

الجمعية الفلسفية المصرية

حوارات الإسكندرية

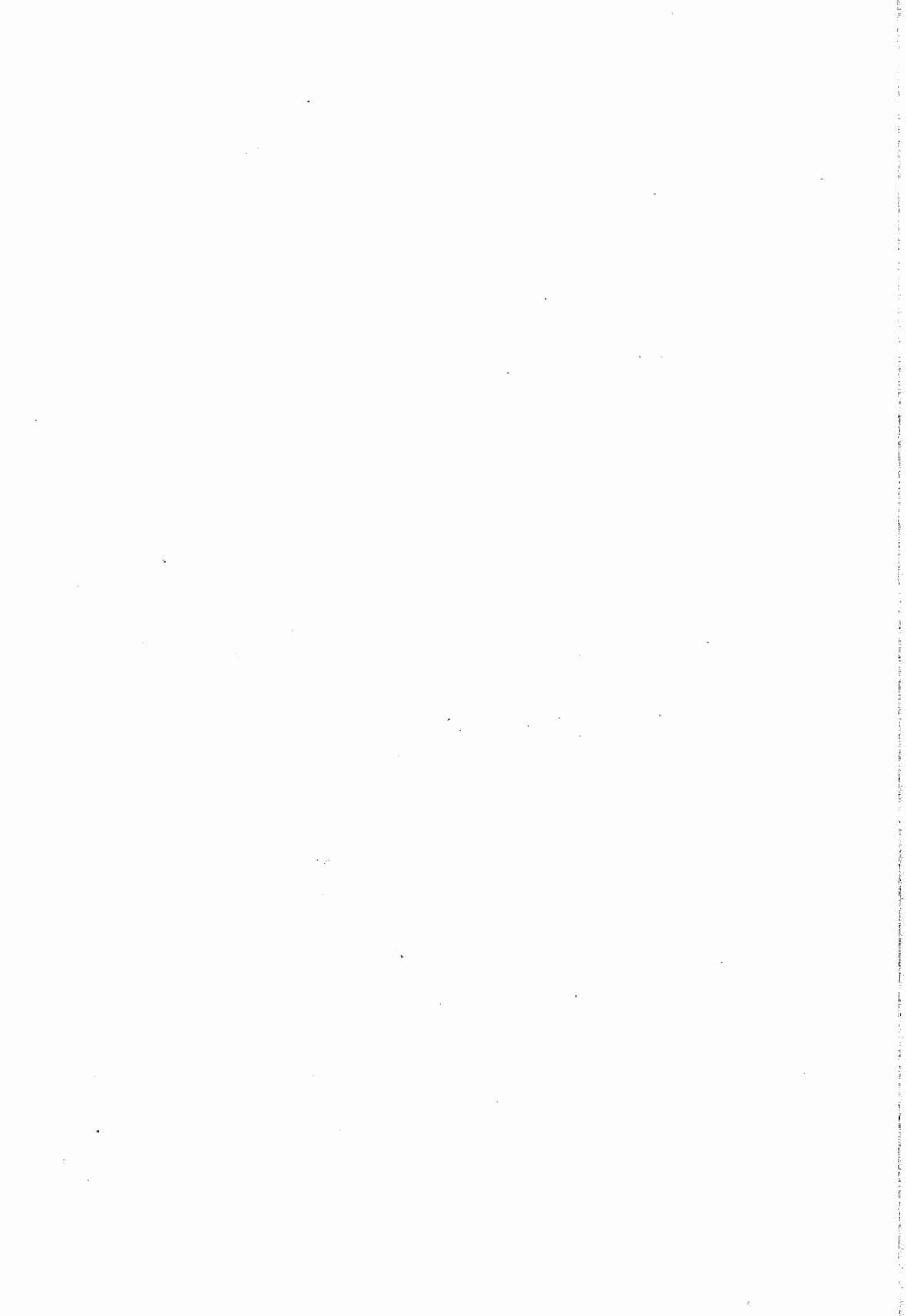
٢٠٠٨

الإهداء ...

إلى يان هنجسون

اعترافاً بفضلته على حوارات الإسكندرية

الجمعية الفلسفية المصرية



الفهرس

رقم الصفحة

الموضوع

- 7 أولًا/ مقدمة: حوارات الإسكندرية، حسن حنفي.
- ثانيًا/ حوارات ذاتية "الأنا"
- 15 1. بوزيد بومدين: رباعية التجديد والإبداع فى قراءة التراث والعصر عند حسن حنفي.
- 25 2. لخضر مذبوح: قراءة فى فكر الطيب تيزيني
- 39 3. البخاري حمانة: المثقف العربي بين واقع الاستشراق وحلم الاستغراب "حسن حنفي نموذجًا"
- 60 4. جليد قادة: نقد التراث عند حسن حنفي.
- 73 5. نابى بو على: التراث والتجديد، مشروع فكرى فى الخطاب العربى المعاصر.
- 92 6. محمد هاشم عبد الله: ظاهريات التأويل، قراءة فى تحليل الخطاب الفلسفى عند حسن حنفي.
- 107 7. على الربيعي: المنهج وتأويل التراث فى فكر حسن حنفي.
- 127 8. عمر الزاوي: العقل والواقع فى فكر حسن حنفي، الفلسفة بالفعل.

- 138 9. إسماعيل زروخي: حسن حنفي الفيلسوف
- 155 10. جمال مفرج: حسن حنفي وحوار المشرق والمغرب
11. بوعرفة عبد القادر: ملامح الفكر السياسي عند
159 حسن حنفي من خلال "التراث
والتجديد".
- 197 12. محمد المجتبي عبد العزيز: قراءات في نقد العقل
السياسي عند الجابري.
- 215 13. جمال مفرج: الطيب تيزيني والموقف الفلسفي العربي
من الفلسفة.
- 221 14. بومدين بوزيد: الفقه والسياسة في النص السلطاني،
تقديم لأعمال رضوان السيد.
- 231 15. بوعرفة عبد القادر: السياسة والوحي في قراءات
محمد أركون
- 257 ثالثاً/ حوارات موضوعية "الأخر"
1. البخاري حمادة: بين خطأ المفهوم ومخاطر تطبيقاته.
- 264 2. الحاج دواق: التأسيس للتعارفي للحوار بين الأديان.
- 285 3. مايكل فيتزجيرالد: الإيمان والعقل.
- 294 رابعاً/ خاتمة: حوارات الإسكندرية، يان هنجسون.

حوارات الإسكندرية

د. حسن حنفي^(*)

تأسست الجمعية الفلسفية المصرية برعاية منصور فهمي باشا عام ١٩٤٤. ثم توقفت لظروف الحرب وأعيد إنشاؤها عام ١٩٧٦ حتى الآن. توقفت اثنتين وثلاثين عاما واستمرت بالمثل اثنتين وثلاثين عاما. ومازالت مستمرة دون توقف.

والمعهد السويدي تم افتتاحه في أكتوبر ٢٠٠٢^(١). وكان من قبل القنصلية السويدية بالإسكندرية لرعاية السفن. فأصبح بفضل مديره الأول يان هنجسون شعلة من النشاط الفكري وحلقة اتصال بين الباحثين العرب، وبينهم وبين زملائهم الأوروبيين خاصة من الدول المطلة على البحر الأبيض المتوسط. وهو مفكر سويدي قبل أن يكون مديرا للمعهد. له تجربة طويلة في حوار الأديان بأوبسالا وبالهند. يتكلم العربية كأحد أبنائها، العامية والفصحى. وأول من كتب عنى عدة دراسات بالسويدية.

وقد استطاع خلال ست سنوات تحويل المعهد من مجرد مركز ثقافي إلى

(*) أستاذ الفلسفة غير المتفرغ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، سكرتير عام الجمعية الفلسفية المصرية، ومنسق حوارات الإسكندرية.

(١). افتتحه د. عمرو موسى، وزير الخارجية المصرية، والسيدة أنا لند وزيرة الخارجية السويدية.

مؤسسة علمية ثقافية. وأصبح أحد العلامات الثقافية في الثغر مع مكتبة الإسكندرية وجامعة الإسكندرية وقصور الثقافة وجمعيات الفنون بها. كان مكان لقاء لعدة جمعيات علمية عربية مثل الجمعية العربية لعلماء الاجتماع الشبان، ومركز دراسات الوحدة العربية، والجمعية الفلسفية المصرية.

كانت أحد النوايا منذ البداية جمع أصحاب المشاريع العربية المعاصرة للقاءات مستمرة في الإسكندرية للحوار بينهم، اثنان اثنان على سنوات متتالية بدلا من أن يظلوا في عزلة عن بعضهم البعض، كالنجوم الزاهرة، تضى في الليل البهيم. تلتقى أشعتها دون أن تتلاقى أجسامها^(١). ومنذ اعتذار اثنين وقبول اثنين فمازالت النية معقودة على الاستمرار في ذلك في ظروف وأماكن ومنابر أخرى. ويبدو أنه إذ تلاقى الأرواح والنفوس فإن ذلك يغني عن التقاء الأجسام والأجساد.

وتضم حوارات الإسكندرية خمس حلقات على خمس سنوات متتالية ٢٠٠٣-٢٠٠٧^(٢). والآن بصدد الإعداد للحلقة السادسة في ١٦-١٨ ديسمبر ٢٠٠٨

(١). وأهم هذه المشاريع "نقد العقل العربي" لمحمد عابد الجابري، "نقد العقل الإسلامي" لمحمد أركون، "التراث والتجديد" لحسن حنفي، "من التراث إلى الثورة" للطبيب تيزيني، "نقد الفكر الديني" لصادق جلال العظم، "نقد النص الديني" لنصر حامد أبو زيد. وربما آخرون مازالوا في مرحلة التكوين.

(٢). كانت الأولى حول د. نصر حامد أبو زيد ترحيبا بزياراته المتكررة لمصر وتمهيدا لعودته إلى الوطن، ومحمد أركون الذي اعتذر لمرضه في آخر لحظة. والثانية احتفالا ببلوغى السبعين عاما (١٩٣٥-٢٠٠٥)، ومع عابد الجابري الذي منعه ظروفه الصحية

عن "ثقافات البحر الأبيض المتوسط، الوحدة والتعدد"، بمناسبة الندوة الفلسفية العشرين "الإسكندرية ملتقى الحضارات" بمناسبة اختيار الإسكندرية عاصمة الثقافة الإسلامية. وقد انتقلت الحوارات من الحوار بين العرب وأنفسهم في الحلقات الأربعة الأولى إلى الحوار بين العرب والأوروبيين في الحلقة الخامسة.

كان الهدف من الحلقة الأولى رد الاعتبار إلى العالم والمفكر والأستاذ نصر حامد أبو زيد بعدما وقع له من اضطهاد جامعي وظلم قانوني بمناسبة أعماله ومؤلفاته والنيل من إيمانه كما هي العادة مع كل المفكرين الأحرار والمجددين في تحليل التراث. وقد قامت الجمعية الفلسفية المصرية بهذا الدور. واشترك في الندوة الخامسة عشرة "فلسفة المقاومة"، والسادسة عشرة عن "الوطن والمواطنة". وعاد صوته إلى كلية الآداب صادحا كما كان قبل الهجرة. ولا هجرة بعد الفتح. وقد كشف حوار الإسكندرية عن مدى ارتباط المفكر بوطنه، يحمله بين جنبيه حتى ولو هاجر. كما بين مدى تقدير المفكرين العرب والباحثين الشبان له ومدى أثره الفكرى والمنهجى عليهم.

وفى غياب أنور عبد الملك واعتذارات محمد أركون ومحمد عابد الجابري

من الحضور إلى الإسكندرية. والثالثة مع عبد الوهاب بوحدية ورضوان السيد. والرابعة مع الطيب تيزينى. والخامسة حوار الأديان مع مايكل فيتزجيرالد ممثل الفاتيكان فى القاهرة والأب رينو مدير المعهد البابوى للدراسات العربية بروما.

(١) ألقىت الأبحاث حولهم . وتمت مناقشة أفكارهم وكأنهم حاضرون. وأظهرت الحوارات مدى تأثير شباب الباحثين بهم، وكيف أصبح لكل منهم مدرسة تأتم به، وتدافع عنه لدرجة التحزب والتعصب مما يصعب أخذ موقف نقدي منهم. كون الأركونيون مدرسة، والجابريون مدرسة أخرى اعتزازا بالأصالة المغربية. وكانت غالبية أنصار المدرستين من الجزائريين. كما قدمت أبحاث عامة حول المشاريع العربية المعاصرة كلها (٢).

أما الحوارات عنى فقد كثرت الأوراق المعدة سلفا. واقتصر معظمها على البيان الفلسفى الأول "التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم" مع مداخلات سريعة دون قراءة تحليلية نقدية لكتاب "من العقيدة إلى الثورة" (٣). ومع ذلك

(١) أهمها: ١- عبد القادر بوعرفة: نقد مفاهيم ورؤى الجابري حول العقل المستقل.

٢- محمد المجتبى عبد العزيز: قراءات فى نقد العقل السياسى عند الجابري.

٣- عمر الزاوى: الخطاب الفكرى النقدى حول الإسلام، مقارنة منهجية لفكر محمد أركون.

(٢) وذلك مثل بحث مصطفى عبده خير: أزمة الخطاب الفلسفى المعاصر ومحاولة تجديد المفاهيم الفلسفية.

(٣) لم يحضر د. محمود إسماعيل الذى كان قد تعهد بعرض نقدي لكتاب "من النقل إلى الإبداع". ولم يكن "من النص إلى الواقع" (٢٠٠٤-٢٠٠٥) أو "من الفناء إلى البقاء" (٢٠٠٨) قد ظهرا بعد.

قدمت أوراق عدة بمناسبة بلوغ صاحب المشروع السبعين عاماً^(١).

وكان الحوار مع عبد الوهاب بوحدية حول أعماله ابتداء من "الإسلام والجنس" أو باقى مؤلفاته التى تتسم بطابع هادئ دون الدخول فى معارك فكرية. وربما نتج هذا عن هدوء الطبع والبعد عن الحياة العامة. وقد أمكن إخراج المؤلف الهادئ الطبع الدمث الخلق، المنخفض الصوت، الحى الخجول عن طبعه فتحمس للفكر، وأخذ المواقف. وبرز وجهه الآخر مفكراً ملتزماً، صاحب قضية، واضعاً نصب عينيه هدفاً هو البحث الفلسفى. لا يدعى مذهباً أو مشروعاً أو رؤية بل صاحب منهج تأملى يجمع بين البحث والفكر، بين الموضوع والذات.

وكان الحوار مع رضوان السيد حول مؤلفاته ومنشوراته وإشرافه على عديد من المجالات فى الوطن العربى مثل "الفكر العربى" فى معهد الإنماء

(١) أهمها: ١- بوزيد بومدين: رباعية التجديد والإبداع فى قراءة التراث والعصر عند حسن حنفى.

٢- جليد قادة: نقد التراث عند حسن حنفى.

٣- نابى بو على: التراث والتجديد، مشروع فكرى فى الخطاب العربى المعاصر.

٤- محمد هاشم عبد الله: ظاهريات التأويل، قراءة فى تحليل الخطاب الفلسفى عند حسن حنفى.

٥- على الربيعى: المنهج وتأويل التراث فى فكر حسن حنفى.

٦- صالح مهدى الهاشم: علم الكلام الجديد، قراءة فى مشروع حسن حنفى.

العربى وأخيرا مجلة "التسامح" فى عُمان^(١). وكان السؤال الأبرز كيفية الجمع بين المفكر الحر كفيلسوف وبين الإفتاء لأولى الأمر ولجمهور السنة وباعتباره مستشارا لرئيس الوزراء.

وفى حوار مع الطيب تيزينى تمت مناقشة مشروع "من التراث إلى الثورة" موضوعا، وهو تطور الفكر العربى من بواكيره الأولى حتى العصر الحاضر، ومنهجيا، وهو المنهج المادى الجدلى. وكان نقاشا شافهيا حيا على درجة عالية من التنظير، وكيف خرج المشروع من المنهج التاريخى فى أجزاءه الأولى إلى منهج المفاهيم فى الجزء الرابع عن "الله"، وكأن المنهج التاريخى قد ثار ضد نفسه^(٢).

ثم قررت حوارات الإسكندرية أن تنتقل إلى مرحلة أخرى بعد أن تم الحوار مع الذات، بين المفكرين العرب وأنفسهم، إلى الحوار مع الآخر، الضفة الجنوبية بحوض البحر الأبيض المتوسط مع ضفته الشمالية فكان الحوار الأخير مع المفكرين العرب ومايكل فيتزجيرالد ممثل بابا الفاتيكان فى مصر، والأب رينو رئيس المعهد البابوى للدراسات العربية بروما حول شرط الحوار وموضوعاته، ماضيه ومستقبله، وكيفية التخلص من الصور النمطية التى

(١) ومن الأبحاث التى ألفت:

- بوزيد بومدين: الفقه والسياسة فى النص السلطانى، تقديم لأعمال رضوان السيد.

(٢) من الأبحاث التى قدمت:

- جمال مفرج: الطيب تيزينى والموقف الفلسفى العربى من الفلسفة.

تصنعها كل حضارة عن الأخرى والتي تمنع من الحوار.

كان الهدف هو الانتقال من حوار الأديان إلى حوار الثقافات إلى حوار الحضارات لتحقيق فائدة مزدوجة. الأولى معرفة الأوروبيين في الشمال أن هناك مفكرين في الجنوب، وليس فقط الكتاب والأدباء والروائيين والقصاصين والمسرحيين والفنانين التشكيليين والسينمائيين، وأن الفكر العربي ليس فقط روافد من تيارات الفكر الأوروبي الحديث أو المعاصر. فالحوار بين ندين متكافئين. كل طرف له حظه في النقل والإبداع. نقل الجنوب عن الشمال مرتين: الأولى في العصر اليوناني، والثانية في العصر الحديث. وإبداع مرتين: الأولى في أوائل العصر الوسيط الأوروبي حتى أواخره بعد ترجمة الفلسفة والعلوم العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية. فكانت أحد مصادر الإصلاح والنهضة الأوروبية في بدايات العصور الحديثة. والثانية ربما الآن عندما بدأت أزمة الوعي الأوروبي ونهاية العصور الحديثة وسيادة نزعتي ما بعد الحداثة والتفكيك، وحديث الفلاسفة الأوروبيين أنفسهم عن "أفول الغرب" (اشبنجلر)، أزمة العلوم الأوروبية (هوسرل)، انقلاب القيم (ماكس شيلر)، الحضارة الأوروبية في قفص الاتهام (توينبي)، "الغرب ما هو إلا آلة تصنع في كل عصر آلهة جديدة" (برجسون)، و"أزمة الوعي الأوروبي" (بول آزار)، وبسبب الهجرات العربية من الجنوب إلى الشمال بحيث أصبح الإسلام الدين الثاني في أوروبا، بدأ الإسلام يظهر كمخلص جديد للغرب مما انتهى إليه يعطيه إمكانية لإحياء جديد وهو في نهاية عصوره الحديثة كما حدث أول مرة في بداية هذه العصور، وإعطاء نموذج جديد للقيم يخلو من العنصرية، وغرور

القوة، والعدوان على الآخرين. لذلك عمد إلى تشويبه بربطه المستمر بالعنف والإرهاب والرسوم الساخرة للرسول، ومنع الحجاب في بعض الأماكن، والتضييق على المسلمين في حرية الحركة والتنقل وممارسة النشاط العام. كل ذلك محاولات للدفاع عن النفس ضد هذا الانتشار من الجنوب إلى الشمال، وتحول بعض الأوروبيين أنفسهم إلى الإسلام.

لم تسجل هذه الحوارات. فذاك إكثار على المضيف تسجيلًا وتكريغًا وتدوينًا. ومع ذلك كانت آثارها في الترابط المعنى بين المفكرين العرب من المشرق والمغرب في حميمية فلسفية وألفة إنسانية ينتظرها المفكرون العرب في ديسمبر من كل عام بالرغم من الأعياد الإسلامية والمسيحية وبالرغم مما قد يهطل به شتاء الإسكندرية من أمطار. يكفي مرح الفلاسفة في صحبة الطريق بين القاهرة والإسكندرية وفي أمسياتها.

ما زالت الجمعيات العلمية والأدبية في الوطن العربي تعبر عن وحدته بالرغم من الفرقة بين السياسيين والخلاف بين أنظمة الحكم. العقل يوحد، والسلطة تفرق. لذلك جعل قدماء الفلاسفة على رأس المدينة الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك الذي جمع بين الحكمة والملك كما فعل سليمان. والسؤال لنا: الإسكندر أم أرسطو، نابليون أم فشته، السيف أم القلم؟

ربامية التجديد والإبداع في قراءة التراث والعصر

محمد حسن حنفي

بومدين بوزيد^(*)

بلغ المفكر العربي "حسن حنفي" هذه السنة سن السبعين⁽¹⁾، وإذا كانت العرب تقول عن السبعين إنها دقاقة الأعناق "فإن مفكرنا مزال في قوة حضوره الفكري، وقد أبدى أكثر من واحد استغرابًا لقدرته على متابعة كل الجلسات العلمية لمؤتمر القاهرة الدولي الفلسفي السنوي، وتقلاته العلمية من دولة لأخرى فله حضوره الخاص في شرق آسيا خصوصًا أندونيسيا وفي المغرب العربي الجزائر بالخصوص التي يشرف فيها على مجموعة من الباحثين وقد كرمه أساتذة قسم الفلسفة بوهان منذ سنتين وترك بعض الباحثين الجزائريين أثرًا طيبًا في نفسيته، ومثل الفلسفة عربيًا في منظمة اليونيسكو في الاحتفال بيوم الفلسفة، فهو متقن للغات الأجنبية، وقد قال عنه "تصر حامد أبو زيد" تلميذه يومًا إنني لأغار منه في تعدد لسانه، قدرات لغوية وعلمية وإنتاج فكري فاق العشرين كتابًا فالرجل متواضع ويصغى للجميع ويريد التعلم من الآخرين ويثبت

(*) . أستاذ الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية، جامعة وهران.

(1). أي سنة ٢٠٠٤، هذه الكلمة ألقيت في ندوة تكريمية لحسن حنفي بمناسبة عيد

ميلاده السبعين بالمركز الثقافي السويدي بالإسكندرية في ديسمبر ٢٠٠٤.

انتقاداتهم في مؤلفاته ويشير إليها ويعترف بها، وهو سلوك العلماء الذين يتعلمون من العلم صفة التواضع التي هي صفة للعلم قبل العالم، كما أنه ينصت للآخرين ويعترف بفضلهم.

المقدمة النظرية التحليلية المنهجية لمشروعه الفكري هي كتابه "التراث والتجديد" الي صدر عام ١٩٨٠ ويعتبر في الأصل تطويراً لمقدمة نظرية صدر بها رسالته التي حضرها في فرنسا والمطبوعة بالفرنسية تحت عنوان "مناهج التفسير" سنة ١٩٦٥ بباريس، ثم عمل على إنجاز مشروع رباعي هو في جزئه الأخير في هذا العقد من العمر وهي:

١. من العقيدة إلى الثورة: وهو في خمس مجلدات واستغرق جهذا فكرياً وكتابة ثلاثة عشر عاماً وتتعلق بعلم أصول الدين والهدف منه دحض شبهة أن الإسلام سبب تخلف المسلمين، وبأنه غير قادر إيديولوجياً على الدخول في عصر الحداثة عصر العقلانية والعلم وحقوق الإنسان، ولقد أعجب هذا الكتاب كما يقول المؤلف العلمانيين وأغضب السلفيين، عكس ما وقع كتابه الشهير "مقدمة في علم الاستغراب" الذي لقي حفاوة عند السلفيين، والموقفان بالنسبة له موقف الفرح والغضب غير علميين وبالتالي هو يرى أن النقد والمعالجة لنصوصه واجتهاداته هي التي يهتم بها.

٢. من النقل إلى الإبداع: يقع في تسع مجلدات واستغرق من عمر المفكر ستة عشر عاماً، ويتعلق بعلم الحكمة وهو في الأصل كتب

لدحض شبهة أن علماء المسلمين كانوا نقلت عن اليونان مترجمين
لعلومهم شارحين لمؤلفاتهم وملخصين وعارضين لها.

٣. من النص إلى الواقع: صدر العام الماضي في مجلدين ويتعلق
بعلم قديم يعاد بناؤه وهو علم أصول الفقه، وهو رد على شبهة أن
التشريعات الإسلامية حرفية فقهية تضحى بالمصالح العامة، قاسية لا
تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي، وهذا له علاقة
بخروج بعض الحركات الإسلامية من النص الحرفي وتطبيق شعاراته
حول الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلامية دون رعاية لواقع متجدد
والتدرج في التغيير.

٤. من الفناء إلى البقاء: هو المشروع الذي يعمل عليه الآن إلى
جانب اهتمامه بالكتابة عن هنري برجسون كما أخبرني بذلك، المشروع
الأخير من المنتظر أن يكون في مجلدين مجلد التصوف كتاريخ، والأخر
في التصوف كطريق.

إذا عدنا إلى المرحلة الثالثة من مشروعه، الذي صدر العام الماضي
الخاص بإعادة بناء أصول الفقه نجده يحدد السمات العامة للفكر
الأصولي في:

١. العقل: التحليل العقلي، والنظر العقلي، والقسمة العقلية،
والبحث عن بنية الموضوع في العقل، فالعقل مارسه
الأصوليون من قبل وهو أساس الوحي عكس الجابري هنا

الذي يحصره بالبرهان الفلسفي الرشدي وهنا ارتبط العقل بالتحليل والقسمة من أجل رؤية الموضوع في أجزائه الأولية بوضوح وتميز، ورد المركب إلى أجزائه الأولية، كما ارتبط بالاستنباط والاستدلال والوصول من المقدمات إلى النتائج في تسلسل منطقي يقوم على الاتساق.

٢. التجريبية: وهو استقراء سماه الشاطبي "الإستقراء المعنوي" أي الإستقراء الكافي للوصول إلى الحكم العام، وهو أشبه بالإستقراء العلمي الناقص الذي لا يجرب على كل الجزئيات ولكن على الجزئيات الكافية للوصول منها للقانون الطبيعي كما هو الحال في العلوم الطبيعية، والوحي هنا تجريبي بمعنى أنه يساير تطور الوعي الإنساني ويدافع على تقدمه، والشريعة تجريبية بمعنى أنها تقدم طبقاً للقدرات كما هو معروف في الناسخ والمنسوخ لرفع الحرج، وعدم تكليف ما لا يطاق، واليسر دون العسر، في حين أن التجربة في الغرب تقدم على نقيض العقل وضده، ولابد من الإختيار بين العقل والتجربة، بين الإستنباط والإستقراء، بين الفلسفة والعلم، وهي ثنائية النفس والبدن التي مزقت الوعي الأوربي في بداية العصور الحديثة.

٣. المنهجية: البداية يقينية ثم توالى الخطوات، تم تلقي الوحي كمعطى حتى تحقيقه كنظام مثالي للعالم، فالوحي ينتقل إلى

التاريخ على مراحل، الوحي غير المتعين، القرآن ثم الوحي المتعين في تجربة الفرد وفهمه الخاص الاجتهاد، التلقي المؤدي إلى الفهم عن طريق الألفاظ إلى المعاني ثم من المعاني إلى الأشياء ثم إلى أفعال البشر وعللها المنتهي عند التحقق، تحقق مقاصد الوحي الكلية والفردية، ثم الأحكام الوضعية والتكلفية وهذه الخطوات المنهجية تجعل علم أصول الفقه أحد أشكال مناهج البحث في العلوم الإنسانية.

.٤ المنطقية: قبول العقل البديهي بهذا الفكر المنهجي بلا اعتراض أساسي ولا يوجد في الفكر الأصولي ما يخرج على قواعد المنطق وأصول الفهم السليم، وهو منطق عملي يقوم على الفهم المشترك والخبرة المتبادلة وليس منطقاً صورياً يضع القضايا، وتقوم المنطقية على البداهة والاتساق، البداهة كبداية والاتساق كمسار، والتحقق كنهاية.

.٥ الفطرة: هي الطبيعة البشرية الثابتة، المطردة بصرف النظر عن الدين والفرقة والمذهب والطائفة والجنس والعمر والعصر والمرحلة التاريخية، وقد سماها القرآن الكريم أيضاً الصبغة ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ وسماها سنة ﴿سنة﴾ الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً، لذلك يظل علم الأصول ثابتاً لا يتغير وإن تغيرت مادته، وهو منطق الوحي بعد أن اكتمل في

ختم النبوة، وبعد أن اكتمل الوعي الإنساني عقلاً مستقلاً وإرادة حرة.

٦. الذاتية: وتعني أفق التحليل وميدانه، ميدان الوصف في العلوم الإنسانية هو العالم الإنساني، وجوهر العالم الإنساني بؤرته الذاتية، والوحي في الشعور كقصد بين اللغة والعالم، بين الكلمة والوجود، عالم الذاتية ليس إذن عالماً منغلقاً على الذات بل هو عالم منفتح على اللغة التي عبر بها الوحي من خلالها وتوجه نحو التحقق في العالم، فالوحي قصد متوجه نحو العالم وليس فقط خطاباً لغوياً مغلقاً يدور حول نفسه؟، أوله في نهايته، ونهايته في أوله كما هو الحال في تحليل الخطاب في الفكر العربي المعاصر.

٧. الوضعية: وتعني ان الذاتي ليست مجرد خواء أو أية مفراغ، خيال أو وهم بل هي جوهر الوضعية وأساسها فالشريعة وضعية وأحكامها وضعية كما يقول الشاطبي، أي أنها موضوعة في الواقع والتاريخ، لها أسسها في بنية الفرد والمجتمع، وفي قدراته الفعلية وسياقتها الاجتماعية، الفعل له سياقه الاجتماعي والتاريخي، ولفظ "وضعي" ساء استخدامه كمعارض لما هو مثالي وديني وميتافيزيقي مع انتشار المذهب الوضعي، ولفظ وضعي من إبداع الشاطبي، ووصف الشريعة

بأنها وضعية وصف الشاطبي، أي تقوم في وضع اجتماعي وتاريخي وليست معلقة في الهواء.

٨. العملية: الوحي نداء للعمل ولفظ اقرأ تعني التدبر والوعي والدراية من أجل انتفاضة الفعل فالكجيتو الديكارتي قائم على النظر والكوجيتو الإسلامي قائم على العمل ﴿وقل اعملوا﴾، ﴿إنني عامل﴾، وقد كانت المثالية عند الفيلسوف فخته مثالية عمل، وجعل بلوندال "الفعل" تجل من التجليات الإلهية قبل أن تحوله البراجماتية والذرائعية إلى مجرد منفعة، وتحقق أداتي.

٩. الإنسانية: الوحي مقصد نحو الإنسان والعالم، وحركة نحو البشر والتاريخ، ظل أصول الفقه علماً إنسانياً خالصاً يتحدث عن الوحي كمشرع ولا يصفه إلا بعد تحققه في التاريخ، عكس علم الكلام الذي جعل موضوع الوحي "الذات والصفات والأسماء والأفعال"، ومن هنا يمكن الحديث عن روافد حقوق الإنسان.

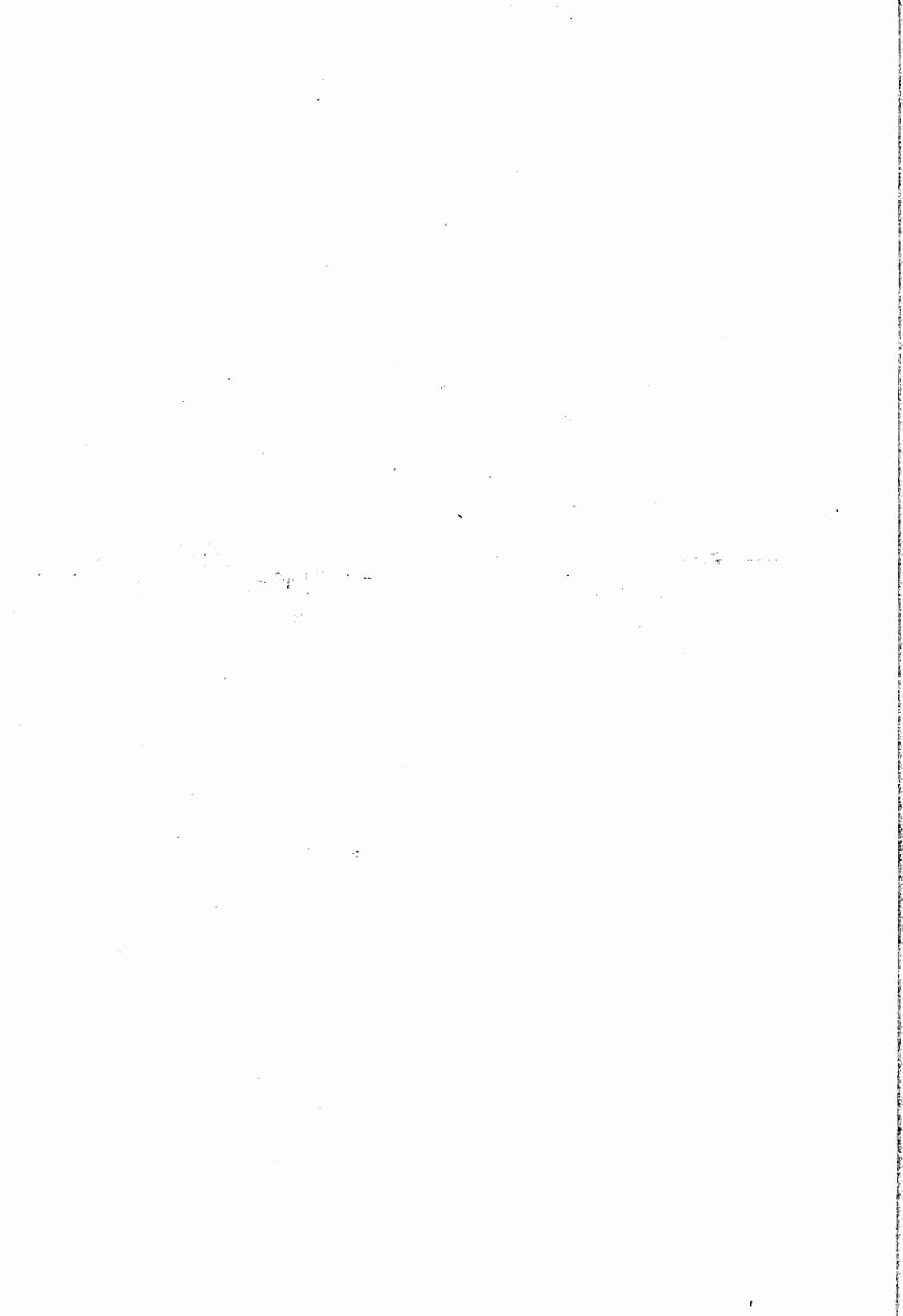
١٠. الأصالة: وتعني الإبداع الذاتي، إذ يعتمد علم الأصول على المصدر الداخلي، إنه علم أصيل، إبداع ذاتي خالص نشأ مع علم أصول الدين قبل عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري.

يحاول حسن حنفي تتبع هذه السمات المنهجية لأصول الفقه من خلال عملية تطبيقية لبنية خطاب هذا العلم من خلال تتبع نشأة النص المذهبي

وتكوينه، وهي طريقه يراها ضعيفة ويفضل طريقة تتبع النشأة من البدء بصرف النظر عن المذهب، فالنص الأصولي واحد باستثناء القول بالإمام المعصوم عند الشيعة، وهكذا استخدم في الجزء الأول منهجاً وصفيًا تكوينيًا للنص ابتداءً من البنية الثلاثية في الرسالة من القرن السادس إلى غياب البنية كلية والاكتفاء بالمقال السيل دون بنية.

أما في الجزء الثاني فاستخدم منهج البحث عن بنية النص خارج النص في التجربة الإنسانية المعيشة، فتحليل النص هو تحليل التجارب الشعورية. يمكن القول أن مشروع حسن حنفي الذي لم يكتمل بعد إلا بصدور ربعه الأخير الخاص بالتصوف والعرفان يشكل حلقة مهمة في تاريخ التجديد والتطور في فكرنا العربي المعاصر، كما يعتبر فكرًا نقديًا عمليًا لا يرى الفلسفة تحليقات مفهومية وحذقة لسانية وسكنًا في برج عاج ولكنها الاهتمام بقضايانا المعاصرة، بالتجربة المعيشة للفرد والأمة.

معارف ذاتية



قراءة في فكر الطيب تيزيني

لخضر مذبوح (*)

بداية أتوجه بالشكر الجزيل لأعضاء الجمعية الفلسفية المصرية والمعهد السويدي على دعوتهم لنا لهذه الندوة وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور حسن حنفي الذي رسخ في الفكر العربي من خلال نشاطات الجمعية الفلسفية المصرية تقليداً جميلاً يتمثل في إقامته لهذا الحوار ورعايته له و"حوار الأجيال" أراه عنواناً جميلاً معبراً عن أهداف وآمال أعلام الفكر العربي، على اختلاف أجيالهم وأطروحاتهم، التي تشكل الدعوة لحوار بين أجيال الأمة واحدة من أهم ركائز فكرهم، وهكذا يأتي «حوار الأجيال» موضوعاً لندوة علمية يلتقي فيها أبناء الوطن العربي، من مختلف الأجيال، في مبادرة حضارية لتكريم واحد من أساطين الفكر العربي المعاصر أستاذ الجيل الطيب تيزيني، الذي أفنى عمراً طويلاً وبذل قصارى الجهد مفكراً ومناضلاً من أجل غد عربي تحرري مساواتي وحدوي أفضل، فله مني تحية إكبار وإجلال، إجلال التلاميذ لأساتذتهم، فلقد كان بالنسبة لي وللغالبية العظمى من أبناء جيلي، مثله مثل طه حسين والعقاد وعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وحسن حنفي، وصادق جلال العظم وحسين مروة ومالك بن نبي وعبد الله

(*) . جامعة منتوري قسنطينة، قسم الفلسفة، الجزائر.

العروي وغيرهم من المفكرين العرب أساتذة لنا عرفنا من خلالهم الثقافة العربية وعشق الاشتغال بهموم وآمال أمة اسمها الأمة العربية، أمة يصبو الجميع أن تكون رائدة شامخة لها حضور متميز في ركب الأمم والثقافات العالمية، والارتباط بها يعني التفكير في حاضرها ومستقبلها وربطها بماضيها للخروج من دائرة الانحطاط والضعف والتخلف، وهذا ما جسده كتابات رواد الفكر العربي المعاصر الذي وجهت تفكيره ثنائيات التقدم والتخلف الأصالة والمعاصرة الديني واللا ديني، الشرقي والغربي، ولعل مشكلة التراث هي واحدة من المشكلات الأساسية التي واجهت الفكر العربي منذ عصر النهضة المشكلة التي تكاد تدور حولها نقاشات الفكر العربي المعاصر كمدخل ضروري لأي حديث عن العلم والسياسة والفن والأدب والفلسفة باعتبارنا نشكل أمة لها تاريخها ولها ثقافتها ولها تصورها الخاص في مواجهة الآخر، المتمثل في علم وثقافة وفن وفلسفة ونظم الغرب، الغرب الذي يقر الجميع بتفوقه الحالي وريادته العلمية والحضارية إقرارا تختلف تعبيراته لدى أطراف الفكر العربي المعاصر فهناك من يرى في مناهج ونظم وطرق البحث الغربية مكتسبات كونية ما علينا إلا إدخالها في نسيج ثقافتنا وممارساتنا العقلية والسياسية والتقنية ولا حرج في ذلك، وهناك من يرى فيها رؤية غربية غريبة عنا ينبغي محاربتها، وهنا على عكس تصنيف الأستاذ الطيب تيزيني^(١) اقترح تصنيف الفكر العربي المعاصر إلى تيارين كبيرين هما

(١). يصنفها إلى ٥ نزعات: (١) النزعة السلفية، (٢) النزعة المعاصرة، (٣) النزعة

التيار التجديدي الداعي للتعامل والأخذ عن الغرب ويتساوى هنا في هذه الدعوة اليساريون الاشتراكيون واليمينيون الليبراليون، والدينيون المستثيرون، وتيار سلفي يفصل التطبيقات العلمية والتقنية للعلم الغربي المعاصر، ويقبلها معزولة عن الروح والقيم الفكرية التي أنتجتها، أي تعتبر التقنية حيادية يمكن توطئتها حتى لا أقول استيرادها، مع بقاء تفكيرنا ومناهج حياتنا ونظمنا التربوية والاجتماعية والسياسية كما هي دون الحاجة إلى تجديد ولا إضافة ولا حتى اجتهاد، فنحن حسب هؤلاء نحوز أعدل نظام سياسي وأعظم ثقافة وأكملها فلا حاجة لنا لثقافة الآخرين.

والأستاذ الطيب تيزيني بقي في عصر التحولات الإيديولوجية الكبرى التي عرفها الثلث الأخير من القرن العشرين عالميا وعربيا شامخا لا يتزعزع، ماركسيا سلفيا، يعتبر المادية التاريخية مفتاحا سحريا لتحليل واقع العالم العربي واستشراف مستقبله، باعتبارها الموقف الإيستيمولوجي الصحيح لبناء فكر عربي واقعي يحقق أحلام الجماهير العربية في التقدم والتحرر والوحدة وهذا موقف أكبره فيه، فلقد بقي ماركسيا ثوريا، يؤمن بالثورة وسيلة للتغيير وأي تغيير ذلك ما اجتهد في رصد شروطه الحضارية المادية والمعنوية من خلال أعماله الضخمة التي خصصها للتراث العربي الإسلامي "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط" و"من التراث إلى الثورة" في إطار مشروع

قومي حضاري يؤسسه إستيمولوجيا اندلاقا من المادية التاريخية ومن علم الاجتماع المعرفي كمنهج وكإيديولوجيا صالحين لتأطير حداثة العرب، وهي مقاربة تنهل من الفلسفة الألمانية الهيجلية الماركسية كمنطلق عام لمشروعه التراثي.

وأعمال الأستاذ تيزيني تغطي حقولا معرفية كثيرة اجتماعية فلسفية سياسية دينية ضمن هذا العنوان الشامل "التراث" ولا أزعج أن يوسعي أن أفيه حقه من الدراسة والتحليل في هذه الورقة المتواضعة، التي سأكتفي فيها بمناقشة وإثارة مشكلتين الأولى مشكلة إستيمولوجية تتمثل في مدى صلاحية المادية التاريخية في بناء مشروع جديد تتحقق فيه الأصالة والمعاصرة أو بتعبير آخر هل المادية التاريخية منهج وحيد أوحد لتحليل وفهم ماضي وراهن ومستقبل الواقع العربي؟ وهل في عصر "الدمقرطة" تبقى هناك مشروعية لتبني الخطاب الشمولي التوتاليتاري الماركسي في عالمنا العربي؟ والمشكلة الثانية هي انغلاق الأستاذ الطيب تيزيني في الماركسية الدوغماتية وعزوفه عن التفتح على اليسار العالمي المستتير الذي على شاكلة يورغن هابرماس لم ير في أعمال فتجنشتاين فكرا برجوازيا ولا ترفا ليبراليا مثاليا كما رآها هو في مقاربة الأستاذ نجيب محمود اللغوية ؟

ولعل من المشكلات التي تواجه قارئنا لا ماركسيا هي مشكلة ادعاء أنصار النظرية الماركسية لصفة العلمية، والموضوعية والواقعية ورمي النظريات الأخرى التي تقارب المسألة الاجتماعية والسياسية من وجهات

نظر مختلفة بالمثالية والرجعية، والهجانة يعني إنزال الإيديولوجيا الماركسية منزلة العلم^(١).

وعليه هل يمكننا التساؤل من هنا ما حظ مقارنة إيديولوجية تاريخا نية تصنف الناس إلى مادي ومثالي وبروليتاري وإقطاعي وبرجوازي في إطار صراع طبقي حتمي من العلمية والمصدقية ألا يخشى فيها التعميم المتعسف والاختزال المفرغ من المضمون^(٢)، بحيث يصبح فيه الحديث عن مصطلح تراث مهمة صعبة لا يتسع لها منطق المادية التاريخية خصوصا عندما يتعلق الأمر بالفكر العربي من العصر الجاهلي والوسيط وحتى الحديث وهنا تصبح المادية التاريخية لا تاريخية لأنها تتناول إنسانا غير إنسانها بعبارة أخرى هل بمقدور أي باحث سوسيولوجي تصنيف القوى الاجتماعية العربية في العصور القديمة في طبقات ورسم منحى صراعها في المجتمعات العربية الجاهلية والوسيطية والحديثة؟ وهل من الحتمي أن ينهض العرب ويحققون الوحدة والنقمة إلا ضمن المشروع اليوتوبي الماركسي مرورا بثورة حتمية تقيم مجتمعا بلا طبقات مجتمع العدل والمساواة في إطار دولة شيوعية حتى بعد انهيار التجربة السوفياتية؟

(1). كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير في كتابه: Pour Marx, Maspero, 1981.

(2). كارل بوبر، عمق المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبرة، ١٩٥٩.

لقد تبنى الأستاذ تيزيني مشروعا يوتوبيا، في بسط رؤيته للتراث، رؤية يؤسسها على يوتوبيا مجتمع بلا طبقات، يتحقق وفق المادية التاريخية من خلال صراع الطبقات، الذي سيؤدي إلى إقامة ديكتاتورية البروليتاريا، في دولة اشتراكية تعود فيها وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج إلى طابعها الاجتماعي من خلال سيطرة الدولة على كل وسائل الإنتاج وإلغاء علاقات الإنتاج الرأسمالية وتعويضها بعلاقات إنتاج عمالية اشتراكية في مرحلة أولى انتقالية، تمهد لمرحلة أرقى وأكثر تطورا، مرحلة تزول فيها الطبقة ومبررات الصراع أي كما يرى ذلك كارل بوبر إقامة الجنة على الأرض! ويشير الأستاذ تيزيني إلى تمسكه بهذه الدعوة و لا يفتأ يرددتها منذ سنوات طويلة، إذ يمكن اعتبار كل كتاباته مرافعة ونضال من أجل هذا المشروع، معتبرا إياه الموقف الإيديولوجي اللائق بالمجتمع العربي في تطلعه للحرية والتقدم والوحدة، كما عبر عن ذلك بقوله: « هذا الكلام يصبح أكثر دقة وتخصيصا حينما نميز بين المجتمعات الطبقيّة من جهة، والمجتمع اللاتبقي المتقدم من جهة أخرى، ذلك الذي تمثل "الاشتراكية" الحجر الأساسي في بنائه ». (1)

وهكذا يصبح التراث موضوع تحليل جدلي باعتباره إفرازا فكريا لصراعات طبقيّة في المجتمع العربي منذ العصر الجاهلي إلى العصر

(1). الدكتور طيب تيزيني من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية

التراث العربي، دار ابن خلدون، ط ٢، ١٩٧٨، ص ١٦.

الحديث، وكأن ليس من وظيفة لدارس التراث إلا تصنيف إنتاج مفكري العرب عبر العصور إلى فكر مادي اجتماعي واقعي مبشر بالاشتراكية وفكر مثالي إقطاعي بورجوازي، استنادا لنظرية علم الاجتماع المعرفي كما طورها كارل مانهايم صاحب مفهوم "الإيديولوجيا الكلية" ذات الظلال الهيجيلية الماركسية، التي ترى أن الانتماء الطبقي هو الوعاء التي تتنظم فيه إيديولوجيات المفكرين، وهو المفهوم الذي يأخذ به حتى مؤرخ العلم الأمريكي توماس كوهن، من خلال فرض إيديولوجيا علمية داخل ما يسميه هيئة علمية، والماركسيون يعتبرون هذا نظرية علمية في تحليل وفهم الفكر وتطوره وهو ما يعتمده صراحة في صياغة رؤيته للفكر العربي من منطلقات مادية جدلية، مفهوم "الإيديولوجيا الكلية" كما قلنا:»

إذ أن زاوية الرؤية التراثية تختلف تبعا لتبدل المواقع التاريخية للطبقات التي تعاقبت على سدة الحياة الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والقومية والإيديولوجية(.....) ولا شك في أن الرؤية التراثية في كلا النمطين من المجتمعات، الطبقي واللاطبقي، ترتبط على نحو وثيق بالإيديولوجية المهيمنة فيهما. «⁽¹⁾.

وهذا يعني فيما يعني أن "مبضع" تحليل ونقد الأستاذ طيب تيزيني مؤد لـج منحاز، يحدد بطريقة مثالية مسبقة الأعضاء التي ينبغي أن تقطع، بالاستناد على مفهوم التشكيلات الاجتماعية التاريخية الماركسية

(1). نفس المصدر ص ١٦.

الشهيرة (المشاعية والعبودية والإقطاعية والرأسمالية والاشتراكية) كحتمية تاريخية، يصبغ عليها أصحابها طابع العلمية، في وثوقية لا تختلف في شيء عن الوثوقية الدينية، فيصعب مثلا الحديث عن أبي زر البروليتاري وعبد الرحمن بن عوف البرجوازي في بداية العهد العربي الإسلامي والتميز فيه طبقيا بوضوح بين من هو إقطاعي ومن هو برجوازي ومن هو كادح بروليتاري، كما لا يمكن بالاختزالية الماركسية التنفيذ إلى فكر الفارابي وابن سينا أو ابن رشد وابن خلدون واختزالهم إلى نزعة مادية قسرية أو حتى إليباسهم نزعة مثالية لا يستقيم والمنهج العلمي الموضوعي كما أن الصراع السياسي والاجتماعي في المجتمع العربي الوسيط والحديث لا يخضع فقط لعوامل اقتصادية أي لا يمكن تفسيره باعتباره نتيجة صراع طبقي لطبقات واضحة قائمة، فهل يمكن التحويل على تفسير الصراع الطبقي فهم الظاهرة العلوية أو الشيعية في وجه الدولة الأموية؟ وهل ظاهرة الزندقة أو الشعبية مثلا مظاهر من مظاهر حركات اجتماعية إقطاعية برجوازية تتصارع فيما بينها؟ هل العصبية الخلدونية أساس الملك في تحليلها محركها مادي والناشطون تحت لوائها يصدق فيهم التصنيف الماركسي؟ في الوقت الذي يؤكد فيه ابن خلدون أن غالبية حملة العلم في الحضارة العربية الإسلامية هم من العجم نراه يقع استنتاجات تاريخية خاطئة، فتفسيره لانتشار النزعة السلفية أرجعه إلى مناوئة النزعة الشعبية بالانكفاء على الأصول الأولى للغة العربية في مرحلتها الجاهلية ومرحلتها الإسلامية الدينية كما يقول: «إن

ذلك الموقف المناويء للشعوبية، الذي كمننت خلفه عوامل موضوعية وذاتية مشروعة، قاد ضمنا إلى الدعوة للعودة والانكفاء إلى الأصول الأولى للغة العربية في مرحلتها الجاهلية ومرحلتها الإسلامية الدينية، ولا شك أن "النزعة السلفية" واضحة هنا: رفض للعجمي، وانكفاء إلى الفصحى وافتخار بها. ولكنها سلفية لم يكن بد منها في نطاق تلك الظروف، فهي مشروعة تاريخيا كما أنها حملت عنصرا معرفيا تقدميا⁽¹⁾.

فيم يكمن هذا التقدم المعرفي، وما مشروعية نزعة مغلقة، نزعة عربية لا تقل عنصرية عن النزعة الشعوبية التي أوجدتها، فهذا الركون إلى اللغة العربية والعصور العربية الجاهلية الغابرة كدرع ضد الأعاجم، كيف يقوض أسس الإسلام، الذي لا يفرق بين أحمر وأسود، في مجتمع متعدد الأعراق والألسن، مجتمع أبو بكر العربي وبلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي، وهل ينكر للفارابي التركي أو لابن سينا الفارسي أو ابن جني فضل المساهمة في الثقافة والعلم العربي وفق هذا المنطق؟ كيف يمكن تفسير تحول اللغة العربية إلى ملجأ تحتمي منه طبقات هذه الأمة كما ذهب إلى ذلك بقوله: "إن اللغة العربية وهي التي اختزنت، بطريقة خاصة، ثقافة الأمة العربية وحياتها الاجتماعية والوجدانية العامة- قد برزت ملجأ تحتمي فيه طبقات هذه الأمة تجاه ذلك الهجوم المركز عليها من أطراف متعددة، فارسية ونبطية... فلقد نجح

(1). نفس المصدر ص ٦٢.

الإقطاع العربي في اكتساب صراعه مع إقطاع الشعوب الأخرى، المنضوية تحت إطار الدولة المركزية، صفة الصراع بين العرب عموماً واللاعرب عموماً، بين اللغة العربية واللغات غير العربية⁽¹⁾.

فكيف يمكن بهذه القراءة للتاريخ العربي الإسلامي فهم الفكر العربي الإسلامي فهما فيه تبصر وموضوعية، فهل بهذا المنطق يمكن أن نفسر ارتباط ابن طفيل وابن رشد العربيين بقصر أمراء الموحدين البربر، تحت أي وازع طبقي أرسقراطي بور جوازي أم إقطاعي؟

وما لفت انتباهي هو التقليل من المساهمة الليبرالية في الفكر العربي، التي أخص منها مساهمة الأستاذ زكي نجيب محمود صاحب التوجه الوضعاني التجريبي، الذي تأثر بالفلسفة الأنغلوإسكسونية عموماً وبفلسفة التحليل خصوصاً الذي أثرى المكتبة العربية بمؤلفات فكرية ممتعة في أسلوبها وغنية بمضامينها وتقدمية عصرية جريئة في طرحها، ولقد كان من أوائل المنتبهين في العالم العربي لضرورة الاهتمام بالمنعطف الألسني واللغوي المعاصر واعتماده في الفكر العربي المعاصر، ولقد كان موقفه هذا موضوع نقد من قبل الأستاذ الطيب تيزيني، فهو يقدم زكي نجيب محمود ممثلاً للنزعة التأفيقية ويتهمه بالوقوع في مأزق الثنائية المادية والروحانية، التي يرى الأستاذ طيب تيزيني أنها توفيق هجين، فالأخذ بمنجزات الحضارة الغربية، سواء أكان الرأسمالية أو

(1). نفس المصدر ص ٦٢.

الاشتراكية من طرف وبين إحياء التراث العربي على ذلك النحو الشطر الروحاني والشطر المادي من طرف آخر.⁽¹⁾

ومناقشته لموقف زكي نجيب محمود من الأصالة والمعاصرة، واتهامه بالتفريقية يبدو لي فيه شيء من سوء الفهم لمقاربة زكي نجيب الفلسفية، فهو وضعي منطقي، يؤمن إذا جاز لنا التعبير بلاتكسية إبستمولوجية تفصل ما بين العلم وما بين الإيديولوجيا في خط تمييز واضح، فالمنطوق العلمي هو ما كان نتيجة معرفة تركيبية تجريبية معيارها مبدأ التحقيق الأمبيرقي، أو منطوقات قضاياها تحليلية من باب تحصيل الحاصل كالعلوم الصورية المنطق والرياضيات، أو منطوقات قضايا ميتافيزيقية لا نحوز بشأنها مبدأ تحقيق تجريبي، فهي لا تدخل دائرة المعرفة العلمية ومن ضمنها الإيديولوجيا، والميتافيزيقا والآداب والفنون وهكذا فالعلم كما كان بالأمس هو اليوم كذلك يخضع لقواعد وخطوات منهجية، تتأسس على الملاحظة والتجربة، لبناء معرفة علمية عقلية، أساسها الشك والاستدلال والترجيح والتفنيد أما العقائد والإيديولوجيات فهي قضايا إيمانية شخصية لا ينبغي بحال إمرارها كما لو كانت تحوز على صفات العلم وهذا في اعتقادي ما لم ينتبه إليه الأستاذ تيزيني عندما قال: «إن زكي نجيب محمود الذي يطرح نفسه على أنه "ضعي" من الناحية الفلسفية، وأنه بالتالي ضد التعميم المتافيزيقي الفج، ينطلق هو نفسه من مثل هذا الأخير، حينما يتصدى لمسألة العلاقة

(1). نفس المصدر ص ١٦٤.

بين الـ"نحن" و"الغير"، بين "الأصالة" و"المعاصرة". فالعقائد، التي تمثل عنده عنصر تفردها الثقافي، هي واقع مطلق، ذلك لأنها تنطلق من عالم ميتافيزيقي غير مقيد بأي شرط وجودي أو معرفي فوق الزمان وفوق المكان. ومن هن يصبح من السهل على زكي نجيب محمود أن يتحدث عن "الإنسان العربي على إطلاق ذلك الذي يحتاج، بدوره وطبقا لذلك السياق الفكري، عقائد "على إطلاقها"»⁽¹⁾.

ولقد كان زكي نجيب محمود واضحا في كتابيه "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري" وتجديد الفكر العربي" حينما أراد البرهنة لمن يعيشون عقدة التراث رفضا أو تقديسا أن المسألة لا تطرح طرحا عاطفيا إيديولوجيا، فنحن كثقافة لها ماضيها، الذي بقي ما فيه صالحا من وجهة النظر العلمية الصحيحة كطرائق ومواقف ومنازع إنسانية كونية كالعقلانية والتعقل والدربة والصنعة والعمل والإبداع التقني والفني، وما لم يعد صالحا كبعض العادات والنظم وطرق التفكير والتقنيات، فعلوم الماضين ليست صالحة لكل زمان ومكان وعودتنا إلى التراث وتمسكنا به لا تعني عند زكي نجيب محمود نكوصا إلى الماضي فعلم ونظم الحضارة العربية الوسيطة في العصر الذهبي نأخذها معالم لتثبيت ثقافتنا بالحاضر الذي لن يكون إلا بالمشاركة الفعالة في علوم وإبداعات العصر، القائمة على العقلانية والتحرر، فزكي نجيب محمود ليس مفكرا ما ضويا، وهو يدرك ثقل المهمة التي يجب على علماء ومفكري الأمة

(1). نفس المصدر ص ١٤٥.

العربية القيام بها، في حركة تنويرية تنطلق من الماضي المشرق لتواجه تحديات الحاضر بثقافة حية مبدعة بنت عصرها ومصرها، ثقافة تندمج في الموروث الكوني العالمي، والدين والعقائد هنا ليست معوقات، فاليابان أدرك هذا التمييز، فحضارته المعاصرة تصب في قلب أبجديات العلم المعاصر، وثقافته وعقائده وتقاليده وظفت في الاتجاه الصحيح كعامل مساعد في تقدمه، وما أراد قوله زكي نجيب محمود هو أن العلم والحضارة لا يتأسسان بكلام إيديولوجي فارغ أو إيمان ديني فج، لا يولي للعلم الوضعي أي اهتمام، فالتفريق ما بين لغة العلم ولغة الدين ولغة الإيديولوجيا من مهمات الفيلسوف الوضعي، فالعلم الطبيعي وقضايا الإنسان والمجتمع ينبغي دراستهما دراسة علمية وضعية، وهكذا لا تصبح خصوصيتنا العقدية والثقافية مشكلة عند زكي نجيب محمود وهو في هذا الموقف ليس قريبا من السلفيين كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الطيب تيزيني، فالعلم لا وطن له ولا دين له، معطى كوني أما الدين والعقائد والإيديولوجيات، فهي خاصة، فيها يكون التميز والتفرد مشروعاً.

ولعل من نافلة القول ارتباط الفكر الوضعي المنطقي بالفكر الليبرالي اللاتكي الذي يفصل بين سلطة الدين ونفوذه وسلطة العقل وبناءه ته العلمية والمعرفية، وزكي نجيب محمود متفتح على ثقافات العصر ومتعلق بقيم الحرية والعقلانية أينما كانت بالشرق أم بالغرب، سواء كتب بأقلام اليسار أم بأقلام اليمين، فقيم الوجودية والماركسية والبراغماتية وغيرها من الاتجاهات مرحب بها عند زكي نجيب محمود.

وتحليل زكي نجيب محمود لا يحكم على قيمة الفكر من خلال موقف إيديولوجي طبقي، فكما طبق ذلك على نماذج من التراث العربي في كتابيه السالفي الذكر ليقول بأسلوب سهل ممتع أن في تراثنا الغث والسمين، وآلة التحليل المنطقي للغة ستظهر الحي منه من الميت، فليس كل تراث يستحق التقديس ولن يغنينا في شيء التغني به والتمسح بأهدابه، فالإنسان ابن عصره، وهو مطالب بثقافة وعلم تستجيب لمتطلبات وتحديات العصر ولا يربط ذلك بالصراع الطبقي ولا بأي سبب آخر، قومي أو ديني.

المثقف العربي بين واقع الاستشراق وحلم الاستغراب (حسن حنفي نموذجاً)

البخاري حماته (*)

أولاً: واقع الاستشراق

لا يزال المثقف العربي والإسلامي، على حد سواء، مستقطبين مثل أسلافهما، خاصة في القرنين الماضيين، بظاهرة الاستشراق. ذلك ما تؤكد على أي حال العديد من الكتابات والملتقيات العربية والإسلامية التي لا تزال تخصص، ومنذ بداية القرن المنصرم، على وجه، التحديد وإلى اليوم، لهذه الظاهرة، والتي لا نعتقد أن ملتقانا هذا سيكون آخرها. وإذا كان البعض قد يقول أن مثل هذا الاستقطاب أمر طبيعي، فالغرب تتلمذ علينا بالأمس فعلاً... ولكنه سرعان ما تجاوزنا وتجاوز ثقافتنا وعلما وحضارتنا ليحولنا، في أقل من ثلاث قرون، لا إلى تلاميذ نجباء مثلما كان، بل إلى تابعين له ولكل إنجازاته الثقافية والعلمية والحضارية والاقتصادية والسياسية... الخ.

ولأن الاستشراق ليس في النهاية سوى واحد من بين إفرزات عديدة أخرى، أكبر وأخطر، لتلمذتنا تلك على الغرب الأوربي، فإنه قد امتد

(*) جامعة وهران السانبا، قسم الفلسفة، الجزائر.

بالتالي، ومنذ تلك التلمذة، في الذات.. وفي العقلية العربية والإسلامية امتدادا جعله لا يتمظهر أو في النهاية من خلال تلك الذات إلا لكي يرسخ فيها، وعلى وقع تقدمه العلمي المذهل، تلك الصورة التي نجح في رسمها لها... والتي تدينها... ولكنها لا تستطيع إنكار الكثير من ملامحها، صورة حولتها بالتالي إلى أسيرة لهذا الاستشراق والى عاشقة له في الوقت ذاته⁽¹⁾.

بذلك تحول الغرب لدينا إلى نموذج نمقت نزعته العدائية الاستعلانية التمرركزية⁽²⁾، ولكننا نعجب به وبإنجازاته العلمية والتقنية، في نفس الوقت، نموذج متحرك ومتجدد باستمرار.. تجددنا لا يوهنا أننا قد أمسكنا، أخيرا به إلا لكي يكشف لنا أنه قد أصبح منا أكثر بعدا... وبذلك أيضا تحولت كل مقاربة عربية وإسلامية للغرب الأوروبي عامة، وللإستشراق خاصة، وهو الذي يعيننا هنا، إلى مقاومة معكوسة للذات، ذاتنا الباحثة عن تأكيد نفسها، وسط تمزقها ذاك بين هاجس الأصالة... وبين التحديات المتعددة والمتجددة لتلك الحداثة الأوروبية الغربية.

(1). إبراهيم محمد محمود: "كيف ينظر المثقف العربي إلى الإستشراق" وقد استفدنا من هذا البحث كثيرا، خاصة في الجزء الأول منه، مجلة المستقبل العرب، العدد ٧، ١٩٩٠.

(2). عبد الله إبراهيم: المركزية الأوروبية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان. ١٩٩٧.

وبذلك أخيراً، انقلب كل جدل حول الاستشراق إلى جدل حول ذاتنا العربية الإسلامية المحاصرة داخل أسوار ذلك الاستشراق.. والتائهة وسط مفاهيمه وطروحاته ومناهجه وأهدافه...
من هنا سر ذلك التخبط الذي لا تزال تعرفه الدراسات العربية والإسلامية للاستشراق. ومن هنا كذلك تلك السجالات حوله.. وحول تعريفه، و مفهومه، ومضمونه.. وأهدافه.

أ- تعريف الاستشراق:

فعل مستوى التعريف لا يزال الاستشراق يبحث، نتيجة لتماهيمه ذاك مع الذات العربية والإسلامية، عن تعريفه يلتقي عنده كل الباحثين العرب والمسلمين على اختلاف منطلقاتهم الإيديولوجية...
ولأن كل تعريفه إنما هو تحديد، ولأن التحديد لا يكون آلا في الزمان والمكان، فإن الاستشراق، باعتباره، من الوجهة أقرب إلى المصطلح "الفولكلوري" منه إلى المصطلح العلمي⁽¹⁾، وباعتباره، من جهة أخرى، وليد عوامل متعددة ومختلفة زمانا ومكانا، فإن كل محاولة لتعريفه.. تتحول بالتالي إلى ضرب من البعث....

(1). ابراهيم محمد محمود: المرجع السابق.

وذلك نظرا لتماهيمه ذلك مع الذات العربية والإسلامية، وهو التماهي الذي لا يجعله يتحدد أمامها كموضوع.. إلا لكي يبرز في نفس الوقت كذات مرتبطة ومتظهرة بها ومن خلالها^(١).

إن هذا التداخل هو الذي يفسر، إلى حد كبير، فشل المتقنين العرب والمسلمين في الاتفاق على تعريف للاستشراق.

فبين تعريف الإسلامي محمد البهي، وغيره من الإسلاميين، للاستشراق، الذي يطابق بنيه وبين الاستعمار والتبشير^(٢)، وحصر الليبرالي، إدوارد سعيد، له في "تدريس الشرق.. أو في الكتابة عنه.. أو البحث فيه"^(٣)، والماركسي، صادق جلال العظم، الذي لم ير فيه سوى نتاجا للبرجوازية الأوروبية في العصر الحديث...^(٤)، يظل الاستشراق، وهو المتعدد في مفهوم ومضمونه وأهدافه، تعدد وتنوع مراحل التاريخ وأمكنته الجغرافية، يبحث عن مثل ذلك التعريف... الذي يلتقي عنده كل أولئك المتقنين العرب والمسلمون.

(١). المرجع السابق.

(٢). محمد البهي: "المبشرون و المستشرقون و موقفهم من الإسلام" مجلة الفكر العربي، أفريل ١٩٨٢.

(٣). إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة عربية لكamal أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ ص ٣٨.

(٤). صادق جلال العظم: الاستشراق و الاستشراق معكوسا، دار الحدائق، بيروت ١٩٨١، ص ٩ - ١٠.

ولأن الاستشراق لم يكن، تاريخيا أو جغرافيا، واحدا فإننا نقول أنه إذا كان صحيحا أن جزءا كبيرا منه ومن ممثليه قد وجد، خاصة منذ الحروب الصليبية، إن لم يكن قبلها بكثير، في الاستعمار الأوربي المباشر أو غير المباشر للعديد من الأقطار العربية الإسلامية، دعما قويا مثلما وجد هذا الأخير كذلك دعما قويا من طرف مثل ذلك الاستشراق وأولئك المستشرقين، فإن ذلك لا يجب أن يعني أن كل الاستشراق كان مدعما للاستعمار⁽¹⁾.

يكفي أن نذكر هنا لا فقط، بالاستشراق الذي عرفته الأندلس العربية الإسلامية وإيطاليا وفرنسا قبل عصر النهضة الأوربية، والذي لا علاقة له تذكر تماما مثل الاستشراق الذي يعرفه اليوم العالم العربي والإسلامي، بالاستعمار أو التبشير، بل نذكر كذلك بمواقف العديد من المستشرقين الذين ناهضوا بالأمس، وبشجاعة، الاستعمار في شكله الجديد، وهي المناهضة التي وصلت بالبعض منهم، إلى تبني قضاياها وإلى اعتناق دينه وإلى التمجيد العلني لرسوله (صلى الله عليه وسلم)⁽²⁾.. ولكل رموزه الأخرى.

كما أن الاستشراق ليس مجرد تدريس للشرق، أو مجرد الكتابة عنه أو البحث فيه، فضلا عن أن يكون مثل ذلك التدريس والبحث حكرا على

(1). محمد العفيفي: المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، الجزء الأول، الطبعة

الرابعة، ١٩٨٠، ص ٧، ص ١٥٨ إلى ٤٦٧

(2). نفس المرجع السابق.

البورجوازية الأوروبية دون غيرها من الطبقات الاجتماعية الأوروبية الأخرى^(١)، بل انه كذلك وفي الوقت ذاته "الكشف من طرف المتقنين الأوروبيين عامة، الذين اتخذوا الشرق (بمعنى العالم العربي والإسلامي، مشرقه ومغربيه)، كموضوع لدراساتهم تلك، عن مظاهر الحضارة الإسلامية وعن التراث العربي الإسلامي، وذلك من خلال البحث عن النصوص المفقودة وجمعها وتحقيقتها، ومن خلال ترميم المعالم الأثرية المندثرة وإعادة بنائها.. وصولا إلى إخضاعها للدراسة المقارنة والى التعريف بها عالميا بعد ذلك كجزء لا يتجزأ من التراث الإنساني"^(٢).

ب- مضمون الاستشراق:

وعلى مستوى المضمون فإنه إذا كان المفكر الإسلامي أنور الجندي قد حصر، مثل محمد النهي وغيره من الإسلاميين، مضمون الاستشراق في التهجم على الإسلام وعلى نبيه محمد، صلى الله عليه وسلم، وذلك من خلال التحريف والافتراء والكذب على الإسلام وعلى نبيه^(٣)، وإذا كان الليبرالي د. علي سامي النشار قد وجد في ذلك المضمون توطيدا لانتصار

(1). نفس المرجع السابق

(2). أنور الجندي : الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، القاهرة (ب. ت) ص ٢٧٤.

(3). علي سامي النشار: " الحركة الصليبية و أثرها على الاستشراق الغربي " الفكر العربي، العدد ٥، يناير ١٩٨٣، ص ١٢٩.

الغرب المنهزم.. وهزيمة الإسلام المنتصر⁽¹⁾، فان الماركسي، سابقا، د. طيب تيزيني قد اعتبره نتاجا للقصور المعرفي النظري للمركزية الأوروبية (l'eurocentrisme) الغربية القائم على تضخيم أهمية حضارة الغرب على حساب الحضارات الأخرى وعلى رفض المفهوم العلمي الاجتماعي لوحدة الثقافة الإنسانية بالتالي⁽²⁾.

إن مثل هذه الأحكام الاطلاقية على مضمون الاستشراق حين تضع هذا المضمون في سلة واحدة، دون مراعات تذكر لاختلاف الأزمنة والأمكنة، لا تلتقي، عن وعي أو عن غير وعي، مع طروحات دعاة التقاطع الكلي بين الشرق والغرب (كيبلينغ ت R.Kipling)، إلا لكي تقصر، عمليا، دراسة الإسلام وحضارته على المسلمين فقط دون غيرهم.. وهي الدراسة التي نعلم مدى هشاشتها وضعف وزنها العالمي بالنسبة للدراسات الاستشراقية لنفس المواضيع.

لذلك فان مثل هذه الأحكام الاطلاقية تؤكد بالتالي، ودون أن تدرك، تلك التهم الباطلة ضد الإسلام.. وعدم قابليته للدراسة الموضوعية، نتيجة "طبيعته المغلقة على ذاتها" بل إنها تناقض كذلك واحداً من أهم شعارات الإسلام.. وهو ذلك المنادي بضرورة الحوار مع الآخر ممثلاً في كل أبناء الإنسانية أياً كانت عقيدتهم أو جنسيتهم ودون أي أحكام مسبقة.

(1). طيب تيزيني : من التراث إلى الثورة، دار دمشق، ١٩٨٧، الجزء الأول ص ٥٧٣.

(2). محمد البهي: المبشرون و المستشرقون..

ج أهداف الاستشراق:

ولأن ذلك هو، في نظر أولئك المثقفين العرب والمسلمين، الاستشراق تعريفاً ومضموناً، فإن أهدافه لا يمكن أن تكون بالتالي سوى "السيطرة على الشعوب العربية والإسلامية والازدراء بها في المجالات الدولية"^(١)، فمعرفة الاستشراق والمستشرقين للإسلام ولحضارته وتراثه إنما تهدف أساساً لتفتيته ولعزله عن التاريخ^(٢) وذلك من خلال تغطيته^(٣)، ولتمرير وتوطيد المصالح الحيوية للبرجوازية الأوروبية داخل العالم العربي والإسلامي!! وذلك عن طريق تلك التغطية المعرفية وعن طريق المسح الأنثروبولوجي كمقدمة لذلك^(٤).

إن مثل هذه الأحكام، الجديدة - القديمة، على أهداف الاستشراق إذا كانت لا تعبر، وكما سبق أن أشرنا، إلا عن جزء من هذا الأخير، وليس عنه كله^(٥)، فإنها تؤكد، في المقابل، الجمود الذي تعيشه الذات العربية

(1). هشام جعيط : أوربا و الإسلام، الترجمة العربية، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، ص ١١.

(2). إدوارد سعيد : الاستشراق : مرجع سابق، ص ٢٨ - ٣٠.

(3). المرجع السابق.. و أنظر أيضاً كتابة الثاني : تغطية الإسلام، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، ١٩٨٣. و كتابة المترجم إلى الفرنسية عن الإنجليزية :

Culture et Impérialisme

(4). المرجع السابق

(5). سهيل فرح " الاستشراق الروسي : نشأته و مراحل التاريخة " مجلة الفكر

العربي ١٩٨٣، العدد ٥

الإسلامية نتيجة لقصورها المعرفي المحزن أمام حركية وإبداعية أولئك المستشرقين.

وآية ذلك أننا إذا كنا أول من يسلم أن الاستشراق الذي لم يكن كله وكما سبق أن أشرنا واحدا في مفهومه وفي مضمونه، لا يمكن أن يكون بالتالي واحدا في أهدافه.

ذلك ما يؤكد على أي حال تقسيم البعض من الباحثين العرب اليوم، للاستشراق إلى استشراق تقليدي.. وجامد في أطروحاته وفي أهدافه.. وإلى استشراق جديد في مسلماته.. وفي مضمونه وفي أهدافه^(١).

صحيح أن هذا الاستشراق الجديد لم يتجاوز كثيرا النظرة الاستعمارية والمركزية الأوروبية التي ميزت الاستشراق القديم ولكنه أصبح منه كذلك أن مثل تلك النظرة لا يجب البحث عنها في الاستشراق وحده بل يجب البحث عنها كذلك، وفي الوقت ذاته، في مجمل العلاقة أو العلاقات غير المتكافئة التي أصبحت تحكم، ومنذ زمن، الشرق الضعيف والتابع للغرب الأوروبي القوي والمتبوع.

وإذا كان البعض من المثقفين العرب والمسلمين قد حاول تفسير مثل تلك العلاقة أو العلاقات، الاستعمارية والتمركزية باستحالة مقاومة المستشرق لضغوط أمته تارة^(٢)، "وبصعوبة انفصال أي خطاب عن

(1). محمد وقيدى: "تطور الصياغة الأيديولوجية في الاستشراق"، مجلة دراسات

عربية، ١٩٨٢، العدد ٧.

(2). ادوارد سعيد : مرجع سابق

مبادئه " تارة أخرى^(١) فان ذلك لا يغير كثيرا من حقيقة تلك العلاقة أو العلاقات.

وإذا كان أولئك المتقنين قد دعوا بالتالي إلى "تجاوز الاستشراق من خلال القطيعة الابسيمولوجية أو المعرفية، مع الفكر الأوروبي الغربي"^(٢)، ومن خلال تحرير التاريخ والفكر العربي الإسلامي من "صندوق الشرور الأسطوري الاستشراقي"^(٣).. ومن سبخته المألحة، الرجراجة والمبوءة.. وذلك باجتثاث جنوره"^(٤)، فان مثل هذه المطالب تظل مستحيلة في غياب فكر عربي وإسلامي قادر على الإنابة عن الاستشراق^(٥)... وعن القيام بمهمته في مختلف الحقول التي امتد إليها، بل وعن تجاوزه، من خلال طرح مشروع تجديدي كامل وشامل للذات العربية والإسلامية ولفكرها وتراثها، كشرط لتجديد مختلف مناحي حياتها الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والعلمية.

(1). برهان غليون: "تحرير التاريخ" مجلة الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٥، العدد ٣٧.

(2). ادوارد سعيد: مرجع سابق، ص ٢٦٧

(3). البخاري حمائه: "مطلوب من العالم الثالث إعادة بناء ذاته" مائدة مستديرة مع

جاك بيرك، (J. Berques) وآخرين "بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي ٢٤ لعلم

الاجتماع، الجزائر، نشر في، 1/ mars 31 Oran la république,

avril 1978

(4). د.حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفتية، القاهرة، ١٩٩٠، الطبعة

الأولى.

(5). المرجع السابق، ص ٥.

وفي انتظار مثل تلك الإنابة العربية والإسلامية عن الاستشراق، فإن هذه الخطابات الغربية العدائية له لن تكون سوى مطية لكل المزايدين على مسار ومصير هذه الأمة... إن هذه الحقائق وغيرها حول الاستشراق، هي التي يبدو أن البعض من المثقفين العرب والمسلمين قد بدعوا يدركونها... أخيراً، ويشرعون بالتالي في العمل وفقتها.

ثانياً: حسن حنفي أو حلم الاستغراب:

في محاولة منه للخروج بالمتقف العربي والإسلامي من مثل هذه الدائرة السجالية المغلقة حول الاستشراق يأتي مشروع الدكتور حسن حنفي الداعي إلى تجاوز تلك الدائرة (المكررة لذاتها منذ قرون)، وذلك من خلال طرحه لمشروعه الاستغرابي الهادف إلى تحويل الغرب الأوروبي بدوره إلى موضوع للدراسة من طرف المثقفين العرب والمسلمين.

إن توقفنا عند هذا المشروع الذي تضمنه كتابة الموسوم "بمقدمة في علم الاستغراب"⁽¹⁾، أملاه تقديرنا وإعجابنا بهذا المفكر العربي الذي كرس حياته، التي قاربت اليوم السبعين سنة⁽²⁾، لتجديد فكر ووعي أمته

(1). المرجع السابق ص ١٦.

(2). المرجع السابق ص ١٦.

العربية والإسلامية كشرط أولي وضروري لتجديد مختلف مناحي حياتها الدينية منها والدينية، السياسية منها والاقتصادية.

كما أن توقعنا بالنقد لمؤلفه، بل لمشروعه التجديدي هذا ولل قضايا التي يطرحها وللحلول التي يقترحها لها.. لا يجب أن يعني بالتالي أننا نقلل من قيمة هذا المشروع أو من جهود صاحبه، بل أنه يعني فقط محاولة للفت نظر صاحبه إلى بعض النقاط التي بدت لنا أنها تتهدد عملية تجسيده.

أ. المشروع الاستغرابي الحنفي:

يرى حسن حنفي أن التراث الغربي الأوربي يمثل "الأخر" إزاء "الأنا" العربي الإسلامي الذي لا يزال يعيش على تقليد ذلك الآخر باعتباره مصدر علمه وموضوعه^(١).

لذلك يطالب حسن حنفي بضرورة قلب هذا الوضع وذلك من خلال إبداع (الأنا) بدلا من تقليد الآخر.. ووصولاً إلى تحويله إلى موضوع للعلم بعد أن كان مصدره^(٢) ولأن الاستغراب هو بالتالي الوجه الآخر للاستشراق، فإن العلاقة فيه بين "الأنا" و"الأخر" إنما هي علاقة تضاد بالتالي وليست علاقة تماثل^(٣).

(1). المرجع السابق ص ١٦-١١٠

(2). المرجع السابق ص ١١٠

(3). المرجع السابق ص ١٠٢

"فالأنا العربي الإسلامي له بناء شعوري مختلف عن البناء الشعوري
 "للآخر"^(١) وحضارة الغرب نشأت بالطرد المستمر من المركز، وهي
 بدون ماهية مسبقة^(٢) لذلك يطغى عليها، (خاصة علومها الاجتماعية
 والإنسانية) المنهج الماركسي" غالبا..

أما الحضارة الإسلامية فهي على العكس من ذلك تماما، إنها حضارة
 مركزية، ماهوية، ولأنها كذلك فان وعيها ليس تاريخيا، بل علمويا، أي
 أن تاريخها تاريخ وعي من خلال علومها الدينية بالذات، متمثلة أساسا
 في الفقه والأصول والكلام..(والى حد ما في التصوف)، (وهي العلوم
 التي يجب إعادة بنائها انطلاقا من الوحي، لتحقيق مثل ذلك التجديد)^(٣)،
 وليس من العلوم الاجتماعية أو الإنسانية الأوروبية الغربية^(٤).

لقد حولت الحضارة الأوروبية الغربية، نتيجة لطبيعتها الاستعلانية
 والعنصرية^(٥) ولتكوينها، ثقافتنا العربية والإسلامية وغيرها من الثقافات
 غير الأوروبية الأخرى، إلى وكالات لها ولأيدولوجياتها الاشتراكية
 والماركسية والليبرالية والوجودية والبنوية "....الخ"^(٦).

(1). المرجع السابق ص ٢٤-٣٢-١٠٢

(2). المرجع السابق ص ٣٥-١٠٢

(3). المرجع السابق ص ٣٥-١٠٢

(4). المرجع السابق ص ٣٥-١٠٢

(5). المرجع السابق ٥١٨.

(6). المرجع السابق ٥١٨.

غير "أن الحضارة الأوروبية الغربية ليست، وكما يزعم أصحابها، الحضارة الإنسانية الأولى، أو الوحيدة، فالحضارة بدأت قبل ذلك، من الشرق وستعود إليه مرة أخرى" (١).

"والحضارة الأوروبية حضارة مفرقة، عكس ما يدعيه البعض من أبنائها، لذلك فإن تاريخها والتاريخ لها يختلف عن تاريخ وعن تأريخ الحضارة العربية الإسلامية" (٢)، ذلك أن تاريخ "الأنا" الإسلامي يتمثل، فيما يرى حسن حنفي، في ثلاثة مراحل لكل منها سبعمائة سنة. وقد انتهت مراحل الازدهار الأولى للحضارة الإسلامية. كما انتهت مراحل انحطاطها الثانية، أو أوشكت، وبدأت مرحلة ازدهارها من جديد (٣)

(١). المرجع السابق ٥١٨

(٢). المرجع السابق ص ١١-٥

(٣). المرجع السابق ص ١١-٥

المعلن عن افتكاكها للمشعل من الحضارة الغربية^(*)، التي تمثل الفلسفة الظاهرية نهايتها ونهاية العقل الأوروبي الغربي الذي كونها⁽¹⁾.
 هكذا سيتحقق أفول الحضارة الأوروبية وصعود الحضارة الإسلامية وعالميتها.. من جديد، وذلك من خلال إعادة إبداع "الأنا" انطلاقاً من الوحي لا من العقل.. ومن تلك العلوم التي تولدت عنه (الفقه الأصول، الكلام) و.. التصوف.

فالإسلام دين توحيد.. والوحي يمثل المركز الثابت الذي نشأت حوله تلك العلوم وغيرها من العلوم الإسلامية التراثية الأخرى⁽²⁾.
 والمهمة الأساسية والنهائية لهذه العلوم وللباحثين فيها، تتمثل في تكوين أمة إسلامية.. (وعربية) ناهضة لا تستطيع أمة أخرى أن تحتل

(*) إن دعاوى انهيار الغرب الأوروبي وحضارته التي بداها أوزالد شبنغلر (O.Spengler) منذ الحربين العالميتين والتي تواصلت بعده.. على يد كل من هوسرل وهايدغر (M.Heidegger) وهابرماس (J.Habermas) وغيرهم، والتي يحاول د.حسن حنفي بناء مشروع الحضاري هذا انطلاقاً منها، لا تعني موت حضارته أو تواريخها عن مسرح التاريخ.. كما حدث لك للعديد من الحضارات ومن ضمنها الحضارة العربية الإسلامية، بل تعني فقط توارى لبعض القيم الإنسانية والأخلاقية نتيجة لطغيان النزعة التكنولوجية والعلمية عليها.

(1). المرجع السابق ص 5-11

(2). أحمد عطية: جدل الأنا والآخر (صدر عن عدد من المفكرين العرب بمناسبة بلوغ د.حسن حنفي سن الستين) مكتب مد بولي، 1997 القاهرة.

أرضها أو تعتدي على كرامتها كما يحدث الآن بالنسبة للأمة العربية والإسلامية^(١).

ويتم هذا الإنجاز الحضاري الجديد، فيما يرى حسن حنفي، لا من خلال الانتقال من جمال الدين الأفغاني إلى الخميني.. أو من خلال الانتقال من محمد عبده إلى جمال عبد الناصر، بل من خلال الانتقال من كانط (E.kant) وهيغل (Hegel) إلى فيخته (Fichte) فيلسوف المقاومة ومن شيلر (Shiller) إلى دوستوفسكي (Dostoivesky)^(٢).

ذلك باختصار شديد، هو المشروع الحنفي الاستغرابي، وهو المشروع الذي أثار لدى المتقفين العرب الكثير من الأسئلة ومن التساؤلات^(٣). لذلك فإننا سنكتفي هنا بالتوقف هنا عند اثنين منها فقط، وهما المتعلقين: أولاً بمفهومه للاستغراب، وثانياً بالمنهج الذي طرحه لتجسيده.

ب. عن المفهوم الحنفي للاستغراب:

إننا لن نكرر هنا كل النقد الذي تعرض له مفهوم حسن هذا للاستغراب.. فقد كفانا عناء مثل هذه المهمة باحثون عرب^(٤)، ولكننا سنعرض فقط لنقاط أساسية أثارها ذلك المفهوم من بين ما أثار..

(1). أحمد ابن فضلان: رسالة في الروس، نشرها مترجمة إلى الألمانية "قراهن"

١٨٢٣، تم نشرتها وزارة الثقافة السورية، ١٩٧٧

(2). أحمد عطية: جدل الأنا والآخر (محمود أمين العالم)، ص ١٦١

(3). المرجع السابق (د. يوسف زيدان) ص ١٤٧

(4). Ed. Husserl : la crise de l'humanite europeenne et la philosophie, traduction française. P.Ricoeur. paris. Aubier 1987

أ- حين يطلق حسن حنفي على مشروعه هذا كلمة "علم" (مقدمة في علم الاستغراب)، فإنه يقع في خلط بين مفهوم العلم بالنسبة للعلوم التجريبية وبين مفهومه بالنسبة للعلوم الاجتماعية والإنسانية عامة.. فالاستغراب، مثل الاستشراق، ليس علما، ولا يمكن أن يوصف بمثل تلك الصفة، لأن الباحث والمبحث فيه واحد: وهو الإنسان وهذا عكس تلك العلوم التجريبية الأخرى، حيث الباحث (الإنسان) شيء، وموضوع بحثه شيء آخر.

ب- وحين يصف حسن حنفي مشروعه هذا بالجديد " أو "بالمحاولة الأولى في هذا الميدان" فإنه ينسى أو يتناسى محاولات مماثلة قام بها مفكرون عرب ومسلمون، وهذا ابتداء من ابن فضلان⁽¹⁾، وانتهاء بالدكتور محمد رحبان، (ومرورا بكل من البيروني وابن خلدون والطهطاوي وخير الدين التونسي، وغيرهم)، الذي طرح نفس المشروع الاستغرابي، تقريبا، على المؤتمر الإسلامي في "لاهور" سنة ١٩٥٧.

ج- وأخيرا وليس آخرا، فإننا نود أن نذكر حسن حنفي أن الغرب قد درسنا من موقع قوة، ونحن اليوم في موقع ضعف، كما أن الغرب قد درسنا بعد أن تبلور مفهوم الذات والهوية والحرية عنده.. وهو ما لم يتحقق بعد بالنسبة إلينا، ونحن الذين لا زلنا نبحث عن ذاتها وعن هويتنا وسط أتون العشائرية والجهوية.. ووسط أغلال التبعية والتخلف والفقر والجهل والاستبداد السياسي والديني.

(1). حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ١٧٣-١٨٢.

ولأن ذلك هو حالنا فان مشروع حسن حنفي الاستغرابي هذا، المعتمد في تسمياته ومفاهيمه وطروحاته ومنهجيته، على نفس الغرب الأوروبي الذي يريد تحويله إلى موضوع لدراسته، لا يفعل بالتالي سوى تقديم "استشراق معكوس"^(١) يبقى فيه الغرب مصدر الاستشراق ومصدر الاستغراب، فاعلا بالتالي في المرتين^(٢) في الذات العربية.

ثالثاً: عن المنهجية الاستغرابية الحنفيه:

وكما يأخذ حسن حنفي في مشروعه الاستغرابي هذا مصطلحاته ومفاهيمه عن الغرب الأوروبي، فانه يأخذ كذلك منهجيته منه.. وليس من ذلك التراث الإسلامي الذي يجب أن يشكل لديه منطلق الاستغراب وأداته.. وهدفه..

هكذا يتبنى سن حنفي الظواهرية (la phénoménologie) (هوسرل ١٩٣٨ (Ed.Husserl)، كمنهج لعلم الاستغراب، رافضاً بذلك أي قطيعة ابستمولوجية مع الفكر الغربي وذلك بحجة "أن تراث الآخر" تابع من تراث "الأنا" من جهة، "بان الظواهرية تيار استشراقي روعي يعتمد أساساً، مثل التراث الإسلامي على الوعي لا على العقل..وبان كل ما جاء بعدها إنما هو مجرد تطبيقات لها" من جهة أخرى وإذا كنا نقر أن الظواهرية قد أثرت في تطور الفكر الأوروبي المعاصر، فإنها لم تكن مع ذلك الفلسفة الوحيدة

(1). حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص ١٧٣-١٨٢.

(2). حسن حنفي: دراسات إسلامية (لماذا غاب مبحث الإنسان والتاريخ في تراثنا القديم؟)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١ ص ٣٩٣-٤٥٦.

التي فعلت ذلك؛ فالبرغسونية (le bergsonisme) مثلا، كان لها نفس التأثير تقريبا على ذات الفكر الأوروبي الغربي.

رابعاً: خاتمة

أ- إن اعتبار حسن حنفي للوعي كأساس وحيد للظواهرية يدحضه "هوسرل ذاته، الذي يؤكد أن الفلسفة، أو منهجه الفلسفي هذا إنما جاء كرد فعل على أزمة الوجود الأوروبي"، "وهي الأزمة التي لا يمكن أن تعرف، وكما يضيف، سوى نهايتين: إما أفول أوروبا والاعتراب نتيجة لتصورها الضيق للعلم.. وهو التصور الذي يلغي، وباسم الموضوعية، من مجاله الإنسان، أو إعادة إحياء أوروبا.. عن طريق إعادة الفلسفة بواسطة "بطولة العقل المتجاوز لكل نزعة علمية طبيعية".

فهل وصل العرب والمسلمون إلى نفس التطور العلمي الأوروبي الغربي حتى يلجأوا بدورهم إلي الظواهرية؟ وهل يمكن أن يكون العلم، بمفهومه الأصولي عند حسن حنفي، وأيا كان تطوره، هو المقابل، وكما يذهب، لمفهوم ذلك العلم التجريبي الأوروبي؟. إن أزمة العرب والمسلمين ليست أزمة وليدة التقدم بل أزمة وليدة التخلف.

ب- لذلك فإن حسن حنفي حينما يتخذ (الوعي الظواهري الذي لا يحقق نزعتة المتعالية (Transcendentale)، أو المفارقة إلا من خلال اختصاره للواقع (La réduction) ولمكوناته، ووضعه للعالم الواقعي

بين قوسين (EPOKHE) كأساس للتعامل مع التراث العربي الإسلامي، الذي يشكل، في نظره، مادة وأداة الاستغراب)، ينسى، أو يتناسى أن مثل هذا الوعي الظواهري يناقض، بالرغم من طابعه القصدي (L'intentionnalité)، روح الإسلام الذي يعطي الأوية للواقع، وليس للخيال، وللباطن وليس للظاهر، وللجماعة وليس للفرد...

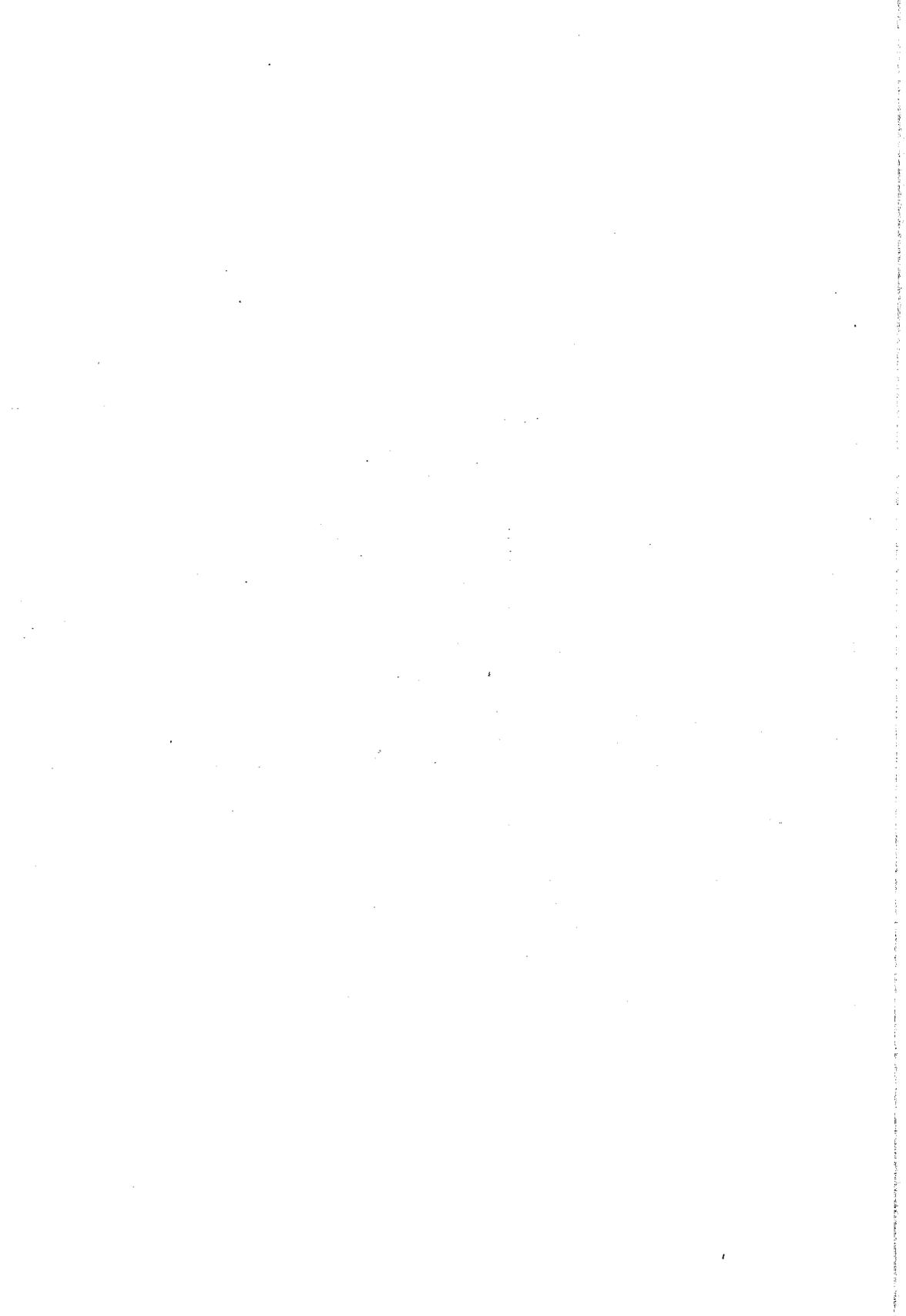
لذلك فإن حسن حنفي حينما يتخذ الظواهرية كمنهج له لدراسة الإسلام وإعادة تجديد تراثه فإنه يناقض كلا من الإسلام ومن الظواهرية على حد سواء.

ج- ثم كيف يسمح حسن حنفي لنفسه بتوظيف الوعي الظواهري الأوروبي في علمه الاستغرابي هذا وهو الذي يؤكد أن أبناءه أو مكوناته مختلفة عن بناء و مكونات الإنسان الإسلامي.

د- وأخيراً، وليس آخراً، كيف يتصور حسن حنفي تحقيق مثل تلك الثورة التجديدية الإسلامية من طرف الإنسان العربي والإسلامي وهو الذي يؤكد أنه " لا تاريخ له لأنه منغلق في حاضر لا زمان له، و لا ماضي ولا مستقبل له كذلك وذلك نظراً لانعدام استقلال العقل (و ليس الوعي التي يتحدث عنه في مشروعه هذا)، والذي أدى إلى إسقاط التاريخ من وعيه (أي الإنسان العربي الإسلامي) وإلى تحويل دوره فيه (أي في التاريخ) إلى مجرد دور العابر له ."

إن هذه الملاحظات على مشروع حسن حنفي الإستغرابي لا تهدف،
 بالرغم من طابعه الخيالي الذي يجعله لا يختلف في الوسائل و
 المضمون و الأهداف عن العديد من المشاريع التجديدية المنطلقة من
 الماضي و ليس من الحاضر، وتحدياته (وفي مقدماتها المشاريع
 الإسلامية) .. إلى التقليل من جهود صاحبه أو إلى التشكيك في صدق
 انشغاله بهموم أمته العربية و الإسلامية، بل أن هدفها الإسهام في
 إنجاحه.. من خلال لفت نظر صاحبه إلى بعض العقبات و التناقضات
 التي تجعل كل أمل لتجسيده، في شكله الحالي هذا...، حلما لا يزيد، في
 النهاية، ومثلما تفعل اليوم العديد من المشاريع العربية، تلك الهموم
 العربية والإسلامية إلا تفشيا و عمقا.

لذلك فإننا نأمل أن يتمكن تلامذة حسن حنفي، وهم كثيرون، من
 الوصول بمشروعه هذا إلى مداه، مثلما فعل تلامذة هوسرل بمشروع
 أستاذهم، ولا يزالون يفعلون.



نقد التراث والأخر عند حسن حنفى

جلید قادة(*)

لا شك أن المتتبع للحركة الفكرية المعاصرة فى العالم العربى الإسلامى اليوم، يدرك وهذا دونما عناء فى التفكير أو إصدار للحكم، أن المفكر العربى الكبير حسن حنفى بمشروعه الفلسفى والحضارى الضخم "التراث والتجديد" يعد من القلة القليلة بين المفكرين العرب الذين يجمعون فى منهجيتهم فكرية والنقدية بين التفكير الفلسفى المحترف والدعوة العملية للتغيير الاجتماعى واستبدال الواقع المعاق بواقع طموح. فالفكر النظرى فى فلسفته لا ينفصل عن الفكر العملى كما لا ينفصل التتوير عن التحرير، ولا غرو فى ذلك، فمشروعه الفكرى متعدد الجبهات والأهداف ويحمل الكثير من التحديات على شاكلة "إما أن نكون أولا نكون" فهو يخوض لجة البحر العميق بكل ما أوتى من قوة وجهد من أجل أن تصل الأمة إلى شاطئ الأمان، وهو يكتب لجميع المستويات ولكل الأطياف الفكرية والاجتماعية على إختلافها وتفاوت درجة وعيها، وهذا هو شأن المفكر الملتزم والمسئول الذى يعيش وسط الناس وضجيجهم متحسنا فى ألم عقل الأمة العاطل وأطرافها المقيدة بتقل الواقع متحمسا فى أمل لإعادة البعث والبناء، بعث حوار نقدى ومعقول بين الماضى والحاضر وبناء إنسان عربى جديد يستجيب للمرحلة التاريخية الجديدة وهذا هو جوهر مشروعه الفلسفى الكبير: "التراث والتجديد" الذى يتحدد بثلاثة عناصر أساسية:

١- موقف من التراث القديم (الأنا)

(*) . معهد العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر.

٢- موقف من التراث الغربي (الأخر)

٣ نظرية التفسير (بناء العلاقة بين الأنا والأخر)

إن التراث والتجديد إذن هو صلب المشروع الفلسفي والحضاري عند حسن حنفي وهو مشروع ذو جبهتين: الجبهة الداخلية والجبهة الخارجية، جبهة الأنا وجبهة الآخر، مشروع يسعى إلى ترميم صورة الأنا كما ورثناها من حطام الماضي السحيق بكل سلبياته وإيجابياته وبناء صورة جديدة في إطار نسبيته وتاريخيته وشروطه المنتجة له. ومن ثم في هذه الدراسة سوف نحاول أن نقرب من بعض الأسئلة الجوهرية التي يطرحها حسن حنفي في مشروعه الفكري والتي تعتبر أسئلة أساسية ومضيئة في بناء نظرية التاريخ؛ التاريخ العربي وما يحمله من عوائق وإمكانات والتاريخ الغربي وما يحمله من إنجازات وقيود.

إن الإشكالية النظرية والاجتماعية والحضارية للتراث والتجديد عند حسن حنفي ليست إشكالية طارئة في الفكر العربي المعاصر، بل هي إشكالية عضوية وصميمة في هذا الفكر منذ عصر النهضة وإلى اليوم هذه الإشكالية التي تتمحور أساساً حول أسئلة النهضة والتقدم والبناء، محاولة اللحاق بالركب الحضاري، ومن هذا المنطق، فإن "التراث والتجديد هو الوريث لحركات الإصلاح الديني الحديث التي بدأت منذ أكثر من قرن من الزمان وهي العملية التي تصب فيها كل محاولات التغيير الجذري للتقديم إما على المستوى الفكري أو مستوى الواقع"^(١).

وإذا كان يبدو واضحاً أن حسن حنفي قد إنخرط وانتظم تاريخياً وفكرياً في سياق إشكالية عصر النهضة وهي "كيف تأخر المسلمون وتقدم غيرهم" وكيف نغير

(١). د/ حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط٤،

الواقع العربي ونحقق الهدف العربي المتمثل في التجسيد الفعلي للنهضة والتنمية والبناء الحضاري، فإن هذا لا يعنى أن حسن حنفي يقاسم كتاب النهضة والحداثة منهجياتها المطبقة في قراءة التراث، تراث الأنا وتراث الآخر، فالتراث عند حسن حنفي ليس إرثاً مادياً يمكن إن نتخلى أو نتنازل عنه في أى لحظة من لحظات التاريخ، بل هو مسألة شخصية مرتبطة بوعينا وشعورنا فالذى يكتب عن تراثه إنما يكتب عن نفسه بشكل أو بآخر. والتراث لا يوجد وراءنا بل يوجد أمامنا لأننا معرضون إليه ولأنه قدرنا.

إن مسألة تجديد التراث عند حسن حنفي ليست مسألة نظرية مجردة أو ترفاً فكرياً أو قضية ثقافية محايدة، بل هي عملية حضارية تجمع بين الوعي والمسئولية من جهة، والإلتزام بقضايا الأمة والمجتمع والتاريخ من جهة أخرى، "من أجل المحافظة على الإستمرار فى الثقافة الوطنية وتأسيس الحاضر ودفعه نحو التقدم والمشاركة فى قضايا التغيير الإجتماعى"⁽¹⁾. وهذه العملية من شأنها أن تعمل على إعادة صياغة جديدة للذات العربية بعد تخليصها من حطام الماضي وأوهام الحاضر، ذات عربية واعية بوجودها وبرسالتها فى التاريخ، وهذه العملية فى نظر حسن حنفي لا تتحقق إلا بمباحنة نقدية وتجديد وصياغة فلسفية وتاريخية لمجموعة من العناصر الأساسية.

1- تغيير المحتوى النفسى للإنسان،

يعتبر عنصر الإنسان عند حسن حنفي جوهر العملية النهضوية والتنمية فى كل مجتمع وفى كل حضارة وهو الرأسمال الحقيقى فى كل بناء إجتماعى وتاريخى

(1). نفسه، ص: ١٣

"فالتصنيع والإصلاح الزراعي قد يتحطمان لأن الإنسان - وهو العامل والفلاح - لم تتم إعادة بنائه ووضعه في العالم وظل متخلفاً عن مظاهر التقدم فالثورة الصناعية والزراعية في البلاد النامية لا تتم إلا بعد القيام بثورة إنسانية سابقة عليها وشرط لها" (١). ونظراً لأهمية العامل البشري فإن حسن حنفي يدعو إلى بناء الإنسان العربي من الداخل قبل تحميله مسئولية البناء الحضاري، فالتاريخ مثلاً يسجل لنا الكثير من التجارب التنموية التي فشلت في العالم العربي وأخرى لم تحقق أهدافها كاملة لأنها غيبت دور الإنسان وقوته الخلاقة في تصور مشروعاتها التنموية، فالإنسان واقع نفسي وأخلاقي قبل أن يكون واقعا فيزيائياً وهو غاية البناء وليس وسيلة له فقط.

وإنطلاقاً من هذا المبدأ يرى حنفي أن غياب موضوع الإنسان في فكرنا الإقتصادي والإجتماعي المعاصر أو تحجيم دوره في إستراتيجية التنمية والبناء يرجع أساساً إلى غياب البحث في الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم، وبالتالي إمتداد الماضي في الحاضر يقول حنفي: " إذا كنا نبني ونعمر ثم ينهدم البناء ويخرب العمار فإن ذلك يعود إلى غياب الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم وحصاره في الإلهيات والطبيعيات في علوم الحكمة وإبتلاعه في علم التوحيد وفنائه في علوم التصوف ومحقه في علوم التشريع" (٢).

وبناء على هذه المعطيات التي تربط بين حقائق الحاضر والماضي فإن حنفي يرى أن الماضي والحاضر لا يزالان يشكلان وحدة عضوية في شعورنا ووجداننا اليوم، وأن الكثير من سلوكياتنا وممارساتنا قد نجد لها أسباباً وذرائع تبررها من الماضي، وكنتيجة منطقية ومعرفية لعلاقة الحاضر بالماضي في وعينا المعاصر

(١). نفسه، ص: ١٣

(٢). نفسه، ص: ١٧

يغدو: "تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتنا. وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكوناً أساسياً في عقليتنا المعاصرة. ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي ورؤية الماضي في الحاضر فالتراث والتجديد يؤسسان معاً علماً جديداً وهو وصف للحاضر وكأنه ماضى يتحرك ووصف للماضى على أنه حاضر معاش"^(١).

إن هذه الوضعية المزدوجة التي يعيشها الإنسان العربي اليوم في وعيه وسلوكه من خلال هذا الوعي الزائف بالزمن وبلحظات التاريخ هي التي تجعله اليوم عديم الفعالية والإبداع والابتكار، وبالتالي كان من الضروري والأولى أن نبدأ في تغيير المحتوى النفسي للإنسان، تغيير الأفكار الميتة والقائلة إستبدالها بأفكار حية وبناءة، فالواقع واقع نفسى بالدرجة الأولى وعندما نغير ما بأنفسنا سيتغير ما حولنا.

وإنطلاقاً من هذه الرؤية فإن حنفي يخلص إلى نتيجة جوهرية وهي أن الواقع فى أساسه "أبنية وسلوك ومواقف وإتجاهات، بل إن الإتجاه النفسى هو الواقع كله والواقع المصمت لا يتحول إلى واقع إجتماعى إلا من خلال سلوك الجماهير وإتجاهاتها ومواقفها، الواقع الحى أبنية نفسية وعقبات إجتماعية وتصورات للعالم"^(٢).

ومن أجل تجاوز هذه المشكلة الحضارية فإن حسن حنفي يقدم للإنسان العربي القاعدة النظرية فى مشروع "التراث والتجديد" لحل عقده النفسية والفكرية ومشاكله الحضارية حتى يصبح عنصراً فعالاً لا منفعلاً، محرراً لا تابعاً متطلعاً إلى مستقبل لا إلى الماضي، ومن هنا تصبح "قضية التراث والتجديد هي الكفيلة بإعادة بناء الإنسان

(١). نفسه، ص: ١٩

(٢). نفسه، ص: ٥٣

ففى البلاد النامية عن طريق إكتشافه لبعده التاريخى وإعطائه أسسًا نظرية للتعبير وتفجير طاقاته المخزونة وخلق ثقافته الوطنية وتحريك الجماهير السلبية وإنزالها بكل ثقل إلى ميدان التطور والتنمية^(١).

وإذا كان لكل علم مهمة أو غاية شريفة يقصد إليها فإن مهمة التراث والتجديد هى "تفجير طاقة الإنسان الخترنة المحاصرة بين القديم والجديد كحصار الإنسان فى اللاهوت المسيحى بين آدم والمسيح، بين الخطيئة والفداء"^(٢).

إن تفجير الطاقة الذاتية المعطلة للإنسان العربى اليوم وتغيير محتواه النفسى وتصحيح أفكاره ومبادئه هى الرهان الوحيد الذى يوجد أمامنا اليوم والذى يجعلنا ننقل من الزمن المتخشب إلى الزمن الحى، من الزمن الهائم إلى الزمن العلم، وأخيرًا وليس آخرًا من اللاتاريخ إلى التاريخ.

٢- أسبقية الواقع على الفكر:

إن حسن حنفى عندما يتناول إشكالية العلاقة بين الواقع والفكر فى مشروعه الحضارى لا يتناولها فى إطار الإشكالية الفلسفية التقليدية التى تكسرت على صخورها رؤوس الفلاسفة، وهى أيهما أسبق: الفكر أم الواقع؟؟

إن حنفى يتجاوز هذا الطرح المجرى الذى يقسم تاريخ الفلسفة إلى تيارين متعارضين "المادية والمثالية" منذ أفلاطون وإلى اليوم. إذن فما فى نظرة حنفى لطبيعة العلاقة بين الفكر والواقع وفى مشروعه تحديدًا؟؟

إن حنفى فى إجابته على هذا السؤال ينطلق من روح الحضارة العربية الإسلامية التى هى حضارة مؤسسة على النص حيث يرى أن القرآن الكريم وهو

(١). نفسه، ص: ٤٩

(٢). نفسه، ص: ٥٢

نص مقدس إنما جاء ليجيب على تساؤلات الواقع ومشاكله، فلم يكن نصًا مثاليًا مجردًا من إهتمامات الحاضر، بل نصًا حيًا يحمل في ذاته ملامح الواقع وسنن المجتمع والتاريخ، فالقرآن الكريم نزل لأسباب موضوعية وهذه الأسباب تشير إلى واقع معين يقول حنفي: "وإن ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له، كما إن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يستحدد طبقًا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخي الواقع تراخي الفكر وإن إشتد الواقع إشتد الفكر، فالتراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حتى يتغير ويتبدل، يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل ومرحلة التطور التاريخي"^(١).

وإنطلاقًا من هذا التصور العام الذي يحدد العلاقة الجوهرية والعملية بين الواقع والفكر فإن حنفي يرفض الفلسفات المريحة وأشكالها الحاملة التي تتطلق من الفكر وتنتهي إليه، وكل الفلسفات التي لا تتخذ موقفًا نقديًا وعمليًا من الحاضر وكثيرًا ما تخطب وتعتقد أنها تفكر وتتفعل وتظن أنها تفعل وتزيف الواقع أو تنكره بدل أن تواجهه بكل حقائقه يقول حنفي: "وشتان ما بين الإحساس والواقع وفرق بين الإنفعال الذاتي والحقيقة الموضوعية، فالقيم السلبية تسلبنا المقاومة الفعلية ويقضى الحب على الصراع بين الأضداد ويهدم العقل تحت وطأة الإنفعال، يحول الواقع إلى مثال وهو مازال الواقع المضني"^(١).

إن المهمة الأساسية في نظر حنفي والتي تسبق كل تغيير إجتماعي تتمثل في ضرورة تحليل الواقع تحليلًا موضوعيًا بما يسمح لنا بالقبض على العناصر التي

(١). نفسه، ص : ١٥

(١). نفسه، ص : ١٨

يتألف منها حتى نستطيع أن نميز في هذا الواقع بين قيم التراث وقيم العصر حتى نستطيع أيضًا أن نختار المنهج الملائم لمواجهة محددات وتجليات هذا الواقع مواجهة نقدية وبناءة وبالتالي كان من الضروري وإبتداءً أن نعمل على "تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير الناشئة بدورها من الموروث القديم"^(٢).

وبعبارة أخرى فإن هذه العملية النقدية والمعرفية الجريئة في الفكر العربي المعاصر تود "الانتقال من علم إجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير، أي من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية إلى الثورة الإجتماعية والسياسية"^(٣).

وبناء على هذه القاعدة النظرية والثورية التي تؤسس لقيام علم جديد في الفكر العربي المعاصر، فإن الفكرة عند حنفي تشير إلى الواقع والواقع يشير إلى الفكرة، فلا غربة ولا إغتراب ولا واقع بدون أسباب ومن ثمة كان التراث والتجديد عند حنفي هو "القادر على التنظير المباشر للواقع؛ لأنه يمد الواقع بنظريته التي تفسره والقادرة على تغييره فالتراث هو نظرية الواقع والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته"^(٤).

إن كان حنفي يعطى أهمية للواقع الحي فهذا لا يعنى أنه ينكر دور الفكر، بل يرى أن الفكر تعبير عن الواقع ومحرك له، أي أن الفكر لا بد أن يتكيف مع متطلبات الواقع حتى يستطيع أن يكون فكرًا فاعلاً ومغيرًا يقول حنفي: "وسواء بدأنا من التراث لفهم الواقع أو التنظير المباشر للواقع، فكل المنهجين النازل والصاعد يؤديان إلى

(٢). نفسه، ص : ٢٦

(٣). نفسه، ص : ٢٦

(٤). نفسه، ص : ٣٤

نفس النتيجة. فلا الواقع يستبطن من الفكر ولا الفكر يأتي من الواقع المسطح الجزئي إن كان يأتي من الواقع العريض، وذلك راجع إلى واقعة الوحي الذي هو مصدر التراث وكيف أنه جاء تلبية لنداء الواقع وتكيف على أساسه^(١).

إن هذه المقاربة الثورية للفكر وعلاقته بالواقع عند حنفي تشير إلى قضية شخصية وتاريخية محددة وهي أن حنفي مفكر صاحب الفلسفة العملية لا الفلسفة النظرية ومشروعه للتغيير لا للتبرير، يعيش للتاريخ في وجدانه لا في خياله، يعيشه كتجربة وعمل لا كرغبة وأمل.

٣- تجديد علوم التراث:

يرى حنفي أن التراث يحمل في ذاته الكثير من الإمكانيات والعناصر الإيجابية التي تجعلنا نستفيد منه اليوم في بناء نهضتنا المأمولة، ولكن يجب أن ننظر له بشكل جديد ومنهج جديد يتلائم مع طبيعة المرحلة التاريخية، لأن العالم يشهد اليوم تطور في المناهج والموضوعات، ولقد ترسخت في العقلية المعاصرة النظرة العلمية الجديدة في مقابل النظرة التقليدية القديمة، ولتحقيق هذا الهدف كان من الواجب أن نعمل على "نقل البناء النظري السابق بعد نقده وتمحيصه على أساس نظري جديد لإعطائه أبعاداً جديدة سواء من حيث اللغة التي يعبر بها ومن حيث الكشف عن مستويات جديدة للتحليل أو من حيث المادة التي يقدمها الواقع الجديد"^(١).

إن القضية إذن هي قضية فهم التراث وإعادة اكتشافه من جديد في ضوء قيم البحث العلمي والروح العلمية حتى نخرج للتراث من دائرة الإطلاقية إلى دائرة النسبية ونتحول من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث، لأننا في البحث العلمي "

(١). نفسه، ص: ٣٤

(١). نفسه، ص: ١٤٩

لانتحدث عن نظريات ولا تصورات ولا مفاهيم مطلقة فكل نظرية وكل مفهوم يرتبط بسياق نشأته ويفترض أن أى تصور أو تغيير فى السياقات المذكورة يودى بالضرورة إلى لزوم إعادة النظر فى المقدمات والوسائل والنتائج^(٢).

ويرى حنفى فى هذا السياق أن هناك نظرتين أو نعرتين متعارضتين للتراث :
 النعرة العلمية والنعرة الخطابية وأن الفهم الحقيقى للتراث يكمن فى تجاوز تهافت هاتين النظرتين من حيث المنطلقات. فما طبيعة هذه النظرة ياترى والعلاقة التى تقيمها هاتين النعرتين مع التراث ؟

إن النعرة العلمية للتراث تعكس نظرة المستشرقين الذين يقرأون التراث مفصولاً عن الوحى أو يعتبرون الوحى جزء من التراث وينكرون البعد الإلهى لرسالة الإسلام ويخرجونه من دائرة الديانات السماوية باعتبار أن الوحى فى نظرهم تحريف وتلفيق لما جاء فى الديانة اليهودية والمسيحية وبالتالي " فالنعرة العلمية التى تقوم عليها مناهج المستشرقين تعنى دراسة الظاهرة الفكرية كظاهرة مادية خالصة وكتاريخ خالص مكون من شخصيات وأنظمة إجتماعية وحوادث تاريخية محضة يمكن فهمها بتحليلها إلى عوامل مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية تحدد نشأتها وطبيعتها"^(١). وإذا كان هذا هو جوهر النعرة العلمية فما هو جوهر النعرة الخطابية؟

يرى حنفى أن النعرة الخطابية رغم أنها تنطلق من منطلق صحيح "التسليم بحقيقة الوحى" إلا أنها تقع فى الكثير من التناقضات، وهذا بسبب اعتمادها لأسلوب العاطفة فى مقابل المنهج العقلى وإفتقادها أيضاً للوعى التاريخى الذى يجعلها تتعامل مع الواقع تعاملًا نقديًا ومتفاعلاً ويجعلها تستفيد من تجارب التاريخ، يقول حنفى:

(٢). د/ كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ، أفريقيا الشرق، لبنان (ب.ط) ١٩٩٩، ص ٣٥

(١). حسن حنفى، المرجع السابق، ص : ٧١

"بالرغم من أن النزعة الخطابية تعطي الأولوية للوحى على التاريخ إلا أن الإتجاه إتجاه ساذج يعبر عن نوع من المراهقة الفكرية حيث تسود العاطفة والإنفعال"^(٢).

وفى نظر حنفي يكمن الفهم الحقيقي للتراث فى التوفيق بين المنطلقات الصحيحة لكل نظرة منهما، وفى هذا الإطار يقول: "وإذا كان خطأ النعرة العلمية أنها تعرف كيف تقول دون أن تعرف ماذا تقول فإن خطأ النزعة الخطابية أنها تعرف ماذا تقول دون أن تعرف كيف تقول والتراث والتجديد لتغادى الخطأين معاً إذ يحاول أن يعرف ماذا يقول وهو التراث وكيف يقول وهو التجديد"^(٣). وبالتالي يكون التراث والتجديد قد أجاب على الأسئلة المستعصية فى الفكر العربى المعاصر وهى كيف نقرأ ونفهم التراث؟ وكيف نستفيد منه فى الحاضر؟

٤- جدلية الأنا والآخر:

يرى حنفي أن الأنا يتحدد بالآخر وأن بناء صورة الآخر فى الذات هو جزء من بناء الذات نفسها، ولأن التاريخ فى جوهره عملية جدلية، تأثير وتأثر "فتحديد موقفنا من التراث الغربى جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة وإستمرار لما بدأناه فى العصر القديم كما أنه تحليل لواقعنا المعاصر الذى أصبح التراث العربى جزء من تكوينه الثقافى كما أنه واجب وطنى وقومى من أجل تأصيل موقفنا

(٢). نفسه، ص : ٩٦

(٣). نفسه، ص : ١٠٥

الحضارى والقيام بالحركة التى لم نغم بها حتى الآن وهى معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة^(١).

وحتى تتم إعادة بناء الذات بناءً نقدياً واعياً فى مقابل الآخر جاء حنفي بمفهوم "الإستغراب" الذى هو فى جوهره "الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الإستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الإستغراب إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر"^(٢).

لقد سعى الإستشراق الغربى فى نظر حنفي إلى تشكيل صورة نمطية للشرقى فى الوعى الغربى قائمة على التزييف والتحريف التشويه وهى صورة غير صحيحة فى أساسها فى حين أنه إحتفظ لنفسه بصورة إيجابية تعكس قيم التفوق والعلم والإنسانية والهيمنة العالمية.

ومن هنا جاء علم الإستغراب ليقلب الصورة أى القيام بتشكيل صورة حقيقية للإنسان الغربى فى الوعى الشرقى من خلال دراسة الغرب فى إطار شروطه الاجتماعية والتاريخية بإعتبار أنه نتاج ظروف ساهمت فى تشكيله وبنائه وإبرازه ومن هنا إدراك نسبية الحضارة الغربية والتخلص من عقدة النقص والقابلية للإستعمار والإستعباد والتبعية.

وعندما نقوم ببناء صورة جديدة للأنا والآخر فإننا بذلك نسمح بتقارب الحضارات، الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية على الخصوص يقول حنفي:

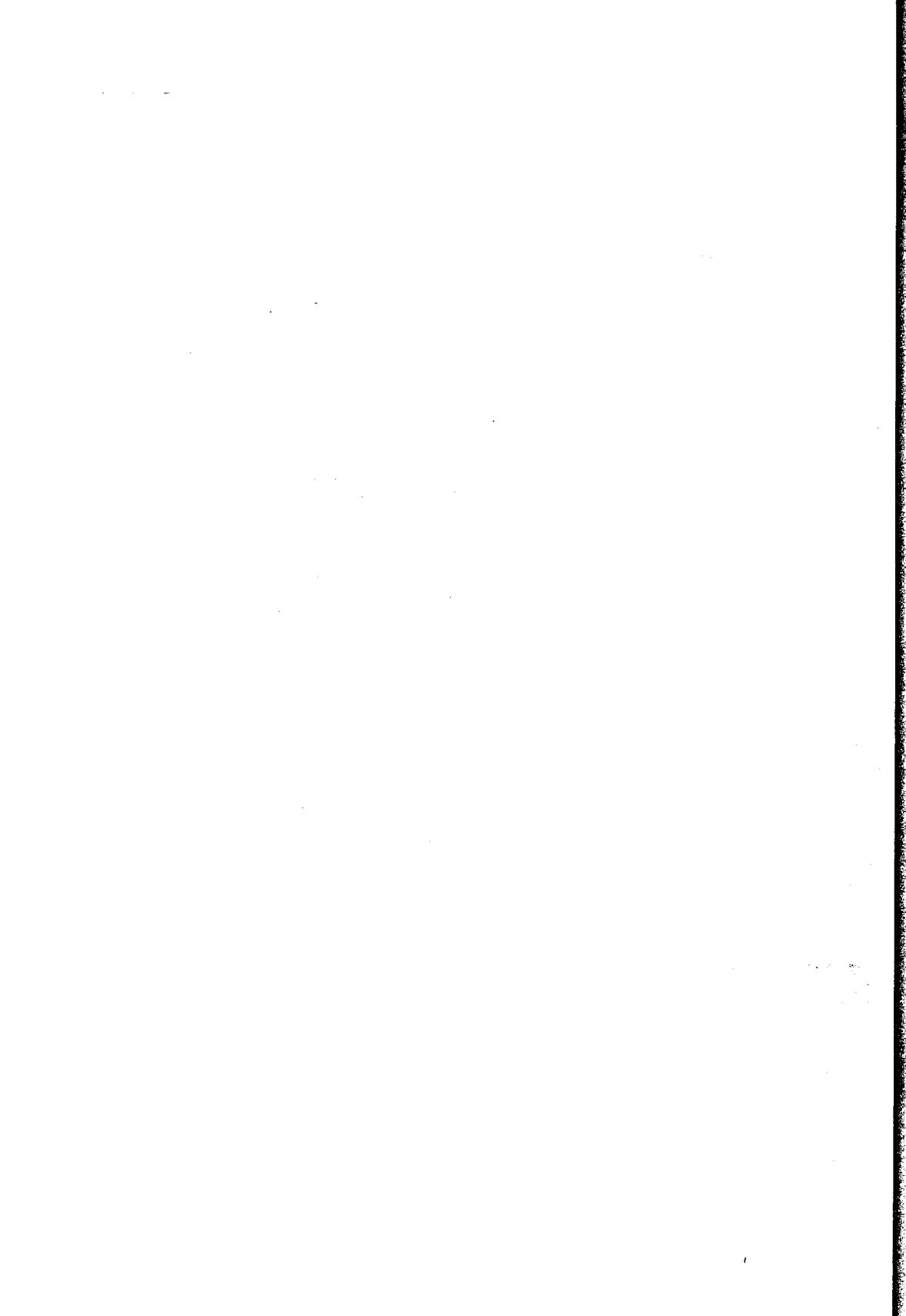
(١). نفسه، ص: ١٨٠.

(٢). د/ حسن حنفي، ماذا يعنى علم الإستغراب؟ دار الهادى، لبنان، ط ١، ٢٠٠٠، ص:

فالمصور الذهنية هي التي تحدد الرؤية وتوجه السلوك ومن كثرة تكرار هذه الصور النمطية تتحدد الوقائع ويدون التاريخ ويورث للأبناء عبر الأجيال وإن محاربة هذه الصور الكاريكاتورية للأنا في ذهن الآخر وتطهير الآخر وعيه من هذه الصور لهو تحويل لهذا الإلتقاء الحضارى من السلب إلى الإيجاب ومن التقابل إلى التفاهم ومن العدا إلى الحوار^(١).

وكننتيجة لذلك أصبح أطروحة نهاية التاريخ وصراع الحضارات وكل الأطروحات الاستعمارية والإستكبارية المرتبطة بها غير ذات معنى عندما نقارنها بالأهداف الإنسانية والحضارية لعلم الإستغراب. ومن هنا يمكن أن نقول رغم إننا نعتبر حسن حنفي مفكراً إسلامياً يحمل هموم الأمة وهموم العالم الثالث فإن هذا لا يقلل من إنه مفكر إنسانى وعالمى يساهم بفكره المضيء فى إنقاذ الحضارة الإنسانية والمصير العالمى، ذلك هو الهدف الخفى واللامنطوق فى مشروعه: " التراث والتجديد".

(١). نفسه، ص : ١٥٢



البيان النظري لعلم الاستغراب

قراءة في الجبهة الثانية من مشروع حسن حنفي

نابي بوعلي (*)

"من الصعب أن يأتي الإنسان إلى هذا العالم والوطن محتل ومن الأصعب أن يغادره والوطن محتل"

حسن حنفي

أولاً: تقديم:

يخوض الفيلسوف العربي المصري حسن حنفي حنين، في متنه الفلسفي مشروعا فكريا وحضاريا أطلق عليه اسم "التراث والتجديد"، يجمع فيه بين التراث والحداثة والواقع، من منظور الحاضر وتحدياته، والماضي والتزاماته والمستقبل وآفاقه. كما يتناول فيه، جدلية الأنا والآخر، في إطار شمولي تفرضه حتمية التاريخ وصيرورة الحضارة والمصير. ولما كان من الصعب الحديث عن المحتوى الفلسفي للأركان الثلاثة المكونة لهذا المشروع الضخم (الماضي، الحاضر، الواقع)، فإنني سأتناول الجبهة الثانية من مشروعه الفكري، والتي خصصها لبلورة وصياغة البيان النظري، الذي يعد بمثابة الإعلان الرسمي عن ميلاد علم جديد سماه: علم الاستغراب. وتأتي مساهمتنا في قراءة هذه الجبهة

(*) رئيس قسم الفلسفة، المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي، معسكر الجزائر.

للتعريف بهذا العلم الجديد، ضمن التصور العام الذي رسمه الفيلسوف حسن حنفي أثناء رحلة إعلان المبادئ والتأسيس.

في البداية ومن نافذة القول المكرور، يمكن التأكيد بأنّ الواقع الراهن الذي تعيشه الأمة العربية اليوم، واقع مأزوم بكل المقاييس سواء على مستوى الفكر أو على مستوى الواقع، وقد كرست أجيالا متتالية لخدمة الانحطاط الفكري والتخلف الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، والعيش دون المستوى المطلوب تحت ظلال الفكر الغربي لفترة زمنية طويلة، تعمل دائما على إعادة إنتاج نفسها، وذلك من خلال إعادة إنتاج أدوات التخلف والتخلف، وعدم الوعي الحقيقي بحركة التاريخ، وصيرورة التحولات الحضارية.

للأمم التي تقود معارك ضخمة في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وترجمها يوميا إلى حقائق براغماتية ملموسة، في إطار رؤية واضحة الأبعاد والمعالم الحضارية.

انطلاقا مما سبق ذكره، يمكن طرح التساؤل التالي: هل يمكن اعتبار علم الاستغراب، الذي ينظر له حسن حنفي ضرورة حضارية، وحتمية تاريخية اقتضتها طبيعة المرحلة التاريخية للأمة العربية الإسلامية، أم هو مجرد استشراف معكوس كما يرى البعض ذلك؟ وبمعنى آخر: هل علم الاستغراب هو مجرد رد فعل على الاستشراف، الذي رافق حركة الاستعمار الغربي في غزوه للحضارات والثقافات الأخرى، أم هو رؤية فلسفية عميقة تقف على إشكالية الإنسان العربي، وتنتظر لبناء حضارة جديدة كما نراها نحن، ونريدها، لا كما يفرضها علينا غيرنا؟.

قد تتعدد الإجابات عن هذا التساؤل بحجم طبيعة المشروع ذاته، من حيث منطلقاته ومبادئه، وأهدافه، وإمكانياته، وقدراته، وحدوده... لكن الحقيقة المؤكدة التي لا جدال فيها، هي أن الواقع الحضاري المأزوم للأمة العربية، والذي تحدثنا عنه سابقاً، هو الذي دفع الفيلسوف والمفكر حسن حنفي إلى أن يستشعر ضرورة الحاجة إلى تأسيس مشروع "التراث والتجديد". حيث يتناول فيه بالدراسة والتحليل تشريح جوانب الضعف وأسبابه، وخلفياته التاريخية، وبنية ومركبات هذا الواقع المأزوم، والبحث عن إمكانية الخلاص والتجديد، وتحرير الأنا التي فقدت القدرة على التحدي الحضاري من أمراض التقليد القائل الذي سبب لها الجمود والتحجر طيلة قرون من الزمن، حتى تتمكن من اللحاق بركب الأمم المتقدمة ضمن الفضاء الحضاري العالمي. إنه مشروع يهدف بالأساس إلى تحقيق هدفين ضروريين ومتكاملين في الوقت نفسه: أولاً، إنهاء السيطرة الدائمة للغرب، لأن الاستعمار مهما كان شكله، ليس ظاهرة طبيعية تستقر في الوعي إلى الأبد. وثانياً، اكتشاف إمكانيات الأنا وقدراتها، حتى تتحرر من القيود وتعود إلى مسارها التاريخي الطبيعي، حيث تقضي على التبعية الأبدية للأخر، وتخرج من دائرة الاحتواء الجهنمية التي زجها الغرب فيها وفرضها عليها، لأن منطق التاريخ يبين بما فيه الكفاية، أن الإنسان لا يمكن أن يهزم سياسياً أو اقتصادياً أو عسكرياً إلا بعد أن يهزم نفسياً.

إن أهم ما يتميز به مشروع حسن حنفي، هو الشمولية للأبعاد الزمانية، إنه مشروع ينسحب على التراث القديم بكل مكوناته وأبنيته المعرفية (الماضي) والتراث الغربي ابتداءً من جذوره ومصادره وصيرورة تكمونه حتى حالته

الراهنة وحدوده (المستقبل) والواقع المباشر بكل تجلياته وتعقيداته وأحداثه وأزماته (الحاضر) من دون التركيز على جانب واحد، وإهمال الجوانب الأخرى، حتى لا يقع المشروع في النزعة الذرية ويفتقد طابع النظرة الكلية والوحدة والانسجام.

ثانياً: جبهات المشروع:

لقد بدأت إرهاصات ومعالم هذا المشروع الكبير الأولى تتبلور منذ سنة ١٩٥٦ لما كان حسن حنفي يدرس في باريس، وأنّ المتتبع لمشروع حسن حنفي يدرك أنه يتكون من ثلاث جبهات هي كما يلي:

١- الجبهة الأولى:

تشمل الجبهة الأولى، موقف حسن حنفي من التراث وإعادة بنائه طبقاً لظروف العصر، وضرورة نقد التراث نقداً موضوعياً، بدل المكوث طويلاً عند حدود الدفاع عنه دون جدوى، وتحتوي هذه الجبهة على سبعة أجزاء، يحددها حسن حنفي بقوله: "قمت بالجزء الأول منه عن علم أصول الفقه بالفرنسية" مناهج التأويل في علم أصول الفقه" وأخرجت الجزء الثاني "من العقيدة إلى الثورة" لإعادة بناء علم أصول الدين. وأعد الآن الجزء الثالث "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة. ثم أبدأ في الجزء الرابع "من الفناء إلى البقاء"، لإعادة بناء علوم التصوف. ثم أبدأ في الجزء الخامس "من النقل إلى العقل"، لإعادة بناء العلوم النقلية: القرآن، و الحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، والجزء السادس "الوحي والعقل و الطبيعة" لإعادة بناء العلوم الرياضية والطبيعية: الحساب، والجبر، والهندسة، و الفلك، والموسيقى. والطبيعة، الكيمياء والطب والصيدلة

والنبات والحيوان، ثم الجزء السابع "الإنسان والتاريخ" لإعادة بناء العلوم الإنسانية: اللغة والأدب، و الجغرافية، و التاريخ.

٢- الجبهة الثانية:

في هذه الجبهة، يحاول حسن حنفي، أن يحدد موقفه من التراث الغربي، من أجل وعيه، ومعرفة أسسه ومكوناته، وتطوره التاريخي، ونقده، ووضعها في إطاره كمرحلة من مراحل التاريخ، للرد على المركزية الأوروبية التي تحاول ابتلاع تجارب الأمم الأخرى بل أحيانا تدميرها، فالتراث الغربي ليس هو النموذج الوحيد الذي يجب أن تمرّ به جميع الأمم، أو اعتبار الغرب كما يرى حسن حنفي: "النمط الأوحده لكل تقدم حضاري، ولا نمط سواه، وعلى كل الشعوب تقليده، والسير على منواله. وقد أدى ذلك إلى إلغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة، واحتكار الغرب وحده حق إبداع التجارب الجديدة و الأنماط الأخرى للتقدم"^(١).

ولما كان التراث الغربي حاضرا في وعينا الحضاري منذ قدماء اليونان، فإنه من الحكمة التعامل مع هذا التراث بمنطق يحفظ للأنا وجودها وتميزها، كما يضع الآخر ضمن حدوده الطبيعية. إن الغاية من كل ذلك في نظر حسن حنفي، هي تخلص الأنا في صراعها من أشكال التقليد الأعمى، مهما كانت قوته ومصادره، وتحرير الأنا بفك القيود عنها، حتى تتمكن من الخلاص أولا، والإبداع ثانيا والاستقلال ثالثا، والتأثير في مجرى التاريخ واقتحام المستقبل

(١). حسن حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟، دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة

الأولى، سنة، ٢٠٠٠. ص: ٥٧.

رابعاً، وهذه الإمكانيات والآليات هي التي تمنحنا جواز السفر للمرور إلى مستقبل آمن ومستقر، نجد فيه إمكانية الانخراط في المجتمع الإنساني ونقترب قدر الامكان من الحداثة الحقيقية، على غرار المجتمعات التي سبقتنا في هذا المجال. وفي هذا الصدد يقول حسن حنفي: "من أجل تحرر الأنا من الوقوع في تقليد الغرب بعد أن تحررت من تقليد القداماء. و قد قمت بالجزء الأول في الرسالتين الفرنسيتين "تفسير الظاهريات" و "ظاهريات التفسير"، ثم "مقدمة في علم الاستغراب"، ثم دراساتي عن الفلسفة الغربية إما ترجمة أو تأليفاً. وما زال في ذهني ثلاثية عن الوعي الأوربي، البنية والتطور، أصف فيه مصادر الوعي الأوربي ثم تكوين الوعي الأوربي ثم بنية الوعي الأوربي كي أحوّل الغرب من كونه مصدراً للعلم كي يصبح موضوعاً للعلم"⁽¹⁾.

إن الأساس الذي يبني عليه حسن حنفي علم الاستغراب، يمكن اختزاله في الصيغة الآتية: "دراسة الآخر من منظور الأنا". وعلى الرغم من قصر عمر الجبهة الثانية في وعينا القومي والحضاري، كما يرى ذلك حسن حنفي، إلا أنها تأخذ حجماً كبيراً أكثر من حجمها الطبيعي، حيث أضحت الثقافة الغربية هي الإطار النظري والمنهجي لكل تقييم. وصارت الأنا تعيش في حالة من الاغتراب تجسدت في تقليد الغرب إلى درجة تقديسه أحياناً، وكأنها لا تملك إطارها النظري المستقل. وزيادة على هذا التصور الخاطيء عن التراث الغربي، يمكن أن نضيف إليه غياب الدراسات العلمية المتخصصة لذلك التراث من قبل العلماء والفلاسفة

(1). عبد الجبار الرفاعي، الفكر الإسلامي المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط ١،

سنة ٢٠٠٠، ص: ٢٢٠.

المسلمين لإظهار وإمالة اللثام عن مصادر الوعي الأوروبي التي حاول الفلاسفة الأوروبيين إخفاءها.

٣- الجبهة الثالثة:

تمثل الموقف من الواقع أو نظرية التفسير، يحاول فيها حسن حنفي أن ينظر للواقع تنظيراً مباشراً عبر منهج ظاهراتي يتعامل مع الواقع كما هو دون التقيد بنصوص سابقة، أو بالاعتماد على الغرب، من خلال رصد مشاكل الواقع العربي وتصور حلولها الممكنة لمواجهتها والتقليل من حدتها. يقول حسن حنفي: "أحاول فيه- أي الموقف من الواقع- أن أرصد الواقع كفقيه، مشاكله وحلولها، وأحاول أن أحلل ظواهر الاستعمار و القهر والاستبداد والتخلف والتجزئة والفقر والتبعية واللامبالاة، لإنشاء فكر إسلامي جديد يعبر عن المرحلة الراهنة التي تمر بها الأمة، فليس المهم قراءة نص قديم بل إبداع نص جديد. الجبهة الأولى تمثل الماضي، والثانية تمثل المستقبل، و الثالثة تمثل الحاضر.

"التراث والتجديد" إذن هو وضع الفكر الإسلامي في الزمان و في مسار التاريخ حتى يتحرك من جديد، فنحن لسنا مستشرقين بل أهل الديار. الإسلام جزء منا ونحن جزء منه. نحن مسؤولون عنه، ولسنا فقط متفرجين عليه، نصدر أحكاماً عليه بالخطأ و الصواب"^(١).

و مما تجدر الإشارة إليه، في هذا السياق، أن هذه الجبهات ليست منفصلة عن بعضها البعض، لأن الأنا هو المحور الذي تدور عليه هذه الجبهات، وإنما جاء

(١) عبد الجبار الرفاعي، المصدر نفسه، ص: ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩.

هذا التقسيم للضرورة المنهجية وما تفرضه الدراسة العلمية من مقتضيات. حيث يمثل الأستاذ حسن حنفي الجبهات الثلاث بأضلاع مثلث يتوسطها الأنا، إذ يمثل الضلع الأول لذلك المثلث التراث القديم، وهو يشير من حيث البعد الزمني إلى الماضي ويرتبط بالتالي بالموروث الحضاري، أما الضلع الثاني فيشير إلى التراث الغربي ويرتبط بالمستقبل والوافد من الغرب، أما الضلع الثالث فيرتبط بالواقع المباشر ومن ثمة فهو يشير إلى الحاضر.

ثالثاً: أصالة علم الاستغراب وعودة الوعي

بعد أن يكشف حسن حنفي عن جذور علم الاستغراب وامتداده التاريخي في عمق الثقافة العربية الإسلامية أو ربما قبل ذلك التاريخ، على اعتبار أن الاتصال والتواصل بين الشرق والغرب كان موجوداً جغرافياً وحضارياً وتاريخياً. غير أن مضمون هذا العلم بدأ يتبلور لدى المفكرين المسلمين فقط منذ أكثر من مائتي عام، واتخذ مظاهر شبه الاكتمال في مشروع "التراث والتجديد"، عند حسن حنفي، حيث يكرس هذا الأخير نشاطه العلمي والفلسفي لإكمال هذا المشروع.

إن من ضمن المبادئ التي يستند إليها علم الاستغراب والنتائج التي ستترتب عنه بعد ترسيمه كعلم قائم بذاته، له موضوعه، وأفكاره، ومنهجه، وأدواته وأأسسه، نذكر البعض منها فيما يلي:

١- السيطرة على الوعي الأوروبي أي احتواؤه بداية ونهاية، نشأة وتكويناً، وبالتالي يقل إرهابه لأنه ليس بالوعي الذي لا يقهر.

- ٢- دراسة الوعي الأوروبي على أنه تاريخ و ليس خارج التاريخ. صحيح انه تحقق على مراحل لا يمكن القفز عليها أو تجاوز مراحلها المتوسطة لكنه مع ذلك تجربة بشرية ومسار حضاري مثل غيره من التجارب.
- ٣- رد الغرب إلى حدوده الطبيعية، وإنهاء الغزو الثقافي، وإيقاف هذا المد الذي لا حدود له، وإرجاع الفلسفة الأوروبية إلى بيئتها المحلية التي منها نشأت حتى تظهر خصوصيتها.
- ٤- القضاء على أسطورة الثقافة العالمية، واكتشاف خصوصيات الشعوب، وأن لكل شعب نمطه الحضاري الخاص ووعيه المميز بل وعلومه الطبيعية وتقنيته الخاصة كم هو الحال في الهند والصين وإفريقيا وأمريكا اللاتينية.
- ٥- إفساح المجال للإبداع أمام الشعوب غير الأوروبية وتحريرها من هذا الغطاء الذهني، وهذه البنية العقلية حتى تفكر الشعوب بعقلياتها الخاصة وأطرها المحلية، فتتعدد الأنماط وتتووع النماذج.
- ٦- القضاء على عقدة النقص لدى الشعوب غير الأوروبية بالنسبة للغرب، وقيامها بإبداعها الخلاق بدلا من أن تكون مستهلكة للثقافة والعلو والفن.
- ٧- إعادة كتابة التاريخ بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة في حق الشعوب بدلا من النهب الأوروبي لثقافات العالم.
- ٨- بداية فلسفة جديدة للتاريخ، تبدأ من ربح الشرق، واكتشاف الدوائر الحضارية وقانون تطورها اشمل وأعم من البيئة الأوروبية.

٩- انتهاء "الاستشراق" وتحول حضارات الشرق من موضوع إلى ذات، ومن أحجار إلى شعوب، وتصحيح الأحكام التي ألقاها الوعي الأوروبي على حضارات الشرق وهي في عمق نومها وخمولها.

١٠- إنشاء علم الاستغراب كعلم دقيق بعد أن ظهرت إرهاباته لدى جيلنا ودون أن تتحول إلى علم، وتحويل الحضارة الأوروبية أيضا من دراسة موضوع إلى موضوع دراسة، والكشف عن مسار هذه الحضارة.

١١- تكوين الباحثين الوطنيين الذين يدرسون حضارتهم الخاصة من منظور وطني، وحضارة الغير بطريقة أكثر حيادا وإنصافا مما فعل الغرب مع غيره^(١).

إن بين إعلان المبادئ والنوايا التي تحدد مجال هذا العلم وآليات اشتغاله، وحالة الركود التي تعيشها المجتمعات العربية الجامدة، والتي لا ينكرها أحد، ولا يختلف فيها اثنان، يفترض الأمر مساءلة حقيقية، لتجاوز هذه الوضعية المفجعة للخلاص منها أولا، ولبناء مجتمع أفضل، يستجيب لمتطلبات الواقع، وانشغالات الأمة، وراهنية العصر. غير أن الإشكالية التي ظلت تواجه كل من يحاول أن يطرق هذا الباب، كانت تتمثل فيما يلي: كيف يمكن في آن واحد أن نتمسك بالتراث بأوسع معانيه من جهة، وندخل الحداثة ونستفيد من قيم العلم والحضارة من جهة ثانية؟ وكيف نكون أصلاء و معاصرين في نفس الوقت؟.

يعد علم الاستغراب، من أهم الحركات الفكرية التي عرفها الخطاب العربي المعاصر، إنه يشكل لحظة أصيلة في الوعي التاريخي العربي والإسلامي،

(١) حسن حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب؟، المصدر نفسه ص: ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦.

فرضته حالة التقهقر والتراجع الحضاري للأمة العربية، وتأتي أهمية هذه المحاولة التي يقودها حسن حنفي من كونها تحتل موقعا وسطا بين ثنائية الحركات الفكرية التقليدية التراثية التي تتخذ موقف الرفض المطلق من الغرب، بغرض التصدي للعدوان على الهوية الثقافية المستهدفة، والمحافظة على أذات خوفا من مساومات التذويب والتغريب التي تتعرض لها باستمرار، وبين أنصار العلمانية والتفتح على الغرب، للاستفادة من قيمه العلمية و تجاربه المختلفة، ومسيرة الركب الحضاري، غير أن حسن حنفي يرى أن كلا الموقفين خاطئين. وقد حان الوقت لتصحيح هذين الخطأين حيث يقول: "وقد آن الأوان لتصحيح هذين الخطأين، ونقل الموضوع من مستوى الانفعال إلى مستوى الفعل، ومن ردود الأفعال إلى التحليل العلمي الرصين"⁽¹⁾.

أعتقد أن غموض هذه المسألة يرجع إلى طريقة طرح المشكل بين المحافظين والمجددين، وهو طرح غير سليم، لأن المجددين يضعون التراث الماضي كقوة مضادة للتطور في الحاضر، بدل أن ينظروا إليه على أنه استمرار الماضي في الحاضر، وضروري له كذلك، كما ينكرون المجهود العربي عبر الزمن، للتكيف مع متطلبات العصر. وبالمقابل لا يعقل ألا يستفيد الإنسان من منجزات العلم وخيرات الحضارة فمن يولي ظهره للحضارة يضع نفسه بالضرورة خارج التاريخ. وأعتقد أن أي مشكل يصبح قابلا للحل متى يطرح طرحا جيدا، ومتى توفرت كذلك الإرادة المخلصة للتعاطي مع الإشكاليات الحساسة والملفات الثقيلة المتركمة كالجبال أمام الأمة العربية.

(1). حسن حنفي، المصدر نفسه، ص: ٣٥، ٣٤.

لقد أكد حسن حنفي، على أن الغاية من علم الاستغراب هي تجاوز وليس الوقوف عند حدود نقد الاستشراق. لأن الاكتفاء بالنقد هو مجرد رد فعل، أي موقف دفاعي صرف، يعيب على الغرب دراساته غير الموضوعية عن الشرق و التي تحركها أسباب و دوافع كثيرة، والنتيجة أن هذا الموقف لا يقدم شيئاً ايجابياً ولا يقدم البديل. فإذا كان الاستشراق هو دراسة الغرب للشرق فإن الاستغراب هو دراسة الشرق للغرب.

ويقول أيضاً: " مهمة علم الاستغراب هي القضاء على ثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة. فمهما حاول رجال السياسة والاقتصاد القضاء على هذه الثنائية في ميدان السياسة والاقتصاد دون القضاء عليها مسبقاً في الثقافة فإن تبعية الأطراف للمركز في السياسة والاقتصاد قائمة. وطالما أن الثقافة الغربية هي المركز والثقافات اللاتينية في الأطراف ستظل هذه العلاقة أحادية الطرف، من المركز إلى الأطراف، علاقة المعلم بالتلميذ، والسيد بالعبد فالغرب هو المعلم الأبدي، و اللاغرب هو التلميذ الأبدي و العلاقة بينهما أحادية الطرف، أخذ مستمر من الثاني و عطاء مستمر من الأول"⁽¹⁾.

وقد علق الدكتور عبد الجبار الرفاعي على مهمة و أهداف علم الاستغراب قائلاً: "وفي مقارنة الاستغراب بالاستشراق يلخص حسن حنفي مهمة الاستغراب، بأنه إذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا من منظور الآخر، فإن الاستغراب هو محاولة معرفية ترمي إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا و مركب العظمة عند الآخر". فمنذ

(1). حسن حنفي، المصدر نفسه، ص: ٥٩.

الاستشراق القديم الذي و اكتمل في عنفوان المد الاستعماري الأوروبي لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عند الشعوب المستعمرة أخذ الغرب دور الأنا فأصبح ذاتا، و اعتبر اللاغرب هو الآخر فأصبح موضوعا. فالاستشراق القديم يعني رؤية الأنا الأوروبي للآخر غير الأوروبي، علاقة أذات بالموضوع المدروس^(١)

والآن يحق لنا أن نتساءل عن الأصول العلمية و الفلسفية التي مهدت لظهور علم الاستغراب، فما هي إذن الأسباب والدواعي التي تقف وراء الدعوة إلى تأسيس علم الاستغراب؟

يجيب حسن حنفي على هذا السؤال الذي طرحه عليه عبد الجبار الرفاعي بقوله: "منذ وعيت نفسي مفكرا في موقف حضاري لجيلي، الإخوان المسلمون والحرب العالمية الثانية، وضياح فلسطين في (١٩٤٨) أدركت الجبهات الثلاث: موقفنا من التراث القديم "الإخوان"، موقفنا من التراث الغربي (الحرب)، موقفنا من الواقع (فلسطين). والأنا العربي الإسلامي المحاصر بين هذه الأوضاع الثلاثة، أريد تحريرها من تقليد القدماء و تقليد المحدثين أي الغرب، و الهروب من الواقع أو التعامل معه تعاملًا إنشائيا خطايا بلاغيا"^(٢).

وباختصار شديد يعتبر كتاب حسن حنفي مقدمة في علم الاستغراب، والذي أعاد تلخيصه في كتابه ماذا يعني علم الاستغراب؟. — هذا لكي تسهل قراءته

(1). حسن حنفي، المصدر نفسه، ص: ١٦.

(2). عبد الجبار الرفاعي، الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص: ٢٥٠.

تعميماً للفائدة — البيان النظري للجبهة الثانية من مشروعه الضخم الذي يتعلق بموقفه من التراث الغربي.

إن أهمية علم الاستغراب متأتية من مجموعة من العناصر، لعل أبرزها نجده عند الإمام باقر الصدر في التمايز الحضاري بين الشرق والغرب، وفي هذا الصدد يقول حسن حنفي: "إن أهمية محمد باقر الصدر هو هذا التمايز الشديد لديه بين الأنا والآخر كما وضع في "فلسفتنا"، "اقتصادنا" و هو تمايز جمعي وليس شخصياً بدليل ضمير المتكلم الجمع، بدلا من اعتبار الغرب مصدرا وحيدا للعلم وغيره من الشعوب ناقلة مستهلكة و معلقة ومهمشة وملخصة وعارضة له. هذا التمايز الحضاري هو الذي تحول بعد ذلك إلى علم الاستغراب"⁽¹⁾.

ولعل النظرة المتعصبة لبعض المستشرقين المغرضين، اللذين نظروا إلى الثقافة والتاريخ الأوروبي الغربي، بوصفه الإطار المرجعي لتحليل وفهم الشخصية الإسلامية كان مؤشرا ضروريا لقيام علم الاستغراب، لمواجهة حالة التغريب التي شملت جلّ مناحي الحياة، ولذلك يحاول علم الاستغراب القضاء على تلك الأوهام والصورة الوحيدة النمط التي رسمها الاستشراق عن حضارة الشرق، وهي نظرة لا تخلو من التحيز والتعصب أحيانا. ثم إن علم الاستغراب يمثل ضرورة قصوى في نظر حسن حنفي في عصر الثورة المضادة أي بعد الهجمة الاستعمارية التي يشنها الغرب في تحد سافر على الشعوب العربية، فإن كانت هذه الأخيرة قد نجحت في طرد المحتل الغاصب للأرض فإنها فشلت في

(1). المصدر نفسه، ص: ٢٣٧.

تحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي، بل والأخطر من ذلك أنها فشلت في تحقيق الاستقلال والتحرر الحضاري، ما دامت تنظر إلى الغرب كإطار مرجعي ومصدر للمعرفة ونموذج وحيد لكل تقدم حضاري مما يكرس تبعيتها بامتياز ويقلص حظوظها التواقفة إلى التحرر من الهيمنة.

رابعاً: خاتمة

إن الدعوة إلى الحوار الحضاري، هو من صميم الدعوة الإسلامية، ففي القرآن الكريم نجد دعوة صريحة إلى الحوار بين الشعوب والأمم والملل، حيث يقول الله سبحانه وتعالى بعد بسم الله الرحمن الرحيم "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا"، غير أن الإشكالية المطروحة هي: إذا كنا نحن نعترف بالآخر، ونعترف بالتعدد في الثقافة والعقيدة، فهل الآخر يعترف بنا كما نعترف به؟

يؤكد حسن حنفي عند تحليله للصور المتبادلة بين الأنا والآخر، على أن الأنا ظل تاريخياً يحترم التراث الغربي في كل مناسبة تاريخية، إلى درجة أن صار ذلك التراث محل إكبار عند الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم، كما ظلت صورة الغرب مشرقة على أساس أنه مركز التنوير والأنوار وملهم قيم العدالة والعلوم والحرية والديمقراطية. لكن الغرب لم يرع هذه الصورة المثالية ولم يحافظ عليها، بل بالعكس رسم صورة كريهة عن الأنا ونعته بأبشع النعوت، واعتدى عليه، وعطل مسيرته الطبيعية من خلال جريمة الاستعمار، والأولى به أن يعترف بجريمته النكراء ويعتذر عنها للشعوب التي

دمرها ونهب ثرواتها وخيراتها. ويرى حسن حنفي أن الوقت قد حان لتصحيح تلك الصور الكاريكاتورية التي رسمها الآخر في ذهنه ووعيه عن الأنا، لاستبدال الوعي الزائف الذي روج له المتعصبون، وضرورة تحويل الالتقاء الحضاري من السلب إلى الإيجاب، لأنه لا يمكن أن يستمر الجهل المتبادل، والعداء الدائم بين الشعوب، بل لابد من خلق أسباب التفاهم والحوار بتحويل العلاقة بين الأنا والآخر إلى حالة طبيعية تعود بالمنفعة على الطرفين.

ومن جهة ثانية، إن حالة التخلف التي يمر بها العالم العربي، لا يمكن أن تعيق المسيرة نحو الأهداف التي ترسمها الأمة، والتي يبقى عليها أن تغير الأساليب والمناهج والذهنيات كلما تطلب الأمر ذلك، كما يقتضي منها الأمر كذلك التكيف مع التحولات التي يشهدها العالم من حولها، لتبقى الرهانات المصيرية التي ترتبط بانشغالات المواطن العربي ومستقبل الأمة العربية هي الانشغالات الدائمة كقضايا العلم والتعليم، والاقتصاد، والشغل والإصلاح السياسي، والديمقراطية، والتنمية الشاملة بصورة عامة.

إن عملية التنمية الشاملة للمجتمعات العربية، لا تتحقق إلا من خلال جيل متقف يؤمن بالعقل كفعالية في التحويل، والحرية كظاهرة ملازمة للإنسان، والعلم كذريعة للحياة، وفلسفة ذات رؤية حضارية واضحة المعالم، وعندئذ سيتضح أن المسألة ليست مجرد كلام، وإنما هي روح وعقيدة مستمرة في الإنسان، لأن الإنسان لا يتوقف عن البذل والعطاء ما دام على قيد الحياة. وهذا الجيل الذي يقود الأمة يجب عليه أن يجسد انشغالاتها في الحاضر الملموس، ويفتح أبواب الأمل أمامها في المستقبل لمسايرة حركة التاريخ.

وهكذا تكون الحضارة الإسلامية القادمة كما يتصورها حسن حنفي، والتي تنتقل من أزمة الوعي إلى وعي الأزمة، لابدّ لها أن تعي حدود النموذج الغربي من جهة، ومن جهة أخرى عليها أن تعي أخطاءها وأن تستفيد من تجاربها الناجحة كذلك، حتى لا تقع في نفس الأخطاء من جديد، كما ينبغي لها أن تؤسس لقيم جديدة ولحياة الإنسان، في عالم أكثر عدالة وانسجام وحرية و سلام، بدل الحضارة الغربية التي قتلت كل شيء في الإنسان وأعلنت عن نهايته و إفلاسه، ونهاية كل مقوماته، وهذا بشهادة علماء و مفكري الغرب أنفسهم أمثال اشبنجر وفوكوياما. لذلك يتطلب الوضع اليوم تكريس كل مقومات الأمة وطاقاتها المعطلة، من أجل مشروع حقيقي يجسد حق الأمة في الوجود، بالوعي أولاً بأنّ النموذج الغربي ليس هو النموذج الأبدي، أو على الأقل ليس هو النموذج الوحيد الممكن، وذلك بالقضاء على أسطورة التفوق الغربي التي صدرها إلى الشعوب التي كان حظها من العلم والتكنولوجيا قليلاً، لأنّ الوعي هو مرحلة أساسية وضرورية يكشف عن ظاهرة صحية ترفض الاستسلام، وتبادر إلى المقاومة من أجل خصوصياتها الثقافية و الحضارية. فليس من القدر المحتوم أن تعيش الأمة العربية و الإسلامية في التخلف الدائم. لا سيما وأن أوضاع الأمة العربية اليوم تفضل بكثير أوضاع أوروبا في القرن الخامس عشر وما بعدها.

والمهم، أن ما يلفت النظر في مشروع حسن حنفي، هو الأمل، والإيمان المطلق والواعد بمستقبل الأمة العربية، وبضرورة استقلال الفكر العربي عن الفكر الغربي الذي حمله على أكتافه ردحا من الزمن، من أجل تحقيق نهضة إسلامية

شاملة قادمة تعادل النهضة الأولى في القرن الرابع الهجري، لأن التخلف ليس من قدرنا. وفي الحقيقة لقد اقتصرنا في الماضي على تحرير الأرض والأوطان من دون تحرير العقول والثقافة، وكذلك من دون تحرير الأنا من بقايا الاستعمار العالقة بالذهن والمترجمة في السلوك، بعدما تم طرد المحتل من الأرض. إن تحرير العقول من التبعية الفكرية للغرب أصبح واجبا ومسؤولية، لأنه يمثل فرصة حقيقية للإبداع الذاتي، ذلك الإبداع الذي يتجاوز حدود المشترك والعادي وينفذ إلى صميم البنى والقوالب العميقة التي تفرز التحولات الحقيقية الكبرى للشعوب والحضارات.

ويكفي حسن حنفي فخرا أنه أقام سورا حول البيت العربي لحمايته، وأدرك بعمق وفهم كبيرين مقولة عرب الجاهلية (ومن لم يند عن حوضه بسلاحه يهدم)، وطرق بابا من خلال هذا المشروع الضخم الذي لا يضاهيه سوى مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي. حيث نجد الأستاذ حسن حنفي واحدا من المفكرين القلائل في العالم العربي، الذي يحمل هما فكريا يحاول أن يتقمص روح الأمة التي أصبحت تسير عكس حركة التاريخ أو ربما تريد الخروج من التاريخ، لأن مشروع علم الاستغراب لم يوجد جزافا بل وجد حاجة ملحة تتضمن الحفاظ على مقومات الحياة ومتطلبات الحضارة وخصوصيات الهوية، حيث تبقى القيم التي يتضمنها تمثل الأرضية والقاعدة للانطلاق في الاتجاه الصحيح لأنها إحدى صفات العلاج الممكنة للخلاص من الدائرة الجهنمية التي يدور في فلکها العالم العربي منذ زمن بعيد. وفي الأخير يتمنى ويرجو حسن حنفي ألا تمر الأجيال القادمة بما مرت به الأجيال السابقة

من انتكاسات أو أزومات، ويتمنى كذلك أن تتجز الأجيال القادمة ما عجزت عن إنجازها الأجيال السابقة، بسبب حصار الزمن، ويبقى علم الاستغراب على المستوى النظري يشكل لحظة القطيعة التاريخية مع تاريخ أهم ما ميزه التسلط والقهر والعنف، ليعلم حسن حنفي - من خلال التأسيس لعلم الاستغراب وبعقل متفتح وهادئ وبصيرة نافذة وقلب صادق وعامر بالأمل - عن نهاية وعي الآخر وبداية وعي الأنا، في طور تاريخي جديد.

لكن، يبقى التساؤل مطروحا، و القلق مشروعا النابع من توتر الأذات بفعل الأسئلة الحارقة حول متى وكيف يتحول مشروع علم الاستغراب من مرحلة التنظير إلى مرحلة التطبيق الفعلي الواقعي ليرى النور، ويجسد على أرض الواقع، وأين هي المؤسسات العلمية والثقافية والهيئات السياسية التي تتبنى هذا المشروع وتستوعب أبعاده الفكرية، وتعنتي به، ليتحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، كعلم له موضوعه وآلياته ومناهجه، وأهدافه العلمية وغاياته الإنسانية وأبعاده الحضارية، حيث يستطيع أن يحدد أين هو من رؤيته ورسالته التي يسعى إلى تحقيقها دون أي اعتبارات ذاتية أو إيديولوجية خارجة عن إطار البحث العلمي النزيه، ومع احترام كامل لحضارات الشعوب الغالبة والمتفوقة، وكذلك أمام التحديات الداخلية المتلاحقة في مجتمعنا العربي الذي لا يزال غارقا في أوامه وصراعاته الإيديولوجية، أم سيظل علم الاستغراب مشروعا مؤجلا وحلما مجهول المصير في ظل التحديات العالمية الجديدة.



ظاهرياتة التأويل

قراءة في تحليل الخطاب عند حسن حنفى

محمد هاشم عبد الله (*)

أولاً: مدخل تأسيسى (في الموضوع، والمنهج، والرؤية):

يمكننا القول بإيجاز بأنه إذا كان الاقتضاب المعنوى أو الرد *réduction* الفينومينولوجى للوقائع المادية يودى إلى الانتقال من "الخارج" إلى "الداخل"؛ أو من "الظاهرة المحسوسة" إلى "ماهيتها"؛ فان ذلك يتم بفضل ملازمة "الأنا" لكل تصوراتنا وعملياتنا القصدية، وهذا "الأنا" أو "الكوجيتو" من حيث هو "وعى" قاصد لموضوعاته؛ يمتد عند "حسن حنفى" فى أبعاد ثلاثة هي:

أ- "الشعور التاريخى" الذى يحدد صحة النص ودرجته من اليقين الوثائقى.
 ب- "الشعور التأملى" الذى يحدد معنى النص ويجعله عقلياً.
 ج- "الشعور العملى" الذى يأخذ المعنى كأساس نظرى للعمل، ويقود الوحى إلى هدفه النهائى فى الحياة الإنسانية، وفى العالم، كبناء مثالى يجد الإنسان كماله فيه⁽¹⁾.

(*) مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، كلية الآداب، جامعة المنصورة - مصر.

(1). Hanafi (h.) "Hermeneutics as Axiomatics", in Religious and revolution; cairo; Anglo Egyptian Bookshop; 1997; p.1.

ومن هنا نستطيع القول بأن "الشعور القصدى" عند حنفى هو أساس فعل وحركة فى هذا العالم، وفى نفس الوقت "قالب كل تفكير" أما مضمون هذا التفكير فيتمثل فى "معطيات الوحي" التى تتحول بفضل "القصدية" إلى "أبنية شعورية" تهدف إلى صياغة الوحي كإيديولوجيا تعبر عن منطق الوجود المميز لحضارتنا وهو منطق يكشف عن نفسه من خلال (عملية وصف انتقال الوحي من مرحلة "الكلمات" إلى مرحلة "العالم" أو بمعنى آخر عملية وصف انتقال "الوحي" من "الحروف" إلى "الواقع"؛ أو من "اللوجوس" إلى "البراكسيس" أو من "العقل الإلهى" إلى "العقل الإنسانى")^(٢). وفى هذا الإطار ذهب "حسن حنفى" إلى أن "معطيات الوحي الإسلامى" تمثل موضوع المعرفة للوعى الإسلامى لا الماهيات الأفلاطونية التى تشكل دعامة أساسية فى منهج "هوسرل" الظاهراتى، وهذا معناه أن "الوحي" ليس نتاجا "لتاريخ" كما يزعم المستشرقون الذين يحاولون أن يجدوا للظاهرة الدينية أصولا تاريخية واجتماعية وإنما هو "معطى ماهوى" أمام الوعى القاصد، معطى يتحول بفضل هذا الوعى إلى نظرية خالصة فى العقل بصرف النظر عن بينته الثقافية الأولى التى نشأ فيها وبالتالى يصبح جليا بذاته ويتحول إلى حكمة بعد أن كان تاريخا. وهكذا يمكننا القول ببناء على ما سبق بأن "الوعى"، أو "الشعور" عند "حسن حنفى" قد أصبح يشكل الركيزة الأساسية وراء كل تحليل أو تجديد، سواء فى علوم تراثنا، أو فى علوم الآخر عبر مساره التاريخى، أو فى واقع بينتنا الثقافية المعاصرة وتبدو مظاهر ذلك فى

(2) ibid, p.1.

نواح عديدة تركزت معظمها حول علوم تراثنا باعتبار أن تحليلها هو في نفس الوقت -"تحليل لعقليتنا المعاصرة"، وبيان أسباب معوقاتنا، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث وتجديد له؛ فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر؛ إسقاطا من الماضي أو رؤية للحاضر؛ فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا هو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك ووصف للماضي على أنه حاضر معاش، ومن ثم تصبح قضية "التراث والتجديد" هي قضية التجانس في الزمان⁽¹⁾. بوصفه زمانا شعوريا يعبر عن وحدة كيفية خالصة وليس زمانا موضوعيا كميًا مرتبطا بالمكان الخارجي وإن كان يحيل إليه على مستوى الدلالة، ويرجع ذلك إلى أن الوقائع والأحداث تمثل عند "حنفي" العوامل التاريخية للماهيات الشعورية التي تقوم بتوجيهها في ضوء المقاصد الحضارية التي أنتجتها كتعبير عنها، وهكذا تعد الماهيات لديه "ماهيات حيه" على النهج الوجودي، وليست ماهيات ثابتة -كما هو الحال عند هوسرل- باستثناء الماهيات الخاصة "بفينومينولوجيا اللغة" وذلك على النحو الذي سنبينه في حينه. ويرجع ذلك إلى أن مشروع "حنفي" بالأساس هو مشروع عملي غايته تحقيق نهضتنا المعاصرة من خلال إعادة بناء القديم بما يلبي حاجتنا في زماننا المعاش. ومن ثم ينتقى بناء على ذلك

(1). حنفي، حسن: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر،

الفصل الحاد بين "الماهيات" و"الوقائع" ذلك الفصل الذي يلجأ إليه بعض الباحثين رغبة منهم في إثبات "مثالية حنفى الذاتية" تلك المثالية التي أدت به حسب رأيهم إلى الوقوع فى تناقضات القفز بين المثالية والواقعية والتجريبية، أو بين الذاتية الفردية والتاريخية الجماعية.. إلى آخر تلك القسمة التي لا أساس لها عنده وليس فى مشروعة ما يدل عليها. فإذا كانت الأسبقية المنطقية عنده "القلب الشعور" فان تمام "القسيمة" لديه إنما يتحقق فى "مضمونة" وذلك من أجل "الإيضاح" Eclaircissement الذى هو غاية كل فينومولوجيا تريد أن ترى العالم فى أعلى صورة سواء على مستوى "الماهية" أو على مستوى الوقف والفعل بعد إزالة الأقواس التى سبق لنا وضع العالم بينها كخطوة منهجية أولى تبتعتها خطوات أخرى أفضت بنا - فى النهاية- إلى العودة إلى نفس هذا العالم ورؤيته من جديد فى ضوء الماهيات التى تحملها وقائعه عبر مسار الزمن وتوافق "الذات" مع "الموضوع" أو "الداخل" مع "الخارج" وبناء عليه يصبح "الشعور" هو محور كل معرفة، وأساس كل يقين ومصدر كل علم.

ثانياً: مظاهر تجليات الشعور.

يتجلى الشعور فى علوم تراثنا القديمة فى مظاهر عديدة يرصدها "حسن حنفى" بنوع من الحركة التراجعية للحقيقة le mouvement rétrogrande du vrai أو ترائى الحاضر فى الماضى le mirage du present au passé، وذلك على نحو ما فعل برجسون حين أراد الكشف عن "منابع الوجودية" فى فلسفة أفلوطين فالشعور عند حنفى

يظهر على سبيل المثال في البناء الثلاثي لعلم أصول الفقه (في الأخبار، والمبادئ اللغوية، والأحكام. فتحليل الأخبار هو أساسا تحليل لشعور الراوى، وكيفية قيامه بمهمة النقل التاريخي، للمأثورات الشفهية؛ بل أن مناهج النقل التاريخي، التواتر والآحاد الخاصة بالسند قائمة أساسا على مبدأ وجود الراوى، ومدى صلته بالرواة الآخرين، وصحة النقل كلها مرهونة بشعور الراوى وموضوعيته وحياده والتي يحددها العقل والبلوغ والعدالة والضبط والاعتقاد، وهي كلها أحوال لشعور الراوى. أما المبادئ اللغوية فهي تقوم أيضا على تحليل شعور المجتهد باعتباره شعورا لغويا منطقيا. فالحقيقة والمجاز يشيران إلى بعد الصورة الذهنية وهو بعد شعورى والظاهر والمؤول يشيران إلى بعد شعورى يتعلق بمستويات العمق فى التحليل، وتحليلات العلة وأقسامها المختلفة إن هى إلا تحليلات للعملية المنطقية التى تدور داخل شعور المجتهد. وأخيرا تكشف الأحكام أيضا عن شعور المكلف الذى يوجه الفعل كسلوك وقصد ونية) (١). وهكذا يبدو الشعور عند حنفى مجالا خصبا لتحليل المادة الأصولية ولو أنه متخف وراء المادة التقليدية.

ويظهر الشعور كذلك فى (علم أصول الدين: إذ يكفى تحليل الأصول الخمسة لدى المعتزلة والتي تحدد معظم مسائل العلم لرؤية الشعور فى كل أصل فالتوحيد عندما يتحدد بعلاقة الذات بالصفات والأفعال هو فى الحقيقة

(١). المصدر السابق ص ١١٣.

وصف "للإنسان الكامل" أو الإنسان كما ينبغي أن يكون، ولن نفهم حقيقة القسمة إلى ذات وصفات وأفعال إلا بالرجوع إلى الذات الإنسانية وصفاتها وأفعالها. وفي العدل يظهر شعور الإنسان على أنه شعور حر في أفعاله الداخلية؛ أفعال الإيمان والعلم أو أفعاله الخارجية أفعال الجوارح وفي الحسن والقبح يظهر الشعور العاقل وقدرة الإنسان على التمييز بين الخطأ والصواب في الأفعال. وفي المنزلة بين المنزلتين يظهر الشعور على أنه أساس للفعل ويظهر في جانبيه "النظر والعمل" أو "النية والفعل" وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يظهر الشعور على أنه الحارس المتيقظ لسلوك الآخرين وللبناء المثالي للواقع^(١). ويخلص حنفي من ذلك إلى أن مادة أصول الدين لن تحيا وتجد دلالتها إلا إذا تحولت إلى مادة شعورية وإلا إذا رجعت إلى أصلها في "الشعور" (ويظهر الشعور في الفلسفة في نشأتها منذ عصر الترجمة حيث يقوم المترجم بفهم العبارة الأجنبية، ويحاول أن يجد لها مقابلا في لغته الخاصة، ثم عند الشارح الذي يقوم بفهم العبارة الدخيلة ووضعها داخل قوالب حضارته الخاصة ثم عند الفيلسوف ذاته الذي يقوم بعملية الاحتواء الحضارى كلها ويستعير لغة الحضارة المعروفة حديثا للتعبير بها عن معانيها الأولية التي على قوامها نشأت حضارته. هذه العمليات كلها تحدث في الشعور في شعور المترجم أو شعور الشارح^(٢)).

(1). المصدر السابق ص ١١٣.

(2). المصدر السابق ص ١١٤.

وقد ظهر الشعور أخيراً واضحاً للعيان (في التصوف، بل إن التصوف إن شئنا هو علم الشعور كما يبدو من علوم الأخلاق والنفس والفلسفة التي تتخلل مراحل الطريق الصوفي، فتصفيه النفس، والتشبهه بصفات الكمال، والتوبة، والخوف، والحزن، والبكاء كلها أفعال للشعور وأحوال النفس وما يعترىها من قبض وبسط، خوف ورجاء، صحو وسكر، غيبة وحضور.. الخ. كلها أحوال شعورية خالصة حتى يصل الصوفي إلى وحدة الذات أو وحدة الشهود أو وحدة الوجود)^(١).

نخلص من ذلك كله إلى أن الشعور عند حنفي قد أصبح يعبر عن (وصف حقيقي للمعرفة وللوجود إجابة على سؤالي: كيف يحصل الإنسان على المعرفة، وكيف يعيش الوجود؟ لا شيء في العالم الخارجي يمكن إدراكه ومعرفته إلا من خلال الشعور والتصورات لا تفكر بل تعمل من خلال الشعور، والأشياء لا تعنى إلا من خلال الشعور فالشعور هو موطن المعرفة والوجود معاً. لأنه هو ذاته معرفة ووجود فهو الذات العارفة وهو الوجود الإنساني في وقت واحد. نحن ما نشعر به، والعالم هو ما نشعر به، وعملنا نتيجة لشعورنا بالعالم، ووجودنا ووجود العالم هو ما نشعر به؛ فالبداية بالشعور هي بداية لا تسبقها بداية أخرى)^(٢)، ومادام الأمر كذلك، فإنه يمكننا القول من جانبنا أن عملية تحويل كل ما هو "ثيولوجي" إلى "انثربولوجي" إنما تمثل "ماهية التجديد" لديه.

(1). المصدر السابق ص ١١٤.

(2). المصدر السابق ص ١١٥.

ثالثاً: مفهوم الخطاب ومستوياته.

تتم عملية إعادة بناء العلوم القديمة عند حسن حنفى فى إطار تجديد لغة الخطاب، وذلك على أساس أن حضارتنا العربية الإسلامية هى بالدرجة الأولى حضارة مركزية نشأت حول النص القرآنى فهى حضارة الكلمة بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح. وذلك على العكس من حضارة الغرب الطردية التى لا يوجد لها أساس ثابت أو محور ترتكز عليه، ومن ثم تعد "قراءة النص" فى سياق حضارتنا من الأهمية بمكان. والقراءة هنا تعنى "الفهم" الذى يتضمن "التفسير" و"التأويل". والفهم عند حنفى (مباشر بغير حاجة إلى تفسير أو تأويل. فإذا استعصى الفهم البديهي المباشر نشأت الحاجة إلى التفسير أى إلى الفهم من الدرجة الثانية اعتمادا على منطق اللغة أو توجه النص (السياق) أو ضرورة الموقف أو روح العصر. فإذا ما اصطدم التفسير بمنطق اللغة وقوى توجه النص، وفرضت ضرورة الموقف نفسها، وعمت روح العصر ظهرت الحاجة إلى "التأويل" باعتباره إخراجا للفظ من معناه الحقيقى إلى معنى مجازى لشبهة أو قرينة. أما الشرح فإنه يتضمن كل ذلك: الفهم والتفسير والتأويل. الشرح هو العلاقة بين القارئ والنص. بين الذات والموضوع باعتبارها موقفا معرفيا شاملا⁽¹⁾. والنص من حيث هو موضوع عبارة عن عملية تحول إرادى من الشفاهى إلى الكتابى حرصا على (تسجيل المواقف وسرعة تنقيتها انتقالا من التعدد إلى الوحدة ومن الاختلاف إلى الاتفاق. فالنص بهذا المعنى قضاء على

(1). حنفى (حسن)، دراسات فلسفية، كتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨، ص ٥٢٦ - ٥٢٧.

التعددية في الحاضر وإثارا لوحدة المستقبل حتى تبقى الروح في التاريخ وتتوارث الأجيال الفكر جيلا بعد جيل. النص إذن ليس وثيقة مدونة تشبه السجلات القديمة بل هو كائن حي في حالة سكون يبعث بالقراءة فيحيا من جديد وبأشكال جديدة^(١).

وبالرغم من "ذاتية" النص تدوينا وقراءة فإنه توجد بعض الضمانات لتقديم (قراءة موضوعية وشاملة للنص تتجاوز الذاتية بمعنى الفردية والنسبية وتضارب وجهات النظر والشك في المعاني وإنكار الماهيات المستقلة وهو ما سماه القدماء "المحكّمات" في مقابل "المتشابهات" - أي المعاني المستقلة في مقابل المعاني المتغيرة - ولا تعنى الموضوعية هنا إرجاع النص إلى ملبساته التاريخية التي منها نشأ بل إيجاد معنى له عام وشامل وثابت مطرد في الطبيعة البشرية يدركه كل إنسان في كل عصر وحضارة ببداهته العقلية^(٢)). وهذا هو الذي يسمى في التراث الغربي المعاصر بالجانب الشمولي للهرمنوطيقا، أو القيمة الشاملة، أو المعيارية في التفسير ويمكن تخصيص ذلك طبقا لحنفي - في الآتي:-

١- (بداهة العقل التي تجعله قادرا على رؤية "معنى النص" بوضوح وتميز خاصة إذا أن الشعور في حالة البراءة الأصلية دون أية دوافع إلا باعث الحق لاكتشاف تطابق "المعنى" مع "الحاجة".

(1). المصدر السابق ص ٥٣٠.

(2). المصدر السابق ص ٥٤٠.

٢- اطراد التجربة البشرية: لما كانت المواقف الإنسانية واحدة تتكرر باستمرار من عصر إلى عصر، فإن هذا الاطراد يصبح كالثوابت بالنسبة إلى المتغيرات، و"كالعموم" بالنسبة إلى "الخصوص".

٣- منطلق اللغة: لما كان النص منطوقا مدونا لغة معينة وكان لكل لغة فقهها ومنطقها، فإن معرفة فقه اللغة التي كتب بها النص تكون أحد المداخل لقراءته وفهم معناه، وبالإضافة إلى منطلق الألفاظ هناك منطلق السياق أو كما قال القدماء "قوى الخطاب" و"لحن الخطاب" ومفاهيم "الموافقة" و"المخالفة" فالمعنى لا يظهر فقط في اللفظ ولكن في علاقات الألفاظ وتركيب الجملة وأساليب التعبير في التقديم والتأخير والاختيار بين المترادفات فالألفاظ أصوات وأشكال ومعان وتراكيب ولكل منها فرع في علوم اللغة.

٤- الموقف الأولي:- لما كان النص تدوينا وتسجيلا لحدث ورد فعل عليه؛ فإنه لا يفهم إلا بإرجاعه إلى الموقف الأول الذي منه نشأ وعنه صدر ويكون العيب الرئيسي في المناهج التقليدية في التفسير هو اعتبار النصوص مكتفية بذاتها مغلقة على نفسها لا تحتاج إلى واقع تشير إليه وبالتالي تقع في "الحرفية" و"القطعية" و"الشيئية"^(١). وبناءا على ذلك نستطيع القول بأن هذه الضمانات تمثل ضمانات عامة تتأى بذاتية القارئ عن التضخم على حساب "الموضوع المقروء" وتمنعه في نفس الوقت- من الوقوع في وهم "الإسقاط الذاتي" على المادة المقروءة

(١). المصدر السابق ص ٥٤١ - ٥٤٣.

وتدعيما لوجهة النظر هذه رأى حنفى أيضا أن هناك أبعاد واحدة فى كل خطاب بصرف النظر عن أنواعه وانتمائه الحضارى وهذه الأبعاد تمثل مستويات هذا الخطاب أو مكوناته أو عوالمه فهناك:

أولاً: مستوى اللغة حقيقة أم مجازاً، كلاماً أم إشارة، لفظاً أم علامة.

ثانياً: مستوى المعانى سواء كانت مستقلة عن الألفاظ أم مرتبطة بها، سواء كانت مطلقة أم نسبية، اصطلاحية أم عرفية.

ثالثاً: مستوى الأشياء التى تحيل إليها اللغة فالعالم خارج الكلام، والواقع خارج الألفاظ وهذا الواقع هو الذى يمكن أن يكون معيار الصدق فيها الخطاب، سواء كان هذا العالم الخارجى هو عالم الأشياء أم عالم الأفعال⁽¹⁾. وهذا العالم الأخير يمثل - عند حنفى - المستوى الرابع من مستويات الخطاب غير أننا نستطيع القول فى ختام هذا البحث أن هذه القسمة الرباعية لمستويات الخطاب تعود "بحسن حنفى" إلى ذلك التصور الكلاسيكى الذى يفصل بين "اللفظ" و"المعنى" و"الشيء" و"الفعل"، وهو تصور قديم تجاوزته الفلسفة المعاصرة إلى غير رجعة وذلك حين ألغت التفرقة بين "اللفظ" و"المعنى" ورأت أن اللغة هى نسيج الفكر كما قال "بول ريكور" أو منزل الوجود كما ذهب "مارتن هيدجر". فلا شيء خارج اللغة يمكن أن يتجاوزها، أو يحيل إنيها، ففيها نولد، وفى ممارساتها تتكون تصوراتنا وأفكارنا، وفى مدارها ينجذب وجودنا

(1). حنفى، حسن: تحليل الخطاب، فى مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة السادسة،

العدد السادس، ١٩٩٧، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

نحو أفق يمثل "عالم ما بعد اللغة"، أو "الأنطولوجيا الشاملة" بحسب تعبير "هيدجر" نفسه.

نخلص مما سبق إلى أن "الشعور" أو "الوعي" عن حنفي بأبعاده المختلفة قد أصبح ركيزة كل "منطق في تجديد اللغة"، وأساس كل تحليل فلسفي لمعنى الخطاب، ومستوياته وتجلياته سواء في "اللغة"، أم في "الفكر"، أم في "الأشياء"، وأن هناك من الضمانات ما يكفي لحماية هذا الوعي من الوقوع في الذاتية المتطرفة، وذلك عن طريق تحقيق أكبر قدر من المعايير الموضوعية التي تتناسب مع الطبيعة الإنسانية للوعي أو الشعور، ولكن يظل السؤال مع ذلك قائما، وحائرا في نفس الوقت ويتمثل في الصيغة الآتية: هل يكفي ما ينتجه "الأنا الواعي" أو "الكوجيتو" بمعنى أصح لصنع نهضة عربية إسلامية معاصرة؟ أين نصيب عالم "اللاشعور" أو "اللاوعي" من ذلك كله؟ أليس لهذا "اللاشعور" سواء في بعده الفردي أو الجمعي كما يذهب "فرويد" ومن بعده "يونج" حتميته الضاغطة والتي قد تسير بالأمم والجماعات في طريق غير الذي توقعه "الشعور" أو "الوعي الفردي"؟؟ إن المقاصد الحضارية لأي أمة من الأمم، إنما تتحقق عبر "مكر الرغبة الشاملة"، ذلك المكر الذي لن نفهمه إلا بانفتاح "عالم اللاشعور" على "عالم الشعور"، أو بانفتاح عالم اللاوعي على عالم الوعي، وذلك على النحو الذي ذهب إليه "بول ريكور" في كتابيه "التأويل: محاولة على فرويد"، و "صراع التأويلات". وتعد الرموز الثقافية الخاصة بكل حضارة من الحضارات جماعا لانتفاخ عالمي الوعي واللاوعي، وتفاعلهما مع بعضهما البعض ونم هنا اكتسبت هذه الرموز قوتها في مجتمعاتها. وبناء عليه

تصبح مهمة الفيلسوف الحقيقية ممثلة في محاولة فهم تلك الرموز عبر منهج محدد، اقترح "ريكور" في كتابه "رمزية الشر" أن يكون منهج "فك الشفرات" Déchiffrage بغرض معرفة على أى أرض تقف تلك الحضارات، وفى أى اتجاه تسير أو تتكص، أو تتحول، أو تتركذ، أو ترتد على عاقبيها، أو تخدم إلى الأبد، ولكى يتم الفهم الشامل، وتكتمل الرؤية، لابد من إدخال شتى العوامل الخارجية المؤثرة فى كل حضارة مثل ظروفها التاريخية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية فى حساب "الوعى القاصد" لموضوعاته حتى لا يفاجئ بما لا يتوقعه، أو لم يكن فى حسابه..

المصادر

أولاً: المصادر العربية:

- ١- حنفى (حسن)، التراث والتجديد، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧.
- ٢- حنفى (حسن)، دراسات فلسفية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٩.
- ٣- حنفى (حسن)، تحليل الخطاب، في مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة السادسة، العدد السادس، ١٩٩٧
- ٤- حنفى (حسن)، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، ١٩٩١.
- ٥- هيدجر (مارتن)، نداء الحقيقة، ت: عبد الغفار مكاوى، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٧.

ثانياً: المصادر الأجنبية:

- أ- مصادر باللغة الإنجليزية.
 1. Hanafi (H): religious dialogue and revolution, cairo; anglo Egyptian bookshop; 1997.
- ب - مصادر باللغة الفرنسية.
 2. Hanafi (H): la phenomenology de l'exégèse; essai d'une Herméneutique Existenetielle a partir du

-
- Nouveau testament (Thèse Dactylographiée); paris; 1966.
3. Ricoeur(Paul): De l'interprétation; essai sur freud; paris; le seuil; 1965.
 4. Ricoeur(Paul): L'conflit des interpretations, essai d'Herméneutique; paris; le Seuil; 1969.

المنهج وتاويل في فكر حسن حنفي

على الربيعي (*)

المقصد الأول: الرؤية المنهجية الوصفية:

إن ما تمر به مجتماعتنا من لحظات التحول من التقاليد إلى التحرر، ومن التراث إلى التجديد، يأتي سؤالها عن هذا التحول في هذه المرحلة ذا دلالة، وتحمل الإجابة عنه تجربة حضارية تساعد على تقوية الوعي باللحظة التاريخية الراهنة، والمنهج الملائم هنا بامتياز هو تحليل التجارب الشعورية الذي تمت صياغته باسم المنهج (الفينومينولوجي) في التراث الغربي^(١). وقد كان متبعاً من قبل في تراثنا القديم خاصة في التصوف وعلم أصول الفقه وإلى حد ما في علوم الحكمة^(٢). وهو المنهج الذي عم بطبقة كل من المفكرين - على رأى حنفي - على غير وعى منهم سواء كانوا علماء أو فلاسفة^(٣).

(*)

(1). حنفي، حسن: متى تموت الفلسفة ومتى تحيا؟، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام

الكويت، العدد ٣، ١٩٨٤، ص ٢١٢ - ٢١٣.

(2). حنفي، حسن: حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت،

١٩٨٢، ص ٢٧٣ - ٣٤٤.

(3). حنفي: متى تموت الفلسفة؟، ص ٢١٣.

إن المنهج الفينومينولوجي هو منهج للرؤية الذهنية أنه مسيرة العقل إلى الأشياء ذاتها، إدراك مباشر لماهيات الأشياء عنها، رؤية ذهنية واستبصار لحقيقة الشيء، ينهار معها الجدار التاريخي بين الظاهر والواقع^(١). وقيّمته في الإدراك الماهوي هذه لأن الماهيات هي شروط الوجود الحقيقي الثابت كما أنها توجد في صورة خالصة مستقلة غير معتمدة على الوقائع المتغيرة^(٢). والمنهج الفينومينولوجي يتكون من ثلاث خطوات أساسية: تعليق الحكم، البناء، والإيضاح. والخطوتان الأوليتان موجّهتان للخطوة الثالثة^(٣).

ويصح هذا المنهج لأن التجارب الشعورية مطردة وقوانين التاريخ وتطور المجتمعات واحدة، وهذا يمكننا من فهمها بصرف النظر عن اختلاف العصور والأجيال، فنحن قادرين على تذوق الآداب القديمة وفهم الفلسفات الماضية وإدراك المواقف الإنسانية للعصور السابقة، فالماهيات واحدة، والمعاني قائمة ومستقلة عن حواملها التاريخية، ويمكن إدراكها بالحدس ويكفي إعادة بناء الموقف وعيش التجربة واتحاد الذات بموضوعها^(٤).

(١). خوري، أنطون: مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، دار التنوير، ط١، بيروت، ١٩٨٤، ص ٧٢ - ٧٤.

(٢). محمد، سماح رافع: الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية، ط١، بغداد، ١٩٩١، ص ١٢٣.

(٣). حنفي: في الفكر العربي المعاصر، قضايا معاصرة، ط١، ١٩٨٢، ص ٢٦٩.

(٤). حنفي: متى تموت الفلسفة؟، ص ٢١٣.

وتحول هذه المنهجية الوقائع إلى تجارب حية دالة يمكن إدراك ماهيتها بالحدس وتعطى العقل القدرة على تحليل الشعور وإدراك المعانى الشاملة فيه كما أنها تعطى القدرة على التخلص من الأفكار المسبقة والآراء المنحازة، والتحرر من العادات والأفكار الموروثة حتى يبدأ العقل الشعورى عملية الإدراك والفهم بداية جديدة على * * أول هو الوعى بالذات وبالعالم، ويكون الشعور قادر أيضا على البحث الحر واستقصاء الموضوع، ورؤية الواقع وعيش التجارب ثم جمعها فى رؤية واحدة تكون متحدة مع الموضوع ذاته، ويشد الشعور وينشط بالانتماء إلى وطن، والانتساب إلى جماعة، والولاء لقضية، وعلى هذا النحو يخرج الشعور من دائرة التأمل الخالص إلى عالم الإنسان العريق حيث يتم تحويل الماهيات إلى أوضاع اجتماعية، مواقف إنسانية ووعى بحركة التاريخ^(١).

تستعين لحظة المنهج عند حنفى إضافة إلى موقفه لانقدى بأدوات معرفية تتجاوز المناداة بالعقل والعقلانية مطالبة بالعودة إلى الذات المفتعلة على طريقة الظاهرانية فتبدو المشكلة عليه على بيان كيف تسكن ذاته العربية الإسلامية الماضية الذات الحاضرة مادامت الحقيقة هى استعادة دلالات متاحة مع دلالات جديدة، فذلك لا يكون إلا من خلال الشعور.

إن المستويات الحديثة للتحليل تعطينا ميدانا خصبا تظهر فيه خصوبة التراث وأهم هذه المستويات هو الشعور، وعلى هذا النحو تغدو قراءة الحاضر ممارسة تأويلية تشترط تأويل التراث باعتباره أشياء وتصورات تعمل من خلال

(١). كذلك ص ٢٢٢.

الشعور، فهي لا تعنى إلا من خلال هذا الشعور الذى هو الذات، وبوصفه جملة عمليات تتدخل فيها التجربة والواقع وهو موضوع بوصفه المعرفة التى وقع عليها عن طريق الوصف الظاهرياتي⁽¹⁾ للظاهرة الفكرية الذى يحول النص إلى معنى عن طريق منهج فى التفسير والفهم، ويحول المعنى إلى نظرية عن طريق البناء العقلى لها، وبعد ذلك تقيم الظاهرة بإرجاعها إلى مصدرها الأول وهو النص، فيما يخص موضوعنا هنا باعتبار الظاهرة الفكرية ففكرنا العربى الإسلامى تعبيراً حضارياً عن الوحي، والمنهج الذى لا بد من إتباعه هو منهج ذو جانبين: الأول يتابع خروج الظاهرة الفكرية من النص وهذا هو الوصف الظاهراتى التكوينى الذى يبين النشأة والتطور، والثانى يرجع الظاهرة الفكرية إلى النص من جديد لتصفيته مما علق به من آثار ثقافية وأحكام، وهذا هو الوصف الظاهراتى الإرتدادى⁽²⁾.

يرى حنفى أن الباحث الجديد كما المفكر القديم له موفق فكرى يتلخص فى كيفية حل النص الموحى به من المشاكل الجديدة ويكون السؤال: ما هو الاتجاه الفكرى للباحث ابتداء من النص الموحى به فى فهمه وفى تحليله فى العوامل السائدة فى موقفه؟ وإذا تشابه الموقفان (للباحث الجديد والمفكر القديم) فى هذه الحالة يمكن للباحث أن يسقط تحليلاته لموقفه على المفكر القديم مما يساعد على سرعة فى الفهم ووضوح فى الرؤية، لأنه يعيش موقف المؤلف القديم من جديد، فالمواقف واحدة والاتجاهات منها واحدة أيضاً إذا تشابهت الظروف

(1). كذلك ص ٩٩.

(2). حنفى: التراث والتجديد، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، ص ٦١.

وتقاربت الاحتياجات ومثال ذلك أن الفلسفة الإسلامية ليست مجرد تاريخ لتراث القديم بل هي موقف للباحث المعاصر الذي لا يكفي أن يقرر ما قاله مفكرو التراث بل عليه أن يدخل في مشكلاتهم من خلال وصف الموقف القديم وتقييمه ثم إعادة بناء تلك المشكلة أو تلك الثقافة المعاصرة، واخذ المواقف ثم المقارنة بينها وبين مواقف التراث القديم، وتلك هي مهمة الباحث أساساً⁽¹⁾.

إن المهمة التي يضعها حنفى على الباحث الجديد غير ملزمة وغير واقعية لم تكن هي المطروحة على الساحة الفكرية العربية المعاصرة وليست هي الطريق الوحيد لتجديد التراث.

أما عن المواقف التي يضمنها واحدة قديما وحاليا ليس كذلك لأن كل موقف يحمل في طياته مجموعة العوامل التاريخية له، فلا بد من وضع المواقف في التاريخ فعلا للكشف عن نسبتها ومحدوديتها، وحتى إذا ما تشابه موقفان لفظيا فذلك لا يدل على تشابه الموقفين في كليهما، إن إتباع مثل هذه المقارنة التي ينادى بها حنفى لا يوقنا إلا مغالطات تاريخية وإسقاطات **.

وان الأسباب الثانوية وراء تصورات هذه، هي التزامه خفية بالطروحات والمقولات نفسها البالية للسلفى التقليدي، محاولا تقديمها تحت تسويغات المنهجية الفينومينولوجيا محدثا حالة من اختلاط المفاهيم غير مدرك للفرق بين مفهومه الماهية في الظاهرانية وبين واقعية التراث وتاريخيته.

إن لحظة المنهج عند حنفى الفينومينولوجيا، وهي تعنى عنده اللغة و ** يشكل خصوصية التأويل التراثي للموقف الحضارى لديه، ولأن اللغة لدينا

(1). كذلك: ص ٦٧.

قاصرة لأنها تشخيصية وتنزيلية لدنبه، لذا وجب تفجيرها لتجاوز التقصير الشعورى وإعطاء المبادرة لوظيفة التأويل، فأسبقيه اللغة فى المنهجية لدى حنفى معناها أسبقيه الوظيفة الدلالية، وهنا يتضح هدف الفيونومولوجيا عند حنفى دمج الذات بالموضوع عبر الشعور المؤسس على اللغة باعتبارها توسطا، وهنا نسجل سؤالا على حنفى: متى كانت اللغة متحررة من ربة القوانين الإجتماعية والسياسية حتى تقوم بدورها ذلك؟. حيث إن البعد الظاهرياتى للغة يكون بعدا خارجيا حسب تعبير فوكو، أى بعد لا يمكن من خلاله التعرف على الذات والعودة إليها عودة أصيلة⁽¹⁾.

ووفقا لما تقدم يمكن تجديد الموروث القديم -حسب حنفى- عن كريق كشف مستويات حديثة للتحليل (الشعور) مازالت مطوية فيه، حيث توجد مستويات عامة ومشاركة بين العلوم الموروثة يمكن الكشف عنها وتعد إحدى مقتضيات العصر، أن المستويات الحديثة للتحليل تعطينا ميدانا خصبا تظهر فيه خصوبة التراث، ومستويات التحليل هذه موجودة ضمنا داخل العلوم التقليدية نفسها، يظهر الشعور فى البناء الثلاثى فى علم أصول الفقه فى الأخبار والمبادئ اللغوية تقوم على تحليل شعور المجتهد باعتباره شعورا لغويا منطقيا، فالحقيقة والمجاز يشيران إلى بعد الصورة الذهنية وهى بعد شعورى، والظاهر والمؤول يشيران إلى بعد شعورى وهى مستويات العمق فى التحليل، وتحليلات العلة وأقسامها المختلفة ما هى إلا تحليلات للمعطيات الأصولية فيظهر الشعور فى علم أصول الدين إذ يكفى تحليل الأصول الخمسة لدى المعتزلة التى تحدد

(1). الكبسى: النموذج، ص ١٠٠.

معظم مسائل الغلم لرؤية الشعور فى كل أصل، ويظهر الشعور فى الفلسفة كما يظهر بصورة واضحة للعيان فى التصوف، ونصوص الوحي ذاتها نشأت فى الشعور، وما ينطبق على الكتاب ينطبق على الإجماع والاجتهاد، إن منهج علم الأصول بأدلتة الأربعة منهج شعورى، كما أن المنهج الصوفى منهج شعورى، وعلم الكلام علم شعورى، وعلوم الحكمة علوم شعورية^(١).

ويمكن تجديد مادة العلم القديمة بإتباع مراحل ثلاث:

١- تخليص الموضوع الأولى من كل الشوائب الحضارية التى علفت بالمعنى الأولى لنص سواء أكان ذلك يتعلّق بطريقة عرضه أم بنتائج فهمه وتحليله، فكلاهما مرتبط بمدى محددة من تطور الحضارة وبمستواه الثقافى، فكثيراً ما يضيع الموضوع وتصبح الشوائب بديلاً عنه، والنّى قد تكون حجماً عقلية تحول الموضوع الحسى إلى صورة أو تكون تاريخية يتحول معها الموضوع إلى وقائع مادية كمية، إظهار الموضوع يتطلب التخلص من الشوائب والعودة إلى الموضوع الأصلى^(٢).

٢- عاد بناء المعنى الأولى للنص داخل الشعور باعتباره موضوعاً مستقلاً له بناؤه الداخلى ووضوحه النظرى ووسائل التحقق منه فى داخله، فى الشعور أو فى الواقع، يتم بناء الموضوع فى الشعور عن طريق البدء المطلق، ومحاولة العثور على نقطة بديهية أولى وواقعة فنية يتم عليها باقى البناء النظرى، ثم يبدأ فى بناء الموضوع خطوة خطوة حتى يتم

(١). حنفى: التراث والتجديد. ص ١١٢ - ١١٦.

(٢). كذلك: ١٢١.

بناءه كلية، ويكون تقسيم المقال هو بناء الموضوع نفسه، وفي هذه الحالة تكون أسس البناء النظرى أسسا شعورية إذ الموضوع سيتم بناؤه في الشعور وينصب جهد الباحث حينذاك في البحث عن المسار الشعورى للموضوع^(١).

٣- إطلاق المعنى حتى يتجاوز حدود اللفظ نفسه ويصبح نوعا من الوجود المطلق وتصبح المعانى مبحثا من مباحث الوجود العام فيمكن إطلاق المعنى ابتداء من المعنى الاشتقاقي للفظ والذي يحتوى على المعنى الأصلي له، والذي يكشف عن المعنى الحسى في العالم الخارجى، والذي يمكن بعد إطلاقه تحويله إلى وجود عام، وكذلك يمكن إطلاق المعنى المجازى للفظ والذي يحوى في باطنه إمكانية إطلاق المعنى وتجاوزه من المعنى الأصلي عن طريق التشابه أو ** أو الاستعارة، كما يمكن ربط المعنى المطلق بالمعنى العرفى حيث يتم إيضاح المعنى الأولى بعد إطلاقه إلى مادة العلم الحالية^(٢).

المقصد الثاني: مقال إعادة تأسيس لتجديد التراث:

(١). كذلك: ص ١٢١-١٢٢.

(٢). كذلك: ص ١٢٢.

يدور حديثنا عن نظرية اختبار بدائل التأسيس لوعي تجديد التراث، فمفهوم التراث دخل حديثا إلى الثقافة العربية، بفعل تأثير الفكر الغربي الذي يعنى الانتقال من مرحلة ماضية إلى أخرى حاضرة^(١).

التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضى داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية وكذلك معطى حاضر على العديد من المستويات، التراث هو نقطة البداية وتجديده هى إعادة تفسيره وفقا لمقتضيات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية. التراث ليس له قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطى من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره^(٢).

(التراث والتجديد) يحاول إذن تأسيس قضايا التغيير الإجتماعى من منظور تاريخي يبدأ بالأساس والشرط قبل المؤسس والمشروط^(٣). التراث يعبر عن الواقع الأول الذى نشأ فيه والذى هو جزء من مكوناته، فهو غير مستقل عن الواقع المتغير، يعبر عن روح العصر، ومرحلة التطور التاريخي، التراث هو مجموعة التفسيرات التى يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، التراث هو مجموع تحقيقات العقائد والنظريات والحقائق في موقف تاريخي محدد^(٤)، ومن ذلك تظهر أحد أسباب ما نقاسى في واقعنا وفكرنا المعاصر هو لنقص في إحساسنا

(1). حنفى: الفلسفة والتراث، الفلسفة العربية المعاصرة، ص ٣٧٠.

(2). حنفى: التراث والتجديد، ص ١١.

(3). كذلك: ص ١٢.

(4). كذلك: ص ١٣.

بالتاريخ لغياب البعد الإجتماعى في تراثنا القديم الذى غرق في البعد الرأسى وضعا الإنسان في طرف مقابل مع الله دون وضعه فى التاريخ بل إن علم أصول الفقه الذى حوى بواذر لإمكانية قيام فلسفة في التاريخ من خلال الإجماع والاجتهاد الذى قد ينطوى على نفسه وغلب الكتاب والسنة ** بالبعد الرأسى مع علم أصول الدين وعلوم الحكمة وعلوم التصوف^(١).

فلا بد من توجيه الانتباه إلى مبحث التاريخ حيث عندما يظهر التاريخ تولد النظرية ويكون أفقا وشرطا للتغيير^(٢)، ومن هذا الاتجاه يقوم التساؤل لماذا انتهت التجربة التاريخية للأمة إلى ما انتهت إليه؟ وكيف يمكن تحقيق الأمة على المستوى السياسى في الحاضر؟. وما هى الظروف الإجتماعية والسياسية والتاريخية التى صاحبت نشوء الأمة في التاريخ، وأين نحن الآن بل ومنذ قرنين من الزمان، من العالم وزمان الغرب فيقترح حنفى تصورا مرحليا سباعيا للتاريخ العربى الإسلامى وتجربة أمتنا الفكرية، وبين أننا على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل التجربة التاريخية للأمة، وها تصور ** خلاصى في حقيقته لمفكر أصولى نجد فيه من عرفانية (الفلسفة الإشرافية) لكن الطريف أن حنفى فى مناقشات حوار المشرق والمغرب مع محمد عابد الجابرى يبدأ رؤيته هذه برفض منطق (الفرقة الناجية) وهو فى حد ذاته منطق خلاصى كانت له شروطه التاريخية والفكرية، وقد انتهى بانقضاء تلك الشروط فى القرن الخامس الهجرى، حيث يرى حنفى أن عقلية الفرقة الناجية هى العقلية

(١). كذلك: ص ١٤.

(٢). الكبسى: "النموذج"، ص ١٠٢.

الأشعرية التي كانت وراء الانحطاط الذي نزل بالأمة في القرون السبعة الخالية^(١). وكذلك من الأسباب الأخرى لمعاناة فكرنا المعاصر هو غياب الرؤية العربية المعاصرة للإنسان التي ترد في أساسها إلى غياب الإنسان (كمبحث مستقل في التراث القديم)^(٢). فقد تمت محاصرته بين الإلهيات وعلوم الحكمة وابتلاعه في علم الوحيد وفنائه في علوم التصوف ومحقه في علوم التشريع^(٣). فحنفى يرى ان صورة الإنسان توارت خلف الكثير من الأستار والقشور والأغلفة اللغوية والعقائدية والتشريعية الإلهية^(٤).

ويمكن اعتبار حنفى أول من أثار مشكلة الإنسان في الفكر العربي المعاصر، حيث تناول موضوع الإنسان وتصدى لمعالجته وحاول استعادة صورته كما يقدمها الفكر القديم مميطا اللثام عن صورة الإنسان واستخلاصها من مختلف العلوم القديمة الشرعية والعقلية من المنطق حتى التصوف ومن الطبيعيات حتى الإلهيات ومن الفقه إلى السياسة كما أنه لاحظ أن كلام الوحي يشكا الأساس لبلورة مفهوم العربي / إسلامى للإنسان^(٥). ومع أن حنفى يستبعد أن يكون تساؤله حول غياب مبحث الإنسان إسقاطا للمقولة الغربية على واقعنا

(1). السيد، رضوان: الثقافة والسلطة والمشروع التاريخى للأمة، مجلة اليوم، باريس،

الاثنين (٢٠) تشرين الثانى ١٩٨٩م، ص ٤٦.

(2). حنفى: دراسات إسلامية، ط١، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٣٠٠.

(3). حنفى: التراث والتجديد، ص ١٥.

(4). حنفى: دراسات إسلامية، ص ٣٠٧ - ٣٠٩.

(5). حرب: التأويل والحقيقة، ص ٧٩.

الفكري، لكن لم يستطيع الإفلات من هذا الإسقاط على الرغم من تنبئه له، ذلك انه كان الإنسان قد بحث في كل العلوم كما بين بجلاء باحثنا فما بين الإصرار على أن الإنسان لم يبحث بشكل مستقل؟ إذا كنا اكتشفنا إنساننا أينما كان فما معنى الحديث عن انه لم يتبلور كمقولة مستقلة؟ سوى انه لم يتحول إلى موضوع لعلم على غرار ما حصل في الحضارة الغربية الحديثة، أن اللغة التي يتحدث بها حنفي عن الإنسان وغيابه في الوجدان العربي المعاصر هي لغة غربية إلى حد ما، أي أثر من آثار لنظرة الغربية من الذات، وإذا كان مشروعاً أن نستعيد الإنسان الذي نظمنا أنه استلب منا في الماضي، في التاريخ والتراث، هل يمضي بنا إلى تحويل الإنسان إلى (مقولة مستقلة) إلى تحرير وفك الحصار عنه كما يستخلص من مقالة حنفي؟⁽¹⁾.

إن التراث حسب ما يراه حنفي ما يزال قويا حيا في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه، فيكون تجديده إذن ضرورة واقعية، إنه جزء من مكونات الواقع وليس دفاع عن موروث قديم، وتحليله في الوقت نفسه تحليل لعقليتنا المعاصرة وأسباب معوقتها، أن نجل التراث القديم باعتباره مكونا رئيسيا في عقليتنا المعاصرة يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي، ورؤية الماضي في الحاضر، فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا هو وصف للحاضر وكأنه ماضى يتحرك، ووصف للماضي على أنه حاضر معاش، خاصة في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها ما زالت قيمة أو حيث التراث ما كان مقبولا، فالحديث عن القديم يمكن من رؤية العصر، والقضاء على المعوقات وإبراز

(1). كذلك: ص ٧٩ - ٨١.

مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة، ولما كان التراث يشير إلى الماضي والتجديد يعنى الحاضر فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان وربط الماضي بالحاضر، وإيجاد وحدة التاريخ، التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ، كما يكشف عن قضية (البحث عن الهوية) عن طريق الغوص في الحاضر إجابة على سؤال من نحن؟ واكتشاف أن الحاضر ما هو إلا تراكمات للماضي بالإضافة إلى واقع جديد هو نفسه نتيجة لضياح الجهاد القديم؟^(١).

وهنا تأتي مشكلة الأصالة والمعاصرة بوصفهما مفهومين مترابطين يعبران عن الصلة بين الفكر والواقع، فالأصالة هي الفكر على مستوى التاريخ، والمعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك، الأولى أساس الفكر والثانية إحساس بالواقع، والأثنان وجهتان لمنطق واحد هو منطق التجديد الذي تعرضه الأصالة والمعاصرة على المستوى الأفقي والذي يعرضه الفكر والواقع على المستوى الرأسي، إن الأصالة وعى بالواقع واتحاد به باعتباره مرحلة من مراحل التاريخ وإعادة تقسيم القديم، إنها مرادفة للمعاصرة ولكنها معاصرة أعمق جذورا في التاريخ وأكثر تحققا لوحدة الشخصية الوطنية^(٢)، أما المعاصرة فهي إعطاء الأولوية للواقع على الفكر حتى يصبح الفكر هو رؤية

(١). حنفى التراث والتجديد، ص ١٦، ١٧.

(٢). حنفى: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير، ط ١، بيروت، ١٩٨٣، ص

هذا الواقع نفسه ، ويتم ذلك في قرأتنا للتراث القديم فإذا كانت الأصالة هو تحويل الفكر إلى واقع تكون المعاصرة هي تحويل الواقع إلى فكر^(١) .
 (التراث والتجديد) وفقا لحنفى هو السبيل لقيام حركة فكرية أصلية تتخذ موقفا نقديا من الموروث القديم ومن الجديد المنقول^(٢) . وأن تحقيق ذلك يهدف إلى السيطرة على الحاضر/ المستقبل من خلال تأصيل التراث والخروج بالسؤال النهضوى من إطاره القديم وتعويضه بسؤال جديد بحثنا ابيستمولوجيا على النظر فيما يشد هذه الخارطة بعضها إلى بعض، وهنا يظهر دور تأويل التراث، ومن المفيد القول إن نظرية التراث هذه تكون هي الواجهة التي تظهر عليها المعركة الإيديولوجية^(٣) .

وأولى المهمات الآن عند حنفى هي أن نعرف مع أي نمط حضاري نحن نتعامل وفي أي مرحلة من التاريخ نعيش، لابد من وضع التراث القديم إطار التاريخي داخل الوعي الحضارى كمرحلة إبداع (القرون السبعة الأولى)، ثم تتلوها مرحلة تدوين ثانية وبالتالي فإننا على مشارف دورة ثالثة تتمثل في إعادة بناء القديم بالضرب من التأويل والقراءة من أجل إبداع جديد^(٤) ، لأن (التراث والتجديد) تطور طبيعي للمجتمعات على مستوى الفكر وفي تعاملها مع حضارتها، فمصير التراث يتطور ويتحول، وينتقل من عصر إلى عصر، يضع

(1). كذلك: ص ٥٢.

(2). حنفى: التراث والتجديد ص ٢٨ - ٢٩.

(3). الكبسى: النموذج: ص ١٠٣.

(4). حنفى: موقفنا الحضارى، الفلسفة في الوطن العربى المعاصر، ص ٢٧.

فيه كل روجه فيشكل بفعل روح العصر، وهى عملية تسمح بها أصول الفقه ذاتها، والمنبع الذى صدر منه أى وحى، وهو ما وضح أساسا في علم أصول الفقه في الأصل الرابع من أصول الشريعة (الاجتهاد) الذى جعلته الحركات الإصلاحية هو مبدأ الحركة في التراث، وأهم ما يميز التراث في أصوله وفي نشأته وتطوره هو حركته وعدم ثباته، فالوحى قد تغير طبقا لحاجات الواقع والتشريع يتغير طبقا لتغيرات العصر، ومصادر الشرع الثالث والرابع أى القياس والإجماع من أجل تحقيق التغير في كل عصر^(١).

أن التراث القديم كله استجابات ذهنية لأجيال سابقة إزاء أحداث عصر مضى ويكشف عن صراع القوى، وقد ساد تراث القوة الغالبة ودون كل شئ في التاريخ والأصول والعقائد التى تعد اختيارات سياسية محضة وليس علما مقدسا، وعليه لابد من إعادة النظر في المحاور والبؤر الحضارية القديمة وإعادة الاختيار بين البدائل فقد تم اختيار البدائل القديمة لحسم صراع سياسى لصالح السلطة، ويمكن اليوم الاختيار بينها لصالح الجماهير فكلها على مستوى واحد من الاجتهاد والنظر دون تفكير لإحداها وتصويب للأخر وربما يمكنه أن يجد بدائل جديدة تماما لم يطرحها القدماء بدافع المسؤولية التاريخية وبروح الدقة العلمية مع مزيد من الوعى بالواقع والجرأة في التشريع^(٢)، حيث الأزمة بادية

(١). حنفى: حسن: التراث والتجديد، ص ٤٨.

(٢). حنفى: موقفنا الحضارى، ص ٢١ - ٢٢، ٢٧.

في تعاملنا مع التراث القديم ومحاولة نقل علومه كلها دونما اختيار بينها أو تطوير لها^(١).

وغاية (التراث والتجديد) حسب ما يضعها حنفى هي توحيد العلوم الإسلامية في علم واحد يكون مرادفاً للحضارة نفسها وهذا أمر ممكن في نظره لأن كل علم يحتوى مقارنة أو تفنيد ونقد للعلوم الأخرى، والتراث والتجديد يقوم على منهج فقهي، بمعنى أن يطبق الفكر السياسي الفقهي، ويعتمد على الاجتهاد في الفكر، فكل ما يتفق مع الصالح العام في التراث القديم يبقى ويثبت وكل ما يخالفه يرفض وينقد، وتأتى إمكانية توحيد العلوم من أخذ ما أعطته العلوم التقليدية وما لبي مطالب العصر فتأكيد الحرية في علم التوحيد مثلاً، والعقل، والعلم والشورى، كلها أفكار تعبر عن أهم ما أعطى علم التوحيد القدم وما يلبي نداءات العصر^(٢).

إن مهمة (التراث والتجديد) هي تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسانية، تحويل على أصول الفقه إلى مناهج بحث، والفقه إلى علم اقتصاد وتشريع وسياسة، والتصوف إلى علم نفس وأخلاق، وعلم الحديث إلى علم تاريخي.

(١). حنفى: الفلسفة والتراث، ص ٣٧٤.

(٢). حنفى: التراث والتجديد، ص ١٤٦ - ١٤٧.

ومما لا بد منه الآن خطوة أكثر تقدماً وهو تحويل العلوم الإنسانية إلى أيديولوجية وتلك هي الغاية القصوى من (التراث والتجديد) أيديولوجية تستجيب لمتطلبات العصر^(١).

إن إمعان النظر في طروحات حنفي يجعلنا نظن للوهلة الأولى ظنا قويا أننا هنا إزاء خطاب جديدي للعقل الإنساني السلفي عن نفسه وبالتالي أمام بداية جديدة لتأسيس وعي منهجي ونهضوي في الخطاب العربي المعاصر، غير أن الحقيقة ليست كذلك حيث سرعان ما نكتشف أن القضية لا تتعلق بتحليل القديم ونقده قصد توظيفه في بناء الحاضر، بل القضية في عمقها لدى حنفي في سلفية تؤول إلى نوع من اختيار عفوي بين عدد من الحلول (البدائل) ينطوي عليها التراث العربي، وهو طابع انتقائي برجماتي ملازم للخطاب العربي الذي يستطيع أن يخطط للنهضة إلا عبر (البدائل) التي يستعيرها من هذا الطرف أو ذاك دون أن يعمل على تبيينها وتحينها، حتى لا تتحول لديه إلى موضوع قياس^(٢).

وأما نظرة حنفي للبدائل القديمة على أنها صراع سياسي إلا افتراض لثنائية تبسيطية لتطور علائق المثقف بالسلطات السياسية في التجربة التاريخية للأمة إذ عنده هناك مثقف وفقه ثوري وآخر من فقهاء السلطان، وقرأ من وجهة النظر هذه كل التراث الكلامي الإسلامي ولم يأخذ في الاعتبار أن الأمة العربية

(1). كذلك: ص ١٤٨.

(2). بوقربة، عبد المجيد: الحداثة بوصفها إعادة تأسيس للتراث، دار الطليعة، ط ١، بيروت،

الإسلامية ليست وجوداً ثقافياً فقط، بل هي وجود سياسي تاريخي بمعنى أنه كان لديها مشروع سياسي واضح للقسمات وإحساس عميق بضرورة الدولة والسلطان لتحقيق المقتضيات الداخلية والخارجية للمشروع^(١).

وأخيراً ما يمكن قوله أن حنفى بالرغم من دعوته الأصولية وتأكيدته على الهوية الإسلامية ونقد (الاستغراب) إلا أن ذلك لا يعنى رفض كل ما هو غربي مثل النظم البرلمانية والحركات الليبرالية والاتجاهات الديمقراطية، حيث إن العقلانية والعلمية والديمقراطية والطبيعة الإنسانية والتقدمية كلها اتجاهات إسلامية، إذا ما أعيد بناؤها وتوسيعها خارج النطاق المحلى الأوربي وإرجاعها إلى مصادرها الإسلامية الأولى التي أخذ منها الغرب وبالتالي يمكن أن تتلاحم مع الثورة في كل مكان سواء في الفكر أو الواقع العملي.

إن هذا القول يثير الاهتمام على أكثر من صعيد (أنه يوضع) محاولة تطبيق المناهج التقدمية والإلحاحات الأبيستولوجية للفكر الغربي بقليل أو بكثير من الاستيعاب والفهم^(٢). وأنه ظل مؤيداً للتواصل المفيد والمخصب ما بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي وهو يحاول إلحاق القيم الخاصة بالغرب بأصول وتجارب إسلامية سابقة.

إن حنفى يعرف جيداً أن هذه المحاجة التي يرغب في اعتمادها كانت قد شاخت وأدركها الوهن، بل إنها قد نقضت من قبل المصطلحات التي يذكرها بالذات، وذلك إنه إذا كانت المصطلحات مثل العقلانية والعلمية والتقدمية تشير

(١). السيد، رضوان: الثقافة والسلطة، ص ٤٦.

(٢). أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٨٤.

فعلا إلى المفاهيم الفرنسية التي يستعملها، فإن الفكر الإسلامى المعاصر لن يستطيع أن يميز بين القيم الإيجابية المتوفرة فى العقلنة والعلمنة وفى الموقف التقدمى وبين إدخالها فى شئون عقائد دوغمائية ومواقف جدالية هجومية، إذا كانت التباسات كهذه لا تزال رازحة أو ** حتى الآن داخل المفردات الثقافية العربية، فإن ذلك راجع تاريخيا إلى أن الفكر الإسلامى لم يكن قد اشتعل وبلور بما فيه الكفاية مصطلحات كهذه^(١).

(١). كذلك: ص ١٨٥.

العقل والواقع في فكر حسن حنفي

- الفلسفة بالعقل -

عمر الزاوي (*)

" كل الأشياء المعمرة، كل الأشياء التي تعيش زما طويلا يغطيها العقل شيئا فشيئا إلى درجة أنما تسغمس فيه كليا فتبدوا وكأنها عقلانية خالصة. ويصبح أصلها أو منشؤها اللاعقلاني شيئا لا يمكن تصوره. ألا يبدوا الكشف عن التاريخ الدقيق لأصل ما، وبشكل شبه دائم تقريبا، إما أنه غير قابل للتصديق وإما أنه تدنيس للمقدسات؟ أليس المؤرخ الجيد، دائما في حالة صراع مع وسطه والظروف المحيطة؟"

(فريدريك نيتشه)

آثرت تدشين القول حول خطاب حسن حنفي الفكري عبر هذه العتبة النيتشوية التي توجز وتلخص بشكل مركب ومركز البناء النظري والفكري السياسي لفلسفة الدكتور حسن حنفي وذلك في أبعادها وأسسها الثلاثة وهي:

أ. الموقف من التراث العربي الإسلامي.

ب. الموقف من التراث الغربي.

ج. الموقف من الواقع في أبعاده الاجتماعية والسياسية والأخلاقية.

(*) .أستاذ محاضر، قسم الفلسفة، جامعة وهران.

وهي المواقف نفسها التي تجعل فكر حسن حنفي يصارع ويجتهد على ثلاث جبهات في شكل نسقي متكامل منسجم ومتناغم، وهي أيضا ما يجعل فكره يرقى إلى البناء النسقي بالمعنى الفلسفي للكلمة، ذلك أن الفلسفة في حالة حسن حنفي تكرر ذاتها وتحقق وجودها بالفعل عبر ترتيب وتقسيم إجرائي جرت العادة على اعتماده كلما تعلق الأمر بالحديث عن الفلسفة إلى ثلاثة مباحث هي: المعرفة، الوجود والقيم.

وهذا التقسيم كما نعلم لا ينال من وحدة الفلسفة ونسقيتها بل يؤخذ به لضرورات منهجية وإجرائية.

وإذا جاز لنا أن نعلم هذا الإجراء بالنسبة لفكر حسن حنفي، يمكن القول أن "الموقف الأول هو الذي يجعل الرجل يبدوا مفكرا إسلاميا مجددا، والثاني يجعله يبدوا مفكرا غربيا، والثالث يجعله يبدوا مفكرا اجتماعيا سياسيا"⁽¹⁾. ولكن ما يبدوا أنه مواقف هو في واقع الأمر اختزال لمشروع فكري فلسفي متكامل يتكون من ثلاثة أقسام:

أ. نقد التراث العربي الإسلامي وإعادة قراءته وبنائه طبقا لمتطلبات العصر.

ب. نقد التراث الغربي وإعادة قراءته، من أجل تحديد علاقة سليمة وصحيحة بالغرب، ورده إلى حدوده الطبيعية وتحجيمه حتى تتخلص الحضارات الأوروبية من آثاره ونقل المعارف منه إلى الإبداع الذاتي.

(1). "كبوة الإصلاح" مقابلة مع الأستاذ حسن حنفي أجراها معه عبدالصمد بلكبير في صحيفة

"أنوال الثقافي" المغربية، عدد ١٢١، يوم السبت ١٦ يونيو ١٩٨٤

ج. نقد الواقع وتأسيس الحاضر، ودفعه نحو التقدم... من هنا يمكن القول أن الدكتور حنفي يعمل على إعادة " بناء القديم كله ليكون قادرا على مواجهة تحديات العصر والانتقال من الإصلاح إلى النهضة، وذلك بالاعتماد على سلطة العقل واجتهاد المحدثين فالتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره. ويمكن توظيف التراث ليكون نظرية للعمل وموجها للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل، إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض وهما حجرا العثرة اللتان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور والتنمية... فالنهضة سابقة على التنمية وشرط لها، والإصلاح سابق على النهضة وشرط لها، والقفز إلى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدم دون مضمونه وشرطه"⁽¹⁾.

إن هذه التوطئة هي ما تبرر اختيار نعتنا لهموم العقل والسياسة والواقع في فكر حسن حنفي بما دعوناه في العنوان "الفلسفة بالفعل" فالفلسفة عند حنفي لا تكف عن النظر والتأمل والنقد عبر عملية ذهاب وإياب وتحول وانتقال من وإلى العقل النظري والعقل العملي بتعبير كانط.

(1). "الدين والتراث والثورة في فكر حسن حنفي" تقديم وحوار: قيس خزعل جواد، في مجلة

"الوحدة"، تصدر بباريس عن المجلس القومي للثقافة العربية، عدد ٠٦، مارس ١٩٨٥،

واسمحو لي في هذه الورقة الموجزة والمتواضعة أن ألتفت، قدر الإمكان ومن دون ادعاء بالإحاطة والإلمام الكامل، إلى الجانب العملي والمتمثل في الموقف من الواقع والعقل في فكر حنفي، ولعل ما يبرر حديثنا مرة أخرى، هو ما نمر به من شروط تاريخية وسياسية أقل ما يقال عنها أنها صعبة ومعقدة، وهي لا شك تدفعنا أكثر من أي وقت مضى إلى إعادة النظر في الكثير من المسلمات والقناعات التي ركن إليها الفكر العربي المعاصر في شكل استثناءات وارتخاءات فكرية وإيديولوجية، بل وإعادة النظر حتى في الكثير من الخيارات المنهجية والنظرية التي ما فتئ اعتمادها يكرس شرخا وهوة رهيبية بين واقع مهزوم يزداد تمزقا واستسلاما وخطابات تجتر عزلتها قابعة في أبراج طينية آيلة للسقوط في أية لحظة.

١. عن الواقع

إن عقدين من الزمن مرا على غزو بيروت وبعد أكثر من عشرين عاما كانت بغداد عاصمة المسلمين على الموعد مع غزو آخر، وبين الغزوين تصدعت الكثير من الأبراج الفكرية الإيديولوجية، إلا أن الأسس والتوجهات النظرية والفكرية في فكر حسن حنفي أبانت عن قيمتها ومصداقيتها، من خلالها اشتغالها وانشغالها بالعمل معا على جبهتين في نفس الوقت جبهة العقل النظري وجبهة العقل العملي.

بعد غزو بيروت بشهور عبر الدكتور حسن حنفي عن الواقع العربي بعبارات واقعية ولكنها مشحونة بأبعاد ثقافية وحتى مفاهيمية في غاية الاستفزاز.

عبر عن ذلك قائلا: " لو أردت أن أعبر ليس فقط عن همي أنا، بل عن هموم المثقفين العرب، واسمح بالحديث باسمهم، لقلت إننا نعاصر ظاهرة فريدة في تاريخ المثقف العربي، هذه الظاهرة هي ظاهرة الاحباطات المستمرة، وكأننا نقع بمجرد أن نتعلم السير، لم يحاول أحد حتى الآن أن يفكر: لماذا حاولنا ولكن هذه المحاولة تنتهي باستمرار إلى فشل أقرب مما نتوقع، حتى أننا نبذر ولا يأتي حصاد؟" (١).

ويتابع الدكتور حنفي معلقا على ما حدث في بيروت قائلا: "ما حدث في بيروت، هو في حقيقة الأمر ما حدث بعد الإتفاق وفرض السلام على مصر وإخراجها، ثم فرض السلام على بيروت (وسوريا قادمة وعصر الهيمنة الاسرائيلية قادم) هذه هي الصورة التي نستعد كلنا من أجلها الآن (...). فما العمل؟ ما هي الخريطة الحالية لنا نحن المثقفين الآن، ما هو دورنا؟ ما هي إمكانات التحرك بالنسبة لنا؟ ما هو رصيدنا كما وكيف؟ ..."(٢).

(١). "من بيروت إلى النهضة: أسئلة واختيار"، حوار مع حسن حنفي، أنجزه محمد وقيدي،

عبد الصمد بلكبير، ومحمد بنيس، في مجلة "الثقافة الجديدة" المغربية، عدد ٢٩، سنة

١٩٨٣، ص ٨ و ٩.

(٢). المرجع نفسه والموقع نفسه.

مثل هذا الكلام كتب منذ أكثر من ٢٠ عاما، وتحقق منه جزء كبير، بل تحقق ما لم يكن في الحسبان أبداً، وهو أن الغرب بكل ثقته وحمولته جاء محتلاً وغازياً في زمن اعتقد الجميع فيه أن زمن الاحتلال والغزو المباشر قد ولى من دون رجعة.

إن السؤال النظري لا يفارق هم السياسة والواقع عند حنفي ففي خضم الإنديفاع والتحدي والانكسار، يطرح حنفي السؤال الفلسفي بقوة ووضوح متسائلاً: " لكن التحدي الأعظم هو هل نحن قادرون على التنظير المباشر للواقع؟ أي على الحصول على أكبر أداة من أدوات التحليل لإيجاد نظرية مباشرة عن الواقع، أي لإنشاء تراث. يعني أن المرحلة التالية ليست فقط أخذ موقف من التراث الغربي أو من التراث القديم بل إنشاء تراث كما أنشأ القدماء تراثاً" (١).

٢. عن العقل والواقع معاً

يكتسي موقف حسن حنفي من علاقة الفكر بالواقع طابعاً يكاد يكون فريداً، فهو كلما أقبل على إنجاز جزء جديد من مشروعه العلمي والفكري المتواصل والمتجدد، إلا وارتبط فيه مفهوم الواقع بمفهوم العقل ارتباطاً قوياً، فكانت السياسة هي الوجه الآخر للفكر ورسالته، وهو في ذلك لا يريد أن يحيد، في واقع الأمر، عن تقليد ومن صميم الفكر والنظر المرتبطين دوماً بفعلي العقل والتفلسف، وهو أمر، في نظرنا، يكاد يلتصق التصاقاً ببداية الجهد الفكري

(١). المرجع نفسه، ص ١٥.

والجهد العملي الواقعي في ارتباطهما معا. ذلك أننا لو "ألقينا نظرة فاحصة على الجهد الفلسفي في صميمه، لألقينا أن الفلسفة تحاول دائما أن تقيم ضربا من التوازن بين نوعين مختلفين من المعرفة، معرفة ترمي إلى تغيير وجودنا، ومعرفة أخرى ترمي إلى زيادة قدرتنا وتوسيع رقعة سيطرتنا على الأشياء"^(١). ولكن حتى في هذا التزاوج والإلتصاق والترابط، فإن الواقع هو المحدد والحاسم في نهاية المطاف، ذلك أن "معرفتنا بغايتنا الشخصية ومصيرنا البشري هي الكفيلة وحدها بأن تخلع معنى أو دلالة على معرفتنا بوسائلنا في الفعل من جهة، وإدراكنا لدورنا الحيوي في السيطرة على الطبيعة من جهة أخرى"^(٢).

وفي هذا المعنى يذهب حسن حنفي بعيدا في إظهار وتأکید "رسالة الفكر" وهي رسالة تحيل على الواقع وتحاول دوما الكشف عنه. ومن أجل ذلك يضعنا حنفي أمام صياغة نظرية وفلسفية لمهام الفكر ومعانيه مزاجا بذلك بين الموقف العقلي والموقف العملي، عبر إيمان عميق بالعقل واستشهاد غير محدود بالواقع واكراهاته. ويعبر عن ذلك بقوله: "ليس الفكر كلمة تقال بل هو شهادة على العصر، وتعني الشهادة كلمة الحق التي تفصل بينه وبين الباطل، وهي حكم على واقع وكشف لحقيقته، والمفكر هو هذا الشاهد، والشاهد هو الشهيد، فليست الشهادة فقط، إظهارا للواقع على أنه حقيقة، بل هي أيضا فعل شعوري، يعبر عن وجود المفكر. فوجود المفكر في حد ذاته في العصر شهادة،

(١). زكريا إبراهيم: "مشكلة الفلسفة"، مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص ٥٩.

(٢). المرجع نفسه والموضع نفسه.

والمفكرون شهداء الحق أي هم الذين يشهدون على عصرهم، وهم الذين قد يلقون الشهادة أي الاستشهاد جزاء على شهادتهم، والمفكرون في العصر هم شهداء لذلك كان سقراط شاهدا على عصره وشهيدا له وكان ابن حنبل في محنته شاهدا على عصره وشهيدا له وكان جيور دانو برونو الذي حرق علنا بأمر من محاكم التفتيش لإيمانه بالعقل والعلم الجديد شاهدا على عصره وشهيدا له⁽¹⁾.

قد يكون لمثل هذا الكلام تطابقات هاهنا وهناك وقد يكون لمعانيه ودلالاته بصمات عميقة وبعيدة في سجلات الكتابة الفلسفية منذ سقراط إلى اليوم. ولكن صياغة بهذا المعنى إذا ما بحثنا عنها في ما نسميه الفكر العربي المعاصر، أو حتى ما يفضل البعض دعوته "فلسفة عربية معاصرة"، صياغة بهذا المعنى لا يمكن بلورتها وتقنينها سوى ضمن إعداد وتأصيل فكري، هو في نفس حالة حسن حنفي مشروع فكري عقلائي يحمل في ثناياه هموما سياسية ونهضوية تحيل بقوة على الواقع والتاريخ معا.

ومن المثير جدا أن إكراهات الواقع وكبوات التاريخ وحتى انتصاراته هي التي تمد إشكاليات الفكر والعقل المشروعية المنطقية والمنهجية في المشروع الفكري لدى حسن حنفي، فهو يعبر عن ذلك بنوع آخر من المزاجية، هي أكثر تجريدا هذه المرة قائلا: "العقل لا يكون مطلقا في أزمة، وما نتصوره على أنه أزمة له قد يكون هو انتصاره بعد كفاح طويل. فقد بدأ الشعور الأوربي بواقعة

(1). حسن حنفي: "قضايا معاصرة I في فكرنا المعاصر"، دار التنوير، بيروت، الطبعة

الكوجيتو على ما يصف هوسرل "في أزمة العلوم الأوروبية" باسم العقل ثم تطور الشعور الأوربي من خلال الاتجاه العقلي عامة والمثالية الترנסندنتالية خاصة بكفاح العقل. وظهرت الفينومينولوجيا في النهاية كي تقيم العقل على أساس من التجربة الحية، وهي التي يأخذها البعض على أنها بديل للعقل، معلنة انتصار العقل، وقد يكون ما اصطلح على تسميته "باللامعقول" هو الواجهة الأخرى للعقل. فإذا كانت وظيفة العقل هي كشف الواقع، وإذا اتضح في هذا الواقع ما يند عن القانون العقلي الثابت ويخرج عن التصور فإننا نظن أن هناك أزمة للعقل لأننا قد حددنا من قبل وظيفة معينة للعقل لا يحيد عنها، مثل تعقيل الواقع، أو تحويله إلى كم رياضي، أو السيطرة عليه من أجل التنبؤ لمساره، فإذا لم يؤديها تحدثنا عن أزمة العقل، ويكون القصور منا وليس من العقل، لأننا لم نستطع إقامة منهج متنسق مع موضوعه، وتصورنا منها معينا ثم أردنا صب الواقع فيه، ولما استعصى الواقع علينا تحدثنا عن أزمة العقل"⁽¹⁾.

في هذا النص المطول ما يعبر بحق عن تلك المسئولية المزدوجة والبارزة بقوة في مشروع وفكر حسن حنفي، المسئولية بمعنى الانخراط والالتزام بمهام العقل وإكراهات الواقع والتاريخ، وهو التزام يشكل في نظرنا جانبا أساسيا في فكر حنفي، ولا بد من الإشارة في هذا المجال إلى أن مقاربة العقل العملي في فلسفة حنفي لم تفها الدراسة النقدية الجادة حقها رغم ذلك فإن مشروع حنفي لا زال يباشر المزوجة بين مقتضيات النظر ومقتضيات الواقع في ثنائية جدلية لا

(1). حسن حنفي: "قضايا معاصرة II في الفكر الغربي المعاصر"، دار التنوير، بيروت،

الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ٣٦.

تكل ولا تعيى في انتظار فك رموز وإكراهات وتناقضات الواقع العربي بهدف وضع مسألة النهضة العربية على طريق وسكة العقل والعقلانية.

حسن حنفي الفيلسوف

إسماعيل زروخي (*)

مقدمة

لا أريد في هذا المقال التعرض إلى حياة حسن حنفي الشخصية بقدر ما نتعرض إلى ما يهمننا فيها فقط، في ما نود الكتابة فيه، وهو بيان وبناء أفكاره الفلسفية المتميزة، لأن الحديث عنه في هذه العجالة لا يفيد حقه - وقد تكون لنا وقفات أخرى نتناوله فيه بإسهاب - فقد اهتم حنفي بقضايا المجتمع العربي الإسلامي وحمل همومه، وحاول بناء هويته، ويعد قطبًا من أقطابه المتميزين الذين يرجع لهم الفضل في الحفاظ على كينونته واستمراره.

إن آراء حسن حنفي كانت نابغة من زخم تاريخي فلسفي أصلت وأسست له الإنسانية جمعاء، وكانت أفكاره متشعبة بروح مجتمعه وأصالته، ولكن لا يعني ذلك أن رؤيته تلك كانت منفصلة عن روح عصرها، عصر عالمية المعرفة الكونية والثقافة والفكر والفلسفة، وعالمية أسسها ومناهجها وموضوعاتها.

لقد طاف حنفي في آفاق الدنيا الواسعة واطلع على السمات المشتركة للبشر وأحوالهم، وساعدته في ذلك قدراته المتمثلة في إتقانه لمجموعة من لغات تلك الشعوب والأمم، إذ يتقن "العربية، والإنجليزية، والفرنسية، والألمانية" ومن تلك الرحلات حاول ترتيب وتصنيف واقع الإنسان العربي المسلم في كينونة الوجود

(*) رئيس قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة، الجزائر.

التارفةفة، ففء ارءل إلى فرنسا من بلءه مصر قاصءها طالبًا للعلم والمعرفة، وففها ءءصل على ءءءوراه ءولة فف الفلسفة سنة ١٩٦٦م، كما سافر إلى الولافاء المءءة الأمريكية، كأستاذ زائر، وففها ءرس بءامعة ءمبل، ففلاءلففاء، كما ءرس أفضًا فف بءامعات مءءءة، فاس بالمغرب، وطوكفو بالفاءان، وءط رحاله بأءءونساء، وإفران وكءفر من ءول الأءرى، عربفة إسلامفة ورفهما..

وقء ءرس فف ءلك البءامعات العلوم المءءةفة من علوم ءفن وأصوله، والفلسفة بءمفع ءءصصاءها البزئفة "بءءماعفة، سفاءفة، ءارفةفة، ءراثفة، ءفنفة، أخلاففة، ومنطقفة" ورف ءلك من مواف ءءرفس ءفء ءانء ءءكل المقرر ءراسف ءلك البءامعات.

كما وقف ءنفف على المناهء المءبعة ففها لءءصفل العلوم والمعارف، وقفم ءلك المناهء وءرف ءفء منها ءانء قاءرة على مسافرة العصر، وقاءرة على مواكبءه، ومن ءم ءبناها واءءءها منهءًا للقضافاء ءفء ءان فسعف لبءءها ومعالءتها، لأنها ءءمل فف ءنافاء وءلاءاءها ما ءان فشفل هابسه ءفلسوف، لا فرفبء نظره بمكان مءءء فف الزمان والمكان.

وبناء على ءلك الرءلاء ءفء قام بها "ءسن ءنفف" وءراساء والأبءاء ءفء أنبءها، أصبح أءء رواء الفكر الفلسفف المعاصر فف الوطن العربف والإسلامف ءاصة، وءءالمف عامة، سواء من ءفء بزارة إنءابءه، أو نوعفة المءلوماء والأفكار ءفء قءمها كءطباءاء وممارساء مءاولًا من ءلالها اسءعباب أزمة مجءعه.

وقد عاصر "حنفي" الكثير من أقطاب الفكر العرب المعاصر، من أمثال عثمان أمين، ومصطفى عبد الرازق، وسامي النشار، وعبدالهادي أبوريدة، وزكي الأرسوزي، وخالد محمد خالد، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وبرهان غليون، وناصر نصار، ومالك بن نبي، وزكي نجيب محمود، وعبدالرحمن بدوي، وتوفيق الطويل، ومحمود قاسم، وغيرهم... لكنه لم يذب في فكر أولئك الأقطاب الذين عاصروهم، وإنما أسس لنفسه كينونة خاصة، بارزة وشامخة تعبر عن وجوده المتميز بين أولئك الأقطاب، وكانت له مع بعضهم مشاركات ومساهمات ومناظرات.

كما يعد حسن حنفي من أبرز فلاسفة العالم العربي الإسلامي المعاصرين المهتمين بعلاقة العرب والمسلمين بغيرهم، من غربيين وأسيويين، حيث كان يحضر في كثير من الندوات التي تقام هنا وهناك من أجل إبراز صورة العرب المسلمين التي تزعزت كثيراً -ولاسيما- في نظر الغرب، يدافع عن مواقفهم وهمومهم التي فرضتها ظروف عديدة، لم تكن متصلة فيهم، يؤمن بالاختلاف واتنوع في سياق الحوار الذي يعترف بالآخر ولا يقضيه، يرفض التبعية والهيمنة، ولم يكن بأي حال من الأحوال متودداً إلى الآخر متوسلاً إليه، كما يعتقد البعض، الذين يعتبرون أن ذلك أدى به إلى الاستكفاف عن استعمال نصوص ومصطلحات القرآن ويستبدلها بألفاظ يقبلها الآخر^(١).

(١) الفيلالي، مصطفى: تقرير تجميعي "الصحة الدينية الإسلامية: خصائصها- أطوارها- مستقبلها" في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ١٩٨٩م، بيروت، لبنان، ص ٣٥١.

كان حسن حنفي من أبرز الفلاسفة العرب المعاصرين، المنظمين لملتقى سنوى يحضره في كل مرة العديد من العرب المشتغلين بالفلسفة وبقضاياها، ويتمثل ذلك في ملتقى الجمعية الفلسفية المصرية، وفيه تجد ذلك الفيلسوف المتواضع، المواظب على حضور الجلسات جميعها مهما استمرت من وقت، موجهًا حينًا، ومبدئيًا أفكاره حينًا آخر، مهتمًا بكل مسألة فلسفية تطرح يستمع إلى طارحها، يناقشه مناقشة الشغوف بالاطلاع على ما سيقدمه، كما تجده في ذلك الملتقى مبرزًا خصال الأخلاقية المتمثلة في حسن الاستقبال والضيافة يهتم بكل ما يتعلق بشؤون ضيوفه من إقامة ونقل، وغيرهما. ولعل تسمية بيته الخاص باسم "بيت العرب" لأكبر دليل على ما يكنه هذا الفيلسوف لوطنه العربي، وما يضحى في سبيله، إنه بحق يحمل صفة الفيلسوف الحامل لهاجس مجتمعه في كيانه لا يفارقه لحظة من حياته، حتى في مكان إقامته.

إن كل هذه السنوات التي قضاها الفيلسوف حسن حنفي من حياته، والعمل المشتغل به تشعر وأنت تلتقي به أن الرجل صافي الذهن، والسريرة، وأن السنين الطويلة كلها لم تؤد به إلى ملل من أي نوع سواء عقلي فكري، أو اجتماعي إنساني.

فلسفته

كان حسن حنفي، من أبرز الفلاسفة العرب المسلمين الذين سعوا جاهدين إلى تأسيس فلسفة عربية إسلامية متميزة، وإن كانت لا تخلو من تأثير الفلسفات الإنسانية الأخرى، رغم محاولاته تجاوز حدود بعض المذاهب في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة دون مجابهات ومناظرات. لقد عاصر حسن حنفي

تطور العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي اهتمت بقضايا الأمم والشعوب، ونظر إلى قضايا مجتمعه وعصره نظرة وضعية واقعية حاول من خلالها تأصيل مفاهيم خاصة به، ثم إعادة بنائها لتتوافق مع متطلبات مجتمعه وعصره، لذلك تجد نفسك وأنت تقرأ فلسفته أنها جاءت متشعبة بروح عصرها من جهة، ومتوافقة في سياقها مع كثير من الفلاسفات فقد تأثر بالظواهرية التي رسم معالمها "هوسرل"، ومنهجها، كما تأثر بالفلسفة الوضعية التي أسهم في تأسيسها المفكر الفرنسي "أوجست كونت"، والفلسفة العقلانية التي بنى أسسها كل من باروخ سبينوزا ورينيه ديكارت، وغيرها من الفلاسفات الاجتماعية التي تهتم بطبائع الإنسان وشؤونه.

كما تأثر حسن حنفي، بالفلاسفات التي تهتم بالدراسات الدينية عموماً والاشتراكية خصوصاً وإن كان هذا التأثير لا يبدو في رأينا واضحاً، فإن عبد الرزاق قسوم يعتبر أن تأثيره في بعض الأحياتن لا غبار عليه، وهو ما أكده حين قال: "فكتاب التراث والتجديد" نجده لا يختلف في توجهه النقدي العام، عن كتاب باروخ سبينوزا- مع اختلاف المصادر والغايات. فحين نقرأ كتاب التراث والتجديد، نكشف دون عناء هذا المعول العقلي الذي يحمله المؤلف ليهدم به كل شيء قديم على أنه تراث"⁽¹⁾، ولكن هذا الاختلاف الذي يشير إليه، الأستاذ قسوم هو الذي يعبر عن كينونة حسن حنفي الخاصة.

(1). قسوم، عبدالرزاق: "مدارس الفكر الإسلامي المعاصر"، تأملات في المنطلق والمصعب، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٧٧م،

كما ساهم الواقع العربي الإسلامي المتميز بخصوصيته في تنظيرات، حسن حنفي، وقد كان لذلك أثره الواضح في نمط تفكيره، وإبداعاته الفلسفية، لأننا نرى أن أية محاولة فكرية أو فلسفية لا تتبع من مسائل تجريدية مطلقة، وإنما هي، وإن كانت تجريدًا، فإنها تتبع من واقع تعبر عنه، وتتأسس عليه، وبهذا المعنى يتأكد على أن واقعه هو أصل تفكيره، وما الفلسفة التي يدعو إليها إلا الفلسفة التي ارتبطت بذلك الواقع، لأن أية فلسفة حقيقة ما هي إلا مجرد مشروع لا يفتأ في تأسيس ذاته انطلاقًا من صيرورة تاريخه الذاتي، المرتبط بالصيرورة التاريخية للأخر، وفي الأخير تكون هذه الفلسفة، كالثورة، وأكبر مظهر لهذا التوجه الفكري، لحسن حنفي، هو الذي نلمسه في كتابه من العقيدة إلى الثورة، ولاسيما في الجزء الأول منه، حين قال: "العقيدة هي التراث، والثورة هي التجديد، العقيدة هي إيمان الناس وروحهم، والثورة هي مطلب عصره"⁽¹⁾.

وكانت الخصوصيات التاريخية لتفكير الآخر - كما أشرنا سلفًا - واضحة في تفكير "حسن حنفي"، حيث كان قريبًا من الفلسفة الطواهرية، في منهجها وفي مبادئ تفكيرها وخصوصًا موقفها من المعرفة العلمية والنظرية، وهذا ما كان يتبناه سببًا للفلسفة والمعرفة. فقد كان يبدو في مؤلفاته من الراضين للفكر التجريدي المحض الذي لا يعبر عن معطيات واقع معين، بل كان الواقع الحاضر هو مصدر إلهامه وغبداعه، ومن ثم كانت فلسفته قريبة من الفلسفة

(1). حنفي، حسن: "من العقيدة إلى الثورة"، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، مصر،

الاجتماعية/السياسية التي نظر بها إلى واقعه ومحيطه العربي الإسلامي، ولم تكن تلك الفلسفة إلا العملية العلمية، ولعل ذلك هو الذي أدى ببعض دارسيه إلى تصنيفه في مصاف مؤسسي التيار اليساري في الإسلام.

لقد أعطى "حسن حنفي" أهمية بالغة للفلسفة، لما لها من دور فعال في تغيير حياة الإنسان وفي تحقيق كينونته الإنسانية، وترتبط بمعطيات حياة الإنسان وبقضاياه، حيث قال في هذا الشأن أن على جيلنا أن: "يبدع فلسفة إسلامية جديدة طبقاً لظروف عصرنا بغقلية المجتهد فيصبح الفيلسوف في نفس الوقت أميناً على الحكمة وراعياً لمصالح الأمة"⁽¹⁾. ومن ثم كانت فلسفته فلسفة حقيقية، لأن الفلسفة الحقّة في رأينا هي التي تعبر عن الإنسان وتسعى إلى تغييره، أو كما يقول هيجل، هي التي تفكر في الذات المفكرة ذاتها، أو هي الحقيقة في تجريدها وإطلاقها هي فكر الفكرة إذ تفكر في نفسها. ومن هذا المنطلق تصبح الفلسفة ذات مقصد إنساني تمارس فاعليتها بالإنسان ومن أجله، وهذه الوظيفة هي التي يسعى "حسن حنفي" إلى تأسيس فلسفته على أسسها ومبادئها. إن الفلسفة التي برزت في كتابات "حسن حنفي" وفي همومه هي التي ارتبطت في علاقة جدلية بينها وبين الإنسان كوعي منتج لذاته، ومن هذا المنظور فهي النتبع المستمر لحياة الإنسان التي تبعثها على التغيير والتطور، وهذا هو الهدف الذي ما فتىء حسن حنفي، يسعى إليه في تغيير محيط الإنسان العربي المسلم، فالمؤلف وإن كان قد تأثر بالفلسفات التي ذكرناها سابقاً فإن مرجعيته الأولى في

(1). حنفي، حسن: "هموم الفكر والوطن" دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٩٧، ج١، ص

نظرنا التي استند إليها في معالجة قضاياها هي مرجعية عربية إسلامية، فهو غاص في أعماق ماضي مجتمعه الذي لم يذفن فيه ذاته بل جعله ركيزة لحاضره في تصور مستقبله، ومن ثم كان بحق فيلسوفاً، حاملاً لهاجس الفلسفة التي تتجاوز معطيات الماضي والحاضر لبناء المستقبل وهو ما عبر عنه في مقدمة كتابه حوار الأجيال حين قال: "هذا الكتاب وفي مني للأجيال الماضية واعتزاز بالأجيال القادمة... الغاية منه التأكيد على التواصل بين الأجيال فلا يوجد نبت من لا شيء، كل جيل سابق يمهّد لجيل لاحق"⁽¹⁾، فصناعة تاريخ الأمم وحضارتها لا يتم إلا بتجاوز الأجيال بعضها لبعض.

إن الأستاذ حسن حنفي، انطلاقاً من الفلسفة التي تقمصها ودافع عنها وسعى إلى بنائها وتطويرها، هي التي تجعل من الواقع، ومن الفكر في حركة دعوية ومستمرة، لا تقف عند حد معين، لأن الحد الذي يمكن أن تصل إليه لا يمثل الكمال، لأن الكمال هو البحث المستمر الذي يضمن البقاء للفلسفة، ويجعل منها مثلاً أعلى، يطمح الإنسان لبلوغه، سواء كواقع أو مثال، لأن الواقع المتعارف عليه هو الذي نعيشه ونعانيه، والمثال هو الذي نأمله ونعمل من أجل بلوغه كواقع أو ممارسة وفي هذا السياق يقول: "حسن حنفي" نفسه يجب على الإنسان ألا يركن لأية نظرية فلسفية بل ينبغي أن يتحرر من قيودها تحرراً دائماً

(1) حنفي، حسن: "حوار الأجيال" دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ١٩٩٨م،

مقدمة الكتاب.

لا يمكننا في هذه العجالة استعراض الكم الهائل من الكتب التي اصدرها، حسن حنفي سواء كانت تأليفاً أو ترجمة أو تحقيقاً أو كانت في شكل مقالات كتبها في مجالات متعددة ومتنوعة وهو الأمر الذي أدى بالمفكر الجزائري عبد الرزاق قسوم إلى وصفه بقوله: "لقد استطاع د.حسن حنفي أن يثبت وجوده على الساحة بما قدم ويقدم للمكتبة العربية من أعمال. وما ينشره من أحاديث؟، ودراسات تنعق كلها نحو هذا الاتجاه فهذه العوامل كلها مجتمعة، هي التي جعلت منه فاعلاً على الساحة الفكرية الإسلامية، يثير بما يكتب شتى أنواع ردود الفعل، مما جعل الناس لا يزالون في أمره مختلفين"⁽¹⁾.

وأنا لا نرى في تلك المؤلفات أوراقاً أو وثائق مكدسة فوق بعضها البعض، بقدر ما نرى ونلمس فيها أو ما بين جنباتها فيلسوفاً يفعل وينفعل، تعقل ما يحيط به وبمجتمعه من ظواهر وقضايا رصد لها حلولاً، مستنداً على ما وصلت إليه أساليب البحث ومناهج الدراسة ومستحدثاتها المعاصرة، التي أستها الفلسفة لنفسها، والتي امتثل لها حسن حنفي، فيما احتوت عليها مؤلفاته.

إن الملاحظات العامة التي نجدتها في فلسفة حسن حنفي، من خلال مؤلفاته، أنه كان وفيًا لمبدئه الفلسفي، الذي استند فيه إلى التراث المرتبط بالماضي، الماضي الذي يرتبط بالحاضر، ولكن ليس من أجل تحويل الحاضر إلى ماضي، وإنما الربط بينهما من أجل خلق استمرارية تظهر فيها روح الإنسان الذي بنى ذلك الماضي، ومن ثم يظهر لنا المؤلف الدور الذي قدمه الإنسان

(1). قسوم، عبدالرزاق: "مدارس الفكر الإسلامي المعاصر"، تأملات في المنطلق والمصب،

العربي المسلم في التاريخ، والذي يمكن إثارته من جديد لأداء وظيفته التي أداها في السابق معتمداً على آليات وقواعد المنهج العلمي المعاصرة.

ويمكن ملاحظة هذا التوجه من حسن حنفي في أغلب كتبه، وخصوصاً: التراث والتجديد، الذي يعتبر بحق من أهم الدراسات الجادة⁽¹⁾، في هذا الموضوع، وفي هذا المؤلف يطرح الباحث كثيراً من القضايا الأساسية في تراثنا العربي الإسلامي، التي لم نلم بها إلى الآن إماماً كاملاً وتاماً وشاملاً، نظراً لخصوصيتها وتنوعها، لأن تراثنا فيه من الخصوصية، ما يجعل كل من ينهش فيه، وينقب عن محتوياته، يعثر على كنز أو كنوز بحسب طاقة وقدرة الباحث وعمقه، ولعل هذا ما أراد "حسن حنفي" إبرازه والكشف عن محتواه، وتجاوز المتداول والمعروف المؤلف في هذا التراث، فالباحث لم يكن مؤرخاً محترفاً، قاصراً همه وجهده على الجمع والسرود والتسجيل، بل كان مهتماً بالبحث عن المعرفة والحكمة والحقيقة في حد ذاتها، ولذلك ففي اعتقادنا، أن ما قام به حسن حنفي، يرتقي إلى قضايا وهموم المجتمع الذي عاصره، واستطاع ربطه بماضيه وتراثه، لأن الواقع أو الحاضر الذي نعيشه ما هو إلا جزء من ذلك القديم أو التراث الذي تجسدت فيه أرواح أسلافنا، ومن ثم فمنطقياً القديم يسبق

(1). الجحاني، الحبيب: "التعريب والأصالة الثقافية والمعاصرة، في "التعريب ودوره في

تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية"، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ١٩٨٢،

كل جديد، وكل معاصرة لابد لها من أصالة؟، وكل غاية لابد لها من وسيلة، وعمومًا فهو يسعى إلى المعاصرة إستنادًا إلى الأصالة^(١).

وقد ربط حسن حنفي في مؤلفه "التراث والتجديد"، بين الواقع والتشريع والتجديد حيث رأى، أن التجديد ما هو إلا تطوير للواقع، وإذا طورنا الواقع فإنه حتمًا سيقود إلى تطوير التشريع، ومن ثم يصبح التعبد في الشريعة هو السعي الحثيث لتحقيق مقاصدها العليا^(٢).

كما تناول مسألة الوعي ودوره في التاريخ والحضارة في كتابه: "الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي"، وفيه قال أن: "الوعي التاريخي بالأنا هو أساس الوعي الحضاري فالتاريخ هو مسار الحضارة في الزمان. التاريخ هو تفاعل الحضارة مع الزمان. الحضارة بنية التاريخ... ودون هذا التفاعل بين الوعي الحضاري والتاريخي يستحيل العمل الوطني وتغمض الرؤية"^(٣).

وقد كتب "حسن حنفي" مؤلفاته ودونها بلغات مختلفة، عربية، إنجليزية، فرنسية، وستعرض في هذه العجالة إلى بعض تلك المؤلفات، ولم نعتمد سلمًا تفاضليًا لتناولها، ومن تلك المؤلفات التي كتبها باللغة العربية: التراث والتجديد ١٩٨٠، من العقيدة إلى الثورة خمسة أجزاء ١٩٨٨م، الدين والثورة في مصر

(1). البرقاوي، أحمد: "العرب وعودة الفلسفة"، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ٢٠٠٠، ص ٨١.

(2). نقلًا عن مصطفى الفيلاي: تقرير تجمعي "الصحة الدينية الإسلامية: خصائصها- أطوارها- مستقبلها"، مرجع سابق ص ٣٥٨.

(3). حنفي، حسن: "الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي"، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ١٩٩٨، ص ٣٣.

ثمانية أجزاء ١٩٨٩م، دراسات إسلامية ١٩٨٢، دراسات فلسفية ١٩٨٧م، مقدمة في علم الاستغراب ١٩٩١م، هموم الفكر والوطن، جزءان ١٩٩٧، حوار الأجيال ١٩٩٨، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي ١٩٩٨، وقضايا معاصرة جزءان، ج ١ ١٩٧٦، وج ١٩٧٧، وحوار المشرق والمغرب ١٩٩٠ بالاشتراك مع محمد عابد الجابري، وجمال الدين الأفغاني ١٩٩٧م.

أما الانجليزية فقد ألفت: الحوار الديني والثورة سنة ١٩٧٧م، والإسلام في العصر الحديث جزءان ١٩٩٥. أما بالفرنسية فقد ألفت: مناهج التأويل سنة ١٩٩٥، وتأويل الظاهريات سنة ١٩٦٦، وظاهريات التأويل سنة ١٩٦٦.

كما حقق وقدم وعلق "حسن حنفي" المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري جزءان ١٩٦٤، الحكومة الإسلامية للإمام الخميني ١٩٧٩، جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للإمام الخميني ١٩٨٠. وترجم نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ١٩٦٨، ورسالة في اللاهوت والسياسة لاسبوزا ١٩٧٣. وتربية الجنس البشري للسنج ١٩٧٧، تعالى الأنا موجود لسارتر ١٩٧٧.

وبناء على هذا الاستعراض لمؤلفات "حسن حنفي" لا نعتقد أن ما قدمه من كم هائل من المؤلفات، أنها كاملة لا نواقص فيها، بل إننا نرى أنها لم تصل بعد إلى مرحلة الكمال رغم أن كل مؤلف من مؤلفاته يحتاج إلى عناية وقرأة خاصة حتى يمكن من خلالها تقييمه، لأن القضايا المطروحة في مؤلف تختلف عن القضايا المطروحة في غيره من التأليف، ولا يتسع المقام هنا إلى التعرض

لجميع القضايا التي طرحها في مؤلفاته لأن لكل منها كينونتها المستقلة، وكل منها يحتاج إلى قراءة عامة وشاملة تتأمل جميع عناصرها ومحتوياتها، ولا سيما باعتبارها تتعلق بتاريخنا الطويل في كل مظاهره، سواء من حيث محاولة إثبات كينونته، أو من حيث تأسيسه وتأصيله.

أسلوبه ومنهجه

جاء أسلوب "حسن حنفي" في معظم كتاباته فلسفي راقى العبارة، دقيق المعاني في ألفاظه ومصطلحاته، وهو أسلوب لا يشوبه تردد أو اضطراب، ولا غموض، أو تعقيد، وهو الأسلوب الذي نلحظه في كثير من الكتابات الفلسفية العربية المعاصرة، في المشرق والمغرب على حد سواء كان مسيطراً على اللغة التي يكتب بها، قادراً على تطويعها لما يريد أن يعبر عنه في أفكاره وآرائه لا تكلف ولا لصطناع في أسلوبه ولغته، وهو أسلوب علمي رصين.

كما تبدو في أسلوبه ملامح ومظاهر الوظيفة التي شغلها وهي وظيفة التدريس، إذ أنه يكتب لقارئين ولا يكتب لنفسه، يوصل لهم ما أراد أن يعبر عنه من معارف وأفكار، بمناهج سلسلة واضحة لا تتجاوز القضايا المطروحة، ولا تغترب عنها، فالنتائج التي يتوصل إليها تبقى دائماً متنسقة مع تلك القضايا، ولذلك تجد أفكاره قريبة من كيان ووجدان الإنسان الذي يعبر عن قضاياهم وهمومهم، وهو بذلك يختلف عن كثير من المفكرين العرب المسلمين المعاصرين، الذين يعبرون عن قضاياهم بأدوات ومناهج وأساليب معقدة وغامضة، وفي غالب الأحيان لا تعبر عن هموم مواطنيهم، لذلك بقيت فلسفاتهم وأفكارهم بعيدة عن وجدان شعوبهم.

إن تنوع الموضوعات التي تناولها حسن حنفي، لم تغير أسلوبه بل جاء متناسقاً فيها جميعاً فكلماً انتقلت في قراءتك من موضوع لآخر، أو من كتاب لآخر، تجد حسن حنفي الفيلسوف حاضراً بتميز أسلوبه الذي شكل له مبدأ ثابت في كل المواضيع، وهذه من سمة الفلاسفة الأوفياء لمبادئهم، فالقاريء يلاحظ في كل موضوع يطرقه المؤلف أنه يدعو إلى تكوين روح جديدة في كيان الإنسان العربي المسلم للنهوض من سباته، والعودة إلى ماضيه ليجعل منه سنداً في تجاوز حاضره المشؤوم، فهو بمثابة المغناطيس الذي يشده دائماً للركود والجمود والكسل.

والطابع العام للمنهج الذي سلكه "حسن حنفي" واعتمده في دراساته وأبحاثه في القضايا والمسائل التي تناولها أنه ليس المنهج الجمعي التراكمي أو الوصفي الاستقصائي، بل هو المنهج النقدي، الذي يقف من خلاله من القضايا التي يتعرض لها موقفاً نقدياً مبرزاً نواقصها وسلبياتها أكثر مما يبرز إيجابياتها، ولعل ذلك يعود في اعتقادنا إلى محاولة التأسيس التي يسعى المؤلف إلى بنائها وصياغتها في إطار حقول معرفية تتماشى وأطر الثقافة العربية خاصة والإنسانية عامة، ولعل ذلك وصياغتها في إطار حقول معرفية تتماشى وأطر الثقافة العربية خاصة والإنسانية عامة، ولعل ذلك ما عبر عنه عبدالله العروي في وصفه لحسن حنفي حين قال أنه: "أكثر تعرفاً على الانتاج الغربي وأكثر ممارسة لمناهج البحث المعاصر مع اتصاله الوثيق بالتراث الاسلامي"⁽¹⁾.

(1). العروي، عبدالله: "مفهوم الحرية"، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، طـ

وأخيراً فإن ما يمكن الخروج به من هذا العمل المتواضع،؟ حول الفيلسوف، هو أن ما قام به يعتبر عملاً ضخماً أسهم به في إثبات كينونة العقل العربي ووجوده. وأن ما لاحظناه في أغلب مؤلفاته من صرامة ونقد يتميز بهما أسلوبه، لا يعينان في اعتقادنا أن الرجل كان متشائماً، بل على العكس من ذلك أنه كان يحاول خلق التفاؤل لدى كل إنسان عربي لكي يشق طريقه نحو المستقبل.

حسن حنفي وحوار المشرق والمغرب

جمال مفرج(*)

جرى بين الأستاذين الدكتور حسن حنفي والدكتور محمد عابد الجابري حوار فكري على صفحات مجلة "اليوم السابع" الباريسية سمي بـ " حوار الثمانينات". وقد أثار هذا الحوار الشهير ردود فعل واسعة في الأوساط الفكرية العربية، لأنه تطرق إلى مواضيع مهمة كانت وما زالت تشغل العالم العربي منذ مطلع القرن العشرين، كالحرية، والديمقراطية، والعلمانية والإسلام، والحدثة... إلخ.

جرى الحوار بين مفكرين، واحد من مصر، والثاني من المغرب، وقد كان الغرض من ذلك كما يقول حسن حنفي هو أن الأوان قد حان لتجاوز أحادية الطرف وما ترسب في الوعي القومي العربي من تكفير لكل فرق المعارضة، ولنسب التفرقة الاستعمارية للعالم الإسلامي إلى إسلامي وعربي أولاً ثم تقسيم العالم العربي إلى مشرق ومغرب ثانياً، وما ترتب على هذا التقطيع للجسد العربي من دعوة جيل المفكرين إلى خصوصية مغربية، عقلانية علمية طبيعية، في مقابل مشرق صوفي ديني.

(*) . قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، الجزائر.

لقد رأى حسن حنفي في ذلك الحوار الفكري فرصة ومقدمة للحوار السياسي، فالحوار بين المفكرين كما يقول: "إنما يمهد الطريق للحوار بين القادة والزعماء. فالفكر يسبق الفعل، والتصور يأتي قبل الممارسة. [و] هذه ليست مثالية [لأنها] تعطي الأولوية للفكر على الواقع بل إنها عين الواقعية في المجتمعات التراثية التي مازال فكرها بديلا عن واقعها، وماضيها ممتدا فوق حاضرها"⁽¹⁾.

وبعبارات أخرى، كان حسن حنفي يتطلع، من خلال هذا الحوار، إلى تحقيق مشروع كبير هو تكوين جبهة وطنية واحدة تجمع بين المشرق والمغرب وتوحد العالم العربي حفاظا على هويته، وحماية لاستقلاله مثلما استطاع صلاح الدين توحيد مصر والشام لرد العدوان الصليبي الاستعماري الأول على المنطقة العربية قلب العالم الإسلامي.

هذا، وقبل أن يبدأ الحوار بين المفكرين، كان حسن حنفي يرى أنه أن الأوان كي يتم، أولا، الحوار بين القوى الوطنية الرئيسية في الوطن العربي، وهي قوى سياسية وثقافية في نفس الوقت. وهذه القوى هي:

١. الحركة الإسلامية التي تتبع من الموروث الإسلامي الأصيل والتي تمتد جذورها إلى ألف وأربعمائة عام.

(1). حسن حنفي، في معنى الحوار ومقاصده، ضمن حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٩، ص ٠٨.

٢. الليبرالية التي بدأت منذ اتصال العرب والمسلمين بالغرب الحديث منذ مائتي عام. وكان ههما إنشاء الدولة الوطنية المستقلة القائمة على الدستور والبرلمان ومؤسسات الدولة ووسائل العمران الحديث في الزراعة والصناعة والتجارة.

٣. الماركسية، التي نشأت في المشرق في بدايات القرن العشرين قبل ظهورها في المغرب، والتي أصبح لها رصيد فكري عند قطاع كبير من المثقفين والأدباء خاصة في المغرب ورصيد حركي لدى قطاع عمالي كبير في المشرق.

٤. القومية العربية أو الناصرية أو الاشتراكية العربية والتي جسدها الثورات العربية الأخيرة والتي تكمن وراء معظم الدول العربية الحديثة^(١). هذا ورغم أن الأطر النظرية لتلك القوى متعددة، فإنه يمكنها الاتفاق في ما بينها على برنامج عملي موحد، لأن الحوار لا ينبغي أحادية النظر.

والحوار بين القوى الوطنية المتعددة يجب أن يكون، في نظر حسن حنفي، منتجها مباشرة نحو الواقع وليس حول النظرية كما هو شأن بعض المفكرين الذين دأبوا على إعطاء الأولوية للنظر على العمل، والإيغال في البحوث النظرية بدعوى التأصيل المعرفي أولا. والواقع الذي يجب أن يتوجه نحوه الحوار يواجهنا بتحديات رئيسية سبعة وهي مرتبة طبقا للأهمية على النحو التالي: ١- تحرير الأرض (فلسطين، وسبتة ومليلة، وافغانستان، وكشمير). ٢

(١). المصدر السابق، ص ص ٨-٩.

ويهيح وجدانه، ويخالف حسن حنفي على طول الخط بعد أن سار معه على خطين متوازيين. فهو لا يتفق مع حسن حنفي حين يقيس هذا الأخير الحاضر والمستقبل على الماضي، ولا يؤمن بأن التاريخ يعيد نفسه. ويبدو أن الجابري هيح أيضا وجدان حسن حنفي، فبعد أن كان هذا الأخير يأسف لطريقة الحوار الباردة للسباب المذكورة سابقا (أي المجاورة والحديث العابر) ها هو في آخر الحوار وفي مقالة بعنوان " قصدنا الحوار فعوقبنا بالتجريح وتصيد الأخطاء"، يلوم الجابري على الاختلاف الذي وقع بينهما حول "القضية الفلسطينية" قائلا: "بقدر ما سعدت مع أخ وزميل محاولين سويا إعطاء نموذج جديد من الحوار بقدر ما هالني "حق الرد" إلى واقعنا العربي الأليم. يبدو اننا ما زلنا طائفتين، نستعمل أسلوب التخوين والتكفير، يزايد بعضنا على بعض في أمور تستحق توحيد الجهود والتبصر بالأمور، ومن أجل الوصول إلى الحد الأدنى إلى الاتفاق الذي فقدناه"⁽¹⁾.

وهكذا انتهى الحوار بين المشرق والمغرب بسوء التفاهم، إن لم نقل بالتعصب. ولم ينجح المتحاوران في تجاوز مسألة مشرق/مغرب. وربما كان حسن حنفي على حق حين أرجع سبب ذلك إلى مجلة "اليوم السابع" التي غيرت، حسب قوله، عناوين الحوار فوجهته عن غير قصد بدل من العناوين الموضوعية المحايدة، وعرضت صدريهما لتصويب السهام⁽²⁾.

(1).المصدر السابق، ص ١٣٠.

(2).المصدر السابق، ص ١٣٨.

ملاحم الفكر المصامي عند حسن حنفي من خلال مشروعه (النقل و الإبداع)

بوعرفة عبد القادر (*)

مقدمة

لا يمكن أن نعتبر حسن حنفي رجل قلم وفكر فحسب، بل هو صاحب مشروع حضاري، ينطوي على كثير من الأفكار الجريئة، التي تشكل في أفق النهضة والتحرر منعرجا خطيرا بالمعنى الإيجابي، ذلك أن الإمكان الحضاري يحتاج أول ما يحتاج إلى ما سماه المفكر الجزائري مالك بن نبي إرادة الحضارة، ومن هنا يمكن القول دون مواربة أن حسن حنفي امتلك إرادة الحضارة من خلال المعادلة التي وضعها: الحضارة = عمل + نظر. ومن خلال الكوجيتو الجديد الذي رفعه: " أنا أعمل إذن أنا موجود."

ومن خلال هذه المقابسات ينخرط حنفي في مشروع حضاري من نوع آخر يقوم أساسا على مبدأ المصالحة مع التراث و التناغم مع الوافد، فهو لا يبني مشروعه على مقولات العقل العربي، ولا العقل الإسلامي، وإنما حول أن يؤسس لنفسه نسقا جديدا يتمثل في جعل التراث وسيلة لا غاية من أجل جعل

(*) . أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر.

الذات تُفكر من خلاله لا أن يُفكر لها و يحل مشاكلها، فلكل عصر مسوغاته الحضارية.

إن التراث لا بد أن يوظف لكي نتقدم من خلاله فلسفيا فحسب، فلكل عصر خصوصياته وضروراته، من هنا يمكن القول أن ثورة حسن حنفي تلج إلى كنه التغيير والمتعارف عليه بالمضي نحو الأفضل، وإزاحة اللامفكر فيه من بؤرة المقدس.

ومن خلال مشروعه (من النقل إلى الإبداع) نلاحظ ملامح رجل يريد أن يرسم تضاريس خريطة النهضة العربية من أفق التفكير من خلال التراث، فالتراث حاضر لا كحمولة معرفية بل كشحنة حضارية تمنح الإنسان القابلية للتحضر. ونحن سنحاول أن نقوم بعملية تحليل المضمون لجملة من النصوص الواردة في المجلد الثالث (الإبداع) في جزئه الثاني (الحكمة العملية)، والغاية هي اكتشاف مواطن الاستباه في فكر حسن حنفي، ومن جهة أخرى معرفة مدى حضور حنفي من خلال عملية استحضار الموروث في عملية التنظير السياسي. و عليه سنتبع الخطوات التالية:

١- المنطلق: العقلانية المنشودة (هموم الفكر وظلال الخنة)

ولكي يكون مشروع حسن حنفي منسجما مع مقدماته الأساسية، حاول الدكتور أن يوجه الفكر العربي المعاصر إلى ضرورة العمل على تأسيس عقلانية منشودة و متميزة، يمكن أن نوضح معالمها من خلال ما يلي:

أ. ضرورة الانتقال من العقلانيات الضيقة إلى العقلانية المفتوحة:

ونقصد من وراء هذا التخصيص، أن الأستاذ حنفي يفر من موجة العقلانيات التي عرفتها الساحة العربية، لأنها لم تؤسس لعقلانية واضحة المعالم والغايات بل أسست لعقلانية ذات أبعاد إيديولوجية وضيقة، فكل مفكر حاول أن يفرض نمطا من العقلانية كمنق للثفكير، وأراد أن يفرضها على الفكر العربي المعاصر باعتبارها مسلمة فكرية، ونتيجة هذا الهاجس وجد الفكر العربي نفسه ضمن زخم من العقلانيات المتضادة والمتناقضة، وبالتالي لم تستطع تلك العقلانيات أن ترسم ملامح القطيعة مع اللامعقول والخرافي، بل الأدهى من ذلك خلقها لجملة من العوائق الحضارية وأوهام للعقل.

يقول الأستاذ حنفي محلا أوهام العقلانية العربية: "أما اليوم، فقد وقع العرب في "وهم العقلانية"، وما زالت أسسها لم تكتمل بعد. ووقع الأوروبيون في "ما بعد العقلانية" يحطمون ما بنوه ودافعوا عنه بأيديهم في بداية العصر الحديث. والتحدّي الكبير هو كيف يتحول العرب من مرحلة ما قبل العقلانية إلى مرحلة العقلانية، وكيف يتمسك الأوروبيون بالعقلانية ضد ما بعد العقلانية وما بعد الحداثة؟"⁽¹⁾.

ولكي نؤسس لعقلانية مفتوحة، يجب أن نعمل على رتق كل العقلانيات المطروحة، وعملية الترتيق تتمخض في الأخير عن مجال للتقاطع يعكس نقاط

(1). حنفي، حسن، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ندوة "حصيلة العقلانية والتطوير في الفكر العربي المعاصر"، ستنشر

الاتفاق الكبرى بين أهم التيارات الفكرية في العالم العربي. ولكي نؤسس تلك العقلانية المتميزة ينبغي كما يقول أ.حنفي: "ليس المهم البحث في العقل وغير العقل في الوجود العربي بحثاً نظرياً معرفياً تأملياً خالصاً، بل المهم توظيفه في رؤية سياسية تحدد معالم المشروع الحضاري العربي. العقل الخالص يفصل المصادر القديمة والمصادر الحديثة ومظاهر اللاعقلانية في الفكر العربي المعاصر. وتظل العقلانية لها مصادرها الغربية، رائدها ماكس فيبر قبل ديكرت وكانط." (1).

إن المهم في عملية البحث عن العقلانية المنشودة هي عملية التأصيل للعقلانية ذاتها، فالعقلانية يجب أن تكون ذات أبعاد حدائية غربية، ولكن رغم ذلك يجب أن نؤصل لها، فالماضي حاضر و الحاضر ماضي: "والحاضر يرجع إلى الماضي. فالماضي ما زال حياً في الحاضر.... وهي عقلانية إشراقية منذ الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل. وليست العقلانية الجذرية عن الكندي وابن رشد، أو العقلانية الأخلاقية عند يحيى بن عدي ومسكويه. وقد انشغلت هذه العقلية 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 في الثقافة العربية." (2).

(1). حنفي، حسن، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ص ٢١.

(2). المرجع نفسه، ص ٢٢.

فحنفي يظهر لدى البعض مجرد موفق وملفق، لكن في الحقيقة أن العقلانية المنشودة هي كالدائرة التي تحوي داخلها كل الأشكال، فالعقلانية ليست خطة أو طريقة بل هي تلك الروح التي تحرك العقل نحو التفكير والتأمل، وبالتالي فإن تعدد العقلانيات مطلوب أصلاً، لكن شريطة أن يصل في الأخير أن يُكوّن عقلانية متميزة، قد أجازف و أسميها بعقلانية جامعة.

ب. من جيل النقد إلى جيل نقد النقد

إن جيل المفكرين العرب أمثال الجابري وحنفي، العروي، وابن نبي، والتركي، طه عبد الرحمن، أركون، وغلبيون،.... قد أسهموا في حركة نقد العقل، لكن نقد العقل لم يكن مثمراً من حيث وضع الإنسان العربي أمام عتبة الإمكان الحضاري، ذلك أن جيل النقد وقع في متاهات الإيديولوجية، والذرية القائلة فلا نقد العقل العربي أو الإسلامي، أو القومي أحدث القطيعة التاريخية مع أسئلة النهضة و مقولات الحداثة. فالعقلانية المنشودة عند حنفي تراهن على جيل تاريخي قادم: "ويظهر في الفكر العربي المعاصر الآن جيل جديد، يتجاوز جيل المشاريع العربية المعاصرة، ويمارس "نقد النقد"، أي نقد كل المحاولات في "نقد العقل العربي" للجابري، أو "نقد العقل الإسلامي" لأركون، والحكم عليهما معاً بأنهما عقل التوافق".⁽¹⁾

إن الجيل التاريخي في رأي حنفي يسعى إلى عقل مصالح غير متعالٍ، عقل له أهداف عملية قبل أن تكون نظرية خالصة، لأن الكوجيتو الفعال هو الذي يتأسس على مقولة: "أنا أعمل إذن أنا موجود".

(1). حنفي، حسن، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ص ٢٣.

الإسلامي منه إلى العقل العربي، وتكوين التراث وبنيته، وليس تكوين العقل وبنيته. فالعقل أداة للمعرفة، لا فرق بين عربي وأعجمي، بل نتاجه الثقافي هو الذي يمكن وصفه بالوطن، المصرية، أو بالقوم، العربية، أو بالثقافة، الإسلامية.⁽¹⁾ إن مقاصد العقل يمكن أن نحدد في المقصدين التاليين: الوحدة الإنسانية، القدرة الإبداعية.

ج - من العقول الرخوة إلى العقل الخلاق

إن العالم العربي سيطرت عليه مجموعة من العقول الرخوة، والتي لم تكن حركتها إلا مثل حركة الرخويات كالحلزون وغيره، ولكل عقل من العقول المنظر لها يخفي آفات حضارية، فالعقل السجالي و العقل المؤيد و العقل النقدي كما يري د. حنفي "...يرجّح المدخل الأيديولوجي بين التقليديين والتحديثيين على العقل النقدي. فيقع في الاختلاط المنهجي بين التبشير والنقد، وفي المدرسية "السكولستيكية" أو النقاش خارج الواقع، وينحاز إلى الرؤية التجزئية، ويتهرب من المسؤولية متسترأً بالتحليل النظري المعرفي الخالص. فلا يمكن إحياء التراث، كما تفعل العقلانية الإصلاحية، بل لا بد من التوجه إلى نقد العقل وتحرير العقل لاستيعاب الحضارة الراهنة ضد الأصولية السلفية. ومن ثم تتغير ركيزة العقلانية العربية، وبدلاً من أن تكون الدين تصبح القومية."⁽²⁾

(1). حنفي، حسن، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ص ٢٣.

(2). نفسه، ص ٢٢.

م - المرأة المزدوجة

إن العقلانية المنشودة إنما تصبح عقلانية خلاقة إذا استطاعت أن تعكس صورتها دون اشتباه، ونقصد أن يعكس حضورها في الغرب باعتباره المُتقدم، فالأشياء تقاس بنظائرها، فالعقلانية المنشودة لا يمكن أن نحكم على صدق مبادئها دون أن نقوم باختبارها خارج بلازما وجودها أصلاً، ثم تأتي عملية انعكاس الصورة فينا، فالعقلانية المتميزة الجامعة يكون نجاحها مرتبط بقدر حضورها في وجودنا "نحن". ومنه يصبح عملية المرأة هو العكس المزدوج، ولعل الأستاذ حنفي استفاد من كتاب المرأة للمفكر الجزائري النهضوي حمدان خوجة (ق ١٨ / ١٩). فالمرأة هي محاولة كشف التناقضات الموجودة بين ثقافتين وحضارتين، إنها تعكس الآخر فينا، ثم بعدها تعكس صورتنا نحن فينا، ومن عملية العكس المزدوجة يتشكل الوعي الخلاق.

يقول د. حنفي: "لا ريب أن العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر إنما ينشأ من المرأة المزدوجة التي تعكس صورتنا في الغرب، وتعكس صورة الغرب فينا منذ أدب الرحلات، "تخليص الإبريز" نموذجاً. فصورة الغرب عندنا العقل والعلم والتقدم والإنسان والمساواة والحرية... فلولا أننا على اتصال بالغرب الحديث منذ أكثر ما يزيد على قرنين من الزمان لما نشأ هم العقلانية عندنا، ولما بحثنا عن جذورها في تراثنا القديم عند المعتزلة وابن رشد، بل ولما استخرجنا آيات العقل في القرآن الكريم للدفاع عن أنفسنا ضد اتهامنا

باللاعقلانية أو لتأسيس حاجتنا المعاصرة إلى العقلانية، ليس فقط في الوافد، ثقافة الأقلية، بل أيضا في الموروث، ثقافة الأغلبية.⁽¹⁾

وبعد هذه المشاكسة الفكرية، فلقد اتضح أن حنفي يريد أن يتحرك ضمن عقلانية مفتوحة جامعة، مهمتها هي عكس الحال على مرآة الواقع، فالعقل الكلي مرتبط بشروط وجوده: الماضي، الحاضر، المستقبل. ومن ثمة فإنه ينبغي أن نستجلي ملامح تلك العقلانية في العمل المختار للدراسة.

٢- المرجع: التراث كموروث حضاري.

إن مشروعه من النقل إلى الإبداع يرتكز على جملة من المنطلقات العلمية المبنية على فكرة أن التراث يحمل في ذاته خاصيتين: الاتباع والإبداع، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد،....

ومن ثمة فإن قراءة التراث بغية الاتباع فقط مجرد عبث حضاري لا جدوى منه، لأن التخلف الحضاري يكمن خلف محاولة التوقُّع في زوايا الماضي التليد (القديم). كما أن الإبداع دون الاتباع يجر الذات إلى الانسلاخ عن ماضيها. ومنه يحاول حسن حنفي أن يجعل التراث يخضع لنفس المراتب الفكرية التي خضع لها التراث في العصور الإسلامية الأولى، فمن النقل إلى التحول ثم الإبداع ينبغي أن نفهم التراث ونوظفه الآن، فليست تلك الثلاثية مقترنة بالتاريخ أو المراحل، وإنما هي عبارة عن حركة الفكر في حقول عالم العقل الشامل.

(1). تعقيب الأستاذ حنفي على تعقيب د. الطيب التريني.

وكان حسن حنفي يريد من خلال تلك الحركات الثلاث أن يفهم المتفلسف أن التعامل مع الحاضر يفرض علينا أن نتعامل معه كما تعامل معه أسلافنا، فلم يجدوا ضيقاً أو شراً في التفتح على الآخر، ولا أن يوظفوا علوم الآخر للتقدم، بل كانت لهم القدرة على النفاذ في كنه العالم عن طريق علومهم وعلوم غيرهم. وبالتالي كيف يصبح الخلف اليوم ينظرون إلى الحاضر على أنه ماضٍ فقط؟؟، وأن السلف حل كل مشاكل الخلف؟؟ وأن في علوم السلف النجاة؟؟ رغم أن السلف في عصور التقدم والحضارة لم يكونوا أبداً تراثيين بالمعنى المعاصر. لقد كان السلف أكثر تحرراً منا، ويكفي دلالة على تحررهم أن تكون قاعدة الإبداع مع الاتباع هي الطريقة الحياتية.

إن حسن حنفي لا يريد أن يعيد سيناريو السلف في واقعنا المعاصر، فالتقليد مرض من أمراض الحضارة الآفلة، فالمواطن العربي اليوم محاصر بحصار الزمن، وهو أشد أنواع الحصار فتكا بالكائن التاريخي. لكن المهم في مشروع حنفي أن نفهم الدرس السلفي.

ولكسي نفهم ما يريده حنفي من المتفلسف لنأخذ نموذجاً من نماذجه، ونقصد الجزء الثاني من المجلد الثالث والموسوم بالحكمة العملية.

إن الحكمة العملية هي أكثر الأمور ارتباطاً بحياة الأفراد لما لها من علاقة مباشرة بحياتهم اليومية. والحكمة العملية تتحل إلى قسمين عند أرسطو: الأخلاق والسياسة. أما في عصرنا فينظر إليها من خلال ثلاث مواطن: سياسة، أخلاق، عمل.

ومن خلال هذه التقاسيم حاول الأستاذ حنفي أن يُبرهن للمفلسف العربي أن طريقة تعامل السلف مع العلوم المدنية يُجلي قيما فضلى للقارئ، إنه تعامل مع الواقع قبل النص، والضروري قبل الكمالي، و الحياتي قبل الأخروي. وعلى هذه الوثيرة عالج ثلاث مشاكل رئيسة في الحكمة العملية:

١. التاريخ.

٢. الأخلاق.

٣. السياسة.

و النموذج الذي اخترته للبرهان هو السياسة المدنية، ذلك أن السياسة هي المحرك الفعال للتاريخ الإنساني، كما أنها من جهة أخرى الخطر المقوض للأمة. فدكتور حنفي في الحكمة العملية أراد أن بين ثلاث نقاط هامة:

أ. دور النقل (النص) في ترسيخ المبادئ الإنسانية ضمن العمل السياسي، كالأخوة، العدالة، المحبة، التسامح،...

ب. دور العقل في توجيه الإنسان نحو القيم الكامنة خلف مبادئ العقل، والتي تتيح للإنسان التحول من القيم السالبة إلى القيم الفعالة و المنتجة.

ج. دور الخيال في تفتيق مواهب الإنسان من أجل الإبداع و الخلق، و رسم معالم غد (الجديد) يختلف عن سابقه: (إن أولادكم خلقوا لزمان غير زمانكم).¹⁾

(1). مقولة لعمر بن الخطاب، قالها لئيبه الأباء على ضرورة فهم حركة التاريخ، وعدم

فرض نمط حياتهم على أبنائهم.

فالحكمة العملية في الفكر الإسلامي لم تكن أبدا رهينة مسلمات سلفية بالمعنى المعاصر، وإنما كانت تخضع للاجتهاد، فالسياسة متغير من حيث الممارسة، وثابت من حيث الوجوب. كما أن السياسات الممارسة عكست داخل البنية الإسلامية جملة من التناقضات الاجتماعية، فكان لزاما أن تخضع السياسة المدنية إلى جملة من التحولات الفكرية، وأن يكون التحول من الأنظمة السلطانية القبلية إلى أنظمة معرفية متكاملة.

وهذا ما نستشفه في عمل حسن حنفي فهو يحاول من خلال تحليل مضمون السياسة المدنية لكل من الفارابي وعلي ابن سينا أن يثبت جملة من الأفكار المؤسسة لحركة التاريخ، والتي يمكن أن نذكرها على النحو التالي:

١. توظيف الموروث في الحكمة العملية عند أسلافنا لم يكن من باب القداسة، وإنما هو في حد ذاته علامة من علامات الوعي والإبداع، فالفارابي عندما يشير إلى الإمام الحاكم أو النبي فهو كائن تراشي، لأن الموروث الشيعي يحدد الإمامة في آل البيت، والموروث السني في قریش، فوعيه بالموروث كحاصل و معتقد لم يجعله يتصارع معه كرافد، بل أبقى على منطق الموروث وأضاف عليه متطلبات التحول و المتمثلة في حكم الفيلسوف عند انعدام النبي أو الإمام. وفي مسألة الشريعة نجده ينهج نفس النهج، فالشريعة من المسلمات و هي تعبر عن الموروث تعبيراً سيادياً، لكن رغم ذلك يلاحظ حنفي أن الفيلسوف الإسلامي لم يجد بدا من إعطاء رؤية خاصة حول بعض مناحي التشريع السياسي، فرسالة علي ابن سينا في قضية تدبير المنزل تعكس معالم التحول.

٢. مقام الشرح و التلخيص (الوافد) في السياسة بالخصوص، يُفهم على أنه فهم وعمل، رأي وتصور، وأن الشارح حين يشرح يقدم نفسه كمفكر و منظر و يقدم المشروح له كشاهد و مُؤكد على صحة رؤيته. إن الدكتور حسن يحاول من خلال قلب الجدلية المتعارف عليها أن يُبرز هواجس الشارح الذي ظلم تاريخيا حين صُنّف ضمن قائمة الشراح فقط، في الحين هو لا يشرح من أجل الشرح بل يعمل من خلال الشرح إجراء سنة التحول على أفكار أمته. وهذا الدرس نجد أ. حسن حنفي يوظفه في حياته الفكرية، فحين قدم كتابه حول سبينوزا لم يكن سبينوزا هو المقصد، وإنما كيف يمكن أن يفكر حسن حنفي من خلال سبينوزا ليمرر أفكاره للعالم العربي والطغاة بالخصوص. ونفس المنحى سيقوم به في كتابه فيشته فيلسوف المقاومة. فالقارئ للكتاب يلاحظ أن المفكر يحاول أن يمر رسالة إلى الجيل العربي من خلال شخصية خارجة عن بلازما ثقافته، لكن المهم أن نصل عنده إلى الغاية، لأن الوعي في أغلب الأحيان يكون عن طريق مرآة الكف (الأخر). إن ما قام به حنفي من خلال سبينوزا ثم فيشته هو ما أدركه من خلال الفارابي. فالفارابي و هو يشرح أعمال أفلاطون في السياسة المدنية أو آراء أهل المدينة الفاضلة، لم يكن أفلاطون هو المقصود بالذات بل أفلاطون الستار و الفارابي الواجبه، أفلاطون التقيّة و هو الحقيقة.. إن الفارابي فهم الدرس الإسلامي جيدا، ففي عالم تتحكم فيه الذهنيات من الصعب أن نشق دربا للعقل دون أن نكون على قدرة من الإبداع والخيال.

٣. تركيز حسن حنفي على ربط السياسة بالبدن في الفكر الإسلامي من خلال الممثلات كل من الفارابي وقبله إخوان الصفا.. تدل على أن العقل

الإسلامي أراد أن يُخرج السياسة من دائرة النسيج القبلي (الشجرة)، وأن تكون السياسة ذات نسيج عضوي (الجسد)، فالسياسة كالبدن تماماً من حيث البناء (الأجهزة) ومن حيث السيادة (الأوامر). ومحاولة ربط السياسة بالبدن إنما هي محاولة فهم السياسة من خلال علوم الطب، وبالتالي لا يمكن أن ننظر إلى السياسة من خلال الشريعة فقط، بل يمكن أن نتعامل مع كل العلوم لفهم الظاهرة السياسية. إن التركيز على الطب في المجتمع الإسلامي آنذاك جاء نتيجة حاجة المجتمع إليه كعلم ضروري للبقاء، ولهذا فهم الفيلسوف أن التحول يقتضي بالضرورة اللجوء إلى العلوم التي تفرض على أفراد المجتمع التسليم بها كجزء من الثقافة المحلية. ويريد حنفي من خلال ذلك أن يبين ضرورة أن يستفيد المفكر العربي اليوم من الدرس السلفي لحل مشاكل التخلف و التنمية، مشاكل الاستبداد والقهر، وكيف يجعل السياسة مقترنة بأحد أبرز العلوم العصرية كما حدث في القديم، يقول في هذا المضمون: "صلة الملك بالمدينة مثل صلة النفس بالبدن. وكما أن كمال البدن في النفس فإن كمال المدينة في الملك. وكلاهما كالربان في السفينة. البدن و المجتمع يخضعان لنفس البنية هي الرئاسة أو السلطة. و التشبيه ليس فقط في الإلهيات بل في الإنسانيات. كلاهما رئيس ومرؤوس، مخدوم وخادم، غاية ووسيلة. الاختلاف فقط في اشتراك الاسم. السياسة واحدة للبدن والمجتمع."⁽¹⁾ قد يبدو لمتتبع الدراسة أن النص مجرد شرح قدمه أ.حنفي وهو يحاور الفارابي في كتابه فصول منتزعة، لكن

(1). حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع - الحكمة العملية، مج ٣، الجزء ٢، دار قباء،

القاهرة، مصر، ٢٠٠١، ط ١، ص ٢٦٢.

الحقيقة أن الأستاذ حنفي يريد من وراء ذلك استثمار الفارابي وغيره، ليبين ما يلي: " و السؤال هو: هل هنالك ملك في ذاته دون شعب أو إله دون عالم؟ هل الملك الذي يُطاع يكون ملكاً؟؟ كيف يحكم الملك بلا آلات أي مؤسسات ووزراء؟؟ وكيف يكون ملكاً في كل الأوقات مدى الحياة كما يحدث هذه الأيام [يظهر التوظيف جلياً]؟؟ أليست هذه صفات الله دون أفعاله؟؟ وهل هنالك طبيب بلا مرضى و بلا آلات؟؟ إلى هذا الحد بلغ استغناء الرئيس عن المرؤوس مع أنهما متضايفان مثل الأب والابن، والزوج والزوجة، والكبير و الصغير، والغني والفقير." (1)

إن الأستاذ حنفي يقرأ الحاضر العربي بعيون التراث، فالحاكم العربي اليوم استغنى من حيث الممارسة عن الشعب، وفصل ذاته عن مجتمعه، وهو يرى في ذلك الفصل منعة وهيبة له، لكن في الحقيقة أن هذا الفصل وهو كمن يفصل عضواً عن بدنه.

٤. خروج الحكمة العملية عن الآداب السلطانية والرسائل الشرعية الكثيرة، يعتبر نوع من الحداثة المبكرة في تراثنا الإسلامي، لقد فهم المفكر أن الآداب السلطانية تجنح نحو خدمة السلطة فقط، فهي لا تريد أن تمجد التراث و النقل (النص) بقدر ما هي تحاول التمكين للسلطان. لهذا أصبح من الضروري التحول إلى عالم العقل والفلسفة، فالفقيه يريد أن يُخندق لنفسه حيزاً في السلطة، ويتحول عن طريق الفتوى والقلم جلاداً، ويهب الشرعية للطغمة الظالمة التي تحكم الناس باسم الشريعة والرب. إن مملكة الفكر ترفض الوصاية السياسية،

(1). المكان والصفحة نفسها.

لذا حاول الفارابي أن يعطي للعقل والحكمة شرعية الحكم، وهذا ما أرد أ. حسن حنفي أن يستثمره في واقعنا المعاصر، إن الأيديولوجيات العربية المعاصرة التي تُسجج الكثير من الأنظمة العربية تعمل عمل الآداب السلطانية القديمة نفسها، وهي التمكين للطغمة ومحاربة النخبة. إن البديل حسب حنفي هو الاستعانة بمملكة الفكر وجعل الأنظمة تتحول من أنظمة متسلطة و قهرية إلى أنظمة ديموقراطية، إن أحادي التسلط الذي تكلم عنه ابن رشد في كتابه الضروري في السياسة موجود في عصرنا، ويسمنا في اليوم ألف عذاب.. فكيف السبيل للتحرر..؟؟ لا بد من الاستفادة من طريقة تعامل أسلافنا مع السلط الظالمة، فإذا كان ابن رشد استعمل أفلاطون لنقد السلطة فنحن اليوم نمتلك كثير من النماذج لنقدنا دون أن نكون بالضرورة ملتزمين بالنموذج، وإنما هو حالة وعي تستدعي مضايقة سحرية لكنها مُمكنة. فسبينوزا و فيشتة..أعلام فكرية وظفها حسن حنفي لنقد واقعه المر.

٥: إبداع مفاهيم المدن المضادة عند السلف، هي محاولة تشخيص الواقع لا القفز فوقه، فالفارابي لما تحدث عن المدن الجاهلة لم يكن بالضرورة يتحدث عن المدن التي ذكرها أفلاطون، بل يتحدث عن المدن الموجودة في عصره، وبالتالي فهو نقد للأنظمة و لكن خلف منطق التخفي. عندما يشير المفكر حسن حنفي اليوم إلى الدول الرائدة فهو حتما يشير بالخلف إلى الدول العربية المتخلفة، وعندما يتحدث عن الدولة المتخلفة فهو حتما ينتقد السلطة. إنه يؤمن بعدم أهمية الجالس على العرش أو الكرسي بل المهم من يفكر له أي العقل.

على هذا الأساس عندما نصنف الدول إلى متقدمة ومتخلفة نكون قد مارسنا النقد نفسه الذي مارسه أسلافنا.

٦. مقولة رياسة النبوة و الفلاسفة: قد يعتقد البعض أن الفارابي، ابن سينا، ثم ابن باجة وابن رشد لما تحدثوا عن النبوة ضمن الإطار السياسي كانوا يتحدثون عن زمن مضى وانقضى، وهم في موقع الحديث فقط عن نموذج الحاكم المصطفى، لكن د. حنفي يحاول أن يقرأ المشهد الفلسفي على نحو آخر، إن الحديث عن حكم النبي هو تعبير عن رفض حكم الجاهل الذي تسلط على رقاب المسلمين، وهي محاولة تريد التمكين لخليفة النبي الحقيقي العالم أو الفيلسوف، لا يهم من يكون الحاكم كما يقول حنفي لكن لا بد أن يكون المفكر هو من يرسم سياسة الدولة و يوجه الحاكم.

إن القول بحكم النبي ليس الغرض منه حكم النبي الشخص، وإنما القول بحكم العقل و الواقع، فالنبي ليس عقلا محضا بل هو نتاج ما يفرض منطق الله الوحي المجدول بتلابيب العقل، ومنطق الواقع المرتبط بالضرورات { أنتم أعلم بأمر دنياكم. }⁽¹⁾.

إن السياسة المدنية يريد أ.حنفي ضمن الرؤية نفسها، أي ضرورة أن يكون العلم المدني من صناعة المفكرين و العلماء، و الدولة المعاصرة والعصرية لا بد أن تحتكم لمنطق حكم النبوة، والمتمثل في تمكين خلفاء الأنبياء في وضع دستور الحياة للناس.

(1). حديث نبوي، جاء في معرض حادثة تأبير النخيل.

٧. في غضون الحديث عن الله في أدبيات فلاسفة الإسلام، نرى أ. حنفي ينخرط في سياق محاولة الرد على الرؤى التكنولوجية المعاصرة، التي تحاول أن تجعل من السياسة مجرد علم مستقل عن عالم الميتافيزيقا والغيب، وهو من خلال الفارابي يعطى لله الحضور في الواقع، فأنه من خلال الإنسان موجود على الأرض، ليس وجود تجسّد وإنما وجود مجاز، فأنه اختار الإنسان خليفته في الأرض، ولم يقرن الخليفة بعرق أو لون أو دين، وإنما مفهوم الخليفة يتسع لكل من يُعمر الأرض، فنحن اليوم عندما نرى الغرب في شقه الإيجابي يُعمر الأرض تعميرا شاملا نطلق عليه من باب السياسة أنه خليفة الله، وعندما نرى المسلم في شقه السلبي متوكلا كسولا ننفي عنه صفة الخلافة.. وعلى هذا المنوال حاول حسن حنفي أن يعطي معنى جديدا للخليفة، فالمسلم هو خليفة الله متى انخرط في العمل وعمر الأرض، وأكل مما تنبت يده، ولبس مما تحكه آلاته، ... أما غير هذا فالحديث عن الخلافة مجرد وهم و مقولة سحرية تعيق العالم العربي والإسلامي من التحرر و تحقيق السيادة العالمية الثانية التي ننشدها منذ زمن.

٨. الثورة على السياسة المتسلطة، ينخرط أ.حسن حنفي في مقولة الثورة والرفض انخرطا كلياً، وخاصة عندما قدم للعالم كتابه اليسار الإسلامي، الذي يقصد من ورائه الاحتكام إلى الجانب الثوري في الإسلام، إن فلاسفة الإسلام آمنوا بالثورة التي تُطّيح بالأنظمة الفاسدة، ولذا نظروا إلى الحرب التحريرية على أنها فضيلة، وبالتالي هي مشروعة ما دام الغاية منها تحرير الإنسان من سيطرة الطغاة. وحسن حنفي كمواطن يعيش هموم المجتمع و محن الثقافة

وسطوة الحكام، وحصار الزمن، يجد في مقولات السلف (الفلاسفة) المنفذ للتعبير عن الرفض الذي لا بد أن يُثمر عن حركة تغييرية تشبه حركة ضباط الأحرار. فهو يدعو إلى حركة العلماء الأحرار (بديل عن حركة الجيش) التي ينبغي أن تؤثر في حركة المجتمع والثقافة، وتُخرج البلاد من سكونها القاتل إلى رحاب السيادة والحرية والحركة.

٩. إن السياسة في عمومها مرتبطة بالتحويلات القيمة، فكل مجتمع قيمه الخاصة التي تغطي على ساحة شعوره ووعيه، ومن ثمة ينبغي أن تكون السياسة الراشدة ثورية في مضمونها مع ضرورة كونها في نفس الوقت سياسة تراعى الراهن.

١٠. حاول حسن حنفي أن يربط من خلال النماذج المنتقاة ارتباط السياسة عند أسلافنا بالنظرة الكونية، والنزعة الإنسانية، والعدالة العالمية.. فليست السياسة مخصصة و لا مُفصلة لأناس دون آخرين.. بل السياسة لا بد أن تكون لها القدرة على احتواء الجميع ضمن الوطن الواحد.. ولعل حسن حنفي من خلال هموم الوطن العربي المعاصر وبروز معضلات الطائفية والإثنية وجد رسالة المناسبة التي يمررها للإنسان العربي، كون السياسة مرتبط الإنسانية.. بل أن النظرة الكونية لدى أسلافنا الفلاسفة يمكن أن تغير التراتبية المألوفة: "وكان العلم المدني هو الأساس و الإلهيات هي الفرع. في هذه الحالة يدخل علم النفس و علم الطب ثم العلم المدني نزولا في نظرية الفيض كأحد مراتب الوجود في العلم المدني من جديد."⁽¹⁾

(1). المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

١١. إن الحديث عن النوابت في فلسفة الفارابي لم يكن يفرضه مقام الشرح فحسب، بل حاول حسن حنفي من خلاله أن يتحدث عن واقعنا المعاصر من خلال مقارنة نوابت الفارابي بالحركات والإيديولوجيات العربية القابعة خلف أسوار الجهل والتعاليم، إن النوابت عند الفارابي هم شرار المدينة ومعول هدمها وبذور فنائها، وعند حسن حنفي تصبح الإيديولوجيات المتطرفة سواء العلمانية أو الإسلامية خطرا على الوطن، إنها تعمل العمل نفسه الذي تحدث عنه الفارابي في السياسة المدنية. فالجن التي نرزم لها بالقوة والجبروت و الخوارق نجدها في خطاب إخوان الصفا تشبه الملائكة من حيث الطاعة والامتثال لا لله فحسب، بل للإنسان.. ومنه يستنتج حسن حنفي أن الإنسان كما قال أسلافنا أشد الكائنات عصيانا وتمردا، وتلك صفة النوابت و المتطرفين اليوم: " و الأدلة على طاعة الجن تسخير سليمان لها وذهاب الجن تعوذا بالقرآن منها، و الامتثال لأوامر الإنسان وسرعة الاستجابة. و الإنس أسوء من الجن في الطاعة و أقرب إلى العصيان. والدليل على ذلك أن طاعة الرؤساء خداع ومكر و نفاق و غرور وطلب العرض و الأرزاق و الكافآت و الخلع و المآرب و الكرمات و إلا فالعصيان و الخروج و العداوة و الحرب و القتال و الفساد في الأرض." (1)

إن مهمة الفيلسوف هو تجنب الدولة الوصول إلى هذا النفق المظلم، و السياسة العربية المعاصرة إن لم تأخذ بعين الاعتبار ما وُصف سابقا حتما ستكون مطية للعصيان و التمرد، و يتحول الشارع العربي إلى أرض للدم، الشك و الغل، الموت و الخوف، وهذا ما نراه اليوم في كثير من الدول العربية.. فأين

(1). المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

فساد الشيطان من فساد الإنسان؟؟ لا نعني بالإنسان المرؤوس فقط بل بالدرجة الأولى الرئيس الذي باشر الفساد فأنتج الفساد.

١٢. يحاول حسن حنفي من خلال فهم حركة الفلاسفة الأحرار في العصر الإسلامي فهم نقطتي التجاذب بين الفقيه والفيلسوف، فالفقيه يكرس منطق الطاعة، ويربط طاعة الملك والسلطان بطاعة الله، في المقابل نجد الفيلسوف يقرن الطاعة بحكم العقل والقيمة، واليوم ما أحوجنا أن يكون الولاء والطاعة للمبدأ لا للحزب والشخص، وتلك من بين المحن التي تُقيض هواجس فكر حسن حنفي. لقد كان المُنجم ينخرط في السلطة من خلال علم الفلك، فالسياسة عندما تتحول إلى دروشة يحضر كل ما هو غير متوقع و لا في الحسابان، فإذا كان إخوان الصفا قد جعلوا من مواقع النجوم و الأفلاك رمزا لنزول المهدي وقيام دولة الخير والقضاء على دولة الشر، فإنها تعكس قوة وذكاء المتقف في استثمار المخيال الاجتماعي للتغيير و الثورة.. فالغوغاء يمكن أن تتحرك بفعل مقولة فلكية لكنها لن تتحرك بفعل مقولة فلسفية: "وهل يجوز تنوير الناس بالغييب و الأساطير مثل الصهيونية و النازية حاليا أم بالعمل و التحليل الاجتماعي لأسباب الظلم و القهر.؟ متى تكون السياسة موضوعا لعلم السياسة و ليست خاصة لأحكام النجوم.؟ يحتاج الملوك إلى منجمين عندما تتحكم الدروشة في السياسة كما هو الحال عند بعض رؤساء العصر." (١).

١٣. وفي الأخير نلاحظ حسن حنفي وهو يحلل السياسة كجزء من الحكمة العملية يتجه صوب تحليل مضمون المتون من أجل إخراج الغايات

(1). من النقل إلى الإبداع، مج ٣، ج ٢، ص ٢٦٩.

- الكبرى من السياسة المدنية، فالسياسة عند السلف (الفلاسفة) مقترنة بغايتها الكبرى والتي جاول حسن حنفي أن يركز عليها من خلال النقاط التالية:
١. السياسة غايتها إصلاح الخلل الحاصل في مجموع العلاقات الاجتماعية.
 ٢. التمكين للمفكر من عمليات التحديث و رسم الإستراتيجية.
 ٣. التمكين للأخيار.
 ٤. توفير الضرورات.
 ٥. العمل.
 ٦. الحرية.
 ٧. الكرامة.
 ٨. السعادة.

٣. المعلم: الآخر [الموضوع].

من أجل رسم معالم التغيير الحقيقي في فلسفة حسن حنفي، لا بد أن نقفدي بأسلافنا حين جعلوا الآخر معلما للتقدم الفكري والفلسفي، و لا بد أن نفرق بين الآخر المرجعية والآخر المعلم، فالآخر عندهم معلم نسترشد به لنحدد المرجعية (الأصلية) وفق ما يجب أن تكون عليه.

إن الموروث عند حسن حنفي بدون وافد محكوم عليه بالتحجر والتقوقع، فالوافد هو المرأة التي نعرف من خلالها صدق أفكارنا الأصلية، وإذا كان الوافد مصدره اليوم الغرب فنحن بحاجة إلى حركة مضادة تتيح لنا إنشاء علم جديد نعرف به الآخر معرفة تتيح لنا التعامل معه كند حضاري وليس كغالب ومستحمر، وذلك العلم هو ما سماه المفكر حسن حنفي بعلم الاستغراب. والفكرة

بسيطة ولكنها عميقة عمق الفكر ذاته، فالغرب في لحظة من لحظاته التاريخية أنشأ علم الاستشراق بغية دراسة الآخر الذي هو نحن من أجل التقدم حضاريا، وكانت الدراسات الإستشراقية نقطة تحول في تاريخ أوروبا الفكري.

فلاستغراب يشكل في حالة العمل به و ممارسته ميدانيا، الجسر الذي نجعل من الآخر موضوعا وليس حكما، وسيلة وليس غاية، منفذا وليس حاجزا..

والمفكر الإسلامي استطاع أن يجعل من الآخر وافدا مرغوبا فيه، بل جعل الوافد ضمن صلب ثقافته، الحكمة تقتضي تتبعها ولو بالصين.. فمن ثمة لا توجد حكمة مشرقية ، وأخرى غربية، فالحكمة واحدة من منطلق وحدة الله.. فأفلاطون الوافد بأفكاره و أساطيره ينبغي أن نجعل منه نموذج التعامل مع أي مفكر غربي كماركس أو هيجل أو سارتر أو هايدجر..

فلماذا نجعل اليوم التعامل مع الفلسفة الغربية من باب الانسلاخ والانبهار، وأسلافنا تعاملوا مع أفلاطون وأرسطو و أفلوطين.. تعاملنا فلسفيا لم يخرم حرمة الموروث ولم يلحق الضرر بالحضارة.. بل العكس من ذلك فلقد زادوا الثقافة الإسلامية ثراء وتقدما وأدخلوها العالمية... فكيف يصبح العقل الفقهي اليوم حاجزا أمام الوافد.. لقد كان ابن رشد فقيها وفيلسوبا.. فلم يمنع الفقه الضيق من استحضار أرسطو في المعرفة وأفلاطون في السياسة.. إنه سلوك يعكس وعي حضاري متقدم.. وهو أن الفكر لا ينمو داخل بلازما ثقافته.. بل ينمو ويتطور من خلال الوافد..

إن حسن حنفي من خلال الوافد والموروث يحاول أن يؤسس لجدلية ثابتة في تاريخ الفكر الإسلامي، تتمثل في أن الموروث لا يتجدد إلا من خلال الوافد.. فالموروث هو القضية والوافد هو نقيضها.. وبالتالي فإن التجديد الذي نتحدث عنه اليوم في العالم الإسلامي لا يمكن أن يكون دون الوافد الذي نستقي منه المنهج و الطريقة.. ونسلك به سبل التنظيم السياسي الراشد.. إن حنفي يحاول من خلال الوافد أن يجعل المسلم يغير نظرتة تجاه الآخر.. فالآخر ليس هو الشر.. وليس هو القوة.. بل الآخر هو المرأة.. وهو الموضوع.. الذي عن طريق مقدمات علم الاستغراب الجديدة يمكن أن أضع معالم التغيير و التجديد.. فالتجديد عند حسن حنفي لا بد أن يشمل جميع الحقول حتى تلك يُعتقد أنها غير قابلة للتجديد كأصول الفقه مثلاً.. ولذا نجد حنفي يقدم مشروعاً جديداً يتمثل في تجديد أصول الفقه من خلال دلالات عملية وأخرى لغوية تتمحور حول المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

٤- الغاية: التحرر و ميلاد الإنسان.

لعل المتتبع لما تقدمه من دراسة حول مشروع حسن حنفي يتساءل عن الغاية التي يعمل لأجلها حنفي، أو بالأحرى الغايات والأهداف التي يريد لها كمفكر حر، يمتلكهما حضارياً..

إن حسن حنفي دوماً يؤكد أن الغاية من مشروعه بالدرجة الأولى هو ممارسة الحرية التي هي جوهر الإنسان، فهو مشروع تحرري من كل ما يحد من حرية المواطن العربي.. فصور الإكراه في العالم العربي خطيرة، فالوجود الحقيقي للإنسان هو أن يعيش حراً.

والتحرر عند أ.حنفي حسن يتجه نحو تجسيد كوجيتو إسلامي جديد، فالعمل سابق في القول عن العقل، وحتى في النص القرآني يسبق العمل العقل { قل اعملوا.. } يقول حنفي: " الكوجيتو الفلسفي عملي أولا و نظري ثانيا على عكس الكوجيتو الديكارتي نظري أولا " أنا أفكر إذن موجود " وعملي ثانيا " الإرادة أوسع نطاقا من الذهن." وهو سبب الخطأ. فالحرية و العقل شرطا للإنسان الفاضل. و الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا ليس من أرسطو { ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه }. الله واهب الطبيعة و أعطى الإنسان اختيارا و روية و أهله للعدل و الإتيان. (1)

و الغاية الثانية الإيمان أن الإنسان خُلق لحكمة و هي الترشيدي، ولا بد أن يؤمن الرئيس والمرؤوس بأن مهمته في الأرض هي الترشيدي، أي نصره الحق والفضيلة والخير، فالحرية تشترط الرشاد كأحد السبل الموصلة إلى معالم خلافة الأرض، إن اللامنطوق عند حنفي هو معالجة ظاهرة الصراع المحتدم بين الرئيس والمرؤوس، بين من يعمل على تركيع شعبه حتى الإذلال، وبين من يريد أن يطيح بالرئيس و يضعه في الأغلال، إنها لعبة هابيل وقابيل، ولكن النتيجة في الأخير واضحة الدماء و المحن والفتن و سوء المنقلب..:" والسؤال هو: هل يمكن أن يعرف الإنسان من تلقاء نفسه أنه نائب الرئيس أو أن يرشد نائبه كي ينوب عنه أم أن الواقع يفرض عادة أن ينقلب نائب الرئيس عن

(1). المصدر نفسه، ص ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

الرئيس ويزحزحه بانقلاب و سفكك دماء حتى يُصبح هو الرئيس الأول أو سلما بعد وفاة الرئيس و تعبير سياسته من نائب الرئيس بعد أن أصبح رئيسا..⁽¹⁾.

٥- الوجهة: من التاريخ المُحنط إلى التاريخ الحي.

والسؤال الذي يتولد بعد هذه الرحلة الفلسفية، ما الغاية التي التي تجمع كل الغايات المشار إليها أعلاه؟؟

إن الأستاذ حنفي يريد من المواطن العربي أن يعيد المشهد الحضاري من جديد، وأن ينتقل من التاريخ الميت (تاريخ الأطلال) إلى التاريخ الحي، ذلك التاريخ المنسجم مع أبعاد الزمان الثلاثة، إنه تاريخ يعطي للوجود حيويته وديمومته، وبالتالي على الإنسان أن يكون للتاريخ وجهته الأساسية، فالتاريخ لا يكون طوعاً أو إرادة إلا للشعوب التي اكتسبت أحقية الوجود. إن التاريخ كالحصان البري لا يمتطي سهوته إلا المتمرس الفارس، أو الحكيم الفنان.. والتاريخ من امتك ناصيته استطاع أن يوجه أحداثه لصالحه فإما إفساد في الأرض كما تفعل اليوم أمريكا، أو إصلاح في الأرض وتلك مهمة عباد الرحمان..

إن حصار الزمن يشكل الوعي المفقود، فإذا وعى المسلم أن الماضي يحاصره، والحاضر يغله غلا، والمستقبل يجهله جهلا، عندئذ يمكن أن يعيد علاقته مع الزمن. فالمسلم مشاكله الأساسية مع التراب المهمل، و التراث المُسهب، والوقت الضائع..

(1). المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

هل سندخل التاريخ أم سنبقى دوماً على هامشه؟؟ هل يمكن أن نعيد أسطورة غمامة الرشيد؟؟ و هل يمكن أن نسجل مرة أخرى حضورنا كقوة أولى تُمكن للعدالة و الأخوة؟؟ أم سنظل كالكقط المتلصقة ليلاً تُعكر صفوة الهاجعين زمن الهزيمة؟؟؟

٦- المحرك: من إنسان الكم إلى إنسان الكيف.

إن الحديث عن التاريخ والحضارة كغاية، تتطلب من الأستاذ حنفي أن يركز في كل كتبه على الإنسان، فهو المحرك، إذا تحرك تحرك التاريخ، فإعداد الإنسان هو أول عمل ينبغي أن تسعى إليه القوى الوطنية و الحضارية. لا يمكن أن ندخل التاريخ للمرة الثانية، أو نعيد العالمية الإسلامية الثانية، دون أن نُعدَّ الإنسان. ولكن كيف نُعد الإنسان؟؟

يرسم حنفي مجالاً واسعاً وفضاءً مفتوحاً حول سبل بناء إنسان حضاري جديد، إن مهمة إعداد الإنسان مسؤولية الجميع، وقيل أن تكون عملية بناء الإنسان لا بد أن تُهد لها بجملته من الأسئلة، ويمكن أن نستحضر بعضها من وحي فلسفة د. حنفي: "والسؤال هو: هل يجوز حجب الحقائق عن الناس؟ وماذا عن دور الإعلام في توعية الجماهير و تبصرتها بعواقب الأمور و إلا سرت الشائعات و التكهينات و حصل الناس على الحقائق من مصادر أخرى، ففتشاً أزمة الثقة بين الحاكم والمحكوم؟ و لماذا الحيطه من عدم إغضاب الرؤساء؟؟ ليس الساكت عن الحق شيطان أخرس، و أنه لا طاعة لمخلوق معصية الخالق، وأن أعظم شهادة كلمة حق في مواجهة حاكم جائر؟ و لماذا البدء بتعهد

الرؤساء، والتفكير من أعلى، أليس ذلك تشريعا للطغيان؟؟ ألا يجعل ذلك سلوك أهل المدينة قائما على التملق و النفاق؟»⁽¹⁾

ومن خلال ما سبق، نلاحظ أن قراءات حنفي للموروث إنما هي قراءة للحاضر، فحنفي يتخفى خلف الفارابي و ابن سينا، فالمفكر هو نفسه، وليس المُشار إليه ضمن الجمل وأزقة العبارات و الفقرات.

لكن ماهي المثالب؟؟

٧- المثلب: أوهام المشروع وسحرية الألفاظ.

المفكر حسن حنفي يصر دوما أن تكون أعماله المُقدمة متبوعة بالنقد و المراجعة من قبل الجيل التاريخي الذي يُبشر به، وذلك نابع من إيمانه بأن العمل المبدع لا يصير مبدعا إلا إذا وجهه النقد، وصوبه الفكر، وقومه المنهج. وبالتالي فإننا في هذا الحيز سنمارس حقا أوجبه الموضوع، ونقصد حق نقد مشروع حسن حنفي. رغم علمي أنني في هذا المقام كابن اللبون لا ظهر يُركب و لا ضرع يُحلب، وإنما الفضول الذي يدغدغ الأفكار خلف متاريس الحاضر المر.

وجملة المثالب التي أعتقد أن حنفي وقع فيها، هي في حقيقتها جملة من القناعات الخاصة، قد تكون صائبة في بعض جوانبها، كما قد تكون من باب الوهم الإيديولوجي المتخفي في أكنف كل ذات.

وتلك المثالب حددتها في النقاط التالية:

(1). المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

١. العقلانية و التنوير:

إن أغلب المفكرين العرب ينطلقون من النهضة الغربية كمعلم للتغيير، وبالتالي فهم ينخرطون في مقولة التنوير كأساس للتغيير و النهضة، وتغدو العقلانية التنويرية بمثابة الطريقة المثلى لتحقيق حلم النهضة. وكان العالم العربي لا يمكن أن يجد طريقا للحرية و النهضة إلا من خلال المرور بالعقلانية التنويرية التي شهدتها أوروبا. ويصبح هذا الربط من أهم العوائق التي تعيق حركة التقدم العربي، فالتنوير لم يكن في الغرب إلا جزءا من المشروع الحضاري، فقبل التنوير كانت الخرافة وأساطير الرجل الأبيض هي التي دفعته إلى الاكتشافات الجغرافية التي مهدت للثورة الصناعية و التجارية.

فالاكتشافات الجغرافية كحركة توسعية كانت سابقة عن التنوير الذي مارسه الفلاسفة الغربيون أمثال ديكارت و روسو وكانط.. ولم تكن لدى الغرب في مرحلة الفتحوات الجغرافية سوى مقولات البحث عن ماء الخلود (أسطورة فانيس) أو البحث عن مملكة سليمان وكنوزه.. لقد كان المغامر الأوربي يجد في الخرافة المغذية لفكره الباعث المعلل لتجربة الاكتشاف الجغرافي. لم يكن فاسكودي قاما أو ماركو بولو، أو كريستوف كولومبوس أو إمبريكو فوستينو شي أو ماجلان.. مدفوعين بأفكار فلسفية تنويرية بل بأفكار روحية خرافية.. ومنه لا يمكن أن نضع إنطلاقة أوروبا مرتبط ب لحظة التنوير فقط..

فلما لا ترتبط نحن العرب والمسلمين بالتجربة اليابانية؟؟ و لما نجعل دوما

العقلانية الغربية هي المعلم؟؟

إن اليابان لم تتقدم إلا بالاعتماد على خصوصياتها الثقافية، ولم تنتظر ميلاد فكر تنويري يُنظر للنهضة من فيض الغرب، بل جعلت من الهزيمة معلم التغيير ومن العقيدة الميجية القوة المحركة.. فكان أن تقدمت بعد صحتنا نحن في غضون عشرية واحدة.. رغم أن اليابان لو قرنت بالعالم العرب فهي لا تمتلك من خيراته الخمس.

فالمراهنة على العقلانية وهم لا زال المفكر العربي يردده دون ملل، ومن باب التقية التي يؤمن بها حنفي يجدر فهم أنه من العقلانية عدم الإعلان عن العقلانية أصلاً، لأن العالم في صدام حضاري والعقلانية عندما تُعلن وتُقنن تصبح هدامة، لأن الآخر سيعلم كيف تفكر وفيما تفكر و بما تفكر عندئذ تصبح دوما أنت المعلوم و هو المجهول.

ولو ذهبنا مع حنفي في ضرورة البحث عن عقلانية جامعة، فهذا شيء متعذر أصلاً، فالعقلانية ضمن فضاء إسلامي وعربي مفكك من قبل الطائفية والإنسية و الملكية والاستبدادية و... لا يمكن أن تتبلج منه إلا عقلانية رخوة تتحرك نحو التاريخ حركة حلزونية.

كما أن الاعتماد على العقلانية التاريخية العربية وهم في ذاته، فالمعتزلة وابن رشد.. لم يعتمدوا على مفاهيم نسقية بل كان وضعهم التاريخي يفرض الانخراط في عملية إنتاج المفاهيم، لكون العقلانية الممارسة تزامنت مع مرحلة قوة الدولة، ففي العهد الراشدي أو الأموي لم يكن الحديث عن عقلانية معينة، لأن المرحلة كانت مرحلة تأسيس دولة إسلامية، ولذلك فمرحلة التأسيس تطلبت بالضرورة لحظة إيمانية لا لحظة عقلانية. وأوروبا نفسها وهي تؤسس لنهضتها

الأوروبية كانت تستخدم اللحظة الإيمانية لدفع المغامرين الأوروبيين لغزو العالم تحت شعار الاكتشافات الجغرافية. واللحظة الإيمانية في العالم الإسلامي هي التي دفعت جحافل المسلمين لفتح العالم تحت شعار الدعوة لله.

وقد وجه السيد ولد أباه نقداً لحنفي في مجال وهم التتوير قائلًا: "إننا نريد باختصار،، نشير إلى أن حسن حنفي - وإن كان لا محالة من أبرز مفكري الجيل الحالي، ومن أوسعهم اطلاعاً وامتلاكاً لألق تفصيلات المعارف التراثية و الفلسفة الحديثة، إلا أنه ظل سجين الأطروحات التتويرية الأكثر عرضة للجدل و النقد في الفكر المعاصر"⁽¹⁾.

فنحن الآن هل نحتاج للحظة إيمانية أم إلى لحظة عقلانية؟؟ إننا بكل تأكيد نحتاج إلى اللحظة الإيمانية التي تقود الإنسان العربي إلى ساحة الوجود الحضاري، وبعد أن نتأسس كنوات تاريخية تأتي لحظة العقلانية. وبالتالي فإن الغرب اليوم يتحدث عن ما بعد العقلانية، ويعترف أن العقلانية التتويرية وإن استطاعت أن تقدم أوروبا علمياً فهي أخرجتها روحياً، فالعودة إلى التدين إعلان عن حاجتهم للحظة الإيمانية.

٣. التراث و التجديد

إن مقولة التراث لم تكن سوى مطية لتبرير الانحطاط، فأنصار التراث يبررون بالتراث سبب الانحطاط، وأنصار الحداثة والعلمانية يبررون بالتراث أسباب التخلف، ففي كلتا الحالتين يصبح التراث مقولة الوهم العربي.

(1). أحمد عبد الحليم عطية وآخرون، جدل الأنا و الآخر - قراءات في فكر حسن حنفي -،

دار مدبولي الصغير، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧، ص ٣٢.

فلا يمكن أن التقدّم نحو مقاصد الإسلام بالعودة إلى التراث سواء عودة سلفية أو عودة فلسفية، فالأولى تؤدي إلى الانغلاق و السكون والثانية تؤدي إلى الإيديولوجيا. فالرشدية المعاصرة هل هي دعوة أم عودة؟؟ هل هي استلهام أم استسلام؟؟ هل هي توظيف أم أرشفة؟؟ ونفس الحال يصدق على الخلدونية المعصرة و السناوية و الصوفية.. فأنصار العقل ينطلقون من ابن رشد كتراث للتقدم، لكن ابن رشد حاضر فقط كاسم، وتراثه حاضر فقط كنص مغلق، لكن المعنى و الروح ذاتية.. ونفس الحال يصدق على أنصار القلب عندما يجعلون الغزالي منطلقا لكن الغزالي الذي نريد نحن لا الغزالي الذي ينبغي أن نفكر به.. فنحن نريد ابن رشد لا لنفكر من خلاله بل نريده لنسقط إخفاقنا على تراثه.. ونفس المشهد نسقطه على ابن خلدون و الغزالي ومحي الدين ابن عربي..

فلا جددنا التراث و لا أبقينا عليه أصلا، بل قمنا بأخطر عملية في تاريخ الفكر الإسلامي وهي قتل التراث... إن الأستاذ حنفي وهو يستحضر الموروث في كتابه من النقل إلى الإبداع يمارس الانتقائية و الإصطفائية.. وبالتالي ينخر التراث بمعاول فهم التراث.. فالفارابي يوظفه كيف ما يشاء.. لكنه في المقابل لم يقدم الفارابي كما يجب الحال.. فالتعامل مع التراث لا يعنى التعامل مع المتون والنصوص، ولكنه يعنى التعامل مع روح النصوص.. فليت د. حسن حنفي قدم الفارابي وهو يُنتج لنا في شخصه فارابي جديد..

فالتجديد عند حنفي وغيره من المفكرين لا يعدوا أن يكون بمثابة تغيير جلد الأفعى.. فهل الجلد الناتج أفضل من المُسلخ؟؟

٣. التخفي و الاختباء:

يحاول د. حنفي أن يمارس التقية الفكرية من خلال بعض الأعمال، ففي الحكمة العملية نلاحظه يتخفي خلف الفارابي و ابن سينا و إخوان الصفا من أجل نقد الأنظمة السياسية المعاصرة، والدعوة إلى الثورة و التغيير، وكأنني به يريد أن يؤهم الآخرين بالاشتباه.

لكن هل التقية التي مارسها أفلاطون على لسان سقراط، جعلت أفلاطون يُغير المجتمع الأثيني؟؟ و هل تخفي الفارابي وراء أفلاطون أوجد مدينة الفارابي؟؟ ومنه هل تخفي حسن حنفي وراء سبينوزا وفيشته و الفارابي و الخميني.. أوصله لغاياته؟؟

٤. الاستغراب و فهم الآخر

نحن لسنا بحاجة لكي نتقدم أن نفهم الآخر بالضرورة، فالربط بيننا وبين الغرب ينم عن عقدة نفسية تجاهه، فالأهم في نظري هو فهم الآنا أولاً (الاستيطان الحضاري) أما الآخر ففهمه يأتي في مرحلة الندية الحضارية. فالعرب لم يدرسوا الفرس أو الروم بل انطلقوا من ذواتهم.. فحطموا بعد أن أدركوا ذواتهم مملكة الفرس و الروم.. لم يمارس الرسول ولا الصحابة علم معرفة الآخر بل مارسوا علم معرفة الذات.. إن العلم الاستغراب أميل إليه لفهم الغرب و معرفته غير أنني لا أربطه بالتقدم و النهضة.. بل أراه يأتي ساعة أضع رجلي على عتبة الحضارة.. فالعلم الآني يمكن أن أسميه كما قال الحبابي بالغدية أي علم الغد، لأن فلسفة الغد تفرض علي العمل.. والغد هو المستقبل و المستقبل هو المجهول.. و المجهول يدفع الذات الغدية لفض بكارته.. أو أسميه

إن أغلب المفكرين العرب تحولوا إلى أفيون (مخدر)، تُخدر به السلطة شعوبها، ولا داعي لذكر أسماء أشهر المفكرين العرب الذين تراهم سدة السلطة (مستشار - مبعوث - سفير..).

إن مقولة الحرية التي يرددها حسن حنفي تبدو مقولة أقرب إلى المعنى الذي قدمه باروخ سبينوزا حين أُعتبر أن الحرية مجرد وهم، فلو كان للحجر شعور لاعتقد أن سقوطه الحر كان من فعل ذاته.

أما مقولة التحرير فاعتقد أن د. حسن حنفي لم يتحرر وهو يشاركنا الألفية الثالثة من وهم الناصرية وحركات التحرر العالمية. بل هو يؤسس للاهوت التحرير⁽¹⁾ يريد أن يتفاعل مع الماركسية، وأن يجعل من شخصه ماركس العرب لكن في حقل اليسار الإسلامي. وبالتالي لازال وهم أطروحات عدم الانحياز ومقولات الثورة الإيرانية تشكلان مصدرا لنظريات حسن حنفي. إن الحديث عن الحرية و التحرر في عالم عربي لا يجد خبزا يأكله ولا جحرا يسكنه يكون من باب سد الذرائع بغربال.

٦. الواقع والعمل

إني أتفق كليا مع الدكتور حسن حنفي عندما يقول بضرورة أسبقية العمل على النظر، وأسبقية الفهم على التنظير.. فالنظرية الفلسفية ليس من الضروري أن تقفز على الواقع.. بل يجب أن تُفلسف الواقع وتوجه العقل نحو كشف باطنه قبل ظاهره..

(1). أنور مغيث وآخرون، جدل الأنا و الآخر - قراءات في فكر حسن حنفي -، دار

مدبولي الصغير، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧، ص ٢٣٨.

حتى مفهوم الواقع عند د. حنفي يتجه نحو المفاهيم الرخوة التي لا تعكس مفهوم الواقع الاجتماعي فهو يحدده على النحو التالي: "بالواقع الذي نعيشه فيه و الذي تحويه في شعورنا عن وعي أو عن لاوعي".

فيبدو أن د. حسن حنفي يتحدث عن واقع مثالي طوباوي، غير مشعور به من قبل الأكثرية، فهو يتمثل واقع نابع من الهزائم التي يرددها دون شعور في كل محاضراته (هزيمة ١٩٦٧)، وبالتالي فالواقع المنعوت هو الواقع المعكوس. إن الواقع الذي يستدعي نصوص الماضي لا يعتبر واقعا عمليا، لا نقصد أن يتصل الواقع من الموروث لكن الواقع يستدعي المصدر (الوافد + الموروث) لتحديثه، أو لنقل ليتقدم به، ومنه يصبح الواقع عند حنفي واقعا مغلوطا، فهو في الحقيقة لا يتحدث عن الواقع العيني بل هو يتحدث عن الواقع الافتراضي، وبالتالي ينخرط دون ريب في فكر النموذج والأنموذج.. فيحضر المثال السحري على حساب الواقع العيني.. وهذه الإشارة قد سبق الإشارة إليها المفكر السوري الطيب التزيني: " وفي ذلك تسقط مقولة "الواقع" بوصفها "الباعث على استدعاء المصادر"... قد يكون ضرورياً النظر إلى الواقع العربي المعاصر ومتطلباته من حيث هو الباعث الأول على استدعاء المصادر، وأن كل ما عدا ذلك من مظان متحررة من التاريخ العربي ومن الحاضر والتاريخ الأجنبي إنما يمرّ عبر ذلك الباعث وبمثابته عنصرًا تابعًا له؛ على عكس ما فعل الأستاذ حنفي".^(١)

(١). الطيب، التزيني، تعقيب على مداخلة حسن حنفي (المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر).

وبالتالي يصبح العمل المرتبط بمقولة الواقع مجرد ترياق طوباوي، لتبرير هزيمة فلسطين، وتمزق الدول العربية، و انعدام الديمقراطية، وكثرة الكتل الحمية، وسلبية المواقف، والانزلاق نحو التغريب... فأى عمل يريده حسن حنفي؟؟

ولقد وجه الطيب نقدا لحنفي في المضمار نفسه: " وإذا كان الأمر كذلك، فعلينا أن نشير إلى نقطة غابت عن نص حنفي أو وردت فيه ضمناً، وهي أن "الواقع" المذكور إنما هو الناظم لعملية تأثير الخارج فيه، أي في الداخل..."(1)

٧. الجيل التاريخي

مقولة الجيل التاريخي لا تختلف عن رهانات ديرو حين تحدث عن الخلف كجنة للسلف، أو هيجل وهو يُنظر لجيل تاريخي يُنهى التاريخي لصالح الفكرة الأكثر تطوراً في التاريخ والعرق، أو محمد قطب وهو يبشر بالجيل الفريد الذي بشر به الرسول (ص)، أو بالجيل الإسلامي الذي تلهف مالك بن نبي لإيجاده ضمن مسوغات الحضارة، أو الجيل القومي الذي احتضنته الحركات القومية في البلاد العربية أو....

ومنه يصبح وهم الجيل التاريخي من مقولات العقل السحري، ومن تداعيات المهودية الفلسفية. إنه نزوع الذات نحو بقايا الطوطمية المرتبطة بفكرة المُخلص..ومنه فالجيل التاريخي الذي يراهن حنفي على وجوده من خلال تمثلات الموروث وتداعيات الحاضر و محاياة الغرب إنما هو الحديث عن

(1). التعقيب نفسه.

المخلص و المهدي المنتظر.. ولكن د. حنفي فقط استبدل الشخص بالجيل كما استبدل هيجل المسيح بالدولة.

إن الجيل الذي يؤمن به د. حنفي جيل يتعاطى المفاهيم كما يتعاطى نظرائه المخدرات، فمفعول المفاهيم يغدوا أخطر من مفعول المخدر ذاته، إنه جيل يا سيدي المحترم يقتل سؤال النهضة الذي تؤسس له كما يقتل مطربو اليوم الفن النبيل الذي خلده عملاقة الطرب العربي. إنه جيل يحسن اللعب بالألفاظ ولكن دون فهم، إنه يتعاطى شيء يُسمى غدا (فلسفة السندويتش).

وأخيرا أقول، تبقى مشاريع حنفي من أبرز المشاريع العربية المرتبطة بالأصالة وفي نفس الوقت بالحدائثة، كما أنها تتجه إلى نقد الفعل قبل نقد العقل، وتقديم العمل على النظر، وتحاول أن تفك حصار الزمن، وأن تحطم الإنسان الوثن.

قراءات في نقد العقل المصاهي

" لعابد الجابري "

محمد المجتبي عبد العزيز (*)

الواقع الذي يعيش فيه العالم، وخاصة تلك الأجزاء من العالم التي جرى الاصطلاح على تسميتها دول العالم الثالث والذي ينتمي إليه مجموعة الدول المنضوية تحت لواء الجامعة العربية، وهي -الدول- في مجملها تشكل عالماً بين عوالم الوجود الأنطولوجي بحكم أنها تشغل مساحات جغرافية تعيش فيها جماعات إنسانية تشكل شعوبها، وبحكم هذا الوضع الأنطولوجي، تبلور أبعاد معرفية تمرحلت حتى بلغت مرحلة إنتاج المعرفة، ثم تحولت إلى مستخدم ومستهلك لما ينتج من معرفة. هذه هي الدول العربية والنظم السياسية العربية التي يشغل أمر بقائها وتطورها عقول وأذهان فلاسفة السياسة والسياسيون والاجتماعيون. فكانت انطلاقات العديد من الرؤى التي انتظمت دول العالم العربي، وجرت فيها تطبيقات للعديد من هزه الرؤى وخلصت إلى ضرورة النظر فيها كنظريات وتطبيقات وجدت صداها على أرض الواقع المعيشي، وشكلت موضوعات للبحث.

(*) . قسم الفلسفة- جامعة النيلين- الخرطوم- السودان.

في مسيرة البحث هذه كانت إسهامات، نتوقف عند إحداها، والتي تبدو في صورتها الأولى، أو لنقل في القراءة الأولى، كأنما هي وحدة قائمة بذاتها، غير أن الواقع يظهر أنها جزء من حلقة معرفية، ومسار من مسارات الفلسفة السياسية، نعني هنا أن التوقف قائم أمام ما طرحه "محمد عابد الجابري" في كتابه "العقل السياسي" وهو الجزء الثالث من مجموعة "نقد العقل العربي" الصادرة عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء عام ١٩٩٥، وهو عمل أراد أن يظهر المحددات والتجليات لهذا العقل السياسي، وفي ذات الوقت ومن خلال تعريفه بالمنهج الذي سوف يتبعه، يعمد الجابري إلى تقديم نقد للفلسفة السياسية الماركسية خاصة تلك التي تبلورت واتضح ابان الحقبة الإستانلينية Estalen مستفيدًا في نقده هذا مما قدمه لوكاشي، ولما كان الدفاع عن الماركسية أو نقدها لا يدخل في إطار ما نحن بصدده، فإننا لن نتوقف عند الأمر، بل سوف ننقل منه إلى الجزئية الأخرى، وهي اعتماد الجابري الاتجاهات الفلسفية الليبرالية، وهذا الاتجاه لا يحتاج منا إلى التذليل عليه، فهو يلوح في العمل بأسره مع استصحاب ابن خلدون، وهذا ما يؤكد الجابري في ختام بحثه القيم إذ يقول: "بالنسبة إلينا... كل كتابة في السياسية هي كتابة سياسية متحيزة... ونحن متحيزون للديمقراطية.."^(١) نعم الاتجاه نحو تحقيق وانتهاج الديمقراطية هو المنحى الذي يكفي العالم العربي شرور ومهالك الدولة الشيوعية.

(١). محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،

بحث العقل السياسي العربي، أو نقد العقل السياسي العربي، طريقة ممارسته العملية والنظرية للسياسة، كما هو مضمن في متن البحث هو في واقع الحال بحث في كيف لا يجب أن تكون الدولة، وهذا العرض الانعكاسي يخالف به الجابري ما درجت الفلسفة السياسية وفلاسفتها على القول بأن المراد غظهار كيف يجب أن تكون الدولة يقول الجابري "التحيز للديمقراطية في الدراسات التراثية إما ابراز "الوجوه المشرقة" والتتويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الأيدولوجية - الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية- وقد اخترنا هذه السبيل الأخيرة لأنها أكثر جدوى..."⁽¹⁾ يعني بها سبيل النقد المؤسس على معطيات أو محددات الدولة هي الجزئية التي تبلور كل من الجانبين "النظري والعملي" حيث جرى تفعيل العوامل أو المرتكزات الثلاثة "القبيلة، العقيدة، الغنيمة" في علاقات تواصلية، بل في علاقات تدعيمية نجد الشرعية فيها من خلال العقيدة نموذجاً في حضريات الدولة.

قراءة الحاضر في خليفة الماضي

لما كان الجابري قد عمد في كتابه إلى تقديم مشروع "كيف تكون الدولة" من خلال طرح كيف لا يجب أن تكون الدولة، أي محددات يمتد تحديثها وليس نقل يتم تأصيله وأسلمته- إن جاز التعبير- وهو في سبيل توضيح الرأي، يذهب إلى الأخذ بالحاضر من خلال تقديم ما أسماه ألغاز العالم العربي المعاصر وهذه

(1). المرجع السابق، ص ١٤١.

القضايا الثلاثة التي يشتمل عليها أو تضمنتها هذه الألغاز هي الاقتصاد الريعي، السلوك العصبي العشائري، التطرف الديني، إذ يقول: ثلاثة مفاتيح أو محددات لا يمكن حل ألغاز الحاضر بدونها، فإن كان ابن خلدون قد وظفها لقراءة التجربة الحضارية العربية الإسلامية، فهل يمكن توظيفها توظيفاً جديداً يستجيب لمشاغنا الفكرية المعاصرة، ويستفيد من جميع الدراسات والأبحاث الغربية؟⁽¹⁾ بمعنى آخر، يمكن مراجعة هذه القضايا في إطار المعاصر؟ مع استصحاب الدراسات الغربية، أي تكون القراءات والدراسات مبرأة من ما درج عليه من الاتجاه نحو أعضاء الآخر، ومن ثم يكون الأعضاء في حالة تواترية من كلية إلى جزئية ثم تعميم أحكام الجزئية مع وجود الأعضاء - باعتبارها كلية تتحكم في إدارة دفة الحياة المعاصرة وتؤسس لاستمرارية في اللاحق القريب والبعيد على السواء.

السؤال يعتمد بصورة أساسية على كيفية القراءة وأدوات التحليل ومن ثم الاستنتاج، مع الأخذ في الاعتبار ووفقاً للمحددات التي يؤكدتها الجابري - وليس هو فقط - فإن الدولة في العالم العربي ووفقاً لابن خلدون أيضاً، فإنها دولة عشائرية كما هو الحال بالنسبة لغيرها من دول آسيا التي انطلقت وبلغت موقعها المنافس للدولة الأوروبية، فالصين لم تكن سوى دولة عشائرية⁽²⁾. وبهذا الفهم، فإن الدولة العربية هي في حكم دولة ما قبل الرأسمالية، ذات بنية كلية يتداخل فيها الاجتماعي والاقتصادي والديني والأيدولوجي، وتكون فيها

(1) . المرجع السابق، ص ٤٦.

(2). ووبن: الصينيون المعاصرون، عالم المعرفة، ص ٢١٠: ٢١١

التقسيمات الاجتماعية وفقاً للمعطيات السلالية والوضع الاقتصادي المالي والوضع الديني. وهذا التقسيم غير التقسيم في الرأسالية حيث يكون الوعي السياسي مرتبطاً بالانتماء الطبقي. فالبنية الاجتماعية "العشائرية" تحكمها التعددية والوضع الاقتصادي المالي، ويقول ابن خلدون "الدولة التي تجمع أموال الرعية وتتفقهها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخراجها في أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل مصر وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتتزايد عوائد الترف ومذاهبه لديهم"⁽¹⁾.

هذه المحددات الثلاثة التي ارتكز عليها الجابري، هي ذات المحددات التي اعتمدها ابن خلدون في تأسيس الدولة، غير أن هذه المحددات لم يجر التأكيد على أنها كانت ذات المرتكزات في أركيلوجيا الدولة في بلدان الشرق وحضاراته السابقة، خاصة وإن الدولة العربية الإسلامية لم يكن حد انتشارها قد توقف في إطار شبه الجزيرة العربية وإن كانت هذه أيضاً قد شهدت نظاماً سياسية-فالدولة امتدت جغرافياً لتتصل ببلدان فارس والهند وبلغت بلاد الأندلس، وهي بلدان ذات تركيبات ثقافية وجذور فكرية وهي بالتأكيد أعمق جذوراً من التجربة اليهودية التي اعتمدها ميل فوكو والتي أشار إليه الجابري في كتابه، نعم لنا أن نقرأ التراث، ولكن آخذين في الاعتبار ومستصحبين دائماً حيوية الفكر القديم.

يعتمد الجابري فكرة الدولة العربية الإسلامية، بدولة بني أمية تلك الدولة التي نشأت وكانت بداية الدولة في الإسلام وذلك بحدوث الانقلاب من دولة

(1). محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص ٤٥.

بدون مجال سياسي إلى دولة "انبتق فيه مجال خاص تمارس فيه السياسة كسياسة ضمن فعل المحددات الثلاثة القبيلة والغنيمة والعقيدة"⁽¹⁾ فكان تحول الخطاب السياسي الملزم والذي كان سائداً قبل معاوية، وخل محله خطاب لا تكون فيه قطعية بإعلان القبول أو الرفض من قبل معاوية للعمل بكتاب الله وسنة رسوله، وفي ذات الوقت كان الإقرار صراحة بعدم الالتزام بسنة سابقه من الخلفاء الراشدين، والتأسيس لعلاقة جديدة بين الحاكم والمحكوم تشكل نوعاً من أنواع العقد السياسي يقوم على "المنفعة" وعلى "المواكلة الحسنة والمشاركة الجميلة" وهذا لا يكون في السلطة، وإنما يكون في ما تثمره. علاوة على ذلك، فإن ما سكت عنه الجابري يكمن في فكرة المجالدة " القوة العسكرية" وفكرة الدهاء السياسي "التحكيم" وما نجم عنهما.

التساؤلات على المستوى الماضي:

طرح الجابري تساؤلات على المستوى الماضي، أربعينيات القرن الأول الهجري، والتي من خلالها يؤكد على البنية القبلية للدولة، على مستوى الأسرة الحاكمة وأهل القبائل الذين كانوا الجند الذي قامت عليه دولتهم "بني أمية" أما أهل القوى وهم في الجملة السكان الأصليين في العراق وفارس وخراسان والشام ومصر والمغرب... إلخ. وقد كانوا يشكلون الأغلبية الساحقة، ومنهم كانت القوة المنتجة، فلم يدخلون في عداد القبائل"⁽²⁾ فإن هذه البنية جعلت

(1). انمرجع السابق. ص ٢٥٢.

(2). المرجع السابق ص ٢٦٦.

التركيز في القيادة والسيادة أثنياً بصورة أساسية وتغطي على الهيمنة بالرؤى الأيديولوجية الدينية، وبها تعمل على موضعة القبائل العربية في الموضع العلوي وترسيخ مفهوم وسيكولوجية العلوية لهم وفيهم دون أهل البلاد، الذين يصلحون لأن يكونوا الطبقة المنتجة أي القوة الانتاجية الصانعة للاقتصاد، وهذه النظرة ظلت مهيمنة داخل الدولة العربية الإسلامية وجرت عملية تحويلية ترجمت الواقع في إطاره الفعلي، فكانت كل من القبلية قد تحولت إلى المجالدة، وتحولت الغنيمة إلى المواكلة، وكانت العقيدة المؤكدة للشرعية القرشية^(*).

إن تتبع الجابري لمسيرة الدولة "العربية الإسلامية" لم يكن منطقياً فقط من عهد معاوية، ولكنه استطاع أن يستصبح في مسيرته حركة التاريخ يؤسس لفكرة رسوخ المفهوم القبلي، المؤسس أو المرتكز الأساسي في تكوين الفعل السياسي العربي "مجالدة، ومواكلة، وشرعية".

ربما كان تحديد الجابري لهذا الإطار الزمني، مبرراً وفقاً للشروط الزمانية التي اشتمت فيها الدعوات الاستراتيجية والأيديولوجيات الميراثية، فقراءة الجابري قراءة السهل الممتنع وقراءة التأويل، فهي تسعى إلى التحرر من العديد من العوائق المعرفية والأيديولوجية التي تقيد نظر العقل السياسي المعاصر في قراءاته للعروبة والعروبية فهي تمنعه من التمرد على نفسه، واكتشاف الطريق في عملية تتبّع مسار تكوينه واماطة اللثام عن الألغاز وفك الطلاسم العالقة أمامه، يقول الجابري: "غني عن البيان القول أننا نتحدث هنا عن المسار العام الذي بقي سائداً، والذي طبع التاريخ العربي بطباعه، أما المحاولات المعارضة

(*) .الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

والمضادة، سواء العملية كثورة الزنج وحركة القرامطة أو بعض الحركات التي كانت من وراء "ثورات عامة" سواء في المشرق أو في المغرب والأندلس، أو النظرية الفلسفية الفقهية التي أعلنت بصورة أو بأخرى عن رأي سياسي مضاد للأمر الواقع الذي يجسمه المسار العام ذاك، أما هذه المحاولات العملية منها والنظرية فقد سكتنا عنها لأنها بقيت معزولة أو هامشية وبالتالي لم يكن لها حضور حقيقي في عملية تكوين العقل السياسي العربي^(١).

وربما يكون هذا التصور في الظاهر المنظور محققاً، ولكن هذه الفرضية تظل مجرد فرضية لم يؤسس لصحتها، وفي ذات الوقت في ظل عدم التأسيس هذا، فإن ما أصاب المشاريع العديدة في الوطن العربي لم يكن فقط بدافع النقل من الخارج إلى الداخل وإنما في مكان ما تقبع جذور تلك الرؤى ويقبع معها ما كانت من منهجيات، وإغفال تلك الحركات ربما لم يكن يشكل حجر زاوية المعالم، ولكن دراسة الموروث لأجل تحقيق مفهوم التراث لا يحتمل الإغفالات، ولا تغول الإغصاء، فحركة إخوان الصفا قمعت، ولكن جذورها ما تزال تغذي وتمد العون في الفكر السياسي المعاصر.

(١). الجابري: مرجع سابق، ص ٣٩٥

قبول الآخر:

لما كان البحث عند الجابري مرتبط بصورة أساسية بموضوع "العقل الساسي العربي" محدثاته وتجلياته، وكما أظهره النص، فهو العقل الساسي العربي، طريقة ممارسته العملية والنظرية للسياسة^(١).

وكما سبق أن أسلفنا بأن "العقل" المعنى هو العقل العربي المسلم تحديداً، ومحددات هذا العقل هي "القبيلة، والغنيمية، والعقيدة"، وعلى الرغم من أن الجابري تناول القبيلة، إلا أنه حصرها في تلك القبائل التي لعبت دوراً من الدوار في دعم أو معارضة النبي "ص"، ومن بعده لعبت القبائل أدوارها السياسية في كل من فترة الخلافة الراشدة وفترة الملك العضوض، فإن فكرة التحليل والنقد لم تتخطى إلى تناول قبائل ومكونات سكان البلدان التي امتدت إليها الفتوحات الإسلامية على الرغم من أنها حملت أبعادها الإبستمولوجية ومكونات عقلها السياسي وكانت محدثاتها غير تلك المحددات التي اعتمدت عند العرب، إذ أنها استطاعت أن تقيم الإمبراطوريات والدويلات قبل قيامها في شبه الجزيرة العربية، ثم كان أن دخلت هي معارفها فأثرت به المعارف العربية ناهيك عن إثراء الثقافة العربية الإسلامية وكذلك كانت المؤسس لجوانب معرفية لدي غيرها من الشعوب، إذ أنها شكلت واقعاً مؤثراً في البنية الوعي السياسي والتكتيك الحربي.

ذلك الوعي تجسد في الامبراطوريات الفارسية والآشورية والبابلية والكلدانية والفرعونية والنوبية... وتمتد السلسلة في غياب الوعي السياسي لا

(١). المرجع السابق ص ١٤١.

يؤدي إلى قيام مثل هذه الامبراطوريات والممالك فإن كانت فكرة الوعي السياسي فكرة تتجلى في صورة الدولة، فإن هذا الوعي قد يتحول إلى وعي سياسي في اللاشعور يظل في حالة كمون حتى يجد الظرف الملائم لانبثاقه وظهوره في العديد من الصور والعديد من الأشكال، أقول هذا مستحضراً التحولات التي ساهرت تاريخ الدولة بدأ بالدولة الأموية وتحول السلطة إلى العلاقة التركبة وحركات التحرر "المهدية والسوسية...." وصولاً إلى الدولة في الحاضر.

لقد كان لموقف بني أمية ومن التي بعدهم من الخلفاء تجاه "السكان الأصليين" في أمصار وأقاليم الدولة الإسلامية الأثر الفاعل في الذاكرة السياسية فعلى سبيل المثال أهل البلاد وهم الطبقة المنتجة التي لا يحق لها حتى التطلع للسلطة، وذلك من خلال أيديولوجية القبلية، فهم خارج القبيلة، هم خارج إطار التفكير في السلطة، كما أن الموقف من الموالي كان كذلك موقفاً أيديولوجياً إغصائي، فالموالي آخر لا ينتمي إلى القبيلة العربية، وبهذا الحكم ينتقص في جميع الحقوق الاجتماعية والإنسانية على حد سواء. "إن حضروا طعماً قاموا على رؤوسهم، وإن أطعموا المولى لسنه وفضله وعلمه، أجلسوه في طرف الخوان، لئلا يخفي على الناظر أنه ليس من العرب، ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب"⁽¹⁾.

(1). المرجع السابق ص ٢٦١-٢٦٢.

إخفاقات دستورية:

حاولنا أن نتوقف أمام ما قدمه الجابري "نقد العقل السياسي العربي"، وقلنا لأن هذا النقد هو في واقع الحال توضيحاً لكيف لا يجب أن تكون الدولة، وكيف لا يجب أن تظل المحددات هي المحددات وفي هذا السياق - نجد أن فكرة السياسو تظهر أن هنالك حالات من الإخفاق الدستوري، وإن كنا ننظر إلى هذا الأمر، ليس من خلال منظور البحث عن الإخفاقات، ولكن من منظور العلق الزمنية بين ما كان وما يمكن أن يكون، بمعنى آخر، نقول إن دراسة الموروث إذا تمت دراسته خارج الإطار الأيديولوجي الذي يجعل الفاصل الزمني المبدئي مدعماً أو متسقاً مع انتمااته الأيديولوجية، فإن هذه الدراسة سوف تحقق قدرًا أوفر من المجالات الفكرية والأطروحات التاريخية "فلسفة التاريخ والفلسفة السياسية" تجعل من عملية وضع المحددات عملية أكثر ديمقراطية في الإطار العام، فإن ما تم تحديده من إخفاقات دستورية تمحورت في:

١. عدم تحديد كيفية "آلية" اختيار الخليفة.

٢. عدم تحديد مدة ولايته.

٣. عدم تحديد دائرة اختصاصاته.

فإن "الجابري" لم يتوقف عند تقديم الإخفاقات، وإنما اتجه نحو طرح معالجات تجري فيها عملية تحديث الموروث من خلال تأصيل الحديث وهنا نعني تناول المفاهيم وليس الألفاظ، ليكون في الإمكان إقامة الدولة بفعل ما يجب أن يكون وذلك من خلال:

١. ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر.

٢. تحديد مدة ولاية الرئيس مع إسناد السلطة التنفيذية لحكومات مسؤولة أمام البرلمان.

٣. تحديد مهام كل من رئيس الدولة والحكومات ومجلس الأمة بصورة يجعل هذه الأخيرة هي وحدها مصدر السلطة.

وفي سياق تحويل المفاهيم، فإن الجابري لم يقم بالتخلي أو عزل المرتكزات أو المحددات الثلاثة، وإنما عمد إلى إحداث إبدال في المفاهيم وذلك على النحو التالي:

١. تحويل "القبيلة" في مجتمعنا إلى لا قبيلة: إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية... إلخ. بعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز وأضح بين المجتمع السياسي -الدولة وأجهزتها- والمجتمع المدني - التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة- وبالتالي فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويتم فيه صنع القرار ويقوم فاضلاً وواصلماً في نفس الوقت، بين سلطة الحاكم وامثال المحكوم، حقاً إن مثل هذا التحول إنما يتم عبر تطور عام اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي، ولكن هذا لا يلغي دور الإنسان: دور العقل والممارسة.

٢. تحويل "الغبية" إلى اقتصاد "ضريبة": وعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي. إن الاقتصاد العربي يطغى فيه الربيع بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقلية ريعية... إلخ. وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة لا سبيل إلى التغلب عليها إلا في إطار تكامل اقتصادي إقليمي جهوي وفي إطار سوق علابية مشتركة تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية هي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية مستقلة.

٣. تحويل العقيدة إلى مجرد رأي: فبلاً من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسخ المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الجامعة المغلقة، دينية كانت أم حزبية أو إثنية، إن تحويل العقيدة إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدغمائي، دينياً كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي.

الفكر العربي المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل "المجرد" والعقل السياسي، إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقي كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في العالم العربي حديث أماني وأحلام.

ملاحظات:

نحاول الآن أن نأتي إلى أصعب المراحل، مرحلة اختصار واعتصار لكم هائل من الأفكار والآراء التي حملها كتاب محمد عابد الجابري "نقد العقل السياسي العربي"، المحددات والتجليات، فنقول: لقد وقف محمد عابد الجابري موقفاً نقدياً رافضاً أو مضعفاً للتيار الماركسي وإن كان التشديد في ظاهرة موجة نحو الماركسي الاستالينية والتي كان لها وجودها داخل إطار الفكري في العالم العربي خلال الحقب الأخيرة وتولدت عنه مجموعة من الحركات السياسية والأحزاب قدمت رؤاها في مختلف الصور والأشكال، ونحن هنا لسنا بصدد التوقف عند كل منها وتقديم إنجازاتها وإخفاقاتها، وإنما نحاول فقط التذكير بوجودها على الأرض الفكرية السياسية العربية، وفي ذات الوقت لم

- الحريات العامة. ٣- العدالة الاجتماعية. ٤- الوحدة في مقابل التجزئة. ٥- الهوية في مقابل التغريب. ٦- التقدم في مواجهة التخلف. ٧- تجنيد الجماهير ضد اللامبالاة.

تلك إذا هي المحاور الرئيسية للحوار بين المثقفين. وهي تكون برنامج عمل موحد للقادة السياسيين: "وعلى هذا النحو يجتمع المثقفون والقادة على موضوعات واحدة. يبدأ المثقفون بالحوار وعيونهم على الوطن، ولقد يبدأ القادة الجوار وآذانهم للثقافة"^(١).

بعد الحديث عن الحوار بين القوى القومية المتعددة يأتي الحوار بين المشرق والمغرب، أي بين المفكرين، وتتخذ حلقاته شكل "جدليات" تعود بنا تارة، إلى الماضي، وتارة أخرى، تتخذ شكل أفكار "حاملة" حول "الوحدة العربية" وأمانى إزالة الحدود، والوحدة الثقافية... إلخ. ويرأي أحد المتحاورين فإن حوارهما هو أحد عناصر هذه الوحدة بين المثقفين.

ولكن يبدو أن الحوار الذي دار حول قضايا "ساخنة" لم يكن حوارا نقديا، ولم يرتق على مستوى التحليل المعرفي الخالص كما كان يتمنى المفكران. ولذلك جاء الحوار باردا. وقد أحس بذلك حسن حنفي عندما أوشك الحوار على الانتهاء. وهو يرجع تلك البرودة إلى ثلاثة أسباب:

السبب الأول: أن الحوار تم بطريقة إدارة الظهر. فبعد إن اتفق المفكران في الحلقة الأولى على تحدد الحوار في القضايا الرئيسية السبع المذكورة سابقا،

(١). المصدر السابق، ص ١٤.

يلاحظ حسن حنفي في نهاية الحوار أن محاوره لم يتعرض لأية واحدة منها، وأدار ظهره لها تماما مع أنها هي القضايا السبع التي يفكر فيها المنقون ليل نهار، وفضل الدخول في موضوع آخر، صورة المشرق لدى المغربي، وصورة المغرب لدى المشرقي.

السبب الثاني: أن الحوار تم بطريقة المجاورة أو التجاور، أي التوازي في الاتجاه نفسه، والسير جنباً إلى جنب في الطريق نفسها. وهكذا يقول حسن حنفي بخصوص الحوار الذي دار بينه وبين الجابري، حول الإسلام والعلمانية، ما يلي: "قال الإسلام عندي لا يحتاج إلى علمانية غربية لأنه علماني في جوهره من حيث مقاصده في الدفاع عن حقوق الإنسان وشريعته الوضعية القائمة على المصالح العامة وسلطته المدنية التي ليس بها كنيسة. والإسلام عندك أيضا كذلك، ليس به كنيسة فصلها عن الدولة. الإسلام عند كلينا عقيدة وشريعة، دين ودولة وإن لم يتحدد لديك شكل الدولة وحاولت أن تثبت ذلك بمنهج تاريخي رصين"⁽¹⁾.

السبب الثالث: أن الحوار تم بطريقة الحديث العابر، وهو النموذج الأغلب، نموذج المواجهة الناعمة والحديث الرقيق. ولكن يبدو أن حسن حنفي وهو يمارس هذا النقد الذاتي الصريح قد نسي أنه كان يرجو في نهاية مقاله "أجعل الآلهة إلها واحدا، إن هذا لشيء عجاب" أن يكون رده على الجابري

(1). حسن حنفي، وقفة للمراجعة، ضمن المصدر السابق، ص ٩٧.

حوارا وليس سجالا، تقابلا وجها لوجه وليس إعطاء كل واحد ظهره للآخر^(١). هذا، وقد ظهر نموذج التجاور في الحلقة الخامسة "الليبيرالية"، وهي، في نظر حسن حنفي، افضل حلقات المواجهة الناعمة، والغاية منها كانت تسخين الموقف بنفس الرقة المعهودة بين المفكرين.

وفي الوقت الذي ظهر فيه حسن حنفي متشائما من نتائج الحوار والنقد الذاتي، ظهر الجابري متفائلا: "فلقد كان حوارنا [كما يقول الجابري] ناجحا، وفي تقديري وتقدير آخرين كثيرين لم يكن "باردا" بل كان حارا وفي الوقت نفسه هادئا. وإذا كان بعض القراء لم يتجاوزوا بعد مرحلة "المعارك الأدبية" القديمة التي عرفتها مصر أيام زمان، أيام العقاد وطه حسين وعثمان أمين وزكي نجيب محمود... إلخ، فإن قراء آخرين في مصر وخارج مصر أصبحوا يفهمون من الحوار والنقد غير ذلك، إنهم يقرأون قراءة تأويل واجتهاد تساهم في إنتاج المعنى ولا يقرأون من أجل "الفرجة" والاستمتاع بطريقة مشاهدة مباراة في الملاكمة أو في كرة القدم. يجب أن يكون الهدف من الحوار والنقاش بناء الرأي وليس مجرد اختلاف في الرأي، وأعتقد أننا سلكنا السبيل التي ينبغي أن تسلك"^(٢).

بعد إشارات المودة هذه، وقبل أن ينتهي الحوار، يخصص حسن حنفي آخر حلقتين للعالم العربي وفرنسا، يتحدث فيهما عن حلمه بأخوة فلسطينية يهودية كما كان الحال بين اليهود والمسلمين في الأندلس. وهنا تثار تائرا الجابري

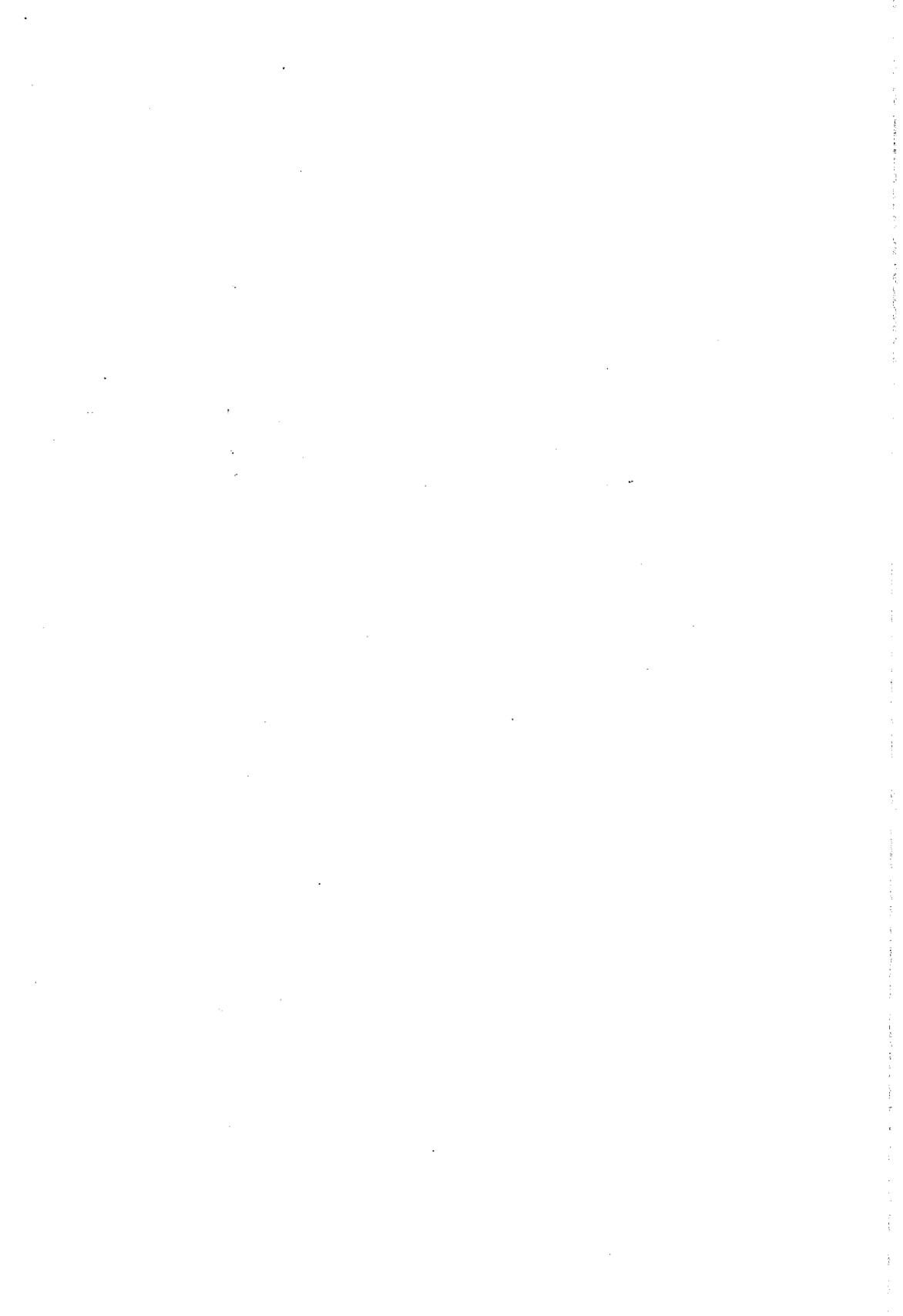
(١). المصدر السابق، ص ٥٦.

(٢). الجابري، كان هادئا في الشكل وقويا في المضمون، ضمن المصدر السابق، ص ١٠٥.

يكن الرفض الجابري رفضًا قطعيًا يولد قطيعة بين الفكر السياسي الماركسي والفكر السياسي العربي.

أظهر الجابري انحيازه إلى الفكر السياسي الغربي الليبرالي وهذا الإظهار يجعل من الممكن إحداث نوع من التقارب إن لم يكن الدمج بين ما هو غربي وما يجعل من الممكن لإحداث نوع من التقارب إن لم يكن الدمج بين ما هو غربي وما هو شرقي، ولا يغيب عنا تجارب تحققت بالفعل استطاعت أن تحدث طفرتها العلمية وتحقق وحدتها الذاتية من خلال إحداث نوع من العلاقة الاندماجية أو التوطينية لما هو غربي داخل ما هو شرقي "الصين، كوري، ماليزيا...".

نعود ونؤكد على أن هذا العمل الذي قدمه "الجابري" وبعد مرور ما يزيد عن ١٦ عامًا -أعوام التحولات في الصين- فإن موضوعاته ما تزال تحتل الموقع الأول بالنسبة لواقع العالم العربي ومتغيرات العالم من حوله على مختلف الأصعدة وعلى مختلف المحاور، فواقع العالم العربي ما يزال واقع التنافر والتراجع والتوقف، وواقع العالم التغير المستمر والانطلاق من مرحلة إلى أخرى تاركًا مساحات شاسعة لمحاولات اللحاق والسعي نحو إدراك وربما البحث عن مخلص.



طيب تيزيني

والموقف الفلسفي العربي من الفلسفة

جمال مفرج (*)

إن الفكر العربي المعاصر في موقفه من الفلسفة يفصح، في نظر طيب تيزيني، عن ثلاثة اتجاهات: واحد صوب الماضي العربي، وآخر نحو الحاضر العربي، وثالث يتصل بحاضره هو. أما الأول فهو الذي يضبط موقفه وموقعه في جدلية التراث والمعاصرة. وأما الثاني فهو الذي يقف موقفا فلسفيا من الفلسفة. بينما يقف الثالث موقفا إيديولوجيا شعبيا من الفلسفة. وفي هذه الدراسة سنبحث الموقف الثاني، أي الموقف الفلسفي العربي من الفلسفة. وهو موقف يفصح عن نفسه، حسب طيب تيزيني، بنزعات متعددة يمكن أن نجملها في ما يلي:

أولاً: نزعة علمية تتحدر من العلم، ومن النظام العالمي الجديد، وشعارها " ماتت الفلسفة، يعيش العلم!". وهي نزعة تمثلها، من جهة، الأوساط الفلسفية العربية المتأثرة بالوضع المنطقية، والتي ترى في الفلسفة مجرد لغة للعلم، ونجد تجسيدا لها في بعض أعمال زكي نجيب محمود. وتمثلها، من جهة أخرى، مجموعة كبيرة من العاملين العرب في قطاع العلم، الذين يرون في

(*) . قسم الفلسفة بجامعة منتوري، الجزائر.

الفلسفة ترفا فكريا، أو زيفا إيدولوجيا مضرا. وهؤلاء يمثلون، في نظر تيزيني، خطرا حقيقيا على الفلسفة، لأنهم بالإضافة إلى أنهم يرون أن العلم هو النموذج الحقيقي لكل أنماط المعرفة، لا يرون مانعا من إغلاق أقسام الفلسفة في الجامعات والمعاهد العربية. وباختصار، فإن أصحاب النزعة العلمية، أو أصحاب الخطاب العربي العلمي ينتهكون خصوصية الفلسفة، ويريدون لها أن تكون مجرد خادمة للعلم^(١).

ثانياً: نزعة إبيستيمولوجية، تتأسس على مفهوم "القطيعة الإبيستيمولوجية" الذي يكرس الدعوة إلى إقصاء "التاريخ" و "السياق التاريخي" لصالح "البنية" و "الانفصال"، والذي من شأنه أن يقود إلى العبث بقضية التراث الفلسفي الوطني والقومي والانفصال عنه، فتتحول النصوص الفلسفية العربية، في ضوء ذلك، إلى نصوص لقيطة: لا مؤلفين لها، ولا انتماءات تاريخية ومجتمعية ترتد إليها. وتستند هذه النزعة إلى "لمذهب البنيوي" و كذلك إلى "ما بعد الحداثة" ونجد تجسيدا لها في ما كتبه محمد عابد الجابري في بعض مؤلفاته^(٢).

ثالثاً: نزعة نخبوية استعلائية، ترى أن الفلسفة شأن من شؤون نخب فلسفية محترفة، من موقع الاعتقاد بتميز الفلسفة عما سواها من الأنساق النظرية. ويمثل هذه النزعة أسانذة الجامعات العربية وبعض المجموعات المتقفة ثقافة

(١). طيب تيزيني، الفلسفة وآفاقها في الفكر العربي المعاصر، ضمن آفاق فلسفية معاصرة (بالإشتراك مع أبو يعرب المرزوقي)، دار الفكر - دار الفكر المعاصر، دمشق - بيروت، ٢٠٠١، ص ص ١٤٤-١٤٦.

(٢). المصدر نفسه، ص ص ١٤٧-١٤٨.

فلسفية. إن موقف هذه النزعة يعبر، في نظر تيزيني، عن قصور نظري ومنهجي فيما يتصل بالوظيفة الاجتماعية للفلسفة، باعتبار أن الفلسفة تجد إحدى وظائفها المركزية في التأسيس لرؤية للعالم ذات طابع كلي مواز لما تنتجه العلوم من نظم معرفية، بينما هذه النزعة، بصيغتها الاستعلانية، تقزم وظائف الفلسفة الاجتماعية والإنسانية عموماً عبر إلغاء دورها في طرح الأسئلة الكبرى حول مغزى الحياة. ومن ثم فإن الموقف المذكور يمارس دوراً معيقاً لانتشار الفلسفة في المجتمع العربي^(١).

رابعاً: نزعة كوسموسوقية، تتحدر من النظام العولمي الجديد، الذي يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر وتحويلهما إلى سلعة. فضمن النظام العولمي الجديد تصوير الأنماط أو الأنساق الأساسية للفكر البشري، ومن ضمنها الفلسفة، إلى سلعة، وضمن هذا النظام برزت في بعض أوساط الفكر العربي الراهن دعوة حثيثة إلى تجاوز الفلسفة وكل وما ينتمي إلى الفكر النظري من صيغ أخرى، وذلك عبر الميل إلى تفكيكها وجعلها تتحل في وعي جديد يسعى إلى التماهي مع النزعة التقنوية. وهذا الميل يتلاقى مع ميول جامعة للاستهلاك المادي والستهوان بالضوابط الأخلاقية والنظرية للحياة الإنسانية، وينتشر بشكل خاص في لبنان وعدد من بلدان الخليج^(٢).

(١). المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١). المصدر نفسه، ص ١٥٢-١٥٣.

(٢). المصدر نفسه، ص ١٥٥-١٥٦.

إنه في ضوء المواقف السابقة، تدخل الفلسفة في العالم العربي، حسب طيب تيزيني، في أزمة عميقة، أو تصل إلى طريق مسدود، على الرغم من جهود رهط من المفكرين والباحثين العرب الذين استطاعوا أن يؤسسوا لمكانة مقبولة للفلسفة في الأوساط الثقافية، وهم: زكي نجيب محمود، وعبد الرحمن بدوي، ورينية حبشي، ومحمد عابد الجابري، ومطاع صفدي، ومحمود أمين العالم، وحسين مروة، وحسن حنفي. إن جهود هؤلاء تمكنت، في نظر طيب تيزيني، من إدخال الفلسفة في أوساط واسعة من المجتمع العربي، ولكنها ظلت مع ذلك عاجزة عن أن تحفز على الإنتاج الفلسفي^(٢).

إن تشخيص طيب تيزيني للموقف الفلسفي العربي من الفلسفة هو، كما نرى، تشخيص قاس يقوم على نفي قيمة المحاولات الأخرى. وهو تشخيص يمكن أن نلخصه في ما يلي: إن الموقف العربي الفلسفي من الفلسفة كان يتبلور مع تبلور التيارات العلمية والفلسفية في العالم الغربي. فلا وجود، في رأيه، لمواقف فلسفية عربية من الفلسفة مرتبطة بالظرفية العربية. ومن الأمور التي يمكن أن نسجلها، في الأخير، على تشخيص طيب تيزيني للموقف الفلسفي العربي من الفلسفة ما يلي:

أولاً: إن الموقف الفلسفي المذكور لا يعد صدى للتيارات العلمية والفلسفية الغربية في جملته، بل هو يرتبط أيضا بملاسات التاريخ العربي الحي، وتاريخ الصراع المجتمعي والسياسي في أقطار الوطن العربي.

ثانياً: إن الموقف الفلسفي المذكور لا يعد صدى للفلسفة الجامعية فقط، فبعض الذين ساهموا في تأسيسه وتطويره لا ينتمون إلى أقسام فلسفية بالجامعات العربية.

ثالثاً: إن اتهام الموقف الفلسفي المذكور بأنه استعلائي، هو في الحقيقة محاولة لجعل الممارسة السياسية تغطي على التأمل الفلسفي، وهو ما من شأنه أن يولد الفلسفات التبريرية، أو الفلسفات التي تخضع للإكراهات السياسية الظرفية.

رابعاً: إن الدائرة التي تنشط فيها الفلسفة العربية اليوم ليست دائرة العلم والإبيستيمولوجيا فقط، بل دائرة التاريخ والسياسة أيضا وهي دائرة ساهمت في تطوير الخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

الفقيه والسياسة في "النص السلطاني" لأعمال رضوان السيد

بومدين بوزيد (*)

يعتبر مشروع رضوان السيد -المعروف بكتاباته وتحقيقاته المتعددة- من المشاريع الفكرية العربية المعاصرة التي تتواصل بحثاً وإنتاجاً⁽¹⁾، هذا المشروع يمكن توزيع محاوره في الاهتمامات التالية:

١. محور التحقيقات وتقديم الكتب التراثية، وهي تنقسم إلى قسمين، هناك مخطوطات يحققها لأول مرة، وهناك كتب تراثية أعاد تحقيقها وقراءتها ودراستها، فالتحقيق عنده هو في الأصل ليست عملية تقنية ولكنها إعادة

(*) . أستاذ الفلسفة بمعهد العلوم الاجتماعية، بجامعة وهران، الجزائر.

(1). من مواليد بترشيش جبل لبنان ١٩٤٩، حصل على الإجازة العالمية من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، والدكتوراه في الفلسفة من جامعة توبنغن ألمانيا سنة ١٩٧٧. أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية منذ العام ١٩٧٨. أول عمل لرضوان السيد وزع بالجزائر في الثمانينات "الأمة والجماعة والسلطة" ١٩٨٤، كما عرف بمجلته الفكرية التي توقفت عن الصدور "الاجتهاد"، ومن تحقيقاته التراثية: "الأسد والغواص"، سنة ١٩٧٩، و"قوانين الوزارة وسياسة الملك" للمواردي سنة ١٩٧٩، و"تصيحة الملوك" للمواردي سنة ١٩٩٧. كما ترجم لسوزنر: "صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى" سنة ١٩٨٣، ولفرانز روزنتال كتاب "مفهوم الحرية في الإسلام".

قراءة. ومن التحقيقات المتميزة تحقيقه لرسالة "الأسد والغواص" (1) وهي حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري عن علاقة المتقف بالحاكم.

٢. محور يتعلق بالموضوع الهاجسي الذي يحكم أعمال واجتهادات رضوان السيد وهو البحث في "المقالة السياسية العربية- الإسلامية" من خلال الفقهاء والعلماء سواء من خلال الماوردي وابن المقفع وابن الحداد أو من خلال الكتابة الإصلاحية الحديثة عند خير الدين التونسي أو رشيد رضا.

٣. محور يخص الفكر العربي الإسلامي المعاصر واستشرافاته، ويتوزع هذا المحور على الإهتمامات التالية:

- متابعة ما يسميه "الإحيائية القتالية" خصوصاً بعد أحداث ١١ سبتمبر أو كما يسميها البعض "غزوة مانهاتن"، وفي الغالب هي محاضرات ومشاركات مؤتمرية.
- دراسات عن مسائل الدين والدولة في فكرنا العربي- المعاصر وقضايا الوعي التاريخي، ومسائل حقوق الإنسان والديمقراطية، وحقوق المرأة، والمشروع القومي العربي-الوحدوي.
- متابعة الحوار الإسلامي-المسيحي، سواء من خلال التراث، أي متابعة الجدلية في نصوص ما سمي عندنا في القديم بـ"الرد على النصاري"،

(1). صدرت عن دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٧٨.

أو في نصوص الملل والنحل التي خصصت أحياناً للمسيحيين والطوائف الدينية الأخرى.

هكذا يكون قد حقق اثني عشر نصاً منها سبعة نصوص في الفكر السياسي والفقهاء السياسي والأدبيات السلطانية واثنتين في علم الكلام وواحدًا في التاريخ والتراجم⁽¹⁾. بالنسبة للمحورين الأولين نشعر فعلاً بجهد الباحث وسعيه الدؤوب لتقديم رؤية جديدة للنص التراثي، وهي مسألة سيكولوجية فهو يفضل البحث في النص التراثي سواء بإعادة قراءته أو دراسته خصوصاً "النص السياسي"، ليفهم بذلك ظاهرة الخلافة، والسلطان، والأمة، وبالاحترام الشخصي، وبالمتابعة المعرفية الدؤوبة واليقظة الذهنية والأخلاقية الدائمة، ولكنه عاد بعد ذلك ليركز على المشروع المفهومي القديم بجوانبه المختلفة النصية والمنهجية والتاريخية وإضافة الترجمة من أجل التطوير المنهجي والمعرفي من الألمانية والإنجليزية. بداية جهده الفكري كان العمل على مشروع فكري بداية السبعينات من القرن الماضي، وكان حول القراءة المفهومية للفكر العربي الإسلامي الوسيط، خصوصاً علاقة الفقيه بالسلطة، أو ما يعرف بـ"مرايا الأمراء"، ووجوده بألمانيا جعله يتأثر بالدراسات الفيلولوجية واللاهوتية الألمانية فاهتم بنصوص الفقه، السياسة، التاريخ، علم الكلام، وإعادة التحقيق والنشر.

(1). ومن المنتظر أن تصدر أو تكون قد صدرت له أعمال أعلن عنها منها: "البعث والخروج: دراسة في أحكام المعارضة والثورة في الفقه الإسلامي، والإعتزال في الآثار العقدية والسياسية للحرب الأهلية في الإسلام"، وتحقيقان تراثيان عن "سيرة المؤيد بالله"، وكتاب الفقيه عبد الوهاب المالكي: "الإشراف في اختلاف الفقهاء".

منهج فقه اللغة والتراث

أعتبر منهجية رضوان السيد فيلولوجية لكنها ليست تقنية باردة خاضعة للنص كما نلاحظ ذلك عند المفكرين العرب في بداية تأثرهم بفقه اللغة أو المنهج الفيلولوجي في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين. يعتبر جيل رضوان السيد جيل ثالث شاب يحاول أن ينتصر للفيلولوجية في الكتابة العربية التي هوجمت من طرف المفكرين الذين استهوتهم المنهجيات المعاصرة في العلوم الإنسانية، إنه يمثل جيل ما بعد إحسان عباس الذي تأثر به.

إن العودة العربية للفيلولوجيا الألمانية في صيغتها ما قبل قرن الرومانتيكا "التأويل" التاسع عشر مهمة، ولكن الأهم هو متابعة الدراسات الإنسانية في العلوم الاجتماعية ذاتها، فديلتاي وشيلرماخر⁽¹⁾ وإبداعات الألمان في القرن العشرين الفلسفية كغادمير وهابرماس وبول ريكور الفرنسي، والمزج الذي حدث مع المدرسة التحليلية الأنجلوسكسونية والتطور الذي استفاد منه الألمان في الدراسات الألمانية سمح لكثير منهم "إعادة إبداع القراءة" وبالتالي معاودة قراءة التراث الأرسطي والأفلاطوني وفلاسفة الأنوار في قضايا السياسة

(1). هذا لا يغفله طبعاً الباحث رضوان السيد، ولكننا وددنا الإشارة أن قضايا الفهم والتأويل والتفسير بدءاً من دانهاور التيولوجي وشليير ماخر وصولاً على المدرسة النقدية الألمانية السبرم صحيح ترعرع كل ذلك على أرضية فيلولوجية-لاهوتية، ولكن حثت تطورات منهجية هائلة بعد ذلك، مازالت هناك دراسات استشرافية خاضعة للرؤية الفيلولوجية التقليدية ولكن بريقها بدأ يخفت، طبعاً هنا مهم النقد الأركوني لهذا الاستشراق.

والعدالة التي تشغل بال رضوان السيد، ولا أحسب مفكرنا العربي يصعب عنيه ذلك فإمكاناته اللغوية وتضلعه في المنهج الفيلولوجي يسمح له ذلك بمتابعة التطورات الحاصلة، صحيح قد يكون الاتفاق معه حين يصرح في مناسبات عديدة أنه لا تستهويه المنهجيات المعاصرة، خصوصًا إذا تابعنا عملية التعسف في الاستعمال المنهجي على النص التراثي رغم اختلاف السياقات التاريخية والحضارية، فرضوان يترك للنص حرية القول ولا يلي عنقه، وذهابه إلى النصوص السياسية هو ذهاب إلى النص العملي، الأخلاقي-السياسي، وهو نقص نعانيه في مكتبتنا، لقد كان الاهتمام دائمًا نظريًا فلسفيًا، وحتى إن كان الاهتمام سابقًا بالجانب العملي في النص التراثي فمن أجل تأكيد قضايا سجالية في زمننا المعاصر، كما فعل ذلك بعض الكتاب الماركسيين العرب، أو اعتبار ما يعمل عليه رضوان نص "مرايا الأمراء" نصًا تسويغيًا للواقع، أي رؤيته، مرايا الأمراء ضمن التقسيمات الإيدولوجية المادية للتراث العربي-الإسلامي. من هنا كان إغفال هذه النصوص، وحتى الذين لهم مشاريع فكرية يرون بطريقة كانطية أنه لا بد البدء بالجانب النظري ثم الذهاب إلى ذلك مرهقين ويكون البحث أقل جاذبية ووهجًا من العمل النظري كما هو الحال في تأليفات الجابري الخاصة بالفلسفة العملية "نقد العقل السياسي" و "نقد العقل الأخلاقي".

التحقيق عنده هو قراءة جديدة للنص القديم ويعتبر أن التحقيق عند العرب ك شأن معرفي ومنهجي وليس تقني فحسب وهذا في رأيه توفر عند كل من عبد الرحمن بدوي وإحسان عباس ومصطفى جواد^(١).

يرى رضوان السيد أن العودة إلى التجربة السياسية العربية في الوسيط وقضايا السلطة والأمة من خلال الأحكام السلطانية للماوردي والسياسة الشرعية لابن تيمية ومقدمة ابن خلدون تعتبر جزءاً من فهم القضايا التي تطرح اليوم في ساحة السجال العقدي/السياسي، كما أنها تكشف لنا عن تأويل سياسي/فقهني مورس من طرف فقهاءنا، وقد صنف النصوص السياسية التي جمعها إلى الفئات: ١. مدرسة الفقهاء، و ٢. مدرسة الآداب السلطانية، و ٣. مدرسة المتكلمين، ثم ٤. مدرسة الفلاسفة. إن الماوردي بالنسبة لرضوان ينتمي مضمونياً إلى مدرسة الفقهاء، فأشكالية الفقهاء هي كيفية تحقق الشرعية؟ وإشكالية الآداب السلطانية هي كيفية استمرار السلطة واستقرارها؟ وإشكالية الفلاسفة كيف يكون التدبير عقلاً أو حكيماً؟ وإشكالية المتكلمين هي كيف تتحقق عقائدية السلطة أو سلامتها الدينية - حسب مذهب الكاتب -؟

قول الماوردي بوجود السلطة بالشرع، يراها رضوان فكرة ليست إسلامية بل هي فكرة مأخوذة عن أفلاطون وأرسطو، وتبدأ بالقول أن الإنسان مدني

(١). المصدر نفسه، ص ٤٦ كما يمكن العودة إلى الفصول التي خصها للماوردي في كتابه: "الأمة والجماعة والسلطة ١٩٨٤" ومن النصوص التي حققها مؤخراً، "في اختلاف الفقهاء" لعبد الوهاب البغدادي المالكي وفي الألب السياسي كتابان: "تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك"، و"تصحيح الملوك" المنسوب إلى الماوردي.

بالطبع، ولأن الدين يسميه المترجمون عن الإغريقية السنة أو الناموس أساس قيام الاجتماع البشري فقد استطرد الماوردي فاعتبره أساس الدولة أيضاً أو ربطه والدولة في مؤسسة واحدة.

ويتساءل من أين جاءت فكرة الماوردي؟ على اعتبار الإمامة حارسه للدين وسائسة للعالم، فيؤكد على التفسيرين التاليين:

- إما بتأثير الإمامة عند الشيعة، كالقول بالخليفة المعصوم.
- أو أمر إبتعه الفقهاء والمتكلمون ووقفاً إلى جانب السلطة والسلطان لدوافع مختلفة.

وهنا يرى رضوان في معرض مناقشته لنصوص "مرايا الأمراء" أن الدولة الإسلامية تدين للدين، بوجودها ضمت الدولة والدين في مؤسسة يسمونها "الخلافة"، هي طريقة ساسانية، فكسرى هو الكاهن الأكبر للديانة الزرادشتية وملك الملوك في الوقت نفسه⁽¹⁾، فالماوردي في كتابه "تصيحة الملوك" يقتبس من أردشير.

وقد انفرد الجويني ت ٤٧٨هـ حسب السيد في المشرق بالدعوة لتوحيد الخلافة والسلطنة في السلطان، أي صاحب سلطة الأمر الواقع، ولو عدنا إلى السوراء لوجدنا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه استن فصل الأرض عن الغنائم هي المنقولات وقسمها كما جاء في القرآن الكريم.

(1). رضوان السيد: جوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة، نشر الفنك، الدار البيضاء،

فمؤلفات الفقهاء في الأموال والخوارج بمثابة قراءة للتجربة التاريخية للأمة ودعوة لاستمرار الالتزام بها والاجتهاد في نطاقها⁽¹⁾.

إن الفقهاء يعلنون الطاعة للأئمة ما حافظوا على أمرين دينيين سياسيين الصلاة والجهاد، وهنا يكون التساؤل هل صحيح أن الشريعة كانت تحتاج للدولة من أجل تطبيقها؟ ثم هل صحيح أن الدولة أو الإمامة حرس الشريعة أو الدين؟. أما نص "الأسد والغواص"، الغواص هنا زاهد حكيم رأي في أمور الدولة بعض الاضطراب فعرض على الملك أن يتعاون معه لإعادة الأمور إلى نصابها في مقابل أن يكون هو إذن الملك، ورأيه ومستشاره، في المجالات التي لا يحسن الأفراد بالرأي فيها، ورسالة الغواص "المتقف" هي وحدة السلطة والأرض والجماعة ويتم الإتفاق على ذلك ويلعب المتقف "الفقيه" دوراً في إعادة تنظيم إدارة الدولة، والقضاء على المتمردين، وأمر الأَطراف المتغلبين، ولكن العلاقة تسوء بفعل الغيورين فيجد نفسه في السجن، ثم أطلق سراحه وابتعد عن السلطة وبقيت بينهم المسافة، ولم تكن القطيعة نهائياً بل بقي النزاور والود، يرجع محقق النص أن هذه القصة الرمزية هي رمز للصحة بعد الحماس الشديد في أوساط العلماء لسياسات السلاجقة الأولى تجاههم، وكانت علاقة السلطة بالعلماء قد استقرت منذ القرن الثالث الهجري على وحدة المشروعية

(1). المصدر السابق نفسه، ص ٤٢.

العليا ممثلة بالخلافة، ثم إمارة الاستيلاء أو السلطنة، وجرى انفصام في الواقع بين العلماء والسلطة من باب تقسيم العمل أو مجالات الصلاحية والاهتمام^(١). كما يقارن بين بعض آراء الماوردي وآراء ابن خلدون، فمثلاً يرى أن تفسير الفساد عندهما إما من الاختلاف على الرياسة أو التنازع في الدين؟ فابن المقفع يذكر ثلاثة أشكال ممكنة للملك -أي للسلطة- ملك الدين، وملك الحزم، وملك الهوى، ويقول الماوردي: هناك ثلاث تأسيسات ممكنة للسلطة تأسيس الدين، وتأسيس القوة، وتأسيس المال. ويتحدث ابن خلدون وشارحه ابن الأزرقي عن ثلاثة أنواع للملك: الملك الديني، والملك الطبيعي، والملك السياسي^(٢). إن الشكل السلسبي في هذه التقسيمات هو "ملك الهوى" وعند ابن خلدون "الملك الطبيعي"، والماوردي "تأسيس المال"، ويقول ابن المقفع عن هذا الملك الأخير: "إنما هو لعب ساعة ودمار دهر". أما ملك الحزم أو ملك القوة أو ملك السياسة فهو المطلوب.

(١) رضوان السيد: "الأسد والغواص"، حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢، ص ١٩.

(٢) من الطريف أن رضوان في أحايين كثيرة يذكر رأي المقرئ فيما يخص مفهوم "السياسة"، فيرى أن السياسة كلمة مأخوذة من "السياسة" وهي القانون العرفي الذي وضعه جنكيز خان التتاري وتبعه ممالك مصر في ذلك، الكلمة حرفها المصريون وزادوا بأولها سينا وهي ليست كلمة عربية. وفي الجزائر ونتيجة الحقبة الاستعمارية استخدم مصطلح "البوليتيك" وهي اللفظة الفرنسية ولكن أصبحت ذات مدلول شعبي في اللغة وتعني: البهتان والكذب والمزايدة.

السياسة و الوحي في قراءات محمد أركون: الحدود و المنطلقات

بوعرفة عبد القادر (*)

إن الحديث عن الوحي و السياسة في الفكر السياسي الإسلامي يقود حتما للحديث عن مفهوم السلطة العليا و السيادة، و التي لا يمكن حصرها في النظرة الدينية البحتة مثلما هو حاصل في المسيحية أو اليهودية، بل مفهوم السلطة و السيادة العليا يتخذ أشكالا متنوعة يتداخل فيها الشرعي مع الوضعي، و النقل مع العقلي، و الذاتي مع الموضوعي.. و تحضر فيه ثنائيات أخرى أثرت في بلورة الفكر السياسي منذ حادثة سقيفة بن ساعدة.

فالقبيلة حاضرة من خلال العصبية و الشوكة، و التي لا يمكن إلا أن تتبلج آخر الأمر في الحكم و قيام الدولة و إقامة العمران. و إن لم تتبلج ففخر البيوتات يتجلى من خلال التفرجات الفقهية كشرط القرشية، و أمجاد الجاهلية تعود من حيث الاسم و الكنية⁽¹⁾، و من خلال شعر النقائض⁽¹⁾

(*) أستاذ محاضر بقسم الفلسفة / جامعة وهران، الجزائر.

(1). ما فعله يزيد بن معاوية حين قتل الحسين بن علي، و تمثله بالأبيات الشعرية المشهورة.
(*) الكنية التي تفصح مفهوم آخر للسيادة و السلطة فنلاحظه في شخص الحجاج بن يوسف الثقفي الذي سمي نفسه بكليب، و هي إشارة إلى كليب بن وائل ملك بكر و تغلب في الجاهلية، و الذي كان جبارا فتاكاً، و كان الحجاج حاول أن يتمثله في سلوكه و سياسته،

فالسادة والسطة مقترنة بالبيت و العشرة أكثر حتى من القبلة، ففي ذات القبلة الواحدة نجد صراعا مريرا بين البيوتات، فقرش كقبلة تسند إلى شرعتها التاريخية من حيث كونها موطن بيت الله و مسقط رأس خاتم الأنبياء، تتقسم من الداخل وتتشتت، فالبيت الأموي يجعل من القرشية وجاء إيدولوجيا، لكن في ذات الوقت يُعطله تعطيلًا، لأن الإقرار بالشرعية القرشية يؤدي إلى الإقرار بشرعية بعض البيوتات داخل قرش، وعلى رأسها البيت الهاشمي.

ومنه كان لا بد أن يكون مفهوم السطة و السادة مقترن بالقوة، فالبيت الأموي قهر البيت العلوي ثم البيت الزبيري، وهي أركان البيوتات من خلال العمل الدّعوي، رغم أن البيت الأموي أضعفها لكون أغلب أعلامه دخلوا الإسلام عام الفتح، وكانوا من أكثر أعدائه بأسا وشدة.

إن هذا المدخل التحليلي لا أريد من خلاله التحدث عن مفهوم السادة و السطة كما تطرح الآن، بل أريد أن أبين من خلاله أن الفكر المعاصر يحاول

فمفهوم السطة لا يقتزن في <من الحجاج بشرعية النص و لا يرجع إلى مفهوم الحاكمية، بل السادة عند الحجاج بن يوسف تتحدد من خلال مفهوم القوة فقط، فالسيف هو علامتها، والدم هو شارتها، وقطع الرؤوس هو قوامها، وصلب الأجساد إعلماها. والدليل على ذلك أن الحجاج ضرب الكعبة و قتل في ساحتها الناس أ بل قتل من تمسك بستائرها رغم أن النص القرآني حرم القتل في الحرم.. وهذا يعكس أن مفهوم السادة لم يكن نابعا من الشرعية الدينية و لا من تأويل النص القرآني بل كان نابعا من العصبية و منطق البيوتات.

(1). عودة الهاء والفخر من خلال أعلام تلك الحقبة (الفرزدق - جرير - الأخطل....)

أن يقحم كثير من المفاهيم التي لم تكن أبدا ممارسة في واقع الحياة السياسية آنذاك.

فلم تكن تلك المفاهيم المتداولة حول سيادة النص و حاكمية الله فقط إلا عند الفئات الأكثر تطرفا وبعدا عن البيت القرشي الكبير، فالخوارج نتيجة كون أغلبهم من الأعراب اتجهوا نحو القول بمفاهيم الحاكمية و تحكيم النص باعتبار الله هو السيد المطلق وهو الحاكم الأوحد.

ومن ناحية أخرى لا يمكن لأي رجل أو قبيلة أن تدعي انتماءها إليه أو القرب منه، فكل المسلمين أمام الله سواء.

لكن رغم تلك المفاهيم نجد الخوارج اتجهت نحو تغليب سلطة الشخص (الزعيم) وممارسة حاكمية الزعيم لا حاكمية الله، فأغلب الفرق الخارجية إنما سُميت بأسماء أصحابها كالأزارقة، والقطرية، والأباضية، والشيببية،...

ومنه نطرح الإشكال التالي: هل يمكن فعلا القول أن الفكر السياسي الإسلامي انطلق من سلطة النص؟ وهل يمكن القول أن السيادة ترتبط بالله كقوة متعالية عن الإنسان؟ و هل يمكن الإقرار بسلطة الدين؟؟ وهل السياسة اقترنت بالوحي فعلا؟؟

إن هذه المسألة تقتضي أن نختار نموذجا لكي نتقدم من خلاله فلسفيا، والقصد من ذلك أن النموذج ما هو إلا أحد قطبي المحاورة، نستدعيه كما استدعى أفلاطون سقراط. ولم نجد خير محاور من محمد أركون لكون كتاباته الفكرية تتسم بمحاولة تطبيق مفاهيم السلطة والسياسة في حقلها الثيولوجي من خلال فلسفته في علاقة السياسة بالفكر الإسلامي.

وقبل التطرق لتلك المسألة، ننبه القارئ الكريم أننا في مدخل المقال قد وضعنا أسس المسألة الفلسفية، وبالتالي سننطلق من السؤال التالي: ما حدود المسألة الأركونية للفكر الإسلامي؟؟ وما حدود المراجعات الفكرية لفكره؟؟ وقبل البدء في عملية التحليل، ننبه أننا لا نقصد من مفهوم الحدود ما يعلق بالمفهوم الأصولي (علم) أي وضع نهاية و حدود قانونية، بل نوظف الحدود ضمن حقل ابستيمي، والغرض من ذلك تبيان منتهى أفق النظرية، والحد الذي يمكن أن تتقلب عنده إلى ما يمكن اعتباره ضدا لها، وعليه سنطبق مفهوم الحد بمعنى البحث عن ما وراء المنطوق والمكتوب. ولذلك كان الترتيب على الوثيرة التالية:

١. حدود السؤال

إن محمد أركون يحاول أن يبلور جملة من الأسئلة يضعها كمنطلق لفرضياته المعرفية، إذ ينطلق من السؤال المركزي الهام، الذي يحاول أن يضع المسألة المطروحة ضمن التاريخ الإسلامي، ومتعلقة بالضرورة الاجتماعية والثقافية، التي ساقط الفكر الجماعي لممارسة السلطة في المجتمعات القبلية حسب أركون، ومن ثمة بناء تصور آخر يربط كل سلطة بالواقع الاجتماعي أساساً^(١).

إن السؤال ينخرط ضمن خطاب من لعب الدور الأساسي في بلورة مفاهيم السلطة والسيادة العليا؟؟

(١). أركون محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة: الهاشم صالح، دار الساقي للنشر،

لا يجد أركان حرجا في القول أن العلماء لعبوا دورا كبيرا في صياغة جملة من المفاهيم السياسية، والتي غالبا ما تتجه نحو الحديث عن الشرعية والمشروعية، عن الأفضل والمفضول، عن الحدود والشرع، عن مقاصد الشريعة الإسلامية، عن الخلافة و الإمامة..

لكن السؤال الآخر لما حدث ذلك؟؟ يجعل محمد أركون القرن الثالث الهجري معلم التنظير السياسي المؤغل في التصن، فالشيعنة انخرطت في التأويل وتوظيف النص لصالح نظرية الإمامة بالمفهوم الشيعي المتختم بالآراء السياسية التي تخدم إيديولوجية آل البيت العربي ظاهريا و تخدم آل البيت الفارسي باطنيا.

إنها تحمل منطلقات وجودها من حادثة صفين، ثم مقتل الحسين في كربلاء، لقد خلقت من المأساة التي تعرض لها آل البيت العلوي فلسفة خاصة تعمل موصفات الحق المفتقد، والظلم الممارس، والجور العام.. وصورت الإنسان المستضعف في الأرض يتخفى ويتقي.. لكنه في ذاته يحمل مفاهيم الأمل والرجاء و يبشر بنزول الإمام المهدي ليملا الأرض عدلا وأمانا..

إن هذا الخطاب حسب أركون يعتبر خطابا خطيرا في الفكر الإسلامي، لأنه يخرج عن حدود السؤال التقليدي والذي يمكن التأريخ له مع حادثة السقيفة، لأنه فتح السياسة على مفاهيم جديدة تربط سيادة الإمام بالسيادة العليا، فمرتبة الإمام تقع بين منزلتين، منزلة الربوبية والألوهية، ومنه يصبح الإمام يمارس التدبير الإلهي، ويمتلك عندئذ سلطة عليا وسيادة مثلى تستمد شرعيتها من الله..

لقد أفضى المفهوم الشيعي إلى إنتاج جملة من المفاهيم المحايدة للمفهوم الأصلي، فأصبحت السيادة العليا ترتبط بالعصمة و الكمال، لأنه لا يمكن أن نقر بالسلطة المطلقة للإمام دون الإيمان بالعصمة.

وتلك المفاهيم وإن كانت في الحقيقة تنظر لحاكم مستقبلي فهي من حيث منطلق اللامنطوق تحاول أن تقوض سلطة ونظام الحكم القائم، لأن الإمام المنتظر هو الأوجب المؤهل لقيادة الأمة نحو النجاة كما يقول أركون: " المدعوون بالأئمة المعصومون والمسؤولون في الدنيا عن سير البشر نحو النجاة الأبدية." (1)

ويرى محمد أركون أن الفكر السني اتجه نحو تبرير السياسة القائمة، من حيث تطويع النصوص الدينية لفائدة البيوتات الحاكمة، فمفهوم الفتنة المذكورة في القرآن و الحديث النبوي استثمرت في سياق السياسة المدنية، فالحاكم الموجود ينبغي طاعته ومبايعته، لأن السياسة في ظله حكمه أفضل من الفتنة القاتلة: "حكم جائر خير من فتنة قائمة". وأصبحت هذه المقولة من صميم السياسة السلطانية.

ثم ينخرط الفقه السني في الأحكام السلطانية، وخاصة الارتكاز على مفهوم الطاعة و أولي الأمر، وبالتالي يصبح محمد أركون صائبا حين يتحدث عن عملية انخراط الوحي في عملية تععيد السياسة السلطانية.

غير أن مفهوم الحكم الجائر يدل على أن السلطة والسيادة مرتبطة بمفاهيم واقعية بعيدة عن النص وتخومه. فالجائر لا يمكن أن ننسب إليه مفاهيم السيادة

(1). المرجع نفسه، ص ١٣٨.

الروحية، أو أنه يخضع لسلطة النص، لكون سلطته تتبع مما تحدث عنه ماكس فيبر في علم الاجتماع السياسي حين أكد على أن السلطة هي نتاج علاقة القهر والإكراه، وأن القوة هي التي تحدد السيادة.

يعتقد محمد أركون أن المفهوم "ال خليفة" السني، والمفهوم الشيعي "الإمام" يمثلان حضوراً للوحي، فالسنة ينطلقون من نصوص قرآنية تسمى الحاكم خليفة كما هو الحال بالنسبة لداود و سليمان، وبعض الأحاديث النبوية التي تقر أن الحكم بعد الرسول يكون خلافة راشدة ثم يعقبه ملك عضود.

ومفهوم الخليفة وإن كان أكثر واقعية من حيث كون الخليفة غير معصوم عن الخطأ و مشروط بجملة من الشروط يمكن أن تتوفر في المسلم إلا أنه في المقابل مترع بالتوظيف الحيوي للنص الديني، فسلطة الخليفة تكمن في سلطة الله و حاكميته.

غير أنني لا أتفق مع أركون في نقطة هامة وهي أن الخليفة لا يحكم باسم الله كما هو في الحكم الثيوقراطي المسيحي أو اليهودي أو الوثني قبلهما، بل الخليفة يحكم بأمر الله، والحكم بأمر الله ليس بنفس مفهوم الحكم باسم الله، فالأول يفصل بين الحاكم والله و يبين أن هناك سلطة متعالية أمره و هناك سلطة منفذة.

و يمكن أن نتفق مع محمد أركون على ما قاله، لكن مفهوم الخليفة المقترن بسلطة النص لم يوجد بعد الخلفاء الراشدين إلا على مستوى الحلم والبيوطوبيا، فأغلب من تقلدوا المناصب بعد مقتل علي لم يُنظر لهم على أنهم خلفاء و إن

نطقوا بها، بل اعتبروهم ملوكا وسلاطين فقط، وفي أحسن الحالات أطلقوا عليهم اسم أمير المؤمنين.

أما المفهوم الثاني فيجعل السلطتين متطابقتين، فشخصية الحاكم متماهية في ذات الإله. ولهذا فإنه من الواجب معرفة حدود المفهوم فلفظة خليفة أكثر عقلانية من لفظة الإمام عند الشيعة، ذلك أن مفهوم الإمام يقترن بوجود ذات إنسانية خارقة للعادة، تستمد وجودها من العصمة، وبالتالي فهي متحدة بالعقل الفعال، وكان الوحي لم يتوقف مع خاتم الأنبياء، فهو مستمر في ذات الإمام معنا و عرفانا و ليس لفظا وقولا، من هنا يصبح الشيعة أقرب إلى النظرية الثيوقراطية، ويصبح النقد الأركوني جائزا من حيث البنية والمنهج.

لكن الشيعة انخرطت في تلك المفاهيم السياسية نتيجة وجودهم خارج السلطة، كما أن الاضطهاد و التعذيب و المطاردة المستمرة جعلتهم ينخرطون في عملية التسوية الشرعية لعلة استمرار النزاع و التوتر: "إذ أن هذه المنازعات تعبر عن التوتر بين منظومة التسوية الشرعية القرآني للسلطة و منظومة السلطة القائمة"⁽¹⁾. فالتوتر القائم بين منظومتين على الأقل فتح باب الاجتهاد السياسي عن طريق علم أصول الفقه و الأحكام السلطانية.

وبالتالي يجوز لمحمد أركون عند معالجة تلك الظاهرة الاستعانة بمعايير غربية لدراسة الظاهرة السياسية الناجمة عن تصورات وضعية توظف باستمرار النص الشرعي لصالحها: "إن التصورات المشكلة و المتخيل الديني (

(1). أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي للنشر، بيروت، ط

الإسلامي) بشكل عام عن السيادة العليا والمشروعية قد بقيت كامنة وجاهزة دائما للاستنفار والتنشيط.⁽¹⁾

وهي إلى حد الساعة كما يقول محمد أركون لازالت حاضرة في أدبيات الحركات الإسلامية المعاصرة، ولازال المتخيل السياسي يستمد من الدين الإسلامي وجوده. فالمجتمعات العربية والإسلامية منخرطة اليوم أكثر ومن أي وقت مضى في تاريخ علماني معلمن، وهي قاصرة على بلوغ الحدائق لتبنيها الآراء الشائعة والمحافظة جدا بخصوص الإسلام، ولكون مشروعها مبني على المطالبة بالحق والعدالة، وباضطهاد أقل، مستخدمين في ذلك ترسانة من مفردات اللغة الدينية، لأنها اللغة الوحيدة التي يحسنونها كما يعتقد أركون⁽²⁾.

لكن السؤال الأركوني غالبا ما ينقلب على نفسه، فإذا كان أركون يريد تقليص مهام الفقهاء في عملية الاجتهاد و السياسة، من حيث جعل علماء الدين هم من حجروا العقل الإسلامي، وغلقوا باب الاجتهاد منذ عهد المرابطين، نلاحظ أن ما قاله في المقال التالي يرجع عكس ما يحاول محمد أركون أن يقينه بالسؤال العلمي: "إن هذا الموقف أمام هيبة التراث الديني، و أمام هيبة التراث الفلسفي العائد إلى معلم مؤسس، هو الذي يميز بالضبط العقلية القروسطية أو

(1). أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ١٣٩.

(2). أركون، محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص

الفضاء العقلي القروسطي.⁽¹⁾ ومن جهة أخرى عندما يطرح أركون السؤال التالي، يكون قد استنتج بفتحه ومتكلم ورجل دين بالمعنى التام للكلمة، ونقصد ابن رشد، ولنتأمل سؤاله: "ما هو الدور الذي يمكن أن يقوم به ابن رشد اليوم؟؟"⁽²⁾.

إن السؤال يحاول أركون أن يحمله محمل الجد، وأن يضع على عاتق مهام الفيلسوف والمنقف العربي، لكن رغم كل ما نصبغه على ابن رشد من ألقاب، يبقى ابن رشد ضمن خانة الفقهاء ورجال الدين و الدولة معا.

ومنه يصبح أركون هو ذاته يوظف ابن رشد ضمن إيديولوجيته الخاصة، وهذا يقودنا إلى القول أن ابن رشد وابن خلدون يوظفان توظيفاً إيديولوجياً باستمرار في الفكر العربي المعاصر، ومن طرف تيار علماني أو مادي بالخصوص، والمشكلة أن الموظف يتناسى طبيعتهما التاريخية و مركزهما الاجتماعي.

٢. حدود الافتراض

إن محمد أركون يحاول أن يضع جملة من الفرضيات تتحول بفعل التنظير إلى مسلمات، ومن بين أشهر فرضياته التي تخص تصوره الفكري، تلك التي تقوم على أساس وضع القرآن في نفس الخانة التي وضع فيها الكتاب المقدس سواء لدى النصارى أو اليهود، وبالتالي تصبح الفرضية قائمة على القول أن

(1). أركون، محمد: (ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير) مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد الرابع لسنة ١٩٩٩، ص ٢٥.

(2). المرجع نفسه، ص ٢٣.

القرآن تعرض للتلاعب مثلما تعرض له الكتاب المقدس، وأن المحرك هو العامل السياسي (تسييس الوحي)، وبتعبيره أن المناخ الذي جمع فيه القرآن تميز بشدة الصراعات السياسية حول الإمامة والخلافة، مما دفعت حسب اعتقاده ببعض المتحزبين إلى التلاعب بنصوص القرآن من أجل إضفاء الشرعية على البعض ونفيها عن الآخر، قد لا يقصد أركان أن التلاعب مس النص اللفظي بل أن التلاعب حدث على مستوى الفهم والمعنى، وبالتالي كان التأويل هو الذي يحدد الوظيفة الجديدة للنص القرآني، ففي عهد النبوة كان القرآن مرتبطاً أشد الارتباط بالوظيفة الدعوية التتويرية لكنه بعد ذلك وُظف لمهام سياسية، وهي خاصة في رأيه لم تكن محصورة على القرآن فقط، بل كل ما يطلق عليه اصطلاحاً وحياً، يقول أركان: " وللوحي وظيفة حيوية محرّكة له في التاريخ منها رمز المنفى في اليهودية، والخلص في المسيحية، والهجرة نحو المطلق في الإسلام" (1)

والتسوق الافتراضي الذي وضعه محمد أركان يدفعنا إلى التسليم أن التأويل والتفسير لم يكن دوماً قائماً على مطلب إيسيمي، يحاول المؤول من خلاله الوصول إلى الحكمة و إدراك الغايات بل قائم على مطلب سياسوي يهدف: "...ولكن مع مجيء عهد الدولة الإمبراطورية فإن تأسيس الممارسة السياسية على قاعدة الإبداعية الرمزية (الدينية) قد انتهى نهائياً. عندئذ حصلت عملية

(1). أركان محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٤.

معاكسة لتجربة النبوة. فقد أصبحوا يستخدمون الرأسمال الرمزي المتضمن في الخطاب القرآني من أجل تشكيل إسلام رسمي أرثوذكسي وفرضه.⁽¹⁾

نحن نتفق مع محمد أركون إذا كان يقصد أن التلاعب حدث على مستوى معنى النص، لأننا نعتقد أن المؤول في أغلب الأحيان يدخل ضمن دائرة التأويل المغلقة، ونقصد أن المؤول يستعمل جملة من الأدوات والطرق لاستخراج المفاهيم و الأحكام التي تُعَدُّ نزعته وتوجهه السياسي و الإيديولوجي، و يصبح الكتاب المقدس (افتراضاً) هو البرهان و المؤول هو المستنبط، لكن في حقيقة الأمر أن المؤول هو البرهان و أن الكتاب هو الشاهد، أن المؤول هو المقرر وأن الوحي هو المؤيد، و أن المؤول هو عين الحقيقة وأن النص هو الدال و العلامة.. إن هذا يقودنا نحن إلى الاعتقاد أن عملية التأويل في ذاته هي محاولة خلق نص موازي للنص الحقيقي، و النصان المتوازيان يلتقيان في نقطة معينة هي القول بمركزية الإنسان في أفق فهم العلامة الإلهية، إن التأويل ينفر من النص المستوى و المسطح (توظيفنا للهندسة) بل يميل إلى النص المقعر أو المحدب، في الأولى تصبح التفسيرات مسلمات وبدائه مجانية للواقع و قريبة من المحسوس، وتصبح الثانية والثالثة فاتحة للنظر والتخيل، وبالتالي عصية عن المدرك الحسي لكونها متماهية مع المطلق والمجرد، و أركون تظن إلى أن أغلب الشعوب تحاول أن تستثمر النص من خلال التأويل: "أولها وضع شعوب الكتاب المقدس في حالة تأويلية دائرية وهذا معناه أن تكون مضطراً لأن تقرأ النصوص المقدسة لاستخراج القانون منها وثانيها تعميم الكتاب المقدس وجعله

(1). أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (لاقوميك الجزائر)، ص ٥٩.

في متناول الجميع، هذا التوسع للكتاب وانتشاره يؤدي إلى خلع تدريجي للتعالي".⁽¹⁾.

لكن نحن نلاحظ أن الخط التأويلي في تاريخ الإسلام، لم يجنح نحو تعليم التأويل لمجموع الناس، بل التأويل في أغلب أحيانه هو مُعَيَّن لنخبة المؤول له وفرقته، فالمعتزلي حين يؤول فهو يؤول لمن هو له ند في علم الكلام، وكفى له في دائرة المعقول، فكثير من النصوص الاعتزالية تنفر من إقحام العوام في مسائل التفسير والتأويل، والأشاعرة حرّموا طرح القضايا التأويلية على العوام، ورسالة الغزالي الأشعري شاهد على ذلك " إجماع العوام عن علم الكلام".

كما أن المتصوفة في ممارسة التأويل ينطلقون من قاعدة هامة، وهي أن النص متعال عن العوام و أصناف العلماء، بل هو حكر على الخاصة وخاصة الخاصة أي لمن ألقى الرحمان في أنفسهم أنوار العرفان، وحلى ألسنتهم بالبيان، وجعل أفعالهم برهان.

إننا نقر أن توظيف النص و العلامة الإلهية من قبل كل مؤول، لكننا نعتقد أن الفرضية كانت تقف عند حد القول أن التلاعب بالمعنى ليس بتلاعب في حقيقة الأمر، بل هو ممارسة لحق الفهم و التفسير، وأن المأخذ ليس في عملية التأويل بل في عملية الإكراه و الفرض على أنه هو عين النص الرباني.

بل أن النص يجد حيويته في التأويل أكثر ما يجد حيويته في القراءة العلمية التي يريد أركون أن يوثقه بها. ومن ناحية أخرى حتى ولو فتحنا الفرضية على تخوم النظر والحقل الإبستيمي، فالقول بضرورة وضع النص تحت مجهر

(1). أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٢.

القراءة العلمية المادية لا يخلوا من التلاعب ذاته، فذلك أن كل خطاب يدعى العلمية والمادية هو خطاب إيديولوجي، يحاول أن يوظف النص توظيفاً حيويًا ضمن المصلحة الاجتماعية والسياسية. وبالتالي يصبح محمد أركون ملزمًا بتجاوز نظريته للنص، من باب أنه يمارس على النص الممارسات نفسها والتي يرى أنها مورست على النص منذ أربعة عشر قرنًا من تاريخ الإسلام.

ولكن قد يعترض القارئ بالقول أن الغاية من رؤية أركون هي تحرير النص من التقديس و هالته، لكننا نعتقد أن النص الإسلامي لم يقُدس على الإطلاق، لكون المؤول أوله على نحو فوجب أن يُحترم حتى يظل التأويل المقدم صالحًا وحيويًا، بل التقديس هو ظاهرة في الإنسان لا تفرق بين النص الرباني و النص الإنساني، فالنص الشعري الجاهلي قدس ليس لكونه نصًا بل لكونه إبداعًا متميزًا، فذلك كتب بماء الذهب وعلق على كنفات الكعبة.

إن تقديسنا للنص إنما هو تقديس نسبي، لا يجعل من المقدس شيئًا متعالًا و محرمًا، بل إنه تقديس تلك القوة التي استطاعت أن تنفذ للنص، وأن تعطيه حياة جديدة. كلنا نقُدس الله تقديسًا مطلقًا، لكونه القوة التي وهبتنا الحياة، ونحن بدورنا نقُدس النص لأنه يوجد من بيننا من يستطيع أن يهب النص الحيوية والحياة.

إن التأويل العلمي المزعوم من قبل أركون سيتحول مع تطور العلم إلى تأويل غير علمي، وسيرفضه الخطاب العلمي المقبل، وقد يتهمه بالرجعية والدوغمائية...

وهناك مسألة ثانية يفرضها منطق حدود الافتراض، وهي هل فعلا أن القرآن والحديث كنصان دينيان لم يتداولوا كما تتداول بقية النصوص الأخرى في تراثنا العربي والإسلامي؟؟

إما أن أركون لم يقرأ تراثنا الفكري في وجوهه غير الأصولية، وإما هي منطلقاته الإيديولوجية التي تملّي مواقفه النظرية، فالقرآن حضر مع النصوص التراثية في أبخس صورها، فعند أهل المجون يؤول النص تأويلات يمليه الموقف المجوني (وظفت كثير من الآيات في مواقف مجونية)، وفي السياسة والاجتماع يحضر النص مع الرأي، ونخضع النص للرأي لا الرأي للنص، إننا نمارس إذا تعرية النص. وبالتالي لم يكن النص على الإطلاق متعال وغير محسوس اجتماعيا، بل العكس الحاصل هو أن النص ممارس وحاضر، وهو بديل البديل، فاللفظ هو نفسه منذ أربعة عشر قرنا لكن المعنى ليس نفسه، إذن البديل هو الممارسة المحسوسة للمعنى، ومنه تصبح مقولة أركون: "هناك البديل ... الممارسة المحسوسة." (1) مجرد أغلوطة مفاهيمية.

أما في ما يخص فرضيته الموسومة "المدونة النصية"، فتفتقد للبعد العلمي، ذلك أن ما قام به عثمان بن عفان هو مجرد جمع لما هو مدون أصلا، ولم يأت بجديد سوى أنه تم ترتيب المصحف على ما هو عليه الآن، فلم تمارس في عهد عثمان بن عفان عملية تأويل أو تفسير، بل كان النص الشرعي ما زال بكرا و جنينيا، وبالتالي تصبح مقولة محمد أركون التالية ضربا من ضروب الافتراض الناقص: "...انتقل من مرحلة الخطاب إلى مرحلة النص والتدوين في زمن

(1). أركون محمد، قراءة علمية، ص ١٠٧.

الخليفة عثمان بن عفان في مدونة نصية عرفت بالمصحف، والإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبدا. (1)

إنه من سذاجة الافتراض القول أن عثمان بن عفان جمع القرآن على مستوى اللفظ أيضا، لأن ما قام به عثمان بن عفان لا يعدوا أن يكون ترتيبا للصور كما قلت سابقا، ومن جهة أخرى توحيد المصحف يعتبر عملا عظيما، إنه شبيه بتحديد وتوحيد مناسك الحج والصلاة والصيام..

وللعلم أن التدوين الفعلي وقع زمن النبي الذي أمر به صحبه، ونهى أن يدون كلامه (الحديث).

ولهذا يمكن أن يكون الطرح الأركوني مقبولا إذا وضعناه ضمن حركة التأويل والتفسير لا حقا، لأن المشكلة تكمن في إنتاج المعنى. والمسلم وغير المسلم يعلم جيدا أنه من السذاجة الطعن في اللفظ القرآني (بغض النظر عن الحديث)، لكنه يمكن الطعن في المعنى من منطلق أن الأنظمة الفكرية تنتج المعنى وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية، تنتج بدون تمييز المعنى وأثار المعنى. (2) ومنه يصبح الانحراف و التعصب القائل في وقت المعاصر ناتج من عملية إنتاج المعنى و تطويع اللفظ من حيث علاقة الدال بالمدلول الاعتباطي، واستثمار الأثر إلى أقصى حدود الخيال السياسي.

إن ما لا يجب أن نغفله اليوم، هو أن كل تفسير يعتبر في عصره فتحا جديدا، ويُنظر له كثورة معرفية على ما هو موجود، ومن هنا فليس من السهل

(1). أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٥.

(2). أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٢٢.

أن نحكم على تلك التفسير خارج زمانها و مكانها. إن التفسير الذي قدمه على سبيل المثال محمد عبده لكثير من الآيات يختلف تماما عن ما قدمه السلف، فلقد استخدم ثقافة عصره و حاول أن يقرأ الآيات قراءة علمية كما هو الحال في سورة الفيل (*)

كما أن تفسير سيد قطب و المعروف بالظلال، نلاحظ فيه جدة غير مألوفة حيث ارتبط تفسير الآيات بتأملات ذاتية، تعكس مباحث النفس و مآسيها، كأن التفسير هو قراءة النفس لا قراءة النص.

أما فرضية ارتباط السياسة المدنية بالوحي، فهذا افتراض لا مفر منه، فالوحي هو مصدر ومرجعية هامة في كل ممارسة سياسية، فكيف نفسر عودة الفكر الغربي إلى أفلاطون وأرسطو كما فعل فرانسيس فوكو ياما، في حين ننكر على المفكر المسلم الرجوع إلى الوحي و السنة. إننا نريد أن يكون الرجوع إلى الوحي ضمن ما سماه أركون الاستثمار الرمزي للنص، ونريد على ذلك الاستثمار الفعلي للنص.

إن السياسة الغربية المعاصرة اليوم، توظف نصوصها الدينية، فعندما نتأمل مواقف الرئيس الأمريكي بوش ندرك مدى استثماره للنص الديني استثمارا فعليا وليس رمزيا، فمثلا فكرة محور الخير والشر أو فكرة المخلص والمحرر هي كلها اقتبسها من الإنجيل.

(*) . فسر محمد عبده طير وياويل بالجرائيم و الميكروبات، ونلاحظه أدخل العلم الحديث في التفسير .

٣. حدود المنهج

إن الافتراض يستدعي لا محالة وضع المنهج، الذي عن طريقه ننفذ أو نثبت الفرضية الفكرية، ومحمد أركون يتبنى العديد من المناهج الغربية لدراسة الفكر الإسلامي، وهو يعتقد أن المنهج هو سلاح المفكر في مواجهة القضايا الصعبة والخطيرة التي يسيطر عليه المقدس.

يصرح محمد أركون كونه يوظف أسلحة فكرية ذات فعالية كبيرة، تستمد قوتها من الأدوات والآليات المنهجية المتعددة والمتنوعة. وهو يعتقد أن الإقتصار على منهج واحد يُعد نقصاً في مجال البحث العقلاني، لأن أحادية المنهج تعكس حضور الإيديولوجية، بينما تعدد المناهج يجعل المفكر حراً و أقرب إلى الموضوعية منه إلى الذاتية.

فمحمد أركون ينظر إلى التراث نظرة جيولوجية بحثه: "وتراكم التآويلات في كلتا الجهتين يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض".^(١) وهذا الاعتقاد يفرض على المنظر أن يتبع منهاجاً أركيولوجياً صرفاً كما هو الحال في علم الأرض.

لمعرفة طبقات المعرفة التراثية ينبغي في رأيه استعمال المنهج الحفري، لكونه يعتقد أنه لا يمكن التوصل إلى العلة الأولى أو الحدث الأول إلا من خلال اختراق الطبقات، أي الأدبيات التفسيرية، فالنظر إلى تراث التفسير والتآويلات يجعل الحكم عليها على الصيغة التالية: "منتوجات ثقافية مرتبطة بال لحظة

(١). أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٢٣٢.

الثقافية التي أنتجها والبيئة الاجتماعية، أو المدرسة الثيولوجية التي تنتمي إليها أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن". (1)

وهذا المنهج أعتقد أنه فعال لكونه يربط التفسير بلحظته التاريخية، مما يجعلنا نحكم على أنه مجرد رأي أو تفسير في حكم ظني الثبوت، وحدود هذا المنهج ينبغي أن لا تخرج عن دائرة الظني والمتشابه، لأنها لو عممت على دائرة القطعي (مجاله ضيق لا يتجاوز عشرين نصا على الأكثر) يصبح المنهج الأركيولوجي وسيلة للهدم لا للبناء. فالمنهج الحفري هو الذي ينبغي أن نوجهه إلى ما سماه أركون: " فهناك نص أول وهناك التعليق على التعليق ... " (2) فالتعليق على التعليق هو مجال النظر والنقد، أما النص الأول فنحن لا يسعنا المجال هنا سوى إعادة قراءته من جديد و إعطائه حيوية جديدة.

والمنهج الحفري يفرض الانتقال إلى طريقة أخرى لازمة عن الأولى بالضرورة، وهي طريقة تصلح لفك التعقيد الذي يعترى تاريخ التفسير، وتتمثل في طريقة إعادة التركيب بطريقة نقدية بناءة، تكون منوطة بالمؤرخ أولا، ثم تتبعها طريقة التحليل والتأمل وهي من اختصاص الفيلسوف، وأضيف على ذلك قطبا ثالثا هو الفقيه والأصولي من أجل استنباط الأحكام.

ومن خلال ما سبق فإن محمد أركون يرسم مخططا ثلاثي الأقطاب، القطب الأول: النص القرآني، والثاني: التأويل، ويتوسطهما القطب الثالث: الظروف

(1). المرجع نفسه، ص ٢٣٣.

(2). أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٢٣٣.

التقافية. التي يعيشها العقل البشري أثناء قيامه بعملية التفسير الذي يصفه بالعقل التعددي.

ومنه يفرض القطب الأول استعمال المنهج الفيلولوجي في دراسة القرآن، مع العلم أن الدراسات الاستشرافية هي أول من اتجهت إلى ذلك المنهج، ومحمد أركون نفسه يقر بذلك: "هو السياق المتعلق بالجبهة الإسلامية الذي استخدم فيه القرآن وفسر طيلة أربعة عشر قرناً، والثاني متعلق بسياق الغرب الحديث ومنهجيته الفيلولوجية المنبثقة من الاستشراق في القرنين الماضيين باللامفكر فيه. وهنا نعني مسألة الوحي." (1)

لقد فعل النقد الفيلولوجي من خلال المستشرقين الدراسات القرآنية، فجعل المنهجية تتسم بالحدة والخطورة، وتحوّلت بفعل الممارسة إلى اتجاه وضعي: "وهذه الطريقة (الفيلولوجية) مفيدة للكشف عن التغييرات والتحويلات المعرفية، أو تصب في القوالب المعرفية ومن جهة تفقد الأهمية إذا ما أردنا نفسي كيف أن الوعي الإيماني ما يزال مستمرا لحد اليوم، يرفض المراجعات النقدية للتفسير الكلاسيكي والمعايير الفقهية المرتكزة على الحكايات ذات الطبع الأسطوري." (2)

ونلاحظ أن المنهج الفيلولوجي لا بد أن يعتمد على ما يسمى اليوم علم "الكتابات المقدسة أو بكلام الله" وهو علم يدرس الديانات السماوية الثلاث.

(1). أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: الهاشم صالح، دار الساقى للنشر، ص ١٩.

(2). أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٦٢.

ومنه فإن المنهج الفيلولوجي الذي يحاول أن يوظفه أركون له حدود، فهو حتى في مجال النص المسيحي غير فعال، لأن المنهج الفيلولوجي ينبغي أن يدرس النص المقدس بلغته الأصلية، ونحن نعلم أن النص المسيحي لحد الساعة نص متعدد اللغات، وكل ترجمة إنما تخرجه عن سياقه اللغوي والتاريخي. فالنص الديني اليوم سواء باللغة الفرنسية أو الإنجليزية لا يحمل الأبعاد الدلالية نفسها، فما بالك إذا أضفنا إلى ذلك أن النص المسيحي انتقل من العبرية إلى السريالية إلى اللاتينية ثم إلى اللغات الحية اليوم، فهل يبقى مجال لنجاعة المنهج الفيلولوجي؟

كما أن حدود المنهج عند أركون نلاحظها من خلال النقد الذي وجهه روجي أرنالديز ROGER ARNALDEZ، لقد تقطن إلى أن المناهج التي يستعملها أركون لدراسة التراث الإسلامي لا تتوافق وطبيعة الموضوع المدروس، من باب أنه مختص في الدراسات الإسلامية وعاشر النصوص، ومن ثمة فهو يرى أن المنهج الأركوني لا بد أن تكون له حدود إبستيمية، و من الضروري أن يطور مناهج أسلافه عوض أن يستعويض عنها بمناهج غربية، فهو يرى: "سوف أذكر محمد أركون بأن هؤلاء الفقهاء كانوا نشطين جدا، وأنهم حركوا النصوص القرآنية و أنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا حتى باسم العلوم الإنسانية العزيزة جدا عليك يا سيد أركون أن نجد فيها شيئا آخر جديدا غير الذي وجدوه.." (1) ولقد وضع أرنالديز كثير من الأمثلة التي استعملها

(1). لفكر الإسلامي، نقد واجتهاد المؤسس الوطنية للكتاب، لا فوميك، الجزائر، ط ١٩٩٣، ١.

السلف في عملية استنباط الأحكام وتفسير الآيات، كمنج الاستلال بالضد، والبرهان بالخلف.. كما أن القرآن لا يفهم و يفسر بالتجزئة، فالآية تحمل معنى العام والخاص، الفصل و الوصل، المفرد والمركب...و أن المفسر إذا لم يكن مطلعاً باللغة العربية و كلام العرب في الجاهلية لا يستطيع أن يلج إلى معناها، ولهذا فأنا أستغرب كيف يمكن لأركون أن يستطق النص و هو أصلاً لا يتقن اللغة التي بها أنزل؟؟

ونحن نضيف على ما قاله أرنالديز، أننا نطلب من محمد أركون بمناهجه المعاصرة أن يفسر هو ذاته النصوص القرآنية، وأن يخرج من مقام التنظير و نحت المفاهيم إلى مقام التفسير و تطبيق النصوص، فإني أجزم مسبقاً لن يستطيع أن يفسر النص خارج ما فسره الأولون.. فهو بكل بساطة في مجال الأحكام لن يستطيع أن يحلل خمراً، أو أن يجيز القمار أو الربا أو الزنا..حتى ولو استخدم أحسن المناهج العصرية تفوقاً في تطبيق المفاهيم.

إن هذا التنوع في المناهج يهدف من خلال أركون إلى استثمار نوع من العقلانية العلمية: " لأن هذا ما ينتج تحديد نوعية العقلانية المستخدمة في كل عملية معرفية" (1)

ومن جهة أخرى إن محاولة استعمال المنهج الفينومينولوجي لدراسة مسائل الوحي والسياسة لا تؤدي إلى الغاية التي يريها محمد أركون و المتعلقة بتوجيه الفكر نحو البحث عن اللامفكر فيه، فكلمنا بحثنا عن ما نعتقد أنه

(1). أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٨١.

غير مفكر فيه، نجد أنفسنا قد فكرنا في ما فكر فيه، ولكن فقط فكرنا فيه بطريقة تختلف عما فكر به.

ولكن هل يصح مع ذلك الاعتقاد أن المناهج المتعددة عند أركون يمكن أن تشكل نوعية من العقلانية العلمية التي يحلم بها أركون؟؟

٤. حدود اليقين

نقصد من حدود اليقين، أن محمد أركون في مقام القراءة العلمية ينبغي أن يضع حدودا لليقين، وإلا تحول هو ذاته من حيث لا يدري إلى أصولي و دوغمائي، فنلاحظ أن خطابه الفكري مزود بكثير من الأحكام القطعية، مع العلم أن الإبيستيمولوجيا الحديثة والمعاصرة تنفر من حيث مبادئها الأولى العام والقطعي.

ونلاحظ على سبيل المثال أن اليقين المعرفي نلمسه في قوله: "...فإن القانون الديني متصور و مرئي بصفته تفويضا انطلاقا من نص ديني، وبالتالي فإن الأحكام القانونية الناتجة عنه متصورة وكأنها إلهية."^(١) فهنا الحكم يطلق على التراث الإسلامي سمة التفويض، ونحن نعلم أن التفويض الإلهي والعناية الربانية مبدآن وثنان ارتبطا حضورهما بالنص الوثني القديم، ثم استثمرا ضمن السياسة المسيحية واليهودية.

(١). الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد المؤسس الوطنية للكتاب، لا فوميك، الجزائر، ط

أما الإسلام فحكمه ليس تفويضيا، فالخليفة والإمام هما مجرد مديران لشؤون الرعية بما هو موجود في النص القطعي وبما يوجد به اجتهادهما والإجماع. ومثال اليقين المنهجي ما نلمسه في قوله: "أي المنهجية المعيارية الكبرى الضرورية لاستنباط الأحكام بشكل صارم وصحيح من القرآن فتكون أمام شروط محدودة لممارسة الاجتهاد في الفكر الإسلامي."⁽¹⁾

فكان المناهج المستوحاة من الغرب إذ ما طبقها العقل الإسلامي، سيتجه نحو تشكيل الشروط الموضوعية و المعيارية التي من خلالها سيقدر على استنباط الأحكام التي تتوافق والزمن الذي نعيشه.

واليقين عند أركون يغلب على النقد، والقطع في الأمر يغطي المساءلة والمقاربة، فاتهم الفكر الإسلامي بالانغلاق والجمود، وتلاعب العصبية القبلية بالوحي لا يمكن أن نعممها على كل المنتج الإسلامي.

٤. خاتمة:

١. إعادة تعيين السؤال

ومن خلال ما سبق يمكن القول أن ما تفضل به محمد أركون يمكن وضعه كقاعدة للحوار، ويمكن للمتسائل أن يجعل من أركون محاورا ممتازا لأجل أن يتقدم فكريا و فلسفيا، ومنه يمكن القول أن المفيد في الطرح الأركوني هو ذلك الفيض من الأسئلة المتولدة من فيض ما طرحه، فليس المهم أن نتفق معه في

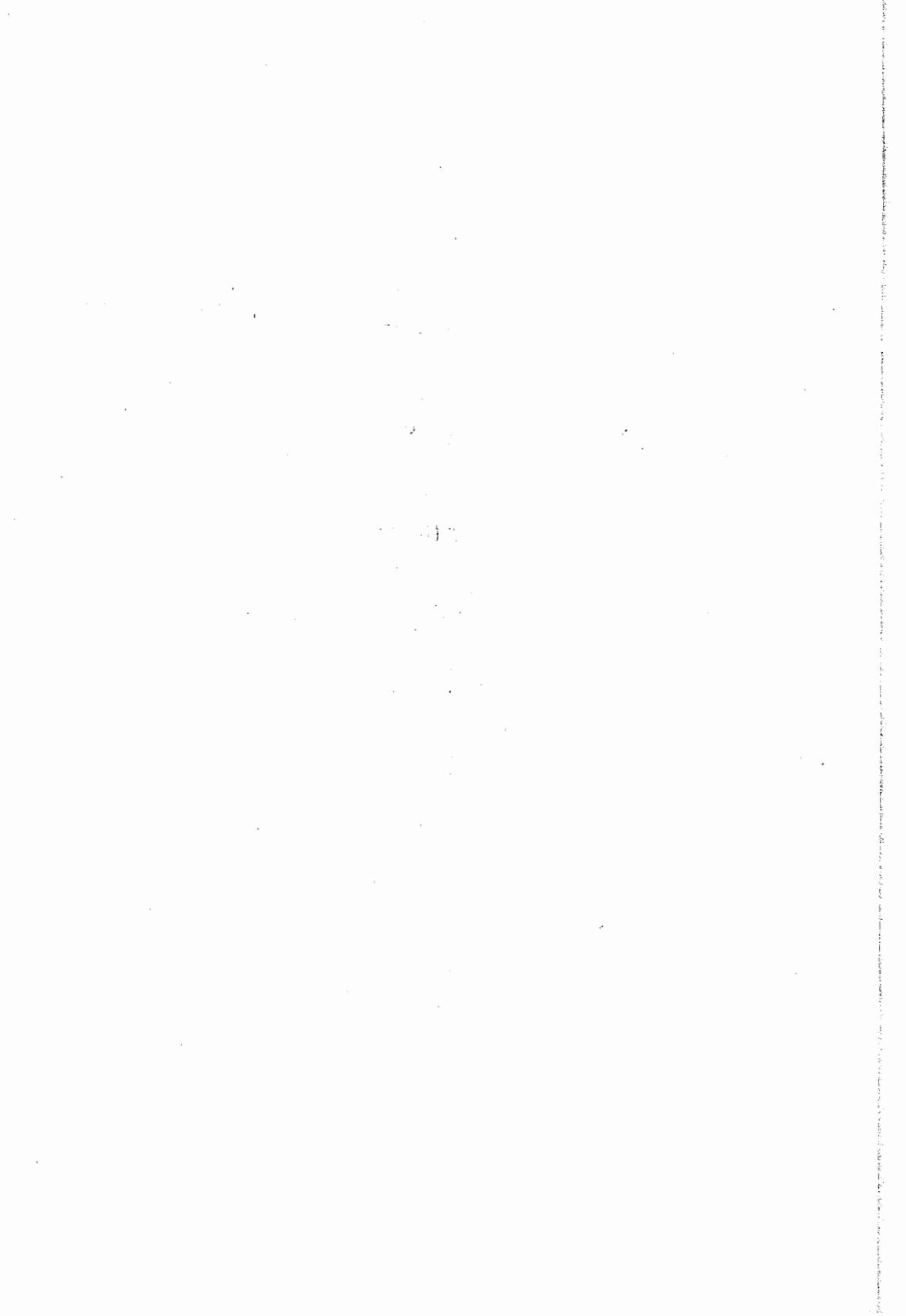
(1). أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر هاشم صالح، ط ٢، س ١٩٩٣

الرأي، لكن المهم أن ننطلق من تصوراتنا لفتح عوالم جديدة من الأسئلة، ولعل إعادة السؤال تنطلق من: كيف يمكن أن نفتح حركة الاجتهاد؟ وكيف نعيد صياغة دور المؤرخ ثم الفيلسوف والفقهاء؟ وكيف نجعل النص القرآني حيا وحيويا؟ وما حدود علاقة السياسي بالوحي؟ وكيف نوجه الفكر السياسي المعاصر إلى العقلانية التطبيقية الإسلامية؟ وكيف يمكن أن نوجه الصراع داخل البلدان الإسلامية إلى تدافع بناء؟ وكيف يمكن أن نعيد عالمية الإسلام في عصر العولمة؟ وكيف نحى طريقة الاستثمار الرمزي للنصوص؟..

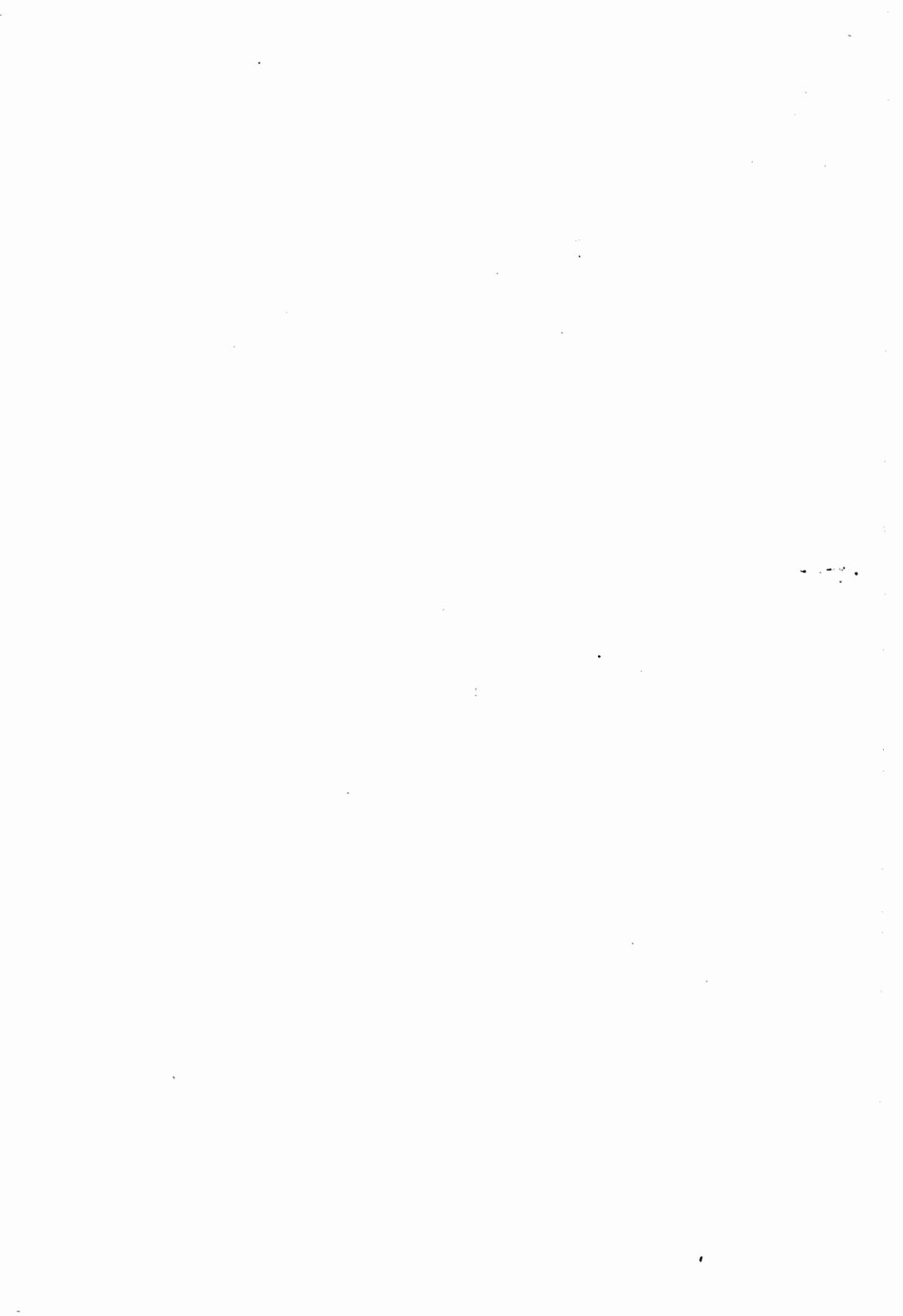
٢. حدود المراجعات

وفي الختام لا يسعنا إلا القول ألا أن المراجعة ينبغي أن لا تخرج عن باب المطارحة الفكرية، وأن لا ننخرط في المراجعات المبنية على الوصاية والتي تنتهي دوما إلى التكفير.

إن المراجعة حالة صحية في الفكر الإسلامي، ولكن ينبغي أن نؤسس لأداب المراجعة، فلقد أحزننا أن تنتهي مراجعة أفكار محمد أركون إلى تكفيره من بعض الطوائف السياسية والفقهوية لا الفقهية. وعلى هذا الأساس أقول ختاماً ألزموا حدود المراجعة.



معارف موضوعية



حوار الأديان

بين خطأ المفهوم ومخاطر تطبيقاته

البخاري حماته^(*)

لم يحط الحوار بين الأديان (le dialogue des religions) عامة، وبين الأديان السماوية الثلاثة خاصة، وبين المسيحية والإسلام بصورة أخص، في أي وقت من الأوقات بمثل هذا الاهتمام، الملفت للنظر، (من طرف كل من الغرب ومن الشرق على حد سواء)، الذي يحضى به منذ بدايات هذه الألفية الثالثة من تاريخ الإنسانية.

فمن الفاتيكان^(١) إلى الحرمين الشريفين^(٢)، ومن قرطبة^(٣) (أسبانيا) إلى الدوحة (قطر)^(٤)، ومروراً بكل من قبرص^(٥) والرباط^(٦)، تتعالى النداءات

(*) . قسم الفلسفة . جامعة وهران . الجزائر .

- (1) . أعلن البابا، الحالي، عن إنشاء مؤسسة لحوار الأديان ستبدأ عملها في نوفمبر ٢٠٠٨ .
- (2) . انظر تصريحات الملك عبد الله، وكالة الأنباء السعودية، ٢٤ مارس ٢٠٠٨ .
- (3) . مؤتمر قرطبة حول الخوف من الإسلام (l' Islamophobie) والمسلمين، ١٠-٠٩ . أكتوبر ٢٠٠٧ .
- (4) . مؤتمر الدوحة حول الأديان، ٢٥/٠٤/٢٠٠٤ .
- (5) . لقاء قبرص حول حوار الأديان، ١٩٦٨ .
- (6) . ندوة الرباط، يناير ٢٠٠٢ .

المطالبة بضرورة مثل هذا الحوار وبطابعه الاستعجالي، وتتعدد الندوات والمؤتمرات الجهوية والدولية، الرسمية، وغير الرسمية الهادفة إلى تجسيده. غير أن ما يلاحظ أن مثل هذا الحوار المنشود، والذي أصبح يشمل، ولأسباب سنعرض للبعض منها لاحقاً، الإسلام، (بعد أن كان محصوراً، ومقصوراً، من قبل - بالنسبة للديانات السماوية) على اليهودية والمسيحية، لم يتقدم قيد أنملة، فحسب، بل إن التباعد بين أطرافه، خاصة المسيحية والإسلامية، قد ازداد على مختلف الأصعدة الدينية والنفسية والثقافية والقيمية بل والإنسانية.

وإذا كان كل طرف من أطراف هذا الحوار يرجع مثل هذا الفشل للطرف الآخر، فإننا إذا كنا أول من يتفوق، جزئياً، مع هذه الأطراف في اتهاماتها المتبادلة هذه، فإننا أول من يؤكد كذلك إن مثل هذه الاتهامات تظل، بقطع النظر عن صحتها أو عدم صحتها، أقرب إلى الأسباب منها إلى النتائج الحقيقية والعميقة لذلك الفشل.

وحين نحاول البحث عن البعض من تلك الأسباب الحقيقية والعميقة، فإننا لا نلبث أن نكتشف أنها تعود أساساً إلى الفهم الخاطئ، حتى لا نقول المنحرف، للبعض في كل طرف من أطراف هذا الحوار. لهذا الأخير، مبدأ، ومفهوماً، وأهدافاً، وتجسيدا لهذه الأهداف.

أ- فعلى مستوى مبدأ الحوار بين الأديان، خاصة بين المسيحية والإسلام، وهو ما يهمنا هنا، فإن البعض، من الطرف الإسلامي فيه، حين يرفضون مبدأ

الحوار ذاته بحجة أنه لا حوار بين الكفر وبين الإيمان^(١)، وبأن الصراع بين الحق وبين الباطل سيظل متواصلا إلى يوم الدين، فإنهم ينسون، أو يتناسون، أن القرآن الكريم كان أول من أقر مثل هذا الحوار بين الكفر وبين الإيمان وأول من أورد نماذج له^(٢)، تماما مثل المسيحيين الذين ينسون، أو يتناسون كذلك وبدورهم، أنهم حين يصفون خاصة، منذ أحداث ١١ سبتمبر، ٢٠٠١ المسلمين وعالمهم "بمحور الشر"^(٣).....التعصب والهمجية واللاتسامح.. بل وبالإرهاب وبالظلم..والظلامية، إلخ، فإنهم يلغون بذلك، وبدورهم، مبدأ الحوار، باوصافهم هذه لطرفه، جاهلين، أن الشر صفة الإنسان، أيا كان، وأنه ليس له محور محدد..أو ثابت في الزمان أو في المكان.

ب- وعلى مستوى المفهوم، فإننا نذكر هنا كل أطراف هذا الحوار، أن الحوار عامة (le dialogue)، والحوار بين الأديان خاصة، والذي هو، في أبسط تعريف له، تحادث أو محادثة بين شخص آخر (أو أشخاص)، وبين شخص آخر (أو أشخاص آخرين)^(٤) حول موضوع، (أو مواضيع) ما، لا يمكن أن يتم بالتالي بدون تفكير.

ولأن التفكير إنما هو أولا وقبل كل شيء، حوار بين الذات - والذات^(٥)، حوار تتخلص فيه، وبه، هذه الأخيرة من العديد من أوهامها ومن قناعاتها غير

(1). اعترافات د.محمد عماره حول حوار الأديان (ورقة في انترنيت).

(2). سورة الكهف، آيات، ٣٢ - ٤٢.

(3). أنظر تصريح جورج بوش (G.Bush)، ٢٩/٠١/٢٠٠١.

(4). P.Foulquié = Dictionnaire de la langue philosophique، PUF، 1978.

(1). Platon = Théetetc. Col، Ellipses، Paris.

المؤسسة، ومن أفكارها الخاطئة... حوار لا يحدد نجاحها أو فشلها فيه، نجاح أو فشل حوارها مع الآخر (l'autre) فحسب، بل يتحول فيه، وبه، وجود هذا الأخير إلى شرط لوجودها، ويصبح فيه التعرف عليه بالتالي، أي معرفته (sa connaissance) الوسيلة الأولى والحقيقية لتعرفها على نفسها⁽¹⁾.

ولأن التعرف على الآخر لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الاعتراف به⁽²⁾، (la reconnaissance)، عن قناعة، أو عن كره، فإن أي حوار لا يمكن أن يؤدي بدوره وبالتالي إلا إلى التكافؤ بين أطرافه.. و إلى التبادل و التعاون الحر والعدل.. معه.

لكل ذلك نقول أنه لا حوار حقيقي و ناجح.. بدون الاعتراف المتكافئ بين مختلف اطرافه.

إن غياب مثل هذا التكافؤ..ومثل هذا الاعتراف المتبادل هو الذي يعيبه كل طرف من أطراف الحوار بين المسيحية والإسلام، على الطرف الآخر. فالبعض، في الطرف الإسلامي يعيب على الطرف المسيحي رفضه الاعتراف به كطرف مكافئ له...ذلك ما يؤكد، وكما يضيفون رفض المسيحيين الاعتراف بالاسلام كدين سماوي و عالمي⁽³⁾ وبنبيه محمد، صلى الله عليه وسلم، كنبى لهذا الدين...وهذا في الوقت الذي يعترف فيه الاسلام و المسلمون

(2). AnneAmiel =HANNA Arendt 2001،PP،46-54.

(3). HAMMANA Boukhari:Se Connaitre pour Se Reconnaître،XXXIè congrès de l'ASPLF،Budapest، Hongrie، édit.J.Vrin، Paris، 2008

(3). محمد عمارة: مآزق المسيحية والعلمانية، عدة طبعات.

بكل من اليهودية ومن المسيحية كأديان سماوية...و بأنبياهم...موسي..وعيسي، عليهم جميعا السلام (١).

وعلى مثل هذه الاتهامات، وغيرها، يرد الطرف المسيحي، في هذا الحوار بأن الاسلام و المسلمين حين يقولون أنهم يعترفون بالمسيحية و اليهودية، فإنهم يعترفون بها بمفهوم عقيدتهم لها، وذلك باعتبارها أصبحت ديانات محرقة من طرف أتباعها(٢)...ومن هنا فإنه لا معنى. وكما، يضيفون، لدعوات للبعض من رموز المسلمين(٣) لمثل هذا الاعتراف المتبادل.

من بلد اسلامي.. وحملاتهم الإعلامية..الرسمية، خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١(٤) ضد الإسلام.. وضد نبيه محد (ص).. كما يؤكد كذلك تزايد الحواجز الرمزية واللاتنية..واللغوية. والقيمية لا عن الاقتصادية والبيئية والعلمية ضد المسلمين خاصة المقيمين فوق أراضيهم.

بذلك تلتقي الأطراف المسيحية في هذا الحوار عمليا مع أطرحه طرح الحضارات. فمن خلال خلطها المتعمد بين الإسلام كدين وبين الإسلام كثقافة()
Ils ne confondent l'islam cultuel et l'islam culturel que pour nier
'les droits des immigrés musulmans entant que minorité (20)

(1). المرجع السابق.

(2). فرانسو بايلسي: حوار الطرشان، القدس بالعربي، ٢٧/٠٨/٢٠٠٤.

(3). أنظر دعوة الشيخ يوسف القرضاوي، إلى الاعتراف المتبادل بين الإسلام والمسيحية، مؤتمر الدوحة.

التأسيس التعارفي للحوار بين الأديان

الحاج دواق (*)

أولاً: مدخل

لا يغيب عن فهمنا الشكل الصراعي الذي غلب على المختلفين عبر تاريخ الإنسانية الطويل، بزعم امتلاك الحقيقة المطلقة وانعدامها عند الأطراف المقابلة، وأن أفضل القيم المتاحة عند البشر جميعا توجد ضمن الدين الخاص، أو المذهب الذي تنتمي الجماعة إليه، والحق كل الحق في مضمار الطائفة والمذهب، ومن غير المعقول أن تؤمن جهة بوجود تمام الخير عندها، ثم تقر بأندى تسامح مع المخالفين بالسماح -ولو نظريا- بتوافر نصيب من الحق عندهم، وأفضى الأمر تاريخيا إلى التشرذم إنسانيا وإلى الانكفاء على الأنا، والعمل بكل أساليب الفهم وطرق التربية على دعم الهوية والتوسيع فيها، بحسبان أن النقاء والخلوص يتولدان من التميز والتفرد عن الأغيار، والمركزة العميقة والقوية في نطاق الأصول الخاصة. وأضحى منظار البشر إلى العالم وتقييمهم للآخرين وتجاربهم ينبثق من البؤرة الأساسية للولاء والمتمثلة في مجمل العناصر المشكلة للذات ولرؤيتها للعالم، وكل مقاييسها الحكيمة ترجع إليها وبشكل متصلب، حيث تتجلى جديته وصدقته بمقدار الاتصال والعودة الدائمة إليها، وانتهى الحال إلى دوائر مغلقة مسيجة للذات ومحيطة بها ومسورة، بنمط

(*) . أستاذ علم الكلام، بقسم الفلسفة، بجامعة باتنة. الجزائر.

من الفولانية تعجز الوعي المتجاوز على تخطيها إلا بمحاولات تتراكم مع تجارب تاريخية مترامية، لا تقف عند السنوات بل تضرب بأوتادها في تمددات الزوات ومبدعاتها، وتحتاج إلى قرون متطاولة ليتم القضاء على تقاليد التشرنق والانكفاء، والإفضاء إلى أفق الانفتاح والاستيعاب المتبادل.

والناظر في منقولات التاريخ ومدوناته القديم منها والمحدث، يجد ما بين المختلفين من جولات صراع وحروب دامية، فقط لأن كل جهة ظنت القداسة منها تتبع، والنداسة وجوديا عند غيرها، والخطر كله بين طيات ما يأتيها من أساليب الآخرين وتجاربهم الحياتية، المهددة للأصول وتاليا للفروع، فتؤثر الانكماش على مغامرة الانفتاح، لضمان عدم تسلل مكونات الهدم ومولداته، فيضيع الوعي الذاتي وتختلط التجربة وتغالط الخصوصية وتتأثر إلى حد التلاشي، فيستوعب الأقوى الأضعف ويقلده وينقل عنه، إذ لا فضل في ذلك سوى الأذنية المترتبة عن فقدان الهوية وتلاشي التفرد، فيمتدون في الفراغ، ويمتلئ وعاء الذات بشر مطبق لا يترك من الكيان السابق سوى رمما، فاقدة للحياة، وليس من شأنها أن تعود من بين صور الماضي الباهتة، إذا وضعنا في الاعتبار انحاء الصور أصلا، بقياس العلاقة اللامتكافئة أصلا..

وإذا رغبنا في التعدي بالفهم إلى أشكال الحياة القادمة لخلناها كذلك، باعتبار الالتفاف الصارم حول الخصوصيات، والرفض المطبق لكل مختلف بدعوى خطورته، وتهديده للإنية، مما يستدعي طرح بديل ثقافي في الصلات بين البشر جميعا وثقافتهم وأصولها المتمثلة في الديانات المتنوعة، خاصة إذا أخذنا في الحسبان أن أن التواصل الثقافي بين الحضارات الإنسانية يكاد يكون

مستحيلا، إن لم ينزل أهل الديانات والقائمين عليها إلى حالة من التوافق والالتقاء، وهنا يتبادر إلى فهمنا سؤال نراه مهما، وهو:

هل الدين -أي دين- من طبيعته أن يفتح على التجارب الدينية الأخرى ويقبل بها على أنها حق؟ أم يتعامل معها بتعال يسقط أية إمكانية بينها للتواصل؟ وكيف يمكن أن يتعاون الناس في خضم الاختلاف الدياني وزعم امتلاك النجاة وتاريخها، في مقابل الهلاك الذي ستمنى به الديانات الأخرى ومعتقياها؟ وهل السحاور بين الأديان ممكن ابتداء؟ أم أنه حوار المتدينين في نطاق رؤاهم؟ وكيف يتحقق وعي الاشتراك والتلاقي، دون محو الخصوصيات الاعتقادية والشعائرية؟

أقدر أن الإجابة حول التساؤلات الواردة يحتاج إلى أسلوب ومنهج تحليل وتفكيك، بقصد الفهم والتفسير والحكم، حتى لا نقع في عبثية نظرية تتطلق من نقطة وتبلغ أخرى من غير اتساق ولا انتظام منطقي، لذا أرى مفيدا استعمال المنهج المعرفي التوحيدي، المعتمد على الابستمولوجيا التركيبية، التي تبدأ من مجموع مقدمات مبدئية تفضي إلى معاداة مألوية، مستصعبة مجموع المؤسسات والعوامل التي أنشأت الفكرة الحوارية والتواصلية بين الديانات، ثم مجموع الضوابط والشروط التي تحفظ الوعي الحوارية من التراجع والفسل، زيادة إلى وضع الفكرة في سياق ثقافي لا يعزل الفكرة عن دواعي نجاحها، "ويزداد التحليل رسوخا ووضوحا، إذا عمدنا إلى بيان (المنهج) النموذج كشبكة تصورية تتحكم في مفردات الفهم وعناصره، وتوليد المعقولة إزاء العالم بمكوناته منها، سواء أعلن المتبني وأبرز، أو أضمر وأخفي، وفي الحالين

يصدر الوعي عن مشكاة نظرية وتصورية، تحفظ للوعي تحركه المتوازن قبالة الظواهر^(١).

وتقتضى التوحيدية أن لكل ظاهرة طبيعية أو تاريخية أو اجتماعية أو نفسية أو ثقافية منبثقات تكون وتشكل، ومآلات رجوع وعودة، مما يجعل تعقلها ممكنا وواردا في إطارها العام من حيث أسبابها ونهاياتها، ثم من حيث التعرف على تركيبتها وصلاتها بالظواهر الملازمة لها، "أن التوحيدية ليست إطارا عقديا يسلم المؤمن به وبمضامينه وققط، بل هي سياق تصوري وإطار ابستمولوجي، مؤهل لأن يشكل البديل بالنسبة لنظريات المعرفة الكلاسيكية، كما ويمكنها أن تتحول من الوظيفة الإنتاجية للمعنى، إلى الدور النقدي التقويمي للفلسفات الوضعانية والتفكيكية وما بعدها، خاصة إذا راعينا العمق الإنساني والأخلاقي الذي تتمتع به التوحيدية، فليس من شأن الإنسان أن يفهم ويتعقل وحسب، بل من المهم أن ينظر إلى مآلات ما يفعل، ومدى انعكاسها على التجربة البشرية ككل، فمن اليسير أن أفنق الذرة وعيا وأفجرها، لكن هل أتحمل أعباءها وما تجلبه على مستقبل العالم، من تهديد للوجود من حيث ما هو؟ لذا نرجع بالوعي إلى نمط من النظر يصل المبدأ بالمنتهى، ويراعي النهايات ولو كانت بعيدة، ويستصحب- وعيا- مآل ما يأتيه، متدرجا من مكان البدء، بتخيل

(١). دواق الحاج: المنهج المعرفي التوحيدي في فكر عبد الوهاب المسيري، مقال غير

الغاية، ومحيطا بالارتباطات بين ما كان وما يمكن أن يكون، وهذا ما يفرق البشر في ممارساتهم العقلية والوجدانية والأخلاقية.⁽¹⁾

ثانياً: حوار الأديان من الطرح التاريخي إلى الفهم التأسيسي:

من المهم الوقوف نظرياً عند الشكل الذي سنطبق به المنهج التوحيدي على الموضوع، بقصد العمل على بناء الفكرة إزاء المطروح، حتى لا يحتوي الفهم التاريخي لها، رغم أهمية التاريخ في الوعي بالظواهر، بمعنى أنني سأعتمد المنحى التأسيسي لا التبريري، ولا أهتم بالوارد في التأريخ إلا ما كان من جهة الإلماح إلى خطورة التنكب عن جدوى الحوار بين أهل الديانات، والعلة مردها أن التاريخ ملئ بتجارب مريرة قائمة على المواجهات الدموية، والنظرات التكفيرية، التي ترى في المخالف دينياً هالكا من اللازم مخالفته ومباينته، ويبلغ الالتزام مداه إذا لم تكن هناك صلة من أي نوع.

والتأسيس القصد منه استدعاء النصوص المتجاوزة للتاريخ وحيثياته، وإسقاطها على مصاديق مفترضة، تؤول بالتصورات عن البشرية إلى أصلها التكويني الواحد ومآلها المحدد، من مصدرية الوجود ومعاديته، "...والمسيحية التي ظهرت كديانة كونية-عالمية، كليانية شاملة ووعت نفسها كذلك، كان عليها أن تتواءم في مسيرتها مع شعوب كثيرة، بحيث لا تتنافر ولا تتعارض مع

(1). المصدر نفسه، ص ١٨.

ثقافات وخبرات وتقاليد اجتماعية إنسانية مختلفة^(١)، وكذا الإسلام بدوره مأتا من معينه الأول القرآن الذي جاء فيه: (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساعلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا)^(٢)، وقد جاء في تفسير الآية في سياق الرؤية الوجودية التوحيدية، أن قوله تعالى: «يا أيها الناس اتقوا ربكم» إلى قوله: «و نساء» يريد دعوتهم إلى تقوى ربهم في أمر أنفسهم و هم ناس متحدون في الحقيقة الإنسانية من غير اختلاف فيها بين الرجل منهم و المرأة و الصغير و الكبير و العاجز و القوي حتى لا يححف الرجل منهم بالمرأة و لا يظلم كبيرهم الصغير في مجتمعهم الذي هداهم الله إليه لتنميت سعادتهم و الأحكام و القوانين المعمولة بينهم التي ألهمهم إياها لتسهيل طريق حياتهم، و حفظ وجودهم و بقائهم فرادى و مجتمعين^(٣).

مراعاة التأسيس تدفعنا إلى تشكيل وعي متجدد إزاء مسألة الصلات بين الديانات، وتجاوز الإرث التاريخي الثقيل المحيل إلى الصراعات المتكررة، والممتدة حتى إلى أيامنا في نطاقات ثقافية وسياقات حضارية أقل ما نتعت به أنها منغلقة منكفئة لا يمكن أن تتحول إلى حالة حضارة إنسانية قيمية، تستهدف الكرامة الوجودية للكائنات جميعا وأظهرها البشر. لقد أظهرت التجربة الإنسانية

(1). أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية، ت خلف محمد الجراد، عالم المعرفة، العدد

٢١٥، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، ١٩٩٦، ص ١٨.

(2). سورة النساء، آية ٠١.

(3). حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، نسخة إلكترونية.

المأساوية للحربين العالميتين، مدى خطورة النظريات القائمة على دعاوى الاستثنائية القومية، والنفوق الثقافي والعرقى والتاريخي. وتقنعنا تلك الخبرة المريرة بشمولية الإشكالية المتعلقة بمسائل التفاهم بين الناس في وجودهم المشترك على كوكب الأرض.^(١)

ثالثاً: المصير وأسباب التوافق:

أعني بالمصير المآل التاريخي الذي أخذت تتجمع إرهاباته في عالم الإنسان اليوم، وبذرت عناصره الأولى التي ستفتق عنه الأيام، "فمسار البشرية، تقلب من طور لآخر، ومرور بفترة تاريخية لأخرى، حتى بلغ مرحلة من التطور حرجة فيها "ينتهي التاريخ في نقطة ما كي يتجدد التاريخ من نقطة جديدة. يجب أن يكون هذا مفهوماً... يجب أن يفشل التاريخ، يجب أن يفلس التاريخ وأحياناً يجب أن نعلن الإفلاس كي يشعر الناس بأن هذا الإفلاس هو طريق البداية".^(٢)

وأفضي إلى أن البشرية، بحاجة إلى حالة من الحياة، تشكل لها أفق التطور الممتد، الذي سينتهي حتماً إلى نهاية تستلم فيها الفئات الخيرة من البشر، زمام المبادرة التاريخية، فيستحملون أعباء المكابدات التاريخية المتراوحة، بمسؤولية

(١). جورافسكي: المرجع السابق، ص ٢٤.

(٢). مالك بن نبي: مجالس دمشق، دار الفكر الفكري، سوريا، ط ١، ٢٠٠٥، ص ١٦٥.

وجودية كونية متعالية، ينعم فيها الإنسان لأنه كذلك، وليس لأنه ذا لون أو دين أو مذهب تنتسب إلى الفئة الغالبة⁽¹⁾.

ونضيف أن التوافق من أوجب المسارب تاريخيا للتملص من ضيق الرؤى المتركة حول الأنوات المنفخة، الزاعمة لامتلاكها لليقين التام، والنافية عن الآخرين وتجاربهم كل فضل، ويبدأ التوافق من المعطى الأول والمتمثل في أن المصير واحد والمآل مشترك وتاليا من اللازم الوقوف على منطق التعارف والحوار كأهم أسلوب للنجاة من المصير المشؤوم الذي ينتظر البشر إذا لم يتعاونوا، وازعم أن الرؤية التعارفية أقوى إطار عقدي ونظري للتواصل بين الأديان وأهلها، وأشير بالمناسبة وأحيل على المعنى الذي استعمل به الحوار بين الأديان وأقصد به التواصل بين أهل الأديان وأبناء الثقافات.

رابعاً: المؤسسات النظرية والعقدية للرؤية التعارفية:

أ - التنوع وجوديا والتعدد تاريخيا أرضية للحوار:

من أدعى الأمور التي يجب العمل على أساسها ومن خلالها، ترويج فكرة تنوع البشر وثراء تجاربهم التاريخية، وأنه من غير المقبول قولبتهم في أشكال جاهزة وتامة، لأن الأصل الوجودي فيهم-أي البشر- هو التنوع والتعدد في إطار من التفرد الذي لا ينف تواصلهم وتعارفهم بحسب لغة القرآن الكريم، قال الله سبحانه وتعالى {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم} الحجرات ١٣، فمع اختلاف

(1). دواق الحاج: المهدوية وشرطية المعقولية، مؤتمر عقائد المهدوية، طهران، ٢٠٠٧، ص

الناس واستحالتهم من فجر التاريخ إلى تجمعات فيها نظم حياتية تتباين بحسب استعداداتهم وإمكانياتهم، يومذاك استحال الناس وانصهروا في قوالب واحدة تختص بمناطقهم ومدى تجاوبهم معها. ولكن استمر التعارف بينهم ونقل بعضهم إلى بعض خبرته بالحياة، فتلاقحت الحضارات والثقافات وأصولها من الديانات والمذاهب الفلسفية والعقدية، وتناسل بعضها من بعض، فكان الإنسان في أمتن منجزاته وأكثرها تفردا، مع بقاء الأصل وإن تطاول الفرع وسمق، وخذ لك من غابر الأيام آية، فهم أولاء الفرس وقد أخذوا من الصينيين فتعاضم فيهم الأدب والعمران، وعنهم أخذ اليونان فنبتغت فيهم الفلسفة وظهر فيهم عظماء العقل ومبدعو المنطق، وعنهم اقتبس الرومان فسادوا العقل قوة، والمنطق عمرانا، فتوسعت ديارهم حتى بلغت مشارف العالم القديم وأرضه، ومنهم قاطبة تعلم المسلمون، ومزجوا ما أخذوا بما أسسوا تفردا بوحى من القرآن والسنة، فظهر أغزر إنتاج عرفه الإنسان إلى وقتهم، وانبثقت علوم ما سقوا إليها، أصولا للفقهاء والدين، ونحوا يقوم اللسان، ولم تنكر أمة على غيرها ما هي فيه، بل سعت إلى التعلم منها، والاستزادة في ذلك، حتى كان لها ما كان ...

وإن ؛ فالتعدد والتنوع هو المدخل المعرفي والوجودي الذي إن توسع الاعتقاد فيه، سيقضي على سطوة التجاوز والتعدي على خصوصيات الآخرين بدعوى صدقية ومطلقية ما نملكه نحن مسلمين أو مسيحيين أو يهود إزاء ديانات الآخرين، وهيمنة النظرة الواحدة تهدد حتى نفسها، فكل من رفع سيف البغي به يقتل.

وأريد أن ألمح إلى جدوى الاستعانة بآليات العولمة نفسها، بقصد التمكين لضعدها، من وسائل الإعلام، وتطورات الاتصال، ويسر التنقلات، والتركيز خاصة على المنظمات الأهلية في الغرب، لتمير فكرة أن العالم غني وثرى ببشر كثير، من ألوان شتى، ولغات عدة، وتاريخ آخر له ما له وعليه ما عليه، وديانات غير المسيحية واليهودية، كالإسلام، باعتباره منظومة من القيم ووعاء من المعنى بمقدوره أن يصير ضماناً إنسانية للبشر جميعاً، عكس ما يروج عنه إلى أنه دين عنف وإرهاب وفساد، ولتمير أيضاً أن البشر جميعاً يحق لهم البقاء على ما هم عليه، وإن دعا جزء منهم إلى قيمه - بحرية وأمن وعدل وتقوى - الجزء الآخر، وهذا كله لصالح الإنسان وليس غير الإنسان، فما معنى أن تعمل العولمة على هدم الخصوصيات باسم العدالة، ثم تكون هي أول من ينقلب عليها تحت مسمى أمن العالم، فأين أمن العالم؟، وهي ذي أمريكا تحمي إسرائيل في كل ما تقوم به، ضاربة مواثيق الإنسانية عرض الحائط، وهذا ما يزيد في توطيد أهل الخصوصيات ويجعلهم يلتفون حولها مستميتين، وإن الثمن زوال أنظمة... فكما تعاملت المسيحية الرسمية مع اليهودية وغيرها وتعاونت معها، بل واعتذرت عما صدر عنها في التاريخ، كذلك يجب أن تفعل مع الإسلام لا من جهة الاعتذار عن الحروب الصليبية وويلاتها، بل تعتذر وحسب عن استبعادها لهذا الدين من دائرة التواصل والعلاقة.

وما عادت خرافة كونية ما يصنعه الغرب تتطلي على ذي بال، فالعالم وإن أخذ من مدنية الغرب وتقنيته، فهو يعمل ذلك تحت عنوان العلم صنيعة الإنسانية عبر مكابدات تاريخها الضارب في أعماق الزمن، ولكن بإخضاعها

لغربة قِيَمِيَّة، تنتج حياة مواكبة لحاضر البشر في ظل مبادئ وقيم خاصة، خذ مؤشرا على ذلك نموذج الصين والهند وإيران وماليزيا... أما الغزو الثقافي فقد تمكنت حضارات العالم من تطوير بعض أساليب الحد من سطوته، بظهور حركات الصحوة القومية والدينية... والعمل على بعث موروثات الماضي والسعي إلى جعلها ثوابك الزمن، وإن سعت العولمة على نبشيعها وتوصيفها بالأصولية تارة وبالخارجة عن التاريخ طورا... إضافة إلى تعاظم دور المناوئين للعولمة من الغربيين أنفسهم، خاصة وأن وتيرة حوار المتقنين والعلماء تزداد بين الفينة والأخرى، وهكذا يتكامل عقلاء المعمورة في صد شبح الفاشية والشمولية العولمية، وما يضمن لهذه الحوارات الاستمرار والإثمار، أن التاريخ-كما يقول المفكر جودت سعيد- في طريقه إلى الرشد وتعليم البشرية درب الحرية والكرامة، مما يعني-على المدى البعيد-تعاظم المتعاونين السلميين، وتقلص المناوئين لكل تفرّد، الذي لا يقبلون رؤية إلا أنفسهم، وإن كان في سمت الآخرين وحياتهم⁽¹⁾. (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله) آل عمران، آية ٦٤.

ب- وحدانية الحق، وتعدد الحقيقة وتوزع تنزلاتها:

(1). دواق الحاج: من العولمة إلى العالمية، معارضة العولمة ممكنة وواجبة، الشهاب الثقافي، ١٧/٠٤/١٤٢٨ هـ.

ونفصل في القول؛ بادعاء أن التنوع حقيقة كونية مطلقة شاملة لكل الكائنات المغيب منها والمشهود، دلالة على وحدانية الله سبحانه وتعالى، إيغالا في توكيد العظمة الإلهية، القدرة على إيجاد كل شيء مختلف متباين ومتعدد، إلا الذات العلية السرمدية، فإنها قائمة بالوحدانية والأحدية. وصولا إلى أرض عامرة حافلة، غاصة بصنوف شتى من الكائنات الحية والجمادة، من شجر، وحجر، ونهر، وحيوان، ومن كينونات بشرية؛ سمراء، وبيضاء، وحمراء، وسوداء. (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون). البقرة ١٦٤. "لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود- وفي رواية لأحمر على أصفر- إلا بالتقوى".

فالأيات تدل على أن التنوع الكوني الطبيعي الحي والجامد، له مشروعيته الوجودية من ناحية، ومن أخرى له مصداقه التاريخي والاجتماعي، ومبرر ما قلنا التنوع العرقي والقومي، والتعدد اللساني (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ (٢٢)) الروم. واللغوي، ومن ثمة تباين الرؤى الحياتية (وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتَطَبُّوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٤٨)) البقرة. ومنها إلى مناهج الحياة ونظمها (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً

وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا
فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨)) المائدة. (لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلما
يُنَازِعُكَ فِي الْأَمْرِ وَاذْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُسْتَقِيمٍ (٦٧)) الحج.

فالكون والأرض كأنهما مساحة شاملة واسعة تحوي طرقات لكل أقطابها،
والإنسان مطالب فطرياً وطبيعياً وتاريخياً وتشريعياً بسلوكها، ولا خيار له في
ذلك، ولكن ألا ينتهي به الحال إلى الصراع والتضاد والإقصاء والاستعباد
والتهميش؟

نعم إذا اعتبر البشر التنوع تهديداً، وضاقوا به، وعملوا على زحزحته،
بالقضاء على بعضهم، أما إذا اعتبروه مورداً وجودياً حافلاً بالحيوية، ودافعاً
إلى العمل لصالح الإنسان من حيث ما هو، فإن الأمر سيستحيل إلى حالة من
الانسجام المتقارب، الذي يضع أرضية اتفاق واشتراك يسمح بالتعاون
والتعاقد. فالبشرية تبقى أقواماً كثيرة يقبل منها الأسود الأبيض، والأصفر
الأحمر، والعكس، دونما استعلاء ولا تفاضل، إلا فيما تقدمه كل جهة مما ينفع
الناس، واللغات مرآة الأمم وحاملة هويتها، تظل على عبارتها ومفهومها
ومنطوقها، إلا فيما يتم تطويرها بين أهلها، والديانات لا إكراه فيها، فكل معتقد
مسلم بما يؤمن به، والدين الواحد، موحد الأصول متعدد الفروع والمذاهب،
والحضارة الواحدة مشتركة القيم والمصير، لكنها حاوية لأقوام شتى. فالإسلام
حضارة انضوى تحت جناحها: البربر والعرب والفرس والتركي والهنود
والأفارقة والفراعنة... ومع ذلك عاشوا موحدين متعاونين، إلا إذا غلب عليهم
وازع الغريزة والطبيعة، فإنهم يصارعون بعضهم.

وهنا نقرر أن التعايش ممكن بل وضروري، لكي تتعارف البشرية-حسب منطوق الآية-وتتعاون، وتتنافس في إطار ما يخدم البشرية، فتضمن الحقوق والمصالح للأطراف جميعاً، وشكل التعايش المقصود هو الشكل التدافعي الذي يضمن بقاء التعدد والتنوع والاختلاف، لكن في اتجاه المناقشة والسعي الحديث المشترك..⁽¹⁾.

خامساً: الضوابط الإنسانية للتعارف، والاعتراف المتبادل:

يستحيل التعارف في ظل النفسية المتوجسة من الآخر والناظرة إليه بعين الدونية والاحتقار، فليس يقدر على التعرف من ظن نفسه الأفضل على الإطلاق، أو ليس للحياة نموذج أسلم ولا أكمل من طريقته هو، فيمتنع السلوك الإيجابي المتجاوب، فتتحول دواعي الاجتماع الكوني الإنساني، إلى أسباب افتراق وتباعد، مما يدعو إلى ضرورة توفر ضوابط ولوازم تجمع والتقاء، تيسر للمتعارفين ثقافاً إنسانياً، و التناذب شكل التشابه وتعارض، "و.والنظر في النتائج والإبداعات الإنسانية لأتباع الديانات الأخرى، إذ سيرى علماء الدين، أن الأديان الأخرى يوجد فيمن يعتقدونها رجال أفاذ، لا يمكن للمرء أن ينكر عظمتهم الأخلاقية والمعنوية؛ وهذا بنفسه يدل على أن الشخص الذي يتمتع بهذه الفضائل، وهو تابع لدين آخر، لا محالة يكون قد استمد بعض هذه الفضائل من التعاليم الموجودة في الدين الذي ينتمي إليه، فأنا المسلم ليس بمقدوري إنكار أن

(1). دواق الحاج: في التنوع سنة كونية، وفي التعايش ضرورة تاريخية، مجلة متابعات، شركة باتنيت للطباعة والنشر، السنة الأولى، العدد الثاني، ٢٠٠٥، ص ٥٥.

الديانة الهندوسية أنتجت شخصيات لا معة مثل (غاندي) و (طاغور الشاعر)، وصارت لهم فيما بعد شهرة عالمية... لا مناص لي من الإذعان بأن الدين الذي ربي شخصيات متوهجة كهؤلاء، لا بد وأن ينطوي على تعاليم سامية، تؤهله لإنتاج نماذج إنسانية من هذا القبيل⁽¹⁾.

فقد لا يكون أبلغ في التوطئة للحوار بين الأديان المتأسس على التعارف، مثل التسليم بأن الديانات الأخرى المكونة للثقافات المختلفة، فيها كثير من الفضائل التي تلد رجالا عظاما، يدافعون عن الإنسانية، وعنهما يردون أشكال الأنظمة الدولية الجائرة، بغض الطرف عن اللون، والعرق، والانتماء، فروح التعارف متلافية للحدود متجاوزتها، كيف لا، "وجميع الأديان والمذاهب استطاعت على مدى قرون أن تبعث البهجة والسرور، والأمل والطمأنينة، في نفوس الكثيرين، وأن تخفف من حدة الألام والمشاق الروحية والمادية إلى حد كبير، وهذا يدل على إن تلك الأديان لها نصيب من الحقانية، بمقدار ما استطاعت أن تؤثر إيجابيا في المجتمعات.." ⁽²⁾. لكن ما أود استدراكه، أن بعض المذاهب البشرية قد أورثت المعاناة كما ألمحنا سالفًا، بغير إطلاق متجن، فالفضل موجود ويسع المقدره على بناء أرض الثقاف والاجتماع، كما يوجد مقابله من يعمل على دفن كل اعتبارات التلاقي والتفاهم.

(1). مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، ت عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٤٧٤.

(2). المصدر نفسه، ص ٤٧٥.

مما يكرس استعدادات تنفي التعصب والتشردق على الذات، ولا يولد ..التحيز ضد أوروبا والغرب، ولسنا في إطار تكريس الصراعات الحضارية، فعالمية الإسلام (وخروجنا) من قبل بالرسالة إلى الناس كافة، ودمجنا بين الحضارات والثقافات والأعراق،... وإلتزامنا بعقيدة التوحيد و(التعارف) بين الناس، وإيماننا بوجوب دخول البشرية في السلم (كافة)، كل هذا يجعلنا لانطلق من منطق التحيز، بل نعدرالغير إن تحيز ضدنا-فللغير- من موروثه التاريخي ونسقه الحضاري ولا هوته الديني، ما قد يدفعه لذلك..⁽¹⁾.

الدخول في السلم من أوجب ضوابط التعارف، وألح آلياته وجوديا، لبقاء المتعارفين ابتداء، وتاريخيا للتمهيد في الدخول في دواعي التفاهم، وتبادل الرؤية للحياة، بشكل يولد معقولية التعايش في سياق وجودية التنوع والاختلاف رأسا، فتفزع البشرية في زمن التناوب والخصام إلى شرعة الرشد والسلام، فيكون وفق الوعي السابق، "...التحول الإنساني إلى الكونية، بديلا عن الموضوعية والوضعية، فتتكون لدى الإنسان نظرية وجود، مرتبطة بالله سبحانه، بوصفه خالقا، ومصدرا للكتاب والحكمة، فتتشكل عقلية الإنسان وأخلاقياته على ضوء هذا الارتباط الإلهي فيتعالى، على نزعة الغريزية البهيمية الدنيوية العابرة، وينتمي لمنظومة إلهية من القيم، هي نقيض التعالي في الأرض وإفساد وسفك الدماء، مهما كانت المبررات النفعية، ونزعتها العلمية غير الأخلاقية،

(1). طه جابر العلواني: نحو منهجية معرفية قرآنية، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار

الهادي بيروت، ط ٠١، ٢٠٠٤، ص ٤٨١.

وتمركزها حول الذات الفردية...^(١). ولا يسرعن إلى استنتاج أن ما سقناه، خصوصية رؤية، تمثل حائلا تاما عن التعارف، في الاعتراض بعض المقبولية، لكنها تتلشى باعتبارنا القيم المتضمنة هي إنسانية كونية، موجودة عند شعوب الأرض جميعا، قبالة معاناتها من المسلوبية المفتعلة لأنظمة الاستبداد العالمية باسم التحضر ونقله للهمجيين، تغطية للرغبة في السيطرة والتعدي، ولو خيرت الإنسانية-بعيدا عن أساليب التمويه والدعاية- بين قيم متجاوزة متجاوزة، تؤمن بالإنسان كله، وبين أخرى تعصبية انغلاقية، فإنها تختار الأولى، باعتبار الرشد الذي تؤول إليه الآن، وبالتدريج.. فالعالم اليوم كله يتجه الآن للبحث عن الخلاص الكلي وضمن حالات يتعذر فيها نشدان الخلاص القومي العنصري أو الطبقي أو اللاهوتي العصبي الأحادي الذاتي التكوين، هذا الوضع العالمي -بوصفه عالميا- لا يستجيب عند طرح الحلول إلا لبدائل التي بمقدورها تقديم نفسها عالميا... (وهنا) فإننا نستجيب لنوع من العالمية الاختيارية التي تقوم على إنسانية التوجه، وليس على قهريته، كما تفعل الحضارات المادية التي تود تفصيل عالم على قياساتها الذاتية وبنهج مصالحتها^(٢).

إذن من الضوابط التي تعمل على توليد التعارف السليم المتوازن، إزالة التوجس من الآخر والخوف منه، ومعرفة ذاتية الآخر في سياق الوجودية

(1). محمد أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار

الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٣٦.

(2). المصدر نفسه، ص ٤٤٦.

العالمية، وتقاسم شرطيات الإلتقاء والتذكير بها باستمرار، وأن مخزن البشرية قيماً، ليس محصوراً في نطاق أرضي واحد، بل هو متوزع في جنبات الوجود العريضة، ثم خطاب الإنسان للإنسان لأنه كذلك. وأساس التعارف الذي ننظر له، يعود إلى منطق الخروج للناس، وليس الاجتياح الإمبراطوري، والتعارف بغية التفاعل الحضاري والفكري وليس الاستحواذ على الغير ونهب ثرواتهم، والدعوة للتوحيد وليس الإكراه..^(١).

سادساً: فلسفة نبذ العنف مهاد التعارف:

تكاملت الإنسانية في مسيرتها الحضارية، إلى أن بلغ بها الحال مطاولة النجوم كما يقولون، إلا أنها وللأسف لما تتجاوز بعد طريقة البدائيين في معالجة مشكلاتها، فهي لا تزال تؤمن بالعنف والقوة طريقاً لحل المشكلات، مع الذات ومع الآخرين، وكأنني بالعالم غابة تحكمه شريعة القوي، وليس في فسحة إنسانية مكرمة، يوجهها القانون ويحميها، وليس من حل ممد للتعارف وموطئ له، مثل نبذ العنف، وإحلال روح التسامح محله، "و إذا استطعنا أن ننبذ العنف بقناعة؛ فسنحرر تحراً عظيماً، يزيل الخوف والرعب من قلوبنا، ربما نقتل ويقتل معنا آخرون، ولكن لن يقتل العدد الذي يقتل الآن بسبب استخدام العنف. وحتى الآن لم يبحث مقدار القوة التي يمكن للإنسان أن يمتلكها إذا نبذ العنف، وكم يكون جباناً يدين نفسه ولا يظهر على حقيقته إذا بقي العنف في داخله"^(٢).

(1). محمد أبو القاسم حاج حمد: رباعية العولمة عبر التاريخ، مقال مخطوط، ص ٠٣.

(2). جودت سعيد: مفهوم التغيير، دار الفكر، سوريا، ط ٠١، ١٩٩٥، ص ١٥٣.

فالتوجس والنظر بريبة إلى المخالفين، يبقى روح الضغينة كامنة ومتربصة، فئعاق التعارف ويمنع، لأن كل طرف ينتظر الفرصة ليجهز على الآخرين، متتاسين الأيام الخوالي، وما أظهرته من مصائر الإمبراطوريات العازمة على قوة العضلات، كيف انتهت، فمن رفع سيف البغي به يقتل، والبشرية مدعوة إلى التمهيد لنظام عالمي كوني، وعالمية إنسانية تتأسس على المعنى الأخلاقي، وقوة المعنى، وليس على ترسانة الرعب المهدد للبشرية ومستقبلها. فشرعة الحياة ظلم وتعد، أو استقرار وتكامل، وفي الأرض ما يسع الجميع، لو ما ضيق الأنفس وتبرمها وأنانيتها. و"التفسير النظري للحضارة في العصر الجديد، هو أن الوسائل والأساليب القمعية تعود إلى البشر الحفاة العراة، ولا ينبغي للإنسان المتحضر أو المكتسبي اللجوء إلى الوسائل القسرية القمعية المنسوخة واللامجدية، ولكن إذا خرقت هذه النظرية الحضارية، أو ثبت بطلانها أو لا جدواها، فمن الممكن اللجوء حينها إلى عرف آخر، نحن الآن نتحدث عن عرف بات مقبولا على الصعيد الإنساني"⁽¹⁾. ويزيد الأمر رسوخا إذا أخذنا استعداد الإنسانية اليوم لتجاوز مراحل الهمجية في التواصل، وقد لاقت منها السويلات، وخذ ما ينعت بالحروب العالمية في القرن العشرين، وما خلفته ليس من القتل وحسب، بل في غور الضمير الإنساني، الذي أضحي يتوجس من النوع الإنساني ذاته، في حين لو عملت مؤسسات المعرفة، ومؤسسات الترويج

(1). عبد الكريم سروش: الدين والتسامح والمدنية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة

الثامنة، العدد ٢٧، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٥٣.

لها، على التنظير لسماجة العنف من حيث ما هو، فستشهد أرض صلبة، يقف عليها الضمير الكوني، بطمأنينة وثقة في قابل الأيام.

عادة ما يشار إلى الوعي السالف النابذ للعنف، على أنه مراوغة تكتيكية، وليس من قبيل التأسيس المبدئي، الذي ينطلق من مرجعية نظرية واضحة، تهدف إلى آفاق رحبة وعريضة، مركزة في نفوس البشر حالات التوازن الراض للعنف والمنكرة له، فما كان في شيء إلا شأنه، وما نزع عن شيء إلا زانه، ويتجلى ذلك في نطاق الأخلاق الكلية، وهي "في رؤية الإسلام ليست قضايا مرحلية تكتيكية، بل هي منهجية ثابتة في شخصية الإنسان المسلم، وإلتزام الأخلاق مبدأ في جميع المجالات، في التعامل مع الأسرة والمجتمع، وعلى صعيد العلاقات الدولية، وليس في مجال العلاقات الشخصية فقط."⁽¹⁾. وما يدفع بأوضاع الحياة إلى أشكال أكثر استقراراً، هي هذه الروح الثقافية المبدئية التي لا ترهن التواصل بمصالح آنية، بقدر ما توثقه بقيم كلية عامة، تشد تقلبات الأوضاع وأحوالها إلى معنى راسخ وثابت، يحمي البشر لأنهم كذلك، وليس لاعتبارات أخرى متقلبة.

والعنف إضافة إلى التقدير السالف، "ليس الضرب باليد، والتراشق بالصواريخ، أو تفجير السلاح النووي فقط، فهذا أقصى جرعات العنف، ولكنه طيف متحرك من الإمكانيات والسلوك، يتأرجح من الفكرة إلى الفعل، فالحروب تبدأ في الرؤوس قبل سل السيوف، والكراهية تبرمج تعبير الوجه الحاقد،

(1). حسن موسى الصفار: الاستقرار السياسي والاجتماعي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط

واللفظة السامة، ومد اليد واللسان بالسوء"^(١). فرب فكر يورث أحوالا من العداوات الكونية بين العالمين، ومن شاء برهنة على ما قيل، فليرجع قليلا في الزمن، ليرى ما فعلته الرؤية النازية والفاشية كلاهما بأوروبا المعاصرة، حيث قتل أكثر من ستين مليوناً من البشر، فقط لأن وعي الإلغاء والإقصاء، قد استبد بنفسيات الحكام في تلك البلاد، مترجمين روح الصراع الكامنة، التي إذا تأجج أوارها لم تسبق ولم تذر، وهنا يتكون العنف من حيث طبيعته، من: "ثلاث تجليات؛ كراهية، وتهميش، وحذف للأخر، كفكرة كمونية شيطانية -أنا خير منه- تتطور إلى التصرف باللسان، بعدم اعتماد الخطاب الإنساني، من الهمز واللمز والاحتقار والسخرية وتحويرات الكلمات والتنازب بالألقاب، وتنتهي باليد ولاسلاح، لأذية وإلغاء الآخر، لتصل في تصعيدها الأعلى، وجرعتها القصوى، إلى التصفية الجسدية، وإلغاء وجوده المادي والمعنوي.." ^(٢).

(1). خالص جبلي: سيكولوجية العنف، وإستراتيجية الحل السلمي، دار الفكر، سوريا، ط ٠١،

١٩٩٨، ص ١٣٦.

(2). المصدر نفسه، ص ١٣٦.

الإيمان والعقل

مايكل فيتزجيرالد^(*)

نشرت هذه الرسالة في سبتمبر من عام ١٩٩٨، وهي موقعة من البابا الراحل يوحنا بولس الثاني الذي كان هو نفسه فيلسوفاً. فقد كان حاصلاً على دكتوراه في اللاهوت، من جامعة الدومينيكان بروما، بتقديمه رسالة عن الإيمان لدى القديس يوحنا الصليبي، وهو معلم شهير في الحياة الروحية. وبعدها قدم رسالة أخرى في كراكوفيا عن ماكس شيلر. ودرّس لعدة سنوات في جامعة لوبلين. وكان مهتماً بشكل خاص بعلم الأخلاق، مستنداً في تفكيره إلي مبدأ الشخْصانيّة Personnalisme مذهب يؤكد على أهميّة الشخصية وعلى أنه لا يجوز انتهاك حرمتها]. ويدل على ذلك كتاباه "محبة ومسئولية" و"الشخصية والفعل". إن الرسالة العامة "الإيمان والعقل" موقعة من البابا، ولكن من المعروف أن البابا يستعين بأشخاص لمساعدته في تجميعها. ويقول البعض أن البابا الحالي، بندكتوس السادس عشر ساهم في إعداد الرسالة العامة "الإيمان والعقل". ولا أستطيع أن أبدي أي رأي بشكل أو بآخر في هذا الشأن، ولكن هذا الأمر ليس مستحيلاً. فإن الكاردينال جوزيف راتزنجر، الذي سيصبح فيما بعد بندكتوس السادس عشر، كان هو المسئول عن مجمع عقيدة الإيمان، وهي الهيئة التي تحرص على النقل الجيد للإيمان المسيحي في الكنيسة الكاثوليكية. ومن المؤكد أن الموضوع الذي تتناوله هذه الرسالة العامة يندرج في إطار

(*) . سفير الفاتيكان في القاهرة، مصر.

انشغالاته. ويجب أيضًا ملاحظة أن الكاردينال/ جوزيف راترنجر، الذي أصبح فيما بعد بندكتوس السادس عشر، تناول هذا الموضوع في المحاضرة الأكاديمية التي ألقاها في ريجنسبورج في سبتمبر ٢٠٠٦. وإذ نتطرق لهذه النقطة، حسن أن نحدد مختلف أنواع السلطة التي تمارسها كل من الوثائق البابوية. فالسلطة الأولى تؤول إلى الوثائق الصادرة عن المجامع، والتي يصوت عليها الأساقفة الحاضرون في كل مجمع، ثم يُصدق عليها البابا ويصدرها رسميًا بعد ذلك.

وفي المرتبة الثانية تأتي الرسائل العامة الموجهة إلى الكنيسة جمعاء والتي ربما تتجاوزها لتصل إلى ما أبعد منها.

ثم توجد أيضًا وثائق الإرشاد الرسولي، وهي وثائق موقعة من البابا ولكنها مستندة إلى عمل قام به آخرون بشكل علني.

وفي المقام الأخير، تأتي خطب المناسبات، مثلًا عند استقبال البابا للمجموعات التي تتوافد على روما، أو خلال رحلات البابا خارج الفاتيكان. وتعتمد أهمية وثقل كل وثيقة على الأهمية التي تتسم بها المناسبة وعلى أهمية الموضوع المطروح فيها.

وبالنسبة لمحاضرة البابا في رجنسبورج، فحتى لو كان البابا هو الذي كتبها بنفسه، فقد ألقاها في مناسبة أقرب لأن تكون مناسبة شخصية، وهي العودة إلى الجامعة التي كان قد درّس بها فيما مضى.

لنتناول الآن مضمون هذه الرسالة العامة، ولنتناول أولاً تركيبها قبل أن نتفحص عن كُتب بعض المقاطع منها.

تتحدث المقدمة عن الميل الطبيعي للكائن البشري إلى البحث عن الحقيقة. كان القول المأثور "Gnôthi seauton" - "اعرف نفسك" منقوشاً على عتبة هيكل دلف. كيف إذن يمكن الرد على ذلك؟ وترد الرسالة في عبارتها الأولى: "الإيمان والعقل هما بمثابة الجناحين اللذين يمكنان العقل البشري من الارتقاء إلى تأمل الحقيقة؛" فكما أن العصفور المجرى من أحد جناحيه لا يمكنه أن يطير، هكذا تشير الرسالة إلى أن الشخص البشري بدوره لن يستطيع بلوغ الحقيقة - وينبغي على كل حال فهم الحقيقة القصوى - إذا افتقر سواء إلى الإيمان سواء إلى العقل. وكتحليل أخير، يدل ذلك ضمناً، على أن الله، باعتباره غاية الإيمان، وأن الحقيقة باعتبارها غاية العقل، هما وجهان لعملة واحدة.

ويقدم الفصل الأول من هذه الرسالة الحكمة الإلهية التي لا يمكن معرفتها إلا من خلال الوحي الإلهي ولا يمكن إدراكها إلا بالإيمان. ويصف فصلان متتاليان من الرسالة الدور الذي يلعبه كل من الإيمان والعقل. ويمكننا ملاحظة العناوين المختارة لهذه الفصول: "أؤمن لأفهم" - "Credo ut Intellegam" و"أفهم لأؤمن" "Intellego ut Credam". إذ يقود ذلك إلى التأمل في العلاقة بين الإيمان والعقل.

ثم يتمركز الجزء الثاني من الرسالة على النتائج العملية لهذه الرؤية للكنيسة. ويتم بإيجاز استعراض دور التعليم الرسمي للكنيسة، الذي يفهم على أنه خدمة لبلوغ الحقيقة. ويولي هذا الفصل أيضاً الأهمية للتفاعل بين اللاهوت

والفلسفة. وأخيراً، تذكر الرسالة بعض المقتضيات في مجال الفلسفة، فضلاً عن بعض المسئوليات التي تقع على عاتق اللاهوت المعاصر.

واسمحوا لي الآن أن أعرض بعض المقاطع من هذه الرسالة:

(البند ١٦ - فقرة ١) "العلاقة العميقة بين المعرفة بالإيمان والمعرفة بالعقل يعبر عنها الكتاب المقدس بكلمات غاية في الوضوح. هذه المعضلة تعالجها الكتب الحكمية خصوصاً. واللافت في قراءة هذه الصفحات من الكتاب المقدس، بلا تحيز، هو أن هذه النصوص تتضمن لا إيمان إسرائيل وحسب، بل كنز الحضارات والثقافات البائدة. فمن خلال هذه الصفحات الغنية بالبداهة العميقة، ولغاية محددة، تعود مصر وبلاد ما بين النهرين تردد صوتها على أسماعنا، وتعيد الحياة إلى بعض الملامح المشتركة ما بين ثقافات الشرق القديم."

وهنا يتعلق الأمر بالـ"كتب الحكمية". وأنتم تعلمون أن العهد القديم يتألف من أجزاء عديدة يتميز كل منها بأنماط أدبية مختلفة: فتوجد أسفار موسى أو التوراة، ثم الأسفار التاريخية، تليها الأسفار الحكمية وأخيراً الأسفار النبوية. وقد كتبت كثير من الأسفار الحكمية في القرون السابقة لميلاد يسوع، أي أنها تأثرت بشدة بالفكر اليوناني. ووفقاً للفهم المسيحي للوحي، هذا الأمر لا يمثل أية مشكلة.

(البند ١٦ - فقرة ٤) "إن ما يتميز به النص البيبلي هو الاعتقاد بأن هناك وحدة عميقة ومتناسكة بين المعرفة بالعقل والمعرفة بالإيمان."

(البند ١٧ - فقرة ١) "من المستحيل إذن أن يقوم صراع أو منافسة بين العقل والإيمان: فالواحد يندمج في الآخر ولكل منهما حيزه الخاص".

(البند ٢٠ - فقرة ١) "من هذا الملحظ يتضح أن العقل مقدر حق قدره، لا فوق قدره. فكل ما يصل إليه العقل يمكن أن يكون صحيحًا، ولكنه لا يكتسب ملء معناه إلا إذا وُضع محتواه في رؤية أوسع، هي رؤية الإيمان".

وينكرر هذا التأكيد أيضًا في الفصل التالي " أفهم لأؤمن " - "Intellego ut Credam". يوجد إذن بحث عن الحقيقة، بحث نظري وعملي في مجالات المعرفة والأخلاق، وهو إذن بحث عن القيم.

(بند ٢٥ - فقرة ٣): " لا بد إذن من أن تكون القيم التي نختارها وننتهجها في الحياة قيمًا حقيقية، وذلك بأن القيم الحقيقية وحدها تقدر أن تسوق الإنسان إلى الكمال وطبيعته إلى التمام. حقيقة القيم هذه يجدها الإنسان لا بالتقوقع على ذاته بل بالانفتاح على هذه الحقيقة وقبولها أيضًا في الأبعاد التي تتخطاه".

ويبحث كل إنسان عن معنى للحياة لأنه يجد نفسه في مواجهة الموت.

(بند ٢٧ - فقرة ١): " مبدئيًا كل حقيقة، وإن جزئية، إذا كانت بالفعل حقيقة، هي عندنا حقيقة شاملة. ما هو حق يجب أن يكون حقًا في كل مكان وكل زمان. إلا أن الإنسان يطلب، بالإضافة إلى هذه الشمولية، مطلقية قادرة على أن تؤدي جوابًا ومعنى لمطلبه، وتكون شبه مرجعية أخيرة ومرتكز لكل

شيء. إن ما يطلبه الإنسان إنما هو - بتعبير آخر - تعليل نهائي وقيمة قصوى ليس من بعدها ولا يمكن أن يكون من بعدها أسئلة أو مراجع أخرى".

إن البحث عن الحقيقة لا يصل دائماً إلى نتائج مُبهرة، ولكن المهم هو المثابرة في هذا البحث. وعلى كل حال، من المفيد أن نفرق بين شتى أشكال الحقيقة.

(البند ٣٠ - فقرة ١): "أكثر هذه الحقائق هو الذي يركز على بديهيات مباشرة أو يثبت بالاختيار؛ ويدخل في هذا النطاق حقيقة الحياة اليومية والبحث العلمي. في مرتبة أخرى نجد الحقائق الفلسفية التي يدركها الإنسان بما يميز عقله من قدرة فكرية. ثمة أخيراً الحقائق الدينية التي تتجذر هي أيضاً، إلى حد ما، في الفلسفة؛ وهي متضمنة في الأجوبة التي تقترحها الأديان المختلفة على الأسئلة المصيرية جرياً على تقاليدنا".

ثم نتطرق الرسالة بعد ذلك إلى البعد الاجتماعي للمعرفة. فكثير من الحقائق التي نعيش بها، قد تلقيناها من آخرين. وليس من الممكن أبداً أن نتحقق بأنفسنا من كل شيء، إذ يجب أن نثق فيما يصلنا من حقائق.

(بند ٣١ - فقرة ١): ويعني ذلك أن "الإنسان الباحث عن الحقيقة هو إذن من يحيا بالإيمان".

(بند ٣٣ - فقرة ٢): "يجب ألا يغيب عن ذهننا أن العقل نفسه بحاجة إلى أن يظل مدعوماً في سعيه، بفعل حوار واثق وصادقة مخلصنة. جو الريبة

والحذر الذي يحيط أحياناً بالبحث الفكري يذهل عن تعليم الفلاسفة الأقدمين الذين كانوا يحسبون الصداقة قرينةً من أهم القرائن لإجادة الفلسفة".
ومن هنا تتضح أهمية هيئات مثل هذه، إذ بفضلها يتسنى للفلاسفة من مختلف الدول العربية أن يتبادلوا الخبرات عن أبحاثهم وأن يحثوا بعضهم البعض على مواصلة العمل.

(البند ٣٦ - فقرة ٢): وفي الفصل الذي يتعلق بالصلة بين الإيمان والعقل، يلاحظ أن "من أهم الجهود التي بذلتها الفلسفة الكلاسيكية تمحيصها للمعتقدات الدينية من أدائها الميتولوجية". فكان هؤلاء الفلاسفة يبحثون عن ركيزة عقلانية لإيمانهم في الألوهية.

ثم تخصص الرسالة بعض الصفحات لعلاقة المسيحيين الأوائل بالفلسفة. فلم تكن تلك العلاقة سيرة، لأن مسئولية الكنيسة كانوا أحياناً يتخذون موقفاً دفاعياً في مواجهتهم للتيارات الغنوصية والنظريات الباطنية. وبعد ذلك تأخذنا الرسالة إلى القرون الوسطى مع أنسلموس وتوماس الإكويني، وأيضاً مع نشأة الجامعات. وأنداك كانت الصلة الوثيقة التي تربط بين الفلسفة واللاهوت أساسية؛ ولكن في الوقت ذاته، كان هناك اعتراف باستقلالية الفلسفة والعلوم. غير أن تلك الصلة الكائنة بين الفلسفة واللاهوت قد اضمحلت، وفي العصور الحديثة، اتخذت الفلسفة موقف المعارض للوحي المسيحي.

(البند ٤٧ - فقرة ١): "ويجب ألا ننسى، من جهة أخرى، أن دور الفلسفة نفسه قد تغير في الثقافة المعاصرة؛ فمن كونها حكمة وعلماً شاملاً انحدرت شيئاً

فشيئاً لتمسي مجرد دور هامشي. في هذه الأثناء، ترسخت أشكال أخرى من النشاط العقلاني بقوة متزايدة، وهدفها التركيز على هامشية العلم الفلسفي. هذه الأشكال العقلانية تنزع أو بإمكانها أن تنزع إلى أن تكون "وسيلة وظيفية" في خدمة الأهداف المنفعية، أهداف الامتلاك أو التسلط، بدلا من أن تتجه إلى تأمل الحقيقة والبحث عن الغاية الأخيرة ومعنى الحياة".

لا أعرف إذا كنتم تجدون أنفسكم في هذا الوصف لحالة الفلسفة اليوم. وسأختم هذا العرض بالإشارة إلى بعض الأفكار المطروحة في الفصل الأخير والمتعلقة بالفلسفة:

(البند ٨١ - فقرة ٢): "لكي تكون الفلسفة في تناغم مع كلام الله، لا بد لها من أن تكتسب، قبل كل شيء، بعدها الحكمي، وقدرتها على البحث في الحياة بمعناها الأخير والشامل".

(البند ٨٢ - فقرة ١): "هذا الدور الحكمي، لا تستطيع أن تضطلع به أي فلسفة ليست هي نفسها علماً حقيقياً وصحيحاً يعالج الواقع في جوانبه الخاصة والنسبية - سواء أكانت وظيفية أم شكلية أم منفعية - ولا يتناول حقيقته الكلية والنهائية، أي موضوع المعرفة في صميمه. هذا إذن مقتضى ثانٍ: وهو أن نتثبت من قدرة الإنسان على الوصول إلى معرفة الحقيقة، معرفة تبلغ إلى الحقيقة الموضوعية، من منطلق مبدأ المعادلة بين الحقيقة والعقل الذي ارتكز عليه فلاسفة الفلسفة المدرسية".

(البند ٨٣ - فقرة ١): "المقتضيان اللذان أتينا على ذكرهما يلحقهما مقتضى ثالث: ضرورة فلسفة تتسم بقيمة ميتافيزيقية حقيقية، بإمكانها أن تتخطى المعطيات الاختبارية للوصول، في سعيها إلى الحقيقة، إلى ما هو مُطلق ونهائي وأساسي".

ويختم البابا ببناء إلى الفلاسفة (البند ١٠٦ - الفقرة ١): "وإني أتوجه بندائي أيضاً إلى الفلاسفة ومعلمي الفلسفة، ليجرّوا على استعادة ما يتميز به الفكر الفلسفي، وفي خط تقليد فلسفي ثابت وقيم، من صفات الحكمة الصحيحة، والحقيقة الراهنة بما فيها الحقيقة الميتافيزيقية. ولينقادوا للمقتضيات النابعة من كلام الله. وليجرّوا على أن يقيموا خطاهم العقلي وأسلوبهم البرهاني من منطلق هذا النداء. وليكونوا دائماً مشدودين إلى الحقيقة وحريصين على الخير المتضمن في الحق، فيتمكنوا هكذا من أن يرسموا المناقبية الصحيحة التي أمست البشرية بأمس الحاجة إليها، وبخاصة في هذه الأيام".

Arab world, it is still notoriously difficult to arrange academic-style encounters between those various schools of thought that today dominate the Arab scene. In December 2007, the Swedish Institute hosted a conference on "Islam and Nationalism", organized by the Centre for Arab Unity Studies. There were certainly some voices who could not, and would not, be easily harmonized. But many obstacles – socio-political as well as epistemological – remain to be overcome, before believers and seekers can sit around the same table in that respectful and frank manner that has been the hall-mark of our Alexandria dialogues.

(Jan Henningsson, a Swedish diplomat trained as a linguist, has been the Director of the Swedish Institute in Alexandria since 2002)

did successfully – and in an intensely emotional atmosphere – among his former colleagues, whom he had had to leave eight years earlier.

But when local Egyptian media came in at the end of the seminar, recording an in-depth interview with Abu Zayd and others about the meaning of this “renewal”, it became clear that the ground was not yet prepared. The interview was never broadcast, and press coverage was unusually meagre. That picture has changed over the years, however, and ensuing visits by Abu Zayd to Alexandria have been less fraught with fearful overtones.

Social philosophy

A distinctive feature of many, if not all, Arab philosophers is their visibility in the media, their perceived relevance in terms of being involved in ongoing political and cultural battles and, thus, their potential influence on the informed public opinion. In Europe, to select topics such as “the philosophy of resistance” and “state and citizenship” would certainly be more common among sociologists than among philosophers. Indeed, Pope John Paul II rebuked contemporary Western thinkers for being abstruse ivory-tower dwellers, thus abandoning the task of enlightening the public, i.e. that mission which Noam Chomsky called “the responsibility of the intellectual”.

However, through the Alexandria dialogues we have come to see, at close hand, just how committed Arab philosophers can be to those causes which lie at the very heart of their peoples. The weak point – possibly the only serious deficit – in our seminars is the relative absence of Islamist voices. But, although several efforts are made over and over again both within and outside the

image of *shari'ah* and reason as twins, being nursed at the same bosom... Another way of putting it is to highlight the ancient concept of wisdom, *hikmah*, in which ethics and epistemology, revelation and reason, are intertwined. Indeed, Hanafi has done more than any other modern Arab Muslim thinker to remedy the divorce between *falsafah* and *hikmah*, thus paving the way for Euro-Arab dialogue about the parameters of scientific research and the quest for truth.

It was against the background of such ideas, that I proposed to invite Christian philosophers in order to discuss the well-worn dichotomy (if that is what it is) between faith and reason, with special – and obvious! – reference to the magisterial letter (encyclica) sent to the bishops of the Roman Catholic Church by the late Pope John Paul II, under the title “Fides et Ratio”, (1994). I believe that the soundness of this approach was eminently borne out by the Alexandria dialogue in December 2007, in which two high representatives of the Vatican took part, (Prof. Etienne Renaud and Archbishop Michael Fitzgerald).

Hermeneutics

Another, related topic, has to do with hermeneutics, the modern science of textual analysis, or simply “reading”, terms for which there are several corresponding Arabic words already found in the Qur'an (most importantly in Surat Al Imran). Here, Hamid Nasr Abu Zayd is the undisputed trail-blazer among contemporary Arabs. Suffice it, here, to refer to his book “The road of reason in exegesis” (1996).

Abu Zayd was one of Hanafi's earliest disciples, and has remained faithful to his teacher even through difficult times of enforced exile. The first topic we asked Abu Zayd to discuss with us in Alexandria was “renewal of religious discourse” (2004), which he

religious towards the secular, from the memorized towards the analyzed. At first glance, one could be tempted to regard this as an example of the “farewell syndrome” that Jürgen Habermas criticizes in his “Nachmetaphysisches Denken” (1985), i.e. that Hanafi is prefixing the famous “post-“ to those schools of thought that he seems to leave behind. But such an interpretation would be a misunderstanding. For Hanafi does not believe in cognitive ruptures, but in continuity, and in this, I believe, he is highly representative of the spirit of most Arab cultures. Thus – being close to the hearts and minds – Hanafi (not unlike S H Nasr) appears to be a very effective and credible intellectual guide for contemporary Muslims, not least for those perplexed by the many options put forth by (post)modernity.

Looking deeper into Hanafi’s work, we can observe a diachronic dimension, where he historicizes his Islamic thought – and encouraging the ‘*ulama*’ and *fuqaha*’ to do the same – as well as a synchronic dimension, where he studies the intercultural dynamics in the development of contemporary philosophy. (In fact, the Alexandria dialogue 2006 was largely dedicated to a critique of Hanafi’s thought, presented by a number of his disciples, now themselves distinguished teachers and professors.)

Reading an encyclopedic work such as “Introduction to the Science of Occidentalism” (1991), one may come under the impression that Hanafi is trying to unify: East and West, Christian and Muslim, religious and secular, memory and discovery. But to describe this as a kind of synthesism would be to oversimplify. Instead, Hanafi’s vision and ambition is to combine the opposites, while retaining the dynamism specific to each pole in the field of tension, without trying to neutralize or harmonize. I call this “neoscholasticism”, a metaphor for which could be Hanafi’s own

The Alexandria Dialogues

some reflections

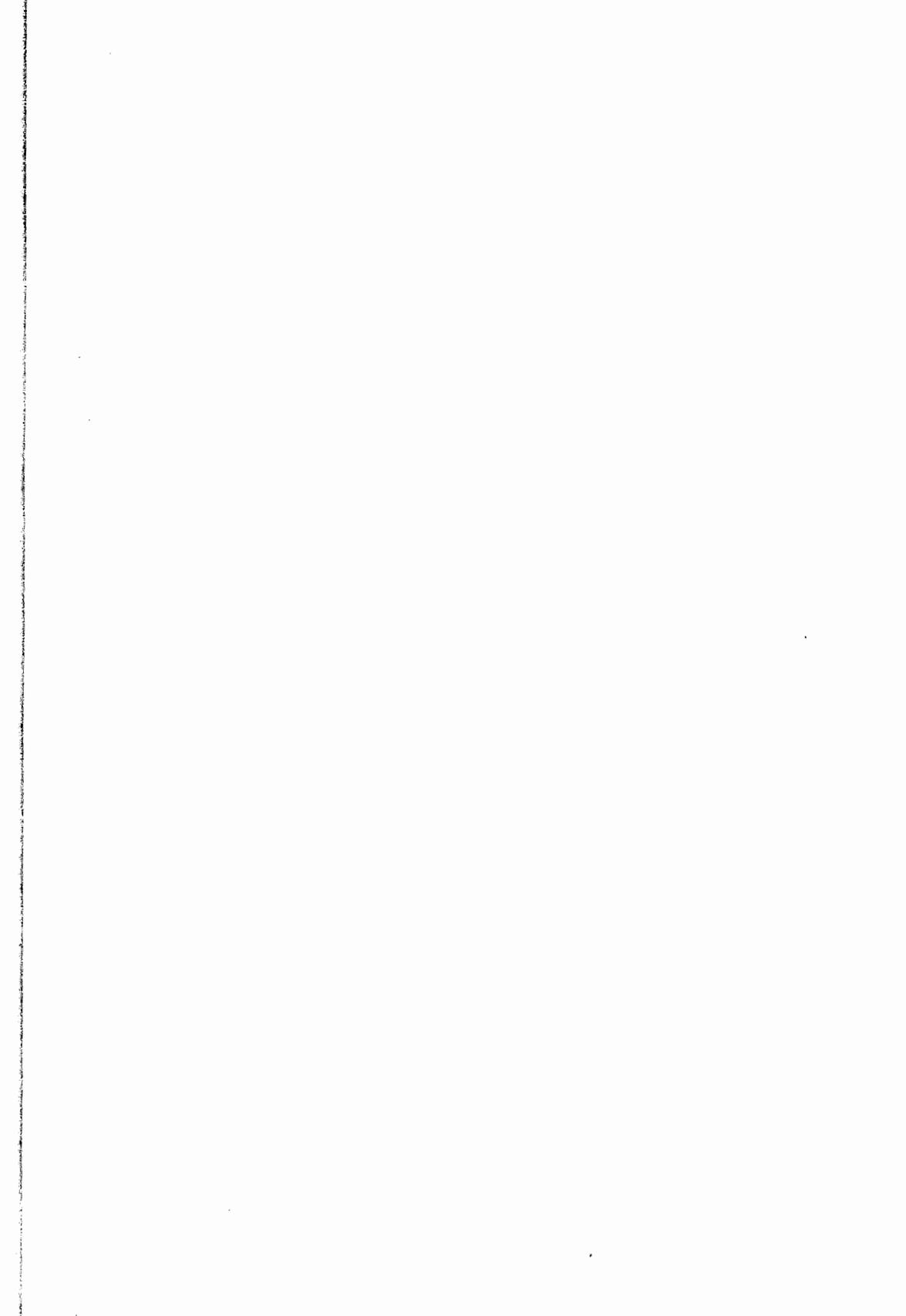
Jan Henningsson

To me, the Alexandria dialogues 2003-2007 were a journey during which I reconnected with lines of thought, that were very central to my own research in the 1980's and 1990's, especially Hasan Hanafi's neo-scholastic philosophy. But I was also – most inspiringly – immersed in that intellectual atmosphere which characterizes the circle of Arab critical thinkers, convened annually by the Egyptian Philosophical Society. Here, I was allowed to eavesdrop – yes, even participate – when colleagues from the Sudan and Syria, from Algeria and Iraq, from Yemen and Egypt, discussed issues in epistemology, hermeneutics and social philosophy. It was particularly gratifying for us, in the Swedish Institute, to be able to offer a forum for free debate, a safe-house, as it were, for those who wished to test new, potentially controversial, ideas. Another very promising development is the fact that our Arab colleagues have been increasingly eager to invite non-Arab thinkers into their midst, in order to widen the horizon and better to understand the ongoing intercultural interaction that I mention, briefly, below.

Epistemology

The first phenomenon that caught my attention was the unabashed debate about the fundamentals of human knowledge. Here, Hasan Hanafi stands out as leading figure. His works often carry titles that denote a process – “From doctrine to revolution”, “From tradition to reason”, et c. – indicating a movement from the

دار الهانى للطباعة والنشر
٤٤٤٤٢٠٥٥



رقم الايداع

٢٠٠٨/١٣٩٤٤

الناشر

دار الهانى للطباعة و النشر

٦٦ مساكن الضباط شبرا الخيمة

القاهرة ت ٤٤٤٤٢٠٥٥