جامعة السلطان قابوس
مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية

Sultan Qaboos University
Journal of Arts & Social Science

إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي

كريمة كربية

أستاذ مساعد
قسم اللغة العربية
جامعة سلمان بن عبد العزيز
الخرج، المملكة العربية السعودية
karimakarbia@yahoo.fr

إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي

كريمة كربية

مستخلص:
يهتمّ هذا البحث بإبراز أركان التجديد في تفكير حسن حنفي في قراءة النص الديني، ونقصد بالتجديد ما خالف به قراءات السلفِ؛ لنبيّن أنّ التجديد في فكره يتمثّل في إعادة قراءة التراث، وأنسنته، وتطبيق المنهج الفينومولوجي على النصوص الدينية، وضرورة الوعي بالتاريخ، وتوصلنا إلى جملة من الاستنتاجات، تتمثلُ في نقد هذا المشروع من حيث صعوبة تطبيقه من ناحية، ومن حيث رفع القدسية على النص الديني من ناحية أخرى، ومن حيث نسبيته، إذ إنه ليس له القدرة من استعاب التراث بكله لإعادة بنائه من جهة ثالثة.

الكلمات الدالة : حسن حنفي ، النص الديني ، المنهج الفينومولوجي.

The Problematic of Innovation in the Thought of Hssan Hanafi

Karima Karbia

Abstract: This paper aims to shed light on aspects of innovation in the thought of Hassan Hanafi in his readings of Religious Discourse. For the purpose of this paper, "innovation" means the areas in which Hanafi challenged traditional readings. The aim of the paper is to show that innovation in Hanafi's thought essentially implies a whole project of re-reading Islamic heritage to humanize it, and to adopt a phenomenological approach for the study, analysis and reading of religious texts. The paper shows that critiquing this project is not easily applicable. In addition, it is difficult to strip religious texts of their sacredness. The paper also shows that the project will always remain relative because it is not possible to bring the entire Islamic heritage under the scrutiny of this critical and restructuring project.

Key words : Hasan Hanafi , Religious Discourse , Phenomenological.

مقدمة:

حتّمت التحدّيات الحضارية على الباحث في الفكر العربي المعاصر دراسة التراث، والتفكير في مشروع حضاري ينهض بالأمّة العربية الإسلامية من الأزمة التي تواجهها التي تزداد تفاقما من وقت لآخر، في وقت يزداد فيه الغرب ازدهارا . وذلك ما دفع بالكثير من المشتغلين بقراءة التراث في العالم العربيّ الإسلاميّ إلى محاولة النُّهوض بالواقع العربيّ الإسلاميّ من أجل تحقيق حداثة إسلاميَّة جديدة، بهدف الخروج من واقع التّأخّر التّاريخيّ، الذي يُهيمن على مجمل الوقائع الاجتماعيّة والسِّياسيَّة والثّقافيّة. نذكر من بين هؤلاء المفكّرين الدكتور "حسن حنفي "،* وهو أَحَدُ المفكرين المعاصرين في بناء مشروع فكري نظري حضاري، يكون عند صاحبه خطة عمل نظرية للخروج من التخلف، وتجاوز الأزمة التي تعيشها الشعوب العربية والإسلامية في واقعها المعاصر؛ لذلك سنعمل على تبين مظاهر هذا المشروع في التعامل مع التراث، وعلى تلمّس مختلف أوجه التجديد فيه .

ولا يمكننا أن نتحدّث عن التجديد في التراث دون التعرف على هذا التراث من وجهة نظر حسن حنفي. " فالتراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات " (حنفي، ١٩٩٢ :١٣) والتراث ليس معتقدات مقدسة مغلقة، ولا هو بناء صوري شكلي، ولا هو مجرد مخطوطات ومنشورات و مؤلفات أو دوائر معارف، فهو ليس بالتراث الصوري الفارغ الذي لا أثر له، ولا هو مجرد أشياء مادية محفوظة. فالتراث "هو المخزون النفسي عند الجماهير، هو تمركز الماضي في الحاضر، يتحول إلى سلطة في مقابل سلطة العقل أو الطبيعة، تمد الإنسان بتصوراته للعالم وبقيّمه في السلوك، ويظهر التراث كقيمة في المجتمعات النامية وهي المجتمعات التراثية التي ما زالت ترى في ماضيها العريق أحد مقومات وجودها وفي جذورها التاريخية شرط تنميتها وازدهاره"(حنفي، ١٩٩٨ص ٣٤٣)

و التراث هنا ليس جزءًا من الواقع، بل خارج الواقع، "ويكون بديلاً عن الواقع، يطرد الواقع الحالي، ويُحل محلّه الواقع التراثي ويتم الخلط بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن... فالتراث لا يقبل واقعاً من خارجه يندّ عنه، أو يهرب منه و يثورعليه. التراث ملزم ومشروع وقادر على احتواء كل شيء خارجه. التراث هو الذات والموضوع، الأنا والغير، الروح والمادة، مغلق على نفسه لا يمكن النفاذ إليه" حنفي (د, ت)ص ١٣٧ وهو بهذا المعنى وحدة لا تتشتت، وكل لا يقبل التجزئة والانقسام، وكامل لا بداية له ولا نهاية؛ فهو حقائق مطلقة نقلت من الزمان والمكان، تظم الزمان وتحتوي المكان. "فتمّ التنكر للحاضر كلية وتمّت التضحية بأصول الفقه في سبيل أصول الدين وغلبت العقيدة على الشريعة، وأصبح أصحاب التراث معبرين عن مبدأ أكثر منهم عاملين في الواقع ومغيّرين له... الواقع كله مُدان، ولا يمكن تطويره أو إصلاحه بل هدمه من الأساس حتى يبدأ البناء الجديد على أسس راسخة... ولما كان الواقع باقيا والحياة قائمة كأن الهدم لا ينتهي حتى يبدأ البناء ومن ثم يبدو التراث عدائيا للواقع، رافضا له، خارجا عليه، سرعان ما ينتهي أصحابه بتدمير أنفسهم، والواقع باقٍ لم يتغير، والمجتمعات تندم وتتحسّر على هذه الطهارة الضائعة الخاسرة. ولما استعصى الواقع طال الهدم، ولم يأت البناء؛ فظهر السلب دون الإيجاب والرفض دون القبول" حنفي (د, ت) ص١٣٨.

ويؤكد" حسن حنفي" على حقيقة التراث في كونه ليس دينيا فقط، "ففيه يتداخل الديني والشعبي، المقدس والدنيوي. لا فرق في الاستخدام الشعبي بين الاستشهاد بالآية القرآنية والحديث النبوي، وبين الاستشهاد بالمثل الشعبي وبسير الأبطال، كلاهما مصدر سلطة، ومنبع لمعايير السلوك. وتتداخل معهما أقوال الآباء والأجداد ونصائح المعلمين والمشايخ والرواد، الكل حجة سلطة، وليس حجة عقل، يتداخل فيه الصحيح والموضوع، التاريخي والأسطوري، المروي والخيالي، الكل يكون مخزوناً في اللاشعور التاريخي للأمّة وفي ذاكرتها الجماعية"(حنفي، ١٩٩٨، ٣٤٣). فالتراث ليس بالدين، لأن التراث ظاهرة حضارية ثقافية، والحضارة تتكون في الزمان والمكان وبفعلهما، فالدين جزء من التراث، وليس كل ما في التراث في الدين، وليس كل ما في الدين في التراث. "فالتراث إن هو إلا عطاء زماني أو مكاني يحمل في طياته كل شيء... لا يوجد دين في ذاته، بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة، ويمكن تطويرها طبقاً للحظة تاريخية قادمة " (حنفي، ١٩٩٢: ٢٤)، ولم يطلق وصف 'إسلامية' على الحضارة؛ لأنه وصف ديني، والمسألة حضارية في أصلها، فالإسلام ظاهرة حضارية وقعت في التاريخ وفي حالات كثيرة تستعمل الألفاظ الدينية بمعان تصف الحضارة التي أنتجها الإسلام باعتباره معطيات حضارية تاريخية إنسانية وليس باعتباره دينا.

وما دام التراث مخزونا نفسيا في الجماهير، وهو مسؤولية فردية وجماعية، شخصية وقومية ووطنية، فهو ليس بالدين، بل الدين جزء منه، الواحد منها يحمي الآخر ويُفعّله، التراث

---

* حسن حنفي : مفكر مصري، يقيم في القاهرة، يعمل أستاذا جامعيا. واحد من أهم منظّري تيار اليسار الإسلامي، وتيار علم الاستغراب، وأحد أهم المفكرين العرب المعاصرين من أصحاب المشروعات الفكرية العربية، وله شهرة عالمية بسبب أبحاثه ونظرياته المبتكرة. مارس التدريس في عدد من الجامعات العربية ورأس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة. له عدد من المؤلفات في فكر الحضارة العربية الإسلامية. حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون. عمل مستشاراً علمياً في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة من (١٩٨٥-١٩٨٧). وهو كذلك نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية. و في لقاء معه على قناة دريم ٢ قال إنه انتمى للإخوان المسلمين في مرحلة الثانوية والجامعة لكنه تحول فكريا، قائلا إن ملفه في وزارة الداخلية مصنف تحت عنوان «إخواني شيوعي»، وأنه يدعو إلى اليسار الإسلامي . له العديد من الكتابات منها سلسلة «موقفنا من التراث القديم، والتراث والتجديد (٤ مجلدات)، ومن العقيدة إلى الثورة، ودراسات إسلامية، ومن النص إلى الواقع. (http://ar.wikipedia.org)

ينمو ويزدهر بالعلم حينما يلتزم الباحث في التراث والالتزام شرط العلم، فالإيديولوجية لا تضاد العلم، بل تتحد معه في الوعي العربي والإسلامي.

هذه الرؤية للتراث حتّمت على "حسن حنفي" إعادة قراءته وبنائه قصد التوصّل إلى مشروع يرتقي بالتراث إلى زمننا الراهن، ويسايره وينهض ويكون بذلك قد جدّد في التراث بإعادة بناء التراث العربي الإسلامي بشكل عام، والتراث الفلسفي بشكل خاص بإعادة بناء "علومه وأبنيته وحلوله واختياراته، وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف كلية من عصر إلى عصر، ومن فترة إلى فترة... هناك إذن فترتان متمايزتان في تراثنا القديم وفي حضارتنا الإسلامية، الأولى الفترة القديمة والثانية الفترة الحديثة، الأولى اكتملت فيها الحضارة في دورتها الأولى، والثانية ما زلنا نشاهدها... الأولى تعادل في التراث الغربي العصر الوسيط فيه، والثانية تعادل عصوره الحديثة، وعلى هذا يكون التقابل بين التراثين، التراث القديم والتراث الغربي محددا جدل الأنا والآخر. عصر الازدهار والاكتمال لدينا في الفترة الأولى هو العصر الوسيط الأوربي، وعصر التدوين والشروح والملخصات، أي التوقف والاجترار في العصور الغربية الحديثة. فليس تراثنا القديم هو العصر الوسيط إسقاط الآخر على الأنا، كما أننا لا نعيش في العصور الغربية الحديثة إسقاط الأنا على الآخر" حنفي،(د.ت)، ١٠٩-١١٠) ونظرا لهذا التعريف نرى أنّ " الثقافات متشابكة الواحدة مع الأخرى، ولا وجود لثقافة متفرّدة و مصَفّات. جميعها هجينة ومتغايرة الخواص ومتباعدة إلى حدّ بعيد ومجزّأة" (Edward W ,1933: 205)، وبناء على ذلك نتساءل عن:

ماهية تجديد التراث؟

إنّ التجديد ظاهرة مهمّة وضرورية لكل فكر يسعى إلى التحوّل و التغيّر، أو عمل يسعى إلى التطوّر انطلاقاً من تغيير ظروفه وعناصره، ما دامت كلمة تجديد (innovation) مصدرًا للفعل جدّد، يجدّد والمصدر تجديد، "وجدّد الشيء صيّره جديداً، والتجديد إنشاء شيء جديد، أو تبديل شيء قديم، وهو مادي كتجديد الملبس والمسكن، أو معنوي كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم، ويغلب على التجديد أن يكون مذموماً في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقاليدها، وأن يكون محموداً في المجتمعات الصناعية التي تقدّس روح الاختراع" (صليبا،١٩٨٢: ٢٤٢)وإذا كان التجديد عند 'أندريه لالاند' "هو إنتاج شيء جديد قد يكون مادياً وقد يكون معنوياً." (Presse, 517 -516: 1980) فإنّ التجديد لا يرتبط بالأشياء المادية والمعنوية فقط، بل يعني تبديل شيء قديم، والشيء الذي يجري عليه التبديل هو الآخر قد يكون مادياً، وقد يكون معنوياً . والتجديد في معناه يرتبط بعدة مفاهيم تتطلبه ويتطلبها، فهو لا يقوم بدونها، بعضها يمثل شرطا سابقا عليه، وبعضها يمثل عنصرا ملازما له والبعض الآخر يمثل نتيجة حتمية له. فمفهوم التغيّر والذي يعني انتقال الموضوع أو الشيء من حال إلى حال، ومفهوم التحوّل الذي يعني تغييرًا يصيب الشيء أو الشخص في ماهيته أو في صفاته العرضية، ومفهوم التقدّم الذي يعني السير إلى الأمام وعدم الثبات،.ومفهوم التطور الذي يعني تحول الموضوع أو الشيء من طور إلى طور، وهو لدى الفلاسفة متعدد، فهو النمو أو التبدل الموجّه أو الانتقال من البسيط إلى المركب أو الارتقاء من الأدنى إلى الأعلى ، ومفهوم الإبداع الذي يعني إنشاء الجديد من القديم وهو كشف واختراع. وارتباط مفهوم التجديد بهذه المفاهيم من خلال علاقة التلازم والتكامل يدل على أن التجديد في الحضارة هو فعل إنساني مرتبط بعدّة أفعال أخرى ، هذه الأفعال بعضها يمثل شرطا ضروريا لحصول التجديد في التاريخ والحضارة. والتجديد لدى حسن حنفي "هو إعادة قراءة التراث بمنظور العصر، ليس معنى ذلك أن القراءات القديمة له خاطئة، أو أنّ القراءات المستقبلية له غير واردة، بل كلّها صحيحة، ولكن الخطأ هو قراءة التراث من المعاصرين بمنظور غير عصري. هنا يكمن الخطأ، خطأ عدم المعاصرة " (حنفي: ١٩٩٢: ١١٢) فيم تتمثل مظاهر التجديد في فكر حسن حنفي ؟

مظاهر التجديد

١- إعادة بناء التراث

تَكْمنُ ضرورة التجديد في ارتباطه بالمفاهيم التجديدية الأخرى، ولا يمكن الاستغناء عنها في حياة الفرد والمجتمع داخل التاريخ ولبناء النهضة والحضارة، خاصة إذا عرفت حياة الأمة مثل الأمة الإسلامية والعربية ظاهرة التراجع لا التطور، وهي أمّة تملك من الإمكانات ما يمنحها الأهلية الحضارية والريادة التاريخية ماديا ومعنويا، فلها من الماضي والتاريخ صفحات مشرقة وبيضاء، وهو تراثها العتيق العتيد، لكن واقعها متَدَهور ، لا هي استطاعت أن تحافظ على تراثها وقيمها وماضيها بالرغم من دعوات الأصالة والمحافظة والتقليد، وهو موقف التّيار التقْليدي الذي يقدّس التراث ولا يخرج عنه، ولا هي استطاعت أن تعيش عصرها وتعيش ما فيه من تقدم علمي وتكنولوجي وفكري، على الرغم من دعوات الحداثة والتغريب، وهو موقف التيار الحداثي الذي يرفض التراث، و يأخذ من الغرب أشكال تقدّمه ،وعجزت عن التوفيق بين الاثنين في وقت يطالب بعدم التفريط في الماضي، وبعدم التفريط في العصر وظروفه، خاصة وهي أمة تراثية. وأمام تيار التواصل مع التراث إلى درجة الانقطاع عن العصر، وتيار التواصل مع العصر إلى درجة الانقطاع عن التراث، وتيار التوفيق أو التلفيق بين التراث والعصر بغير إيجابية، لا من جهة التراث ولا من قبل العصر، يقوم مشروع 'التراث والتجديد' لطرح قضية التراث كأساس وشرط وقضية، التجديد كمنهج وميدان وعلم، داخل مشروع حضاري من شأنه أَنْ يحلّ أزمة العالم العربي والإسلامي المعاصر بأسلوب علمي. فهو مشروع يؤسس للتغيير الاجتماعي من خلال منهج أو نظرة تجمع بين التراث

والتجديد بكيفية جديدة، لا تسمح بسيطرة التراث بمفرده أو سيطرة العصر بمفرده، في كثير من الأحيان تكون المشكلة في اتجاهات الفكر العربي والإسلامي المعاصر في المفاهيم، لذا يؤكد صاحب مشروع 'التراث والتجديد' على ضبط مفهومي التراث والتجديد. إن نقطة الانطلاق في المشروع هي التراث، وليس الغرض من ذلك تجديده لأجل المحافظة عليه وعلى أصالته، "بل من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية، وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم، والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي. التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحلّ مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أيّة محاولة لتطويره"(حنفي: ١٩٩٢: ١٣) .

فالتجديد في ارتباطه بالتراث يجعل التراث ليس هو غاية في ذاته أو قيمة في ذاته، بل هو مادة حيّة تعطي النظرية العلمية في تفسير الواقع والسعي إلى تطويره، نظرية للعمل ومحددا للعمل ومحددا وموجها لسلوك الإنسان ومادة تُكتشف وتُستثمر لإعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض، فالتخلف بمختلف مظاهره وفي جميع قطاعات الحياة يعود إلى غياب مشروع حضاري محكم وإلى غياب ثورة إنسانية في الوعي والفكر، والثقافة سابقة على الثورة في الزراعة أو الصناعة أو غيرها، "فالنهضة سابقة على التنمية وشرط لها والإصلاح سابق على النهضة وشرط لها والقفز إلى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدم دون مضمونه وشرطه. 'التراث والتجديد' إذن يحاول تأسيس قضايا التغيّر الاجتماعي على نحو طبيعي و في منظور تاريخي، يبدأ بالأساس والشرط، قبل المؤسس والمشروط" (حنفي: ١٩٩٢، ص١٤).

إنَّ المنهج السائد في التعاطي مع التراث يعيق تجديد التراث وتحويله إلى ذخيرة فردية تضطلع بإعادة بناء الإنسان انطلاقا من الإصلاح. وإذا كان الغرب الحديث بدأ نهضته العلمية من الواقع باعتباره مصدر الفكر الأول والأخير، فإن تراثنا حسب "حسن حنفي" جزء من الواقع، فمازلنا نعيش بفكرة القضاء والقدر، وثنائية الله والعالم، وبالقيّم السلبية في التصوف، مثل الصبر والتواكل والقناعة والتسليم، وتتشعب المناقشات في الفروع التي لا تغيّر شيئا في الواقع. فالتراث ما زال حيا في شعور العصر ووجدانه، يمكن للتراث أن يؤثر في العصر ويكون محددا وموجها للسلوك فيه، و"تجديد التراث إذن ضرورة واقعية، ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع وليس دفاعا عن موروث قديم، التراث حيّ يفعل في الناس ويوجّه سلوكهم، وبالتالي يكون تجديد التراث هو وصف لسلوك الجماهير، وتغييره لصالح قضية التغير الاجتماعي. تجديد التراث هو إطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير، بدلا من وجود التراث كمصدر لطاقة مختزنة... تجديد التراث هو حلّ لطلاسم القديم وللعُقد الموروثة، وقضاء على معوقات التطوّر والتنمية، والتمهيد لكل تغيّر جذري للواقع، فهو عمل لا بد للثوري من أن يقوم به" (حنفي: ١٩٩٢، ١٩).

وتجديد التراث لا يكون إلا بتحليله، وتحليل التراث هو تحليل للعقلية المعاصرة، وإظهار مكوناتها وعناصرها وأسباب ضعفها وتخلفها، وتحليل العقلية المعاصرة وهي عقلية تراثية تاريخية فهو تحليل للتراث ذاته مادام التراث القديم مكونا رئيسيا في العقلية المعاصرة، وهذا من شأنه أن يسمح برؤية الحاضر داخل الماضي ورؤية الماضي داخل الحاضر، فالتراث والتجديد في المشروع يؤسسان حسب 'حسن حنفي' علما جديداً "وهو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف الماضي على أنّه حاضر معاش خاصة في بيئة كتلك التي نعيشها، حيث الحضارة فيها مازالت قيمة، وحيث الموروث مازال مقبولا... ولما كان التراث يشير إلى الماضي والتجديد يشير إلى الحاضر، فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان وربط الماضي بالحاضر وإيجاد وحدة التاريخ... فلا يعني انتقال شعب ما من مرحلة إلى أخرى حدوث قطع أو انفصال حضاري، بل يعني استمرار الحضارة ولكن على أساس جديد من احتياجات العصر، قضية التراث والتجديد هي إذن الكفيلة بإظهار البعد التاريخي في وجداننا المعاصر واكتشاف جذورنا في القديم... التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ وهو حاجة ملحّة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر. كما يكشفان عن قضية البحث عن الهوية عن طريق الغوص في الحاضر... عن طريق تحديد الصلة بين الأنا والآخر"(حنفي، ١٩٩٢: ٢٠،٢١).

و قضية تجديد التراث هي وإعادة الاختيار حسب متطلبات الحياة في العصر الحاضر، "فلم يعد الدفاع عن التوحيد بالطريقة القديمة مفيداً ولا مطلوباً، فكلنا موحدون منزهون، ولكن الدفاع عن التوحيد يأتي عن طريق ربطه بالأرض، وهي أزمتنا المعاصرة"(حنفي: ١٩٩٢: ٢١). وإذا كان التشبيه أو التجسيم اختيارا قديما غير مقبول، قد يحرك العقول والقلوب نحو الربط بين الله والأرض . وإذا كان الفصل قديما بين الله والعالم، والإنسان جزء من العقل، هذا الفصل يبرره الدفاع عن الألوهية ضد الثقافات والفلسفات الأخرى، أما حال عصرنا فهو مختلف، فأصبحت المأساة هي التراث وكيفية التعامل معه، فسيطرة الفكر الأشعري لمدة أكثر من عشرة قرون كان إحدى معوقات العصر آنذاك لأنه قام على التصور العمودي للعالم، لا التصور الأفقي الذي جعل البديل في الاختيار الاعتزالي الذي بلغت بوجوده الحضارة الإسلامية أوجها وقوتها؛ لأنه الاختيار الذي يعبّر عن حاجات ذلك العصر ومتطلباته. وكان أكثر سلبية لمطالبه . 'فالتراث والتجديد' "إذن هي إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة واختيار أنسبها لحاجات العصر، إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها بل لا يوجد إلاّ مقياس عملي، فالاختيار المنتج الفعّال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب. ولا يعني ذلك أن باقي الاختيارات خاطئة، بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف

أخرى، وعصور أخرى ولّت أو مازالت قادمة" (حنفي: ١٩٩٢، ص٢٢).

يؤكد 'حسن حنفي' في أكثر من كتاب له أن الدافع إلى تجديد التراث هو "إعادة النظر في التراث الفلسفي خاصة وفي التراث كله عامة. علومه وأبنيته وحلوله واختياراته وبدائلها الممكنة هي تغير الظروف كلية من عصر إلى عصر، ومن فترة إلى فترة " (حنفي، (د.ت):١٠٩) ويعيش العالم العربي والإسلامي اليوم في أزمة متعددة الجوانب، من جوانبها أزمة الثقافة التي تعبّر عن انتقال الأمّة من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، "وتتكون الثقافة العربية من مكونات رئيسية ثلاثة: الموروث القديم، والوافد الحديث، والواقع المعاش... فما زال الموروث القديم يفكر فينا ولنا، وما زلنا نحن نفكر فيه و به، فلا فرق بين التراث الحي والثقافة المعاصرة... أما الثقافة الوافدة المعاصرة عن الغرب فهي عنصر مكون ضعيف، لا يتجاوز سطح الثقافة إلى الأعماق ولا يظهر إلاّ عند النخبة... ويمثل الوافد المستقبل البعيد المحاصر، ويمثل الواقع الموروث الغائب بالرغم من التأزّم والمعاناة التي قد تصل إلى حد الكفر به، الخروج عليه أو الهرب منه. بالتالي تكون العناصر الرئيسية المكونة للثقافة العربية المعاصرة هي أيضا عناصر تكوينية في الزمان التاريخي، الماضي والمستقبل والحاضر " (حنفي، ١٩٩٨ :٩١- ٩٢).

فتنبعث أزمة الثقافة العربية وتظهر من تكرار واجترار وترديد التراث القديم في الواقع المعاصر، على الرغم من تبديل وتغير المرحلة التاريخية وتحويلها من الماضي إلى الحاضر، هذا التغير يقتضي ثقافة جديدة وإبداعا فكريا وحضاريا جديدا، كما يتطلب مبدعين جددًا لا يجترّون إبداعات السابقين، "فإذا كانت المرحلة الأولى قد أبدعت بلا نموذج حضاري سابق باستثناء ثقافات العرب وديانتهم السابقة على الإسلام فإن الإبداع الآن ونحن على مشارف الفترة التالية لديه نموذج سابق وهو إبداع القدماء. وبالتالي يسهل الإبداع لأنه يكون إبداعا على إبداع، وتفكيرا على تفكير وقراءة على قراءة وتأويلا على تأويل. وقد يصعب الإبداع إذا ما تقيّد بإبداع السابقين واعتبر الإبداع ذا نمط واحد في كل العصور"(حنفي، ١٩٩٨: ٩٣).

كما تنبعث أزمة الثقافة العربية وتظهر ليس فقط من نقد التراث القديم، بل كذلك من نقل الوافد الحديث من الغرب، وهو نقل استمر لفترة تقترب من مائتي عام، وخطوة النقل عن الغرب الحديث تنتج عن اعتبار الغرب مصدر التنوير الفكري والفلسفي والعلمي والسياسي. ويؤدي النقل عن الغرب "إلى اعتبار الغرب نموذج الثقافة العالمية بمقاييسها وعلومها وتصورها للعالم وقيّمها وعلى كل ثقافة تبنيها نظراً للتباين بين المستوين... إلى انتشار الثقافة الأوربية خارج حدودها الطبيعية، وجعلها نقطة جذب لثقافات الأطراف التي تصبح مجرد مستقبل لهذا الإرسال المستمر الفيّاض... إلى زيادة حدّة التغريب في الثقافة العربية وخطورة الوقوع في الاغتراب الثقافي وطمس الهوية الثقافية مما يؤدي بالضرورة إلى الولاء للغرب (حنفي، ١٩٩٨ : ٩٦- ٩٧).

كما أن محاولة إعادة بناء التراث تصبح ضرورة ملحّة؛ لأن مجتمعاتنا النامية تراثية والنموذج الاجتماعي التراثي يكون في نمطه يعاني من عيوب رئيسية كأن ينظر إلى التراث على أنه غاية في ذاته، وليس وسيلة لتقدم الشعوب ونهضة المجتمعات، ويكون التراث منفصلا عن الواقع وليس محددا له وموجها إيّاه؛ لأن التراث فكر وواقع معا، ويؤخذ التراث كله أو يُلغى كله ولا يقبل التجزئة أو الانتقائية فهو "حقيقة أبدية لا تتطوّر أو تتغيّر ولا يخضع لتأويل أو تفسير أو وجهة نظر، يشمل الزمان والمكان، ويحتويهما فيه، فلا فرق بين الماضي والحاضر والمستقبل، ولا وجود لمراحل التاريخ أو نوعية المجتمعات أو خصوصيات الشعوب وبالتالي تمّ التنكر للحاضر كلية". (حنفي، (د.ت): ١٣٧)والواقع برمته فاسد، لا يجوز تطويره، بل هدمه من الأساس، ويبدأ البناء من جديد. وبالمقابل نجد النمط الحداثي يأتي كرد فعل على النمط التراثي، وهو نمط أو نموذج يقطع صلته بالتراث القديم لبناء الجديد، "على أسس من العلم والمعرفة والجهد الإنساني الخالص بعد اكتشاف عورات التراث وعدم ثباته أمام العلم الجديد، فالتقدم نحو الجديد مرهون بالتخلص من القديم، وهو نمط عيوبه كثيرة فالتغيير لديه سطحي، والتقدم في المظاهر، مما أدّى إلى انفصام الشخصية الوطنية وسيطرة الأقلية وتراث الأقلية وانعزال الطبقة الثورية وما ينتج عن ذلك من مخاطر سياسية واقتصادية واجتماعية، الأمر الذي يستدعي قيام النمط الثالث، وهو نمط أو نموذج إعادة بناء التراث وإحيائه وبعثه تطبيقاً لمشروع 'التراث والتجديد'. فإذا كان النمط التراثي يضحي بالتغيير الاجتماعي من أجل المحافظة على التراث، وكان النمط اللّاتراثي يضحي بالتراث من أجل التغيير الاجتماعي، فإن تجديد التراث أو إحياءه أو إعادة بنائه طبقًا لحاجات العصر هو الذي يحفظ من التراث دوافعه على التقدم ويقضي على معوقاته وهو القادر على إحداث التغيير الاجتماعي بطريقة أرسخ وأبقى وأحفظ له في التاريخ من الانتكاسات والردّة وحركات النكوص" (حنفي، (د.ت):١٤٣).

وإذا كان التراث في المجتمعات التراثية النامية ليس دينا مقدسا، ولا بناء صوريا، ولا نصوصا محفوظة، فهو سلطة تقوم في مقابل سلطة العقل، تمنح الإنسان تصورات عن العالم وعن السلوك وقيّمه، ويشكل واحدا من مقومات الشعوب النامية في وجودها، ويمثل عامل تنميتها وازدهارها في أصولها التاريخية، ولما كان التراث كذلك فهو مستعمل من قبل السلطة ومن قبل المعارضة في المجتمعات الديمقراطية، كما يستعمل من قبل الحاكم والمحكوم في المجتمعات الطبيعية. كل منهما يجد في التراث ما يؤيده. ويؤكد 'حسن حنفي' على ضرورة الاهتمام بالتراث دراسة وبحثا واندماجا متبادلا بين الذات الدارسة والموضوع المدروس، والتزاما من قبل البحث لأن المستشرق يرصد التراث من حيث حركته التاريخية، فيفقد الحياة والموضوعية. "وبالتالي كان علينا تطويره وتغييره بل

وقلبه رأسا على عقب، ومن هنا كان التراث واجبا وطنيا والنواح على سلبياته مجرد بكاء وصراخ وعويل لا يجدي. فالسلبيات يمكن القضاء عليها بإنتاج تراث آخر، أو تحويلها إلى إيجابيات بفعل سياسي مضاد. كما أن التغني بإيجابياته إعجاب بتراث الآباء والأجداد لا قيمة له إلا بمقدار مساهمة هذه الإيجابيات في حل قضايا العصر الأساسية وقبول تحدياته الرئيسية. فما الفائدة في التغنّي بالعقل في مجتمع غيبي أو الفخر بالعدالة الاجتماعية والمساواة في مجتمع الفقر والفشل والبؤس والشقاء، أو الاعتزاز بالحرية في مجتمع القهر والتسلط، تفتح فيه السجون والمعتقلات أكثر مما تفتح فيه المدارس ودور العلم أو التشدّق بالوحدة في أمة تقطعت أوصالها وتفرقت شيّعا، يحارب بعضها بعضا" (حنفي، (د.ت):١٥٦).

وتجديد التراث لا يبحث في نشأة التراث، "والمجدد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ وليس عن مصدر الحديث في النبوة وصدقها" (حنفي، ١٩٩٢: ٢٤) وإذا كان التراث قضية شخصية، يلتزم الباحث بالتراث بحيث يصير هو والموضوع المدروس أمرا واحدا. ولا يُنقص الالتزام هنا من موضوعية وحياد الباحث المجدد فالالتزام هو نفسه موضوع العلم وبذلك "تتكشف المشاكل القديمة في شعور الباحث المعاصر كمشاكل شخصية في حياته وحيوية ثقافته الوطنية، ويتحول التراث القديم بالفعل إلى مشكلة الثقافة الوطنية، فهو مصدر الثقافة باعتباره مخزونا نفسيا موجّها لسلوك الجماهير، وهو موجّه نحو الواقع باعتباره أسسا لنظرية ممكنة للتغيير والتنمية وإذا كانت ثقافتنا الوطنية تتأرجح بين القديم والجديد، بين الماضي والحاضر، فإن تجديد التراث يعطي لثقافتنا الوطنية وحدتها الضائعة وتجانسها المفقود" (حنفي، ١٩٩٢: ٢٥) .

و السّؤال المطروح في هذا الإطار عَمّا يقدمه 'التراث والتجديد' بالنسبة للمنهج والعلم والميدان.

يقرّر صاحب المشروع بصعوبة تصنيف التجديد بين هذه الأطر الثلاثة، فالمنهج علم يؤسس للعلم، والعلم المؤسس ميدان. فتحليل الواقع وبداخله التراث، وتحليل التراث على أنه مخزون نفسي واجتماعي يهدف إلى تحليل الواقع، 'فالتراث والتجديد' "إذن يغطّي ميادين ثلاثة:

-تحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري.

- تحليل الأبنية النفسية للجماهير ومعرفة علاقتها بالموروث القديم والأوضاع الاجتماعية الحالية.

- تحليل أبنية الواقع ومعرفة مدى نشأتها من الواقع ذاته ودرجة تطوره، أم أنّها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير، الناشئة بدورها عن الموروث القديم، وإن شئنا فالتراث والتجديد يودّ الانتقال من علم الاجتماع المعرفي إلى تحليل سلوك الجماهير. أي من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية"(حنفي، ١٩٩٢: ٢٦). ونستنتج مما تقدّم أن حنفي وسم تجديد التراث بالطابع الانساني، والاهتمام بدراسة الإنسان في الواقع التراثي بدل الاهتمام بالجوانب اللاهوتية، وهذا الاتجاه هو الذي جعل من مشروعه مجدّدا للتراث لذلك سنعمل على إبراز الأنسنة في فكر حسن حنفي.

٢- أنسنة التراث

فقد عمد حنفي في مشروعه التجديدي إلى تعويض "لاهوت الأرض" بـ"لاهوت اللّه" وتعويض الشّهادتين بـ"الشهادة النّظرية والشهادة العلميّة على قضايا العصر وحوادث التّاريخ"، ويصبح التّوحيد "فعلا إيجابيّا يضع فيه الشُّعور مثلا أعلى، ومبدأ واحدا عامّا وشاملا، أما اختتام النُّبوة فهو "إعلانٌ عن اكتمال الوعي ونهاية النُّبوة، وتحقُّق آخر مراحلها في نظام وتجسّده في دولة، وأنه لا يمكن الرُّجوع إلى الوراء لمراحل سابقة منها، فالتّاريخ لا يرجع إلى الوراء، والتّقدم جوهر الوعي الإنسانيّ ومسار التّاريخ وحركة التّطور. فالإنسان بعقله المستقل وبإرادته الحرة قادرٌ على أن يواصل حركة التّاريخ، وأن يستمرَّ في تقدمه باجتهاده الخاص فيرث النُّبوة وتراث الأنبياء. فـ«العلماء ورثة الأنبياء» ، والاجتهاد طريقُ الوحي، والعقل وريث النُّبوة" (حنفي، ١٩٩٩: ١٩).

والغاية النهائية للوعي الإنساني الجديد تحويل الوحي إلى علم إنساني شامل، وإيجاد موقف من الواقع الذي يفتقد إلى نظرية التفسير، وقيامها في المشروع يجمع بين الوحي والواقع، بين التراث وقيّم العصر، بين الدين والدنيا، وبين اللّه والإنسان، هذه الثنائيات مازالت تعبر عن وعي إنساني كلاسيكي، منهجه تحليلي استعراضي شارح، وعند المقابلة والمقارنة بين نظرية في التفسير وبين منهج تحليل الخبرات يتضح أن منهج تحليل الخبرات الذي يبدأ من الواقع وليس من النص و المأثور والعرف، والنضال في جبهة الواقع غرضه تحويل التراث إلى علوم إنسانية، والربط بين الواقع والوحي في وحدة عضوية داخل الإنسان وفي سلوكه الفردي والاجتماعي، ويتحوّل الوحي من كونه مادة لاهوتية إلى مادة اجتماعية، ومن علاقات غيبية إلى علاقات مرئية، " فالوحي مجموعة مواقف إنسانية نموذجية تتكرر في كل زمان ومكان" (حنفي، ١٩٩٩: ٨٧)، لذلك عمد حنفي إلى تعريف الوحي بتعريفات مادية إذ الوحي " علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا. هو علم المبادئ الأولى، التي تقوم عليها العلوم جميعًا، وهي مبادئ عقلية وطبيعية شعورية ووجودية في آن واحد"(حنفي، ١٩٩٩: ٣٦). وعرَّفه أيضًا بأنه" مجموعة من الصور الإنسانية الخالصة، خاصة بأسلوب التعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للإيحاء به وتوجيهه"(حنفي، ١٩٩٩: ٢٦٤). وقال معرِّفًا له أيضًا بأنه: " المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية"(حنفي، ١٩٩٩: ٢٢). وبناء على هذه التعريفات فإن الوحي يصلنا حسب فهم المتلقي له، إذ الوحي ظاهرة شعورية خالصة يكتشف بها الإنسان المعاني

في نفسه، يقول: " الكلام تجربة شعورية خالصة يكتشف بها الإنسان المعاني في نفسه بناء على أفعال الشعور من شك وظن واعتقاد ويقين واستفهام وتفكير وتدبر" (حنفي، ١٩٩٩: ٤٧٣)، كذلك الوحي فكرٌ ينبت في الشعور يقول: " ونصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور، إما في الشعور العام الشامل وهو ذات اللّه، أو في الشعور المرسل إليه والمعلن فيه، وهو شعور الرسول أو شعور المتلقي للرسالة، وهو شعور الإنسان العادي الذي قد يشعر بأزمة فينادي على حل، ثم يأتي الوحي مصدقًا لما طلب (حنفي، ١٩٩٢: ١٣٥) .

ووفقا لما تفدّم يصبح الوحي علم إنساني، وليس وحيا ربانيّا، يقول: "... وذلك لأن الوحي بمجرد نزوله يصبح علمًا إنسانيًّا، ويتحول بمجرد قراءته وفهمه إلى علوم إنسانية" (حنفي، ١٩٩٩ :٢١-٢٦).

ويصبح الوحي منتجًا ثقافيًا تشكل في الواقع خلال فترة نزوله، وصعد منه، ولم ينزل إليه، وهذا بناءً على المنهج الصاعد للوحي الذي يستعمله ويؤمن به حسن حنفي.

فالنص القرآني الخاتم يمتد في الزمان، ودَسب حنفي ولا بد أن نبحث في الآيات القرآنية لا عن علامات الماضي فنقع في الماضوية المضرة، و إنما يجب البحث عن علامات الحاضر لتحقيق الاهتداء في القادم, في سبيل صناعة تاريخيّة مستقبليّة, و بهذا يصبح النص القرآني نصا راهنا راهنيًّة دائمة لا تنقطع, فقد اختص القرآن بقيم أخلاقية وروحية عليا. و من المعلوم أن القيم لا تتأثر بتغير الأزمان كما هو شأن الوقائع المتغيرة، بل إن القيم هي التي تؤثر في الزمان وتغيِّرُه، وتطبيقها هو الأساس في صناعة التّاريخ والحضارة.

إن التجديد لدى حنفي لا بد أن يمر عبر تحقيق قراءة حداثيّة للآيات القرآنية تتسم بالإبداع والجدّة, ولا يكون الإبداع حقيقيًّا إلا إذا كان إبداعا موصولا يأخذ بأسباب وآليات إنتاج التراث التفسيري والثقافي الإسلامي، وإذا كانت القراءة الإبداعية تتفق مع خطط القراءة المقلدة في بعض جوانبها التنسيقية، فإنها تختلف عنها بما تحققه من تفاعُل مع النص القرآني، والقيام بتدشين أهداف نقديّة تحقِّق مقاصد تكريم الإنسان بدلا من رفع القداسة, وتعمل على توسيع آفاق العقل بدلا من إقصاء الغيب, وتشدد على ترسيخ الأخلاق بدلا من تعطيل الأحكام الشرعية, تأسيسا على مبادئ الاستخلاف والتدبر والاعتبار.

و يؤكد حسن حنفي على ضرورة إحداث نموذج يختلف عن النموذج المناصر للتراث أو النموذج الذي يقطع مع التراث. وهذه الشروط تنتقل بالإنسان وفكره وحياته عامة من وضعيات انتقال من الأدنى إلى الأعلى بتحويلها إلى وضعيات انتقال من الأعلى إلى الأدنى ومن الخلف إلى الأمام، فبدلا من الإنسان إلى اللّه يكون الانتقال إلى من اللّه إلى الإنسان، ومن الأمير والرئيس والإمام إلى الجماهير والشعوب والأمّة، ومن الإيمان والنظر والعقيدة إلى العمل والممارسة والثورة، ومن زوال الحياة الدنيا إلى بقاء العالم واستمراره، ومن الفرقة الناجية إلى وحدة الوطن وتماسكه والذود عنه، ومن الجبر والإكراه والقدر إلى خلق الأفعال والحرية والتحرر، ومن منهجية النص النازل إلى منهج الاستقراء الصاعد، هذه الطريقة في التعاطي مع التراث القديم ومع العصر الحالي هي التي تضمن تجانس التراث مع الحداثة، بعيدا عن تعصب وتقوقع النموذج التراثي. تتحوّل على هذا المنوال الوقائع إلي تجارب حية دالة، يمكن إدراك ماهيتها بالحدس، وتعطي العقل القدرة علي تحليل الشعور وإدراك المعاني الشاملة فيه، كما أنها تمنح إمكانية التخلص من الأفكار المسبقة والآراء المنحازة ، والتحرر من العادات والأفكار الموروثة حتي يبدأ العقل الشعوري عملية الإدراك والفهم بداية جديدة علي يقين أول هو الوعي بالذات وبالعالم ، ويكون الشعور قادرا أيضا علي البحث الحر واستقصاء الموضوع ، ورؤية الواقع وعيش التجارب ثم جمعها في رؤيّة واحدة تكون متحدة مع الموضوع ذاته ، وعلي هذا النحو يخرج الشعور من دائرة التأمل الخالص إلي العالم الإنساني العريض حيث يتم تحويل الماهيات إلي أوضاع اجتماعية و مواقف إنسانية ووعي بحركة التاريخ . لتحقيق ذلك أكّد حسن حنفي في رؤيته على اتباع المنهج الظاهراتي في تحليل النص الديني والتراث باعتباره منهجًا ينزل بالمتعالي إلى الأرض وينتقل بالعصر الحالي من مرحلة التمركز حول اللّه أي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمركز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية والكشف عن "الإنسان" بإعادة بناء علم أصول الدين على أنه "علم الإنسان" . يصبح بذلك الإنسان هو الفاعل المتدخل في حركة التاريخ والقادر على تطوير واقعه و يصبح التراث " هو نظرية الواقع و التجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته، وسواء بدأنا من التراث لفهم الواقع، أو التنظير المباشر للواقع، فكلا المنهجين، النازل و الصّاعد، يؤديان إلى نفس النتيجة ويصلان إلى نفس التحليل، إن تمّ تطبيقهما معا، وليس كلا منهما على انفراد، فلا الواقع يستنبط من الفكر و لا الفكر يأتي من الواقع المسطّح الجزئي وإن كان يأتي من الواقع العريض، وذلك راجع إلى واقعة الوحي الذي هو مصدر التراث وكيف أنه جاء تلبية لنداء الواقع ") حنفي، ١٩٩٢: ٢٨).

ومن هنا جاز لنا القول: إن تجديد الخطاب الديني هو إعادة اكتشاف الذات وفق شروط الوعي العالمي الجديد المتميز بمناهجه المعرفية، وليس الإيديولوجية وهو لذلك تحوّل نوعيّ في البنية الثقافية والفكرية والاجتماعية للمجتمعات العربية. ليس التجديد الذي غايته المعاصرة مجرد تراكم كمي لمستجدات تنضاف إلى المجتمع القديم، إنه نهاية الاغتراب الحضاري بوضع الإنسان في سياق تاريخي ووجودي أشمل، يعيد العلاقة بينه وبين محيطه الكوني. ذلك هو التحدّي الذي ينبغي أن يجيب عنه المُجَدّدون حتّى تَتِمّ النقلة من الاهتمام المِلّي إلى الأفق الإنساني. ولا يمكن تحقيق ذلك حسب حسن حنفي إلا بتطبيق المنهج الظاهراتي الفينومولوجي في قراءة التراث.

٣- المنهج الظاهيراتي الفينومولوجي في قراءة التراث

إن السؤال عن الوجود ليس حديثا بل إنه قديم قدم الفلسفة ذاتها. وهيدغر نفسه يقر بذلك حين يقدم لكتاب " الوجود والزمان" (١٩٢٧) بنص لأفلاطون من محاورة السفسطائي جاء فيه :"إنه لمن المؤكد أنكم تعرفون حقا المعنى الذي تقصدونه حين تستخدمون تعبير "الموجود". أما نحن فقد اعتقدنا فيما مضى أننا نفهمه وها نحن اليوم حائرون بشأنه"(Heidegger, 1986: 21).

ويروم هيدغر من خلال استحضار نص أفلاطون. انتشال الفكر من عتمة الميتافيزيقا عبر العود إلى منابع الفلسفة؛ لإعادة قراءة المفاهيم وتنقيحها وتنقيتها من سديم الاغتراب الميتافيزيقي. ويعلق هيدغر على النص فيسأل: أنحس اليوم بالحيرة والارتباك لأننا لا نفهم تعبير "الموجود"؟ ولهذا يتعين علينا قبل كل شيء أن نوقظ ونستعيد الفهم لسؤال الوجود ونفسر الزمان باعتباره الأفق الممكن لكل فهم للوجود في شموليته.

ومن هنا أمكن القول أن "الفينومينولوجيا" * منهج في الوصف الفلسفي ينحصر في وصف الظاهرة، أي وصف ما هو معطى للوعي على نحو مباشر. و ينبعُ البحث الفينومينولوجي الموجه نحو الحقائق والماهيات الخالدة في آخر المطاف من وجودنا الزماني والتاريخي. بل إن هيدغر ليجعل من الفينومينولوجيا أنطولوجيا تتجه في صميمها إلى ما يظهر الظاهرة نفسه. وبهذا لن تكون الأنطولوجيا ممكنة إلا إذا صارت فينومينولوجي. فالفينومينولوجيا لا تهتم بآراء الآخرين بل تتجه إلى الأشياء ذاتها وهي لا تهدف إلا إلى الماهية .

على هذه الشاكلة كان حسن حنفي يتعامل مع التراث، فقد استعمل المنهج الفينومولوجي بالعودة الى تفكيك التراث الإسلامي وذلك بالعودة إلى محاورته ومساءلته من خلال النصوص الدينية لا بالشكل الذي يجعل من هذه النصوص مضى عليها مئات السنين. بل بالشكل الذي يجعلنا نناقشها سطرا سطرا بحيث تصبح إشكالاتها آنية. راهنة. حية. يصل بيننا وبينها عمق الحوار الذي يبعثها من رقادها من جديد و تقوم مجاوزة التراث الديني (le dépassement) عند حسن حنفي على غرار هيدغر الذي أعاد طرح سؤال ما هي الميتافيزيقا؟ وهو سؤالا لا يستهدف إعادة تكرار المحاولات اليائسة التي تدل على أن المطلق الميتافيزيقي لا مفر منه. بقدر ما يهدف إلى مساءلة الأصول من خلال العود إلى أسس الميتافيزيقا ذاته. لا رغبة في إحيائها بل رجاء الوقوف على حقيقتها بإبراز التصورات التي أقامتها للوجود. ومن هنا كان سؤال هيدغر (ما هي الميتافيزيقا؟) سؤالا إستراتيجيا انتهى به إلى الرجوع إلى منحدر الميتافيزيقا حيث يقبع فعل النسيان (نسيان الوجود). وهيدغر بهذا الرجوع إنما يكون قد خطا خطوة حاسمة على سبيل مجاوزة الميتافيزيقا بالشكل الذي جعل مسألة المجاوزة ترتبط من جهة أولى بالتساؤل عن هذا الذي ينبغي مجاوزته مادام "لا يمكن أن نتمثل مجاوزة للميتافيزيقا إلا انطلاقا من الميتافيزيقا ذاتها (Heidegger, 1958.p ,90) كما "لا يمكن أن نتخلص من الميتافيزيقا مثلما نغير رأيا من آرائنا" (Heidegger, 1958.p ,81) وترتبط من جهة ثانية (المجاوزة) بضرورة القيام بخطوة إلى الوراء بغية تملك أسس الميتافيزيقا بالكيفية التي تمكننا من "التفكير في المجاوزة في علاقتها بتاريخ الوجود. وهي علامة تبشر بإعلان ابتداء فهم نسيان الوجود"(Heidegger, 1958: 92)

هكذا إذن فإنّ المنهج الفينومولوجي خطوتان أساسيتان: مجاوزة الميتافيزيقا بما هي نسيان للوجود ومجاوزة الفلاسفة بما هم إثمار لما تم بذره في الحقل الفلسفي منذ أفلاطون الذي أخطأ الطريق منذ اليوم الأول.

و تمكّن بذلك الميتافيزيقا هيدغر من تحويل اتجاه الفكر الفلسفي من التساؤل حول إمكان الميتافيزيقا (كانط. هيجل) إلى البحث عن إمكانية التوصّل إلى أفق للممارسة الفلسفية خارج قوارير الميتافيزيقا(دريدا. فوكو.,.)"*

على هذا المنوال تعامل حسن حنفي مع التراث فبين أنّ المستويات الحديثة للتحليل تعطينا ميداناً غنيًا تظهر فيه خصوبة التراث، وأهم هذه المستويات هو التحليل الشعوري ، وعلي هذا النحو تغدو قراءة الحاضر ممارسة تأويلية تشترط تأويل التراث باعتباره أشياء وتصورات تعمل من خلال الشعور ولا تأخذ معناها إلا من خلاله، بوصفه جملة عمليات تتداخل فيها التجربة الشعورية بالواقع، وبذلك يتشكل موضوع المعرفة التي نقع عليها عن طريق الوصف الظاهراتي للظاهرة الفكرية ،حَيثُ أَنَّ مهمة الفينومينولوجيا هي العثور على تكوين الشعور الباطني في علم النفس: وذلك لأن الفينومينولوجيا علم للشعور الباطني قائم على تحليل المعاني، باعتبارها ماهيات تدرك بالحدس في رؤية واضحة، ومن ثم تصبح شرطا لقيام علم النفس بل ولقيام كل علم إنساني.

---

* علم الظواهر :phénomélogie هو الدراسة الوصفية لمجموع الظواهر كما هي عليه في الزمان والمكان. وهو دراسة ظواهر الوجود عامّة وكان الغرض منه تحديد بنية الظاهرة ومعرفة الشروط العامة لحدوثها، ولهذا العلم مرحلتان: الأولى دراسة وصفية وتحليلية والثانية تفسير تكون الظاهرة وبيان ماهيتها . ويطلق علم ظواهر الفكر phénomélogie de l'esprit عند هيقل على تحليل المراحل التي يمرّ بها الشعور في انتقاله من المعرفة الحسيّة إلى معرفة الذات حتى يبلغ درجة العلم المطلق . وعلم الظواهر الوجودي extentielle phénomélogie هو العلم المشتمل على وصف ما يحيط بالمرء من شروط واقعه تحدد موقفه وهو مقابل لعلم الظواهر المتعالي (صليبا ،(د.ت) ص ٣٥- ٣٦)

* يقول جاك دريدا بهذا الصدد: «إن ديني لهيدغر هومن الكبر بحيث أنه سيصعب أن أقوم بجرده والتحدث عنه بمفردات تقييمية وكمية. أوجز المسألة بالقول إنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلمنا أن نسلك معها سلوكا إستراتيجيا يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل (....) تفصح عن تناقضها الجواني» (دريدا ،١٩٨٩: ٤٧).

فيكتسب - مثلا- النص معناه عن طريق منهج التفسير والفهم هذا ، ويحول المعني إلي نظرية عن طريق البناء العقلي لها ، وبعد ذلك تقيّم الظاهرة بإرجاعها إلي مصدرها الأول . وفيما يخص الفكر العربي الإسلامي بوصفه تعبيرا عن الوحي، فالمنهج الملائم للاستعمال هنا ذو جانبين : الأول يتابع خروج الظاهرة الفكرية من النص، وهذا هو الوصف الظاهراتي التكويني الذي يبيّن النشأة والتطور ، والثاني يرجع الظاهرة الفكرية إلي النص من جديد لتصفيته مما علق فيه من آثار ثقافية وأحكام ، وهذا هو الوصف الظاهراتي الارتدادي . يقول حسن حنفي " تحليل التراث القديم في تاريخيته الأولى كيف تنشأ و عن أيّة قوّة اجتماعية وسياسية كانت تعتبر تياراته و اتجاهاته و مذاهبه و فرقه المختلفة. فالتراث تاريخ في النهاية، و اجتهاد الأجيال . ويهدف هذا التاريخ إلى فهم علمي للتراث في نشأته الأولى؛ حتى لا يدخل في دائرة المقدسات، وحتى يمكن الفكاك منه باعتباره قابلا للتغيير، وليس ثابتا نسبيا، وليس مطلقا. ولمّا كان تراث الناس يرتكن في شعور الناس على تراث السلطة الأشعرية في العقيدة، وليس الاعتزال في الحكمة، وليس العقلانية في أصول الفقه، وليس المصلحة و الأحوال والمقامات السلبية في التصوف، كانت مهمة التراث هي إعادة التوازن في شعور الناس وثقافة الجماهير بين تراث السلطة وتراث المعارضة العقلاني الاعتزالي و الفلسفي والواقع الفقهي والاجتماعي الصوفي، حتى نشأت حركات التغيير الاجتماعي من الداخل وليس من الخارج ، بتراث الأنا، وليس بتراث الآخر، فيحدث التغيير الاجتماعي من خلال التواصل، وليس من خلال الانقطاع. ويقع التراكم التاريخي المتصل دون الوقوع في الردّة والانكسارات، و العودة إلى العفو باستمرار" (حنفي ، ١٩٨٨: ٤٥٧).

فالباحث والمفكر قديما أو حديثا، عند حنفي ، له موقف فكري يتلخص في كيفية اكتشاف الحلول التي يقدمها نص الوحي للمشاكل الجديدة ؛ وإذا ما تشابه الموقفان (للباحث الجديد والمفكر القديم) يمكن في هذه الحالة أن يُنَزل الباحث المعاصر تحليلاته علي المفكر القديم مما يساعد علي سرعة في الفهم ووضوح في الرؤية ؛ لأنه يعيش موقف المفكر القديم من جديد ، فالمواقف واحدة والاتجاهات منها واحدة أيضاً خصوصا إذا تشابهت الظروف وتقاربت الاحتياجات ،ومثال ذلك أن الفلسفة الإسلامية ليست مجرد تاريخ للتراث القديم بل هي موقف للباحث العربي المعاصر الذي لا يكفيه أن يقرر ما قاله مفكرو التراث بل عليه أن يدخل في مشكلاتهم من خلال وصف الموقف القديم وتقييمه ثم إعادة بناء هذه المشكلة أو تلك طبقا للثقافة المعاصرة ، والنظر في المواقف الحالية ثم المقارنة بينها وبين مواقف التراث القديم ، وتلك هي مهمة الباحث أساسا معانقة التراث و قراءته قراءة معاصرة وفي هذا الإطار يعتني المنهج الفينومولجي باللغة، وهذا ما يشكل خصوصية التأويل التراثي لدي حنفي، ولأنه يري اللغة لدينا قاصرة لأنها تشخيصية وتنزيليّة لدنية ، لذا وجب تفجيرها لتجاوز القصور الشعوري وإعطاء المبادرة لوظيفة التأويل ، فأسبقية اللغة في المنهج لدي حنفي معناه أسبقية الوظيفة الدلالية ، وهنا يتضح هدف الفينومولوجيا وهو دمج الذات بالموضوع عبر الشعور المؤسس علي اللغة بوصفها توسطا يقول حنفي " الألفاظ التي يقبلها العصر هي التي يمكن استعمالها. بل إن في العصر ألفاظا تجرى مجرى النار في الهشيم مثل الإيديولوجية، و التقدم، والحركة، والتغيير، والتحرر، و الجماهير، والعدالة، وهي الألفاظ التي لها رصيد نفسي عند الجماهير، والتي يمكن أن تعبّر عن ثقافة وطنية يمكن تكوينها، لا يعني ذلك تعلق الجماهير أو اللّعب على أوتارها الحساسة بل تعني أخذ العرف في الاعتبار، والمعنى العرفي جزء من معنى اللفظ عند علماء اللغة القدماء. كما جرت العادة على نقل العرف من المعنى إلى اللفظ، ويعني أيضا تطويع اللغة في نشأتها واختيار ألفاظها إلى متطلبات الواقع حتى لا تقع في انعزالية الثقافة بصورية اللغة" (حنفي ، ١٩٩٢: ١٠١).

وتستحيلُ قيمة التراث لا في ذاته بل " بقدر ما يعطى من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، فهو ليس متحفا للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب. و نقف أمامها في انبهار. وندعو العالم معنا للمشاهدة والسياحة الفكرية، بل هو نظرية للعمل وموجه للسلوك و ذخيرة قومية يمكن استكشافها و استغلالها واستثمارها؛ من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض، وهما حجرا العثرة اللذان تتحطم عليهما كلّ جهود البلاد النامية والتطور و التنمية ") حنفي ، ١٩٩٢: ١٣).

و يبيّن حنفي أن المعاني مطلقة، وأن الألفاظ محدودة، ولا يمكن لألفاظ محدودة بحروف معينة أن تعبّر عن المعاني المطلقة، وتطبّق اللفظة بمعناها مطلقة أيضا. ومن هذا المنطلق يقيم حنفي مقارنة بين الوجود الجزئي أي الواقع ووجود اللّه المطلق. ووجود اللّه يقع التعبير عنه في الواقع أي الوجود الجزئي فكيف لإطلاقية وجود اللّه أن تستمر ؟

فهو يريد أن يبيّن من خلال ذلك أن الجانب المطلق المقدّس في اللّه وفي الدين، يبقى ذهنيا وفكرة مطلقة. وما إن نزلنا إلى الواقع فيجب ضرورة الاستجابة لمقتضياته المتغيّرة . يقول " هناك استحالة في تحديد جامع للفظ إذ إن التعريف بطبيعته قائم على التحديد والمعنى المراد التعبير عنه. والموجود المراد الإشارة إليه قائم على الإطلاق، وليس على التحديد. ولمّا كان الوجود وجودا جزئيا خاصا، يمكن الإشارة إليه

و التحقّق منه فإنه لا يمكن أن يكون مطابقا لوجود اللّه في التصوّر المقصود له كوجود عام، و إن كان اللّه ليس وجودا ذهنيا فحسب، بل وجود واقعي أيضا فكيف يشار إليه وكيف يعبّر عنه في اللغة ؟ "(حنفي، ١٩٩٢: ٩٧).

فاللّغة الإلهية هي تلك اللغة المثالية، ولكنها مع انصهارها في تطور الحضارة تلتصق بها معان جديدة ومتعدّدة على امتداد التاريخ. وقد تحيد عن معناها الأصلي، بل قد تتناقض معه وذلك بفعل تأثير المستجدات الحضارية عليه. وبالتالي يصعب الحفاظ على المعنى الأوّل المقدس؛ لأنه لا يمكن تصديه

لمستجدات الحضارة. كما يصعب إعطاء أي معنى جديد للغة الإلهية؛ لأن هذا المعنى الجديد لا يمكنه أيضا مقاومة تاريخ طويل من المعاني الوافدة. لذلك يفضل حسن حنفي استعمال اللّغة الإيديولوجية على التمسك باللغة الإلهية الدينية، لأن اللغة الإيديولوجية باستطاعتها أن تعبّر عن المعاني التي يحملها الإسلام دون تشويه. يقول " لقد كانت اللّغة الدينية ضرورة أولية لنشأة الحضارة، ولكن ما إن تقدمت الحضارة حتى بدأت اللغة الدينية تتراجع، وتأتي محلها لغة عقلية خالصة كما هو الحال في علم أصول الدين المتأخر، ولما كان لفظ دين قاصر عن أداء المعنى فإن لفظ أيدلوجية أقدر منه على التعبير عن الدين المعنى وهو الإسلام"(حنفي، ١٩٩٢: ٩٨).

هكذا رأى حسن حنفي في اللغة القديمة مصدرا للجمود، وتوقف التقدّم وأدركوا أنها لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها في وقتنا الحاضر، إذ عجزت عن تبليغ المعنى الصحيح، كما كان شأنها في القديم ممّا يؤدي إلى عجز المتلقي عن فهم اللّغة القديمة، لأنّها لا تستجيب لمقتضيات واقعه؛ لذلك كانت الدعوة إلى التجديد بتطبيق المنهج الظاهراتي لدراسة اللغة، والسعي إلى تجديدها من خلال إخضاعها لحتمية العصر ويتمّ تجديد اللغة بتعويض الألفاظ القديمة بأخرى جديدة، تحمل نفس المعنى، ولكنها في نفس الوقت تستجيب لمقتضيات اللغة المتداولة في عصرنا الحاضر. فتتواصل المعاني القديمة في عصرنا بأسلوب حديث ومفهوم واضح. يقول حسن حنفي "إنّ العلوم الأساسية في تراثنا القديم مازالت تعبّر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية التي نشأت بها هذه العلوم التي تفضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالتها المستقلّة، والتي تمنع أيضا إعادة فهمها وتطويرها. يسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ و المصطلحات الدينية مثل: اللّه، الرسول، الدين، الجنّة....هذه اللّغة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجدّدة طبقا لمتطلّبات العصر، نظرا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي تريد التخلّص منها، ومهما أعطينا معاني جديدة فإنها لا تؤدّي غرضها؛ لسيادة المعنى المعرفي الشائع على المعنى الاصطلاحي الجديد ومن ثمّ أصبحت لغة عاجزة عن أداء مهمّتها في التعبير والإيصال". (حنفي، ١٩٩٢: ٩٤). هكذا إذا نلاحظ أنّ الدعوة إلى تجديد التراث تشمل بصفة ملحّة تجديد اللّغة باعتبارها جزءًا مهمًا وفعلًا في تراثنا.

هكذا إذن يعَدُّ الموقف الحضاري من التراث ومن الواقع في مشروع حنفي يشكل رؤية تحليلية نقدية للتاريخ العربي الإسلامي في إطار التاريخ الإنساني العام، كل هذا يشكل نقطة نوعية في الشعور العربي الإسلامي من منظور حضاري شامل، يعطي الأمة مجالا رحبا فسيحا للأمل والعمل. وفلسفة التاريخ وتتضمنه من وعي تاريخي لا تنفصل عن فلسفة السياسة والوعي السياسي الذي ينطلق من مبدأ الثورة، أي الثورة في وجه الأوضاع الثقافية والفكرية الفاسدة، وتثوير قيّم التراث؛ لتتحول إلى واقع ماثل ومعاش، واقع تحكمه التراثية الواعية والعقلانية المفتوحة والعلمية والحرية.

لذلك فإن أهمّ إنجازات التجديد هي إيجاد مسافة فاصلة بينه وبين الموروث الفكري والعقائديّ والفقهي والاجتماعي يتمكّن من خلالها من استيعاب معقولية الموروث وتاريخيته.

بهذا التموقع المثنّى يتحقق تمثّلٌ من الخارج للتراث في تاريخيته، ثم عود إليه من الداخل قصد إحداث تغييرات فكرية وواقعية فيه.

انطلاقا من هذه الحركة الجدلية المزدوجة يمكن تحديد أهمّ خصائص هذا التوجّه الجديد: إنه تأسيس وعي بديل يتجاوز منهج الوصف، ويرفض إنتاج نفس المعرفة، يتحقق ذلك عبر تمكّن من العلل التي حكمت مؤسسات الماضي وفكره، ومن القوانين التي صاغت الظواهر والوقائع السالفة.

وبذلك التمكّن من رفض الحتميات التاريخية بالتركيز على الوعي التاريخي من جهة، والاهتمام بقيمة الأفراد الفكرية والتربوية والروحية، قصْدَ إمكانية بلوغ المسلمين درجة معرفية، تتيح إنتاج عقل أصولي و كلامي متفاعل مع الحداثة المعرفّية والفكرية دون الانقطاع في الآن ذاته عن الخصوصّيات التّي تميّزهم ثقافيا في تمثّلهم للحياة، لقوّتهم ضمن مجتمعاتهم من جهة ثانية.

أهداف تجديد التراث

يتضح لنا من التحليل السابق أن ما هو سلبي في التراث قد يتحول بفعل دور العقل والحرية وحفظ مقاصد الشرع ومبدأ صلاح الأرض لا فسادها إلى ما هو إيجابي، فمن سيادة التصور العمودي التسلطي للعالم المتمركز حول الواحد إلى التصور الأفقي والتمركز حول الإنسان والأرض والمجتمع والتنمية، ومن هنا يتحول التراث كطاقة نفسية واجتماعية مشحونة داخل الوجدان الفردي والوعي الاجتماعي إلى حركة نهضوية فكرية وعملية سياسية واقتصادية تحرك التاريخ وتبني الحضارة.

التراث ليس هو مجرد مخزون مادي ولا مجرد كيان صوري نظري قائم بذاته، فالتراث هنا بمستويين: مادي وصوري، وهو في حقيقته مخزون لدى الجماهير. فما زال التراث محددا لسلوك الناس في الحياة اليومية، محاطا بالمدح والتقديس أحيانا وبالانغماس فيه هرباً من الواقع الصعب أحيانا أخرى، هذا في وقت انطلق فيه الغير علميا وحضاريا من الواقع ونقد التراث، بل وهدمه وتعويضه بما هو أفضل. وإذا تناولنا موروثاتنا النفسية نجد أننا مازلنا نحيا على فلسفة الكندي، وعلى أصول الدين المعتزلية والأشعرية، وعلى التصوف الداعي إلى الفقر والجوع والصبر والتوكل، وعلى إعطاء الأولوية للكلي النظري على الكلي العملي. "فالتراث والتجديد" انطلاقا من معنى التراث يدل على "موقف طبيعي للغاية، فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر، إسقاطاً من الماضي أو رؤية للحاضر، فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة، وبيان أسباب معوقاتها،

وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث... فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا وهو وصف الحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف الماضي على أنه حاضر معاش... يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ، وهو حاجة ملحّة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر"(حنفي، ١٩٩٢: ١٩-٢٠). ويكشف المشروع عن ظاهرة البحث عن الذات والأنا، لأن التخلف قد يكون صادرا عن غياب النظرة العلمية الحضارية القديمة، كما أن الفقر قد يكون من تصدير النظم الاقتصادية والسياسية البالية. والبحث عن الهويّة بوجود الآخر كفيل به منهج 'التراث والتجديد' الذي ينقلها من حال التلقي والنقل والتقليد إلى صرح النقد والإبداع الذي يحقق الغاية من تجديد التراث .

وتجديد التراث ليس الدفاع عن الأنا وحمايته و إثبات الهويّة والمحافظة عليها فحسب، بل التراث هو أحد مكونات الأنا لا الأنا ككل، لا الذات بأجمعها، فالأنا في حقيقته تراث وعصرنة أو عصرية، وانحصار الذات في التراث يؤدي إلى التقوقع، وتصبح هوية لا وجود لها في الحاضر والمستقبل. وقد يستخدم التراث في إخفاء الانصهار في الآخر واتباعه والانقياد إليه. والتراث ليس مطلوبا لذاته في المشروع بل هو مجرد أداة ووظيفة. والتراث جزء من التغير الاجتماعي، فهو طاقة مشحونة قد تتحرك سلبا وقد تتحرك إيجابا تبعا لاختيارات السلطة الاجتماعية والسياسية.

لذا فالتراث عند حسن حنفي ليس تراثا واحدا بل "التراث تراثان: تراث السلطة وتراث المعارضة، تراث الدولة وتراث الشعب، الثقافة الرسمية والثقافة المضادة. فالثقافة كالمجتمع تتمايز بتمايز السلطة في المجتمع. ولما تكوّن المجتمع من طبقات اجتماعية، وكان الصراع على السلطة فيه طبقا لصراع الطبقات أفرزت كل طبقة أي كل سلطة تراثها وثقافتها... التراث نتاج اجتماعي، لا يسبق وجود المجتمع، وليد الصراع الاجتماعي والسياسي وليس سابقا عليه، إفراز اجتماعي كأحد أشكال القوى الاجتماعية المؤثرة في الصراع الاجتماعي. يتغير بتغير موازين القوى. التراث سلطة لأنه يمدّ السلطة السياسية القائمة بشرعيتها والتي تحاول أن تنزع الشرعية عن سلطة المعارضة وتراثها"(حنفي، ١٩٩٧: ٣٦٢).

إن الأزمة القائمة حاليا في التحجر والجمود في العالم العربي والإسلامي والثبات الاجتماعي، تعود أساسا إلى كوننا "نريد تغيير الواقع الاجتماعي بتراث السلطة السائدة في أجهزة الإعلام وتحت سيطرة الدولة، والموجّه الأول لمناهج التعليم والرافد الرئيسي في الموروث الثقافي الشعبي حتى أصبح جزءا من تصورنا للعالم، وكأنّه هو التراث كله ولا بديل عنه... فالعالم شكله مخروطي هرمي، له قمّة وقاعدة، أعلى وأدنى، يقوم على التدرج" (حنفي، ١٩٩٢: ٢٣).

فقضية تجديد التراث جزء من العمل الإيديولوجي للبلاد النامية، إذ إنّه عمل على الواقع، ومحاولة للتعرف على مكوناته الفكرية والنفسية والعملية، هي قضية تصفية المعوقات الفكرية للتنمية، ووضع أسس فكرية جديدة لتطوير الواقع... تتناول البحث عن الشروط الأولية للتنمية... محاولة لتحقيق متطلبات العصر للبلاد النامية في الناحية النظرية والعملية والتغلّب على مآسيه وهزائمه. وأهم متطلبات البلاد النامية وتحقيق التنمية الشاملة ضد التخلف بمختلف صوره. وتحقيق التقدم ضد الركود والجمود بمختلف أشكاله. "فمهمة التراث والتجديد حل طلاسم الماضي مرّة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث، حتى لا تعود إلى الظهور أحيانا على السطح وكثيرا من القاع. مهمته هو القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها... التمرد من السلطة بكل أنواعها سلطة الماضي وسلطة الموروث فلا سلطان إلاّ للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه... هو تفجير طاقات الإنسان المختزنة المحاصرة بين القديم والجديد كحصار الإنسان في اللاّهوت المسيحي بين آدم والمسيح، بين الخطيئة والفداء "حنفي، ١٩٩٢: ٥٢).

هكذا إذن يبيّن حسن حنفي أن الهدف من التجديد يريد أن يوَضّحَ لَنَا أنّ الارتباط بالماضي لم يعد تركة ثقيلة وإرثا عائقا عن التطوّر بل صار لازمة من لوازم الانتقال النهضوي، ومدخلا يفتح أمام المسلمين طرقا جديدة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهّم ما يجري في المجتمعات المعاصرة.

ما كان لمثل هذه " الثورة " في التصوّر أن تتحقق لولا بروز عنصرين:

- أولهما أنه لا تناقض بين مقولة الدين الخالد وبين مقولة التجديد لأنه لا تناقض بين الدين كوحي وبين الفكر الإسلامي، الذي هو تفاعل بين عقل المسلمين وديناميكية الوحي ومقاصده.

- ثانيهما تجاوز فكرة الصدام بين الشرق والغرب، أو الإسلام والمادّية؛ لأنه اتضح أن ما يجمع بين الشرق والغرب أكثر مما يخالف بينهما، وأن المواجهة التي نشاهدها تتغذى من شروخ عميقة تشقّ عالَم المسلمين وعالَم الغربيين على السواء.

نَقْد المشروع التجديدي لدى حسن حنفي

يقدم حسن حنفي نفسه مفكرا اسلاميا، همه صياغة التقدم الحضاري في مجتمعاتنا من خلال التراث باعتباره عملا إنسانيا لا دينيا يستند إلى المذاهب والفرق والاختيارات بينها، ولا يستدل بالنص المقدس، إذ إنه من خلال عنوان كتابه: (من العقيدة إلى الثورة) يختزل كل ما يريد أن يقوله، فالعقيدة (تراث) والثورة (تجديد)، والعقيدة اهتمام بالله والرسول وهذا يجب تجاوزه، والثورة اهتمام بالإنسان وهذا الذي يجب أن ننشغل به ونركز اهتمامنا حوله.

ولكِنّنا لا ندري أتنجح محاولة إعادة بناء التراث القديم؟ خاصة وأن التراث ضخم وغزير بالتالي المشروع في حَدّ ذاته أيضا ضخم و مفتوح على أكثر من جبهة، إذْ من الصعب إتمامه ومن الصعب تطبيقه خاصة إذا كانت عناصره وجبهاته متكاملة من الناحية النظرية، فلا يكفي تحقيقه بجزء أو مجموعة من الأجزاء

دون غيرها، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالتخلف والانحطاط، وضرورة التخلص من ذلك، فالأمر يحتاج إلى المشروع بأكمله والمواقف منه متعددة و لكن هل تجد المحاولة حيّزاً لها في الواقع ؟

فالدعوة إذن إلى تواصل الماضي مع الحاضر، مع دراسة الماضي بطريقة علمية ونقدية؛ حتى يمكن له التواصل مع الحاضر بتطويعه خدمة للحاضر، قد يضطرّ المجتهد إلى إسقاط ما لا يحتاجه الحاضر؛ لأن الغاية هي النهضة بهذا الحاضر، ومن ثم استشراف المستقبل المأمول.

كما أنّ إمعان النظر في مشروع حنفي يجعلنا نلاحظ أن القضيّة لا تتعلق بتحليل القديم ونقده قصد توظيفه في بناء الحاضر. بل القضية في عمقها لدى حنفي ترد إلى سلفية تؤول نوع من الاختيار العفوي بين عدد من الحلول (البدائل) ينطوي عليها التراث العربي، وهو طابع انتقائي برغماتي ملازم للخطاب العربي الذي لا يستطيع أن يخطط للنهضة الإ عبر (البدائل) التي يستعيرها من هذا الطرف أو ذاك. عن طريق الانتقاء بدل التواصل مع الماضي أو الانقطاع عنه . فإنه يختار من القديم ما يلبّي حاجات العصر، مِمّا يدعو إلى القضاء على تاريخية التراث القديم بفصل أجزائه عن الكل الذي نشأ فيه...

إن المنهج عند حنفي هو الفينومينولوجيا، وهي تعني عنده اللغة وهذا يشكل خصوصية التأويل التراثي والموقف الحاضري لديه، ولأن اللغة لدينا قاصرة لأنها تشخيصية وتنزيلية لدنية، لذلك وجب تفجيرها لتجاوز القصور الشعوري وإعطاء المبادرة لوظيفة التأويل. فأسبقية اللغة في المنهجية لدى حنفي معناه أسبقية الوظيفة الدلالية. وهو يصرّح أنّ تجديد اللغة يتمّ بتعويض الألفاظ القديمة بأخرى جديدة تحمل نفس المعنى، ولكنها في نفس الوقت تستجيب لمقتضيات اللغة المتداولة في عصرنا الحاضر. فتتواصل المعاني القديمة في عصرنا بأسلوب حديث ومفهوم واضح. وهنا يتضح هدف الفينومولوجيا عند حنفي في دمج الذات بالموضوع عبر الشعور المؤسس على اللغة باعتبارها توسطا. وهنا نسجل سؤالا على حنفي متى كانت اللغة متحررة من سُلْطَة القوانين الاجتماعية والسياسية حتى تقوم بدورها ذاك؟ إذ إن البعد الظاهراتي للغة يكون بعدا خاريجانيا حسب تعبير فوكو. أي بعدا لا يمكن التعرف من خلاله على الذات والعودة إليها عودة أصلية لذلك نتساءل عن مدى تمكّن اللغة العصرية من أن تنجح في الحفاظ على المعنى التراثي ومدى قدرتها عن إيصاله إلينا في لبوس حديث؟ ألا يمكن للمعاني أن تتشوه وتحيد عن معناها الأصلي أثناء عملية التحويل هذه؟

كما تغلب على منهجه النزعة البراغماتية التي تندمج فيها التأويلية التي أفضت إلى القفز على تاريخية المعارف والمفاهيم واضطرت للتضحية بالدقة العلمية.

وعلى الرغم من تميز قراءة حنفي لجدل الأنا والآخر بصفة خاصة، وعمله من أجل إمكانية تحويل الآخر إلى "موضوع للعلم" بدلا من أن يكون "مصدرا للعلم"، فإنها تعاني من التضخم في تقدير دور القارئ على حساب المقروء، على النحو الذي يدنو بها من حدود الإسقاط، فكل قراءة تبدأ بمعرفة شيء ما، معرفة ما يحتاجه القارئ أولا، ماذا يريد أن يقرأه في النص، وماذا يريد النص أن يقول له، فالقارئ هو الذي يقرأ النص، وهو الذي يعطيه دلالته.

كذلك ، يبدو العائق الذي تنطوي عليه قراءة حنفي - والذي فرضته طبيعة أدواته المنهجية - يتجلى بشكل أوضح في تبني إستراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالاتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقا مع العصر، بحيث تنكشف في الشعور، ومن دون تفكيك لتلك الدلالات القديمة نفسها وذلك بردها إلى السياق المعرفي والتاريخي الذي أنتجها فبدا وكأنه (التجاور) بين دلالتين، أو أنه القفز من دلالة (أقدم) إلى أخرى (أحدث) دون تأسيس لأي منهما في جملة السياقات التي أنتجتهما، بل في مجرد الشعور المنتج للدلالة.. ولعل ذلك هو مأزق المشروع.

وإذا سَلَمنا بصحة ما يقوله حنفي من أن العقائد تحولت لدى الأمة في العصور الأخيرة إلى مجرد عواطف إيمانية معزولة عن العمل الواقعي وعن سلوك الأفراد وعما ينبغي أن يكون عليه أثر هذه العقائد في واقع الحياة والمعاملات، فإن هذا الفصل إنما ترتب على ظروف تاريخية ومتغيرات كثيرة أكثر مما ترتب على قيام المتكلمين القدماء بفصل الأصول من الفروع، أو تسمية العلم بأصول الدين كما يزعم حنفي، والذي - بحسب البعض - ينظر إلى التراث باعتباره معوقا للتقدم أكثر من كونه أداة للتحديث. فحنفي يحمل التراث أزمة الإنسان والتاريخ، وأزمة الحرية والديمقراطية، ويحمله الكثير من نكبات الحاضر، ومشكلاته، وهذا ما يشكل موقفا سلبيا له من التراث، وذلك على الرغم من تكراره الدائم بأن التراث مخزون نفسي عند الجماهير يمكن استغلاله في تحقيق التنمية.

وتكمن إشكالية المنهج عند حنفي في أنه يلجأ غالبا إلى اتباع سبيل "التوفيقية الزائفة" التي تلوي عنق النصوص بغية تطويعه لفكرة ما قد تكون في جوهرها بعيدة كل البعد عنها، لكن ذلك لا يمنع من القول إن حنفي من أبرز المفكرين العرب الذين مارسوا الاجتهاد والتحديث بغزارة بالغة، انطلاقا من إيمانه الشخصي بأن المثقف القادر على تفكيك وتغيير آليات التفكير، وهو الضمانة الحقيقية لانطلاقتنا نحو الأمام.

كما ركّز حنفي على أسبقية سلطة العقل على النقل دونما تأصيل عقلاني لمبررات هذه السّلطة، وعليه فقد افترض سلفا أنّ قوة العقل تفوق قوة النّصّ لأن النّصّ في رأيه لا يثبت شيئا، بل هو في حاجة إلى إثبات، في حين لا يقف شيء غامض أمام العقل، فالعقل قادر على إثبات كُلّ شيء أمامه أو نفيه. وبفضل هذا الاجتهاد الغريب " أصبح النّصّ مجرد صورة عامّة تحتاج إلى مضمون يملؤها" (حنفي، ١٩٩٢: ٣٧٦).

وتكمن خطورة هذا التحليل في ثلاثة قضايا: أولها: جعل الأحاديث النبوية كلها ظنية سندا ومتنا الثانية: العقل أساس فهم نصوص الدين الثالثة: جعل الواقع أساس الجميع.

وتخالف هذه القضايا الثّلاثة ما اتفق عليه جمهور المسلمين قديما وحديثا، فقد أجمعوا على وجود ما هو قطعي الدلالة في السنة، واتفقوا على جعل النقل أساس العقل. واتفقوا على أنّ الواقع معتبر في الشّريعة بشرط عدم معارضته للنقل، فضلا عن أن العقل باتفاق العقلاء ليس كاشفا مطلقا عن الحقائق كما زعم حنفي، وإلا فكيف يُفسر الغيبيات، والمشكلات العقلية التي طالما بقيت دون تفسير على مدى الزمان؟، وكيف يعترف بالتطور الثقافي والفكري الإنساني؟، دون أن يسبق هذا التطور قصور وعجز فكري عند السابقين، وكيف سيفسر ما سيكتشفه العقل لاحقا من الخطأ والزلل العقلي والمنطقي الذي هو واقع في عصرنا الحاضر؟.

و قد تجاهل حسن حنفي التاريخ الإسلامي برمته وما أنجزه اتباع النص من الحضارة والتقدم، وجعل النص مصدر التخلف مطلقا، وأساس الرجعية دائما فصرّح أن "أولوية النّص على الواقع تعطي الأولوية للنص على التجديد، وللماضي على الحاضر، وللتاريخ على العصر... يرجع التّاريخ إلى الوراء لأنه ما زال يعتمد على سلطة الوحي" (حنفي، ١٩٩٢: ٢٥٠). بناء عليه رتب مصادر الشريعة بطريقة معكوسة، فقال: "ترتيب الأدلة الأربعة: القياس، ثُمّ الإجماع، ثمّ السنّة، ثُمّ الكتاب، فعلى الإنسان أن يجتهد رأيه فإن لم يجد ففي إجماع الأمة، حاضرا أو ماضيا فإن لم يجد فعليه بالسنّة ثُمّ الكتاب"(حنفي ، ١٩٩٢ ، ص ٢٤٩). وفي رأيه "فالأدلة الأربعة كلها ترتكز على الدليل الرابع، دليل العقل، وبالتالي كانت الأولوية للدليل العقلي على دليل النقل". ولاحظ حنفي أنّ "الترتيب التقليدي للأدلة ابتداء بالقرآن فالحديث فالإجماع فالقياس يجعل الهرم قائما على قمته، والمخروط مرتكزا على رأسه"(حنفي، ١٩٩٢: ٢٤٩).

إنّ قراءة المفاهيم الكبرى التي تمثل التجديد في فكر حسن حنفي وفي مشروعه، كمفهوم العقل، ومقولة النقل ومفهوم الواقع، وقراءة صلة هذه المفاهيم بعضها مع بعض داخل المشروع، يدلّ بوضوح على ورودها بمدلولات متعددة ومتباينة حسب سياقاتها ومصادرها، أخذت نصيبها من العرض الموضوعي والتحليل، ولكنها تبقى تعبّر دوما عن مواقف صاحبها الفكرية والفلسفية والإيديولوجية والسياسية ويغلب عليها الطابع التاريخي أحيانا والطّابع النظري التجريدي في أحيان أخرى رغم أن المشروع يعطي الأولوية للواقع دون غيره.

الخاتمة

لا يخفى على أحد اليوم أن النصّ سواءٌ أكان قرآنيّا أم تراثيّا شكّل أحد أهمّ الانشغالات العربية والإسلامية في العصر الحديث، وذلك نظرا لما يتمتع به النص من طاقة خلاقة في تشكيل الواقع والمستقبل، " ولمّا كان كلّ خطاب حمّال أوجه ، كان الجهد الفكري في كلّ قراءة يكمن في الكشف عن المعنى الخفيّ في المعنى الجليّ " (Ricoeur, ١٩٦٩:١٦) وأنّ حقيقة الخطاب لا تكمن في المنطوق الظاهري بل في المسكوت عنه ولا في البحث عن صحة الأفكار أو فسادها بقدر ما تهتم بتفهم مظاهر التعارض والاختلاف" (Derrida, ١٩٦٧:٥٥) لا عجب إذن أن يطلق على الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص، وفي هذا السياق ظهرت في العالم العربي والإسلامي جملة من المشاريع تشتغل على النصّ قراءة وتأويلا من أجل النهوض بالواقع العربي والإسلامي لإنجاز حداثة إسلامية جديدة، تساهم في الخروج من واقع التأخر التاريخي، وقد اشتدت الحاجة لإعادة النظر في مفهوم النص عقب الفشل الذريع الذي طال مشاريع التنمية والتحديث، وانتكاس النهضة. ولعل السؤال المركزي لانشغالات المفكرين كان هو: كيف استطاعت حضارة تنبني على النص أن تنتج نهضة تاريخيّة لا مثيل لها في الماضي، وكيف تحول النص في الحاضر إلى عائق يؤشر على التخلف بحسب بعض القراءات الموسومة بالحداثية، وقد ازدادت الحاجة لإعادة النظر في مفهوم النص قراءة وتأويلا عقب أحداث ١١ من أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١م، إذ أصبح السؤال يتمحور حول تفرد النص الإسلامي بإنتاج العنف والتطرف، ومقاومته للاندماج في القيم الكونية للحضارة الحديثة.

وقد أدت هذه التحديات التي تواجه الأمة العربية والإسلامية إلى بروز مقاربات متعددة تتعلق بالنّص قراءة وتأويلا. فكان مشروع الدكتور حسن حنفي المتمثل في الرؤية التجديدية في قراءة التراث محاولة أراد بها أن تكون طريقا ثالثا بين العلمانية والسلفية ، وأن يكون مشروعا يواكب تطورات واقعه العالمي والعربي .لكن اتساع مشروعه وتضخّمه صعوبة تطبيقه أوقعه في المثالية ولكنّها مثالية لها خصوصيتها على اعتبار أنها ليست من أنواع المثاليات الحالمة، بل هي مثالية متجذّرة في تاريخ الأمّة وفي الواقع، فهي تنطلق من الواقع لتغييره.

قائمة المراجع

المراجع باللغة العربية:

حنفي، حسن،١٩٩٢، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (د-م)

حنفي،حسن،١٩٩٨، هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، دار القباء للنشر والتوزيع القاهرة.

حسن حنفي(د.ت)، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة.

حنفي، حسن ،١٩٩٩، من العقيدة إلى الثورة : المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان.

صليبا، جميل، ١٩٨٢، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان.

المراجع باللغة الأجنبية:

M.Heidegger, 1986 être et temps. tr f.vizin ; éd Gallimard,paris

M.Heidegger,1958 dépassement de la métaphysique, in Essai et conférences, tr..A.Préan,

éd : Gallimard, Paris.
Ricoeur, Paul , 1969, Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique, ed, seuil, paris
Derrida, Jaques, 1967, L'ecriture et la difference, ed, seuil, paris.
Edward W . Said ,1933, Culture and Imprealism, knopf ,New York
Andre- lalande,1980, Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie, presse universitaire de France، ، Paris، 1980.

المواقع الإلكترونية:

http://ar.wikipedia.org