الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون - تيارت -

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

قسم العلوم الإجتماعية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر تخصص: فكر عربي إسلامي

الموسومة بـ:

مفهوم الثورة عند حسن حنفي

إشراف :

د/ بن سليمان عمر

إعداد الطالبتين:

- بوسناغة نول
- جليخ سعاد

لجنة المناقشة

د. سعيدي	رئيسًا
د/ بن سليمان عمر	مشرفا ومقررا
د. حجاج خليل	عضوا ومناقشا

الموسم الجامعي: 1438-1439هـ \ 2017\2018م

شكر وعرفان

الحمد لله الذي هدانا للإيمان، والشّكر له أن منّ علينا بإنزال الفرقان، ووفقنا للاهتمام بالبحث في سيرة خير الأنام، وقدّر لنا إتمامه في هذه الفترة من الزّمان، ونصلّي ونسلّم على من يشهد بنبوّته الكون كلّه في كلّ زمان ومكان، أمّا بعد:

فقد حتّم علينا الوفاء بعد أن أتممنا هذا البحث أن نتقدم بجزيل الشّكر إلى من أوصلنا إلى برّ الأمان، الأستاذ الفاضل الدكتور " **بن سليمان عمر** "، فنقول له...

بشراك قول النّبي –صلى الله عليه وسلم– "إنّ الحوت في البحر، والطير في السّماء، ليصلّون على معلّم النّاس الخير".

ونقول: من علّمني حرفاً صرت له عبداً.

إلى من علّنا منهجية كاملة في البحث، ومنحنا من وقته النّفيس رغم ارتباطاته الكبيرة، ومسؤولياته الجسيمة.

إلى من كان بيده زمامنا، وإليه يرجع تعبنا، وبه كشفنا عن أغوار بحثنا، فأدام الله سعادته، إدامة لا تغرب طوالعها، ولا تنضبّ مشارعها، وإن كنّا في ضرب المثل كحامل تمر إلى هجر، أو طلّ إلى مطر، لكنّه أقصى درجات القدر، وغاية منال أفكار البشر، ونرجو أن يصادف منه القبول، وأن يقع منه الإغضاء عمّا فيه من الغفلة والذهول، إليك جميل الشكر.

إهداء

بسم العلم أتكلم ، وبمباديء التربية أتسم وبدين وسنة حبيبنا المصطف أقتدي وأسلم.

ومن هذا الميدان السخي أقف أمام باب العلم لأنجز هذا العمل المتواضع لأستفيد وأفيد، راجية أن يكون في ميزان الحسنات يوم تكون أعمالنا سندا لنا وشاهدا علينا .

واهدي مع كل مشاعر الحب والاعتزاز لأغلى وأرق مخلوقين في العالم . . . أبي الكريم *رابح*

وأمي الحنون *زهرة * حفظهما الله وأطال عمرهما

أهدي كعبرة ونموذجا للنجاح للأخت المثالية حبيبة قلبي زينب ونور عيني نور الهدى إلى الغالي

أخي العزيز عبد الوهاب

وعصفور البيت خالد

لعائلتي الفاضلة من كبيرها لصغيرها . .جدتي و جدي وعمي محمد أطال الله عمرهم

إلى جميع من ساعدنا في إنجاز هذا العمل خاصة الأستاذ محمد بن طولة وأستاذنا الفاضل بن

سليمان عمر حفظه الله

إلى صديقاتي اخص بالذكر نوال بشرى ربيعة اسماء خالدية ياسمين رونق هدى حنان فاطمة

هوارية يسرى عائشة وأخت ولدتها لي الأيام كريمة.

الى من شاركني افراحي واحزاني وساندني في تشييد طموحاتي واحلامي خطيبي الياس

بن الناجي .

سعاد

إهداء

أولا أشكر المولى عز وجل الذي رزقني العقل وحسن التوكل جله سبحانه وتعالى وعلى نعمه الكثيرة التي رزقني اياها، فالحمد الله والشكر الله على كل حال

إلى من أنارا لي درب العلم والمعرفة وحرصا على منذ الصغر، واجتهدا في تربيتي والإعتناء بي والدي الحبيبان الغاليان القريبان إلى قلبي

إلى أستاذي الفاضل بن سيلمان عمر الذي كان لي سندا في انجاز هذه الرسالة ولا يفوتنا ان ننسى الأستاذ بن طولة محمد الذي كان بدوره عونا لنا .

وإلى إخواتي وأخواتي محفوظ، خيرة، فتيحة، نادية، سمية والتوأم، عبد القادر، يوسف، إسماعيل

إلى صديقاتي حنان، نريمان، فاطمة، جميلة،خليدة، هوارية، سعاد،اسماء، مليكة، عائشة، مريم، رشيدة، صليحة

وإلى كل من سقطت من قلمي سهوا أهدي له هذا العمل

أسأل الله لي ولكم التوفيق والسداد

نوال

مقدمة

يعتبر العقل العربي في هذا العصر احد أهم المحاور الرئيسية التي يتناولها المفكرون والفلاسفة العرب من أجل البحث عن سبل وطرق للإرتقاء به بما يضاهي العقل الغربي الذي أنتج هذه الحضارة التي انتشرت في كل دول العالم ن وجعلت من المقلد له تابع بالضرورة لما ينتجه العقل العربي ، ولذلك قد قامت في العصر الحديث ثورات على الاستعمار بكل أشكاله من أجل التحرر منها ومن استعباده للشعوب، وبعد نجاح تلك الثورات ، جاءت مرحلة أخرى للثورة من اجل البناء والتعمير وتهيئة المجتمع العربي والإسلامي للعصر المتحضر والمتطور ، فكان لابد من قيام ثورة أخرى ولكن ضد العقل العربي من أجل تحريره من التبعية لغيره التي جعلته راكدا يتقادم ولا يتقدم في الدول المتحضرة من تطوير وإنتاج للمعرفة العلمية وبناء الحضارة ، ومن بين هؤلاء المفكرين الذين نادوا بالثورة ضد العقل العربي هو المفكر المصري "**حسن حنفي** " الذي كانت ثورته المتمثلة في عدة مشاريع فلسفية من أجل تحقيق النهضة الفكرية للعقل العربي المعاصر والتي من بينها "**التراث والتجديد**" " **من العقيدة إلى الثورة**" ، "**من الفناء إلى البقاء** " "**من النص إلى الواقع** "، "**من النقل إلى الإبداع**"، وكذا صياغة مقدمة لعلم الاستغراب وتحليل بعض قضايا العصر كالدين والتحرر والعولمة والأصالة والمعاصرة وغيرها....

من اجل هذا الكم المعرفي والفكري الذي أنتجه "**حسن حنفي** "* أردنا البحث في موضوع مفهوم الثورة عند حسن حنفي فكان سبب اختيارنا له هو التعرف أكثر على هذا المفكر الذي حاول المساهمة في نهضة العقل العربي من خلال ثورة فكرية عليه تحرره من قيود التبعية للفكر الغربي.

* - حسن حنفي: هو مفكر مصري يقيم ي القاهرة يعمل أستاذا جامعيا ، واحد من منظري تيار اليسار الإسلامي وتيار علم الإستغراب ، حينما نجد أنه مارس التدريس في عدد من الجامعات العربية ،ترأس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة وله عدد من المؤلفات في فكر الحضارة العربية الإسلامية. من بينها : سلسلة موقفنا من التراث القديم ، التراث والتجديد (أربع مجلدات)،من العقيدة غلى الثورة 1988، حوار الأجيال ، من نقل إلى الإبداع (02 مجلدات)، حوار المشرق والمغرب ....الخ

وعليه تم طرح الإشكالية والتساؤلات التالية :

ما الجديد الذي قدمه حسن حنفي من أجل النهوض بالعقل العربي الراكد والمتخلف؟

وماذا حقق مشروع التراث والتجديد وغيره من المشاريع الفكرية التي قدمها في سبيل ذلك؟

فكان الهدف من البحث هو إبراز فكر حسن حنفي وإعمال المشاريع التي قدمها لعلها تحقق ما أراده صاحبها حتى لا تبقى أعماله حبيسة الأدراج وهي بمقدورها إحداث تغيير المطلوب والهدف المرجو من الثورة على العقل العربي.

و فيما يخص الدراسات السابقة، فإننا لم نجد كثيرا بسبب أنه مازال على قيد الحية وغالبا ما تؤخذ أعمال المفكرين بجدية كاملة للبحث بعد وفاتهم ليؤمن عدم تراجعهم عن مواقفهم وآرائهم الفلسفية وانتماءاتهم المذهبية والفكرية ، وكان من ربين وجدنا رسالة ماجستير الموسومة بـــ "فلسفة اللغة عند زكي نجيب محمود " للطالب "قروج ببولفعة" بجامعة الجزائر للسنة الدراسية 2008- 2009 .

في حين كانت صعوبات البحث، هي قلة المراجع التي تناولت فكر **حسن حنفي** بالتحليل والنقد في بحوث واسعة عدا المفكر المغربي "محمد عابد الجابري "الذي له كتاب مشترك مع حسن حنفي تحت عنوان "جواب المرق والمغرب " ، فقد وجد بعض المقالات في مجلات محكمة تذكر حسن حنفي في فقرات أو إشارات لتعليقات، كما تحدد الصعوبة الأخرى هي أن حسن حنفي مازال حي ويمكن أن تصدر بحوثه الأخيرة بما يناقض أو يرفض أو يتنازل عن سابقيها وبذلك يكون كالهدم للبناء .

وقد كان المنهج المتبع في البحث هو التاريخي، لسبب أن الفلسفة لا تقبل السرد والوصف ، وغن تنشر الأفكار لتحلل وتنتقد ويكشف الخفايا والمستور من كل فكرة أو نظرية لأي بحث أو باحث.

لهذا كانت الآفاق الموجودة من هذا البحث هو المساهمة في لتعريف بحسن حنفي وفلسفته ومشاريعه الفكرية التي تعد بمثابة ثورة على العقل العربي من نهوضه من سباته الذي طال، وكذا لأجل المحاولة إلى تقديم بحثنا ليساعد الطلاب في بحوثهم ولتحتفظ به المكتبة عسى أن يجد الطالب ضالته المعرفية بين طياته.

وقد تم هيكلة البحث على الشكل التالي :

تقسيم البحث إلى ثلاث فصول ، وكل فصل إلى ثلاثة مباحث : كان الفصل الأول تحت إسم: "مدخل مفاهيمي"، وقد تم تناول هذا العنوان في ثلاث مباحث، المبحث الأول : مفهوم الثورة – التجديد- النهضة ، حيث تم ذكر التعريف اللغوي والاصطلاحي لكل مفهوم مما يوضح المبهم من هذه الكلمات التي تعبر عن الثورة على العقل العربي، وفي المبحث الثاني: بوادر ظهور الثورة الفكرية العربية وقد تم ذكر أشكال الثورة في العصر الحديث وفي الفكر العربي المعاصر ، وفي المبحث الثالث : نقد العقل في الفكر العربي المعاصر، حيث تم ذكر كل من جمال الدين الأفغاني ، عبد الحميد بن باديس، ومحمد عبده ن وطه عبد الرحمان ، عبد الله شريط.

أما الفصل الثاني فكان عنوانه : "أشكال الثورة في فكر حسن حنفي" ، وكان ذلك في ثلاث مباحث أيضا: المبحث الأول: حسن حنفي وفلسفته من العقيدة إلى الثورة الذي ذكر فيه أربعة عناصر : لثورة على العقل ، الثورة على العقيدة وإعادة قراءتها، من النص إلى الواقع من الفناء إلى البقاء .

وفي المبحث الثاني : التراث والتجديد عند حسن حنفي وقد تم ذكر ثلاثة عناصر وهي: معنى التراث والتجديد ، التراث والتجديد بمنظور الحداثة والنهضة الحضارية ، التوفيق بين التراث والتجديد ، أما المبحث الثالث : من النقل إلى الإبداع ، فقد ذكر فيه : من النقل إلى العقل، أزمة الإبداع ، نظرية التغيير.

في حين كان الفصل الثالث والأخير تحت عنوان : "علم الاستغراب عند حسن حنفي وموقفه من بعض قضايا العصر " ، وكانت دراسته في ثلاث مباحث : المبحث الأول : الدين والهوية والتحرر عند حسن حنفي وقد تم فيه شرح وتفصيل المفاهيم الثلاث وفق مفهوم حسن حنفي في ثلاثة عناصر : الدين – الهوية - التحرر.

أما المبحث الثاني: العلمانية والحداثة وإشكالية الأصالة والمعاصرة ، وكان هذا المبحث مفصلا على ثلاثة مفاهيم : العلمانية – الحداثة - الأصالة – المعاصرة، وذكر موقف حسن حنفي منها.

وأخيرا كان المبحث الثالث : علم الإستغراب عند حسن حنفي وموقفه من العقل العربي المعاصر، وقد تم ذكر علم الإستغراب بمنظور حسن حنفي وكذا رؤيته للعقل العربي في ظل التحديات الفكرية المعاصرة.

هذا ما وفقنا الله لجمعه ، فإن وفقنا فيه من الله وحده ، ونتمنى أن يكون بحثنا بداية في دراسة أمثال هذه المشاريع الفكرية التي تخدم المجتمع العربي عامة والعقل والفكر العربي خاصة .

الفصل الأول

مدخل مفاهيمي

المبحث الأول: مفهوم الثورة - النهضة – التجديد

لقد قاد الثورات عبر التاريخ المفكرين والفلاسفة ونظروا لها بما يخدم المجتمع ويحقق حريتهم في كل الميادين الفكرية والسياسية والثقافية فالمثقف والجماعة الثقافية لعبوا تاريخيا دورا مهما في عمليات بناءا الدولة الحديثة، وفي محاولة بذر بعض جذور الحداثة والتجديد في الأبنية والهياكل المؤسسة للدولة، والأمة، من ناحية أخرى شكل بعضهم ضمائر حية للأمة ولتطلعاتها للتحرر والاستقلال الوطني ومدافعين عن توطين مفهوم الحريات العامة والشخصية في إطار المنظومات الدستورية والقانونية على اختلافها[1].

كما تعتبر الثورة عند فيلسوف الثورة مونتسكيو الذي جعل من كتاب روح القوانين بمثابة ثورة فكرية لتأسيس مجتمع العدل والمساواة الديمقراطية فيقول فلقد حول العقل المطلق سلطة وضع القوانين وتقرير مصير الأجيال المقبلة هذا الإمام لسلطان العقل الذي يعمل عن طريق القانون ويحدد حياة جميع أفراد الجماعة قد أدى بناء الثورة الفرنسية إلى الاقتناع إلى أن هذه الجماعة هي التي يجب أن يقرر بمطلق سيادتها التي تسير المتخذة بشأن قضيتها والحق أن مونتسكيو قد رأى أن القوانين مظاهر العقل البشري المطبق على الواقع الحي[2].

ولكن هذا العقل في رأيه يتجلى بشكل ظواهر تاريخية مبتذلة ويخضع لمختلف المعطيات ويتلاءم معها، ويخايلها ويحاذرها وهو نفسه عرضة لألف خطأ انه عقل يخلق تركيبات من قوانين ذات قيمة سيئة دوما وطابع مختلف أبدا، قوانين ليس فيها شيء من وحدة قوانين الطبيعة ولا من نظامية الطبيعة العظيمة الثابتة[3].

ولكي نصبح أحرارا لابد، على ما يقرر مونتسكيو، من انفصال سلطتين التشريعية والتنفيذية من توازنهما كي لا تظلم أي منهما المواطنين.

---

(1) - نبيل عبد الفتاح ، النخبة والثورة الدولة والإسلام السياسي والقومية والليبرالية ، دار العين للنشر ، القاهرة ، ط1، 2013، ص211.

(2) - برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية ، تر: عيسى عصفور ، منشورات عويدبت، بيروت ، ط1 ، 1982، ص55.

(3) - المرجع نفسه ، ص56.

إن المثل الأعلى الذي يسعى إليه رجال الثورة، وكذلك قيمهم وأساليب شعورهم تتطور جميعها ولكن يظل مونتسكيو هو الفنان و المهندس الذي يوضح لهم بنية المجتمع النظامية وقوانين الفن الاجتماعي والتشريع[1].

والثورة في مفهوم كارل ماركس تعتبر ثورة فكرية واقتصادية وسياسية واجتماعية حيث إن الماركسية إذ تربي حزب العمال تربي طليعة البروليتاريا الكفء لأخذ السلطة وللسير بكل الشعب إلى الاشتراكية ولتوجيه وتنظيم النظام الجديد ولتكوين معلما وقائدا وزعيما لجميع المستثمرين في أمر تنظيم حياتهم الاجتماعية بدون البرجوازية وضد البرجوازية. أما الانتهازية السائدة اليوم، فإنها بالعكس ترمي من حزب العمال جماعة منفصلة عن الجماهير تمثل العمال ذوي الأجور العليا الذين "يديرون أمورهم" بصورة لا بأس في ظل الرأسمالية ويسعون مقابل طبيخ من العدس حق الابن البكر أي أنهم يتخلون عن دور زعماء الثوريين في النضال ضد البرجوازية[2].

أما عند هيجل فيظهر نفس الطابع الثوري في كثير من المفاهيم والمبادئ الرئيسية التي تندرج تحت هذا المنطق، وبذلك تظهر سمة من أوضح السمات المميزة لهذا الكتاب، وهي تخطي الحاجز الفاصل بين الميدان النظري والميدان العملي، ومحاولة الربط بين المجالين وإظهار ما بينهما من تأثير متبادل وقد يصل المؤلف في ذلك أحيانا إلى حد قد يراه البعض متكلفا[3].

ولقد أصبحت هذه الطريقة الجدلية في التفكير في يومنا هذا، غريبة عن العالم الذي نعيش فيه سواء في الجانب النظري وفي جانبه العملي، فهي تبدوا منتمية إلى الماضي ويبدوا أن انجازات الحضارات التكنولوجية تكذبها وذلك لأن الواقع القائم يبدوا مبشرا بالأمل، ومتميزا إلى الحد الذي

---

(1) - برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية ، مرجع سابق، ص57.

(2) - فلادمير لينين ، الدولة والثورة تعاليم الماركسية ، (د.تر)، ط1، 1918، ص16.

(3) - هربت ماركيوز، العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، (د.ط)، (د.ت) ، ص10.

يكفي لاستبعاد كل الأطراف المتعارضة أو استيعابها في كل أشمل، وهكذا يبدوا أن قبول هذا الواقع بل تأكيده، هو المبدأ المنهجي المعقول الوحيد[1].

ومع ذلك يبدوا أن هذه الدينامية تظل تمارس عملها بلا انقطاع في إطار للحياة تظل على ما هو عليه بحيث أنها بدلا من أن تلغي سيطرة الإنسان على الإنسان ، وسيطرة منتجات عمله عليه فتنظم هذه السيطرة وتهذبها ويصبح التقدم كميا ويتجه إلى تأخير التحول من الكم إلى الكيف إلى أجل غير مسمى اعني إلى تأخير ظهور أحوال جديدة للحياة مع أشكال جديدة للعقل والحرية.[2]

مفهوم النهضة:

لغة: جاء في لسان العرب "أن النهوض هو البراح من الموضع والقيام عنه ، نهض ينهض نهضا ونهوضا، قام عن مكانه، وارتفع عنه إلى العدو وأسرع إليه يحاربه، وأنهضته أنا فانتهض وأنهضته، حركة للنهوض، واستنهضه لأمر كذا، إذ أمره بالنهوض له. ومن خلال هذا المعنى اللغوي تتضح حركية النهوض وفعاليته في الأشياء سواء على الصعيد الفكري والنفسي أو المادي في كلا المعنيين هناك انتقال من حال إلى حال وتغيير في الهيئة والموضع وتحرك للجوانب عند المرء واستحضار لطاقاته وقواه، نجد أن النهوض يرادف القيام وهو ما أورده القرآن بنفس المعنى في الآية: ﴿ قل إِنَّمَا أَعِظكمْ بِوَاحِدَةٍ أن تقومُوا لِلهِ مَثنَى وَفرَادَى﴾[3] [4].

اصطلاحا: منذ بدء اليقظة العربية الحديثة مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر الغربي بمختلف اتجاهاته وتياراته يعيش مشكلة "النهضة" وعلى الأرجح يبحث عن مشروع للنهضة بل يجب القول:"إن مشكلة النهضة هي التي كانت ولا تزال وراء انبعاث الفكر الغربي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات ، وإذا كان شعار"الثورة" قد سيطر على ساحة هذا الفكر منذ أوائل الخمسينات

---

[1] - هربت ماركيوز، العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، مرجع سابق، ص18.

[2] - المرجع نفسه ، ص19.

[3] - ابن منظور، لسان العرب، المجلد 06، (د.ط) ، (د.ت)، ص456.

[4] - سورة سبأ ، الآية : 46.

من هذا فإن هذا لا يعني أن مشروع النهضة قد تحقق كاملا وأن شعار النهضة لم يعد يستجيب لطموحات الجيل الغربي الجديد[1].

ولذلك فإننا سنكتفي بتسجيل هذه الظاهرة التي تفرض نفسها لواقع لا يجوز تجاهله وهي أن الفكر الغربي يقبل اليوم كما قبل بالأمس هذه المزاوجة بين النهضة والثورة، فعندما يتحدث العرب عن النهضة أو الثورة فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملا، بل يجب القول: عن مشروع لم يكتمل بعد حتى على صعيد التصور الذهني الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف والأحوال: فهو تارة "نهضة "أو "يقظة" وهو تارة "بعث" أو "ثورة"[2].

يرى الجابري أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساسا على الإحساس بالفارق بين واقع "الانحطاط" الذي يعيشونه وواقع "النهضة" الذي يقدمه لهم أحد النموذجين في العربي الإسلامي في الماضي والأوربي في الحاضر، والنتيجة هي أنهم عندما يفكرون في النهضة لا يفكرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه، بديل يجب صنعه انطلاقا من هذا الواقع نفسه، وعلى ضوء معطياته وإمكانياته، الشيء الذي سيجعل صورة البديل في أذهانهم تعتني وتجدد بالممارسة، ممارسة النهضة[3].

وربط النهضة بقيادة الإنسانية والتأكيد على الحتمية (سقوط الغرب)، التعميم والانحطاط على القسم الأكبر من التاريخ العربي، تحميل "قوى خارجية" مسؤولية تراجع الحضارة العربية وسقوطها، النزول الانحطاط الراهن إلى المستوى الاندثار والانقراض، هي وهذه العناصر الرئيسية للخطاب العربي الحديث والمعاصر حول النهضة والانحطاط. [4]

---

(1) - محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1، 1982، ص21.

(2) - المرجع نفسه ، ص22.

(3) - المرجع نفسه ، ص24.

(4) - الرجع نفسه ، ص32.

يرى مالك بن نبي في أن عملية النهضة تقتضي عملا سلبيا هو فصل الأمة عن رواسب الماضي وعمل إيجابيا يصلها بمقتضيات المستقبل، وقد قام محمد عبده وابن باديس وتلامذتهما بالعمل الأول، إلا أن الدوائر الأزهرية والزيتونة لم تستوعب اللحظة، وأن تلك المحاولات مع شدة الانحطاط الراسخ لم يتجاوب مع ذلك والعمل الإيجابي الناظر إلى المستقبل ما زال غامضا في نظر مالك بن نبي المقصود بتجديد محتوى جديد لعناصر جوهرية لمنهج التفكير[1].

مفهوم التجديد لغة:

صحيح أن الله سبحانه وتعالى قد تعهد بحفظ الدين عندما تعهد بحفظ كتابه المبين "إن نحن نزلنا الذكر وأن له لحافظين" لكن الأكثرية من أبناء الأمة قد غدا حفظهم لهذا الدين أشبه ما يكون لحفظ الأرض الجدباء والصخرية للماء، حفظ لايبدد التارك، لكنه لا ينتفع بها فضلا عن أن ينفع بها[2].

حفظ لاينبت الكلأ والعشب الكثير وإنما هو إمساك للماء ماء الغيث في انتظار من يتقبله فينتفع به وينفع صنعا للجديد بالتجديد، ذلك هو حال أهل الجمود على الموروث بالنسبة إلى الغرباء أهل التجديد[3].

إن التجدد والتجديد في قضايا الفكر كما هو التغير والتغيير في قضايا الإجماع فكما أن المجتمع يتغير مع حركة الزمن حتى ولو لم يكن هناك منهج للتفسير يبرمج ويخطط ويهندس حركة المجتمع نحو أهداف بعيدة أو قريبة جزئية، كذلك الفكر تحصل فيه تجددات حتى مع غياب منهج

---

(1) - مالك بن نبي ، مشكلات الحضارة وشروط النهضة ، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، ودار الكتاب اللبناني ، بيروت ، (د.ط)، (د.س)، ص76.

(2) - محمد عمارة ، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر ، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة ، 1990، ص07.

(3) - المرجع نفسه ، ص08.

التجديد، هذا يعني أن الفكر له حركة في النمو كما هي الحال في المجتمع، والفكر لا يتجدد بعيدا عن تجديدات المجتمع والعكس صحيح[1].

يبقى أن نشير إلى تداخل مصطلح التجديد مع الاجتهاد وتداخل الجزء مع الكل وليس العكس، ونحن لا نتفق مع من يقول: "أن التجديد كان يطرح بديلا فكريا معاصرا لمصطلح الاجتهاد بدلا من أن يكون مرادفا له أو وجها من وجوهه، وإن بروز مصطلح التجديد في الفكر الإسلامي الحديث و المعاصر قد واكب مرحلة فكرية معرفية تجعلنا مدعوين إلى إعادة النظر فيه أو تنويع الرؤية له على ضوء تلك المرحلة وخلفياتها[2].

إن إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي تهتم بإبراز أركان التجديد في تفكيره في قراءة النص الديني، ونقصد بالتجديد من خالف به قراءات السلف، لسنين أن التجديد في فكره يتمثل في إعادة قراءة التراث، وألسنته وتطبيق المنهج الفينمولوجي على النصوص الدينية، وضرورة الوعي بالتاريخ، وتوصلنا إلى جملة من الاستنتاجات، تتمثل في نقد هذا المشروع من حيث صعوبة تطبيقه من ناحية ومن حيث رفع القدوسية على النص الديني من ناحية أخرى[3].

ومن هذا يعني أن المفكر المصري حسن حنفي قد وضع المبادئ أو الأركان لتجديد قراءة النص الديني أو المقدس وبهذا فهو يعطي لنا كيفية إعادة قراءة التراث أنسنته بطرق وأساليب وآليات غربية، فهو يقوم بتطبيق المنهج الفينمولوجي على النصوص الدينية.

ولا يمكننا أن نتحدث عن التجديد في التراث دون التعرف على هذا التراث من وجهة نظر حسن حنفي التراث كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت معطى حاضر على العديد من المستويات والتراث ليس معتقدات مقدسة مغلقة

---

(1) - برهان غليون ، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا ، ط1 ، 1991، ص172.

(2) - المرجع نفسه ، ص73.

(3) - كريمة كربية، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي ، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية ، جامعة السلطان قابوس، المملكة العربية السعودية ، ص39.

هو بناء صوري ، وهو بناء صوري شكلي، ولا هو مجرد مخطوطات ومنشورات ومؤلفات أو دوائر معارف فهو ليس بالتراث الصوري الفارغ الذي لا أثر له[1].

وهذا يعني أن التراث ليس شيئا ماديا فارغا أو مخطوطا أو معلومات أو معارف لا معنى لها أو لا أثر لها فهو كل ما يختزنه الإنسان من الموروث القديم في الحاضر.

[1] - كريمة كريبة، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي ، مرجع سابق ، ص ص38-39.

المبحث الثاني: بوادر ظهور الثورة الفكرية العربية

جمال الدين الأفغاني:

أ- **الجانب الديني:** إن التجديد الديني كان عبر العصور الإسلامية أمرا واردا ومقصودا أملته ظروف طارئة خاصة عندما تراكمت فيه البدع والخرافات والزوائد، حتى كادت عقائده الجوهرية تتلف وتزيف كما أن تطورات الحياة في كل عصر جديد كانت تنادي بوجوب تلاؤم الأحكام الشرعية مع خصوصية هذا العصر، وقد قامت دعوات إصلاحية تجديدية قادها نخبة من الفقهاء والعلماء[1].

وظهرت حركة الإصلاح كرد فعل مباشر على عاملين مهد لظهورها، أولهما الاتجاه التقليدي مثله جماعة من الفقهاء والعلماء، ذوي النفوذ والسلطة داخل الدولة العثمانية، وقد نما هذا التيار إبان حكم السلطان عبد الحميد الثاني (1842-1912هـ)، الذي أعاد للوجود فكرة الخلافة الإسلامية كمبدأ أساسي حامل من وراءه لم شمل بقاع السلطة العثمانية التي كانت على حافة الاندثار[2].

أما العامل الثاني الذي ساهم بدوره أيضا في بعث حركة الإصلاح الديني، فمرده إلى التحولات العالمية الكبرى التي اطلع عليها الوطن العربي من خلال احتكاكه بالغرب الأمر الذي دفع برواد الإصلاح إلى محاولة إيجاد السبل نحو التقرب من هذا الوافد والأخذ من مناهله التي شكلت تراثا إنسانيا مستحدثا[3].

ويعني هذا من كل ما سبق أن رواد الإصلاح الديني كان هدفهم الوحيد هو الوصول إلى نتيجة تمثلت في التوفيق بين الدين الإسلامي ومتطلبات العصر، أي أن المصلح الديني قد حول

---

(1)- رشيد مقدم ، المشروع النهضوي عند حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، جمال الدين الأفغاني نموذجا ، قضايا تاريخية، العدد02، 2016، ص215.

(2)- المرجع نفسه ، ص216.

(3)- المرجع نفسه، ص217.

الدين إلى فكر عقلاني ويحاول من خلاله مجابهة كل الإشكاليات المطروحة أمامه سواء كانت سياسية أم دينية.

عبد الحميد بن باديس:

إن الإصلاحات التي انطوت في ميدان الصور المتباينة هدفها واحد، فلقد خاض الرجل في ميدان السياسة والتربية والأخلاق والدين والفلسفة والتي نجد بينها ترابطا وثيقا بين الفرد والأمة وسنحاول من خلال هذا العصر تسليط الضوء على الأهداف المرجوة من وراء كل ميدان كما نحاول إبراز هذه الميدانين الأساسية المتمثلة في: الجانب الديني والجانب السياسي والتربوي والفلسفي.

أهداف الإصلاح عند عبد الحميد بن باديس:

1- **الميدان الديني:** إن ما يمكن قوله حول أهداف الإصلاح الديني عند الشيخ ابن باديس هو أنه يسعى إلى تكوين رجال قرآنيين كرجال السلف الصالح، وإعداد النفوس، والعقول لقبول ما هو من مبادئ الشرع وأسس الإسلام والوقوف أمام كل تيارات الفكر والإلحاد كما كان من بين أهدافه الحرص والمحافظة على تقاليد الدين السامية لأنها من أهم المقومات التي تقوم عليها الشخصية الجزائرية[1].

ومن أهم الركائز التي ركز عليها عبد الحميد بن باديس هي تعليم مبادئ وقيم الدين الإسلامي المستندة إلى القرآن الكريم وتبين هذا في تأسيسه للمدرسة القرآنية والحفاظ على الموروث الثقافي. [2]

ويرى عبد الحميد ابن باديس أن حالة إصلاح العقيدة الدينية عن سائر مظاهر الشرك الخفي الذي تسرب إليها عن طريق الجهل بالإسلام ثم عن طريق رجال طرق الصوفية المنحرفين الذين

---

[1]- شريف رضا ، تجربة التجديد والإصلاح في فكر ابن باديس و محمد عبده ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر(د.ط)، 2011، ص47.

[2]- تركي رابح عمامرة ، الشيخ عبدالحميد بن باديس، منشورات ANEP ، جامعة الجزائر ، ط5، 2001، ص314.

أكثروا من البدع في الدين ونشروا نوعا من الشرك بين المسلمين عندما ادعوا لأنفسهم صفات الربوبية بين عامة المسلمين هذا مما أدى إلى انحطاط المجتمع الإسلامي إلى درجة مذهلة.[1]

ويعني هذا أن عبد الحميد ابن باديس حاول التخلص من هذا الفكر المتمثل في جهل الدين الإسلامي ورجال الصوفية الذين ادعوا الألوهية والربوبية ذلك من أجل ترسيخ العقيدة الصحيحة للدين الإسلامي والنهوض بالمجتمع.

الجانب الفلسفي في فكر محمد عبده الإصلاحي

إن الشيخ محمد عبده لم يترك لنا أثر ذا قيمة فلسفية في طريقة بحثه ما عدا" رسالة الواردات" التي كتبها في شبابه ويظهر أنه سلك طريقة الفلاسفة في الصفحات الأولى من رسالة التوحيد التي يمكن القول عنها بأنها الشرارة الأولى التي أيقظت الفلسفة الإسلامية من رقدتها الطويلة[2].

إن المتأمل لفلسفة محمد عبده يجدها تمتاز باستقلالية الفكر والنظر وأيضا نجد الاستقلالية في العمل والإصلاح ويرى أن مهمة الفلسفة تكمن في البحث عن الظواهر الطبيعية وبهذا هو ينظر للفلسفة نظره شاملة أو أوسع من خلال البحث في حقائق الطبيعة الإنسانية.

إذا أردنا أن نجعل لفلسفة الأستاذ الإمام حدا فاصلا بينه وبين مخالفيه من جماعة المعتزلة والمتكلمين والفلاسفة الأقدمين فالحد الفاصل هنا هو القدرة على حسم الجدل العقيم بالرجوع إلى حكم العقل السليم، أو هو القدرة العملية على حل المشكلات العقلية ولاسيما المشكلات التي لا داعي للإشكال فيها غير الوقوف عند الحاجة اللفظية والعجز عن تغيير معناها[3].

ويعنى هذا أن هناك فرق بين فلسفة الأستاذ محمد عبده وبين معارضيه نجد انه توجد نقطة مشتركة أو فاصلة وهي القدرة على حسم الجدل العقيم بالاستناد إلى العقل وهذا ما يمكن من حل

---

(1) - تركي رابح عمامرة ، الشيخ عبد الحميد بن باديس،مرجع سابق، ص315.

(2)- شريف رضا ، تجربة التجديد والاصلاح في فكر ابن باديس و محمد عبده، مرجع سابق ،ص37.

(3)- المرجع نفسه ، ص ص38-39.

المشكلات بطرق عقلية وخاصة المشكلات التي يعجز ويصعب تحديد المعنى الحقيقي لها، وهذا يدل على تحفظ الأستاذ محمد عبد من الفلسفة وأتباعها.

مالك بن نبي:

يرى مالك بن نبي أن بناء مجتمع مبني على العصرنة يقتضي أن تحكمه نخبة لأنهم يمثلون النواة في الفكر- في حد قوله- هذا ويعتبر مالك بن نبي قلما يفكر في مسائل الحضارة، و لم تكن فيه الجرأة في مناقشة الأفكار السياسية. كل مفكر لديه طموحات على أن يصبح إنسانيا أما مالك بن نبي فيطرح مشروعا فكريا ويرى بأن أفكاره لا يمكن أن تتجسد في أرض الواقع ما لم تثبتها نخبة سياسية أو سلطة[1].

مالك بن النبي ومشروعه الحضاري: قرأ مالك بن النبي ما كتبته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وهم رجال الإصلاح والنهضة، ثم وجد بان هذا الفكر لم يشفي غليله ولابد من فكر أخر" ضعفنا الداخلي هو سبب ضعفنا"، وهذا ما دفعه إلى قراءة كتابات المشارقة أمثال: جمال الدين ومحمد عبده ليتأثر بهما في طريقة التفكير وحسم الأمور، فوجد فيهما نظرة سياسية عكس النظرة الإصلاحية[2].

وعليه أراد أن يبني مشروعا جديدا يخالفهم، فانطلق من الفكر العقلاني الأوروبي ثم مزجه بالفكر التأصيلي الإسلامي ثم بالخيار السياسي، فالنشاط لفردي الذي يمثل أحد مركبات ذلك النشاط الجماعي خاضع في حد ذاته إلى شروط تجعله لا يستطيع التحقق بدونها، فقد تعودنا بالنسبة إلى الآلة على الواقع القائم في أن عملها لا يمكنه أن يتحقق إذا نقصتها صامولة"écrov" وفي النهاية استطاع أن يبني نظريته ومعادلته الحضارية المتمثلة في : الإنسان، التراب، الزمان[3].

---

[1]- يوسف بحياوي ، مالك بن نبي فكر يحتاج إلى تجسيد ، جامعة بجاية ، المنصة الوطنية للمجلات المحكمة ،ص ص209-210. www.asjp.cerist.dz.

[2]- المرجع نفسه ، ص211.

[3]- المرجع نفسه، ص212.

استطاع مالك بني النبي أن يتحرر من نفوذه فضلا على تعمقه في الثقافة الغربية وهذا ما جعله يجمع بين الثقافة الفلسفية والثقافة الاجتماعية إلى جانب ثقافته العلمية التي صقلت موهبته وفسحت له آفاق التفتح على المجتمع العالمي.

طه عبد الرحمن:

ينطلق الأستاذ طه عبد الرحمن من معارضة ذلك الرأي السائد عند الكثير من المفكرين والباحثين، القائل بأن الأخذ يقيم الماضي لا يؤدي الرأي إبداع أو تجديد ولا يزيد إلا من تكريس التقليد وترسيخه معتقدا أن في التراث قيم منتجة، وفي الحاضر قيم لا تنتج، ومن الحكمة والتبصر أن نسعى إلى العمل بالقيم المنتجة، وترك القيم العقيمة بغض النظر عن الأبعاد الزمنية[1].

إن التقليد إذن يقف حاجزا يمنع التجديد النظري والفكري في العالم العربي والإسلامي منذ زمن ابن رشد، فهذا الأخير وضع أصول التقليد في الفلسفة، وبدأ أبرز مشروع له، أمد المحدثين بمشروعه هذا التقليد، وسهل عليهم طريق ممارسته، والمعاصرين من المتفلسفة العرب لم يزدادوا إلا شغفا بتقليد مقلدين، واقتفاء آثار خطواتهم، فلا نجد في أفكارهم أو أقوالهم معالم إبداع أو تجديد[2].

يرفض طه عبد الرحمن أن يكون معيار تحديث هو اعتماد التفصيل المطلق كفصل السياسة عن الدين، أو فصل الحداثة عن التراث، أو فصل العقل عن الدين، ولذاك فالانتقال من التفصيل المقلد إلى نظيره المبدع يقتضي الإقرار بأن الحداثة قد وقعت في هذا التقطيع، فالفصل بين الحداثة والدين لا ينبغي أن يكون مطلقا ذلك أن في الأفكار والتصورات الحداثية الكثير من المضامين التي لا تتعارض مع الدين، فالدين لا يتعارض مع العقل، ولا يعارض نموه وتطوره[3].

---

(1) - طه عبد الرحمن، روح الحداثة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، بيروت ، ط1 ، 2006، ص11.

(2) - المرجع نفسه ، ص12.

(3) - الرجع نفسه ، ص34.

في الفكر الغربي المعاصر:

محمد عابد الجابري: ينظر الجابري لتيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر والتي هي في أصلها قراءات سلفية تقرأ الحاضر والمستقبل وقف ما هو موجود في الماضي، هذا إضافة إلى عدم استقلالها الذاتي فكريا عن الغرب سواء من حيث المنهج والرؤية، فالفكر العربي الحديث والمعاصر في تصور الجابري هو: "في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءاته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي، وتقدسه وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل لذلك لابد من مسلك جديد لقراءة التراث وإحيائه[1].

يرى الجابري بأن الفكر العربي الحديث والمعاصر يعتمد على الماضي ويقدسه من خلال قراءاته للتراث قراءة سلفية من أجل الوصول إلى حلول لقضايا ومشاكل الحاضر والمستقبل.

عندما تحدث الجابري عن محاولة ونقد للعقل العربي، فهذا لتمييزه عن العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث، رغم أن كل هذه العقول مارست تفكيرا نظريا عقلانيا كما نجده ميز بين نوعين من العقل وكبنية ميتافيزيقية والعقل كأداة للإنتاج النظري والذي يصده الجابري في عملية نقده هو العقل الثاني العقل كنشاط ذهني، العقل المكون[2].

كما يرى أن النهضة العربية الحديثة لا يمكن أن لا تقوم إلا إذا نقدنا العقل أي العقل المكون العربي، وعملية النقد هذه تتم بفحص وتحليل تركيب للآلة أو الأداة أي المنهجية العلمية التي بها ينتج القواعد والأفكار والحلول، والتي هي السبيل الوحيد الذي يوصل الإنسان الغربي إلى الحداثة، وفي الحقيقة التي مارسها الجابري على العقل العربي، ما هي إلا قراءة، إجرائية تجريبية للعقل[3].

---

(1) - خيرة بن عيسى ، قراءة تمهيدية لمشروع محمد عابد الجابري، مجلة النقد الثقافي، العدد01، ديسمبر 2013، ص202.

(2) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، 2009، ص14.

(3) - المرجع نفسه ، ص15.

كل ما نخلص به هو أن الجابري ميز العقل اليوناني و الأوروبي الحديث، ولا يمكن أن تكون هناك نهضة عربية حديثة إلا إذا نقدنا العقل، وذلك يتم من خلال الحقيقة التي مارسها على العقل العربي وما هي إلا قراءة تجريبية للعقل.

عبد الله شريط:

كان المفكر عبد الله شريط حداثيا بكل ما تحمله هذه الكلمات من معاني، إلا أن كلمة التجديد قد دعت المعلمين إليه وذلك في تعامله مع اللغة العربية وإحداث ثورة كوبرنكية في مناهج التدريس، أو في التجديد في حروفها المطبعية وأيضا تطوير قواعدها[1].

يرى المفكر عبد الله شريط أن التجديد والثورة في اللغة العربية يجب أن يبدأ من قواعدها وإذا أردنا أن نعرف السبب فلنقرأ له هذا النص التالي: إن المثقف العربي لم يتوصل اليوم حتى أضعف الإيمان أو أحط درجات الثورة على نفسه، وهي أن يبدأ بالتخلص مع الحشو الذي يثقل عنق اللغة العربية بقواعد تجريدية منطقية في الإعراب أصبحت تشكل اليوم أضخم عقبة في تعليم لغتنا لأبنائنا ونستفد منهم أثمن التوقعات وأعزها في عصرهم أحوج ما يكونون فيه إلى صرف مواهبهم، وأوقاتهم في تعلم كنوز المعرفة التي تنهبها الشعوب الحية نهبا[2].

أشار عبد الله شريط إلى قواعد تتبع في اللغة العربية تتمثل في القواعد التجريدية المتطبقة ليكون مجال معرفي واسع.

---

(1) - حمادي النوي ، فلسفة الحداثة عند عبد الله شريط ، مجلة الدراسات ،المنصة الوطنية للمجلات المحكمة ، جوان 2017، ص177. www.asjp.cerist.dz .

(2) - المرجع نفسه ، ص180.

المبحث الثالث: نقد العقل العربي المعاصر

ما هو العقل في اللغة: قيل أن العقل هو الحجر والنهي ضد الحمق، وقال الأنباري رجل عاقل **هو** الجامع لأجره ورأيه وقيل العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها أخذ من قوله قد اعتقل لسانه إذ حبس ومنع الكلام والعقل الثبت في الأمور والعقل القلب فالقلب العقل وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك.[1]

اصطلاحا:

مفهوم العقل عند الفلاسفة العرب: فيقول يعقوب بن إسحاق الكندي "العقل جوهر بسيط مدرك لأشياء بحقائقها.

ويقول أبو النصر الفارابي: العقل ليس شيئا غير التجارب و مها كانت هذه التجارب، كانت النفس أتم عقلا.

أما مفهوم العقل عند الغرب فهم يعتبرون أن العقل طاهر ويتعلق بعلم النفس، وغالبا ما يأخذ هذا إلى مصطلح يترادف مع مصطلح الوعي . ويمكن القول أن العقل لدى كانط تمثل في ثلاث مستويات المستوى الحدسي حيث المكان و الزمان صورتان قبليتان أو حدسان خالصان بفضلهما تغدو التجربة الممكنة كما يغدو الإحساس الخارجي أما المستوى الثاني تمثل في الفهم وهو مستمد من وحدة الإدراك و وحدة الأنا أفكر (الكوجيتو) أما الثالث هو مستوى العقل وتصوراته الفهم ملكة الحكم و الحكم ربط بين التمثلات وبين هذه والموضوع.[2]

وبهذا نجد المفكرين العرب خاصة المعاصرين قد اهتموا بالعقل العربي تحليلا ونقدا، من أجل جعله تنويرا ويقوم بالحركة والنهضة والثورة الفكرية والعلمية التي يحتاج لها المجتمع العربي...

---

[1] -حسين جابر بني خالد، أحمد ضياء حسين، مكانة العقل في الفكر المحاسبي مجلة جامعة دمشق، المجلد17، العدد الأول 2001، ص5.

[2] -المرجع نفسه، ص14.

إن العقل وهو الوحي في المنظور الإسلامي ليس مقابلا العقل والعقلانية بل إنه ثمرة للعقلانية وحجة النقل مترتبة على حجية الرسول الذي بلغه وحجية الرسول المبلغ مترتبة على الإيمان بالله الذي أرسل الرسول بالحي المنقول وسبيل هذا الإيمان هو النظر العقلي في كتاب الكون المصنوع على نحو لانهائي من الإبداع والإحكام في الصنعة والتقدير والرعاية والتدبير.[1]

وذلك هو العقل، وتلك هي العقلانية والنزعة العقلانية في منهج الإسلام، فليس هناك تقابل بين العقل والنقل، ولا من الوحي والكون وليس هناك استغلال للنظر العقلي عن غيره من سبل النظر والإدراك وإنما تتفاوت المناهج وأصحابها في الأهمية التي تعطي لكل سبيل من سبل النظر في عملية البحث عن الحقيقة وهو تفاوت يجب أن تحكمه طبيعة المبحث وميدان النظر وحقل التفكير.[2]

ليست أزمة الفكر الديني الإسلامي بنت اليوم بل هي مصدر انحطاط العام الذي أصاب الحضارة الإسلامية ليس في العلوم وحدها بل في الأعمال والوجود الإسلاميين. وقد بدأ يتضح خطر هذا السلوك حتى لفاقدي البصائر.فالتجميد المحرج من السؤالات آل بالأمة إلى كل النكبات فبات التغير الوحيد الممكن هو التغير المفروض بالقادمين على ظهور الدبابات لإلزام الأمة بالممسوحات من التغييرات.[3]

وعلة هذا التخلف ليس معرفية فحسب بحيث يمكن أن يسببها إلى تقصير العلماء وحدهم بل هي خلقية وينبغي أن تسب إلى الأمة ككل. لذلك فقد صارت الجامعات الإسلامية مؤسسات

---

(1) - محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق.ص13.

(2) - المرجع نفسه، ص14.

(3) - أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت،ط1،2006 ص118.

تعمل في فراغ كل المؤسسات الجامعية في العالم تؤدي وظيفتين: الأولى هي طلب الحقيقة العلمية لذاتها والثانية هي طلبها من أجل الوظائف العمرانية التي لا تقوم من دونها.[1]

لذلك فمصطلح التفافة والحياة الثقافية في كل كتب "زكي نجيب" لا تخرج عن هذه القناعة وهي: إن الفكر يتجلى في خطاب علمي و استدلال منطقي وصناعة واقتصاد.. وغيرها من مظاهر التطور بل الفكر حركة اجتماعية يساهم فيها الأفراد تحركهم عوامل اجتماعية مما يصبغ هذا الأخير بصبغة اجتماعية، لا ينكر فيها فيلسوفنا لأفراد ولكن ينظر لجهد هؤلاء بربطه بالسياق الثقافي العام لذلك نجده يستخدم مصطلحات " المناخ الفكري" والحركة الفكرية والحياة الثقافية".[2]

وهو هنا يثير مسألة التخلف الفكري الذي يسم الشعوب العربية والإسلامية، ففكرها سطحي وبعيد عن المعقول وبسبب ذلك استعمال مفكريها الألفاظ في غير محلها وبكيفية فضفاضة تؤدي إلى:

أن نجد أنفسنا في مناخ فكري نردد فيه ألفاظ وتبادل الكلمات والعبارات لأنهم معانيها ولا نتعمق أبعادها ولا سبيل لنهضة فكرية إلا بثورة تبدأ من اللغة.[3]

يتحدث الأستاذ أركون عن ثلاث مراحل في تاريخ تكون العقل الإسلامي.

المرحلة الكلاسيكية، وهي مرحلة التأسيس والبدايات المرحلة المدرسة وهي مرحلة التقليد وتكريس التقليد والاجترار.

أما المرحلة الحديثة و المعاصرة وهي مرحلة ما يعرف اليوم بالنهضة والثورة، فتتداخل هذه المراحل وتتبعثر و تنقطع في فضاء العقل الإسلامي لكنها لا تنفصل وذلك بفعل لحمتها الدينية

---

(1) - أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي ، مرجع سابق، ص119.

(2) -قروج بولفعة، فلسفة اللغة عند زكي نجيب محمود، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر، 2008،2009،ص140.

(3) - المرجع نفسه ، ص141.

العميقة.[1]

وبمقدار ما تقدم هذه النمذجة النبوية تصورا جديدا لنظام إنتاج العقل العربي، بقدر ما تثير من الأسئلة والاعتراضات وخاصة عندما تعرف أن الأستاذ الجابري يصرح بأن اهتمامه في "تكوين العقل العربي" يتركز على الثقافة العالمة وانه لم يلتفت صوب قارة كاملة من المعارضين أنسجت داخل بنية العقل الإسلامي، ونقصد بذلك قارة الكتابة الخيالية والكتابة الرمزية.[2]

لقد أشار الأستاذ مالك بن نبي إذا إلى أن تجديد الخطاب الإسلامي ينطلق أساسا من العمل التغييري الجاد للمجتمع، حيث لا يتصور تشييد صرح الحضارة(أو على الأقل الإسهام في ذلك(وبالتالي صنع التاريخ، إلا بالاتزان بين العقل والعمل، وضرورة تمتع كليهما بالتفكير الصحيح والفاعلية في الأداء و لم يغفل الأستاذ مالك بن نبي الأساس الديني في هذه المعادلة من منطلق المثل القائل: "لا دين لمن لا عقل له" حيث قال: "إن الفكرة الدينية تحدث تغيير حتى في سمة الفرد ومظاهره، وتغير من نفسه".[3]

ورأى في معرض تحليله لهذه المسألة أن الأفكار نوعان: أفكار ميتة و قاتلة، وأفكار ذات فعالية وناجحة: الأولى توقف عجلة التقدم الحضاري وتجمد العقل، والثانية بإمكانها إيقاظ الحيوية فيه، فقال: "إن التاريخ لا يصنع بالاندفاع في دروب سبق السير فيها، وإنما يفتح دورية جديدة ولا يتحقق ذلك ، إلا بأفكار صادقة تتجاوب مع جميع المشاكل ذات الطابع الأخلاقي وبأفكار فعالة لمواجهة مشكلات البناء في المجتمع يريد إعادة بناء نفسه.[4]

---

[1] - كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة دار سعاد الصباح ،القاهرة، ط1، 1993،ص108.

[2] – المرجع نفسه ،ص 109.

[3] -نفيسة دويدة، منطلقات تجديد الخطاب الإسلامي من خلال جهود بعض المفكرين الجزائريين، حوليات جامعة الجزائر، العدد30،ج2، ص207.

[4] - المرجع نفسه، ص208.

إن التخلف السائد حالة قائمة لأن ثمة قوى فاعلة وفائدة للمجتمع العربي ترتبط مصالحها بتكريس تلك الحالة ولهذا فهي تقودها لوعي وتوجهها بدقة محكمة ولكي يتكرس التخلف الذي هو الجذر الذي تستقي منه البورجوازية العربية نسغ حياتها، كما أسلفنا، أمنعت تلك البرجوازية في تجهيل الناس وإلغاء عقولهم، وحالت دون ارتباطهم بالعلم والتفكير العلمي، وقد سلكت في ذلك مسلكين: الأول عزل العقل عن شروط تكونه العلمي والثاني حشو ذلك العقل بالثقافة إسلامية واستهلاكية لا تمت بأية صلة للتقدم.[1]

ورغم هذه الحقائق الجلية، والتي تدل على أن أعداد كبيرة من مثقفينا لا تعرف شيئا عن ثقافتنا العربية، فإن البعض من هؤلاء لا يتودع عن تنصيب نفسه مدافعا (بعاطفية متأججة وانفعال منفواني) عن ثقافتنا العربية التي هو أبعد ما يكون عن معرفتها لأنه ببساطة لم يقم بالجهد الواجب ويطالع الثمار العديدة لهذه الثقافة في مجالات الشعر والنثر والفكر...[2]

وإذا كان أحد رواد الأدب العربي البارزين قد قال في مقدمة أحد كتبه: إن من لا يعرف شيئا لا يملك الحق الحكم عليه" فإننا لا نملك إلا أن نقول إن معظم المتحمسين عاطفيا لثقافتنا العربية يفتقدون تماما لأهلية الدفاع عن هذه الثقافة العظيمة لأن من لا يعرف شيئا لا يحق له الحكم عليه ناهيك عن الدفاع عنه.[3]

أما في الحقول المعرفية الأخرى كالفن والفلسفة والعلم، فالإبداع لا يعني الخلق من العدم، بل إنشاء شيء جديد انطلاقا من التعامل نوعا خاصا من التعامل مع شيء أو أشياء قديمة، قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب، وقد يكون نفيا وتجاوزا.من هنا يمكن القول

---

(1) - حامد خليل، أزمة العقل العربي ، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق ط1، 1992، ص 56.

(2) - طارق حجي، نقدا العقل العربي، دار المعارف، الإسكندرية، ط2،(د،ت)، ص123.

(3) - المرجع نفسه،ص ص123-124.

إن الإبداع في الفن هو إنتاج نوع جديد من الوجود بواسطة إعادة تركيب أصيلة للعناصر الموجودة.[1]

أما في الفلسفة، والفكر النظري بصورة عامة، فالإبداع نوع استثناء النظر، أصيل في المشاكل المطروحة لا يقصد حلها حلا نهائيا، ففي الفلسفة والفكر النظري ليست هنالك حلول نهائية، بل من أجل إعادة طرحها طرحا جديدا يدشن مقالات جديدا يستجيب للاهتمامات المستجدة أو يحث على الانشغال بمشاغل جديدة.

وبعبارة أخرى أن الإبداع في مجال الفكر النظري عامة هو تدشين قراءة جديدة أصيلة لموضوعات قديمة، ولكن متجددة وأما في مجال العلم فالإبداع اختراع واكتشاف يتم بواسطة خطوات فكرية ميزتها الأساسية أنها تقبل التحقق إما بالتجربة وإما بجملة في عمليات المراجعة والمراقبة يقودها منطق معين: أي جملة من القواعد يتخذها العقل ميزانا للصواب والخطأ، للصدق والكذب.[2]

مهمة الفلسفة اليوم هي "خلق المفاهيم" غير أن الخلق في نظر الفلسفة نفسها لا يكون "من عدم" وإنما يكون من شيء ما. إن الأمر يتعلق في الحقيقة بإعادة بعث الحياة في مفاهيم سابقة أو إعادة بناء مفاهيم سائدة بعد فحصها ونقدها... وأيضا تحليل ونقد المفاهيم طارئة يقذف بها إلى الساحة الفكر السياسي الراهن، فكر الوقت المؤقت، بدون شك.[3]

ومن المفاهيم التي تحتاج اليوم إلى بعث الحياة فيها مفهوم "المدينة"، و مفهوم "التسامح" ومفهوم" العدل" ومفهوم" الأخلاق والأخلاقيات"... إلخ أما المفاهيم التي يقذف بها "الوقت "إلى الساحة قذفا، والتي تطرح على كامل الفلسفة مهمته فحصها ومواجهتها فكثيرة ومتنوعة، نخص

---

(1) - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1989،ص53.

(2) – المرجع نفسه، ص54.

(3) - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1،،1997،ص11.

بالذكر منها هنا: مفهوم الصراع الحضارات" ومفهوم العولمة" ومفهوم القومية" ومفهوم "نهاية الديمقراطية" ومفهوم "تحلل الدولة" إلى غير ذلك من المفاهيم التي على الفكر الفلسفي أن يوجهها بسلاح النقد والتعرية.[1]

إن العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ الأكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقا من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحصل معها سلطة السلف أما في لفظه أو في معناه، وأن آليته آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة- ولا نقول في إنتاجها هي المقاربة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو قياس العرفان) وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم.[2]

فالفكر العربي الإسلامي مازال يحصر نفسه بعدما م يزيد عن قرن ونصف في المسألة نفسها التي يعيشها كمعضلة وهي مشكلة التراث والحداثة ومازال يعيد صياغتها مرات عديدة، ولقد تعددت وتباينت مواقفه إزاءها، و اتخذ كل تيار من تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر موقفا منها.[3]

ومن أبرز المفكرين العرب المعاصر "زكي نجيب محمود " فهو من خلال كتابه تجديد الفكر العربي يشير إلى عوامل الضعف في التراث العربي الإسلامي وأهمها: اجترار وتكرار نفس إنتاج السلف، مما يخنق روح الإبداع والخلق و المبادرة يقول:" أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا، فنميل إلى الدوران فيما قالوه وما أعادوه ألف مرة" ولمواجهة هذا العائق المتمثل في سيطرة التراث، فإننا لا نحتاج في تصوره إلى إحياء التراث بل إن الوعي بهذه العوامل هو مقدمة

(1) - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر ، مرجع سابق، ص12.

(2) -محمد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1986 ، ص564.

(3) - مجدة عز الدين ،العقل العربي الإسلامي بين التتريث والتحديث نحو عصر تدوين جديد ، مجلة النقد الثقافي، ملف العدد:التراث والحداثة، العدد 01، ديسمبر ، 2013،ص32.

الإدراك الإيجابي الفعال لما ينبغي أن نرفضه في تراثنا وما ينبغي أن نقبله بتحفظات فالذي نحتاج إليه حقائق إحياء بعض المواقف النادرة في التراث.[1]

إن العقل المقصود عند الجابري هو ما سماه بالعقل العربي "لأنه إذا كان العقل الإنسان بطبيعة وأحكامه ويتميز بالكلية والضرورة، فإن هذه الكلية في نظره كلية خاصة بثقافة معينة، أي أنه لا يمكن في نظره أن نفصل العقل عن منتجاته الثقافية، وهذه أطروحة في عاتية الخطورة المعرفية، إذ كيف يتأسس العلم عندما تكون كلية العقل محلية، خاصة وأن الجابري يدعوا إلى القيام بالتحلل العلمي، يقول أن (العقل الكلي وهو كلي فقط داخل الثقافة التي أنتجته.[2]

وعليه فإن المقصود بالعقل كما يقول هو: (العقل الذي تكون وتشكل داخل الثقافة العربية، وفي نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها وإعادة إنتاجها، فإن عملية النقد المطلوبة أو على الأقل كما نريدها أن تكون تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة، واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة من هنا يتحدث الجابري عن العقل العربي وليس العقل الإسلامي مثل ما نجد ذلك عند محمد أركون.[3]

إن دراسة ظاهرة المثقف العربي وتموضعه في المجتمع(مشروعه و مشكلاته) يبين لنا أن الفكر ليس مجرد جدليات حامية بين الفعلة الفكريين، تظاهر بالمنجز ليس لعبة ورقية بالعبارات المتذاكية والمنطوقات الرنانة، ويمتهنها عمال الثقافة. إلى الفكر منظومة خاصة تعلو عن كل ذلك.[4]

---

(1) - نور الدين بن قدور، واقع الفلسفة في العالم العربي المعاصر، مجلة دراسات، المجلد 07، العدد01، فيفري 2017،ص32.

(2) - بغورة الزواوي، مفهوم العقل في الفكر المغاربي المعاصر، مجلة اللغة العربية ، العدد15، ص140.

(3) - المرجع نفسه ، ص141.

(4) - ساسي سفيان، النخبة وأزمة العقل العربي، مجلة التدوين، العدد10السداسي الأول 2018،86.

والأهم من ذلك هو أن يقع الفكر الممارس ومحتواه وتوجيهاته الاجتماعية والتاريخية والحضارية وحركة التجديد الفكري البشري والمؤسسي فيه ومدى إرسال خريطة واضحة للطاقات الفكرية الناعمة ومدى موقعها في الحياة الاجتماعية بتعبير أكاديمي،فان انسراب الفكر في الحياة يعني اقتراح نماذج للحياة الاجتماعية تمختلف قطاعاتها يكون موصولا برؤية أهل العلم والعلمية واقتحام قضايا، مجتمع المدينة انطلاقا من منهج عقلي يتصل بالمعيشي اليومي والهامشي.[1]

[1] - ساسي سفيان، النخبة وأزمة العقل العربي، مجلة التدوين، العدد10السداسي الأول 2018،86، ص87.

الفصل الثاني

أشكال الثورة في فكر حسن حنفي

المبحث الأول : حسن حنفي وفلسفته من العقيدة إلى الثورة

المبحث الثاني : التراث والتجديد عند حسن حنفي

المبحث الثالث : من النقل إلى الإبداع

المبحث الأول: حسني حتفي وفلسفته من العقيدة إلى الثورة.

1) الثورة على العقل:

من بين المفكرين الذين قدموا مشروعا نهضويا للتحديث نجد المفكر حسني حتفي والذي قال عن نفسه في كتابه "نمن العقيدة إلى الثورة" أنه ليس العالم العلامة وال الحبر الفهامة ولا صدر الإسلام ولا حجة الإسلام، بل هو فقيه من فقهاء المسلمين يجدد لهم دينهم ويرعى مصالح الناس كما وصف نفسه في كتابه هموم الفكر والوصف بأنه شاهد على عصره، يتسم مشروعه الفكري بنقده تراث القديم وتقديم طرح جديد لإعادة بناءه، وذلك وفق رؤية جديدة تجعله مواكبا للعصر الراهن، مساهما في تطوره[1].

لذا يرى حسن جمعي أن إحياء الدراسات الإسلامية لن يكون إلا من خلال إعادة طرح مسألة التفكير المنهجي المتعلق بها، وبالتالي تجنب الأحكام الخاطئة الشائعة وربطها بحياة الدارسين القدماء والجدد، ومن هنا يبعث في أذهان الباحثين وتتحرك قضية المورث، وكل ذلك بالبدء في التفكير المنهجي[2].

والحقيقة أنه لا يحمي الإنسان المعاصر، لا يحافظ على مصالح الجماعة إلا الوعي الفردي، وتجنيد الجماهير، وكلاهما لن يتم إلا بالثورة الفعلية، لن يتغير الواقع بفعل خارجي، قادر على تخطي الباطل والدفاع عن الحق بل بفعل الطليعة الواعية من المثقفين التي يتحول فيها الوعي الفردي إلى معبر عن وعي الجامعة، الجماهير هم الدرع الواقي، والطليعة هم رأس الحربة، لا تسليم هناك بشيء بل لا يؤخذ شيء على أنه حق إن لم يعرض على الفعل والواقع وإثبات أنه كذلك[3]

---

[1] نعيمة إدريس، أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية، علم أصول اللغة عند حسن حنفي نموذجا، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، ص 200.

[2] المرجع نفسه، ص 202.

[3] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، (المقدمات النظرية) التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، دار التنويه والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1988، ص ص 10-11.

إن كل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي نحن فيها لبث مفروضة علينا ولا مكتوب من أحد بل هي نتيجة للأوضاع وأنها ونخطئ القدماء عندما يجعلون العلة معلولا، ونخطئ معهم عندما نعلق مآسينا وهزائمنا على مشجب لم يره أحد و لم ينقذ أحد، لا يعني. لا يعني ذلك رفض الشمول والعموم، فالشمول للأفكار والمبادئ، وهي لا تعطي الإنسان أي ضمان أو أمان بل تعطيه فقط الأساس النظري للتطبيق والممارسة، وتصنف له وسائل التحقيق ولا سوء فيها العقل بل يدلها وتحصل منها على معرفة، ولا يضعف أمامها الإدارة بل ممثلها وتتأكد حربتها، ولا تضمحل أمامها الذات وتعني بل يثبت وبتأكد وجودها[1]

وفي ذلك نجد الجابري في كلام يتوافق فيه إلى حد كبير مع حسن حنفي فيقول "**كل مل** يمكن أن يفعله العقل بنية تبني وتتبين من خلال الموضوع والتعامل معه. والألفاظ والمفاهيم التي نجد بصددها لا بني شيئا، وبالتالي لا يمكن فهمها لأنها لا ترتبط بعالم معني يعطيها معنى.....**كل يمكن** أن يفعله "العقل" المتعامل معها هو أن يحفظ الأقوال التي قبلت فيها أو بصددها وستظهرها عن ظهر قلب، وذلك في الحقيقة هو ما آل إليه العقل الغربي مع "المتأخرين" سواءا في ميدان البيان أو العرفان أو البرهان، لقد صارت كل فاعليته أن يحفظ ويشكر لا أن يفكر ويستدل، وأصبح الثابت البنيوي في حكمه على الأشياء تلك العبارة الشهيرة "المسألة فيها قولان بل أقوال"[2]

وتلك الخلافات التي لا حصر لها التي كانت قد رسخت بدورها في ميدان العقد والنحو حيث كان تعدد الأقوال ظاهرة مألوفة، أدركنا كيف أن عبارة المسألة فيها قولان "**لا يعكس عالما** من المعرفة مفككا وغير منظم وحسب، بل تعبر أيضا وضعية عقل غير مبين، عقل قابل لأن يكون مسرحا تتعايش فيه التناقضات والمنافرات وكأنها تعكس أو تقرر وضعا طبيعيا تماما... إن عقلا

[1] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، (المقدمات النظرية) التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم ،مصدر سابق، ص ص 12-11.

[2] محمد عايد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية لنظم المعرفة في القافية العربية، نقد العقل العربي(2)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، جوان، 1986، ص 510.

كهذا عقل مبتدأ أو هو بالميت أشبه، لأنه يفتقد السلطة التي تجعل منه عقلا حيا، السلطة التي بها يفرض النظام نفسه على العالم[1]

عدم وجود أساس نظري واضح يمكن قيام التغيير الاجتماعي طبقا له، ومهما كانت هناك من محاولات لإرساء مثل هذه الأسس فإنها انتهت إما إلى الميوعة الفكرية، أو إلى مجرد إعلان النوايا، أو إلى العواطف الطيبة النبيلة أو إلى العبارات الحسنة أو إلى الخطابة الجوفاء، وكأن الأساس النظري لا يمكن التوفيق فيه بل لا بد من تأسيسه ابتداءا من إعادة تفسير القديم، والتنظير المباشر للواقع فالقيم يعطي الهدف، والتنظير يعطي الوسيلة[2]، عدم وجود برنامج ثوري قائم على تحليل إحصائي للواقع يعبر عن مصلحة الجماهير وتتقبله الناس، أما البرامج العامة مثل الكلية العامة لوسائل الإنتاج والسير الذاتي، والمزارع الجامعة أو الجمعيات التعاونية فإنها لا تكفي كدليل للعمل الثوري.

إن الواقع الخاص يفرض نظريته الثورية بطريقة أكثر وضوحا وسفورا من تطبيق البرامج الثورية النظرية[3]

2) الثورة على العقيدة وإعادة قراءتها:

موضوع التوحيد هو لب الكلام كله، أعطاه اسمه وأصبح التوحيد علم التوحيد، وأصبح العامل كله يدور حول إثبات الذات والصفات والأفعال وفي كتب الفرق يظهر التوحيد كموضوع أول تفترق فيه الفقر وتجتمع، لكن لا يبدو بناء الموضوع وتطوره إلا من خلال المؤلفات الموضوعية لا من خلال كتب الفرق تبدأ كتب القصائد المتقدمة بالتوحيد، وكأن التوحيد هو المحور الذي حلوه تدور كل الموضوعات الأخرى[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص 511.

[2] حسن حنفس، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات النشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992، ص ص 46-47.

[3] المصدر نفسه، ص 44.

[4] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مجلد2، الإنسان الكامل التوحيد التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1988، ص 05.

بداية علم أصول الدين كموضوع هو الذات أي الوعي الخاص بعد أ، كانت المقدمات النظرية كما بدت في نظر بني العلم والوجود وأقرب إلى إثبات العلم الحسي، كان السؤال إذن: ماذا بعد العالم الحسي؟ هل هناك وعي خالص أو ذات؟ هل إثبات العالم الحسي يؤدي بالضرورة إلى إثبات الذات؟ هل الذات افتراض تمكن إثباته أم أنها بديهية وجودته إذ يشعر كل منا أن له وعيا قد يكون شائبا وقد يكون خالصا، ولكن العالم الطبيعي وضع الإنسان الطبيعي افتراض الذات والتعالي، لذلك سعى نظرية الوجود عند القدماء لتفسح المجال لدليل القدم والحوورث أو الدليل الجوهر الفرد أو الدليل الممكن الواجب لإثبات أمور وجودية في "أنطولوجيا الوجود" وذلك يتم الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان[1].

ففضلا عن ذلك يمكن التفرقة بين التفكير الديني وبني "الفكر الديني" فالأول لحظة تاريخية معينة يظهر فيها الفكر الديني متشابها سواء من الإنتاج الفكري للعصر، فلسفة كان ام علما، فنظرية الفيض تفكير ديني لأنها قصور الفكر الديني في لحظة تاريخية معينة ماا على نظرية أفلوطين، وإيمان الكنيسة سيات الأرض ودجوران الشمس حولها تفكير ديني في لحظة تاريخية معينة مسسسس على نظرية بطليموس، ومن السهل نقد التفكير الديني بأنه تفكير تابع لا يخرج النظرة العلمية بل خليط بين الاثنين **لإقامة مذهب هوكيب معين**[2]

في فكرنا المعاصر هناك تياران لربط الدين بالفكر الثوري المعاصر: الأول تيار تبريري لخدمة الدين ولإثبات أن الدين ليس متخلفا عن ثورات العصر بل يزيد عليها الله، لم يقع في أخطائها كالمادية والصراع، وإنه ما زال حارسا للإيمان ومؤمنا بالقيم الروحية ومؤكدة لمعاني المحبة والصراع، ومرتبط بتاريخه وتراثه، وهو تيار يود في الحقيقة يؤمن بتعارضها، وغالبا ما يكون المعتبر صاحب مصلحة ويهدف أساسا للدفاع عن مصلحة ومصلحة طبعية، والثاني فكريا في مهمته

[1] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مجلد2، الإنسان الكامل التوحيد التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم ،مصدر سابق، ص 06.

[2] حسن حنفي، قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر(1)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة العربية(2)، 1983، ص82

إعطاء الثورة دفعة جديدة وتفجير طاقات الدين المحبوسة وهو التفسير النافي للأوضاع والمحقق للثورة المستمرة والذي يقضي على كل تصور دين تقليدي يؤيد الأوضاع والطبعية مثل التصور الهرمي للعالم ويستبدل به تصورا واقعيا يضع الإنسان في التاريخ، ويجعل الله هو التقدم، فليس كل فكر ديني فكرا تبريريا، بل هناك فكر ديني ناف أدى إلى ثورة القراسطة وثورة الترذج في الماضي والخسر وراء الفكر البربري في فكرنا المعاصر[1]

علم أصول الدين وعلوم الحكمة كلاهما علمان نظريان يؤسسان عقائد ونظريات في مقابل العلمين المنهجيين اللذين يؤسسان مناهج وطرقا، علم أصول الفقه وعلوم التصوف، وعلى الرغم من وجود موضوع منهجي في علم أصول الدين وهو العقل والنقل وموضوع منهجي آخر في علوم الحكمة وهو المنطق إلا أن الطابع العام للعلمين هو الطابع النظري وهذا لا ينفي وجود فكر عملي أخلاقي سياسي في كلا العلمين[2].

فإذا كان التوحيد لا يتحقق إلا بالثورة ولا يجد غايته إلا فيها فإن تحقق الوعي الخالص في التاريخ لا يتم إلا بالفعل بجهد الإنسان وعمل الجماعة وكأن الفعل هو المحرك الأول لهذه العملية، وما ظنه القدماء أن المحرك الأول هو في حقيقة الأمر فعل إنساني في عملية الوعي الخالص في التاريخ. وما ظنه القدماء على أنه وجود يمكن إثباته في البداية بالبراهين العقلية هو في حقيقة الأمر عملية الإيجاد ذاتها من البداية إلى النهاية[3].

3) من النص إلى الواقع:

لا ينقلب الترتيب عند القدماء يتحول الأصل إلى فرع، والفرع إلى أصل، فلا تدل السنة على الكتاب بل الكتاب يدل على السنة، ولا يدل الإجماع على السنة بل تدل السنة على الإجماع، ولا يدل القياس على الإجماع بل الإجماع يدل على القياس، فالأصل هو الكتاب التي

[1] المصدر نفسه، ص ص 96- 97.

[2] حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، مجلد1، النقل (1) التدوين، دار فشاء للنشر، القاهرة، 2000، (د. ط)، ص 15.

[3] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مجلد 5، الإيمان والعمل الإمامة مكتبة مديولي، القاهرة، (د .ط)، (د .ت)، ص385.

تتأسس عليه الأصول الثلاثة تباعا مثل مترل من أربعة طوابق أساسها الأول الكتاب بتأسيس على ذاته وإن أخبرت السنة به.[1]

وهو ترتيب تنازلي، إذ يعتمد كل أصل على الأصل السابق، فالكتاب هو مصدر الأحكام الأول، وشرعية السنة يعتمد على أصل الكتاب، وشرعية الإجماع تعتمد على أصل السنة التي تعتمد على أصل الكتاب، وشرعية القياس تعتمد على أصل الإجماع الذي يعتمد على أصل السنة التي تعتمد على أصل الكتاب، الحكم من الأصل إلى الأول والأصل الثاني يخبر عن الأصل الأول وليس حاكما عليه.[2]

فإذا كان ترتيب القدماء ترتبا تنازليا من النص إلى الواقع فإن ترتيب المحدثين تصاعدي من الواقع إلى النص، فالعقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل الأول في التشريع للواقع المعاني، ثم يأتي الإجماع كنوع من الاستهلال الجماعي والتجربة المشتركة لضمان التمييز بين العقل والهوى، وبين المصالح العامة والمصالح الخاصة م تأتي السنة كأصل البناء وتجربة نموذجية في حياة الشعوب للاهتداء بها قبل أن يشوبها مسار التاريخ[3].

لقد تأخر الإبداع في فكرنا المعاصر وطالت مرحلة النقل لعدم ثقة بالنفس ولطول الألف لموقف المتعلم وسيان لموقفي الأستاذ المترسب في الوعي التاريخي، والثقة بالذات شيء، والتواضع أو الغرور شيء آخر، ولا يعني الوضوح السطحية، ولا يعني التعميمات العموميات، مع ذلك، هي مغامرة محسوبة العواقب، مخاسرها أقل من مكاسبها في حين أن مخاسر النقل أكثر من مكاسبه[4].

والنص موضوع الفهم، إذن قراءة النص تعادل نظرية المعرفة في الفلسفة التعليمية تحديدا للعلاقة بين الذات والموضوع، فالقراءة هي الذات والنص هو الموضوع، وإن أول سورة نزلت في القرآن هي "إقرأ" كفعل أمر ولما كانت الإجابة "ما أنا بقارئ" أي القراءة بمعنى مخارج الحروف

---

[1] حسن حنفي، من النص إلى الواقع، الجزء 2، بنية النص،(د.ط) ، (د.ت)،ص 102.

[2] المصدر نفسه، ص103..

[3] حسن حنفي، من النص إلى الواقع، الجزء 2، بنية النص ، مصدر سابق ، ص 103.

[4] حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د ط)،(د ت)، ص 525.

وإصدار الأصوات بالفم بعد التعرف على الحروف بالغير تم تصحيح هذا المعنى الصوتي بمعنى آخر في "اقرأ باسم ربك الذي خلق..." أي الفهم وأدرك وتصور، فالقراءة نطق، والنطق بداية الوعي باعتباره فهما[1].

وقراءة النص بمعنى فهمه يتضمن تغييره وتأويله: الفهم مباشر يغير ما حاجة إلى تفسير أو تأويل: فإذا استعصى الفهم البديهي المباشر نشأت الحاجة إلى التفسير أي إلى فهم من درجة ثانية اعتمادا على منطق اللغة أو توجه النص (السياق) أو ضرورة الموقف أو روح العصر، فإذا اصطدم التغيير بمنطق اللغة وقوى توجيه النص، وفرت ضرورة الموقف نفسها، وعمت روح العصر ظهرت الحاجة غلى التأويل باعتباره إخراجا للفظ من معناه الحقيقي إلى معنى مجازي لشبهة أو قرنية، أما الشرح فغنه يتضمن كل ذلك: الفهم والتفسير والتأويل، كالشرح هو العلاقة بين القراء والنص وبين الذات والموضوع باعتبارها موقعا معرفيا شاملا[2].

كما تستنبط الأدلة من طريقتين: خبر ونظرا وقلب خطاب ومعنى، وفي الخطاب يندرج الكتاب والسنة للإجماع، وفي المعنى أنواع القياس والمفهوم من أنواع الخطاب وقد يقتصر الخبر على الكتاب والسنة فالوحي تعل شفاهي، الكتاب والستة قبل أن يكون تعلا كتابيا، فهو تلاوة وسما قبل أن يكون قراءة وكتاب، القراءة أصوات القارئ وحروفه المنظمة، والكتابة حركات الكاتب، والمسموع المدرك بالسمع أو القبول مثل المفهوم والمعلوم[3].

لذلك يقتصر الوعي التاريخي على مصدرين فقط تحت عنوان "الأدلة على التفصيل" الكتاب والسنة دون الإجماع والرأي لأن الأصوليين قد أوفوهما حقعما، والأصوليين قد أوفوا حتى الأربعة، ولأنها الأصلان اللذان يستند عليهما الأصلان الآخران، والقرءن هو أصل السنة ويكفي

[1] حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،، ص 526.

[2] المصدر نفسه، ص 527.

[3] حسن حنفي، من النص إلى الواقع، جزء2، مصدر سابق، ص 105.

كأصل لها، والأصل نص مع أن النص يتجلى أيضا في التاريخ في السنة كتجربة تاريخية نموذجية أولى، وفي الإجماع كتجربة تاريخية ثابتة للأمة، وفي القياس كتجربة تاريخية ثالثة للمجتهد[1].

4) من الفناء إلى البقاء:

التصوف على عملين مثل علم أصول الفقه: غايته تحويل الثاني من النظر إلى العمل عن طريق الرياضة والمجاهدة، ليس علما تامليا أو منطقيا، بل هو علم يهدف إلى تغيير الحكمة بالرغم من وجود الحكمة العملية، ولكنها حكمة عملية نظرية، وعلوم عملية، وهي علم أصول الفقه وعلوم التصوف[2].

وهو علم منهجي مثل علم أصول الفقه: يتحول فيه المنهج إلى منهج حياة، وليس منهجا عقليا للاستدلال، وهو منهج صاعد يقوم على التأويل من "أول" أي رجع إلى المصدر الأول، وليس منهجا نازلا يقوم على التنزيل كما هو الحال في علوم أصول الفقه، استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها اليقينية، لهذا السبب نشأ صراع بين الفقهاء أنصار التنزيل والصوفية أيضا أنصار التأويل، وفي التصوف الحقيقة في السماء وفي أصول الفقه الحقيقة في الأرض[3]

ويرتكز تحليل القدماء على الفناء أكثر مما يرتكز على البقاء، لأن التصوف لديهم تصوف فناء وليس تصوف بقاء، ولا يمكن تحليل أحدهما منفصلا على الآخر نظرا للعلاقة الجدلية بينهما، فلا فناء دون بقاء، ولا بقاء دون فناء، من قال به أفناه عنه، ومن قال منه أبقاه، فالفناء بالله والبقاء لله، والفناء في الله بقاء للإنسان[4].

والفناء أوائل التوحيد، وفناء الفناء هو الفناء المزدوج، الفناء والبقاء هما إخلاص الوحدانية وصحة العبودية، الفاني من عني نفسه وخرج عن حظوظها بالكلية، لا يتحرك ولا سكن إلا بنية

---

[1] حسن حنفي، من النص إلى الواقع، جزء2، مصدر سابق ، ص ص 106107.

[2] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، جزء1، الوعي الموضوعي، محاولة لإعادة بناء علوم التصور، دار المدار الإسلامي، ط1، جوان 2009، ص 26.

[3] المصدر نفسه، ص27.

[4] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، جزء2، الوعي الذاتي، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، دار المدار الإسلامي، ط1، جوان 2009، ص ص 477-478.

القرب إلى الله، والفاني برغبته هو الذي رغب عما سوى الله، والفاني بالحق هو من أفناه الحق فلم يتسع بغيره، فبدأ بالفناء والبقاء الخلقيين في التوحيد الخلقي وحدد الذات. فالفناء سيقوط الأوصاف المذمومة، والبقاء قيام الأوصاف المهمودة[1].

وينبغي القول بقاء العالم على إثبات حدوثه كما ينتج القول ببقائه على إثبات قدمه، فمن قال بالحدوث قال الفناء ثم الإعادة ومن قال بالقدم قال بالبقاء، فإذا كان الجسم ذا أبعاد ثلاثة أو ذ جهات ست فالأبعاد متناهية سواء كانت في ملأ أو خلاء، وإثبات فناء الأجسام يتضمن فناء العالم مع انه شتان ما بين إعدام شيء أي إعدام العالم كله.

المتناهي في الصغر محسوس ومرئي إما المتناهي في الكبر فليس كذلك[2].

وقد يكون الأقرب إلى التجربة البشرية والاطمئنان النفسي والروحي هو صيرورة ابتغاء والفناء، تجدد الأجسام والجواهر حالا بعد حال تجدد مستمر من داخل الأشياء وليس خارجها وتجدد الحياة البشرية الفردية والاجتماعية دون نفي للمسؤولية بل توزيعها على الجماعة في العمل الجماعي المشترك، وعند الحكماء لا عالم غير هذا العالم وإن يرهنوا على ذلك بأسباب رياضية طبيعية دون إشارة غلى دور الفعالية والنشاط كما يحتاج حيلنا[3].

وهي محاول لإعادة بناء علوم التصوف باعتباره الممثل للمنهج الوجداني، وظهور الإنسان أخير فيه كبعد مستقل، واكتشاف الشعور كنقطة بداية لتأسيس العلم، ويجيء التصوف أخيرا لأن كان رد فعل على أصول والمناهج الفعلية بوجه عام في الكلام والفلسفة كما أنه لم يتأسس كعلم قبل القرن الرابع، ولو أنه من حيث النشأة ظهر مبكرا كحركة زهد وعبادة وخشية وبكاء، وتحسر أيام الحكم الأموي[4].

---

[1] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، جزء2،مرجع سابق، ص 478.

[2] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (1)، المقدمات النظرية التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم،مصدر سابق، ص548.

[3] المصدر نفسه، ص 551.

[4] حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 177.

والأصول والتصوف كلاهما يمثلان الفكر المنهجي في مقابل الكلام والفلسفة اللذين يمثلان الفكر النظري والتصوف يمثل خطوة كبرى على وجدانية المعاصر وسلوكنا القومي، تعادل فطورة الكلام بما يمثله من قيم سليمة من صبر وتوكل ورضا وقناعة وخوف وخشية وبكاء حزن إلى آخر ما هو معروف من مقامات وأحوال[1].

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق ، ص178.

المبحث الثاني: التراث والتجديد عن حسن حنفي

1) معنى التراث والتجديد:

التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذ قضية موروث في نفس الوقت قضية معظم حاضر على عديد من المستويات وليست القضية هي "تجديد التراث" أو "التراث والتجديد" لأن البادية هي "التراث" وليس"التجديد" من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم، والمشاركة في قضايا التغير الاجتماعي التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية[1].

والتجديد هو لإعادة 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، وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره[2].

التراث الذاتي هو ما يصل إلى شعب ماهما خلفة القدماء، تتوارثه الأجيال، ويحدث لتيارات عامة واتجاهات ومدارس فكرية ويؤثر في سلوك الناس، ويعني بالتراث هنا التراث "الإسلامي" فهو الأعم والأشمل من التراث "العربي" أبدعه العرب وغير العرب، ومكتوب اللغة العربية وباللغات الإسلامية، والقرآن مكتوب بلغة العرب ولكن الإسلام لكافة الشعوب، والحضارة الإسلامية والعلوم الإسلامية[3].

والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية نفخر بها وننظر إليها بإعجاب ونقف أمامها في انبهار وندعوا العالم معنا للمشاهدة والسياحة الفكرية بل هو نظرية للعمل

---

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مصدر سابق ، ص 13.

[2] المصدر نفسه، ص 13.

[3] حسن حنفي، دراسات فلسفية، مصدر سابق ، ص 58.

وموجه للسلوك، ذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها من أجل إعادة لناء الإنسان وعلاقته بالأرض وهما حجرا العثرة اللتان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور والتنمية[1].

وفي مقابل حسن حنفي نجد المفكر المغربي محمد الجابري ينظر إلى التراث والتجديد بمنظور آخر فيقول في كتابه (نحن والتراث): فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون: انعكاسا للصراع الطبقي من جهة: وميدانا للصراع بين "المادية" و"المثالية" من جهة أخرى، ومن جهة تصبح همة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع "المضاعف " وإذ استعصى على الفكر "اليساري" العربي القيام بهذه المهمة بالأئمة على "التاريخ العربي غير مكتوب" أو تذرع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي تتصف به أحداث تاريخنا[2].

وفي هذه الحالة فإذا لم يسعفهم "الصراع الطبقي" قالوا بـــ:"التواطؤ التاريخي" وإذا لم يجدوا "مادية" قالو بـ "الصرطفية". هكذا تنتهي هذه القراءة "اليسارية" العربية للتراث العربي الإسلامي إلى "سلفية مراكسية" أي إلى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق "السلف الماركي" للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هو "البرهنة" على صحة "المنهج المطبق" لا تطبيق المنهج، ذلك هو السر في قلة إنتاج هذه "القراءة" وضعف مردوديتها[3].

كما نجد مفكر آخر له رأي يخالف تماما حسن حنفي وهو زاكي نجيب محمود حيث: يحلل زاكي نجيب محمود واقع الثقافة العربية فيجد أن الإشكالية الرئيسية التي تواجه الفكر العربي المعاصر هي إشكالية "الماضي" أو "التراث" وهي إشكالية التي أسست في نظرة لصراع فكري بين طرفين

[1] حسن حنفي، دراسات فلسفية، مصدر سابق ، ص 52.

[2] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص15.

[3] المصدر نفسه، ص 16.

"فكأنما كان بموقفهما بمثابة "الموضوع" ونقبض للموضوع في الحكة الجدلية وكان بلاد للنقيض أن يتولد عنهما ما يؤلف بينهما ولك عموما ما كان دوري المرتقب[1].

ويشير زكي نجيب محمود إلى أن التراث وإن كان متعلقا تاريخنا بالماضي إلا أن فاعليته في الحاضر تشكل القيمة الحقيقية له إذ لو بثرنا العلاقة بينهما لما جاز أن نسمي الماضي ماضيا، بل يصبح مجموعة من أحداث عائمة على تيار الزمن، دون أن تربطهما الروابط بهذه الأمة أو تلك، وبالتالي فإن القول بالقطيعة مع التراث يجعل الذات تتسلخ عن هويتها، فتفشل في تحقيق النهضة المأمولة هذه النهضة لا تعد حتمية بل تشترط التوجه إلى التراث وقراءته قراءة جديدة[2].

وبالتالي فإن دعوته إلى القطيعة معه لم تكن مؤسسة على أية دراسة لذلك التراث، فضلا على أن تكون تلك الدراسة دراسة موضوعية، بل إن زاكي نجيب محمود يعترف أن موقفه العدائي والرافض للتراث، مؤسسة على إيمانه الراسخ باستحواذ الحضارة الأوروبية على العصر كله، وأنهما كل لا يتجزأ، فإما أن نقبلها كلها أو نرفضها كلها، كما أنه موقف مؤسس على جهل بالتراث العربي جهلا كان أن يكون تاما والناس، كما قيل بحث أعدا ما جهلوا[3].

"التراث والتجديد"، إذن يحاول تأسيس قضايا التغيير الاجتماعي على نحو طبيعي وفي منظور تاريخي، يبدأ بالأساس والشرط قبل المؤسس والمشروط.[4]

2) التراث والتجديد بمنظور الحداثة والنهضة الحضارية:

يحصل مشروع "التراث والتجديد" هموم الإنسان فكرا وواقعا ووطنا في العالم العربي المعاصر، وهو يقاوم لإبداء الموقف الحضاري من التراث العربي الإسلامي ومن التراث الغربي ومن

[1] خضر حمايدي، سؤال التراث بين زاكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري، جامعة زيان عاشور الجلفة، مجلة الألسنة للبحوث والدراسات، العدد الخامس عشر، ديسمبر، المجلد الثاني 2016، ص 163.

[2] المرجع نفسه، ص 163.

[3] المرجع نفسه، ص 164.

[4] حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مصدر سابق، ص 14.

الواقع بأبعاده الاجتماعية والسياسة والأخلاقية والثقافية والفكرية التي فتحها المشروع، وهو شرط التخلص من التخلف الفكري والاجتماعي، الانسجام بين العقل والتراث والواقع والآخر[1].

تمثل نظرية التفسير الجبهة الثالثة في مشروع "التراث والتجديد"، الهدف من النضال في هذه الجبهة هو تحويل الوحي في علوم إنسانية والربط بين الواقع والوحي في وحدة عضوية داخل الإنسان وفي سلوكه الفردي والاجتماعي وفي البيان النظري للمشروع يظهر مشروع نظرية التفسير بأقسام ثلاثة، المناهج والعهد الجديد والعهد القديم، فالأول محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرضها تراثنا القديم[2].

التراث إذن ما زال قيمة حية في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه، ويكون باعثا على السلوك تجديد التراث إذ ضرورة واقعية، ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع وليس دفاعا من موروث قديم التراث حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم، وبالتالي يكون تجديد التراث هو وصف سلوك الجماهير وتغيره صلاح قضية التغير الاجتماعي، تجديد التراث هو إطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير لا من وجود التراث كمصدر لطاقة مختزنة[3].

تجديد التراث هو حل لطلاسم القديم وللعقد الموروثة، وقضاء على معوقات التطور والتنمية والتمهيد لكل تغير جذري للواقع، فهو عمل لابد للثوري من أن يقوم به وإلا ظل القديم شبحا مائلا أمام الأعين يمثل أرواح الأسلاف التي نبعث من جديد، تتربص بالأبناء شرا إذا هم خرجوا من واجباتهم ورفضوا سلطانهم، ولم يدينوا لهم بالطاعة والولاء أو يقوم أنصار المحافظة والإبقاء على الأوضاع القائمة باستغلال هذا المخزون لصالحهم، وأخذ الجماهير بجانبهم[4].

فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا وهو وصف للحاضر وكأنه ماضي يتحرك، ووصف الماضي على أنه حاضر معاش، خاصة في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها ما

[1] الجيلالي بوبكر، مشروع التراث والتجديد، عند حسني حنفي، جامعة حسيبة بن بوعلي 03، الشلف، ص 323.

[2] المصدر نفسه، ص 338.

[3] حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مصدر سابق ، ص 19

[4] المصدر نفسه ،ص20

زالت قيمة، حيث الموروث ما زال مقبولا. فالحديث عن القديم يمكن من رؤية العصر فيه، وكلما أوكل الباحث في القديم وفك رموزه، وحل طلاسمه، أمكن رؤية العصر، والقضاء على المعوقات في القديم إلى الأبد[1].

ولكن للجابري رأي آخر يوازي فيه توجه حسن حنفي حيث، أكد الجابري على ضرورة العودة إلى وصل ما انقطع من المشروع النهضوي العربي منذ عصر التدوين باعتبار أن التراص ما هو إلا امتداد للتاريخ، والوطن ، وعليه عمل الجابري على تشخيص الآليات المعرفية التي حالت دون تحقيق نهضة عربية تعكس الهوية، والأنا العربي، وهذا بالتمييز بما هو عقلاني فيها، يستوعب معطيات واقعة عقلانيا فالجابري أراد البحث في معقبات العقل العربي، واستدراك النقص الذي عاناه ولا يزال يعانيه مشروع النهضة العربية وهذا بعمل نقدي معرفي ابستيميلوجي بحث للبنية الذهنية الغائرة في التراث العربي الإسلامي[2].

أما المحدثون، فإنهم في انفتاح وعيهم الحضاري الجديد على تراث الغير، التراث الغربي، حدثت لديهم "صدمة الحداثة" وخلطوا بين التحديث والتغريب فكان من الضروري "تحجيم" تراث الغير، ورده إلى حدوده الطبيعية داخل بيئة المحلية، وهنا يتم الخلط بين الحداثة في السلوك وبحيث المجتمعات أي تغيير نظمها الاجتماعية وكأن "العصرية" تعني فقط السلوك المهذب للأفراد دون ألفية اجتماعية شاملة[3].

بعدما يتم بناء التراث الذاتي وتحجيم تراث الغير تبدأ النهضة الحضارية بتفاعل الوقف التراثي مع التجارب الوطنية التي تمر بها الشعوب، فالتراث هو ما يمد الشعوب بأبنيتها تبدأ مسيرتها في التاريخ.

---

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مصدر سابق ، ص 21.

[2] سعاد طيباوي، أفاق النهضة العربية برؤوية مغاربية (الجابري نموذجا)، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة الجزائر، مجلد 03، العدد 06، جوان 2017، issn 2437 0703، ص 182.

[3] حسن حنفي، دراسات فلسفية، مصدر سابق، ص 66.

وتمثل الثقافة الوطنية أو أنها حلقة الاتصال بين الثقافة الذاتية والتجربة الوطنية خاصة وأن كليهما يشترك في مواجهة هيمنة التغير الثقافية والسياسية[1].

لقد استطاعت الشعوب غير الأوروبية أن تقدم تجربة فريدة في تاريخ البشرية وهي تجربة التحرر الوطني من الاستعمار التي هزت موازين القوى في العالم، وظهرت الشعوب المتحررة حديثا كمركز الثقل في العالم تحفظ العالم من ويلات الحروب، وتدعو لإقامة إنسانية جديدة وقواعد للتعاون الدولي أكثر دالة وأنماطا الشعوب غير الأوربية.[2]

قد وضع حسن حنفي التصور العام للملامح الأساسية لمشروعه الفكر في كتابه"التراث والتجديد"، موقفنا من التراث القديم، وهو المشروع الذي يقوم على ركيزة أساسية تتمثل في تطبيق الرؤية الفيورباخية الماركسية على الفكر الديني الإسلامي بجميع فروعه، وذلك باستخدام المنهج الفينومينولوجي لتحليل البنية الشعورية للتراث الإسلامي وإعادة بناء العلوم الإسلامية وفق رؤية لليسار الهيجيلي.[3]

التوفيق بين التراث والتجديد:

إن صلة التراث بالواقع هي صلة توظيف وتنزيل، تنزيل التراث إلى الواقع باعتباره نقلا عن الآباء والأجداد مغروسا في ذواتنا، يمثل أحد عناصر هويتنا التاريخية والحضارية، وذلك بعد إعادة صياغته وبنائه ثم تجاوزه لإنشاء تراث جديد في الواقع بالانطلاق من نظرية التفسير، أما تراث الأخر وفكره وثقافته كل ذلك يتعرض الإعادة القراءة والنقد لبناء علاقة صحيحة وصحية بالأخر ورده إلى حدوده الطبيعية وتحجيمه لكي تتخلص الشعوب وثقافتها من أثاره ومن عقدة النقص[4].

فالنقل أو التراث نوعان تراث ذاتي وتراث الغير، التراث الذاتي يبني من جديد ليساهم في تجديد الواقع وفي إنشاء تراث جديد وتراث الغير يكشف ويوضع في مكانه الطبيعي ويستفاد منه.

---

[1] حسن حنفي، دراسات فلسفية، مصدر سابق ، ص 79.

[2] المصدر نفسه ، ص 80.

[3] نعيمة إدريس، أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية ، مرجع سابق، ص219.

[4] الجيلالي بوبكر ، مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي، مرجع سابق، ص326.

ومثلما يرتبط العقل بالواقع، يرتبط بالنقل أشد الارتباط، ومن الإشكاليات الكبرى التي طرحت حول الفلسفة الإسلامية هي إشكالية العقل والنقل.[1]

لكن هذا التراث ليس ماديا فحسب، هذا الكم الهائل من المخطوطات القديمة المنشور منهما غير المنشور والذي حرر في عصور لم توجد فيهما المطابع بعد، ولكنه أيضا ليس كيانا مستقلا بذاته يدافع عنه وكأنه يحتوي على حقائق نظرية مسبقة توجد بذاتها، مهددة بالضياع إن غابت، وتحشد لها العقول في مرحلة الخطر، حقيقيا أم وهميا، ليس التراث موجودا صوريا له استقلال عن الواقع الذي نشأ فيه وبصرف النظر عن الواقع الذي يهدف إلى تطويره بل هو تراث يعبر عن الواقع الأول الذي هو جزء من مكوناته.[2]

فالتراث إذن يس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل.يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل، ومرحلة التطوير التاريخي. التراث إذن هو مجموعة التقاسيم التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه. ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثانية والحقائق الدائمة التي لا تتغير بل هو مجموع تحققات هذه النظرية في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكون تصوراتها للعالم.[3]

"التراث والتجديد" أو كما يقول البعض بصورة عامة مشكلة "القديم والجديد" وهي مشكلة قائمة بالفعل تظهر بصورة حادة في لحظات تحول المجتمعات وانتقالها من مرحلة إلى أخرى لا ينطبق ذلك على مجتمع معين، عربي أم إسلامي، بل على كل مجتمع بشري ينمو نحو التقدم وتظهر عادة في الخلق الحضاري، في الفن مثلا باسم "الكلاسيكية والحداثة" أو في السياسية باسم

[1] الجيلالي بوبكر ، مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي، مرجع سابق ص ص 326 -327 .

[2] حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مصدر سابق، ص 14.

[3] المصدر نفسه، ص15.

"اليمين واليسار" أو في الروح العامة باسم "المحافظة والتقدم"،فالنمو بطبيعته هو خروج من براعم القديم.[1]

والحقيقة أن أزمة الفكر الديني لا ترجع إلى تفكيرنا المعاصر لأن هذا التفكير نتيجة إرث طويل وحصيلة تراثنا القديم كله الذي مازال يوجه سلوكنا بتصوراته القديمة للكون بالرغم من بعد الشقة بين الطرفين: سلوك معاصر يتطلب تحليلا عقليا لميدان السلوك، وتصور هرمي قديم للكون يجعل محوره في القصة، سلوك معاصر يتطلب دراسة إمكانية الذاتية وتصور قديم لا يؤمن باستقلال النشاط الإنساني النظري أو العلمي ويلحقه بنقطة مركزية خارجة عنه.[2]

فثنائية التراث والواقع أو الماضي والحاضر تدخل في المنظومة الابستيمية والفكرية التي تؤسس لمشروع نهضوي يبني منظومة على إستراتيجية إعادة بناء التراث القديم وإيجاد تفسير محكم للواقع وضبط صلة الأنا بالأخر في إطار مرجعية التراث والتجديد وإستراتيجية إعادة البناء ومعاودة الصياغة وفق منظور معاصر ورؤية جديدة إلى التراث وإلى الواقع، وإلى الأنا وإلى الآخر.[3]

وتؤكد سائر دراسات وكتابات "حسن حنفي" قدرة الفكر العربي والإسلامي المعاصر المحافظة على ذاته واستقلاله وعلى واقعية ومعاصرته في أن واحد، إذا ما أدى الفكر والمفكر الرسالة المنوطة بهما، الفكر ككيان فعال ومنفعل يتعاطى مع الواقع بسلبية وإيجابية والمفكر كشاهد وشهيد ، وإذا ما اعتمد على مفاهيم قراءة التراث وتحليله ونقده والحكم عليه، وقراءة الأنا والأخر.[4]

---

[1] حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، مصدر سابق ، ص78.

[2] المصدر نفسه ، ص 79.

[3] محمد الأمين عميرات، التراث من منظور الحداثة، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ، تلمسان، الإنسان والمجال، مجلة دولية علمية محكمة تصدر عن معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية، المركز الجامعي نور البشير البيض، العدد 04،أكتوبر 2016 ، ص 72.

[4] مرجع نفسه، ص73.

رغم أهمية التراث في الثقافة العربية المعاصرة إلا أنها تبدو مشكلة اجترارية في ثقافتنا المعاصرة، تبدو إفلاس للعقلانية العربية التي تعطي اهتماما للتراث. ومن هنا نجد أن المهمة المطروحة على الفكر العربي المعاصر حيال المستقبل والتحديات المعاصرة في ابتداع رؤية عربية إستراتيجية كعملية شاملة واعية، مستثمرة ونقدية وهذا من خلال تفهم تاريخي نقدي عقلاني عميق للتراث و استيعابه مع فهم دقيق للحقائق ومعطيات العالم المعاصر.[1]

والتراث والتجديد يعبران عن 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، إسقاطه من الماضي أو رؤية الحاضر. فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكونا رئيسيا في عقليتنا المعاصرة ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي، ورؤية الماضي في الحاضر.[2]

[1] محمد الأمين عميرات، التراث من منظور الحداثة ،مرجع سابق، ص90.

[2] حسن حنفي، التراث والتجديد،موقفنا من التراث القديم، مصدر سابق، ص19.

المبحث الثالث: من النقل إلى الإبداع

1) **من النقل إلى العقل: الأدلة ثلاثة:** أدلة نقلية عقلية أو عقلية نقلية وأدلة عقلية خالصة، فالمطالب الثلاثة أنواع: الأول ما لا يمتنع إثباته ولا نفيه فهذا لا يمكن إثباته إلا بالنقل أي الخبر مثل وجود الأشخاص والمدن، والثاني ما يتوقف عليه النقل مثل وجود "الله" ووجود الرسول وهذا لا يثبت إلا بالعقل والإلزام الدور لأن الوحي يتطلب وجود "إله" يرسل رسولا[1].

ومن هنا يكون العقل أساسي النقل ليس فقط من حيث قصد الوحي بل أيضا من حيث مضمون الوحي والتصديق به وصدقه في الواقع، وفي هذه الحالة يكون الدليل مركبة من العقل والنقل أو من النقل والعقل، والثالث مثل الحدوث والوحدة وسائر الأمور العامة فهي أمور يمكن إثباتها بالعقل إذ تشع معارضة بالدليل كما تمتع معارضته بالنقل لأنها غير متوقفة عليه[2].

قد يكون القديم أكثر معاصرة من الحديث، وقد يكون الحديث أكثر قدما من القدماء وتستمر هذه النمطية في التركيب في باقي الأجزاء الجبهة الأولى من "الفناء إلى البقاء" لإعادة بناء علوم التصوف، "من النص إلى الواقع" لإعادة بناء علم أصول الفقه، "من النقل إلى العقل" لإعادة بناء العلوم النقلية[3].

وفي مقابل ذلك نجد الجابري يرى: أن العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقا من الأصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف، إما في لفظة أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة، ولا نقول في إنتاجها، هي المقاربة أو (القياس البياني)، والمتماثلة أو (القياس العرفاني) وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم[4].

---

[1] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة المقدمات النظرية، مصدر سابق ، ص 367.

[2] المصدر نفسه، ص 368.

[3] حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، مصدر سابق، ص ص 28 -29.

[4] خيرة بن عيسى، قراءة تمهيدية لمشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، مرجع سابق، ص ص 107- 108.

يطلب العلم ثلاثة مناهج: طريق الاستدلال والاعتبار، وطريق البحث والنظر، وهو جزء من المنهج الأول، وطريق التوفيق والأثر وهو العلم النقلي الذي يعتمد على الرواية، وهي القسمة السابقة للعلوم بين العلوم العقلية والعلوم النقلية، كما يتبع العلم طرقا أخرى مثل: طريق الجدل التي استعملها المتكلمون، وطريق تحليل العلل الذي استعمله الأصليون، وطريق الذوق والكشف والإلهام وهو طريقة الصوفية، طريق الحدس[1].

إن اعتبار النقل أساس لإدراك الحسن والقبح هو في الحقيقة هدم للعقل لأنه في هذه الحالة لا وظيفة له في الإدراك ولا موضوع له للإدراك. فما دامت الصفات ليست ثابتة في الأفعال فبطبيعة الحال يعبر الشر عبها في النقل وتقتصر وظيفة العقل حينئذ على هدم لنظرية العلم التي يقوم عليها علم أصول الدينوالتي تجعل العقل إحدى وسائل العلم وإن شرطه النظر[2].

فالإنسان بدون بدون روح وليس خلة وشباب وزينة، إن القضاء على إدراك العقل هو قضاء على الحكمة من الشريعة وقضاء على التعليل وهو أساس الشرع في الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات، إنهدم العقل هدم للشريعة وهدم العقل يؤدي إلى التكليف بما لا يطاق، ويؤدي هدم العقل والشريعة إلى الوقوع في التماثل ين الإنسان والله.[3]

ومثلما يرتبط العقل بالواقع، يرتبط بالنقل أشد الارتباط، فمن الإشكاليات الكبرى التي طرحت حول الفلسفة الإسلامية هي إشكالية العقل والنقل، في هذا يقول "**حسن حنفي**": موضوع "العقل والنقل" أحد موضوعات علم أصول الدين، ويسمى أيضا "السمع والعقل" واختلاف البداية بالعقل أو النقل يدل على اختلاف الفرقة الإسلامية في تصور العلاقة بينهما.[4]

---

[1] حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء ومحاولة إعادة للبناء علم التصوف (ج01)، الوعي الموضوعي، ، ص ص 763- 764.

[2] حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، من العقيدة إلى الثورة (03)، الإنسان المعتين (العدل) دار التنوير، بيروت، ط1، 1988، ص 398.

[3] مصدر نفسه،ص ص 399-400.

[4] بويكر الجيلالي، مشروع التراث والتجديد عند حسني حنفي، **مرجع سابق** ،ص 323.

إذا كانت صلة العقل بالوحي طرحت إشكالية العقل والنقل وأيهما أسبق وهل بينهما توافق أم تعارضي؟ فهناك صلة بين الوحي والواقع "تبدو أهمية الموضوع من تحليل الألفاظ ذاتها فالألفاظ الثلاثة: الوحي، الواقع، النزول موجود في أصل الوحي للتركيز على إحدى سماته الرئيسية، تمت دراسته في علوم القرآن في أبواب مستقل، كما تمت دراسته في علم أصول أسباب النزول في نفس الأدلة"[1].

أما بالنسبة لصلة الفكر بالواقع أي صلة العقل بالواقع تأخذ طابعا متميزا في فكر "**حسن حنفي**" بحيث نجده يؤكد على ارتباط دور العقل بمفهوم الواقع في كل تقدم يحققه في إنجاز مشروعه الفكري المتجدد والمتواصل باستمرار فكانت الحياة السياسية والاجتماعية هي مظهر من مظاهر الفكر ودوره وراسلته فإلقاء "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 تغير وجودنا ومعرفة أخرى ترمي إلى زيادة قدرتنا وتوسيع رقعة سيطرتنا على الأشياء"[2].

2) أزمة الإبداع:

قد يستمد الإبداع جزءا من مادته من مصادر داخلية ثم يبني عليها بالخيال مثل بعض روايات الحسن وإبراهيم بن أدهم وراء وصايا لقمان، فالإبداع لا يكون بالضرورة من مبدع واحد بل يكون من عدة مبدعين يشاركون في صناعة نموذج واحد أو بناء جديد على نموذج قديم، مجموعة من التلاميذ لإثبات زرع مشترك، قد يكون الإبداع جماعيا وليس فرديا، وقد يكون لا شخصيا مجهول المصدر كما يكون شخصيا معلوم.

[1] الجيلالي بوبكر، مشروع التراث والتجديد عن حسن حنفي، **مرجع سابق** ، ص 327.

[2] المرجع نفسه، ص 328.

وقد تكون البداية تاريخية ولكن النهاية منحلة، فالانتحال يبدأ من التاريخ ولا ينتهي فيه، يبدأ بجسد الحضارة وينتهي في روحها ويتداخل التاريخ والحضارة، والصحيح والمنحل، والفرد والجماعة، والنقل والإبداع[1].

من هنا يؤكد حسن حنفي أن أزمة الدراسات الإسلامية، والأحكام التي تصدر عنها تكشف عن أزمة في مناهج الدراسة، وهي عدم تطابق المنهج مع موضوع الدراسة نفسه منهجا، وهذه المناهج إن لم تكن مضادة لطبيعة المدروس، فإنها لا تتفق على الأقل معه، وهي ليست مطبقة عن وعي كامل، مما أدى إلى فقدان البحث العلمي مصداقيته كعلم أساسي.[2]

لذا يرى حسن حنفي أن إحياء الدراسات الإسلامية لن يكون إلا من خلال إعادة طرح مسألة التفكير المنهجي المتعلق بها، وبالتالي تجنب الأحكام الخاطئة الشائعة وربطها بحياة الدارسين القدماء والجدد، ومن هنا تبعث في أذهان الباحثين وتتحرك قضية الموروث، وكل ذلك بالبدء في التفكير المنهجي ، ويرجع حسن حنفي زمة المناهج إلى خطأين هما: الثغرة العامية: التي تسود معظم دراسات المستشرقين، والنزعة الخطابية التي تسود معظم دراسات المسلمين[3].

إن قاعدة انطلاق حسن حنفي في التجديد حول مشاكل الهوية، اللامبالاة، التخلف، فمن العقيدة إلى الثورة، ومن النص إلى الواقع ومن النقل إلى الإبداع، ومن الفناء إلى البقاء، ومن الله إلى الإنسان، كما أن إعادة البناء وتجديد التراث تنطلق أساس من اللغة، كذلك إعادة البناء في كل العلوم العقلية منها والنقلية بالمنهج ذاته وخفة لغته الحادة والنافذة لعلوم أصول الفقه وأصول الدين[4].

وفي هذا يرى الجابري رؤية مغايرة لحسن حنفي فيقول: إن التداخل الصميمي بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى واقعة لا جدال فيها، وإذا أخذنا بعين الاعتبار واقعة أخرى لا جدال فيها

[1] حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، مصدر سابق، ص 309.

[2] نعيمة إدريسي، أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية، مرجع سابق ، ص 202.

[3] مرجع نفسه، ص203.

[4] مرجع نفسه، ص 234.

كذلك وهي أن الفكر سواء بوصفه أداة للتفكير أو بوصفه الإنتاج الفكري ذاته، هو دوما نتيجة الإحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه، المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة، سهل علينا أن نتبين مدى أهمية هذا المحيط في تشكيل الفكر كأداة ومحتوى معا[1].

وبالتالي أهمية خصوصية المحيط الاجتماعي الثقافي في تكوين خصوصية الفكر، وهكذا فالفكر العربي مثلا هو عربي، ليس فقط كونه تصورات أو أداء ونظريات تعكس الواقع العربي أو تعبر عنه بشكل من أشكال التعبير، بل أيضا لأنه نتيجة طريقة أو أسلوب في التفكير ساهمت في تشكيلها جملة معطيات، منه الواقع العربي نفسه بكل مظاهر الخصوصية فيه.[2]

فإذا كانت وظيفة العقل هي كشف الواقع، وإذا اتضح أن في هذا الواقع ما يند عن القانون العقلي الثابت ويخرج على التصور فإننا نظن أن هناك أزمة للعقل لأننا قد حددنا من قبل وظيفة معينة للعقل، ولما استعصى الواقع علينا تحدثنا عن أزمة العقل. فالحديث عن أزمة العقل ينتج عن موقف ذاتي خالص. أي أننا كما يقول بركلي نشير الغبار ثم نشكو من عدم الرؤية[3].

الواقع أن الفصل بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى ليس سوى إجراء منهجي، أما في الواقع فالفكر الأداة والفكر المحتوى متداخلان، وبالتالي فالأزمة التي تصيب أحدهما تنعكس مباشرة على الآخر، وإذا فالجواب عن السؤال المطروح جواب واضح: إن أزمة الإبداع، إذا سلمنا بوجودها، الفكر العربي ككل، كأداة وكمحتوى، ومع ذلك فإن الضرورة المنهجية تفرض علينا[4]. الاحتفاظ بذلك الفصل الذي أقصناه بين الأداة والمحتوى في الفكر العربي[5].

وبالتالي فإنه سيكون علينا تحليل مظاهر الأزمة في الجانبين معا:

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق ، ص 12.

[2]- المرجع نفسه ، ص13

[3] حسن حنفي، في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص 34.

[4] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 54.

[5] المرجع نفسه ، ص 54.

في البنية الإيديولوجية والبنية العقلية لهذا الفكر، وبما أن تحليل هذه المظاهر هو جزء من عمل بدأناه منذ سنوات و لم ينته بعد، وبما أن هذا الفصل لا يتسع لعرض مختلف النتائج التي توصلنا إليها ولا مناقشة جميع الأسئلة التي طرحناها أو مازالت مطروحة علينا، سنقتصر هنا على رسم الخطوط العامة لموضوع يجب أن نواصل النظر وإعادة النظر فيه، نحن المثقفين العرب، إذا نحن فعلا أردنا تحقيق نهضة فكرية متواصلة ومتجددة[1].

إن قراءة حنفي للتراث إنما تسعى على حد قوله إلى إبداع الأنا في مقابل تقليد الآخر سواء الغرب أم السلف، وإمكانية تحويل آخر إلى موضوع للعلم بدلا من أن يكون مصدرا للعلم، وهذا ما يكشف عن الطموح الذي تجاوز التكرار والإتباع إلى الخلق والإبداع[2].

حسن حنفي فهي تصوره التراث يمارس سيطرة على الوجدان العربي، وبسيطرته هذه يمثل عائق من عوائق الإبداع الفلسفي، والمجتمع العربي في اعتقاده مجتمع تراثي ما زال وعيه القومي مفتوحا على القدماء، التراث فهو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية وهو نظرية في العمل وموجه السلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرضى وهما حجر العثرة اللذان تحطم عليهما كل الجهود البلاد النامية في التطور والتنمية[3].

3) نظرية التغيير:

يصطدم الدليل النقلي بمشاكل اللغة والتغيير والفهم، فالنص ليس حجة عقلية بديهية بل هو خاضع لقواعد التعبير ولأصول الفهم ولشروط الإدراك، النص بذاته ليس بديل بل هو مقروء مفهوم ومفسر ومحول إلى فكرة في زمان محدد أو مكان معين لا يكون الدليل النقلي إلا بعد

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر المعاصر، مرجع سابق،، ص 55.

[2] نعيمة إدريس، أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية، مرجع سابق، ص 234.

[3] نور الدين بن قدور، واقع الفلسفة في العالم العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ص 23-33.

المواضعة، ومن جهة المعنى المستخرج من المنطق ظهرت اللغة بأحد المكونات للفكر، وظهر الدليل اللغوي دلالة جهة الموطأة على معاني الكلام[1].

كما يرتبط الفهم بمعرفة قواعد التفسير، سواء في منطق الألفاظ مثل، الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول والمجمل والمبين، والمحكم والمشابه والمطلق وال... إلى آخر ما وضعه علماء أصول الفقه، ويساعد ذلك منطق السياق من فحوى الخطاب ولحن الخطاب، صلة النص من الواقع أسباب النزول "والناسخ والمنسوخ"[2].

فالواقع أساس النقل والعقل على السواء يبدأ الدليل النقلي من خارج العقل وتكون وظيفة العقل مجرد الفهم في أحسن الحالات أو التبرير في أسوأ الحالات، الدليل العقلي إذن يقضي على وظيفة العقل في تحليل الوقائع وعلى طبيعة المنتقلة، فالعقل أساسي النقل أنا النص لا يثبت شيئا بل هو حاجة إلى إثبات في حين لا يقف شيء غامض أمام العقل، فالعقل قادر على إثبات كل شيء أمامه أو نفيه[3].

التفسير إذن هو النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصدها في الواقع وتحديد اتجاهانا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة، ويكون هذا القسم أيضا محاولة لعرض التراث القديم لاعتباره حضارة وجدت في الزمان والمكان مشتعلة بذاتها أو متاخمة لحضارات أخرى ولكن باعتباره مفكرا مستقلا أو تابعا من أصوله في الوحي أو في أسس العقل أو في بناء الواقع[4].

التراث التجديد هو في الحقيقة محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوحي وإعادة تفسير الوحي كما هو بالرجوع إلى لحضارة الإنسانية الحالية وتخليصها من الركود التاريخي القديم،

[1] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (01) المقدمات النظرية، مصدر سابق، ص 371.

[2] مصدر نفسه، ص ص 371 - 372.

[3] مصدر نفسه، ص ص 372- 373.

[4] حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مصدر سابق ، ص 184.

وهو ما يعادل "علوم القرآن" في تراثنا القديم، فالغاية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلا عن طريق "نظرية في التفسير" تكون نطقا للوحي[1].

ومن هنا يؤخذ على مشروع تطوير اللغة في شأنها واختيار ألفاظها إلى متطلبات الواقع حتى لا تقع اللغة في انعزالية الثقافة بصورته اللغة ما تنتجه عيوب اللغة التقليدية كما تصورها حسن جفي، تؤكد قصورها عن أداء وظيفتها في إيصال المعاني وأهم خصائصها اللغة الجديدة[2].

أن تكون اللغة الجديدة مفتوحة بمعنى أنها تقبل التفسير والتبديل إما في مفاهيمها أو في معانيها أو حتى في وجودها، إما بإلغائها أو إلغاء كلية مع ضرورة أن يمحي خطرا التعقيد اللغوي السائد في فكرنا المعاصر والشرق بالألفاظ والمفاهيم الصعبة، ومن ذلك فمهمتنا حسب حسني هي حماية فكرنا من ألفاظ تدل على شيء وبالتالي القضاء على انعزالية الفكر وعزلة المفكرين[3].

فاللغة يجب أن تكون اللغة إنسانية لا تعبر إلا عن مقوله إنسانية كالنظر والعمل والظن واليقين والقصد والفعل والزمان والباحث، فهي كلها ألفاظ تشير إلى جوانب من السلوك الإنساني الواقع في الحياة اليومية يقابلها كل إنسان ويستعملها مهما كانت عقيدته أو مذهبه أو تياره حيث يؤكد حسن حنفي أن مهمتنا (مع العلم بالطبع) هي نزع القشور من أجل رؤية الإنسان حتى تنتقل بحضارتنا من الطور الأهي القديم إلى الطور الإنساني الجديد.[4]

تتضح صلة الوحي بالواقع في تراثنا الإسلامي من خلال قول "**حسن حنيفي**" "صلة الوحي بالواقع أساس وأصلا في أسباب النزول". وتطورا وتكيفا وصياغة في الناسخ والمنسوخ... وهو موضوع في علم التفسير استعمله بعض المفسرين عنوانا للعلم. وقد أصبح أحد الموضوعات

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مصدر سابق، ص 183.

[2] نعيمة إدريس، أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية، مصدر سابق، ص 229.

[3] المرجع نفسه، ص230.

[4] المرجع نفسه، ص231.

الرئيسية في علم الحديث لأن أسباب النزول تتعلق أيضا بالأحاديث قدر تعلقها بالقرآن ولو أمه كمصطلح ارتبط بالقرآن، بل أن كثيرا من الأحاديث هي ذكر أسباب النزول في القرآن[1].

العلاقة إذن ليست بين العقل والنقل وحدها ولكنها علاقة ثلاثية بإدخال طرف ثالث هو الواقع يكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لوحده أي تعارض بين العقل والنقل، ولا يكاد يتفق اثنان على معنة واحد للنص في حين أن استعمال العقل أو اللجوء إلى الواقع يمكن أن يؤدي إلى اتفاق ولا تستطيع اللغة وحدها أن تكون مقياس وضع النص والتوفيق بين المعاني، تحتاج اللغة إلى حدس وهو عمل العقل أو إلى تجربة وهو دور الواقع.[2]

فالواقع الواحد لا يتغير ولا يمكن الخطأ فيه لأنه واقع يمكن لأي فرد أن يتحقق من صدق الحكم عليه، وأن كل اختلافات الأحكام على الواقع إنما يتحقق من صدق الحكم عليه. وإن كل اختلافات الأحكام على الواقع إنما ترجع في الحقيقة إلى اختلالات في مقاييس هذه الأحكام على الواقع وإنما ترجع في الحقيقة إلى اختلافات في مقاييس هذه الأحكام وأسسها وليس إلى موضوع الحكم، وغالبا ما تكون هذه الأسس ظنونا أو معتقدات أو مسرحيات على أحسن تقدير أو مصالح وأهواء ورغبات وسوء نية على أسوء تقدير، وفي حقيقة الأمر الفكر هو الواقع، والواقع هو الفكر[3].

إن الأفكار البشرية كلها تخضع في الحقيقة إلى نظرية في التفسير، تفسير النص أو تفسير لواقع ... التفسير إذن هو النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البخ...، و... الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة[4].

[1] الجيلالي بوبكر، مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي، مرجع سابق، ص 328.

[2] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ، الجزء الأول، المقدمات النظرية، مصدر سابق، ص 376.

[3] المصدر نفسه، ص 377.

[4] الجيلالي بوبكر، مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي، مرجع سابق، ص 330.

الفصل الثالث

علم الاستغراب عند حسن حنفي وموقفه من بعض قضايا العصر

المبحث الأول : الدين والهُوِيَة والتحرر عند حسن حنفي

المبحث الثاني : العلمانية وإشكالية الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي

المبحث الثالث : الاستغراب عند حسن حنفي وموقفه من العقل الغربي المعاصر

المبحث الأول: الدين والهوية والتحرر عند حسن حنفي

1- **الدين:** الغالب أن كل الحضارات المعروفة حتى الآن حضارات مركزية نشأت من مركز واحد هو الدين، سواء كان ذلك في الأساطير اليونانية بالنسبة للحضارة اليونانية أو في الإنجيل بالنسبة للحضارة الأوروبية أو في التوارق بالنسبة للتراث اليهودي أو في كتاب الموتى أو الأساطير بالنسبة للحضارة المصرية القديمة، أو في قوانين حمو رابي بالنسبة للحضارات السامية القديمة أو في وصايا كونفوشيوس أو في القرآن أو بالنسبة للحضارة الإسلامية[1].

نشأت الحضارة الإسلامية إذن حول الكتاب والسنة ونسجت حولها العلوم الإسلامية العقلية الأربعة؛ الكلام والفلسفة والتصوف والأصول،ـــ وبصرف النظر عن ترتيب ظهورها زمانيا، فقد ظهر الكلام والتصوف معاصرين للعقيدة بعد ظهور أصول الفقه معاصرا لزمن الرسالة ثم ظهرت الفلسفة أخيرا بعد عصر الترجمة في أواخر القرن الثاني[2].

وقد يكون علم أصول الفقه هو أول العلوم الإسلامية ظهورا نظرا لاحتياج المجتمع الجديد للنشر سواء في عصر الرسالة أو فيما بعدها، فقد حاول المسلمون بحب حبسهم الخام استنباط أحكام جديدة للواقع التي عرضت لهم والتي لم يرد فيها أصل من كتاب أو بنية نظر الوجود الوالي في صقع بعيد عن الرسول أو بعد عصر الرسالة ولكي لا تخضع استنباط الأحكام للهوى أو المزواج الشخصي حاول الأصوليون وضع قواعد الاستنباط للأحكام الشرعية من الأصول الأربعة: الكتاب والسنة، والإجماع والاجتهاد[3].

ليست القيم الإسلامية وتصورات الإسلام الأساسية مجرد فلسفة نظرية أو مذهب فلسفي يكتفي به الإنسان ويمنع به، يملأ عليه حياته، ويعطيه الطمأنينة والسكون بل مجرد إعداد ذهني للإنسان لمواجهة تحديات عصره ومشكلات جيله، يمده بطاقة وقدرة، ويحدد له خطط وغاياته الفكر الإسلامي على هذا النحو فكر نصالي يقوم على المواجهة كما كان في بدايته يقوم على "أسباب النزول"، أي أن الواقع

---

[1]- حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، مصدر سابق ، ص 154.

[2]- المصدر نفسه، ص 155.

[3]- المصدر نفسه، ص ص 158-159.

سابق على الفكر[1].وعليه فحنفي يرى أن كل دين يقوم على وحي شفوي ثم يتم تدوينه أما مباشرة أو بعد عدة أجيال لعل أو أكثر نشأت مسألة سلطة الكتاب وصلته بسلطة العقل.

وهي مسألة العقل والسلطة وباصطلاحاتنا مسألة العقل والنقل، وفي هذا أيضا موقفين الأول يجعل السلطة تابعة إلى العقل، والعقل تابعا للسلطة والثاني يجعل العقل أساسا للنقل، والعقل تابعا للنقل ويترتب على ذلك إهدار للعقل وهو القاسم المشترك بين الناس وانكار بداهته وحدسه، وأولوياته وهي اساس العلم، وبداية المعرفة[2].

وفي هذا يرى حنفي أن الدين لا يعني إلا بهذا العالم الذي يسير وفقا لقانون يدركه الإنسان بالعقل حتى لا يمكنه السيطرة عليه وإخضاعه لسلطانه للاستفادة منه في معاينته والعقل يشمل الحس والتجربة الداخلة والخارجية معا ويقدم الإنسان بتنظيم العمل في العالم بكل قواه لا فصل في ذلك بين عقل وقلب فالتصوف هو التصوف في العمل وفي النشاط وفي الإنتاج وليس التصوف الفارغ الذي لا مضمون له[3].

لذلك يرى الجابري بأن الإسلام سيبقى عربيا لأن أحكامه إنما تستخلص أولا من القرآن كما هو في أصله الغربي وليس من خلال أية ترجمة له لأن ترجمة القرآن إلى أي لغة، كيفما كانت لا تستطيع الوفاء بمضامين عباراته، نظرا لأسلوبه البياني الرفيع الذي يجسم أعلى مظاهر الخصوصية في اللغة العربية[4].

ولما كان الأمر كذلك فإن الاجتهاد والاجتهاد في الإسلام مصدر أساسي من مصادر التشريع لا يمكن أن يكون إلا بالعربية.

فإتقان اللغة العربية والمعرفة الواسعة بطرقها في التغيير شرط ضروري في الاجتهاد وقد عبر الفقهاء الأصليون عن هذا المعنى حينما قالوا أن القرآن غن "العربية جزء ماهيته" ومادامت اللغة العربية "جزء ماهية" القرآن فهي إذا مقوم أساسي من مقومات الإسلام نفسه[5].

---

[1]- حسن حنفي، دراسات فلسفية، مصدر سابق، ص 209.

[2]- حسن حنفي اليمين واليسار في الفكر الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، د.ط، 1996، ص17.

[3]- المصدر نفسه، ص 37.

[4]- محمد عابد الجابري، مسألة الهوية والعروبة والإسلام والغرب، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1995، ص 23.

[5]- محمد عابد الجابري، مسألة الهوية والعروبة والإسلام والغرب، مرجع سابق، ص24.

كذلك يرى الجابري أنه لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي بمجمله "دين" متميز أو يقبل التمييز والفصل عن الدولة كما لم يكن هناك قط "دولة يقبل أن بفضل الدين عنها، فعلا كان هناك حكام اهموا بالتساهل في أمر من أمور الدين كالجهاد أو مقاومة البدع ... ، ولكن لا أحد من الحكام في التاريخ الإسلامي استغنى أو كان في إمكانه أن يستغني عن إعلان تمسك بالدين ، لأنه لا أحد منهم كان يستطيع أن يلتمس الشريعة تحكمه خارج شرعية الإعلان عن خدمة الدين والرفع من شأنه هذا من جهة ومن جهة أخرى لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي ، في أي فترة من فتراته مؤسسة خاصة بالدين متميزة من الدولة ، فلم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة ، بل كانوا أفرادا يجتهدون في الدين ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل.[1]

فالشريعة لإسلامية شريعة وضعية تقوم على تحقيق المصالح العامة وهي مقاصد الشرعية كما حددها الأصوليون، وضع الشريعة ابتداءا للضروريات والحاجيات والتحسينات ، والضروريات خمس : المحافظة على الدين ، والحياة والعقل ، والعرض والمال ، وهي مقومات الحياة .

الدين هو الحقيقة الموضوعية المستقلة عن أهواء البشر ، والحياة الإنسانية كقيمة في ذاته والعقل الذي بدونه لا يكون التكليف ولا حساب والعرض الذي بدونه لا يكون لإنسان كرامة والمال الذي يقيم أود الحياة ويضمن بقاءها واستمرارها.[2]

لقد أعطت الشريعة المباديء العامة واستنبط الفقه منها. المباديء العامة ثابتة وهي الحفاظ على مقاصد الشريعة ، أما الفقه فمتغير بتغير الحجات والمصالح .

وإذا كان القدماء قد استنبطوا فقها استجابت لظروفه فإن باستطاعتنا إبداع فقه لتلبية حاجياتنا، وطبقا لظروفنا وتحقيق لمصالحنا المتغيرة جيلا عن جيل .[3]

---

[1]- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مركز دراسة الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 1996، ص ص61-62.

[2]- حسن حنفي ، محمد عابد الجابري ، جواب المشرق والمغرب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط1، 1990، ص37.

[3]حسن حنفي ، محمد عابد الجابري ، جواب المشرق والمغرب ،مرجع سابق ، ص38.

2-الهوية :

تطلق الهوية على معاني مختلفة منها : الهوية اعددية التي تطلق على الشيء من جهة ما هو واحد ومن جهة كونه هو هو ، والهوية الشخصية التي تطلق على شخص باعتباره يبقى هو هو رغم ما قد يطرأ عليه من تغيرات خارجية ، والهوية الكيفية صيغة موضوعية من موضوعات الفكر إذا كان رغم اختلافهما في الزمان والمكان متشابهين في كيفيات واحدة والهوية المنطقية هي علاقة التساوي بين شيئين اثنين والمواساة الجبرية.[1]

بمكننا القول أن فعل كل مجموعة يتأسس عن مبادئ الهوية مبدأ الضدية ، مبدأ الكلية ، ولكن من غير المنطقي أن يعتبرهم معزولين عن بعضهم البعض كما لا يمكن أن نتحدث عن الفعل التاريخي الحركات الاجتماعية إلا إذا توفرت هذه المباديء الثلاث وارتبطت ببعضها البعض، فقيم الذات التاريخية التي تمثل مبدأ الكلية تبرز من خلال نزاع مجموعات المصالح . فهذا لم يضع الفاعل فرديا أو اجتماعيا مسبقا إلى مبدأ الهوية، يعني الدفاع عن مصالحه الخاصة دون أن يموضعه بالخصم ودون أن يدعم الشرعية الاجتماعية لفعله[2].

لذلك فإنه لا يعتبر موت مجموعة ضغط ذات فعل محدود ونفس الشيء إذا لم يعزي المجموعة إلا في علاقة تضاد مع الآخرين، دون تعرف بهويتها الخاصة، فإنها تنقسم بكونها قوة احتجاجية ذات الفعل المحدود الهادف لأغراض أخرى في الأخير إذا تعرف الحركة بكونها مرجعا حصريا للقيم العامة للحضارة الصناعية كالتنمية والديمقراطية فإنها لا تعد إلا حركة فكرية اجتماعية غير قادرة على تحديد أهدافها الدقيقة التي على أساسها يعود النزاع حول الهوية والضدية غلى الظهور[3].

أما حسن حنفي فيرى أن الهوية خاصة بالإنسان والمجتمع والفرد والجماعة هي موضوع إنساني خالص، فالإنسان هو الذي ينقسم على نفسه، وهو الذي يشعر بالمعارف أدا التعالي أو القسمة بين ما

---

[1]- نورة عابد وآخرون ، المعيار، مجلة علمية محكمة تصدر عن المركز الجامعي أحمد بن يحي ، الونشريسي- تسمسيلت ، الجزائر، العدد19،2017، ص17.

[2]- وهيبة سعد اللاوي، الهوية البيانية العربية بين أزمة السياسات التنموية وبلورة حركات اجتماعية أمن العولمة تونس أنموذجا، مجلة آفاق فكرية، مجلد 3، العدد 07، 2017، ص 69.

[3]- المرجع نفسه، ص 70.

هو كائن وما ينبغي أن يكون بين الواقع والمثال، بين الحاضر والماضي والمستقبل هو الذي يشعر بانفصام وهو الذي يتغلب فيه الهوية على اغتراب[1].

فالإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون على غير ما هو عليه، فالهوية تعبر عن الحركة الحرية الذاتية، الهوية إمكانية قد توجد وقد لا توجد، إن وجدت فالوجود الذاتي وإن غابت فالاغتراب، الهوية إذن على الرغم من أنها موضوع ميتافيزيقي يعني فإنها مشكلة نسقية ونحوية شعورية، فالإنسان قد يتطابق مع نفسه أو ينحرف عنها في غيرها[2].

الفكر الإسلامي بهذا المعنى يختلف عن الفكر المسيحي أو اليوناني أو الغربي أو الهندي أو الصيني كل فكر له طابع أو نمط أو "خصوصية" ولا يوجد فكر عام شامل لا طابع له يمثل الإنسانية جمعاء ويكون فكرا أساسيا لا وطن ولا حضارة ولا تاريخ ولا محل ولو كان الفكر في أعلى درجات التجديد والشمول[3].

نشأ الفكر الإسلامي إذن نشأة الإسلام وهو السبب التاريخي في تسميته "الفكر الإسلامي" ومع ذلك هناك سبب آخر تاريخي، فالفكر الإسلامي يعني انه ذو نمط محدد ويقدم على خصائص معينة سواء من حيث صفات الفكر العامة أو العقائد النابعة منه أو القيم التي يقوم عليها أو النظم والتشريعات التي يبنيها[4].

أما من صبغة العربي فمن سير غلى لغة التدوين لأن معظم نتاج الفكر دوّن بالعربيّة، العربية هو اللسان وليس الفكر أو الطابع أو الشخصية أو القومية، وقد التبس علينا الأمر في فكرنا الحديث عندما انتشر الفكر أو الطابع القومي الغربي فيه، وعرفنا الفكر الفرنسي والألماني والإنجليزي والأمر يكفي فقلنا "الفكر الغربي" أثر نشأة القومية العربية كردة فعل على القومية[5].

---

[1]- حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، ط1، 2012، ص 11.

[2]- المصدر نفسه، ص 12.

[3]- حسن حنفي، دراسات فلسفية، مصدر سابق، ص 192.

[4]- المصدر نفسه، ص193.

[5]- المصدر نفسه ، ص 194.

الهوية الإنسانية تتجاوز الحدود الجغرافية والمعرفية واللغوية والثقافية، توجد قيم إنسانية عامة مثل الحرية والعدالة وافقت عليها الإنسانية على مدار التاريخ، مضمونها من داخلها جني الفطرة والطبيعة بلا حدود ومع ذلك وجود أرضية يحملها الوجود الإنساني ويحققها في الزمان والمكان، إذ تندرج الهويات في الخصوصية والعموم، ليس بالضروري في خط رأسي بين الأدنى والأعلى، بل يمكن أن يكون في مسار أفقي بين الأمام والخلف[1].

والهوية أيضا مرحلة تاريخية تصف الشعوب بأنها متقدمة أو مختلفة أو في طريق النمو إذا كانت الهوية ثانية وأصيلة في الوجود فإنها مرحلة النمو متغيرة، من التخلف إلى التقدم مثل الدول العربية، وكما حدث للحضارة الإسلامية في مرحلتها الأولى، منذ النشأة حتى ابن خلدون على مدى سبعة قرون أو من التقدم إلى التخلف كما حدث في المرحلة الثانية في القرون السبع التالية بعد ابن خلدون[2].

وقد كان العالم الإسلامي يصنف في الدول المتخلفة الآن يصنف في الدول التي في طريق النمو والنامية والقليل منها مثل الدول المتقدمة مثل ماليزيا، فالهوية ليست ثابتة بل متغيرة على الأمد الطويل تاريخية مثل غيرها من الهويات هوية مفتوحة لا منغلقة تقوم على التحدي، المنافسة على التعصب والكراهية[3].

تعني الهوية هي ما يميز الفرد عن غيره كما تبقى مقوماتها هي ما يؤسسها وما تقوم عليه من لغة معتقد، فكر، ثقافة،... إلخ، وهناك اتفاق على أن أي مساس بأحدها هو المساس بوجدانه وكيان أمته لذا كان الاعتزاز بالهوية الفردية أمرا لازما لدى الخاص والعام، الأمر الذي لم نجده بنسبة كبيرة في الهوية العربية الإسلامية[4].

3-التحرر:

يؤرخ الشعب لحياته طبقا لتحركات السلطة فيه، فيدين النظام السابق على انه شر ويبارك النظام الحالي على أنه خير، والحكم في الحالتين مبني على الجنة والخوف وصادر على الترك والنفاق، فلو كان

---

[1]- حسن حنفي، الهوية، مصدر سابق، ص 73.

[2]- المصدر نفسه، ص 72.

[3]- المصدر نفسه، ص 72.

[4]- حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، منتدى مكتبة الإسكندرية، مصر، (د.ط)، 1981، ص 325.

الماضي شرا في مرحلة ما قبل الولادة الجديدة فلماذا لم يعلن عن ذلك والسلطة قائمة حينذاك بل باركناها ومدحناها[1].

إن التاريخ يتغير بتغير السلطة وحياة الشعوب لا توزع بتعاقب السلطات عليها، إنما يحدث ذلك بالتغير الجوهري في حياة الشعوب ونظمها السياسية وهو ما لا يحدث في يوم وليلة بل بتراكم خلال الزمان وعلى مسار التاريخ بفعل الجماهير وطلائعها الشعرية الواعية عن طريق ممارستها النقد المستر للماضي والحاضر معا[2].

وحتى لا نقع في أخطاء الماضي تكون مهمة القوى الوطنية والمثقفين الشعريين وجماهير الشعب قياس الفارق بين قرارات السلطة عن سيادة التعاون والشرعية الدستورية ودولة المؤسسات وبين ما هو واقع بالفعل ثم التقليل من هذا الفارق بين ما هو ومعلق وما هو واقع، بين ما يقابل ويندمج وبين ما يرى ويشاهد[3].

إن التاريخ لا يولد في يوم وليلة بقرار من السلطة لكنه يضع بإرادة الشعوب وقدرتها على القياس الفارق بين قرار السلطة وواقع الجماهير، والحرية مدمجة للعقل والتمييز، فالعقل استدلال حر والحرية اختبار للإرادة طبقا لاستدلال العقل الضمير الحر وشعور الإنسان حر حتى من قبضة فرعون، ومستقل عن الشعور الجماعي العام، والتوحيد لتحرر للوجدان البشري بفعل الشهادة.

نفى كل ما يقهر الشعور ويكبله في لا فعل النفي "لا إله" ثم إثبات الفعل الحر في فعل الإثبات "إلا الله"[4].

ولكن يبدوا أننا مازلنا اليوم نحاول أن نتحرر و لم ننته بعد ذلك منذ بدأ فجر النهضة الحديثة حتى الآن لفرض النظريات الحرية وثورات الشعوب ونكافح الاستعمار من اجل الحرية، ولكن تظل قضية

---

[1]- حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، مصدر سابق ، ص325.

[2]- المصدر نفسه، ص 326.

[3]- المصدر نفسه، 327.

[4]- حسن حنفي، دراسات فلسفية، مصدر السابق، ص 204.

الحريات في مجتمعاتنا مطروحة وكأن الحرية ليست نظرية بل ممارسة وكأن العدول ليس فقط المحتل الخارجي بل أيضا أو بالأساس القصير الداخلي[1].

إن الإسلام اليوم محاط بأكبر إمبراطوريتين حديثتين وأقوى دولتين عظيمتين، لم تنهكهما الحروب بعد، والعالم الإسلامي بموقعه الجغرافي الفريد وإمكانياته العالية من حيث المواد الأولية، والنفط والثروات الطبيعية والأسواق والأيدي العاملة والخبرات البشرية أجدبها، ورصيدنا ضخم في العالم الثالث حيث تكون قلب أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية نشاركها نفس الهموم والرغبة في الاستقلال والتحرر[2].

فلا تعني المحافظة على التراث والتمسك بالتقاليد بالضرورة نوعية تراثية محافظة للتمسك بالقديم دون الجديد، وذلك أنه في لحظات ضياع الهوية القومية أو في معارك التحرر ضد الاستعمار يكون التمسك بالتقاليد تأكيد للهوية القومية التي حاول الاستعمار طمسها، فقد كان الحرص على اللغة العربية وتحفيظ القرآن والتمسك باللباس الوطني في الجزائر والمغرب عاملا مساعدا على مقاومة الاستعمار[3].

وذلك لأن مطلب الحرية ليس مطلب طبقة يعنيها وإن كانت المثقفون في كل مجتمع هو الحرص على التمسك به، والغريب أن تأتي هذه المحاولة من خلال التجربة اليوغسلافية التي تقوم على استغلال الإدارة الوطنية والتمسك بحرية القرار الوطني بالنسبة للمعسكر الاشتراكي، أراد الأستاذ ماركو فيشي اشتراكية يكاد يتفق أهميتها كل المفكرين[4].

فقضية الهوية مازالت بالنسبة لنا أحد قضايانا الرسمية ضد التغريب، يتعاون فيها من منطقة غلى منطقة تبعا لشدة الاستعمار وتغلغله في النفوس وما بقي منه في العقول، برزت قضية الأصالة في مواجهة الآخر، وتتعاون المجتمعات الإسلامية فيما بينها في حدة المشكلة، فالمجتمعات التي داهمها الاستعمار كانت أحد وسائل المقاومة فيها إثبات الهوية في تقابل التغاير والانا في مواجهة الآخر[5].

---

[1]- حسن حنفي، دراسات فلسفية، المصدر السابق ، ص 205.

[2]- المصدر نفسه، ص 218.

[3]- حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، المصدر السابق، ص 122.

[4]- المصدر نفسه، ص 128.

[5]- حسن حنفي، دراسات فلسفية، المصدر السابق، ص 215.

ولكن بعد الاستقلال الوطني عاد المستعمر من خلال الثقافة وانتشر التغريب غلى ردة فعل هو الرجوع إلى الأنا كما هو الحال في الثورة الإسلامية في إيران والحركة الإسلامية المعاصرة في شتى أنحاء العالم الغربي الإسلامي، وقعنا في ازدواجية الثقافة وتخاصمت ثقافاتنا بكفر كل منها الآخر، يرى كل منها بقاءه وحياته في فناء الآخر وموته[1].

[1]- حسن حنفي، دراسات فلسفية، المصدر السابق ، ص 215.

المبحث الثاني: العلمانية وإشكالية الأصالة المعاصرة في فكر حسن حنفي

1- العلمانية:

يقول ناصيف نصار: "إن الدفاع عن الفلسفة الديمقراطية يكون دفاعا ناقصا أو مبتورا إذا سقط من الحساب قضية العلمانية: فالديمقراطية تعني أن الذين يكلفهم إدارة الشؤون العامة ما داموا أهلا لثقته إنها إذن تفرض وجود شعب واحد يتصرف سياسيا كما يتصرف الفرد تجاه نفسه، أي بإرادة عاقلة لا تعرف سلطة أعلى منها.[1]

إن الانطباع العام بين العلمانيين والديمقراطيين في البلدان الإسلامية والعربية هو أن الإسلاميين عامة يتبعون نهج غير ديمقراطي ويثبنون من التراث ما عفا عنه الزمن، وإنهم يقفون على خط معاد للحداثة، وفي أحسن الحالات بمالئونها.

فالديمقراطيون والعلمانيون في هذه البلدان عامة يشعرون بأن الصحوة الإسلامية كانت وما تزال تشكل خطرا مميتا على حركة التحول نحو الديمقراطية [2].

وفي هذا يقول الجابري: إن من مظاهر العولمة ومن آلياتها على الصعيد الفكري إقصاء كلمات ومصطلحات تسمي الأشياء تسمية أخرى لا تتفق مع العولمة ومقاصدها، إن مصطلح إيديولوجيا، على الرغم من كل أنواع اللبس المحيطة به، يؤدي وظيفة ليست في صالح العولمة، ذلك لأن العولمة تنطوي بل تثني وتنشر إيديولوجيا معينة في عناصرها الأساسية محاربة الذاكرة الوطنية والتاريخ والوعي بالتفاوت الطبقي وبالانتماء الوطني والقومي[3].

وفي الخمسينيات والستينيات وما قبلهما، وهي المرحلة تريد العولمة ودعاتها إقصاءها وإعدامها كانت الثقافة ثقافيين: ثقافة استعمارية إمبريالية، وثقافة وطنية تحررية، أما اليوم فالتصنيف الذي يريد تكريسه الواقعون تحت تأثير إيديولوجيا العولمة هو ذلك الذي يجعل الثقافة صنفين:

---

[1]- طاهر توفيق ، مركز الإسلام السياسي والديمقراطية، جامعة زاخو، العراق، عصور؟، العدد 24-25، جانفي-جوان 2015، ص 333.

[2]- المرجع نفسه، ص 332.

[3]- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 143.

"ثقافة الانفتاح والتجديد"، و"ثقافة الانكماش والجمود" ولو سموا الأشياء بأسمائها لقالوا: "ثقافة التبعية" و"الثقافة الوطنية"[1]

العلمانية لفظ معرب وليس لفظا عربيا أصيلا، نقلا عن لفظ **Secularism** من اللفظ اللاتيني **Sacculum** الذي يعني العصر، فهو لفظ ينتمي إلى الحضارة الغربية وبالتالي يلزم شرحه لإفهامه للناس من دعاة العلمانية، وفي الوقت نفسه سلقى أشد معارضة من أنصار الأصالة الذين يرفضون الوافد جملة وتفصيلا، وهو يعني في الغرب الفصل بين الكنيسة والدولة، بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، وقد كان ذلك هو الحل الوحيد لتقدم الشعوب الأوروبية بعد أن سيطرت الكنيسة على الدولة[2].

وفي الحضارات الغربية أصبحت العولمة جزءا من الحياة اليومية، وقامت عليها الدساتير الأوروبية فلا دين رسميا للدولة، ولا دين لرئيس الدولة كأحد شروط الرئاسة، ولا قانون كنسيا ينظم العلاقة بين الأفراد مثل القانون لأحوال الشخصية أو القانون الجنائي، ولا تعليم دينيا في المدارس، ولا دعوات دينية في أجهزة الإعلام[3].

إن مقالة "لدينا ما يكفينا" لها ما يبررها إذا ما طغت ثقافة الآخر على ثقافة الأنا فيولد ذلك الطغيان رد فعل الأنا ضد ثقافة الآخر، وهو ما يحدث بيننا هذه الأيام في رد فعل "السلفية" على "العلمانية"، إذ رفض الآخر المتمثل في الغرب حاليا شيء طبيعي نظرا لما نحن فيه من ضياع، ضياع الأنا في الآخر، وطغيان الآخر على الأنا، وكلما ازداد التغريب، ازداد الدفاع عن الأصالة والتراث في غياب جدل صحيح بين الأنا والآخر[4].

أما التيار العلمي العلماني فإنه دعا صراحة إلى أخذ الغرب كقسط لتحديث، دفاعا عن الحداثة والمدينة، فالغرب هو مصدر للمعرفة وليس لدى غيره إلا الجهل، وبدايتا الإنسانية، الغرب هو العلم

---

[1]- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق ، ص 144.

[2]- حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب ، مصدر سابق، ص 34.

[3]- المصدر نفسه، ص 34-35.

[4]- المصدر نفسه، ص 77.

والاجتماع، العلوم الطبيعية والإنسانية ولا حرج من تقليد الغرب في العادات والتقاليد فالمدينة لا وطن لها[1].

ويبدو أن توقف الإبداع الذاتي مميز لمرحلة تاريخية أفسح المجال للنقل بمصرف النظم عن مصدره، نقل من القدماء ونقل من المحدثين، نقل من القديم فتنشأ الحركة السلفية أو نقل من الغرب فتنشأ الحركة العلمانية، وبالرغم من محاصرة العلمانية وعزلتها وظهور تراث الجماهير كعامل مكون لثقافتها لم يحاول الجيل الخامس تغيير الغرب كنمط للتحديث[2].

ومن هذا الطرح يمكن القول أن العلمانية هي نمط للتحديث وسر للإبداع بحيث يؤكد محمد عابدا الجابري أن العلمانية أو العولمة تنطوي وتثني وتنشر إيديولوجيا معينة.

2- الحداثة:

تؤكد سائر الدراسات وكتابات "حسن حنفي" قدرة الفكر العربي والإسلامي المعاصر المحافظة على ذاته واستقلاله وعلى أقنعيته ومعاصرته في آن واحد، إذا ما أدى الفكر والمفكر الرسالة المنوطة بهما الفكر ككيان فعال ومنفعل يتعاطى مع الواقع بسلبية وإيجابية والمفكر كشاهد وشهيد، وإذا ما اعتمد على مفاهيم قراءة التراث وتحليله ونقده والحكم عليه وقراءة المعاصر وتحليله ونقده والحكم عليه، وقراءة الأنا والآخر[3].

كل ذلك من أجل النهوض بوعي مستقيم خلاف، وبمعرفة دقيقة وبتحديد الحية ومواكبة العصر والمفاهيم، لتعدد وتتنوع كما تتغير تبعا لخلفياتها الفكرية والمنهجية ووفقا لمستثمريها كاتجاهات ومشاريع فكرية مثل مقولة الأصالة ومقولة المعاصرة، ومقولة الحداثة ومقولة التقليد، ومقولة التجديد ومقولة التغريب وغيرها، وهي مقولات يزخر بها الخطاب الفكري النهضوي العربي الإسلامي المعاصر[4].

فالخطاب العربي المعاصر يعبر عن مشروع ثقافة عربية معاصرة فكرا ونقدا وفلسفة وإبداعا فنجده يتحرك داخل فضاءات متعددة يهدف من خلالها إلى استعادة التراث وإحيائه أو بعثه واستلهامه

---

[1]- حسن حنفي، دراسات فلسفية، مصدر سابق، ص 185.

[2]- المصدر نفسه، ص 186.

[3]- محمد الأمين عميرات، التراث من منظور الحداثة، ص 72.

[4]- المرجع نفسه، ص 73.

وتمثله أو تبنيه على نحو نقدي مستعينا بخطاب تنوير وحداثة عزيين حاول تمثليهما وتقليدهما ومن هنا تتحدد إشكالية المفكر أو المثقف[1].

أما لفظ "الحداثة" فإنه أيضا لفظ متشابه، فإنه قد يعني اتباع أساليب العصر ومناهجه في تحليل التراث، وهي أساليب خارجة عنه، مستمدة من تراث الآخر الذي أفرز الحداثة، وقد يعني "التجديد" وهو تطوير للتراث من داخله طبقا لحديث المجددين المشهور "إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[2].

فالحداثة لا تعني الغرب بالضرورة، إنما تعني قدرة التراث على أن يجتهد طبقا لظروف كل عصر، وإنه من الظلم البين أن يستأثر الغرب وحده بالحداثة وأن تحليل الحداثة إلى الغرب بالضرورة، ومن حيث المصطلحات "التجديد والتراث" عندنا أصبح من التقليد والحداثة[3].

يمكن القول أن الحداثة هي اتباع أساليب العصر ومناهجه في تحليل التراث وذلك أن مفهوم الحداثة يتبع مفهوم التغريب.

الدعوة إلى الحداثة قائمة على تمجيد العقل والتفكير العقلاني النقدي، المتحرر من كل تعصب فكري وإيديولوجي، ظهر واضحا في كتابات بعض المفكرين العرب المعاصرين كالجابري وأركون وحسن حنفي وغيرهم كثير، وهو الأساس الذي جعل من العقل سيدا أو الحرية جوهرا ملازما له، فقد حارب التقليد واحترار الماضي ورفض كل أشكال الانغلاق الثقافي، وتحنيط العقل وجعله عاجزا عن مواكبة تحديات العصر ومشكلاته الراهنة[4].

فمكانة المفكر تجاوزت حدود وطنه، فلا جدوى من فلسفة تظل متخلفة ومنغلقة على ذاتها يعني هذا فكرة الحداثة والتنوير في الفكر الفلسفي المعاصر تدعو للتسامح والتعايش الحضاري والعمل على التحرر والانعتاق من كل أشكال الانغلاق الثقافي، فشريط يؤسس لثقافة السلع والتآخي بين

---

[1]- محمد الأمين عميرات، التراث من منظور الحداثة ، مرجع سابق ، ص 74.

[2]- حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حورا المشرق والمغرب، مصدر سابق، ص 76.

[3]- المصدر نفسه، ص 77.

[4]- النوي حمادي، فلسفة الحداثة عند عبد الله شريط، مرجع سابق، ص 189.

الشعوب والأمم، ونحن اليوم نسمع ونرى المحاولات المتعددة من كافة أصقاع العالم المطالبة بحوار الحضارات وتلاقح الثقافات[1].

3- الأصالة والمعاصرة:

المعركة الحقيقية الآن معركة فكرية وحضارية ولا تقل أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة إن لم تكن أساسها، وإن الهزيمة المعاصرة هي غي جوهرها هزيمة عقلية كما أنها **هزيمة عسكرية** وإن الخطر المداهم الآن ليس هو فقط ضياع الأرض بل قتل الروح وإماتتها إلى الأبد، وانجرارنا إلى فقد الأصالة في تراثنا القديم ونقدنا المعاصرة التي حاولها تراثنا القديم مع الثقافات المعاصرة له، "التراث والتجديد" هو مشروع الأصالة والمعاصرة التي لم نستطع أن نحققها حتى الآن[2].

قضية التراث والتجديد هي في الحقيقة قضية "التنظير المباشر للواقع" **ضد خطأين شائعين:** الأول الذي يتحدث عن العصر وكأن العصر يحتوي على حلوله في ذاته وأنه يكفي مجرد إجابة متطلباته حتى تحل مشاكله، ويتحرك بعد ركود ولكن العصر ذاته يحتوي على المخزون النفسي القديم باعتباره أحد مكونات الواقع.

أما الدخول في الواقع مباشرة ومحاولة تنظيره فهو تقصي في النظرة الموضوعية، وإغفال للأساس النفسي، لسلوك الجماهير، والتعامل مع الظواهر الإنسانية وكأنها ظواهر طبيعية خالصة[3].

فالتراث هو نظرية للواقع، والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته سواء بدان من التراث لفهم الواقع أو التنظير المباشر للواقع، فكلا المنهجين، النازل والصاعد، يؤديان إلى نفس النتيجة، ويصلان إلى نفس التحليل إن تم تطبيقهما معا وليس كلا منهما على انفراد، فلا الواقع يستنبط من الفكر، ولا الفكر يأتي من الواقع المسطح الجزئي وإن كان يأتي من الواقع العريض، وذلك راجع إلى واقعة الوحي الذي هو مصدر التراث، وكيف أنه جاء تلبية لنداء الواقع، وتكيف على أساسه[4].

---

[1]- النوي حمادي، فلسفة الحداثة عند عبد الله شريط، **مرجع سابق** ، ص 190.

[2]- **حسن حنفي**، التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، مصدر سابق، ص 176.

[3]- المصدر نفسه، ص 33.

[4]- المصدر نفسه، ص 34.

لا تعني الأصالة العودة إلى القديم واجترار الماضي، والفخر بالآثار، والاعتزاز بها، وكأن الماضي يحتوي على قيمة على ذاته، وكأن العودة إليه تكون غاية في ذاتها وليس وسيلة لتعميق الجذور واكتشاف معوقات الحاضر أو الدوافع على تقدمه، وكثيرا ما يعبر هذا الموقف عن قصور في فهم الحاضر، وانعزال عنه كليه، وتعويض عن ذلك بجعل الماضي بديلا عنه، فيتم الغرق فيه إلى الأذقان، كما يكشف عند إسقاط تام للمستقبل، ولا يشير إلى آية رؤية له تجعل الحاضر إحدى مراحله[1].

لا تعني المعاصرة أيضا نقل أحدث وسائل العلم والتكنولوجيا إلى المجتمعات، فالعلم ليس هو نتيجة العلم أو تطبيقات العلم بل هو التصور العلمي للعالم، والرؤية العلمية للواقع، الموقف العلمي من الحياة، والمنهج العلمي في حل المشاكل، فلا يمكن أن ينقل نتاج العلم والتكنولوجيا في مجتمعات تحركها الخرافة، ويسودها السحر، تنتظر المعجزات، ولا تأخذ بالأسباب، ولا تربط بين العلل والمعلومات، صحيح أن التكنولوجيا تحضر قيمتها معها[2].

لا تعني الأصالة والمعاصرة جمعها أن يتحول الأفراد أو المجتمعات إلى **شقين**: شق أصيل وشق معاصر أو أن يعيش الأفراد وتحيا المجتمعات على مستويين: مستوى أصيل ومستوى معاصر، ولما كانت الدنيا أكثر واقعية من الآخرة فإنها ترفض نفسها ثم تأتي الآخرة كغطاء خارجي لها فتصبح المعاصرة هي الأساس، والأصالة هي الفرع، المعاصرة هي الحياة في العمق، والأصالة هي الحياة على السطح، فتنقلب الآية، ويعيش الإنسان الدنيا مقلوبة[3]

إنما تعني الأصالة والمعاصرة وحدة باطنية عضوية بينهما تتحقق وحدة الشخصية في حياة الأفراد والمجتمعات، فالإنسان لا يكون إلا واحدا في حياته وغايته ومنهجه، والمجتمع أيضا لا يكون إلا واحدا في هدفه ونظامه ورؤيته الحقيقة واحدة سواء كانت دينية أو علمية، والحياة واحدة سواء كانت دنيوية أو آخروية، والعالم واحد سواء كان في معمله أو في دار للعبادة، والعلم واحد سواء كان إلهيا أو إنسانيا[4].

---

[1]- حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، مصر، د ط، د ت، ص 54.

[2]- المصدر نفسه، ص 59-60.

[3]- المصدر نفسه، ص 66.

[4]- المصدر نفسه، ص ص 66-67.

تعني الأصالة والمعاصرة إذن وحدة بعدي الزمان، وحدة الماضي والحاضر، فما الحاضر إلا تراكم للماضي، وما الماضي إلا معاش في الحاضر، فالإنسان كائن تاريخي، له مساره في الزمان في المكان، فلا هو كائن ميت، تحول إلى مثقف، ولا هو يعيش لحظات انبثاق وفوارق مستمرة، تعني الأصالة والمعاصرة بهذا المعنى القضاء على الانفصام في الشخصية وعدم ضياع العصر في مشاهدة حوادث التاريخ والإنسان خراجها دون أن يكون جزءا منها ودون أن يكون له دور في تجديد مسارها[1].

الأصالة والمعاصرة إذن مرتبطان لأنهما تغيران عن الصلة بين الفكر والواقع، فالأصالة هي الفكر على مستوى التاريخ، والمعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك، الأصالة أساس الفكر والمعاصرة إحساس بالواقع، والمشكلتان وجهتان لمنطق واحد وهو منعطف التجديد الذي تعرضه الأصالة والمعاصرة على المستوى الأفقي والذي يعرضه الفكر والواقع على المستوى الرأسي ومن ثم تصبح الأصالة والمعاصرة منطق الالتزام بقضايا العصر مع أكبر ضمان ممكن من حيث إمكانيات الحل والتطبيق[2].

فإذا كانت الأصالة هي تحويل الفكر إلى الواقع، تكون المعاهدة هي تحويل الواقع إلى فكر فتنشأ المعاصرة من الإحساس بقضايا العصر والالتزام بها والتي تتركز كلها حول قضية النمو أو التقدم وهو حق الواقع الذي يفرض صور فكره ويرفض صاعدها[3].

إن المشروع الحنفي المتعلق بالتراث والتجديد بدايته التراث الذي ينظر إليه لا على انه المحافظ عليه وحسب، وإنما توظيفه في الحياة الحاضرة، لأنه يحيا فينا ويساهم في بناء الحاضر المعيشي ويمتد إلى المستقبل، فهو بذلك يكون مسؤولية الفرد والجماعة أو القوم، ويتفاعل مع التاريخ والحضارة دون وقت، بينما التجديد هو ذلك العمل الذي يقوم به الفرد أو الجماعة، والغاية منه ليس الحفاظ والتبجيل للتراث[4].

---

[1]- حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، مصدر سابق ، ص 68.

[2]- حسن حنفي، في فكرنا المعاصر1 (قضايا معاصرة، مصدر سابق ، ص 50.

[3]- المصدر نفسه، ص 52.

[4]- راجع مراجحي، التجديد عند حسن حنفي، مجلة النقد الثقافي، ملف العدد التراث والحداثة، العدد 01، ديسمبر 2013، ص 25.

وهو أيضا ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة للبحث عن ذات الأمة وروح الإنسان وتطويرها بأداة ووسيلة لتطوير الواقع واكتشاف عوامل الضعف والنقص فيه، ولمعرفة القوة والإبداع والأصالة من جهة ثانية، وبذلك يكون التجديد دراسة الأمة في أبعادها الفردية، النفسية، الاجتماعية، الحضاريةـــ، ليقف على عوامل التراجع وليدل في ذات الوقت على عوامل الانطلاق في التحضر، ولا يحصل هذا إلا بموقف حضاري واضح ومعلوم الأسس والمنهج والأهداف[1]

[1] راجح مراجحي، التجديد عند حسن حنفي، مجلة النقد الثقافي، ملف العدد التراث والحداثة، العدد 01، ديسمبر 2013، ص 26.

المبحث الثالث: الاستغراب عند حسن حنفي وموقفه من العقل الغربي المعاصر

1- علم الاستغراب:

الاستغراب هو الوجه المقابل والنقيض من "الاستشراق" فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (المشرق)، من خلال الآخر (الغرب) يهدف "علم الاستغراب" إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقض عند الأنا ومركب العظمة عن الآخر، فمنذ الاستشراق القديم الذي نشا واكتمل في عنفوان المد الاستعماري الأوروبي لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب المستعمرة أخذ العرب دور الأنا فأصبح ذاتا واعتبر الغرب هو الآخر فأصبح موضوعا[1].

مهمة علم "الاستغراب" هو فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب، لغة، وثقافة وعلما، مذاهب ونظريات وآراء[2].

أما "الجابري" فيرى أن التفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، على الكون، والإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة، وهكذا، فإذا كان الإنسان يحصل معه تاريخه شاء أم كره، كما يقال، فكذلك الفكر يحصل معه، شاء أم كره، أثار مكوناته وبصمات الواقع الحضاري الذي تتشكل فيه ومن خلاله[3].

نستطيع الآن أن نحدد مفهوم "العقل الغربي" كما سنتناوله بالتحليل والفحص في هذه الدارة تحديدا أوليا، فنقول: أنه ليس شيئا آخر غير هذا "الفكر" الذي نتحدث عنه "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ

---

[1]- حسن حنفي، مقدمة علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، (د ط)، 1991، ص 29.

[2]- المصدر نفسه، ص 29.

[3]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل الغربي، مرجع سابق، ص 13.

العرب الحضاري العام وتنعكس واقعهم أو تعبر عنه وع طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن[1].

وقد يؤدي فقدان الهوية أي الاغتراب إلى ردي فعل متضادين مثل العزلة والإنطواء أو الانتشار والعنف، ولما كانت الهوية أصيلة في الوجود الإنساني فإنها تحقق في أشكال عديدة سواء كانت منطوية أو منتشرة، إلى الداخل أو إلى الخارج، وكلاهما خارج الوجود الإنساني لا فيه، كلاهما الانحراف عنه لا تحقيق له، فمن يفقد هويته يفقد قدرته على الحركة والنشاط[2].

وتنشأ ظاهرة "التغريب" بين المثقفين رد فعل على التخلي عن الهوية الأصلية، يعني التغريب أخذ العرب نموذجا في الفكر والحياة اليومية فالثقافة واللغة واللباس والمنظور، ويصبح نموذج "الخواجه" أحد نماذج التحديث في الفكر العربي المعاصر، فالغرب مصدر العلم، ونموذج الحداثة، وكان كذلك منذ فجر النهضة العربية الحديثة[3].

مهمة علم الاستغراب هو القضاء على المركزية الأوروبية **Euro centricity, Euro cntrism** بيان كيف أخذ الوعي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث داخل بيئته الحضارية الخاصة مهمة هذا العلم الجديد ثقافة الغرب إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده إبان عنفوانه الاستعماري من خلال سيطرته على أجهزة الإعلام وهيمنته على وكالات الأنباء، ودور النشر الكبرى، ومراكز الأبحاث العلمية[4].

وهي في الحقيقة تعني القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها، وهيمنتها على غيرها، واعتبار الغرب النمط الأوحد 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 والأنماط الأخرى للتقدم[5].

---

[1]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل الغربي، مرجع سابق ، ص ص 13-14.

[2]- حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، ط1، 2012، ص 25.

[3]- المصدر نفسه، ص 33.

[4]- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص 36.

[5]- المصدر نفسه، ص 36.

إن الاستغراب ليس تغريب أو اغترابا ولا متابعة لغير بل: محاولة لمعرفة الغرب داخل معرفة علنية موضوعية موثقة، وهو دراسة مكثفة لا تقبل بالتطبيق العشوائي غير المدروس، وآليات هذا العلم قائمة ومتوفرة من خلال العقليات المهاجرة التي هضمت الغرب، واستوعته، ويسند وتوجيه وإشراف من علماء المسلمين الكبار، الذين ارتادوا على هذا الميدان، وأدركوا ما فيه من المصالح والمبادلات...وما يكتنفه من المخاطر والعقبات[1].

يرى **حسن حنفي**، أن التراث الغربي الأوروبي يمثل إزاء (الأنا) العربي الإسلامي الذي لا يزال يعيش على تقليد ذلك الآخر باعتباره مصدر علمه وموضوعه.

لذلك يطالب حسن حنفي بضرورة قلب هذا الوضع وذلك من خلال إبداع (الأنا) **بدلا من** تقليد الآخر...وصولا إلى تحويله إلى موضوع للعلم بعد أتن كان مصدره، ولن الاستغراب هو بالتالي الوجه الآخر للاستشراق، فإن العلاقة فيه بين الأنا والآخر إنما هي علاقة تضاد وبالتالي ليست علاقة تماثل[2].

حيث 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 والمبحوث فيه واحد، وهو الإنسان، وهكذا عكس تلك العلوم التجريبية الأخرى، حيث الباحث (الإنسان) شيء، وموضع بحثه شيء آخر[3]

تحدث حسن حنفي عن الاستغراب بوصفه واقعية ملحة، وحاجة معرفية يلجأ إليها الباحثون في سبيل إعادة ترتيب أولويات البحث العلمي ومنطلقاته التي يتوجب عليها الآن أن تتجه لدراسة ادعاءات (الآخر) بامتلاكه ناصية الحل، وتمركزه حول المنتج العلمي، ثم محاولة كسر طواق الاحتكار الذي ألفه الآخر سبيلا للهيمنة وبسط النفوذ، وستقود هذه الخطوات في مجمل ما ستؤول إليه في ظل توفر

---

[1]- حسن بن محمد بن علي البارقي ، الاستغراب: البعد الديني في الاستغراب المعاصر، جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية، ص 159. المنصة الوطنية للمجلات المحكمة ، جوان 2017، www.asjp.cerists.dz .

[2]- حمانة البخاري، المثقف العربي بين واقع الاستشراق وحلم الاستغراب، ص 201.

[3]- المرجع نفسه،ص ص 203-204.

إمكانيات الدعم البحث العلمي، إلى إعادة توازن لطبيعة العلاقة التي تحدد مكانة الأنا قيمتها عند الآخر[1].

وبيان القول في ذلك إن مسار النقد الموجه من يثريني إلى مشروع حذفي لا تخرج عن النقاط الآتية:

1- الاستغراب هو نفي كلي للآخر الغربي.

2- يرى الاستغراب هوية الآخر بوصفها فاقدة للأصالة، وتتسم بضياع الذات.

3- الاستغراب هو قطيعة معرفية بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية.

4- الاستغراب حد معرفي سيؤول إما إلى التغريب، وإما إلى التقليد.

5- لا يميز الاستغراب بين واقع الثقافة عند (الآخر) وبين الهيمنة الثقافية له[2].

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، نحن الذين لا زلنا نبحث عن ذاتنا وعن هويتنا وسط أتون العشائرية والجهوية، ووسط أغلال التبعية والتخلف والفقر والجهل والاستبداد السياسي الوطني[3].

2- موقفه من العقل العرب المعاصر:

لقد خرج نقد العقل من مجتمع تشبع بالعقلانية ووصل فيها حدا جعلته يطغى على الحياة بتقنياتها وتنظيمها، ولكننا في مجتمع يجعل الأمور تشير بعيدا عن العقل ويكون السلوك فيه تغييرا عن الهوى أو المصلحة وليس فائضا على أساس عقلي واحد، ونحن نعاني من تقصي القانون لا من طغيانه ومن غياب العقلانية لا من سيطرتها على حياتنا الخاصة والعامة، إذن لا نجد في واقعنا مبررا لهدم العقل كما هو الحال في الفكر الغربي المعاصر بل لإقامة العقل ولتوجيه لحياتنا على أساس من العقل[4].

---

[1]- محمد سالم سعد الله، نظرية الاستغراب في الفكر العربي المعاصر، مجلة الفتوحات، العدد الأول، جانفي 2015، ص54.

[2]- المرجع نفسه ، ص 60.

[3]- حمانة البخاري، المثقف العربي بين واقع الاستشراق وحلم الاستغراب ،مرجع سابق، ص 204. المنصة الوطنية للمجلات المحكمة .www.asjp.cerists.dz

[4]- حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، مصدر سابق، ص 68.

ونحن اليوم ننحو نحو العقلانية، ونحاول الخروج من عالم الأسطورة إلى عالم العقل، ومن نطاق الاشتباه والالتباس والغموض إلى نطاق الوضوح والتميز، إن ما نعانيه من سيادة الجانب الانفعالي في حياتنا الثقافية، لقد حاول نيتشه هدم العقل، وجعل آخرون التناقض واللامعقول هدفهم كما وضح ذلك في مسرح العبث أو مسرح اللامعقول تعبيرا عن هذه الرغبة فيما يند عن العقل وعما يضاده ويناقضه[1].

كما نجد الجابري يركز في ذلك فيقول "العقل العربي" كما تشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية، فالطبيعة هي التي تقوم بدور "المعين" للعقل البشري على اكتشاف الله ويتبين حقيقته، هنا في الثقافة العربية الإسلامية يطلب من العقل أن يتأمل الطبيعة ليتوصل إلى خالقها: الله، وهناك في الثقافة اليونانية-الأوروبية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة أو على الأقل صامتا لصحة فهمه لها، هذا إذا لم يستغن عنه بالمرة، أو لم يوجد بينهما[2].

قضية النهضة للفكر العربي تتخذ وضعا إشكاليا متوترا اعتدنا على التعبير عنه بإشكالية "الأصالة والمعاصرة" الإشكالية التي تعني في أذهاننا جميعا وجود نوع من التوتر والقلق والالتباس في العلاقة بين الماضي والمستقبل، بين التراث والفكر المعاصر، بين الأنا والآخر... إلخ، مما جعلها تبقى علاقة، لا تقوم لا على الاتصال ولا على الانفصال، وإنما على التنافر والتدافع، والنتيجة تشويش الحلم النهضوي في عينات وتعتيم الرؤية في فكرنا[3].

تأخر الفكر الإصلاحي الحديث عن مستوى التطور للواقع المعاصر وبدا متخلفا، لم يزد على الحركات الإصلاحية الحديثة شيئا، ولم يدفع الفكر الإصلاحي الحديث خطوة أخرى إلى الأمام إن لم يكن قد تأخر خطوات، دون استثمار للإحياء الاعتزالي، والتأكيد على استقلال العقل والإرادة، ودون تطوير "اللاصوت ثورة"، ودون معالجة لقضايا الأرض، ودون تجنيد للجماهير، ودون إصلاح للتعليم أو للقضاء من داخله، وهي المحاولات التي بدأها فكرنا الإصلاحي وتركناها بلا تطوير[4].

---

[1]- حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، مصدر سابق، ص 67.

[2]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 29.

[3]- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 27.

[4]- حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 38.

نقصان التنظير المباشر للواقع، واستبدال نظريات مفروضة عليه مع أن الرؤية الحسية المباشرة غالبا ما تكون أوضح من كل النظريات الجدلية الممكنة ومن ثم تكون الدعوة القائمة على النظرة العلمية للواقع قاصرة على تحقيق ما تطلب لأن الواقع ليس هو نقطة البداية بل هو ميدان لتحقيق النظرية، ولو لم تحقق النظرية فإن الخطأ يكون في تركيب الواقع وليس في مراجعة النظرية، وهذا ضد المنهج العلمي الذي يغير من البناء النظري من حيث هو مجموعة من الافتراضات وطبقا لبناء الواقع الذي هو معطى لا بديل عنه ولا تغيير له[1].

تعود الفكر العربي على التفكير في الحدث بعد وقوعه وتبريره وامتطاء صهوته أسوة بالفكر السياسي الذي قام بالمهمة نفسها بالنسبة إلى النظم السابقة، وأسوة أيضا بالفكر الديني الذي تمكن وظيفته في تبرير الإيمان والدفاع عن العقائد والشرائع، مع ان التحدي الأكبر للفكر هو التنبؤ بوقوع الحدث بمعرفة مسار التاريخ وحركته[2].

ولا يمكن الحكم بنجاح او فشل حركة في التاريخ لأنها ليست لعبة حظ بل هي جدل وصراع لا يحسم مسبقا، ولا يوجد نجاح أو فشل، فالتاريخ ليس أبيض أو أسود، خيرا أم شرا. ما قد يكون ناجحا في الباطن.

وما قد يكون فشلا على الأمد القصير قد يكون نجاحا على الأمد الطويل، التاريخ ليس حدثا او واقعة حتى لو كان حدثا ثوريا، التاريخ تراكم مجموعة أحداث بين السلب والإيجاب، وهو ما يبقى بعد أن يختفي في كل شيء، وهو ما يسمى بالوعي التاريخي[3].

لقد آن لنا الآن أن نبحث عن دورنا في مجتمعاتنا، وإن كثيرا من مظاهر الاضطراب الثقافي والفكري فيها لناشئة عن نقص في وعينا بهذا الدور المحدد الذي علينا القيام به، والغرض من ها المقال توضيح هذا الدور حتى يمكننا بعد ذلك ملأ هذا الفراغ الذي نشعر به أمام واقعنا الذي يتطلب مفكرا

---

[1]- حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص44.

[2]- ابتسام الكتلي وآخرون، إلى أين يذهب العرب، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، ط1، 2012، ص 26.

[3]- المرجع نفسه، ص 27.

يعي القديم ويرى الجديد، وينقل الحضارة من مرحلة إلى أخرى، كما فعل ديكارت في الحضارة الأوروبية عندما نقلها من العصر الوسيط إلى العصر الحديث[1].

وخصصنا بالمفكر حتى لا نتحدث عن دور المثقف بوجهه عام، ولو أن الفصل بينهما صعب للغاية، المفكر هو المنظم للواقع العريض الذي يشمل القديم والجديد معا، وهو أكثر المثقفين وعيا وقدرة على التنظير، المفكر هو بؤرة المثقفين الذين يتجمعون حوله، والمثقفون هو جمهور المفكر الذي هو رائدهم، فكل مفكر مثقف وليس كل مثقف بالضرورة مفكر، الثقافة هي التي تعطي الفرد الشرط للازم للوعي، والفكر هو وعي الثقافة، أو الثقافة عندما تعي ذاتها، أو إن شئنا، الفكر هو وعي الوعي[2].

إن فكرة تجديد العقل العربي عند "الجابري"، تشترط توظيف بعض المفاهيم العلمية المعاصرة في قراءته للتراث، مثل توظيفه لمفهوم الابستيمولوجيا، الذي انتهى بواسطته إلى الإقرار بوجود قواعد إبستيمولوجية أنتجت الثقافة العربية الإسلامية: البيانية، العرفانية والرهانية، ثم إن "الجابري" ابعد هذه المعطيات المعرفية العرفانية من صميم العقل العربي الديني، لأنها تتعارض مع المعرفة العلمية الموضوعية والبحث العلمي ومع إمكانية تأسيس الحضارات بمن فيها الحضارة العربية الإسلامية، خاصة وأن القواعد الإيبستيمولوجية التي أنتج بها العقل العربي معارفه العرفانية كانت عوائق معرفية منعت التقدم العقل العربي إلى اليوم، وكانت من الأسباب التي أدت إلى تخلفه فكريا وواقعيا[3].

ينطلق محمد عابد الجابري من الإحساس بالحاجة الملحة إلى نقد العقل، الذي أنتج تراثنا والمسؤول على إخفاق نهضتنا فلقد وضح الجابري تفي مؤلفه "الخطاب العربي المعاصر": كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا زالت مقولات فارغة جوفاء، تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها تعكس أحوالا نفسية وليس حقائق موضوعية[4].

---

[1]- حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، مصدر سابق، ص 25.

[2]- المصدر نفسه، ص 26.

[3]- نعيمة بن صالح، الخطاب الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري نموذجا، مجلة منتدى الأستاذ، العدد الخامس والسادس، ماي 2009، ص 179.

[4]- ساسي سفيان، النخبة وأزمة العقل العبري، مرجع سابق، ص ص 76-77.

إن الدعوة إلى تحديث العقل العربي، لا يتم إلا إذا قام الإنسان العربي، والمجتمع العربي بممارسة قراءة نقدية إبستيمولوجية لبديهيات العقل العربي، أي تحليل مكونات العقل العربي، والبحث في أصوله وكيفية بناءه، إن مثل هذه القراءة المعرفية هي قراءة لحقيقة العقل العربي[1].

فبخصوص تحديد مفهوم العقل العربي، يقول الجابري: "إنه ليس شيئا آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه، الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم، وأسباب تخلفهم الراهن، إن وجهتنا الحديثة هي التحليل العلمي للنقل تشكل من خلاله إنتاجه لثقافة معينة وبواسطة هذه الثقافة العربية الإسلامية[2].

[1]- شهرزاد دارسي، القراءات النقدية للعقل العربي عند الجابري، مجلة أبعاد، العدد الثاني، جانفي 2015، ص 11.

[2]- المرجع نفسه، ص 12.

خاتمة

وأخيرا يمكن القول أن إشكالية الثورة التي أثارها حسن حنفي على القول العربي المعاصر من خلال مشاريعه الفكرية تعتبر بمثابة بداية في سلسلة طويلة من المفكرين والفلاسفة العرب، الذين يحاولون انتهاج منهجه في نقد العربي وإيجاد حلول لإشكالية التراث والتجديد ، الحداثة والتقليد ، الأصالة والمعاصرة، الدين والتحرر ، العقل والنقل... وغيرها من المواضيع التي أثارها حسن حنفي ، ذلك أن العصر الذي نعيش فيه لا يقبل الضعيف وقد يستعبد ويصبح تابعا لغيره ، وهو الحاصل للعقل العربي في هذا الزمن حيث يعيش مرة من التفكك ومحاولة فقدان للهُوِيَة من كثرة م تشبع بالفكر العربي في كل أشكاله ، فأصبح العربي يقلد الغربي في كل أنماط حياته وأساليبه في العيش والتفكير ، لأننا نعيش في عالم متقدم جدا تغلب عليه السرعة والتكنولوجيا ، فمن لا يسرع في نهضته سوف يبقى في ذيل قافلة الأمم تستعبده الأمم القوية بعقولها وإنتاجها العلمي والثقافي والاقتصادي ، ولذلك أراد حسن حنفي صياغة نظرية في مشاريع فكرية تحقق الثورة على هذا العقل العربي الذي رغم كل المحاولات له من أجل النهوض به وإعادته لسابق عهده ومجده في القرون السابقة إلا أن أغلبها باءت بالفشل ذلك لأن الفرد العربي أصبح مولعا بالغرب ويقلده حتى في أتفه الأمور وهذا العشق للغرب والانبهار به جعله يحتقر نفسه ويحتقر عقله أمام ما أنتجه العقل الغربي من حضارة معاصرة ولذلك تفشل كل المشاريع لأنه أصبح الفرد العربي فاقدا للثقة في نفسه بأنه يمكن أن ينهض كما نهض العقل الغربي أن يساير التطور في كل العصور ويكون جاهزا لها بالعلم والتحليل والنقد ليحقق نهضة في كل زمان يتجدد العالم والعصر الذي يكون فيه ، فمشروع حسن حنفي"التراث والتجديد" يعتبر مشروع لإعادة قراءة التراث وتأصيله بما يواكب العصر والتجديد وبذلك يتم ربط حلقات الماضي بالحاضر وبالمستقبل حتى يكون قادرا على مواجهة كل جديد يدخل عليه فلا ينبهر له وإنما يستقبله بفكر معاصر دون تخلي عن الأصيل، فالتجديد لا يعني التخلي عن التراث ، والاستفادة منه بإعادة قراءته وفق متطلبات العصر الفكري

وهذا احد شروط النهضة للعقل العربي المعاصر،لأننا نعيش في عالم تحكمه العولمة والإمبريالية الأمريكية فإما أن ندخل في دائرة الحضارة وإما أن يتم إقصاؤنا منها فيعيش المجتمع العربي في عصر غير عصره بسب أفكاره التي لا تواكب العصر المتطور الذي يعيش فيه ، فنحن في عالم أصبح يؤمن بتعدد الثقافات وقبول الرأي الآخر ، والانفتاح على العالم بالعلم والفكر والثقافي حتى لا يعزل عن نصيبه من الحضارة التي نعيشها الآن ، ولذلك وجب على العقل العربي أن ينفض الغبار عن نفسه ويبدأ في الإبداع والتحرر من الماضي ومن التبعية للغرب قبل أن يتم استعباده واستعماره من جديد ولكن فكريا وثقافيا وسياسيا واقتصاديا.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

1. حسن حنفي اليمين واليسار في الفكر الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، دون طبعة، 1996
2. حسن حنفي/ دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ
3. حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، من العقيدة إلى الثورة (03)، الإنسان المعتين (العدل) دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.
4. حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات النشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابع، 1992.
5. حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.
6. حسن حنفي، الصوتية، المجلس الاعلى للثقافة القاهرة، الطبعة الأولى، 2012.
7. حسن حنفي، الهوية، اعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012.
8. حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دةن طبعة، دون تاريخ
9. حسن حنفي، في فكرنا المعاصر1 (قضايا معاصرة)، دار التنوير، الطبعة الأولى، دون تاريخ
10. حسن حنفي، قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر(1)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة العربية(2)، 1983.
11. حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.
12. حسن حنفي، مقدمة علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، دون طبعة، 1991

13. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، (المقدمات النظرية) التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، دار التنويه والمركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.
14. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مجلد 5، الإيمان والعمل الإمامة مكتبة مديولي، القاهرة، دون طبعة، دون تاريخ.
15. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مجلد2، الإنسان الكامل التوحيد التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.
16. حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء ومحاولة إعادة للبناء علم التصوف (ج01)، الوعي الموضوعي.
17. حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، جزء1، الوعي الموضوعي، محاولة لإعادة بناء علوم التصور، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى ، جوان 2009.
18. حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، جزء2، الوعي الذاتي، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، دار المدار الإسلامي،الطبعة الأولى ، جوان 2009.
19. حسن حنفي، من النص إلى الواقع، الجزء 2، بنية النص،دون طبعة، دون تاريخ.
20. حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، مجلد1، النقل (1) التدوين، دار فشاء للنشر، القاهرة، 2000، دون طبعة.

المراجع

1. ابتسام الكتلي وآخرون، إلى أين يذهب العرب، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.
2. أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت،الطبعة الأولى،2006.
3. برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية ، تر: عيسى عصفور ، منشورات عويدات، بيروت ، الطبعة الأولى، 1982.

4. برهان غليون ، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا ، الطبعة الأولى، 1991.
5. تركي رابح عمامرة ، الشيخ عبدالحميد بن باديس، منشورات ANEP ، جامعة الجزائر ، الطبعة الخامسة، 2001.
6. حامد الخليل، أزمة العقل العربي ، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق الطبعة الأولى، 1992.
7. شريف رضا ، تجربة التجديد والاصلاح فيفكر ابن باديس محمد عبده ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائردون طبعة، 2011.
8. طارق حجي، نقدا العقل العربي، دار المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثانية، دون تاريخ
9. طه عبدالرحمان، روح الحداثة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2006.
10. فلادمير لينين ، الدولة والثورة تعاليم الماركسية ، دون ترجمة،الطبعة الأولى، 1918
11. كمال عبد اللطيف، في الفلسفة العربية المعاصرة دار سعاد الصباح ،القاهرة،الطبعة الأولى، 1993.
12. محمد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 1986 .
13. محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية ، مركز دراسات الحدة العربية ،الطبعة الأولى، .1982
14. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 1989.
15. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر الغربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1990.

16. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، 2009.

17. محمد عابد الجابري، تكوين العقل الغربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى، 1984.

18. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

19. محمد عابد الجابري، مسألة الهوية والعروبة والإسلام والغرب، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ، 1995.

20. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السادسة، 1993.

21. محمد عابد الجاري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى 1997.

22. محمد عايد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية لنظم المعرفة في القافية العربية، نقد العقل العربي(2)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، جوان، 1986.

23. محمد عمارة ، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر ، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة ، 1990.

24. نبيل عبدالفتاح ، النخبة والثورة الدولة والإسلام السياسي والقومية والليبرالية ، دار العين للنشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى، 2013.

25. هربرت ماركيرز، العقل والثورة هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دون طبعة، دون تاريخ.

المقالات

1. بغورة الزواوي، مفهوم العقل في الفكر المغاربي المعاصر، مجلة اللغة العربية ، العدد15.
2. الجيلالي بوبكر، مشروع التراث والتجديد، عند حسني حنفي، جامعة حسيبة بن بوعلي 03، الشلف
3. حسن بن محمد بن علي اتلبارقي، الاستغراب: البعد الديني في الاستغراب المعاصر، جامعة الملك خلد، المملكة العربية السعودية.
4. حسين جاريني خالد، أحمد ضياء حسين، مكانة العقل في الفكر المحاسبي مجلة جامعة دمشق، المجلد17، العدد الأول 2001.
5. حمادي النوي ، فلسفة الحداثة عند عبد الله شريط ، مجلة الدراسات ، جوان 2017.
6. حمانة البخاري، المثقف العربي بين واقع الاستشراق وحلم الاستغراب.
7. خضر حمايدي، سؤال التراث بين زاكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري، جامعة زيان عاشور الجلفة، مجلة الألسنة للبحوث والدراسات، العدد الخامس عشر، ديسمبر، المجلد الثاني 2016
8. خيرة بن عيسى ، قراءة تمهيدية لمشروع محمد عابد الجابري، مجلة النقد الثقافي، العدد01، ديسمبر 2013،
9. راجح مراجحي، التجديد عند حسن حنفي، مجلة النقد الثقافي، ملف العدد التراث والحداثة، العدد 01، ديسمبر 2013
10. رشيد مقدم ، المشرع النهضوي عند حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، جمال الدين الأفغاني نموذجا ، قضايا تاريخية، العدد02، 2016.
11. ساسي سفيان، النخبة وازمة العقل العبري، مجلة التدوين، العدد 10، السداسي الأول 2018.

12. ساسي سفيان، النخبة وأزمة العقل العربي، مجلة الثدوين، العدد10السداسي الأول 2018،86.
13. سعاد طيباوي، أفاق النهضة العربية برؤوية مغاربية (الجابري نموذجا)، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة الجزائر، مجلد 03، العدد 06، جوان 2017، 0703 issn 2437
14. شهرزاد دارسي، القراءات النقدية للعقل العربي عند الجابري، مجلة أبعاد، العدد الثاني، جانفي 2015.
15. طاهر توفيق موكر، الإسلام السياسي والديمقراطية، جامعة زاخو، العراق، عصور؟، العدد 24-25، جانفي-جوان 2015
16. قروج بولفعة، فلسفة اللغة عند زكي محمودي نجيب محمود، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر، 2008،2009.
17. كريمة كربية، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي ، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية ، جامعة السلطان قابوس، المملكة العربية السعودية .
18. مالك بن نبي ، مشكلات الحضارة وشروط النهضة ، تر: عمر كامل مستعاوي وعبد الصبور شاهين ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، ودار الكتاب اللبناني ، بيروت ، دون طبعة، دون تاريخ .
19. مجدة عز الدين ،العقل العربي الإسلامي بين التتريث والتحديث نحو عصر تدوين جديد ، مجلة النقد الثقافي، ملف العدد:التراث والحداثة، العدد 01، ديسمبر ، 2013.
20. محمد الأمين عميرات، التراث من منظور الحداثة، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ، تلمسان، الإنسان والمجال، مجلة دولية علمية محكمة تصدر عن معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية، المركز الجامعي نور البشير البيض، العدد 04،أكتوبر 2016.

21. محمد سالم سعد الله، نظرية الاستغراب في الفكر العربي المعاصر، مجلة الفتوحات، العدد الأول، جانفي 2015.
22. نعيمة إدريس، أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية، علم أصول اللغة عند حسن حذفي نموذجا، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة.
23. نعيمة بن صالح، الخطاب الإبستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري نموذجا، مجلة منتدى الأستاذ، العدد الخامس والسادس، ماي 2009 .
24. نفيسة دويدة، منطلقات تجديد الخطاب الإسلامي من حلال جهود بعض المفكرين الجزائريين، جوليات جامعة الجزائر، العدد30، ج2.
25. نور الدين بن قدور، واقع الفلسفة في العالم العربي المعاصر، مجلة دراسات، المجلد 07، العدد01، فيفري 2017.
26. النوي حمادي، فلسفة الحداثة عند عبد الله شريط، جامعة طاهري محمدبشار، مجلة الدراسات، جوان 2017 .
27. وهيبة سعد اللاوي، الهوية البيانية العربية بين ازمة السياسات التنموية وبلورة حركات اجتماعية أمن العولمة تونس أنموذجا، مجلة آفاق فكرية، مجلد 3، العدد 07، 2017،
28. يوسف يحياوي ، مالك بن نبي فكر يحتاج إلى تجسيد ، جامعة بجاية

المعاجم:

1- ابن منظور ، لسان العرب ، المجلد 06 ،دون الطبعة، دون تاريخ

فهرس الموضوعات

بسملة

شكر

إهداء

مقدمة: .....أ

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي

المبحث الأول: مفهوم الثورة –النهضة –التجديد 06

المبحث الثاني: بوادر ظهور الثورة الفكرية العربية 13

المبحث الثالث: نقد العقل في الفكر العربي المعاصر..... 20

الفصل الثاني: أشكال الثورة في فكر حسن حنفي

المبحث الأول: حسن حنفي وفلسفة من العقيدة إلى الثورة 30

المبحث الثاني: التراث والتجديد عند حسن حنفي 40

المبحث الثالث: من النقل إلى الإبداع 49

الفصل الثالث: علم الاستغراب عند حسن حنفي وموقفه من بعض قضايا العصر

المبحث الأول: الدين والهوية والتحرر عند حسن حنفي..... 59

المبحث الثاني: العلمانية وإشكالية الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي 68

المبحث الثالث: الاستغراب عند حسن حنفي وموقفه من العقل العربي المعاصر 76

الخاتمة 85

قائمة المصادر والمراجع 88

الفهرس 96