

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة باتنة

قسم الفلسفة
الشعبة: فلسفة عامة

رسالة مقدمة ليل شهادة الماجستير في الفلسفة تحت عنوان

موقف حسن حنفي من العقلانية العربية المعاصرة

من إعداد الطالب
قرواز الدواوي

تحت إشراف الأستاذة الدكتور

فتيحة زرداوي

أمام أعضاء لجنة المناقشة

الرئيس: الدكتور عبد المجيد عمران

المقرر: الدكتورة فتيحة زرداوي

الأعضاء:

▪ الدكتور إسماعيل زروخي - مناقشا

▪ الدكتور بدران بلحسن - مناقشا

يناقش يوم: 2009/07/07

السنة الجامعية 2008/2009 م

الموافق لـ 1429.1430 هـ



قال تعالى :

﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَ قَدْ
كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ
ثُمَّ يَلْعَنُونَ مَنْ بَعْدَ مَا عَقِلُواهُ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ (75)
وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا
قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلَا بِعَضْفِهِمُ إِلَهُ بَعْضُ
قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُخَالِفُوا
عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفْلا تَعْقِلُونَ (76)﴾
﴿البقرة﴾

صدق الله العظيم

الإهداء

إلى أمي و أبي جعلهما الله ممن طال عمره
و حسن عمله. إلى أمي التي علمتني حسن
التوكل على الله و الصبر على بلواه. إلى أبي
الذي أحسن نصحي و توجيهي و تربيته
و تعليمي و لم يبخل علي يوما بشيء
من أجل نجاحي

إلى زوجتي التي طال صبرها و اشتد عناؤها و
ألمها من أجل مساعدتي على إتمام بحثي .
إلى ابنتي جعلهما الله من أهل الحكمة و العلم
شيماء و تيماء (رحمة)

إلى إخوتي الذين زادوني جرأة و داوموا
على تشجيعي عبد المالك و حمزه
إلى أخواتي اللواتي كن يزرعن الثقة
و التحدي في نفسي : صليحة و نجمة
و سعيدة و هدى .

إلى كل أصدقائي و زملائي من طلبة العلم
النافع

إلى كل من يدافع عن أمة العروبة و الإسلام .
إلى كل هؤلاء أهدي هذا الجهد المتواضع .

الدواوي

أنتقدم بأسمى عبارات التقدير
والعرفان إلى كل من كان له الفضل
في إخراج هذا العمل إلى النور
وأخص بالذكر أستاذتي المحترمة:
الدكتورة فتيحة زرداوي
التي أشرفت على هذا البحث ولم تبخل علي بكل ما تملك
لأجل إتمامه

كما لا يفوتني أن أشكر جزيل الشكر
أستاذنا الفاضل الدكتور عبد المجيد عمrani
كلية العلوم الإنسانية بجامعة الحاج لخضر باتنة
وكل الزملاء الأساتذة بقسم الفلسفة
وخاصة الذين يرجع لهم الفضل
في تكويننا بالمجستير.

كما أنتقدم بالشكر الجزيل إلى كل الأساتذة الذين ساعدوني على جمع
مصادر البحث وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور
وأستاذي الفاضل إسماعيل زروخي والأستاذ الكريم: الدكتور رابح
مراجي

والأستاذ الزميل: عبد العزيز بوالشعير
والأستاذ الأخ: خالد عبد الوهاب
والأستاذ الصديق: لعياضي جلول
والأستاذ الشاعر: بن بوعون السعيد
كما أشكر الأساتذة زملائي في الدفعة على كل ما قدموه لي من
مساعدة وإلى كل من ساعدني على تعلم
ولو حرفا في حياتي.

كما لا يفوتني أن أشكر جزيل الشكر الأساتذة
مرمودة والأستاذة عميمور على المساعدة
في إخراج هذا البحث بالشكل المطلوب
والحمد والشكر لله أولا وأخيرا

القُدْسَة

لقد أخذ العقل العربي لنفسه مكانا في سجل خطابات الدين والفسفة ، و قد شهد له تاريخ الفكر البشري بالقدرة على المقاومة و تقرير الحضور بالثبات أمام مختلف التحاملات المسلطة عليه من كل الجهات مما وضعه في معترك النهوض و السقوط مشرقا و مغربا .

ورغم حالة الوهن التي دخل فيها قرابة الأربعة قرون بعد العقلانية التي أظهرتها الفلسفة الرشدية دخل في استيقاظ جديد تجاوز فيه ذاته إلى التصادم مع العقل الأوري مع نهاية القرن التاسع عشر و مطلع القرن العشرين الذي أجبره على الاعتراف بصعوبة الوضع و تحديات النهوض و قد طرحت المشكلة على النخب الفكرية للبحث عن عقلانية جديدة قادرة على تجسيد هذا التحدي و تجاوز محنة الاستسلام مما أدى إلى ظهور خطاب جديد متباين الرؤى لدى العقل العربي المعاصر .

لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن الإيمان بسلطان هذا العقل و مرجعيته بين التيارات الفكرية العربية المعاصرة قد كان متجاوز الحدود ، من تجربة عقلانية إلى أخرى إصلاحية كانت أو ليبرالية ، تراثية أصيلة أو علمانية متفتحة . حيث أفضت هذه العقلانيات العربية المعاصرة إلى دعوات نهضوية مختلفة باختلاف مبادئ الرؤى الفكرية التي تعبر في مجملها عن ظهور حركة فكرية لتفعيل آليات هذا العقل على أرض الواقع و كذا عن الوعي الحضاري بمتغيراته؛ التي استدعت التبشير بقيم عقلانية حضارية معاصرة و على أساس الاعتراف بأن العقلانية العربية المعاصرة بمختلف أشكالها قد أدركها عجز الهرم العربي في ريعان شبابها و أصبحت معه تعيش لحظة المعاناة الوجودية .

لهذا فقد حاول بعض المفكرين العرب المعاصرين ومن بينهم حسن حنفي أن يعيد للعقل العربي مكانته الإسلامية باستعادة واجبه الضائع في التاريخ الحديث و المعاصر ، خاصة و أن الواقع الراهن للإنسانية يقتضي البحث عن دين يتفق مع العقل والطبيعة و حرية الإنسان و العدالة الاجتماعية و التقدم في التاريخ ؛ إنه الدين الإسلامي الإنساني كما عبر عنه الوحي ، و الذي أعجب به الكثير من الفلاسفة غير المسلمين العقلانيين و الاجتماعيين بل و حتى الأدباء و الرومانسيين إعجابا مفعما بروح الإسلام و تراثه و حضارته و مثله⁽¹⁾.

لهذا تميز حسن حنفي بمحرصه الشديد على بعث المشروع الحضاري المهادف إلى إصلاح العقل العربي والنهوض به من كبوته معتبرا نفسه امتدادا طبيعيا لرواد النهضة و التنوير ، متجاوزا لرواسب التمزق و الاختلاف ، مستكملا لما بدأت الحركة الإصلاحية على يد الأفغاني ، معتمدة على العقل ، و تدعو إلى الأخذ بأساليب التقدم ، من علم و صناعة ونظم سياسية تقوم على الحرية و الديمقراطية ، و تتحلى بالجرأة الشديدة في مواجهة التخلف و الطغيان و الاستعمار ؛ لهذا كان يردد دائما، فأنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس .

إلى التغيير الذي هو من مستلزمات الإسلام الضرورية إذا ما فهم على حقيقته؛ لأن الإسلام الصحيح هو الذي لا تناقضه المدنية الحديثة ، على خلاف ممارسته اليوم التي لا تعبر في شيء عن حقيقته و جوهره فهي

(1) حسن حنفي : تطور الفكر الديني الغربي (في الأسس و التطبيقات) ، دار الهدى للطباعة و النشر، ط1، بيروت لبنان

ممارسة منحة متولدة عن تخلف المسلمين . لهذا راهن حسن حنفي على إعادة بناء المشروع الإصلاحي، وتحمل عبء هذا التشييد فيما سماه "مشروع اليسار الإسلامي" الذي يتميز بالبحث عن أسس جديدة لإرساء منهج الحوار و التواصل بين الحركات والإيديولوجيات الموجودة في الساحة العربية الإسلامية ؛ من أجل إقامة وحدة تجمع كل بلدان العالم العربي، و تدافع عن سيادتها و استقلالها .

لهذا قسم حسن حنفي مشروعه الحضاري إلى ثلاثة محاور أساسية تندرج تحتها كل أبحاثه و مؤلفاته و هي :

- الموقف من التراث القديم : حاول فيه بيان الجوانب المشرقة فيه للأخذ بها و الجوانب المظلمة لتجاوزها، و هو سر التحديث و التجديد في نظره.
- الموقف من الغرب : ضرورة تحجيم الغرب و رده إلى أصوله التاريخية المحدودة (الاستغراب في مقابل الإستشراق)؛ بمعنى تحويله من الدارس إلى موضوع للدراسة.
- الموقف من الواقع: و ذلك بإعادة صياغة الواقع الذي نعيش فيه و الذي نحتويه في شعورنا عن قصد أو غير قصد؛ بمعنى تفسيره و التنظير له.

لهذا يعتقد حسن حنفي أن الأمة العربية اليوم في حاجة ماسة لهذا المشروع، فهي تحتاج إلى عقلانية أصيلة قادرة على التجديد و الإبداع لإعادة بناء حضارتها الأولى بتشيد حضارة معاصرة يضع أسسها و يغرس بذورها ابن خلدون جديد بمنظور أوسع ، و استبصار أدق ، قادر على التأمل في الماضي و الحاضر لاستشراف المستقبل ، برؤية شاملة يتجاوز بها مرحلة الوصف و التفسير إلى مرحلة الكشف و إعطاء البديل ، و بالتالي بدلا من أن يحلل أسباب الانهيار يضع شروط النهضة فنحن في نظره مازلنا في مرحلتنا النقل و العرض ، و لم نصل بعد إلى مرحلة الإبداع .

و المبدع في أمتنا كما يتصور حسن حنفي، هو الحكيم، وهو الذي يعرف اليوم تجربة القدماء و يساهم في تجربة المحدثين ، هو الذي يعلم اللحظة الماضية (لحظة اليونان القديم و يستأنفها في لحظة الغرب الحديث). وهو اليوم أيضا ليس متفرجا و لا مؤرخا و لا متكسبا بالكتاب المقرر ، و لا مؤلفا في ظروف المعيشة و أحوالها ، و لا مستشرقاً يقلد مناهج المستشرقين ، بل هو خليفة الحكماء القدماء و وارثهم ، يستأنف أدوارهم ، و يوحد ثقافة الأمة بين الموروث و الوافد ، بدلا من الصراع بينهما الذي يصل إلى حد التحزب و التعصب و سفك الدماء .

و إذا كان حسن حنفي— حسب ما أعتقد— من المفكرين العرب البارزين في الانشغال بمصير الأمة العربية حاضرها و مستقبلها فقد أعطى لأغلب المشكلات التي تعاني منها حقها من البحث و التحليل والتنظير ، خاصة فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية ومواجهة الاستغلال الاجتماعي، والدعوة إلى الحرية والديمقراطية و محاربة التسلط و القهر، و البحث عن سبل التنمية للأنا في مواجهة التبعية للآخر .

و من هنا فإن حسن حنفي في رأيه قد عمل على إيقاظ الشعور العربي و إرشاده إلى ضرورة الانتباه المستمر و الوعي الدائم بحجم التحديات التي يطرحها العصر على عاتق العقل العربي ليتحرك أكثر ، بفعالية و نشاط دائمين نحو الموازنة بين تراث الأمة و بين حاضرها بما يحمله من تحديات لم تشهدها من قبل .

لعل هذا ما جعل حنفي يركز أساسا في هذا الترشيده، على عدم تغييب العقل أولا ثم محاربة تغييب احترام العمل و إتقانه، ثم تجاوز مرحلة تغييب حرية الإنسان بعدم تغييب الالتزام بالقانون.

على هذا الأساس أصبحت قضية العقلانية في الفكر العربي المعاصر . تصورا ليس له معنا محددا و لا مفهوما؛ هذا التصور كان هما كبيرا من هموم الفكر و الوطن و الأمة حمله حسن حنفي على عاتقه مبديا رأيه فيه داعيا إلى إعادة النظر في هذا المفهوم، لإعطائه التصور الأمثل و الأقرب إلى الانسجام مع الواقع الراهن لامتنا العربية .

و انطلاقا من هذا التقديم الموجز لموضوع بحثي ارتأيت أن أطرح اشكاليته الأساسية كما يلي :

ما موقف حسن حنفي من العقلانية العربية المعاصرة ؟

و تتضمن هذه الإشكالية مجموعة من المشكلات الجزئية التي تشكل فصول هذا البحث و هي كالتالي :

- ما هي مفاهيم العقل و العقلانية في الفكر العربي المعاصر و ما وجه التباين بينهما و بين مفهومها عند حسن حنفي ؟

- ما هي مصادر و تيارات العقلانية العربية المعاصرة ؟ و ما موقف حسن حنفي منها ؟

- ما علاقة العقلانية العربية المعاصرة بقضايا العصر و تحدياته ؟ و ما موقف حسن حنفي منها ؟

و لست أبالغ إن قلت أن هذه المشكلات التي يطرحها هذا البحث لها بالغ الأهمية و الأثر على المستويين النظري و العملي لواقع الأمة العربية الراهن خاصة و أن بحثي هذا سيفتح نوافذ مضيئة على بعض الجوانب المظلمة في الفكر العربي المعاصر ، و خاصة ما يتعلق بالنشاط العقلائي فيه من جهة، وبالجانب المفاهيمي الفلسفي من جهة أخرى، و لعل هذا ما يعطي لهذا البحث قيمة ابستمولوجية لا يستهان بها بالنسبة لمن يريد أن يستوعب فكرة مجملة عن جوهر التفكير العقلائي العربي في وقت أقل ما يقال عنه أنه يمثل عصر صراع الحضارات من أجل البحث عن سبل البقاء في التاريخ ؛ و هذا طبعاً من خلال فهمنا و قراءتنا لتصوير حسن حنفي النقدي و المستقبلي لذلك .

ونظرا لأولوية التعرف على حقيقة الصورة التي كانت عليها العقلانية العربية المعاصرة في إبرازها لحنة العقل العربي المعاصر في ظل تحديات الحداثة و آفاق التقدم و الارتقاء، أردنا أن نطرق باب هذا الموضوع من خلال وجهة نظر أحد أكثر المفكرين المعاصرين قربا منها واهتماما بها و هو المفكر العربي المصري المعاصر " حسن حنفي " ، و غرضنا الفلسفي من هذه الإشارة الموجزة محاولة لفت الانتباه إلى موقع هذه العقلانية العربية و أثرها في نفوس من نعتقد أنهم الأجدر، ممن يسمح لهم بإصدار الأحكام حولها، و تحديد المواقف منها بأسلوب أقل ما يقال عنه أنه أشعل في نفوسنا فتيل البحث و الدراسة والاهتمام، كما نعتقد أيضا أن هذا من

أهم العوامل الموضوعية التي حفرتنا على اختيار هذا الموضوع، إلى جانب عوامل أخرى ذاتية يمكن حصرها فيما يلي :

أولاً : حيي الكبير وميلي الشديد إلى فهم موقع الأمة العربية؛ فكراً وثقافة، سلوكاً وأخلاقاً، علماً وحضارة. و عياً وإدراكاً بما هو كائن وما يجب أن يكون مقارنة بحضارة العصر وخصوصياتها .

ثانياً : ولوعي بالقضايا والمسائل التي يتناولها الفكر العربي المعاصر والتي تعبر في جوهرها عن واقع الإنسان العربي المسلم وتطلعاته المستقبلية باتجاه الحضارة لمسايرتها، وهذا من خلال قراءاتي المستمرة للعديد من المشاريع الفكرية التي طرحها البعض ممن أعتبر أنهم يحق يمثلون القدوة لهذه الأمة أمثال: الشيخ محمد عبده ورفاعة الطهطاوي، ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي هذا الأخير الذي زادني ميلاً إلى الفكر المفتوح.

ثالثاً : اعتقاداً جازماً مني بأن العقل العربي المعاصر في حاجة ماسة لمن يعيده إلى السكة الرشدية بعدما صار أهله يتغنون بأمجاده الماضية بدلاً من تغذيته بروح التجديد والتحديث و المعاصرة بمعناها اللائق كما نبه حنفي إلى ذلك .

رابعاً : نقص الدراسات الفلسفية و الأكاديمية التي تمنح للعقل و العقلانية في الفكر العربي المعاصر حقهما من البحث و النشر و الإبداع - اللهم كما أكد حسن حنفي - بعض الكتابات المتفرقة بين هذا و ذاك .

وما لا يمكن إخفاؤه هو العديد من العراقيل والصعوبات التي وقفت حائلاً بيني و بين تقديم بحث كاد أن يكون في صورة أفضل منها على سبيل الذكر لا الحصر :

أولاً : كثرة المصادر و تداخل أفكارها و أحيانا تضاربها من مجلد إلى آخر ، مما دفعني إلى تكرار القراءات و محاولة الاستعانة ببعض المراجع التي حاولت من خلالها تجاوز ذلك ؛ مما زاد رغبتي في القراءة أكثر فكاد الوقت المحدد للبحث ينفد مني قبل إتمامه فتخلّيت مرغماً عن بعض الأفكار و القضايا التي كنت أرغب في تناولها .

ثانياً : و إن كنت لا أرغب أن أذكر هذه الصعوبة ، و لكن أقول أن القضاء و القدر شاء أن يأخذ المرض مني فترة أطول حرمت فيها من التنقل إلى بعض الأماكن التي تتوفر فيها مادة البحث ، خاصة العاصمة للاستفادة أكثر من توجيهات و نصائح و مساعدة الأستاذة المشرفة . إضافة إلى الوقت الكثير الذي أحذه مني التدريس بالثانوية بكل ما يفرضه من عراقيل و تحديات .

أما فيما يتعلق بالمنهج الذي اتبعته في معالجي لمشكلات هذا البحث فكان في أغلب مراحل تحليلي ، خاصة و أن موضوع البحث يتعلق بموقف المفكر حسن حنفي من العقلانية العربية في جانبها المفاهيمي والتطبيقي. لكن هذا لم يمنعني من الاستعانة من حين لآخر بالمنهج النقدي و التاريخي دون إهمال لبعض المقارنات والمقاربات التي ارتأيت أنها ضرورة .

أما فيما يخص الخطة المتبعة في تناول هذا الموضوع فقد تشكلت لدي من خلال قراءتي لبعض أهم أعمال و بحوث حسن حنفي ، و بعض الندوات و المؤتمرات التي شارك فيها . و بعد تعديلات متكررة ارتسمت في ذهني فصولها و مباحثها بالشكل التالي :

بدأت العمل أولاً بتقسيم مراحل البحث إلى مقدمة و ثلاثة فصول و خاتمة .

في المقدمة كان الجهد مركزاً على بيان المسار المنهجي السليم للبحث بداية بعرض و جيز لموضوع البحث ، و بعض أهم الأفكار التي تناولتها بالتحليل فيما بعد مع مفكرنا الدكتور حسن حنفي و موقفه من العقلانية العربية نظراً و عملاً .

الفصل الأول : و خصصته للحديث عن العقل و العقلانية في الفكر العربي المعاصر ، و قد قسمته إلى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : و تناولنا فيه المفاهيم المختلفة للعقل كما وردت في الفكر العربي المعاصر ، مقارنة بمفهومه الخاص عند حسن حنفي .

المبحث الثاني : و ركزت فيه على مدى تعدد مفاهيم العقلانية في الفكر العربي المعاصر ، مع تحديد مفهومها عند حسن حنفي .

المبحث الثالث : و تركته لبيان مختلف تيارات العقلانية العربية المعاصرة مع محاولة تحديد مصادرها . و في نهاية الفصل الأول وضعت خلاصة تضم مختلف النتائج التي توصلت إليها من خلاله .

أما الفصل الثاني : فقد خصصته للحديث عن موقف حسن حنفي من مصادر و أشكال العقلانية العربية المعاصرة . و قد ضمنته ثلاثة مباحث .

المبحث الأول : و حددت فيه موقف حسن حنفي من مصادرها في تراث الأنا أو في تراث الآخر ؟

المبحث الثاني : وضحت فيه موقف حسن حنفي من أشكالها و ركزت في ذلك على موقفه؛ أولاً من العقلانية الإصلاحية ثم انتقلت إلى موقفه من العقلانية الليبرالية، و ختمت المبحث بموقفه من العقلانية العلمية .

المبحث الثالث : و ركزت فيه على بيان موقفه من أزمة العقلانية العربية المعاصرة، و بينت في ذلك موقفه من أزمة التفلسف في فكرنا العربي المعاصر، ثم انتقلت إلى موقفه من أزمة المناهج في الدراسات العربية، و ختمت الفصل بخلاصة ضمنيتها مختلف النتائج التي توصلت إليها من خلاله .

وفي الفصل الثالث : و هو آخر فصول هذا البحث حاولت فيه أن أبين موقف حسن حنفي من علاقة العقلانية العربية بقضايا العصر، و قد قسمته إلى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : و تناولت فيه موقفه من علاقتها بقضايا التغيير الاجتماعي، و ركزت فيه أساساً على ضرورة النقد الذاتي البناء في الواقع العربي الراهن، مع الإشارة إلى سبل التغيير الاجتماعي المطلوب في نظره .

المبحث الثاني : و بينت فيه موقفه من علاقة العقلانية العربية بالعملة و ركزت أساسا على تحديد المخاوف من تجليات العملة في الواقع العربي الراهن مع الإشارة إلى انعكاساتها على الفكر العربي المعاصر في نظره .

المبحث الثالث : و أبرزت فيه موقفه من علاقتها بحوار الحضارات ، و وضحت أولا معنى الحوار من منظور الآخر في مقابل منظور الأنا ، ثم حددت أبعاد الحوار في الواقع العربي؛ و ختمت الفصل بخلاصة تضمنتها مختلف النتائج التي توصلت إليها من خلاله .

أما الخاتمة : فقد ركزت فيها على إبراز أهم الأفكار التي اعتقدت أن البحث قد تطرق إليها بالدراسة و التحليل ، و على إثرها خلصت إلى ذكر أهم النتائج التي توصلت إلى استنباطها أثناء تناول الموضوع . و كان ذلك بإعطاء ملخص دقيق لموقف حسن حنفي النقدي من العقلانية العربية المعاصرة مع بيان إيجابيات وسلبيات الأخذ بها أو تركها ، مع تقديم وجهة نظر خاصة أردت من خلالها وضع موقف حسن حنفي ذاته موضع التقويم والنقد . حتى لا يحكم علينا بالتكرار وحتى يكون الهدف من البحث التمهيد لأرضية صالحة للإنبات والإبداع .

أما فيما يخص أهم المصادر و المراجع التي شكلت لدي المورد الأساسي لأهم أفكار البحث و مادته فيمكن حصرها فيما يلي:

المصادر :

1. حسن حنفي : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر .
2. حسن حنفي : حوار الأجيال .
3. حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة (موقفنا من التراث القديم).
4. حسن حنفي : التراث و التجديد .
5. حسن حنفي : حصار الزمن .
6. حسن حنفي : هموم الفكر و الوطن
7. حسن حنفي : جذور التسلط و آفاق الحرية
8. حسن حنفي : ماذا يعني علم الإستغراب
9. حسن حنفي و آخرون : حصيلة العقلانية و التنوير في الفكر العربي المعاصر
10. حسن حنفي و عبد الله مرزوقي : النظر و العمل.

المراجع :

1. ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة
2. برهان غليون : اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلطة و التبعية)
3. على محافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة
4. محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة (من السلفية إلى الحداثة)
5. عاطف العراقي : الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا رائدا للاتجاه العقلي
6. مجموعة من المؤلفين: جدل الأنا والآخر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)

الفصل الأول

العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر

تمهيد

المبحث الأول : مفهوم العقل في الفكر العربي المعاصر

المبحث الثاني : مفهوم العقلانية في الفكر العربي المعاصر

المبحث الثالث : مصادر وتيارات العقلانية العربية المعاصرة

خلاصة

تمهيد:

يعيش العالم العربي اليوم هزة عنيفة جعلت الإنسان العربي المسلم عامياً كان أو مثقفاً، في حالة من الحيرة والتساؤل عن سر التقدم الهائل الذي حققه الغربيون ولا زالوا يحققونه باستمرار، وعن سر التأخر والجمود والاستسلام لهذا الواقع الذي يعيشه العرب وهم في غفلة عن الوعي بالأسباب؟.

والأبعد من ذلك صدمة الفكر العربي المعاصر جراء الهوة العميقة التي جعلته يسبح على ضفاف نهر الحضارة الغربية المعاصرة التي تحرف معها كل عالق بها جذوره على وشك الانقطاع عن أرضيته الصلبة .

وعليه فإن الشعور بثقل هذه الحنة قد طرح أمام الفكر العربي المعاصر مجموعة من التساؤلات و أرغمه على البحث عن حلول ناجحة لها، من قبيل جوهر الحضارة العلمية والتكنولوجية المعاصرة وسر مجاريها. ولقد دام هذا الشعور أكثر من مائة عام، ولم يتسن للفكر العربي المعاصر الخروج من حصار الخطاب النهضوي المقيد بشائبة سؤال الأنا وسؤال الآخر، هذه الثنائية التي تمثل الإطار المرجعي لأغلب الأسئلة والإشكاليات الأخرى التي يطرحها الفكر العربي المعاصر، ومن بين هذه المشكلات التي تناسلت من رحمها إشكالية : الإصلاح و الثورة ، النهضة و الديمقراطية، التراث والحداثة، العقل والعقلانية. هذه المشكلات وغيرها من القضايا هي التي شكلت جوهر التساؤل لدى أغلب المفكرين العرب عن إمكانية بناء مشروع نهضوي معاصر في الوطن العربي الكبير على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم من جهة، وتماشياً مع الصورة المشككة في ذهن الإنسان العربي عن الآخر بقوته العسكرية وتقدمه التكنولوجي وعقلانيته العلمية التي تعبر عن مدى الوعي الذي حققه العقل الغربي من جهة أخرى. ولعل هذا ما أجبر أغلب المفكرين العرب على التأمل وإعادة النظر في أوضاعهم وعقلانيتهم، الأمر الذي أدى إلى ظهور مواقف عديدة تجاه العقل العربي من جهة، والعقلانية العربية من جهة أخرى، سواء من حيث المفاهيم أو من حيث الجذور والمصادر والتكوين، فكيف كان ذلك يا ترى؟

المبحث الأول : مفهوم العقل في الفكر العربي المعاصر

المطلب الأول: تعدد مفاهيم العقل في الفكر العربي المعاصر

إذا كان العقل^(*) قوة كامنة قابلة للبروز في أنساق مختلفة تماشياً مع التركيبات المجتمعية التي يتولد فيها، فإنه يجمع الكليات. وإذا كان العقل قسمة إلهية عادلة بين البشر، فقد أصبح اليوم عقلاً مختلفاً تمام الاختلاف عن عقل الأُمس إنه عقل متنوع في مواجهة عالم متغير، إنه العقل المتحول المغاير لذاته من مفكر لآخر ومن عالم إلى منطقي إلى فيزيائي إلى غيره. إن هذا العصر المسمى بعصر العلم والتكنولوجيا هو في الأساس حديث عن عصر العقل الذي لم نصل إليه إلا بتجاوز العصور الحجرية إلى عصور الفلسفة ثم النهضة و الاكتشافات العلمية، و هو التحول الذي يعيشه العقل وهو لا يزال قيد الاكتشاف البطيء و التلمس ، فالنظر الآن مشدود باتجاه التحسس بالتغير الحاصل في المعارف بصورة أسرع من التنبيه إلى ما يحدث لهذه الأداة التي تأتي بهذه المعارف .

لهذا فالعقل (Raison) بهذا المفهوم له عدة معانٍ بالرغم من محاولة بعض المفكرين إعطائه معناً خاصاً كما هو الشأن في الفكر الغربي؛ العقل هو الملكة الذهنية (Amental Faculty) أو القدرة الذهنية (Amental Capacity) التي ترتبط بالإحساس و العاطفة و الإرادة و إن اختلفت عنها جميعاً⁽¹⁾. في عصرنا الحالي يبتعد عن الكائن الذي يحمله تارة كما يسعى إلى تداركه واحتواء مغامراته تارة أخرى، لهذا يبدو أن هذا العقل قد قرر إعادة النظر في عدته الماضية ، و التخلص من أبراجه العاجية و التبرؤ من أدوات المنطق الصورية الماضية إنه العقل المبشر بالحدثة و ما بعدها، إنه العقل الذي يكاد لا يجد له اسماً واحداً إنه العقل المصير على تدهيم كل الأطر و الأقنعة القبلية المصطنعة التي تقيده، إنه العقل العنيف في الدفاع عن حريته⁽²⁾.

إن اختلاف عقل اليوم عن عقل الأُمس مقترن بميلاد مغاير للفرد في نظر نفسه ونظر الآخر. و هنا نجد أنفسنا مضطرين لمثل هذا السؤال ماذا عن العقل في فكرنا وحيزنا العربي المعاصر ؟ ما هي مفاهيمه وأبوابه التي ما تزال مغلقة ؟ وما هي تجلياته الحداثية في ثقافتنا المعاصرة تماشياً مع الاطلاع على الآخرين و الكيفية التي يطرحون بها تساؤلاتهم و مغامراتهم العقلية ؟

قبل الحديث عن مفاهيم العقل المختلفة في فكرنا المعاصر بوجدنا الإشارة إلى مفهومه اللغوي في لساننا العربي لما لهذا المفهوم من ضرورة في إدراك معانية المختلفة في ثقافتنا المعاصرة.

(*) العقل ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لمبادئ كلية ، و لكن مجرد الربط بين الأفكار لا يكفي لتحديد العقل ، إذ الحيوان يربط بين الصور الحسية فيتوقع تعاقب صورة بعد صورة ، بحسب ما اعتاد عليه من رؤيتها متعاقبة ، أما الإنسان العاقل فيدرك أن هذا التعاقب يتم وفقاً لمبدأ ضروري كلي و من هنا يمكن أن نحدد العقل بأنه قوانين الفكر الضرورية. أنظر : عبد الرحمان بدوي : موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ط 1 ، بيروت 1984 . ص ، ص: 72،73

(1) Warnck .k.j «Reason in the encyclopedia of philosophy »paul edwards editor in chief , the macmillan company of the free press , reprint New York .1972. p 83

(2) مطاع صفدي: العقل يعود فرداً؟ مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 64، 65، بيروت 1989. ص 1 وما بعدها.

و عليه فقد ذكره محمد مرتضى الزبيدي (1732-1790م) في " تاج العروس من جواهر القاموس " و أكد أن العقل هو « العلم بصفات الأشياء من حسننها و قبحها، وكمالها ونقصانها والعلم بخير الخبيرين وشر الشارين، أو مطلق الأمور، أو لقوة بها يكون التمييز بين الحسن و القبح و لمعان مجتمعه في الذهن، يكون بمقدمات تستتب بها الأغراض و المصالح ولهيئة محمودة للإنسان في حركاته و كلامه » ⁽¹⁾؛ و هذا إن دل على شيء إنما يدل على أن العقل على الرغم من كونه جوهرًا مجردًا من المادة فهو الوسيلة الأولى لإدراكها و التمكن منها و هو وحده القادر على أن يعقل صاحبه من التورط في المهالك و المزالات كصفة للإنسان دون غيره من المخلوقات؛ لهذا كان الخطاب الرباني له في أوضح ما يعبر به القرآن الكريم بأكثر من 49 مرة مركزا على صفة العقل أكثرها في صيغة " أفلا تعقلون " لعلكم تعقلون " إن كنتم تعقلون " دلالة كافية على أن العقل نعمة إلهية للهداية والاهتداء و إدراك الكون وما فيه من دلالات ومعان للأشياء ⁽²⁾.

و في هذا الصدد يرد جميل صليبا العقل إلى أصله اللغوي فيقول إنه من الفعل " عقل " وهو النهي، و قد سمى بذلك تشبيها بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود ⁽³⁾؛ يعني هذا أن العاقل إنسان سوي السلوك يحسن التفكير والتدبير من غير تورط ولا حمق، فالعقل : تثبيت في الأمور و يسمى العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك ، و قيل هو التمييز الذي يميز به الإنسان عن الحيوان ⁽⁴⁾.

من خلال هذه المفاهيم اللغوية يتضح لنا أن العقل أساس الإدراك والفهم، وهو خير مرجع للهداية و الدراية و البحث عن المعرفة و اليقين فهل هذه هي حقيقته لدى الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة أم له مفاهيم وصور أخرى ؟

لقد طرحت هذه الإشكالية على بساط المناقشة أمام العديد من رواد الفكر العربي المعاصر، لكنها كانت بصيغ مختلفة و بتصورات متباينة ، حتى أن بعض الصيغ سحبت من تاريخ العقلانية ، كالحديث عن العقل الذي لا نعرف له مكانا ونقول أين يوجد هذا العقل ؟ فهو ليس متجسدا و لا يشغل حيزا رغم محاولات الفلاسفة اختراع الإنسان ليجعلوه حيزا له وذلك في غياب الكائن العاقل لكن الفرد لا يستطيع أن يكون هو العقل ⁽⁵⁾ كما يرى مطاع صفدي، لأنه في نظره « العقل الذي يطلب إليه أن يعقل ما لم يكن سابقا موضوعا للعقل ، بل كان يؤسس نقيضه ، و ما كان على العقل أن يتجاوزه ، و يغمره بكل ما يخفي معالمه الأصلية ، و يجعلها كما لو لم تكن . يطلب من هذا العقل المختلف أن يعقل الاختلاف . أن يجعل الفرد و المفرد

(1) محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد الثامن، منشورات مكتبة الحياة، بيروت . ص 25.

(2) حسن حنفي: مقومات الحداثة في الإسلام، (دقائق فلسفية)، دار توبقال للنشر، أغادير الدار البيضاء، ط1، 1996 ص 121.

(3) جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، ج2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1978. ص 48

(4) ابن منظور: لسان العرب، نسقه وعلق عليه علي شيري، المجلد التاسع، دار إحياء التراث العربي ط1، 1988 ص 326.

(5) مطاع صفدي: العقل يعود فردا، مجلة الفكر العربي ، مرجع سابق، ص 5.

و المتغير و العارض و الطارئ ، أي كل ما كان سابقا لا عقلا ولا معقولا ولا قابلا لأي شكل من أشكال التعقيل ، أن يجعله وحده الموضوع الفريد و المميز و القابل للمعرفة »⁽¹⁾.

إن العقل بهذه الصورة في حركة دائمة تجعل الإنسان قادرا على الانتقال بخطوات ثابتة إلى تحقيق الهدف المقصود، كان ما كان ذلك الهدف و كانت ما كانت تلك الخطوات، و إن هذا ليصدق على ميدان العلوم كما يصدق على ميادين الحياة العملية الجارية⁽²⁾

يفهم من ذلك أن العقل المعاصر هو العقل العائد إلى مرحلة الفكر الهش للبحث عن معقولية متميزة تتماشى مع المختلف و تمتلك وسائل متعددة بالبحث وللبحث أمام كل المفاجآت و لعل هذا ما ذهب إليه كما يؤكد مطاع صفدي أحد عمالقة الاستيمولوجيا^(*) العلمية المعاصرة رينه توم (R. Thom.) في وصف هذه الصورة الجديدة للعقل المعاصر لما اعتبر أن كل نظام معرفي للعالم حتى ولو كان نظام أنشتاين (1879-1955م) نفسه يبقى مهددا بالزوال ما إن يحل النظام الآخر المختلف بديلا عنه، مقدما صورة أخرى للعالم تتطلب عقلا مختلفا يقوم على حطام ما سبقه ، و يشرع من جديد في ارض بكر، و خلاء وثني لا صنم فيه لأحد⁽³⁾.

و بهذا المفهوم فإن العقل في عصرنا الحالي حسب ما يرى مطاع صفدي هو الذي يولد بعد اكتشافاته مهددا الأنظمة المعرفية والقيم المعيارية التي توصف بالثبات و الكلية ، فقد صار محتما عليه أن يعقل و يدرس الفرد و الخاص و المتباين ، تبعا للشروط و العمليات والظروف التي تنشئ ذلك متجاوزا الأنظمة المعرفية التقليدية و مسائرا لرحلة الحداثة و تصحيحاتها كحالة مسيطرة اليوم في مختلف العلوم.

إذن العقل بهذه الصورة عند صفدي هو تلك القوة التي تمنح الكائن العاقل القدرة على التحرر من كل أشكال التسلط و لعل هذا ما نجده عند حسام الألوسي الذي حاول في كتابه "الفلسفة و الإنسان" أن يجمع شتات المفكرين حول مفهوم واحد يراه أشمل وأدل باعتباره مقابلا للانفعال أو العاطفة حين تغليبها على كل فكر منهجي و منطقي مع التأكيد على قصور العقل ووضعه في مقابل السلطة التي هي سلطات كسلطة العامة و عاداتها و أشهرها سلطة الوعي الديني التي يصبح معها فكر الإنسان يخضع خضوعا تاما لمنهج محدود يصدر عن سلطة تعلو عليه كما يقابل العقل أحيانا الأسطورة بسبب ضعف إمكانات الإنسان الفكرية⁽⁴⁾.

(1) مطاع صفدي: العقل يعود فردا، المرجع السابق ، ص 9.

(2) جبرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث و المعاصر، ج3، (1940-2000)، ناشرون للطباعة ، ط1 ، 2002 ، ص 1244

(*) L'épistémologie : و يعني هذا المصطلح فلسفة العلوم ولكن بمعنى أكثر دقة فهي ليس دراسة خاصة لمناهج العلوم (Méthodologie). إنها الدراسة النقدية للمبادئ و الفرضيات و النتائج العلمية ، الدراسة الهادفة إلى بيان أصلها المنطقي لا النفسي . و قيمتها الموضوعية ، و ينبغي أن تميز الإستيمولوجيا عن نظرية المعرفة بالرغم من أنها تمهيد لها . راجع :

ANDRE LALANDE, vocabulaire technique et critique de philosophie : ed p.u.f.1996., épistémologie , p 293

(3) مطاع صفدي : المرجع نفسه، ص16.

(4) حسام الألوسي: الفلسفة و الإنسان ، دار الحكمة للنشر ، بغداد، 1990، ص 85.

و لعل هذا ما سعى إليه بعض العلماء و المفكرين العرب في تحديدهم للعقل على أنه «القوة المدركة التي يجب أن يرجع إليها الإنسان في جميع أعماله طالبا منها تقدير الحقوق و الحكم بالعدل» ⁽¹⁾ وعليه فالعقل بهذه الصورة دلالة مطلقة على الإنسان الراقى في مقابل الإنسان البدائي، فهو قوة لا تضعفها قوة أخرى حتى وإن كانت انفعال هيجانات أو عواطف ولا حتى آثارا لتصلب التفكير البدائي الأسطوري المتحجر. لعل هذا ما نجده عند المفكر العربي المعاصر يوسف كرم حين يقول عن العقل بأنه: «قوة في الإنسان، تدرك طوائف من المعارف اللامادية، يدرك أولا ماهيات الماديات لإظهارها ويدرك ثانيا معاني عامة كالوجود، و الجوهر و العرض، والعلية والمعلولية، والغاية والوسيلة والخير والشر والفضيلة والرذيلة، والحق والباطل، ويدرك ثالثا علاقات ونسب كثيرة، كالعلاقة بين أجزاء الشيء الواحد وعلاقات الأشياء فيما بينها، وعلاقات المعاني و الترتيب، ويدرك رابعا مبادئ عامة في كل علم و في العلوم إجمالا، و يدرك خاصة وجود موجودات غير مادية كالنفس و الله» ⁽²⁾.

و يذهب الدكتور سليمان المخادمة إلى وصف العقل العربي المعاصر بأنه عقل أداتي ^(*) غير قادر على نقد ماضيه و لا على نقد العقل الأوروبي على اعتبار أن هذا العقل فشل في البحث عن الجذور الاجتماعية المكونة له، وكذا عن حقيقة العقل الأوروبي المتأثر به، و لا عن حقيقة العقل الأوروبي المكون للحضارة المعاصرة و على هذا الأساس فإن العالم العربي لم ينجز بعد مشروعه النهضوي و لم يعلن بعد بدأ عصر "أنواره" فالفكر العربي الحديث لم يقم بعد بالقطع المعرفي مع نظام المعرفة "القروسطوي" وعليه فإن أزمة الفكر العربي النهضوي تتركز في أزمة العقل المكون لهذا الفكر، و مكونات هذا العقل هما اثنتان:

- الأولى: العقل الوضعي الذي كان مسيطرا على الفكر الأوروبي في مرحلة الاستعمار.
- الثانية: العقل العربي ذاته المكون للحضارة العربية الإسلامية و المتكون فيها. ⁽³⁾

ويسانده في هذا الطرح الدكتور سالم يفوت حين يقول: «العقل لا يقر له قرار، حركته الحقيقية هي النفي والتجاوز، إلا أنه نفي غير آلي، بل نفي تركيبي وتوسيعي لذا لا يجب أن يعتقد أننا أمام نوع من النفي وحسب، أي سلب يكتفي بإخراج القديم في إطار جديد لا غير، بل إن في الأمر توسيعا تركيبيا حقيقيا. التصورات لم تصنع لتناقض التصورات، بل هي بالأحرى صعود بالفكر وبالواقع نفسه نحو نوع من التأليف الكلي والاكتمال، وهذا النفي والسلب هو في الحقيقة نفي وسلب لا يصيب معارفنا فحسب، بل يصيب بكيفية متآنية أطر العقل وبنياته» ⁽⁴⁾.

(1) جبرار جيهامي : موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث و المعاصر، مرجع سابق ، ص1233

(2) يوسف كرم: العقل و الوجود، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1981 ، ص 8

(*) و لفهم المنظور الأداتي للعقل العربي للدكتور المخادمة يمكن الرجوع إلى أطروحته لنيل الدكتوراه بعنوان:

contribution a la critique de la pensée marxiste dans le monde arabe.1987

(3) سليمان المخادمة: مساهمة في نقد العقل المكون لفكر النهضة العربية، مجلة الفكر العربي، العدد 75/74، 1990، ص31

(4) سالم يفوت: العقلانية المعاصرة بين النقد و الحقيقة، دار الطليعة للطباعة و النشر، ط1، بيروت، 1989، ص 88

لكن هناك قلة من المفكرين العرب المعاصرين من نظر إلى العقل بنظرة تهكمية ساخرة على اعتبار أنه عقل احتيالي وتحايل، مادام يفتح طرقاً متشعبة ولا يهدي نحو طريقه، وأنه يؤلف ويركب أكثر مما يحلل ويقسم، وهذا ما نجده عند عبد السلام بن عبد العالي، حين يصف هذا العقل بالساحر، لكونه يتصف بالإيماء والتلميح أكثر من الإبانة والوضوح، إنه أكثر ميلاً نحو الغموض والتلبيس، فهو عقل محير ومختار، وهو أميل إلى الشك منه إلى اليقين، وإلى النقد منه إلى الوثوق، إنه العقل الساحر من نفسه، من قوته وقدراته، ولكنه ليس ميلاً إلى السهولة والسهولة، لأن فضيلته أساساً ليس التمييز بين الخطأ والصواب، إنما تبين أن الثنائيات المعهودة في مجال المنطق والأخلاق توجد بينها دوماً قيماً تتوسطها، فهو إذن عقل المفارقات، مكانه دوماً وراء "الصواب والخطأ"، "الخير والشر" أسلوبه في ذلك الاحتيالي، وغايته الأسمى كيف يوقع بالعقول الجديدة في الارتباك وفقدان الثقة والوقار والخروج عن الصواب⁽¹⁾.

و يذهب المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز في كتابه "أسئلة الفكر العربي المعاصر" إلى دراسة الكيفية التي طرح بها هذا الفكر إشكالية العقل والعقلانية و كان ذلك بطرحه للسؤال التالي: كيف عاش الفكر العربي المعاصر علاقته بالعقل كأداة وكفعالية و كمرجع؟ و يجب مباشرة بقوله: «غثي عن البيان أن العرب لم يصطدموا بسؤال العقل حديثاً، و لا طرحوه على أنفسهم في غمرة يقظتهم المعاصرة التي وضعتهم على أعقاب تمثل جديد مختلف للعالم، غامرة حقل تفكيرهم بالأسئلة الجديدة...، بل هم خاضوا في شؤون العقل منذ العصر الكلاسيكي للثقافة العربية... ليس هذا العقل الكلاسيكي هو ما نعينه في تساؤلنا الذي استهللنا به الحديث، بل نحن نعني عقلاً آخر معاصراً هو العقل الكوني؛ أي العقل الديكارتي الذي قامت على أعمدته ثقافة أوروبا الحديثة التي تعممت قيمتها»⁽²⁾. ويصف المفكر الصورة التي تعامل بها الفكر العربي المعاصر مع هذا العقل ويختزلها في ثلاث كفاءات مرتبطة بثلاث تصورات تولدت عن التحدي والصدام وهي على التوالي: ⁽³⁾

- الرفض النكوصي للعقل؛ بمعنى استهجان العقل وتسفيه الدعوة إلى العقل الكوني والانضمام إليه متمثلاً في الأصولية النكوصية المغلقة التي لا يعني عندها هذا العقل سوى القمع المعرفي والاستعمار الثقافي.
- الانغماس الشامل في نظامه؛ بمعنى استحسان العقل بالمرآة على عالميته وكونيته، أي أن يكون للبشرية كلها عقل واحد كوني يجب التبشير به كشرط لتحقيق الفعالية والمعاصرة، وكان ذلك ممثلاً في الليبرالية والقومية والماركسية.
- التحليل النقدي له، بمعنى التفكيك والتجاوز لهذا العقل والاعتراض على كونهته بخلفية ثقافته المركزية التي تلغي الثقافات الأخرى، وهي تجربة انتقال الوعي العربي المعاصر من رفض العقل إلى نقده ويسمونها لحظة ما بعد العقلانية.

(1) عبد السلام بن عبد العالي: لعقلانية ساخرة، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 2004، ص 7

(2) عبد الإله بلقزيز: أسئلة الفكر العربي المعاصر، دار الحوار للنشر و التوزيع، ط1، دمشق سوريا، 2001، ص 52

(3) المرجع نفسه : ص 53 و ما بعده

وفي نفس السياق تقريباً يذهب محمد أركون في كتابه " الفكر الأصولي واستحالة التأصيل " إلى العمل على تكوين وبناء عقل عربي جديد قادر على التعامل مع مختلف أشكال التراث - تراثنا أو تراث الآخر - و بكل مصداقية، لكن يبقى هذا العقل مجرد حلم على حد تعبيره: « إن العقل الذي نحلم بظهوره هو عقل تعددي متعدد الأقطاب، شمولي متحرك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة »⁽¹⁾، وهذا يعني السعي إلى ملازمة الوثوقية^(*) عن طريق المقابلة بين العقل والخيال والافتراق من التأويل الإجرائي⁽²⁾، إن العقل بهذه الصورة لا يستمد قوة نمائه من وجود خارج عنه، هو الخيال، بل إن الخيال كامن فيه وملازم له لأن العلاقة بينهما ذهاب وإياب في شكل بناء معرفي له سياقه المجتمعي ودوافعه الخاصة التي بها يُكوّن عقلانية متميزة عن غيرها من العقلانيات⁽²⁾.

ولقد اتخذ بعض المفكرين العرب المعاصرين العقل كأساس لفهم الواقع والوجود الإنساني، وكذلك في صياغة المعارف والعلوم، وقد ربطوه بمجموعة من المفاهيم الضرورية كالفكر والوعي والثقافة والتراث كما هو الشأن عند المفكر المغربي الكبير محمد عابد الجابري في كتابه " إشكاليات الفكر العربي المعاصر " حيث يقول عنه: « هو الفكر، أو القوة المفكرة بوصفها أداة للإنتاج النظري والفني والعلمي، صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها، وهي الثقافة العربية بالذات »⁽³⁾، فالعقل العربي أصيل أصالة ثقافته العربية التي صنعت له لكن يجب إخضاعه لامتحان النقد بتحديد دلالاته النظرية و المفهومية والتطبيقية تحديداً عقلانياً.

ولهذا فقد قدم الجابري لذلك تصوراً لمشروع فكري حضاري تجسد في كتابه القيم " نقد العقل العربي " بأجزائه الثلاثة بهدف تحديثه وتكوينه نظرياً في اللغة والكلام والفقه والعقيدة والفلسفة وتطبيقاً في العملية السياسية⁽⁴⁾.

وعلى هذا الأساس فإن الجابري يدعو إلى تكوين عقل عربي معاصر قادر على تأسيس عقلانية تاريخية أصيلة غير مزروعة من خارج، وقد بين ذلك في كتابه " نحن والتراث " لما بشر بعقلانية معاصرة محاصرة بعقلانية كلاسيكية وهي عقلانية تستعيد الرشدية والخلدونية كي تبني عليها إضافات جديدة مطابقة لمتطلبات العصر و التاريخ، وهذا يعني أن الجابري يرفض القول بكونية العقل من موقع احترام خصوصيات الثقافات والاختلاف في فهم وقراءة التراث العقلي لكل حضارة⁽⁵⁾.

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة صالح هاشم، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1، (دب) ص ، ص 328،329

(*) الوثوقية (Dogmatisme): و هي القطعية أو مذهب من يثق بالعقل و يؤمن بقدرته على إدراك الحقيقة و الوصول إلى اليقين و هي مقابلة للريبية ، راجع : جميل صليبا المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 554
(*) التأويلية بأسسها الأنطولوجية، و التحليل الإبيستيمولوجي في التوظيف، و لفهم أكثر أنظر مقدمة كتاب محمد أركون " الإسلام و الأخلاق و السياسية "، مركز الإنماء القومي، ترجمة هاشم صالح.

(2) مصطفى الكيلاني: مقال العقلانية العربية والمعرفي ، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 75/74 ، 1990 ص 68

(3) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (م د و ع) ، ط2 ، بيروت لبنان ، 1990، ص 280

(4) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار الفارابي للنشر ، ط 2 ، بيروت لبنان ، 1988 ، ص 77

(5) محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، من السلفية إلى الحداثة ، منشورات وزارة الثقافة السورية ، ط 1 ، 2004 ص 290

وعليه يرى الجابري أن الفكر العربي مطالب اليوم بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل^(*)، العقل المجرد والعقل السياسي، ولكن بروح علمية معاصرة، وبدون هذا سيقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أمان وأحلام، وهي رؤية تنويرية عقلانية تقدمية كم نحن في أشد الحاجة إليها مع مطلع القرن الحادي والعشرين⁽¹⁾. أليس هذا ما جعل الجابري يرفع مسألة التفكير في العقل على مسألة التفكير بالعقل في بناء الحضارات؟⁽²⁾.

إن الدعوة إلى نقد العقل هي في الأساس دعوة إلى تجاوز مرحلة التقليد، خاصة إذا كان التقليد أداة للانحطاط على اعتبار أنه إتباع من غير روية ولا فهم، وهذا في نظر أنور الجندي «اقتناع من غير تفكير، وثقة للسائل بالمسؤول والتابع بالمتبوع فإنه بهذه الخصائص إبطال لوظيفة العقل المتمثل أساساً في التجديد من حيث هو إبداع الحي في آثار الميت، وهو فكرة نقد شيء في طور التحول من دون المبالغة في فهم المصطلح كما فهم بعض أهل التغريب واعتبروه انفصال كامل عن كل قديم، واتجاه كامل شامل إلى كل جديد دون تحفظ أو اختيار»⁽³⁾.

(*) مشروع الجابري في نقد العقل، موسوماً بالعقل العربي بدلاً عن العقل الإسلامي لأركون، أنظر إلى مبررات هذا الترجيح في الجابري: التراث والحداثة (م د و ع)، ط1، 1991، ص 131

(1) محمود أمين العالم: المرجع نفسه، ص 87

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، (م د و ع)، بيروت لبنان، ط3، 1988، ص، ص 17، 18

(3) أنور الجندي: قضايا العصر ومشكلات الفكر، مؤسسة الرسالة للنشر، ط2، بيروت 1984، ص 196

المطلب الثاني: مفهوم العقل عند حسن حنفي

بعد تقديمنا لمجموعة من التصورات و المفاهيم المختلفة للعقل في الفكر العربي المعاصر خاصة لدى بعض من يراهم حسن حنفي من أكبر أساتذة هذا الفكر في وقتنا الحالي أجدي أمام موقف يكاد يكون صعبا تحاصره الإشكالية التالية:

من أين يمكنني أن أبدأ لتحديد مفهوم العقل عند الدكتور حسن حنفي ؟ هل يقبل بمفهوم ثابت للعقل في الفكر العربي أم يجعل له معان مختلفة ؟ و هل يقبل بمفهوم العقل الكوني الذي يتحدث عنه الغرب و يقول به بعض المفكرين العرب المعاصرين ؟ أم يجعل له مفهوما محددًا في الفكر العربي المعاصر ؟

إن طرح مثل هذه التساؤلات يدفعنا إلى التسليم بأن قضية العقل جوهرية في الفكر العربي المعاصر ومن المنطقي قبول هذا التباين في المفهوم، على اعتبار أن الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية، وذلك لأنه ليس في إمكان أحد في عهدنا الحالي أن يدعي لنفسه أو لغيره الحكم على مطلقة هذه المفاهيم نظريا أو عمليا. أليس هذا ما شاهدناه-كما يعتقد حنفي- لدى فلاسفة وعظماء الفكر العقلاني من أفلاطون(429-347 ق م) إلى ابن رشد(1126-1198 م) و من ديكارت (1595-1650 م) إلى هوسرل(1859-1938 م).⁽¹⁾ و عليه فإنني أقول: إذا كانت مفاهيم العقل مختلفة من فيلسوف لآخر تماشيا مع العصر و ظروفه الفكرية كيف تعامل المفكر المصري المعاصر حسن حنفي مع ذلك ؟ و ما موقفه منها ؟ .

إن العقل أساس الحوار مع الآخر لإقناعه بسلامة الدين و العقيدة و الفكر حيث يتساءل مفكرنا قائلا : كيف يمكن للأمة حاليا الدخول في حوار مع الغرب لتبديد أوهامه عن الإسلام ، و تقضي على الصور النمطية التي تراكت في وعيه الثقافي منذ نشأة الإسلام بالسيف في البداية حتى الإرهاب في النهاية ؟ ثم يجيب على هذا التساؤل بتحميل أصحاب العقول العملية هذه الأمانة فيقول: « تستطيع فرق بحث مشتركة عربية أوروبية بلغات أجنبية تحقيق ذلك في مشروعات بحثية طويلة قادرة على تصحيح التاريخ و تصفية الأذهان اعتمادا على براءة العقول »⁽²⁾.

كما يشير إلى قيمة العقل العملي الذي يدعو إليه و يجعله أساس التقدم، حيث يقول: « فالعرب في أمس الحاجة إلى العقل إذا أردنا طريق التقدم، و نحن في أمس الحاجة إلى التفسيرات العقلية في مجال الفقه أليس هذا ما كان يدعو إليه ابن رشد لما هاجم الفهم المتحجر للدين الذي يهاجم العلم و الحضارة و يؤدي إلى ضيق العقول وقصورها و تشبعها بالخرافة و التفكير اللاعقلاني الذي طال - و للأسف كما يعتقد حنفي - الكثير من مثقفي الأمة العربية ، فلم يعودوا قادرين حتى على التمييز بين ما يعبر عن العقل و اللاعقل مما يؤدي إلى عدم وجود فلاسفة مستقبلا »⁽³⁾.

(1) : ليسينج: تربية الجنس البشري، ترجمة وتعليق حسن حنفي، دار الفارابي للنشر، ط 2، 2006، ص ص، 138، 139

(2) حسن حنفي: جذور التسلط وأفاق الحرية، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، القاهرة 2005، ص، 289

(3) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن (التراث والعصر والحداثة)، ج1، دار قباء لطباعة والنشر، ط2، القاهرة 1998،

إن العقل ليس هو الخطابة و الإنشاء ، و لا هو الأهواء البشرية ودخول العلم بمنطق الحجة و الكراهية. العلم له مقاييسه الموضوعية^(*)، والموضوع يسبق الذات، و البحث له أولوية على الباحث و إلا عاش الباحث على تراث الأموات و الأحياء يتكسب به و يعيش عليه⁽¹⁾

و يتساءل حنفي عن الكيفية التي نتعامل بها مع العقل بطرحه للسؤال التالي : ماذا يعني تمسك ابن رشد بالعقل بلا حدود وجعل العقل المعيار والحكم وأنه ملتزم بالمنهج العقلي؟ الإجابة يمكن إيجازها في النقاط التالية :⁽²⁾

مادام العقل أساس التقدم فنحن في أمس الحاجة إليه و إلى إحكامه.

- الخير في جعل العقل الدليل و المرشد لتخطي ظلمات الجهل و التقليد و العبور إلى نور المعرفة.
- الزعامة الفكرية طريق الحضارة و التنوير وهي سبيل الحق و اليقين و محور الصحة الكبرى و ركيزة التطور الخلاق.
- السخرية من العقل طريق الضياع و الإيمان به نجاة و اهتداء في الحياة النظرية و العملية.
- العقل هو الجزء الخالد من نفوسنا و هو الجوهر الذهني و أنفس ما فينا، التمسك به يبعد عن طريق الظلام و السكون والجمود.

و من هنا تساءل حسن حنفي عن معنى هذا العقل الذي يدعو إليه ابن رشد فيقول: هل هو العقل المنطقي الصوري أم العقل التجريبي الحسي أم العقل الحيوي الإرادي ؟

و قد فضل حسن حنفي العقل العملي على سائر العقول لأنه في نظره أساس الحياة الاجتماعية و الدينية و الأخلاقية و السياسية و كل مظاهر الحياة المرتبطة بوظيفة العقل والمتمثلة في إيجاد العلاقات وهي على نوعين: علاقات رأسية تتحدد بين الأعلى والأدنى وعلاقات أفقية تتحدد بين الأمام والخلف ولا تعتبر هذه العلاقات مجرد حكم من الواقع ، بل تتضمن أيضا حكم قيمة ويقدم لذلك أمثلة كثيرة نذكر منها علاقة الأعلى بالأدنى على النحو الرأسي الذي تكون فيه صورة الأكمل والأفضل مثل الخالق والمخلوق، الحق والباطل، الصواب والخطأ، الجنة و النار، الإيمان و الكفر، الحاكم و المحكوم.

و على النحو الأفقي بين الأمام والخلف على أساس أن الطرف الأول إيجاب مطلق في حين أن الطرف الثاني سلب مطلق.⁽³⁾

(*) الموضوعية (L'objectivité): هي وصف لما هو موضوعي و هي بشكل خاص من مسلك الذهن الذي ينظر إلى الأشياء كما هي عليه من دون أن يشوهها بنظرة ضيقة ، راجع : ANDRE LALANDE , p702

(1) حسن حنفي : هموم الفكر و الوطن (التراث و العصر و الحداثة)، المصدر السابق : ص 174

(2) المصدر نفسه : ص 177

(3) المصدر نفسه : ص 529

و بهذا المعنى يجعل حنفي العقل أساس الحراك الفكري^(*) و الاجتماعي و الحضاري حيث به تتجاوز سلطة التقاليد الموروثة و نفسح المجال لتأسيس نظرية جديدة للمعرفة تقوم على استقراء القوانين الطبيعية وفق المنهج التجريبي الذي يركز عليه النقد العقلي العلمي الحديث.⁽¹⁾

و لكن هذا لا يعني أن حسن حنفي يتجاهل الجانب النظري للعقل و إنما يعطي الأولوية للعقل العملي الذي يراه الأنسب للوضع الحالي للأمة العربية التي أصبحت تختلف كثيرا عن ما كانت عليه في عهد الوحي « فلما كان الوحي والعقل والطبيعة أنساقا ثلاثة متساوية ومتوازية ومتطابقة خرجت العلوم الرياضية و الطبيعة من ثنايا الوحي الذي وجه العقل ومتطابقة نحو نفسه كنسق ونحو الطبيعة كموضوع مقابل له من نفس النسق و السؤال هو : لماذا توقفت العلوم العقلية الخالصة في وجداننا ، و لم تتسرب في وعينا القومي ، و لم نستأنف رياضيات القدماء عند الحسن بن الهيثم و الخوارزمي وطبيعياتهم عند جابر بن حيان و الرازي؟ »⁽²⁾ .

والجواب في نظر حسن حنفي هو التنازل عن إعمال العقل والاكتفاء بالفخر والزهو بالموروث مع الاهتمام بنقل الوافد الغربي، فكانت النتيجة لا نحن فهمنا القدماء ولا نحن أبدعنا مع المحدثين؛ ولهذا يطالبنا حنفي بالاهتمام بالدور العملي للعقل فيقول: « ولكن واقعنا في أشد الحاجة إلى التخلي عن العبث والعفوية ونقص التخطيط والارتجالية إلى تمثل العقل واستعمال مناهجه لتحليل الظواهر تحليلًا موضوعيًا »⁽³⁾ فالعقل ليس قوة سحرية تدل على الإعجاز بل تحليل علمي للظواهر وإخضاعها لحساب كمي للوصول إلى قوانين لا أثر فيها للسحر أو للدهشة أو للإعجاز، وإذا كان العقل التشريعي لا يتعدى أحكام التكليف يقيس الفروع على الأصول فإن مهمة العقل العملي كما يرى حنفي هي التنظير للواقع و تحويل الطبيعة إلى رياضة كما فعل جاليليو دون أن ترجع الواقعة إلى واقعة أخرى مشابهة لها وهذا طبعاً لأن العقل الذي يقوم على التمثيل والاستدلال وحصر العلل ليس هو العقل العلمي الذي يعمل على معطيات التجربة دون أحكام مسبقة.⁽⁴⁾

(*) و يقصد حسن حنفي بالحراك الفكري الانتقال من القديم إلى الجديد و من قيد التراث إلى عصرنة التحرر و من النقل إلى الإبداع و من الثابت إلى المتحول :حسن حنفي ، المصدر السابق ، الصفحة نفسها.

(1) حسن حنفي: هموم الفكر و الوطن ، التراث و العصر و الحداثة، المصدر السابق : ص 537

(2) حسن حنفي: هموم الفكر و الوطن ، (الفكر العربي المعاصر) ، ج 2 ، دار قباء للطباعة و النشر ، ط 2 ، القاهرة 1998 ، ص 19

(3) حسن حنفي: قضايا معاصرة، ج1، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي للنشر، ط1، القاهرة 1976 ، ص 67

(4) المصدر نفسه : ص 105

ومن هنا فإذا كان العقل البشري واحد كقدرة مستقلة على الفهم و التحليل ، فإنه متعدد الجوانب من جهة الاختيار و الحوار لإحياء التعددية الفكرية و كذا من جهة الأولوية لجانب من جوانبه على الآخر لقيام حضارة من الحضارات، فأولوية العقل العملي على العقل النظري في نظر حسن حنفي « هو اختيار رئيسي في كل حضارة ، وهو الاختيار وراء قيامها و انتشارها قبل أن تهرم و تتوقف. فتحول المهم العملي إلى هم نظري، هو الاختيار الذي يبني الدول و يقيم العمران كما حدث في عصر الفتوحات الإسلامية الأولى»⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس اتخذ حسن حنفي لهذه الدعوة عدة مبررات من التراث الإسلامي و الديني، حيث التي يمكن إيجازها فيما يلي :

أولاً: المبررات الإسلامية للدعوة إلى العقل العملي

1. المبررات القرآنية :

يعتقد حسن حنفي أن القرآن الكريم في أول ما أنزل كان دعوة للقراءة " اقرأ " لكنه يؤكد أن هذه القراءة لا تعني التعرف على الخطوط. بمعنى قراءة المكتوب و هذا لكون جبريل عليه السلام يعلم أن الرسول عليه الصلاة و السلام أمي لا يقرأ و لا يكتب وهذا دليل على أن هذه الدعوة مفادها التعرف على أفعال الله في الطبيعة؛ ولهذا جاء النظر في القرآن الكريم. بمعنى إعمال الحس وليس مجرد تأمل ومعرفة نظرية محضة، وهو بذلك يحمل معنى التفكير والتدبر والاعتبار و العظة، و هي دلالة الواقع للاستفادة به في الحياة العملية، وليس تشييد بناء نظري خالص بديلاً عن الواقع فلا يوجد تفكير نظري، إنما التفكير تفكير في شيء.⁽²⁾

ولتبرير هذا الفهم يقدم حسن حنفي مجموعة من الآيات التي ورد فيها لفظ العقل كحقيقة ثابتة أبدية، وليست كحقيقة زمنية ماضية، و كان ذلك كما سبق الذكر في 49 مرة بصيغة « أفلا تعقلون » (البقرة 44)، « لعلكم تعقلون » (البقرة 73)، « إن كنتم تعقلون » (الشعراء 26. 28) إلخ، ولهذا أعطى القرآن الكريم الأهمية الكبرى للموضوع الذي يفكر فيه العقل؛ كما في قوله تعالى: « أأأمرون الناس بالبر و تنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون » (البقرة 44) فالعمل يسبق النظر إذا، ومن أراد أن يعرف مثل معرفتنا فليجرب مثل تجربتنا كما قال أبو حامد الغزالي في المنقذ من الضلال.⁽³⁾ أليس هذا ما جعل حسن حنفي يؤكد على أن القرآن نظري في ظاهره وعملي في باطنه "فالقرآن رسالة عملية للفعل والتحقق وحمل الأمانة و أداء الرسالة".⁽⁴⁾

(1) حسن حنفي و عبد الله المرزوقي: النظر والعمل والمأزق الحضاري الراهن، دار الفكر دمشق، ط1، سوريا 2003 ،

ص 156

(2) المصدر نفسه : ص 175

(3) المصدر نفسه : ص 176

(4) المصدر نفسه : ص 180

وفي اعتقادي أن حسن حنفي يتوافق في هذا الفهم مع المعتزلة حين يقول: « فالديني دعوة إلى العمل و يأتي النظر سنداً له، لذلك كان خلق الأفعال عند المعتزلة؛ أي قدرة الإنسان على الفعل سابق على العقل ، و النقل في أصل العدل، الإنسان يفعل أولاً ثم يعقل ثانياً "أنا حر فأنا إذن موجود " الكوجيتو العملي سابق على "أنا أفكر فأنا إذا موجود " الكوجيتو النظري»⁽¹⁾.

2. المبررات السنية :

إن السنة المحمدية لا تختلف عن القرآن الكريم في نظر حسن حنفي لكونها هي أيضاً تعطي الأولوية للجانب العملي على النظري على أساس أن « الحديث تفصيلات و إيضاحات عملية للقرآن الكريم جمعه الرواة ، و من شروط الرواية تطابق النظر مع العمل عند الراوي، والتفسير لا يهدف فقط إلى إعطاء مزيد من المعلومات التاريخية أو اللغوية أو التشريعية عن القرآن بل يهدف إلى توجيه الأمة و إصلاحها»⁽²⁾ لتأخذ بالأسباب العملية للعقل و المتمثلة أساساً في جعل الغاية الأسمى له التفكير في الطبيعة و البحث عن القوانين المتحكم فيها للسيطرة عليها، و التوجه إلى ما هو انفع وأكثر يقيناً؛ وهذا بإعمارها بدلاً من خرابها، ولعل هذا ما كان يدعو إليه الصوفية في حديثهم المشهور بان: « أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل، ثم قال أدبر فأدبر، و عزني وجلالي ما خلقت أعز منك إليّ »⁽³⁾.

و العقل المقصود هنا كما يؤكد حنفي هو العقل العملي، العقل الإرادي الذي يطيع و يستند المفكر لتبرير هذه الدعوة إلى كون الرسول عليه الصلاة و السلام قد ذكر العقل في أحاديثه أكثر من 150 مرة أغلبها تقريباً تحمل المعنى الاشتقاقي الحسي ، كعقل البعير بمعنى ربطه، و هذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن العقل رباط و علاقة و ليس عقلاً يهيم في أي واد؛ وهو العقل الموجه لتحقيق الأهداف و الغايات، التي تغيب مع غيابه، ليحل البله و الجنون أليس أفضل إنسان ما اجتمع فيه العقل و النسك؟⁽⁴⁾ ، أليست السنة هي التحقق النموذجي للوحي في الواقع؟، فالواقع يسأل و الوحي يجيب، و الشريعة للمجتمع و الأمة، و النبوة للشعوب في الزمان و المكان، و الأخلاق تبدو في الظاهر نظرية تأملية، و في الحقيقة هي أخلاق عملية في الحياة.

(1) حسن حنفي و عبد الله المرزوقي : المصدر السابق ، ص 293

(2) المصدر نفسه : ص 180

(3) المصدر نفسه : ص 176

(4) المصدر نفسه : ص 177

و عليه يقول حسن حنفي: « أما الدعوة النقيضة للنظر الأولوية على العمل، فإنها دعوة تظهر في لحظات تاريخية معينة عندما يستحيل العمل، ثم يأتي النظر تعويضا عن هذا العجز وتفريفا للطاقة في ميدان آخر أكثر أمنا. عندما تنسد طريق العمل لا تجد الطاقة أمامها إلا أن تظهر في النظر طريقا فرعيا حتى يتزاح السر و تعود إلى مسارها الطبيعي في العالم من خلال الفعل الإنساني». (1)

إن الحديث النبوي الشريف في نظر الدكتور حنفي قد قيم العلم النظري على أساس النفع فاشتراط لذلك تطابق علم العالم مع أفعاله و أقواله، تعلّموا تعلّموا فإذا علمتم فاعملوا فلا يوجد علم نظري إلى ما لا نهاية لأن العلم مقدمة والعمل نتيجة، لا تكون بالعلم عاملا حتى تكون به عالما ؛ فإذا عرفتم منه فاعملوا فرسالة الإنسان، واستخلافه لا يمكن أن تتحقق إلا بالعمل على تعميرها باستمرار أليس أفضل الأعمال أدومها وإن قل، عبادة تطوع، منافسة وجهاد، إتباع وإبداع، تقليد و تجديد، تواصل وانقطاع، مثابرة دون اتكال، اعملوا ولا تتكلموا، اعملوا، إنما الأعمال بالنيات كما بشر بذلك صلى الله عليه وسلم فكل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملي عارية عن العلم ، و لا فائدة منه ما لم يحقق المصالح العامة للبشر كما يقول الشاطبي في الموفقات. (2)

ثانيا: المبررات الفلسفية و التاريخية

كما اعتبر حسن حنفي الجانب العملي الأساس في قيام الحضارات و استمرارها في التاريخ بداية بالحضارة الشرقية القديمة التي تميزت بطابعها العملي، كما هو الشأن مع الكونفوشيوسية التي اهتمت بأوضاع المجتمع الصيني القديم وعلاقات أفرادهم مع بعضهم في الأسرة و المجتمع و مع الآخرين و البوذية التي تشرّع للعمل على تقوية السيطرة على الأهواء و الانفعالات ، و المانوية والزرادشتية كترعات أخلاقية عملية من أجل انتصار الخير على الشر، والنور على الظلمة، كما كانت هناك ممارسات عملية للفن و الصناعة في اليابان اتحدت بالطبيعة وجعلت من الإبداع عملية آنية وليس تطبيقا لنظرية مسبقة (3)، وقد أضاف اليونان " تدبير المنزل " باعتباره علما عمليا اقتصاديا، و ربطوا السياسة بالمجتمع والتاريخ وجعلوها ميدانا لتحقيق القوانين، ولقد جعل ابن مسكويه (320-421هـ) الأخلاق علم عملي في "تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق" وجعل الفارابي الاجتماع و صفات لمراتب المدن و أنواعها و تقسيم العمل. (4)

(1) حسن حنفي و عبد الله المرزوقي: المصدر السابق : ص 173

(2) المصدر نفسه : ص 162

(3) المصدر نفسه : ص 165

(4) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع : المجلد الثالث ، (الإبداع) ،الحكمة العملية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة،

2002، ص 44 و ما بعدها

و دعت المسيحية على لسان يعقوب الحواري كاتب رسالتين في العهد الجديد في معنى آية مشهورة ؛ ليس المهم أن نقول إلهي إلهي ، ولكن المهم من يطبق كلامه في العمل ، كما قامت العقائد اليهودية على الأساس العملي نفسه باعتقادهم أن الله قد اختار هذا الشعب ووعده بهذه الأرض كعهده إلهي مطلق ، و لهذا لا توجد باليهودية عقائد نظرية على أن العهد اختيار عملي ، و هو تطبيق في الفرد والجماعة .⁽¹⁾

كما جاءت العصور الحديثة الغربية في بدايتها عملية و يستدل حنفي على ذلك بما عرضه ديكرت في التأمل الرابع من " التأملات الفلسفية الأولى " لما أكد على أن الإنسان يخطئ لكون العقل لا يستطيع أن يسيطر على كل مظاهر الحياة الإنسانية فهي تحتاج إلى أخلاق مؤقتة و التي لم يقبلها التلميذ اسبينوزا و استبدلها بالديمقراطية ، و تتضح أكثر هذه الأولوية عند الفيلسوف الألماني كانط لما أكد على أن العديد من المسائل النظرية ليس لها إلا حل عملي وبادر إلى نقد العقل النظري " ثم إلى " نقد العقل العملي " الأمر الذي دفع بالفلاسفة بعده أمثال نيتشه (1844-1900م) هيجل (1770-1831م) شلنج (1775-1854م)، شوبنهاور (1788-1860م) إلى إعطاء الأولوية للعقل العملي على العقل النظري، و بالتالي للحياة على الفكر، و لإرادة على العقل و للفعل على التأمل.⁽²⁾

لعل ما يعطي للمسألة وضوحاً أكثر ما يراه حنفي في تحول الفلسفة المعاصرة من الماهية إلى الوجود و من النظر إلى العمل، و من الفكر إلى الواقع، و من العقل إلى الفعل، ويستند في ذلك إلى قول "لو كاتش" بل إنه لا يوجد فيلسوف معاصر لا يبدأ بتحطيم العقل، بداية من ماركس و مقولته الشهيرة "ليس المهم فهم العالم بل تغييره" على اعتبار أن الفلسفة النظرية تعويض عن العجز عن العمل في الدنيا. إلى ماكس شيلر (1874-1928م) الذي يؤكد على أن عالم المثل ليس معطى جاهزاً، بل هو عملية تحويل الواقع إلى مثال.⁽³⁾

وعلى هذا الأساس يتساءل حنفي قائلاً: ماذا يغني النظر عن العمل؟ ثم يجيب بمثال حي من واقع الشهادة فيقول: « يقوم الشهيد بالتوحيد بين الفكر و الواقع، بين الحياة و الخلود، بين السماء و الأرض، فليس لهذا الشهيد وجوداً بعيداً عن فعل الشهادة، لأن الفعل وحده القادر على توحيد النظريات التي تعتبر مجرد أفعال وهمية، و ما التمترس حول البحث النظري و الاحتماء بغطاء التحليل الإستمولوجي سوى نقص في الالتزام و الميل إلى ما هو أسهل».⁽⁴⁾

(1) حسن حنفي و عبد الله المرزوقي : النظر و العمل ، مصدر سابق ، ص 169

(2) المصدر نفسه : ص 170

(3) المصدر نفسه : ص 172

(4) المصدر نفسه : ص 195

و من هنا يمكن أن نقول أن هذا ما جعل حسن حنفي ينظر إلى الفلسفة باعتبارها رسالة في الحياة وليست مهنة يمتنها الأفراد، و الفيلسوف لا تقتصر مهمته على تعليم الناس بل على ممارسة أفعال الفكر و تحليل الواقع، « فليس من المعقول أن يعطى درس في منطق أرسطو وأشكال القضايا و ضروب القياس المنتج و غير المنتج و الشارع العربي ينتفض، والأراضي تحتل و الشهداء يتساقطون»⁽¹⁾ إنما الفيلسوف صاحب قضية، مغير للواقع وناشر للعدل و مشيد للحضارة، وليس مؤرخا يحمل بضاعة يبيعها لمن يشاء، بل هو الذي يمارس فعل التفلسف كما فعل عظماء الفلسفة في التاريخ لما حملوا هموم أوطانهم و كانوا كالأنبياء أصحاب رسالات، ألم يتغير الوحي طبقا لحاجات الواقع، ويتغير التشريع طبقا لتغيرات العصر؟⁽²⁾

(1) حسن حنفي و عبد الله المرزوقي: المصدر السابق : ص 197

(2) حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط5، بيروت لبنان

2002، ص 100

المبحث الثاني: مفهوم العقلانية في الفكر العربي المعاصر

ليس من السهل الإلمام بكل مفاهيم العقلانية التي حددها فلاسفة الفكر العربي المعاصر، ولكنني مضطر إلى التركيز على أهمها - في نظري - والتي نراها تتماشى وأهداف البحث، وحتى لا أخرج عن إطار العقلانية التي اتخذ منها حسن حنفي موقفا ملفتا للانتباه، ناقدا لبعض الرؤى ورافضا لأخرى.

ولهذا وجدت نفسي مرغما على اختيار المفاهيم التي قدمها بعض المفكرين ممن يوصفوا برواد العقلانية في الفكر العربي المعاصر. في مقابل التصور الخاص الذي يقدمه حسن حنفي للعقلانية.

ولهذا ارتأيت أن أبرز خلفية التنوع في هذه المفاهيم ومقارنتها بالتصور الذي يقدمه حسن حنفي لها تاركا أسباب ومبررات الرفض، مع أبعاد النقد التي استند إليها حسن حنفي للفصل الثاني.

و إذا جاز لي القول بأن العقل عالمي الهوية والجذور، إنساني الملامح والآفاق، فإن العقلانيات كما أتصور تتعدد بحسب تعدد الأمم والثقافات. لكن قد يتحول العقل إلى ظاهرة إيديولوجية تتنوع بشتى المذاهب والاتجاهات المعاصرة، أو يصبح عقلا شقيا مرتدا ويعيش زمانا غير زمانه، كأن يستعيد ذكريات الماضي ولا يسهم بفعالية في بناء الحاضر والمستقبل، أو ينكب على استهلاك ثقافة الآخر ونتائجه العلمية، والمعرفية والحضارية، فيكتب فيما يسمى بعقلانية شعوب العالم الثالث⁽¹⁾. وهنا تطرح الإشكاليات التالية: ما مفهوم هذه العقلانية في الفكر العربي المعاصر؟ وهل تجاوز عقلانية التقبل والاستهلاك المعرفي يستلزم الرجوع إلى عقلانية ابن رشد وغيره في الفكر العربي الإسلامي، أم أن الأمر يستدعي استقراء عقلانية الغرب؟ أم الجمع بين النهجين في محاولة لتحقيق الوفاق بيننا وبين الآخر كثنائية فرضت نفسها على مجمل خطاباتنا الحديثة بمختلف اتجاهاتها؟.

(1) مطاع صفدي: العقل ماذا يعني اليوم، مرجع سابق، ص 9

المطلب الأول: تعدد مفاهيم العقلانية في الفكر العربي المعاصر

إن الحديث عن مفهوم العقلانية في الفكر العربي المعاصر، يقتضي البحث عن المؤلفات والبحوث الموجهة لذلك، ولعلي أجد من أهمها - في تقديري - ما صدر تحت عنوان: "الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً رائداً للاتجاه العقلي"^(*)؛ هذا الكتاب الذي أشرف على إصداره الدكتور عاطف العراقي باعتباره رائداً لهذا الاتجاه في فكرنا العربي المعاصر، والذي حاول أن يبرز لنا الوضع الراهن للعقلانية فيه، تماثلاً وتقارباً مع وضعها في القرن الثاني عشر، . وعليه نقول: ما دلالة العقلانية بشكل عام؟ وما دلالتها في الفلسفة الرشدية، وما مفهومها في فكرنا العربي المعاصر تماشياً مع القراءات الواردة في هذا الكتاب وفي كتب أخرى؟

أولاً: المفهوم العام للعقلانية في عصرنا الراهن

مصطلح العقلانية^(*) كما يصطلح على تحديده أغلب المفكرين والفلاسفة في صورته البسيطة والمباشرة: هو الاستعانة بالعقل في كل الممارسات الإنسانية النظرية منها والعملية، الموجهة لفهم العالم وحقيقة الحياة، ولهذا "فالفلسفة والعقلانية رفيقا درب، لم تكن الأولى لولا الثانية، حتى أن أرسطو (384-322 ق م) يجعل الفلسفة تبدأ من طاليس، أي يوم تخلى الإنسان عن التفسير الميثولوجي للظواهر الطبيعية، وحاول أن يفسرها تفسيراً علمياً أي عقلانياً"⁽¹⁾.

ومن هنا فإن مصطلح العقلانية يطلق على كل نزعة فكرية تؤمن بالعقل وتقده، وتعطيه الأولوية في بلوغ المعارف، على طرفي نقيض من اللاعقلانية من شعوذة وسحر وخرافة، لكن القول بأولوية الأخذ بالعقل لا يعني بالضرورة العقلانية في الممارسة، على اعتبار أن العقل يستخدم في كثير من الأحيان لتحقيق أغراض ونتائج لا عقلانية، وهذا يعني أن المعنى العام لها ليس تفسيراً موضوعياً⁽²⁾.

لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن مفهوم العقلانية العام يعتبر نقطة التقاء الفلاسفة والمفكرين على الرغم من اختلافه تماشياً مع اختلافاتهم المذهبية، وهذا إقرار بوجود مكونات ذاتية في العقل تسهم في عملية المعرفة تتحدد بتحدد وقائع الحياة، ولعل هذا ما يجعل للعقلانية أكثر من مفهوم.

ثانياً: مفهومها في فكرنا المعاصر من خلال دلالتها في الفلسفة الرشدية

لقد حدد الدكتور مراد هبة، العقلانية الرشدية في أول دراسة من الكتاب السابق الذكر بعنوان "مفارقة ابن رشد"، على أنها دعوة تنويرية دفاعية تغييرية للإنسان لإبعاده عن الجمود والتعصب الديني، هذه الدعوة التي وجدت صداها، كما يقول، في الفكر الغربي وقبلت بالرفض والاضطهاد في العالم الإسلامي⁽³⁾.

(*) الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً رائداً للاتجاه العقلي. إشراف وتصدير د. عاطف العراقي. المجلس الأعلى للثقافة- لجنة الفلسفة والاجتماع- القاهرة 1993.

(*) Rationalisme : هي القول بأولوية العقل في الوجود والمعرفة والحقيقة، وهي عند بعض علماء الدين القول بأن العقائد الإيمانية مطابقة لأحكام العقل. راجع: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 90.

(1) د. جورج زنتاتي: عواصف غربية ضد العقلانية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 65، 64، بيروت 1989، ص 29.

(2) د. محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث: مرجع سابق، ص 102.

(3) المرجع نفسه: ص 31، 38.

ويرجع الدكتور **محمود حمدي زقزوق** في دراسته "عن الحقيقة الدينية" كيف يحدث هذا الرفض للعقلانية واضطهاد العقل؟ إلى اجتماع عاملين اثنين:

أولاً؛ حين تكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله.

ثانياً؛ حين يجرؤ العقل على اقتحام المنطقة الحرام التي حرّمها رجال الدين. أما غير هذا فلا نزاع بين فكر ابن رشد والدين على العموم. وبرهان ذلك أن الإسلام لا يقيم أية خصومة بين العقل والدين⁽¹⁾، ولعل هذا ما عبر عنه ابن رشد حين أشار إلى كون القرآن الكريم قد جمع جميع القضايا الفلسفية في آية واحدة تحت على النظر لبلوغ الحق المطلق، والمتمثلة في قوله تعالى: «سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (فصلت 53) وهذا ما يؤكد -على حد قول ابن رشد- "أن الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة"⁽²⁾، ومن خلال هذا الربط يمكن اعتبار عقلانية ابن رشد عقلانية دينية كعقلانية أهل الكلام المعتزلي.

أما فيما يتعلق بالدراسة التي قام بها الدكتور عاطف العراقي تحت عنوان "ابن رشد في فكرنا العربي المعاصر"، فإنها تعتبر من أهم الدراسات التي استطاعت أن تحدد معالم العقلانية في الفلسفة الرشدية في نفس الوقت الذي تبرز فيه مدى ارتباطها بعصرنا الراهن، ذلك أن عاطف العراقي قدم بالتفصيل الدلائل الجوهرية للحكم على عقلانية ابن رشد، على أنها عقلانية نقدية يمكن استغلالها والاستفادة منها في فكرنا المعاصر. ولعل هذا ما يدعو إليه الدكتور عاطف العراقي في عقلانيته على اعتبار أنه قد دافع دفاعاً صارماً عن عقلانية ابن رشد ويوجزها في النقاط التالية:⁽³⁾

- اعتبار نظرية ابن رشد في المعرفة، ارتقاء من المحسوسات إلى المعقولات.
- قيام مذهبه في العقل والوجود على الارتباط السببي، مع رد كل شيء في العالم إلى أسباب تدرك بالعقل.
- قيام آرائه عن الإنسان والعقل على ضرورة التسليم بنواميس الكون، في ظل الاعتراف بخصوصية الأشياء، وقدرة الإنسان على التأثير في حوادث الكون.
- استناد نزعه في مجال الله والعقل إلى البرهان.
- رد الموجودات إلى أسبابها المحددة تماشياً مع أدلته على وجود الله واستناداً إلى تقرير مبادئ الحكمة والغائية.
- تجلي نزعه العقلية في تفضيله الأدلة البرهانية على الأدلة الخطائية والجدلية وقوله بقوانين التأويل كما تجلت في دراسة الخلود وفلسفة الموت وبعث الرسل.

هذه الدراسات التي ذكرناها والتي لم نركز عليها في الكتاب السابق الذكر حول عقلانية ابن رشد. يمكن القول على الرغم من اختلافها في النظر إلى فلسفة ابن رشد العقلية إلا أنها تلتقي كلها تقريباً حول الطابع

(1) د.محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، المرجع السابق، ص 114.

(2) ابن رشد: فصل المقال، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1961، ص 58.

(3) د.عاطف العراقي: النزعة العملية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف للنشر، ط3، القاهرة، 1982، ص، ص 361، 362.

البرهاني والمنهج القياسي لبلوغ المعرفة اليقينية. دون أن تنسى الطبيعة العملية والانطولوجية للعقلانية الرشدية المحدودة بالتجربة الإنسانية.

ولقد حاول المفكر العربي الكبير الدكتور محمد عابد الجابري أن يحدد المعنى المقصود من العقلانية في فكرنا العربي المعاصر، وذلك من خلال إجراء مقارنة بين مفهومها لدى الغرب كما حدده لالاند (1867-1963 م) ومفهومها عندنا كما حدده ابن رشد، وكان ذلك في مستهل كتابه "نقد العقل العربي" في جزئه الأول عن "تكوين العقل العربي" حيث يفضل الجابري تكوين العقل العربي على أساس عقلانية ماثلة في مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا على اعتبار أنها تكون منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية معينة - وهي تختلف كما يقول من عصر إلى عصر - والتي تعطي لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة. ويمثل هذا المفهوم العقل السائد المكوّن عند لالاند "La Raison Constituée"، إلى جانب العقل الفاعل المكوّن "La Raison Constituante".

وهذا التفضيل الذي قام به الجابري بين العقلين يبرر بأننا اليوم في حالة اختيار ومفاضلة، لا نسعى من ورائها إلى تحديد تكوين العقل العربي عامة، وإنما تكوين عقل عربي واحد هو عقل ابن رشد في تحيله الفلسفي. مع الإشارة إلى أن العقلانيات تاريخيا ليست وليدة عصر النهضة الأوروبي حصرا، بل لها تاريخ طاعن في القدم تمتد جذوره إلى اللحظة التي شيدت أول وأكبر نسق فكري عقلاني في التاريخ⁽¹⁾.

وتأسيسا على هذا، يمكن القول بأن الجابري يحثنا على نموذج وظيفي من العقلانية، يتماشى وطبيعة الظروف التي يعيشها العالم العربي اليوم، وهي العقلانية النقدية التي يدعو إلى تسخيرها، في مواجهة الماضي العريق الذي تمتد جذوره إلى واقعنا المعاصر، في صورة إدراك ووعي بهذا الواقع المعاصر، بظروف فكرية وعلمية وحضارية تتسلل إلينا من الغرب، وهذا النموذج أكثر من ضرورة في هذه المرحلة بالذات من تطورنا الحضاري على أساس أننا في حاجة إلى تصحيح العلاقة بيننا وبين تراثنا من جهة، وبيننا وبين الفكر الغربي من جهة أخرى⁽²⁾.

لكن هذا لا يعني أن الجابري منغمس في بؤرة هذه العقلانية النقدية، بل يعترف بأنواع كثيرة من العقلانية التي تحددها طبيعة العقل المعرفي الذي يمارس فيه العقل فعاليته، كالعقلانية الماثلية، والعقلانية التجريبية وخلفية الأخذ بهذا النموذج الذي يدعو إليه الجابري له ما يبرره، وهو أن هذا النوع من العقلانية - في نظره - هو الأنسب للتعامل مع جميع الظروف والمعارف، تعاملًا يقوم على عدم التسليم بأنه حقيقة دون فحصها⁽³⁾.

ومن هنا يطرح السؤال التالي: كيف يمكن الاستفادة من العقلانية الرشدية في عصر تحصره العقلانية

الغربية المعاصرة؟

(1) الدكتور محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 15.

(2) محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، مرجع سابق، ص 266.

(3) المرجع نفسه: ص 265.

في تقدير، الجواب عن هذه الإشكالية يكمن في دعوة الجابري إلى تجاوز الطريقة الخاطئة التي تعاملنا بها مع التراث وهي طرح المشكلة مع التراث على أساس ما يجب أخذه وما ينبغي تركه، وهو طرح غير موضوعي، غير تاريخي، لأنه لا يزيد المشكلة إلا تعقيدا. على أساس أن التراث ليس بضاعة تم إنتاجها دفعة واحدة خارج التاريخ، والمنهج الأصح للتعامل مع هذا التراث هو الفحص العلمي له بكل وضوح وموضوعية لهذا يجب أن نفهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها⁽¹⁾، مع التمييز بين ما هو ظاهر عام صالح للجميع وما هو خاص بأهله وعصره، وهذا ما يجعل عقلانية ابن رشد عقلانية واقعية نقدية تنبذ كل ما هو ظلامي من التراث⁽²⁾.

إذن يجب على الفكر العربي المعاصر في نظر الجابري، أن يتعامل مع العقلانية الرشدية بعقل لا يؤمن بمصدر لقواعده غير الواقع ولا يقبل بمفهوم علمي له غير كونه القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ معينة، فهو الثابت الذي لا يتغير بالنسيان، وإنما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء⁽³⁾.

إن الجابري بهذا يدعونا إلى استعادة الروح الرشدية المكونة للعقل العربي، وجعلها حاضرة في فكرنا المعاصر وتطلعنا المستقبلية. يمثل ما هي الروح الديكارتية حاضرة في فكر الفرنسيين من غير تقليد، واستيعاب لمكتسبات الحضارة الغربية المعاصرة التي لا تشكل أي جزء من تاريخنا وتراثنا الأصيل في نفس الوقت الذي يحذرنا الجابري من الوقوع في فخ الخطاب السلفي وسلطته الموجهة، لأنه لا يمثل خطاب العقل الواعي بقضايا العصر بقدر ما يمثل خطاب الذاكرة المرتبط بواقع آخر راسخ في الوجدان⁽⁴⁾.

لكن هذه الدعوة تغلق الأبواب أمام المفكرين العرب المعاصرين الذين أتيحت لهم فرصة التفاعل الحضاري، والانفتاح على التراث الغربي الحديث والمعاصر. مما قد يوقعنا في الجمود والتخلف عن ركب الحضارة المعاصرة التي لم يبدعها الغرب وحده بل شاركت في بنائها معظم الشعوب⁽⁵⁾.

ولعل هذا ما نجده عند المفكر المغربي الآخر عبد الله العروي الذي يدعو، على عكس الجابري، إلى الأخذ بنموذج العقلانية الغربية المعاصرة حين يقول: «إذا كان لا بد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإني أختار هذه الأخيرة، على أن أتجاوزها سريعا نحو اشتراكية عصرية لكني لا أحبذ الاشتراكية على أسس تقليدية، لأنها تكرر منطق الماضي»⁽⁶⁾.

وهذا إنما يدل على أن العروي لا يقبل بصلاحية العقلانية التراثية التقليدية لمعالجة الوضع الراهن للأمة العربية، ولهذا لجأ إلى نقل العقلانية السلفية المحافظة التي تدعو إلى منطق إصلاح الشاهد على الغائب دون الاستعانة بأفكار ونظريات الحاضر واعتبرها منطقا لا معنى له تاريخيا وتجريبيا أي بدون طائل ملموس يرجى من ورائه، «لأن رباطنا بالتراث في واقع الأمر قد انقطع نهائيا في جميع الميادين، وأن الاستمرار الثقافي الذي

(1) الجابري : نحن والتراث. المركز الثقافي العربي في المغرب، ط5، 1986، ص 42.

(2) ابن رشد: فصل المقال، مرجع سابق، ص 43.

(3) الجابري: تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 38.

(4) الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1988، ص 181.

(5) محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، مرجع سابق، ص 284.

(6) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة، بيروت 1973، ص 18.

يخدعنا، لأننا مازلنا نقرأ للمؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سراب، وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب، وعدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقى حتماً الذهن العربي مفصولاً عن واقعته متخلفاً عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية مع أنه أصبح حيننا رومانسياً منذ أزمان متباعدة»⁽¹⁾.

ومن هنا نفهم أن العقلانية التي يدعو إليها المفكر، لا تقوم في نظره إلا بكسر الحاجز الذهني التراثي الذي يفصلنا عن واقعنا المعاصر، ويدخلنا في غيبوبة التباهي والغرور والتأخر الفكري والحضاري عن ركب العالم العصري المتطور.

إلى جانب هذا التيار السابق الذكر الممثل لنموذج العقلانية النقدية، يوجد تيار آخر ممثل لنموذج العقلانية الوضعية أو الأداتية كما يسميها بعض المفكرين، على اعتبار أن المفكرين العرب لم يقفوا أصلاً موقفًا نقدياً حيال العقلانية وإن شئت فقل أوروبا العقلانية، حيث قبلت أو رفضت دون أي موقف نقدي اتجاه الذات واتجاه الآخر.

لهذا يؤكد الدكتور سليمان المخادمة أن العقلانية في نظر هذا التيار مرادفة للعلمانية على أساس أن أوروبا العقلانية من منظور شبلي شميل وسلامة موسى وفرح أنطون هي نفسها أوروبا العلمانية، الأقوى، والأقدر على الحياة، ولذلك لها الحق أن تقود الشعوب الأخرى نحو التقدم والحضارة التي تمتلكها، فهي حسب قانون الصراع من أجل البقاء أوروبا العقلانية العلمانية الأبقى لأنها الأفضل من جهة، ولأن هذا القانون امتد ليحكم الإنسان ما دام جزءاً من الطبيعة حسب شميل. فالصراع هو القانون والبقاء للأفضل هي النتيجة. هذه هي العقلانية التي اعتنقها وكشفها مثقفوا النهضة أتباع سبنسر و أوغست كونت من مفكري العرب مع نهاية القرن التاسع، وبداية القرن العشرين⁽²⁾.

ولعل هذا ما يدفعنا للقول بأن العقلانية الوضعية قد شكلت النموذج الفكري للفكر النهضوي العربي إلى جانب العقلانية النقدية. وهذا يتماشى مع الفكر الإنساني العقلاني الممثل تاريخياً بهذين التيارين إذ أنهما مازالا إلى يومنا هذا، يلعبان دوراً رئيسياً في الفكر المعاصر. عامة وبالخصوص على العقل العربي في ظل إعجاب المثقف العربي بالعقل الوضعي المكون للحضارة الغربية.

(1) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، المرجع السابق، ص 63.

(2) سليمان المخادمة: مساهمة في نقل العقل المكون لفكر النهضة العربية، مرجع سابق، ص 35.

لكن هناك من يرى بأن الحديث عن العقلانية العربية اليوم حديث يحمل في ذاته تناقضات ، حيث لا يمكنها أن تسترد فعاليتها الإسلامية الأولى "واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا"، وهذا في عصر تكاد تنعدم فيه شروط النهضة ومناخها الحقيقي. وعلى رأسها التركيب المجتمعي المتشظي إلى مجتمعات مغلقة على ذواتها، الأمر الذي أدى إلى تعطيل الطاقات ودمر الفرد العربي وقتل عنده إرادة العمل والقدرة على التحدي والمبادرة لخلق ظروف النهضة، وبالتالي تشيع بعقلانية التردد بين العمل واللاعمل وهي عقلانية الشعار اللفظي وليست عقلانية التأسيس العملي⁽¹⁾.

و على هذا الأساس فهي عقلانية حل فيها الاستهلاك محل العقل المبدع، المفقود في ماضٍ مصنم لم يعد يمثل التاريخ الذي ولدها، وباتت تنقل رموز الغرب العقلاني المتقدم إلى خطاباتها الفكرية، ولم يبق منها إلا الاسم. إنها قضية وهمية غاب فيها الواقع في غمرة الوقائع الجديدة التي تكتسح ساحة الفكر العربي من حداثة وما بعدها ، و لعل هذا ما جعل مطاع صفدي يدعو إلى تفكيك العقل من الداخل للبحث عن القوة الكامنة المشكلة لإرادة العقل الفعال⁽²⁾. إنها العمق، إنها المركز المتهدّم في العقلانية العربية والذي غاب معه ثلوث الاستفهام الكانطي الراسخ في العقل الإنساني الكوني: ماذا يمكن لنا أن نعرف؟ وماذا نعمل كي نحقق المعرفة، أي كيف نعرف؟ وما الذي يمكننا أن نرجوه كي نعرف؟ إنه الثالوث الذي يتأسس عليه أي مشروع عقلاني، من الفهم إلى التحليل إلى البحث، أي من النظري إلى العملي ثم إليهما معا⁽³⁾.

(1) مطاع صفدي: مقال العقل يعود فردا، مرجع سابق ص ، ص 10-11.

(2) مصطفى الكيلاني: مقال العقلانية العربية والمعرفي ، مرجع سابق ، ص 68.

(3) مطاع صفدي: مقال "السلف- الخلف"، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 47 ، بيروت 1989، ص 8 وما بعدها .

المطلب الثاني: مفهوم العقلانية عند حسن حنفي

إذا كانت عقلانية الدكتور حسن حنفي تصنف ضمن تيار العقلانية النقدية في الفكر العربي المعاصر، فإن السؤال الذي يطرح نفسه مباشرة هو: ما طبيعة هذه العقلانية؟ وما مكانتها في خارطة الانحياز الفلسفي المعاصر؟ وما موقفه من العقلانية العربية المعاصرة؟ .

وإذا كان لا بد من وقفة عند هذا التساؤل فإنني أقول أن الأستاذ الدكتور حسن حنفي قد عمل جاهدا على إبراز طبيعة العقلانية التي يدعو إليها من خلال وضع مشروع عملي لتخطي مجمل العقلانيات الحقيقية والمصطنعة في حياتنا العربية المعاصرة بهدف الوصول بالموقف الفكري والحضاري إلى تجاوز مرحلة التراكمات المعرفية إلى مستوى الإبداع العقلاني الفعلي القادر على تأكيد ذاته وإثبات هويته ووجوده أمام آخر الذات (نحن في الماضي) وذات الآخر (وهو الفكر الغربي والعالمي المعاصر).

وفي ظل هذا الإنتاج العلمي الصاخب والإبداع المتجدد، والتخطي المستمر لما هو مألوف، والمهادف إلى رسم إستراتيجية للتكافل الفكري، أعتقد أنه لا بد أولا وقبل كل شيء من التعاون بين المفكرين العرب لتحقيق التكافل الاجتماعي في أمة واحدة من تاريخ العرب المعاصر⁽¹⁾.

ولعل هذا ما جعل حسن حنفي من أشد المتحمسين لقيام جمعية فلسفية عقلانية نقدية تأخذ على عاتقها لم تشمل الباحثين والمفكرين العرب في الحقل الفلسفي على مائدة بحث واحدة لتدارس كيفية التخطيط للمصير العربي بإثبات الحضور العملي للفلسفة في الحياة وتجاوز فكرة النظر إليها على أساس أنها مجرد ترف فكري متعالي عن هموم الإنسان وخاصة الإنسان العربي المتهم بعقلانية الترف والخرافة كما يرى الغرب.

لقد أراد حسن حنفي في اعتقادي أن يتخذ العقلانية منهجا أكثر مما هي مفهوما أو تصورا، ولعل هذا ما جعله ينكب على الأخذ بشبكة العوامل والأسباب الجوهرية العميقة لمشكلات الإنسان العربي دون الاكتفاء بما هو سطحي ظاهر، رغبة منه في إيجاد السبل الكفيلة للإحاطة بمولدات الداء قبل البحث عن الدواء، وبالتالي إتاحة الفرصة لأبناء الأمة العربية للكشف عن الحلول العقلانية للمشكلات التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية، من غير تقليد أو محاكاة لحلول المشكلات التي يعاني منها الآخر، وتفاديا للسقوط في مغبات الانغلاق على الذات أو الانقطاع عن روح العصر⁽²⁾.

(1) حسن حنفي : العقلانية في الفكر العربي. مجلة الوحدة، العدد 51 ، الرباط المغرب 1988 ص08.

(2) حسين الجابري : عقلانية حسن حنفي ، جدل الأنا والآخر (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي)، إشراف أحمد عبد الحليم عطية: ، عبد ربه للطباعة ، ط1 ، القاهرة 1997 ، ص 246.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن العقلانية الحقّة هي التي لا تشغل الفكر ولا ترهق العقل بمشكلات مفتعلة، وإنما تركز على الجوهرية منها حفاظاً على الطاقة والجهود، وتفادياً للوقوع في الفوضى والغثيان كسمات للفكر المقلد المغترب أو المنغلق. إنها ميزة الفكر العقلاني النقدي الفاعل والمتفاعل، المتفتح والمناطق إنه الفكر المتفوق المعول عليه⁽¹⁾. لكن السؤال الذي يطرح هنا: ما الذي يميز عقلانية حسن حنفي النقدية عن صورة العقلانية في الفكر العربي المعاصر؟

أولاً: العقلانية ومزج الخروج من التلقين إلى الانتقاء

إن الحياة الجديدة للإنسان العربي المعاصر في نظر حنفي تقتضي الخروج بالفكر والواقع من وطأة القرون المظلمة، للتخلص من آثارها المدمرة على العقل العربي وذلك بالاعتماد على:⁽²⁾

- تحليل العلاقة القائمة بين "التراث والمعاصرة"، وكذا الأصالة والحداثة واتخاذها كمفاتيح للتفلسف حول قضايانا الراهنة.
- الإدراك السليم لمعادلات الوعي والخطاب والعمل، وعلى رأسها معادلة الأنا والآخر. لإيجاد المؤشر الإيجابي الموجود بين تجربة حضارته وأخرى من التجارب الإنسانية المشعة من -آخر الذات- أو في -ذات الآخر- بمعنى إيجابيات التجربة العربية الإسلامية أو التجربة الغربية.
- تجاوز المفارقات القائمة بين المجتمع العربي والمجتمع الغربي، كمفارقة الفكر والواقع، وذلك وفق دراسة عقلانية تخضع لإستراتيجية عملية تهتم بالبحث عن السبل الكفيلة لمواجهة التخلف والانقطاع والانحطاط وتدافع عن الخصوصية والهوية بخلق واقع جديد يعبر عن تقدم وارتقاء حقيقي.
- الإفصاح عن مواقف تحفظ للتراث إشراقته و للعلم الغربي بريقه من غير تقليد ولا تلفيق أو انفعال بحيث تمتد كجسور توصل الشرق بالغرب وتضع شروط نهضة عربية حقيقية.
- فك الارتباط القائم بين إيديولوجية السلطة والتفوق وإيديولوجية الاستسلام وإعادة بناء الفكر العربي على أساس إيديولوجية "الجماهير" وهذا لكي توظف الطاقات لصالح النهضة بدون بيانات رسمية ولا شعارات سياسية. وإنما بالعمل الجاد الخاضع لسلطة العقل والعلم والإيمان والضمير الحي.

(1) حسين الجابري : عقلانية حسن حنفي ، جدل الأنا والآخر ، المرجع السابق ، ص 247.

(2) حسن حنفي: الفكر العربي المعاصر بين الجمود والتجديد، المؤتمر الفلسفي العربي الثالث ، منشورات الجمعية الفلسفية ، عمان 1992 ، ص 03 و ما بعدها.

ثانياً: العقلانية وحمايتها من المخاطر الغربية

إذا كانت العقلانية في نظر حسن حنفي تعاني بسبب الإرهاق الذي يعاني منه الفكر العربي جراء الضعف الإيماني العقائدي وتسخير الدين لصالح السياسة وكذا تسخير الثورة العلمية لصالح الاستعمار الغربي للسيطرة على طاقاتها وتراثها، فإن ذلك قد ألحق الأذى بالمجتمع العربي وشل حركته العقلانية التحضرية مما أدى إلى تفشي أزمات ثقافية واجتماعية وحضارية كان لها بالغ الأثر على العمل الفكري والسلوكي. وعليه يدعو حسن حنفي إلى تجاوز اللعبة الغربية ضد فكرنا وهويتنا وعقلانيتنا العربية بما يلي⁽¹⁾:

- الوعي بالخطر الغربي الموجه لاستنزاف العقل العربي بمشكلات مصطنعة مثل "العلمانية"، والدولة الدينية وغيرها من القضايا التي لا معنى لها.
- العمل على تهئية الساحة الفكرية والنفسية العربية لمواجهة الآخر عن طريق ربط الإنسان العربي بجوهر الإسلام عقيدة وحياة، إيمان وعمل، أمن وأمان، حرية وعدل.
- فلا عقلانية إذن بدون تغيير، ولا تغيير بدون عمل مشترك لرجال الفكر والدين والسياسة والعلم والثقافة والمجتمع والاقتصاد... إلخ، ولكن لا بد أن نبدأ من (الفكر والمفكر) ثم (طرق التفكير والبحث) لنصل إلى الإنتاج المعرفي، وهي الخطوة الصحيحة إلى الطريق الصحيح، الذي يتيح للإنسان العربي فرصة البقاء في زمن الأقوياء.

ثالثاً: العقلانية وتجديد الفكر العربي

وذلك بالانتقال من مرحلة الإصلاح إلى النقد عن طريق:

- تجديد العلم والفلسفة العربيين بموضوعات معاصرة، لتصبح الفلسفة انتقائية بعلم جديد للكلام وتجديد علم الأصول... إلخ، وهذا هو الموقع الصحيح في خارطة الفكر والعلم والعمل مادام وضع العرب اليوم غير وضعهم بالأمس. فقد تبدلت أحوالهم من عزلة إلى ذلة، ومن نصر إلى هزيمة، ومن وحدة إلى تجزئة، ومن سيطرة إلى تبعية. فالضرورة ملحة لعالم كلام جديد ينتقل من الانشغال بالذات والصفات إلى الدفاع عن المستقبل والثروات⁽²⁾. لكن ما هي مبررات هذه الدعوة في نظر حسن حنفي؟
- الاهتمام بالواقع الاجتماعي بدلا من التشبث بالنص النظري المقدس، لأن ذلك يمثل جوهر العدالة الاجتماعية في الإسلام.
- عدم صلاحية نقل التجربة الإسلامية الأولى ولا ترجمة العلم الغربي كما هو بسبب اختلاف الموقع التاريخي والاجتماعي والسياسي عن واقعنا المعاصر.

(1) حسن حنفي: الفكر العربي المعاصر بين الجمود والتجديد، المصدر السابق، ص 7 وما بعدها.
(2) حسن حنفي: تاريخية علم الكلام. المجلة الفلسفية المصرية العدد 01، القاهرة سنة 1992 ص 73.

- ضرورة التقيد بنمط العقلانية النقدية في الخطاب الكلامي (الديني، الاجتماعي...)، لأن علم الكلام الجديد تواجهه تحديات كبيرة يجب صدها لكي يستطيع أن يواكب روح العصر، ويخلص وجدان الأمة من النكد وانفصام في الشخصية بين تراث الماضي وتحديات الحاضر⁽¹⁾.
- ضرورة تحديد المفاهيم خاصة ما يتعلق بالعقل العربي بعيدا عن مصطلحات الآخر، وتناديا للوقوع في غربة المفاهيم عن تراثنا حتى لا يتغلب المصطلح على المضمون الفكري المعبر عن الهوية، ولا نقع في مفارقة الانفصال بين ما نكتب وندرس، وبين واقعنا المعاش. فأية عقلانية عربية في الوقت الذي أصبحت فيه الأمة محاصرة معتمدة على الآخرين في غذائها وسلاحها، وفي علمها وتنميتها، وتخلت عن استقلالها الذاتي إلى تبعيتها للآخر. أين أرباب الفلسفة في هذه الأمة ليوازنوا بين التراث والمعاصرة، وبين الفكر والواقع، ولكي يجعلوا من الواقع المعاش المصدر الوحيد للتنبؤ العقلي، وبالتالي تجاوز الأزمة الحضارية؟⁽²⁾.
- و عليه يعتقد حسن حنفي أن الحل العقلاني لمثل هذه المشكلات يبدأ من⁽³⁾:
- وقف التغريب من غير اعتماد على النقد الواعي والتجارب والأفكار وحوار الأجيال والحضارات.
- محو التفرقة بين الخاصة والعامة وجعل العمل السياسي في سياقه التاريخي الهادف إلى تغيير اجتماعي موازي لتغيير ثقافي وقادر على تحقيق الحرية والعدالة والديمقراطية.
- تجاوز عقدة النفس تجاه المعجز الغربي وإدراك الواقع. ومكانته اللاتقة من العمل فيه.
- من خلال هذه الميزات التي قدمها د. حسن حنفي لعقلانيته النقدية، يرى الدكتور علي حسين الجابري أنه استطاع أن يجمعها بطريقة انتقائية متبصرة تعبر عن طبيعتها الذراكمية⁽⁴⁾ التي تجمع الأنسا بالآخر والعلم بالعمل والنظر بالتطبيق، وبالتالي الفكر بالواقع⁽⁵⁾.

(1) حسن حنفي: تاريخية علم الكلام، المصدر السابق، ص 74.

(2) حسن حنفي: موقفنا الحضاري. منشورات الفلسفة في الوطن العربي، بيروت لبنان، 1985، ص 13، ص 32.

(3) المصدر نفسه، ص 4، ص 2.

(4) الذراكمية: مصطلح منحوت من (الدراعية والماركسية والإسلامية) لا يشبه أي منها بل يعبر عن وجهة نظر حسن حنفي بخصوصيتها المتميزة.

(5) حسين الجابري: عقلانية حسن حنفي، مرجع سابق ص 261.

المبحث الثالث: مصادر وتيارات العقلانية العربية المعاصرة

المطلب الأول: مصادر العقلانية العربية المعاصرة

ليس من السهل الحديث عن مصادر العقلانية في الفكر العربي المعاصر، خاصة وأنا نقصد المصادر الفكرية على وجه التحديد، ولعل سبب هذه الصعوبة يرد إلى سؤال العقلانية في حد ذاته والذي يتضمن العديد من التحديدات المتصلة من جهة بالمعاصرة، ومن جهة أخرى بالعلم و العلمانية، ومن عدة جهات بالتنوير والنهضة والتقدم وغيرها من المقاصد ولعل هذا أيضا ما جعل المفكر رضوان السيد يربط هذه المصادر بمفاهيم ثلاثة للعقلانية في الفكر العربي، جعل أولها مرادفا للعلم والبحوث القائمة في العلوم النظرية البحثية والتطبيقية التي ظهرت فيها التجربة، ومن دعاها القائلين بالعقلانية العلمية المبنية على أفكار غربية ترد أساسا إلى نظرية داروين في النشوء والارتقاء أو معارضتهما .

وقد ربط رضوان السيد المصدر الثاني للعقلانية العربية بالفكر الغربي ولكن هذه المرة بأبعادها الإيديولوجية التي تعني اللجوء إلى المشاهدات والوقائع في معالجة قضايا المجتمعات و بالضبط الاعتماد على التجارب الغربية حسب ماكس فيبر (M.Weber) (1864- 1920 م)، بعيدا عن كل ما هو موروث ميتافيزيقي على المستوى الفكري أو العملي، وهنا ترد العقلانية إلى اعتناق مصدر إيديولوجي هو الحداثة المقرونة بالثورة العلمية في عصر الأنوار الأوروبية⁽¹⁾.

بينما يرد المصدر الثالث للعقلانية العربية المعاصرة إلى الواقع العملي المعاش اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا بعيدا عن كل ما هو إيديولوجي وبالتالي اللجوء إلى ربط الأسباب بالمسببات دون نزوع مذهبي فكري أو ثقافي.

لكن يؤكد المفكر من جهة أخرى أن هذه المصادر تختلف، لو نظرنا إليها من جهة المصادر المرجعية أو المعرفية للمفكرين العرب حيث نجد العقلانيين الماركسيين الذين تختلف مرجعيتهم عن عصر الأنوار لأنها ترد إلى الماركسية اللينينية وعقلانيتها المادية الجدلية، كما نجد العقلانيين الإصلاحيين كمصدر للإحيائيين والأصوليين المتمسكين بالعقلانية التاريخية، إلى جانب العقلانيين الجدد الذين ترد عقلانيتهم إلى عصر الأنوار⁽²⁾.

ولقد حاول الأستاذ عبد الغني عماد في تعقيبه على مقال رضوان السيد أن يقدم لوحة مختصرة لمصادر العقلانية في الفكر العربي المعاصر والتي اعتبرها أصل أغلب الإشكاليات المعاصرة التي يعيشها الفكر العربي، وعليه يؤكد أن الأهم ليس عرضا دقيقا لأهم المصادر بل النقد والتفكيك لكشف آليات اشتغال تلك المصادر وإعادة سيرورتها التاريخية نقديا وهذا في ظل تمسك الفكر العربي باستحضار الغرب كخصم وعدو، وفي نفس الوقت كنموذج وقدوة للعقلانية، وبالتالي فهو الآخر الذي تشعر الأنا أنه يلغيها، لكنه مثال للعقلانية الذي لا

(1) رضوان السيد: المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر، (حصيلة العقلانية والتنوير)، (م د و ع)، ط1، بيروت، 2005 ص، ص 71، 72.

(2) المرجع نفسه: ص 72 وما بعدها.

نستطيع أن نفكر في مستقبلنا من دون الارتباط به على حد تعبير الجابري ، خاصة وأن النموذج العربي الإسلامي الذي يعبر على الأنا لم يعد يمثل سوى الحماس إلى الماضي البعيد لكنه على أرض الواقع ينوء بحمل عقود طويلة من الركود والانحطاط، ولعل هذا ما ولد في الأنا ثنائية الخوف والرغبة، الخوف من الآخر، والرغبة في امتلاك علومه ومنهجية إنتاجه لها، وهذا ما دفع بالعقلانية العربية المعاصرة إلى محاولة الخروج من أسر النماذج الجاهزة والمرجعيات الحضارية والثقافية الحاضرة بقوة في أذهاننا إلى صناعة نموذجها الحضاري الجديد، "وبالتالي فإن ما نحتاج إليه هو ثورة ثقافية تنهض كفعل تجديد و تنوير، من خلال إعادة النظر في كل المنظومات الثقافية الوافدة والموروثة، ورفض التقليد لأي منها، والعمل وفق منهجية الاستيعاب والتجاوز عن الإضافة والإغناء باتجاه تأسيس نهضة عقلانية جديدة"⁽¹⁾.

وإذا كنا قد اشرنا بصورة مختصرة إلى المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر من خلال ما تقدم، فإنني أقول أن التعمق في تحديد هذه المصادر يحتاج إلى بحث آخر، ولعل هذا ما جعل الأستاذ الدكتور علي محافظة يرد على ما قاله رضوان السيد حول هذه المصادر بأنه يفتقر إلى الثقة في تحديدها، وكان من المفروض تناول المصادر الغربية للعقلانية بمدارسها المختلفة التي ظهرت منذ القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين، وبيان مدى تأثير المفكرين العرب بها وكذلك بيان ما للتراث العربي الإسلامي من تأثير على هذه العقلانية، لنكتشف أن وجهة نظر المفكر ترددها إلى هذين النموذجين⁽²⁾.

لكن هناك من المفكرين، من يرى أن إشكالية تحديد المصادر الفكرية للعقلانية ترد إلى إشكالية العقلانية نفسها، كما هو الشأن بالنسبة لغريغوار مرشو في رده على مقال رضوان السيد حيث يقول: « في الحقيقة إن الإشكالية المحورية تكمن في عنوان العقلانية، هل ثمة عندنا عقلانية أو عقلانيات فعلا في الفكر والعالم العربي المعاصر، أم ثمة محاولات لتوسل العقل كأداة للتبرير والتوفيق، لا كأداة للإبداع والتفكير والتفاعل مع أفكار السلف المحلي أو الوافد؟. ومن هنا نقول أن كل ما نراه من عقلانيات فهي عقلانيات غيبية مفارقة للواقع و صيرورته مما جعلنا دائما نحصد نتائج مأساوية مدمرة تنقضها. فالمطلوب كسر دائرة آلية الاستتباع، سواء للنموذج الوافد أو لنموذج السلف للخروج بعقل تواصلتي نقدي وليس بعقل تسويفي يجمّل الواقع على أرضية البؤس النازف »⁽³⁾.

وعلى أساس ما سبق أجدني أشارك القائلين بازدواجية المصادر الفكرية التي تنتهل منها العقلانية العربية في فكرنا المعاصر، وهذا من منطلق التوافق الكبير بين أغلب المؤرخين والمفكرين العرب على اعتبار هذه المصادر - داخلية كانت أم خارجية - قد أسست بالفعل الصورة التي أظهر بها الفكر العربي عقلانيته في شكل مبادرة تعكس وظيفة العقلانية وتطورها في الغرب، في مقابل العقلانية الموروثة عن تراثنا العربي والإسلامي.

(1) رضوان السيد : المصادر الفكرية للعقلانية ، المرجع السابق، ص 81 وما بعدها.

(2) المرجع نفسه: ص 88.

(3) المرجع نفسه: ص 90.

المطلب الثاني: تيارات العقلانية العربية المعاصرة

إذا كانت العقلانية بالنسبة للإنسانية تاريخاً مفتوحاً زمنياً ومذهبياً فإن العقلانية الحديثة التي تمنح الأولوية لكفاءة العقل في صناعة المعرفة، قد ارتبطت بالتطور الحاصل في نظرية المعرفة في الفلسفة الكانطية من جهة، وبالتطور المذهل في مجال العلوم التجريبية من جهة أخرى، وهذا ما أدى إلى اتساع دلالة الروح العقلانية وزاد في كفاءة العقل والفهم مما جعل للعقلانية دلالات مستمدة من تاريخ تطور العلم والمعرفة لدى الإنسان. وما دام بحثنا هذا معني بعقلانيات الفكر العربي فلا بد من تحديد المعالم الكبرى لها في فكرنا المعاصر تماشياً مع المرجعية الفكرية المستمدة من منبعين كبيرين كما بينا ذلك سابقاً، وهما: عقلانيات الموروث العربي الإسلامي، وعقلانيات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، والسؤال الذي نسعى للإجابة عنه بعد هذا التقديم: ما هي التيارات الفكرية العقلانية التي ظهرت في الفكر العربي المعاصر، تماشياً مع تيارات العقلانية المرتبطة بالنظريات المعرفية والثورات العلمية الكبرى التي عرفتها البشرية في الأزمنة الحديثة؟.

يرى المفكر المغربي كمال عبد اللطيف أن الحديث عن تيارات العقلانية في الفكر العربي المعاصر يحتاج إلى التقيد بالمسلمات التالية⁽¹⁾:

- أن ميلادها لم يرتبط كما هو الحال في الفكر الأوروبي بثورات علمية معلومة.
 - وأنه لم يتصل بتحويلات اجتماعية أو اقتصادية.
 - كما أنه يرد إلى الصراع القائم بين أوروبا الاستعمارية، والعالم العربي الإسلامي من أجل نقل مفاهيمها حول العقل والتقدم إلى الفكر العربي كقيم للعقلانية.
- وعلى أساس هذه المسلمات يعتقد المفكر أن أنماط العقلانية التي عكستها تيارات الفكر العربي المعاصر قد بنيت عليها.

وإذا كان يجب علينا حصر هذه التيارات وتحقييها وفق معطيات مضبوطة تاريخياً ومعرفياً، فإنني أركز على البعض منها رغم كثرتها في فكرنا المعاصر، وهذا من منطلق منطق الاختيار المبرر، وهو التركيز على التحقيقات المخصصة لرصد مظاهر العقلانية في الفكر العربي وليست الصيغ التي اهتمت بتيارات الفكر على وجه العموم كما هو الشأن عند ألبرت حوراني وهشام شرابي وعبد الله العروبي وأنور عبد المالك ومحمد عابد الجابري وعلي أميل ونصيف نصار وفهمي جذعان على سبيل المثال لا الحصر.

ولهذا سأركز على الحقبة الزمنية التي امتدت من مطلع القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين والتي ظهرت فيها تيارات العقلانية في الفكر العربي، وتبلورت أفكارها الخاصة بكل وضوح. ويمكن إجمال هذه التيارات فيما يلي:

(1) كمال عبد اللطيف: تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، حصيلة العقلانية والتنوير، مرجع سابق، ص 181.

أولاً: التيار العقلاني الإصلاحي

يرد هذا التيار في أغلب الأحوال إلى الحركة الوهابية التي ظهرت في جزيرة العرب مع نهاية القرن الثامن عشر و هي دعوة سلفية لتنقية العقيدة الإسلامية من الأساطير و الخرافات التي عُلقت بها أيام انحطاط المسلمين ، و قد سعت هذه الحركة إلى إكمال ما كان يدعوا إليه العلامة و الفيلسوف المنطقي أحمد بن تيمية المتوفي سنة 1328 م، و هي محاولة للعودة بالإسلام إلى صفائه و كمال عقيدته مع الرعيل الأول في عهد النبي صلى الله عليه و سلم و خلفائه الراشدين.⁽¹⁾

أما فيما يتعلق بصورة هذا التيار العقلاني في فكرنا المعاصر ، فهي ترد إلى الاتصال الذي قام به بعض المفكرين العرب المسلمين بالغرب و اطلاعهم على فكره و حضارته، و يجمع الكثير من المؤرخين على أن رفاعة الطهطاوي (1801-1873م) يعد المؤسس لهذا التيار بعد عودته من باريس التي قضى فيها خمس سنوات وأصبح أستاذاً للفلسفة و الرياضيات و القانون و التاريخ و الأدب ، بعد أن ذهب إليها إماماً لبعثة محمد علي سنة 1826م ، و تجلت عقلانيته في إدراكه لنعمة العقل و قيمته الحضارية حيث يقول: « إن الله سبحانه و تعالى جعل العقل النوراني في القلب الإنساني مرآة للعارف الفاضل، يميز به الحق من الباطل ... فالعقل النوراني رسول قبل واسطة النبي المرسل »⁽²⁾، وعليه « فالعقل هو الوسيلة الوحيدة في التصور والتصديق، وتميز الحقائق على وجه دقيق نقي، وإذا كان حاداً ذكياً متوقفاً يخترع و يبدع كان قريحته فالعقل الواسع يدرك العلاقات المتولدة من الأشياء ، و من أول وهلة يحفظ فروعها ، و متشعباتها و ينسبها إلى أصل واحد »⁽³⁾

و قد تميزت العقلانية الإصلاحية لدى الطهطاوي بالدفاع عن مبادئ أساسية كان يراها بمثابة الأساس الذي ترتكز عليه عملية تعقل الحياة و عقلنتها وعلى رأسها مبدأ الحرية فهي في نظره « رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح ، و لا معارض محذور ، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية »⁽⁴⁾، و من هنا يمكن أن نقول أن التيار الإصلاحي يدعو إلى عقلانية إصلاح المبادئ و بعبارة أدق عقلانية المبادئ الأصلح لجميع البشر، و لعل هذا ما نجده عند بعض رواد هذا التيار أمثال جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) و محمد عبده (1849-1905م) ، و خير الدين التونسي (1810-1890م) و عبد الرحمن الكواكبي (1849-1902م).

(1) على محافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1954)، الأهلية للنشر والتوزيع ط 5، بيروت، 1987، ص 37

(2) رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة، ج 4، المؤسسة العربية للدراسات و النشر (1973، 1977)، بيروت، ص 284

(3) المرجع نفسه: ص، ص 417، 418

(4) المرجع نفسه: ص 473

و إذا كانت عقلانية الإصلاح هي التي جمعت هؤلاء و غيرهم من أتباع هذا التيار فإن للإصلاح خصوصيته عند كل واحد منهم فجمال الدين الأفغاني رغم إيمانه بالعقلانية العلمية التي كان يدعو من خلالها إلى التوفيق بين العلم و الإيمان ، على أساس أنه لا خلاف بين ما جاء في القرآن و الحقائق العلمية ، إلا أنه كان يدعو إلى ضرورة إطلاع الفقهاء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة لقبول ما يتفق والشريعة الإسلامية ورفض ما يتعارض معها و ذلك بحجة أن أساس التمدن الحقيقي هو الإصلاح الديني قبل كل نماذج الإصلاح الأخرى حيث قال: «حركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي»⁽¹⁾

لكن على خلاف الأستاذ ذهب تلميذ الأفغاني الشيخ محمد عبده إلى اعتبار مبدأ التجديد في الإسلام أساس العقلانية الإصلاحية وهذا من منطلق أن المجتمع المثالي هو الذي يسوده العقل ويعتمد عليه في إدارة شؤون الدين والدنيا، من غير تقليد ولا ابتداء ولا تجاوز لحدود العقل ولعل هذا ما جعل الشيخ عبده يؤكد على أن المجتمع الصالح هو الذي يقبل أوامر الله و يمثل لها و يفسرها تفسيراً عقلياً وفقاً للصالح العام⁽²⁾

كما أن المتأمل في كتابات الكواكبي خاصة في كتابيه " أم القرى " و " طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد " سيجد أن العقلانية عنده تتأسس على الإصلاح السياسي أولاً و المتمثل في التخلص من نظام الحكم الاستبدادي و ما خلفه من آثار على حياة الناس الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية و التربوية و الأخلاقية ، ثم بعدها البحث عن عوامل و أسباب التخلف التي يعاني منها المجتمع الإسلامي للتمكن من وضع إستراتيجية مناسبة لتجاوز هذه المحنة .⁽³⁾

و يعتبر خير الدين التونسي من أشهر الدعاة إلى الإصلاح عن طريق إدخال التنظيمات المعاصرة إلى هياكل و مؤسسات الدول الإسلامية، و ذلك بإجراء مقارنة فعالة بين النظم الأوروبية الحديثة و النظم الإسلامية لإقرار أنه لا مانع من الاقتباس و الأخذ بأفكار الغرب التي لا تعارض جوهر العقيدة الإسلامية ، و عليه نقول أن العقلانية التي كان يدعو إليها هي الإصلاح عن طريق الانفتاح⁽⁴⁾ .

و لقد تطورت أفكار هذا التيار مع مطلع القرن العشرين على يد الأزهرى مصطفى عبد الرازق المتوفي سنة 1947 ، حين دافع عن المكانة التي يعطيها الإسلام للعقل .

(1) محمد المخزومي : خاطرات جمال الدين الأفغاني، المطبعة العلمية اللبنانية، بيروت، لبنان، 1931، ص 189

(2) محمد عبده : رسالة التوحيد، القاهرة، 1942. ص 27

(3) عبد الرحمان الكواكبي : الأعمال الكاملة لعبد الرحمان الكواكبي، تحقيق محمد عمارة، ج 1، الهيئة المصرية للتأليف و النشر، القاهرة 1970

ص 161

(4) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، المجلد الأول، المؤسسة الوطنية "بيت الحكمة" ، 1990 ص، ص 123، 127

ولقد كان ذلك في كتابه " تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية " و الذي أبطل فيه مزاعم أرنست رينان (Ernest Renan، 1823-1892 م) حول الفلسفة و قد ساندته في هذا الطرح شقيقه علي عبد الرازق (المتوفي سنة 1966) لما عرض نظريته في الخلافة بالتفصيل في كتابه " الإسلام و أصول الحكم ".⁽¹⁾

و على خطى هؤلاء سار الكثير من دعاة الإصلاح في الفكر العربي المعاصر ، و أغلبهم تقريبا يدعو إلى مواجهة الجمود و التقليد و التسليح بالعقلانية و التجديد لبلوغ القوة و التقدم و تجاوز التخلف و الضعف ، و هي عقلانية الإصلاح عن طريق نقد المناهج و الأفكار و من أمثال هؤلاء رشيد رضا (1865-1935م) تلميذ محمد عبده ، قاسم أمين (1856-1908م) و شكيب أرسلان (1871-1946م) و الشيخ عبد الحميد بن باديس (1887-1940م) و رفيقه البشير الإبراهيمي (1889-1965م) ، و لقد أكمل مسيرة هذا التيار المفكر الجزائري "مالك بن نبي" (1905-1973م) لما وضع للإصلاح شروطا و للعقلانية مبادئ و قد لخص ذلك في أشهر كتبه " شروط النهضة " إلى جانب المفكر المغربي علال الفاسي (1908-1974م) الذي وجه نقدا حقيقيا بناءا للفكر الإسلامي ورسم خطة للمجتمع الإسلامي سماها "الإصلاح الشامل" وكان ذلك في أشهر كتبه " النقد الذاتي " و قد ساندته في هذا النقد كل من فهمي جدعان ورضوان السيد بتقديمهما لدراسات نقدية موضوعية للفكر الإسلامي⁽²⁾

ثانيا: التيار العقلاني الليبرالي

ينسب إلى هذا التيار كل مفكر أو مثقف عربي اهتم بدراسة الفكر الغربي الحديث و المعاصر و تأثر بنظمه و أفكاره السياسية و الاجتماعية و الثقافية فنالت إعجابه ، فصار من المدافعين عنها أو الداعين إلى الاقتباس منها على أساس أنها تمثل أفضل النماذج و أصلحها لنهوض الشعوب و تقدمها ولكونها أيضا الأكثر اتصافا بالعقلانية و الكونية .

و ترد بذور نشأة هذا التيار إلى أحد أوائل رواده وهو المفكر بطرس البستاني (1819-1883م) الذي ورد في إحدى خطاباته مدى حرصه على الأخذ بالنماذج الإفرنجية و تأكيده على أن الفكر الشرقي لا يمكنه النهوض و لا التقدم إلا بالاطلاع على فكر أوروبا الحديث ، و عليه فإن العقلانية العثمانية تحتاج إلى إصلاح و تعديل عن طريق الاقتباس من العقلانية الأوروبية و هذا لا يتم إلا بإصلاح دويلات الشرق باقتباس المؤسسات و النظم من الغرب⁽³⁾

(1) ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939) ترجمة كريم عز قول، دار النهار للنشر، بيروت، 1977 ، ص، ص 200، 224

(2) علي محافظة: تيارات العقلانية و التنوير في الفكر العربي (حصيلة العقلانية و التنوير في الفكر العربي)، مرجع سابق، ص: 230 و ما بعدها.

(3) بطرس البستاني : خطاب في الهيئة الاجتماعية و المقابلة بين العوائد العربية و الإفرنجية، منشورات معهد التاريخ في جامعة الروح القدس بيروت 1999، ص 17 و بعدها

لكن ما يعاب على بطرس البستاني أنه كان أقل جرأة من تلميذه شبلي شميل (1853-1917م) في الدعوة إلى إصلاح العقل الشرقي، و الدليل على ذلك أن هذا الأخير قد ألف كتاباً بعنوان "شكوى وأمل" وأرسله إلى السلطان العثماني عبد الحميد الثاني، رغبة منه في تغيير أسس العقلانية العثمانية الفاسدة و المتمثلة في استغلال السلطة لمنع نمو العقل البشري نموا سليماً ، و من جهة أخرى عدم اعترافها بحقوق الأفراد و حريتهم ، وكل هذا يؤدي في نظره إلى جمود العقل بالدرجة الأولى و بالتالي انتشار الجهل و إعاقة التقدم . و هذا ما يدفعنا إلى الاقتباس من العلوم الحديثة التي قامت عليها الحضارة الغربية المتفوقة دون تردد ⁽¹⁾.

و لقد حمل لواء هذا التيار مع مطلع القرن العشرين المفكر فرح أنطون (1874-1922م) بدعوته العلمانية الصريحة حيث اعتبر أن العلم الغربي هو أفضل السبل إلى العقلانية و بناء الحضارة . و لقد تجلّت دعوته هذه في محاولته لفصل الدين عن العلم و جعل لكل منهما اختصاصاً مستقلاً . تفادياً لتجاوز الحدود لكل من السلطة الروحية و الزمنية ⁽²⁾.

و يعتبر أحمد لطفي السيد (1870-1963 م) من أبرز قادة التيار العقلاني الليبرالي في الفكر العربي المعاصر ، و من أكثرهم تأثراً بأستاذه محمد عبده خاصة في تمجيده للعقل و دوره في السيطرة على المجتمع البشري و تقدمه ، لهذا كان يحث على المنهج العقلاني في التفكير و الممارسة ⁽³⁾.

و يعد طه حسين من أبرز العقلانيين الليبراليين في حقبة ما بين الحربين العالميتين و لما كان وزيراً للتربية و التعليم في مصر فقد طبق أساليب النقد العلمي الذاتي و كان يقول دوماً : « علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء ، قابلين ما في ذلك من حسنات و سيئات ... علينا أن نسير سيرة الأوروبيين و نسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً و لنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها و شرها ، حلوها و مرها ، و ما يجب منها و ما يكره ، و ما يحمد فيها و ما يعاب » ⁽⁴⁾.

و قد انتشر دعاة التيار العقلاني الليبرالي في أغلب الأقطار العربية في النصف الأول من القرن العشرين فقد برز في بلاد الشام و العراق و كان من أشهر ممثليه ساطع الحصري (1883-1968م) و ثورته على الرجعية و السلفية و الشيوعية ، حيث يقول : « يصبح الماضي مضراً حين يأخذ شكل قوة جاذبة تدعونا إلى العودة إلى الوراء ، فلا يجوز لنا أن نعتبر الماضي هدفاً نتوجه نحوه و نسعى للعودة إليه بل يجب علينا أن نكون منه قوة فعالة حافزة تدفعنا نحو المستقبل الجديد » ⁽⁵⁾.

(1) شبلي شميل : مجموعة شبلي شميل، الجزء 2، مطبعة المعارف، القاهرة، 1908. ص 199

(2) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 303 و ما بعدها .

(3) المرجع نفسه : ص 209

(4) المرجع نفسه : ص، ص 393، 394

(5) ساطع الحصري : آراء و أحاديث في الوطنية والقومية (الأعمال الكاملة لساطع الحصري) ، ج 1، (م د و ع) بيروت،

1984 ، ص 70

كما سار في هذا السياق دعاة القومية الفرعونية في مصر ، و دعاة القومية اللبنانية و السورية و كان من أبرزهم عبد الله العلايلي الذي قال الكثير عن فشل العرب في ثورتهم سنة 1916 و من بين ما قال ، أن العرب يفتقرون إلى فلسفة قومية تضمن لهم المقاومة و الحياة ، و يعد الحزب الدستوري في تونس بزعامة بورقيبة ، و حزب الشعب الجزائري بقيادة فرحات عباس ، من ممثلي هذا التيار العقلاني في المغرب العربي ، و ذلك بحثهم على التسلح بالعقل في كل نشاط بشري ، لكي تتحقق الحرية و المساواة و يتطور الإنسان العربي⁽¹⁾

لكن ما يجب الإشارة إليه هو أن هذا التيار العقلاني الليبرالي رغم سرعة انتشاره في الوطن العربي ، إلا أنه عرف ركوداً و تراجعاً مع مطلع النصف الثاني من القرن العشرين خاصة مع هيمنة التيار العقلاني الثوري على الساحة العربية في الخمسينات و الستينات و حتى السبعينات من هذا القرن. إضافة إلى كون أتباع هذا التيار لم يدركوا جيداً العوامل التي أدت إلى ظهور العقلانية الليبرالية في أوروبا. تاريخية و اجتماعية كانت أو اقتصادية و لهذا جاءت العقلانية الليبرالية في الوطن العربي جامعة قائمة على التقليد و تفتقر إلى الروح النقدية الواعية⁽²⁾

ثالثاً: التيار العقلاني الثوري

إن العقلانية التي يدعوا إليها زعماء هذا التيار تقوم أساساً على مبدأ الثورة و الانقلاب لتحقيق التغيير الاجتماعي الهادف إلى إقامة العدالة و المساواة و الحرية و هي مبادئ العقلانية الحققة ، و كما أسلفنا الذكر فإن هذا التيار ظهر كرد فعل للتيار العقلاني الليبرالي الذي مني بالفشل مع مطلع خمسينيات القرن العشرين ، و من أشهر مثليه : الأحزاب الشيوعية و الماركسية ، و بعض الأحزاب القومية في الأقطار العربية .

لقد اعتبرت أغلب الأحزاب الشيوعية العربية الفكر الماركسي و اللينيني بمثابة المصب الذي تسقى منه العقلانية في الوطن العربي من غير مناقشة و لا تبرير لهذا كان سعيها موجهاً مباشرة إلى الالتزام بالأفكار الماركسية كما تبناها الإتحاد السوفياتي و هي عقلانية تركز على إقامة نظام إنساني يضمن الخبز و الحرية و السلام للشعب كله دون تمييز و لا تجنيس و لا تدين⁽³⁾

(1) علي محافظة: تيارات العقلانية و التنوير في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 237 و ما بعدها

(2) برهان غليون: اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلطة و التبعية)، دار التنوير، بيروت، 1985، ص 228 و ما بعدها.

(3) علي محافظة: المرجع نفسه ، ص 242

ولعل ما صرح به أحد قادة الحزب الشيوعي في بلاد الشام خالد بكداش في تقريره أمام المؤتمر الثاني للحزب الشيوعي في سوريا ولبنان في الفترة الممتدة من (31 ديسمبر 1943 إلى 02 جانفي 1944)، يجسد لنا صورة العقلانية التي يدعو إليها زعماء هذا التيار الثوري، حيث يقول: "صحيح أننا حزب انقلابي أي أننا نريد انقلاباً في حياتنا ومجتمعنا، ولكن الانقلاب الموضوع أمامه بلادنا ليس انقلاباً اشتراكياً بل هو انقلاب وطني ديمقراطي ... و حزبنا الشيوعي في سوريا ولبنان هو قبل كل شيء وقبل أي اعتبار آخر حزب التحرر الوطني، حزب الحرية والاستقلال" (1)

و قد نظر بعض الباحثين العرب إلى هذا التيار نظرة سلبية من منطلق ميله الكامل إلى الأفكار الماركسية و العقلانية اللينينية ، خاصة و أن السبب الرئيسي للأزمة التي تخبط فيها دعاة هذا التيار يرد إلى كون أصحابه يمتلكون ذهنية تطغى عليها التبعية إلى النموذج السوفياتي كما هو دون الاجتهاد الفعلي لإبداع نموذج عربي يقوم على دراسة الواقع العربي دراسة علمية موضوعية . (2)

و يرد إلى هذا التيار العديد من المفكرين و خاصة بعض العرب المسلمين الذين اتخذوا النموذج الغربي المحرك الأساسي و الدافع الرئيسي للثورة على النماذج العربية السائدة ، سياسياً و اقتصادياً و تربوياً إلخ ، و من بينهم سلامة موسى (1887-1958 م) الذي كان عضواً في جمعية العقلانيين خلال وجوده في بريطانيا ، و بعد عودته إلى مصر أصدر أول كتاب في بلاده بعنوان "الاشتراكية" شارحاً فيه محتواها للقارئ العربي.

وفي ظل المناخ الفكري السائد حينها، والمشحون بالدعوة إلى الأخذ بالعقلانية الغربية والدفاع عن مبادئ العلمانية الأوروبية ، أصبح سلامة موسى كافراً بالشرق مؤمناً بالغرب وصار ثائراً يقول: « من مصلحتنا ومصلحة العالم كله أن نغرس في آذان جميع العرب في مصر والعراق و سوريا وشمال إفريقيا أنهم أوروبيون سلالة و ثقافة وحضارة وعليهم أن يسيروا مع أرقى الشعوب الأوروبية يشقّفون بثقافتهم ويتعودون عاداتهم » وبدون تردد يكمل هذه الدعوة بقوله: « هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سرا وجهراً فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب، وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك التزاعات التي اتسمت بها أوروبا في العصر الحديث، وأن أجعل قرائني يولّون وجوههم نحو الغرب ويتصلّون من الشرق، لأني أعتقد أن لا رجاء لنا بالنجاح في العالم، بل لا رجاء لنا بأن نعيش عيشة ... إلا إذا تملصنا مما اكتسبناه من العادات الشرقية » (3)

(1) خالد بكداش: مؤتمرات الحزب (تقارير، كلمات افتتاحية، مداخلات)، منشورات الحزب الشيوعي السوري، دمشق

1998، ص 39 نقلاً عن علي محافظة: مرجع سابق. ص 243

(2) عبد الله تركماني: الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي و المسألة القومية من العشرينات إلى حرب الخليج الثانية، منشورات الآن، بيروت 2002 ص، ص 794، 795

(3) سلامة موسى: ما هي النهضة و مختارات أخرى، تقديم مصطفى ماضي، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990 ، ص 03 و ما بعدها

ويعد أنطون سعادة ونديم البيطار من أكثر المفكرين اللبنانيين تأثراً بأفكار بعض المفكرين الغربيين وعلى رأسهم رينان، وهم من قادة التيار العقلاني الثوري إيماناً بالعلمانية بعد سلامة موسى إلى جانب الدفاع عن أفكار القائد الثوري عبد الناصر التي تقر بأن العمل الوحدوي في الأقطار العربية يحتاج إلى العقلانية الثورية والشخصية السياسية القادرة على استقطاب مشاعر الجماهير، ومواجهة الأخطار الخارجية وكل ما يقف عقبة أمام هذه الوحدة، وخاصة خطر الوجود الإسرائيلي في فلسطين⁽¹⁾

لكن ما يعاب على هذا التيار العقلاني الثوري، هو رغم دفاعه عن مبادئ التحرر والديمقراطية والمساواة إلا أنه أعطى لهذه المبادئ معنا خاصاً ترد إلى خصوصية أفكار الحزب الواحد والتبعية الفكرية لنماذج وأنظمة الغرب مع العجز عن تشخيص الذات العربية والافتقار إلى الدراسة الموضوعية والعلمية للمجتمع الذي يحتضنها تقديم الحلول العقلانية المناسبة لمشكلاته.

رابعاً: التيار العقلاني النقدي

إن أغلب المؤرخين للفكر العربي المعاصر يرجعون جذور نشأة هذا التيار العقلاني إلى ثلاثة عوامل رئيسية أدت ليس بالعقل العربي المعاصر فقط بل بالعقل الإنساني قاطبة إلى الدخول في أزمة النتائج السلبية التي لحقت بأغلب ميادين الحياة البشرية وخاصة الفكرية والسياسية والاجتماعية منها وهذه العوامل هي على التوالي تتمثل فيما يلي⁽²⁾.

- الطريق المسدود الذي وصلت إليه منظومة الحداثة الغربية، الأمر الذي دفع بالكثير من المفكرين الغرب إلى دراسة وبحث الجوانب المظلمة في الحضارة الحديثة والمعاصرة مما أدى إلى ظهور عقلانية جديدة تجلت في فلسفة النقد والتأويل والتفكيك والابستمولوجيا وفلسفة النهايات والبدايات وغيرها وهذا ما جعل بعض المفكرين العرب يسعون إلى إتباع هؤلاء، واللجوء إلى نقد الذات العربية عقلاً ومنهجاً ومضموناً.
- الهزيمة السياسية والعسكرية للأنظمة الثورية، وخاصة ما تعرض له العرب في حرب 1968 المشهورة بهزيمة حزيران، ما دفع بالفكر العربي إلى نقد الفكر السياسي العربي السائد ومحاولة تجديده أو استبداله.
- الهيمنة شبه المطلقة على الأفراد لأجهزة الدولة خاصة الأمنية والتربوية والإعلامية منها مما أدى إلى سلب حرياتهم والتحكم في حياتهم الخاصة وتسخيرها لغرض واحد وهو ضمان قوة الدولة سياسياً وعسكرياً وهذا ما أدخل العقل البشري في بؤرة المنافسة الشرسة من أجل إنتاج أسلحة الدمار الشامل، وبالتالي ظهور اتجاهات فكرية جديدة مثلت مرحلة ما بعد الحداثة في الفكر والمعرفة.

(1) علي محافظة: تيارات العقلانية، مرجع سابق، ص 252

(2) المرجع نفسه: الصفحة نفسها

و انطلاقاً من هذه العوامل يمكن ، أن نقول أن المفكر العربي في هذا التيار العقلاني النقدي قد تأثر إلى حد كبير بالتيار العقلاني النقدي الغربي في ظل لجوء الكثير من مؤرخيهم إلى إعادة كتابة تاريخ الحضارة الغربية بروح نقدية، ولعل هذا ما جسده كتابات هيربرت ماركوز (HERBERT MARQUES) (1898-1979) ، و خاصة في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" و الذي يظهر فيه طريقة جديدة في دراسة الحضارة الغربية ، حيث مزج بين التحليل الماركسي و التحليل النفسي الفرويدي عند تناولها ، و لعل هذا ما قلل من أثر الحداثة الغربية في شخصية المثقف العربي و دفعه إلى توجيه سهام النقد إليها أيضاً.

وهذا ما نجده بصورة واضحة عند أبرز ممثلي هذا التيار و هو المفكر العربي عبد الله العروي الذي يرى أن: « الثقافة العربية في دلالاتها الكلاسيكية ، و في أكثر دلائلها الحديثة المعاصرة ، تكاد تكون معارضة نقطة نقطة للثقافة الليبرالية »⁽¹⁾ وقد ساند في هذا الطرح المفكر هشام جعيط الذي كان يدعو دائماً المفكرين العرب إلى الأخذ بالنقد العلمي و الأنثروبولوجيا و الفلسفة التاريخية من أجل إيقاظ الضمير العربي و الإسلامي، مثلما كان ناقداً للإيديولوجيات القمعية رافضاً للسطحية في الفكر الحر المتفتح و الحماسة في الأخذ بكل جديد، فليس الحداثي من يحتقر كل ما هو عدا الحداثة .

لهذا لجأ هشام شرابي و هو من أكبر قادة هذا التيار العقلاني النقدي إلى تناول المجمع العربي بالدراسة و التحليل، و أصدر في ذلك كتابه "مقدمات لدراسة المجتمع العربي" سنة 1975 ، حيث بين من خلاله أسباب تخلفه ، و التحديات الحضارية التي تواجهه ، لهذا كان يدعو دوماً إلى التحلي بالفكر النقدي الذي يقوم على الحرية و المساواة . و ينصب على الاهتمام بمعالجة الواقع العربي بإشكالياته الاجتماعية و السياسية و الإستمولوجية و حتى اللغوية و الأنثروبولوجيا⁽²⁾.

أما ما قام به المفكر العربي محمد عابد الجابري فيعد من أبرز الدراسات النقدية المتكاملة التي ميزت هذا التيار العقلاني النقدي ، و خاصة و أنه اتخذ من الفلسفة الوضعية و الواقع العلمي لدى الغرب الأرضية التي يستند عليها نقده للعقل العربي و هذا في نظره أمر شبه حتمي لكون العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل و قواعده غير الواقع ، و عليه كان الجابري يدعو دوماً إلى تحرير العقل العربي من التبعية للماضي العربي و تراثه ، قبل التسلح بروح النقد للتحرر من التبعية للغرب في النتائج و الشمار للأخذ بالمبادئ و الأسس و بالتالي الانتقال من مرحلة الاستيراد و الاستهلاك . للدخول في مرحلة الغرس و الاستنبات.⁽³⁾

(1) عبد الله العروي: أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية، ترجمة ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1978، ص 06

(2) علي محافظة: تيارات العقلانية، مرجع سابق، ص 255

(3) محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، (م د و ع)، بيروت، 1992، ص، ص 106، 102

و يذهب المفكر الجزائري محمد أركون إلى أبعد حدود العقلانية النقدية ، ليتناول بدل العقل العربي العقل الإسلامي بالنقد العقلاني و كان ذلك في كتابه " تاريخية الفكر العربي الإسلامي " و الذي أكد من خلاله أن الحقيقة نسبية و تتطلب التحليل و النظر من عدة مستويات : لغويا ، و تاريخيا و **سوسيولوجيا** ^(*) و **أنثروبولوجيا** ، و فلسفيا و **ثيولوجيا** ^(*)، لهذا يدعو أركون المفكر العربي إلى التركيز على العقل و المخيال و رهانات العقلانية و تحولات المعنى عند التعامل مع مختلف حقول المعرفة ⁽¹⁾

و يعد المفكر اللبناني برهان غليون من أكثر المفكرين العرب تشاؤما في تناوله للعقل و العقلانية في الفكر العربي المعاصر حيث بين فشلها في العالم العربي و علل ذلك برد أسباب هذا الفشل إلى كون الحداثة ليست قيما أو مؤسسات نقبلها أو نرفضها كما نشاء ، بل هي عملية مستمرة عندنا منذ قرنين و مستمرة بالرغم منا ، و أن التخلف لا يرد إلى تأثير التراث علينا و إنما من بقاء هذه الحداثة نفسها غريبة عنا لتعمل على تفكيكنا و تقسيمنا و نفي ذاتنا ⁽²⁾.

و إذا كنت في هذا المبحث قد استعرضت تيارات العقلانية في الفكر العربي الحديث و المعاصر بترتيب تاريخي ، و إسناد معرفي انتقائي لمثلي هذه التيارات فأنا على يقين أنني لا أستطيع أن أنصف هذا الترتيب و الإسناد ، و هذا طبعا ما يعاني منه أغلب الباحثين و المؤرخين أنفسهم لكن الحق الذي ينبغي الإقرار به هو أن نسلم بوجود وعي عربي حقيقي أظهره أتباع هذه التيارات العقلانية سواء من جهة الإصلاح و التجديد أو من جهة النقد و التغيير، في التعامل مع الذات بواقعها و تراثها أو في التعامل مع الآخر و مظاهر حدائته و أشكال عقلانيته ، و هذا في ظل الواقع العربي الحديث و المعاصر المحكوم بضرورة الاحتكاك بالحضارة الغربية قلبا و قالبا .

(*) Sociologie : البحث في الظواهر الاجتماعية من جهة ما هي خاضعة لقوانين طبيعية كغيرها من الظواهر المادية

أو الحيوية راجع : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 38

(*) Théologie : علم اللاهوت الذي يبحث في الله و صفاته و علائقه بالعالم و الإنسان . و يرادفه علم التوحيد و

الربوبية ، راجع : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 277

(1) محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي. بيروت 1986، ص، ص 16،39

(2) برهان غليون : اغتيال العقل، مرجع سابق، ص ، ص 302،303

خلاصة

- لقد بدالي من خلال ما تقدم من البحث و العمل خلال الفصل الأول استنتاج الآتي :
- قد لا أبالغ عندما أقول أن سؤال العقل و العقلانية اليوم في فكرنا العربي المعاصر يعد بمثابة دعوة إلى الترشيد و التعقل . و لكن باهتمام زائد على الجانب النظري مع تجاهل و تقصير في الجانب التطبيقي العملي .
 - الحديث عن العقل و العقلانية في فكرنا المعاصر يجب أن يتجاوز حدود الطرح المفاهيمي النظري الذي يعبر عنها في عمومها و تجريدها . بل يجب أن يستخلص من واقع الممارسة الفكرية و الاجتماعية عند التعامل مع تفاصيل الواقع المعاش بمختلف مشكلاته و قضاياها المستجدة .
 - كما يجب التأكيد على أن الفكر العربي الموروث لا يعارض الاستجابة للتراث العقلانية و حتى التجريبية التي يشهدها الفكر الإنساني القديم أو التي جاءت مع الحضارة الغربية الحديثة و التي تطلبتها حركة النهوض والمقاومة في مجتمعاتنا منذ القرن التاسع عشر حتى اللحظة الراهنة .
 - لم تكن مشكلتنا الأساسية اليوم في كيفية بلوغ القدر المأمول من العقلانية و الترشيد في استيعاب التراث الإسلامي أو التراث الغربي و بالتالي لم تكن مشكلتنا ذات طبيعة فكرية ثقافية بل كانت سياسية و اجتماعية نابعة من الإرباك الذي نعانيه جراء علاقاتنا مع الغرب الذي فرض علينا ما الذي نأخذ و ما الذي نترك من فكره و حضارته .
 - التأكيد على أن العقلانية تنطوي على معنيين، ضيق يشير إلى إعمال العقل، وواسع يفيد الاجتهاد و المعاصرة إيجاباً، و التقليد و المحافظة سلباً.
 - إن تصنيف تيارات العقلانية في الفكر العربي قد اعتمد على العلاقة بين الدين و العقل من حيث الأولوية و الاعتماد. و على هذا الأساس وقع تصنيف تيارات العقلانية في الفكر العربي المعاصر إلى تيارات إصلاحية و ليبرالية و علمانية علمية و بالتالي حصرها في أشكال ثلاثة هي : التراثية والوصفية و النقدية .
 - التأكيد على أن الإسلام هو دين العقل و العقلانية بحكم احتوائه على مفاهيم الحداثة و التقدم، لهذا دعا حسن حنفي إلى الاهتمام بتجديد التراث و محاولة قراءته قراءة عقلانية وواقعية واعية.
- بهذه النتائج نستطيع أن نقول أن مفكرنا قد وفق في قراءة و تحليل واقع العقل و العقلانية في فكرنا العربي المعاصر ، خاصة من جهة تركيزه على الجانب العملي للعقل في تحقيق التقدم و الحضارة ، و تجاوز التقليد الأعمى لكل ما هو وافد أو موروث .

الفصل الثاني

موقف حسن حنفي من مصادر
و أشكال العقلانية العربية المعاصرة

تمهيد

المبحث الأول : موقفه من مصادر العقلانية العربية المعاصرة

المبحث الثاني : موقفه من أشكال العقلانية العربية المعاصرة

المبحث الثالث : موقفه من أزمة العقلانية العربية المعاصرة

خلاصة

تمهيد:

إذا كنت في الفصل الأول قد حاولت أن أجمع بين مفاهيم العقل و العقلانية بمصادرها و تياراتها كما وردت في أهم الدراسات المنجزة في مجال الفكر العربي الحديث و المعاصر ، فإنني في هذا الفصل أسعى إلى تحليل الكيفية التي تعامل بها حسن حنفي مع هذه المفاهيم و المصادر و التيارات ، و غرضي المعرفي من هذا الفصل هو محاولة الإلمام الشامل بخلفيات الموقف الذي يبيده حسن حنفي منها سواء من جهة الرفض و التجاوز أو من جهة القبول و التبرير .

و إذا كانت الأزمنة المعاصرة تعرف نوعا من التحول الواسع و المشهود في مختلف الأنظمة المعرفية و السياسية و الاجتماعية ، فإن الإنسان العربي يعتبر الأولى في المطالبة بطرح عملية استيعاب هذه التحولات التاريخية الكبرى ، وفق أسئلة وظيفية جديدة تهدف إلى توطين المرجعيات العقلانية في فكرنا المعاصر و تعمل على توسيع دلالات الروح العقلانية ، و تنظيمها في إطار جملة من المبادئ المحددة لكفاءة العقل و الفهم و التواصل .

و إذا كان الفكر العربي المعاصر ، مازال إلى يومنا هذا يطرح نفس الإشكاليات النهضوية التي طرحها السلف ، فهذا يعني أننا مازلنا محكومين بسلطة النموذج و بإشكالية التيار والمرجع، حتى و إن جاز لنا أن نفكر بنموذج و من خلال نموذج ، لكن بشرط أن يكون ملهما و مرشدا و موجها ، لا كسلطة أو دليل عمل يحرم الخروج عليه ، يقولب الذهن و يدفع العقل إلى التقليد و التكرار .انه لا ينتج العلم بقدر ما يتحدث عنه . لهذا حاول بعض الرواد من رجال الفكر العربي الراهن و من بينهم حسن حنفي الإفلات من هذا المأزق الذي تصنعه ضرورات الواقع و تحدياته و ذلك عن طريق منهج الجمع بين الانفتاح و الاقتباس و إعادة التأويل و التفسير و الاجتهاد و التأليف و الإبداع . وعليه قمنا في هذا الفصل بطرح إشكاليتين متكاملتين الأولى تتمثل في : هل يقبل حسن حنفي بنفس مصادر و مرجعيات العقلانية العربية التي يميل إليها أغلب المفكرين العرب المعاصرين ؟

و هل صحيح أن كل ممثلي تياراتها عملوا على استنبات قواعد العقلانية في التربة العربية ؟ بعبارة أخرى هل الدعوة إلى تحديث العقل العربي و الثورة على التقليد تمكن الفكر العربي المعاصر من تحقيق العقلانية ؟، و هل الإيمان بالعقل يكفي لتجسيد العقلانية أم أن ذلك يحتاج إلى إبداع المفاهيم و المناهج الخاصة بكل فكر ؟ .

المبحث الأول: موقفه من مصادر العقلانية العربية المعاصرة

إذا كان أغلب الباحثين العرب المعاصرين يستندون إلى جملة من المعطيات النظرية و الآليات الفكرية في تحديد الموجهات النظرية و الجذور التاريخية و المعرفية التي طبعت العقلانية العربية بسمات محددة برزت من خلال الخطابات النهضوية المشبعة بشبكة من المفاهيم و الإحالات المعلنة و المضمرة في النصوص ، فإن الحديث عن وجود معطيات مبررة و مضبوطة في مسألة المرجعية يبقى في نظر البعض يحتاج إلى تحديد المفاهيم أولاً ثم المصادر وعلاقتها ببعضها البعض داخل نظام المعرفة في فكرنا المعاصر. لعل هذا ما ذهب إليه حسن حنفي في تصوره الخاص لمصادر هذه العقلانية حيث يقول « لا تعني المصادر الجذور وحدها بل المصادر والتكوين ، الجذور و الثمار ، البدايات و النهايات . فالمصادر قد تم تفعيلها في الثقافة العربية المعاصرة ، ولم تعد فقط مصادر بل تحولت إلى نتائج. و إذا كانت المصادر تأتي من التاريخ فقد تحولت على مر التاريخ إلى بني ثقافة مستقلة عنه و مؤثرة فيه »⁽¹⁾

يفهم من ذلك أن حسن حنفي لا يقبل بقبولية المفاهيم و تحديدها في مسار التاريخ بل جعلها أكثر حيوية و نوعية و تفاعل، مما يعطيها القابلية للانتقال من مرحلة تاريخية لأخرى. و الأكثر من ذلك أن تصبح هي الروح المحركة لتاريخ الأمة ، فالأهم في أحوالها العمومية كالأشخاص في أحوالهم العمومية ، لكل منها فرادتها لكن شأنها كشأن أية ظاهرة كونية قابلة للتحويل ، مادام التحويل قانون كوني على الرغم من وجود صفات تميز الأمة و تؤثر عليها من زمن لآخر⁽²⁾

كما يعطي حسن حنفي تصورا آخر لمصادر العقلانية في الفكر العربي المعاصر ، حيث لا يقبل بجمعها ترتبط بعملية النقل من الخارج أو النقل من الداخل على اعتبار أنها تعني مدى حاجة الواقع العربي الراهن إلى تلبية متطلباته و حاجاته الضرورية للنهوض و هذا لا يتحقق في نظره إلا عن طريق البحث في المنابع الأصيلة و الدخيلة ، و لا مبرر لذلك سوى الواقع لكونه الباعث الرئيسي لاستدعاء نوعية المصادر. و بالتالي فالحاضر العربي بمشكلاته و تطلعاته هو وحده الذي يستلهم الذاكرة البعيدة في تراث الأمة و الذاكرة القريبة في التراث الغربي المعاصر ، خاصة إذا علمنا أن حنفي لا يفرق بين القرن التاسع عشر و القرن العشرين، بل إنه يضمهما إلى الفكر العربي المعاصر ، الذي يرده تاريخيا إلى الحركة الوهابية من جهة و إلى حركة الاستنارة العقلية مع الطهطاوي و أستاذه الشيخ حسن العطار من جهة أخرى ، فليس المهم عنده البداية الزمنية في التاريخ بل البداية المعرفية في العقل⁽³⁾

(1) حسن حنفي : حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، ، مركز الكتاب للنشر، ط1 القاهرة، 2004، ص 125

(2) حسن حنفي: مصادر العقلانية في الفكر العربي المعاصر، (حصيلة العقلانية و التنوير)، مرجع سابق، ص 63

(3) حسن حنفي : حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، المصدر نفسه : ص 125

و إذا كان حسن حنفي بهذا الموقف يرفض الطريقة الكلاسيكية في البحث عن الجذور و التربة التي خرجت منهما العقلانية العربية المعاصرة ، فإنه يدعو إلى تحديدها معرفيا لا تاريخيا ، و هذا ما جعله يتحدث عن غياب المعنى الفعلي للعقل و العقلانية في أغلب البحوث و الدراسات العربية المعاصرة ، و يؤكد أن الواقع يثبت ذلك .

و ما لا يثلج الصدر و يحزن القلب - في نظره - أن كل ما هو موجود في مخزون الثقافة العربية اليوم يعد مجرد تحليلات و تطبيقات في الحياة بمختلف ميادينها فهي إنتاج للعقل البديهي أو المقلد للوافد الغربي ، و الذي يعمل على التخفيف من عقدة الإحساس بالنقص أمام حضارة غربية عقلانية معاصرة مشبعة بعقدة العظمة و التفوق⁽¹⁾ .

هذا لا يعني أن حنفي لا يقبل بعقلانية التأثير والتأثير وإنما يشترط لذلك النموذج الخاص للعقلانية العربية ما دمنا في علاقة جديدة مع الغرب فالتعامل معه نقلا و استيعابا و تمثلا شيء طبيعي، لكن لا بد من الوصول إلى لحظة الانقطاع التي يتحول فيها الغرب من مصدر للعلم إلى موضوع للعلم و تتلاشى معه العقد و نحقق التحرر و نوقف التغريب و الانبهار . لا بد أن تنتهي أسطورة الهيمنة و مركزية العقلانية . فهي الغاية الأسمى التي نسعى إلى تحقيقها من خلال " علم الاستغراب " إنما اللحظة التي نريد كما يقول أن «تتغير فيها موازين القوى بيننا و بين الغرب و تصبح الثقافة العربية الإسلامية هي الإطار المرجعي الذي يحال إليه الغرب و الوعاء الذي يصب فيه كما كان الحال في العصر الوسيط المتأخر عند " الرشدين اللاتين " عندما كان الفيلسوف هو المسلم كما كتب أبيالار " حوار بين يهودي و مسيحي و فيلسوف " و كانت الفلسفة الإسلامية نموذجا للعلم و الفكر ، و للطبيعة و العقل »⁽²⁾

و لم يقف نقد حسن حنفي عند المعنى الضيق للعقل و العقلانية في الفكر العربي المعاصر، و لا عند الطريقة الكلاسيكية في البحث عن الجذور و المصادر بل تعداهما إلى الاستعانة بوعي الأجيال المعاصرة مقارنة بأسلافهم من الأجيال الماضية فهي في نظره أكثر وعيا خاصة من جهة التنقيب عن مصادر التفلسف لأخذ الأمثل لتحقيق النهضة، على خلاف الجيل الحالي الذي أصبح يترجم كل شيء ما دام وافدا من الغرب ، رغبة منهم في اللحاق بركب الحداثة ، فتبعثرت ترجماته في الرمال⁽³⁾

و هذه النظرة التشاؤمية التي يقدمها حسن حنفي للعصر تدفعنا إلى طرح السؤال التالي: كيف كان موقفه من التراث العربي الإسلامي كمصدر ذاتي لعقليتنا المعاصرة ؟، وكيف كان أيضا موقفه من التراث الغربي كمصدر خارجي لها و هو يعبر عن الآخر ؟ .

(1) حسن حنفي : حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، المصدر السابق، ص 126

(2) المصدر نفسه : ص 126

(3) المصدر نفسه: ص 107

المطلب الأول: موقفه من التراث العربي الإسلامي (الأنا)

إذا كنا قد بينا فيما سبق أن حسن حنفي لا يقبل بالتفسير التاريخي لمصادر العقلانية في فكرنا العربي المعاصر ، على اعتبار أنها لا ترد إلى الجذور فحسب بل إلى النتائج أيضا ، فإن هذا يدفعنا إلى الكشف عن هذه القراءة الخاصة للتراث العربي الإسلامي من جهة أنه يمثل المصدر الأول و الأساسي لهذه العقلانية فما هو مفهوم التراث عند حنفي ؟ و ما هي الطريقة الأمثل في نظره للتعامل معه لتحقيق معالم العقلانية ؟

لم يكن صدفة أن يبدأ حسن حنفي كتابه " التراث و التجديد " بهذا السؤال: ماذا يعني: " التراث والتجديد " ؟ و إنما كان ذلك لإثارة اهتمام و تركيز كل باحث يريد أن يقف على حقيقة مثل هذه المصطلحات ، و الدليل على ذلك أن حنفي نفسه يحذرنا من هذه الإشكالية فهو يقول: « إذا كان التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت معطى حاضر على عديد من المستويات، وليست القضية هي " تجديد التراث " أو " التراث و التجديد " لأن البداية هي " التراث " وليس " التجديد " من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية و تأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم ، و المشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي، التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة تؤدي إلى الغاية » ⁽¹⁾ فإذا كانت غايتنا هي تجديد التراث و عصرنته فكيف يكون التراث نفسه هو الوسيلة لتحقيق ذلك ؟

إن الإنسان الحامل للتراث و الدارس له هو في نظر حنفي القادر على تجديده في ذاته ، فليس الغاية من تجديد العقيدة و الشريعة أن نزيد عليها ، و إنما أن نحول علم الله إلى علم الإنسان ، و أن نتقل من علم العقائد الدينية إلى علم الصراعات الاجتماعية ، فليس التراث الماضي فحسب ، بل هو معطيات الحاضر أيضا و هو جزء من الواقع فنحن كما يقول: « نعمل بالكندي كل يوم ، و نتنفس الفارابي في كل لحظة ، و نرى ابن سينا في كل الطرقات ، و بالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية » ⁽²⁾ .

لهذا يحذرنا حسن حنفي من النظر إلى التراث كمصدر ثابت مطلق لعقلانيتنا المعاصرة لأننا بذلك نرهق عقولنا في البحث في الأوليات أو في الأخرويات و نقع في التأويلات ، و هذا ينسينا الوعي بأنفسنا و يجعل هذه العقول غير قادرة على تحليل الواقع و يجعلنا نقف سلبيين أمام الطبيعة نرجو الخلاص منها أو القضاء على قوانينها . و هذا ما يجعلنا نخلط بين العقل و الوجدان و نظن أننا نفكر ، و نفعل و نظن أننا نفعل ، كل ذلك سببه العقل المقيد بما ورثناه عن التراث القديم ، و لم يوجه نحو الواقع و النتيجة أننا أصبحنا نقاسي في عالمنا المعاصر ، فليست الأفكار مجرد آراء فارغة بل هي أساليب و أنماط للحياة و مناهج للسلوك ، فليس الصبر و التوكل دفاع عن العجز و الضعف أو مجرد شعار " الصبر مفتاح الفرج " فشتان بين الإحساس و الواقع فليست العقلانية معركة الفكر مع نفسه ، و ليست الموضوعية شعارات عن العدل و الظلم سائد . أو تحريم

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، مصدر سابق، ص 13

(2) المصدر نفسه: ص 17

الخمر و التمتع و الرقص و العري و أفلام الجنس و كأن الإسلام أحكام نظرية من غير معاملات ، و لهذا يجب أن يبقى التراث قيمة حية في وجدان العصر ، يتجدد بتجدد الواقع مادام جزء منه و رؤية صائبة له و ليس دفاعا عن كل قديم فهو حي في سلوك الناس و تجديده وصف لهذا السلوك المتغير و إطلاق الطاقات المخزنة في الجماهير لتجاوز معوقات التغيير و الحضارة ⁽¹⁾ .

وما يمكن في نظري استنتاجه هنا هو القول بأن هدف حسن حنفي من قراءته النقدية للتراث و إخضاعه للتجديد تقديم مشروعا حضريا ضخما لتجديد شعورنا الراهن و عقلانيتنا السائدة ، و تخليصها من الرواسب العالقة بها و التي تمتد جذورها إلى الأفكار الأصولية القديمة المرتبطة بأوضاع سياسية و اجتماعية و اقتصادية غير التي نعيشها في عصرنا الراهن، ولهذا من التعسف المطابقة بينهما فلكل واقع شعوره وأفكاره الخاصة ⁽²⁾ ، وبناء على ذلك فهو يقول: «بل أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم و أرعى مصالح الناس... وكما يستعين القدماء بالله فإننا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم و الفعل، على النظر و العمل بالاعتماد على النصوص القديمة و تجارب العصر ولا عصمة لأحد» ⁽³⁾ .

و لهذا يعتقد حسن حنفي أن الفكر العربي المعاصر يحتاج إلى تجديد مصادر عقلانيته، و البداية في نظره يجب أن تكون بإعادة قراءة الإسلام وتراثه الذي يشكل مخيال الأمة ومخزونها النفسي الذي لا يمكن القفز فوقه ولعل هذا ما جعل حنفي يسعى إلى التفكير في صياغة جديدة للعقيدة الإسلامية و لكن في صورة إيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة تحديات العصر .

و لقد بلور فكرته هذه في مشروعه الضخم " التراث و التجديد " تحت عنوان " من العقيدة إلى الثورة — بمجلداته الخمسة — كقراءة واعية لتراث الذات خاصة و أنه يقول لقد « انتهى فجر النهضة العربية الحديثة ، و لم نر ضحاها أو ظهرها ، و حل ليلها بسرعة و سادت روح المحافظة الدينية ، و كان الصاروخ قد هبط إلى الأرض بمجرد أن ارتفع ، و لم يستطع خرق حجب السماء إلى رحب الفضاء . فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور ، حامي حمى الإسلام ضد الغرب » ⁽⁴⁾ .

لهذا فإننا نعتقد أن حنفي بمشروعه هذا قد حول لنا التراث من آثار غامضة تحتاج إلى تنقيب إلى ساحة شاملة كاملة واضحة المعالم عن واقعنا و عقليتنا المعاصرة ، و على هذا الأساس اقتضت الضرورة في نظره إلى تقديم قراءة كلية تحليلية للتراث ، لأن « تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة و بيان أسباب معوقاتها ، و تحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث ، لما كان التراث مكونا رئيسيا في عقليتنا المعاصرة » ⁽⁵⁾ .

(1) حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 16 و ما بعدها

(2) محمود أمين العالم : مواقف نقدية من التراث، مرجع سابق، ص 21

(3) حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة المجلد الأول، المقدمات النظرية، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة 1988 ص، ص 43، 44.

(4) حسن حنفي: الدين و الثورة في مصر " الأصولية الإسلامية "، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة 1989، ص 25

(5) حسن حنفي : التراث و التجديد، مصدر سابق، ص 19

و إذا كان المجال لا يتسع في هذا البحث للحديث عن موقف حنفي من التراث الإسلامي الذي ألف فيه مجلدات فنحن مضطرين أن نقتصر الحديث عن موقفه من علم الأصول و علم الكلام باعتبارهما من أهم العلوم العقلية الإسلامية الخالصة في هذا التراث فكيف نظر إليهما يا ترى؟

أولاً: موقفه من علم الأصول

لقد بدأ حنفي مشروعه التراث و التجديد بإعادة قراءة علم الأصول، وهذا يرد في رأيه لكون هذا العلم ليس الأكثر أهمية أو مركزية بل لكونه ، أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق على الإنسان و الحياة . فهو علم الواقع و الحياة الذي يجب أن لا يغيب فيه الإنسان ⁽¹⁾، ومن هنا كانت مهمتنا مع العلم بالطبع — كما يعتقد حنفي — هي كشف الأستار، و إزاحة الأغلفة و نزع القشور من أجل رؤية الإنسان حتى نتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد ، فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة حول الله ، و الإنسان داخل ضمن الأغلاف تكون متمركزة حول الإنسان خارج عن الأغلاف ، و هي مهمة ليست بالسهلة لأنها تبتغي نقل دورة الحضارة من الله إلى الإنسان ، و تحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان و على هذا النحو نقضي على أزمة الإنسان ، في عصرنا الراهن. ⁽²⁾

لكن ما يدفعنا إلى التساؤل هو ما طبيعة المبررات التي اعتمدها حنفي في سعيه إلى تجديد علم الأصول ؟ . لقد وجدناه يبرر ذلك بحقيقة تطور التاريخ الذي في نظره ، لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق ، و لا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية و عليه فإن القضاء على أزمة الإنسان هو في الأساس قضاء على أزمة التاريخ ، و هذا ما يلزمنا بإعادة بناء هذا العلم على نحو يسمح بعودة الغائب (إنسانا كان أو تاريخا) و بالتالي تجاوز الشكل اللاهوتي الصوري لهذا العلم ، و اعتباره هامشا للتجديد كمتن و مضمون. ⁽³⁾

و لذلك يمكننا أن نقول أن ما قدمه حنفي في مشروعه الضخم يعد ثورة تجديدية لعلم أصول الدين لتغيير مصطلحاته الأشعرية القديمة ، و إعادة تأسيسه وفق منهج يتماشى و حاجات الواقع ، و يصلح للبحث في العقيدة. ⁽⁴⁾ و هذا في نظره يؤهل الإنسان المسلم لمواجهة تحديات وقضايا العصر وبالتالي تحويل العقيدة إلى ثورة و استخدام آلياتها في التغيير الاجتماعي والتاريخي و القضاء على سلبات الواقع المتخلف و من تم التخلي عن كل المناهج القديمة في هذا العلم والتي لم تعد صالحة لتغيير الإنسان المعاصر و دفعه نحو التقدم ، دون المساس بالوحي و كماله و قدرته على إيجاد الإنسان القوي الحر ، الحامل للرسالة و القادر على تحقيق المثل الأعلى. ⁽⁵⁾

(1) حسن حنفي : التراث و التجديد، مصدر سابق ، ص 151 و ما بعدها

(2) حسن حنفي : دراسات إسلامية، المكتبة الأنجلومصرية، ط1، القاهرة، 1981، ص 394.

(3) حسن حنفي : المصدر نفسه، ص 422

(4) المصدر نفسه: الصفحة نفسها

(5) حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، ص ، ص 93،97

لكن هذا لا يتحقق في نظره — تمام التحقق إلا في الحياة أي على الأرض و في الواقع وعليه: « فإذا كان القدماء في دفاعهم عن التوحيد قد فتحوا البلدان، و غزوا في سبيل الله وحرروا الوجدان البشري إعلاء لكلمة الله ، فانصرفوا في الفكر و الشريعة ، و حققوا النظر في العمل ، إننا اليوم ندعو الأمة إلى الاجتهاد وإلى تحرير البلدان واستعادة الأراضي المغتصبة ؛ وذلك عن طريق تفجير التوحيد لطاقات المسلمين و عودتهم إلى الأرض... حتى يرتبط التوحيد بالعمل و الله بالأرض ، و الذات الإلهية بالذاتية الإنسانية ، و صفات الإلهية بالقيم الإنسانية والإرادة الإلهية بالحرية الإنسانية ، و المشيئة الإلهية بحركة التاريخ »⁽¹⁾

و عندئذ يصبح التوحيد وسيلة لتوحيد الصفوف و مدخلا لتوحيد النفوس، و تكون بذلك الرسالة النبوية بمبادئها وعلومها بوابة لتحرير العقل وتحقيق الإنسان الإيجابي في الحياة، و بالتالي تحقيق العقيدة في الواقع و استخدامها من أجل التقدم والحرية والتنمية بعيدا عن شقاق الفرق وتعصبها ، فقيمتها في العمل والسلوك ، لهذا فواجبنا نحو تراثنا أن نستلهمه لا أن نستبدله لكي يكون قاعدة للإقلاع الحضاري و الحراك الاجتماعي ، و ليس مجرد لاهوت من الماضي⁽²⁾

ثانيا : موقفه من علم الكلام

لقد اعتنى حسن حنفي عناية خاصة بالتراث الكلامي القديم، و لعل هذا ما جعله يخصص له فصول في مشروعة التراث و التجديد، و إذا ما حاولنا أن نفهم موقفه من علم الكلام ، فذلك مسطر في الفصل الأول من المجلد الأول لكتابه الضخم " من العقيدة إلى الثورة " و الذي حاول فيه أن يقدم فهما جديدا يتماشى و الواقع الذي تعيشه الأمة الإسلامية ، خاصة غياب الوعي الذي يتمتع به الإنسان العربي المسلم في ظل تشوه معرفته بالقضاء و القدر و حدود الإرادة الإنسانية تماشيا مع الإرادة الإلهية ، مما حركه لمحاولة تقديم فهم جديد يتجاوز المشوه و يتجه نحو إحداث التغيير و لعل هذا ما جعله يقول: « وإن كثيرا من مآسي عصرنا هو انتظار للكرم و الجود.... حتى أصبح العصر كله عصر تعايش و ارتزاق بل إن سلبية الجماهير اليوم قد ترجع إلى أن معظم مظاهر التغير الاجتماعي في حياتها قد تمت أيضا بفعل الجود و الكرم »⁽³⁾

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المصدر السابق، ص، ص 31، 32

(2) المصدر نفسه: ص 74

(3) المصدر نفسه: ص 10

لكن المطلوب في نظر حنفي ليس الانتظار والاستسلام لما يوجد به التراث ، وإنما جوهر التقدم و الوعي الإنساني يكمن في مدى القدرة على التمسك بالعقل المستقل و الإرادة الحرة لمواصلة حركة التاريخ بالاجتهاد الخاص فالعلماء ورثة الأنبياء ، و الاجتهاد طريق الوحي والعقل وريث النبوة .⁽¹⁾

وهذا الفهم في نظره ليس بعيدا عن المفهوم الشرعي، فقد قال الله تعالى: « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم » (التوبة 100)، ومن هنا نقول أن نقطة البدء في النهضة و إحداث التغيير الاجتماعي في رأي حسن حنفي هي إعادة بناء العقائد بداية بالتراث الكلامي وإعادة تجديده إذ يقول: «فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية و السياسة لصالح من يتم تأويلها و استخدامها ».⁽²⁾

يفهم من ذلك أن ما يعنيه ح.حنفي بالاستخدام المعاصر للعقيدة هو إعادة تأويلها بما يجعلها تحقق الانتصار لحرية الإنسان وتحرير أرضه وتنمية أمتة بدلا من الدفاع عنها ضد الملحدون فذلك تم في الماضي يوم كانت كرامة الأمة مرفوعة لهذا يقول: « ليس الغرض من التأصيل العقلي المصلحي هو الهجوم على الملحدون و الدفاع عن عقائد الدين بل إيجاد البراهين على الصدق الداخلي للعقائد عن طريق التحليل العقلي للخبرات الشعورية الفردية و الجماعية و بيان طرق تحقيقها من أجل إثبات الصدق الخارجي لها و إمكانية تطبيقها في العالم »⁽³⁾

فنحن في نظره لسنا في حاجة إلى تحديد علاقة الإنسان بربه على المستوى المعرفي والنظري فحسب بل على المستوى السلوكي و العملي أيضا. وهذا طبعاً لإكمال الناقص في كتب علم الكلام خاصة ما يتعلق بتوضيح الدور الاجتماعي و السياسي والاقتصادي للإنسان في الكون وبالتالي لفت النظر إلى أن إهمال التوحيد على الجانب العملي يؤدي إلى نقص معنى التوحيد ذاته وتشويه صورته في ذهن الإنساني مما يؤدي إلى صور النفاق للسلطين وانتظار الهبات والعطايا من غير عمل ونحن نعلم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة.

وعليه فالأمة — حسب رأيه — في حاجة إلى هذا الجانب من التوحيد الذي يعطي الشرف لعلم الكلام بدلا من الانهماك في جدليات عقيمة لنصرة حركة على أخرى سواء كانت الأشاعرة أم المعتزلة أو الشيعة أم الخوارج أو البحث عن الفرقة الناجية، لهذا يقول: « وإذا كانت المقدمات التقليدية بلا استثناء قد جعلت هدفها الدفاع عن العقيدة، فقد كان الدفاع في معظم الأحوال

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المصدر السابق، ص 19

(2) المصدر نفسه: ص 35

(3) المصدر نفسه: ص 34

دفاعا عن عقائد فرقة معينة هي فرقة أهل السنة ضد أهل البدعة، ولكننا لا ندافع عن فرقة بعينها، بل نعيد تأصيل التوحيد كما ورثناه من القدماء وبعد عرضه على ظروف العصر دفاعا عن مصالح الأمة» ⁽¹⁾.

والجدير بالذكر أن حسن حنفي لم يتوقف عند إبراز فشل علم الكلام القديم في توحيد الأمة و تجزئتها بل امتد إلى رفضه من أساسه و قد فصل لنا أسباب هذا الرفض بداية برفض أسمائه ثم تعريفه ثم موضوعه ثم مكانته بين العلوم فهو في نظره: «يحتوي على التباس هل هو صفة الله قديمة أم حادثة؟ أم هو كلام الله الذي أوحى به إلى الرسول و هو القرآن الكريم» ⁽²⁾.

ومن هنا يصعب — كما يري حنفي — قبول هذه التسمية في حياتنا المعاصرة نظرا لسيادة الكلام على مستوى الشعوب، بل وربما التاريخ المعاصر كله، ولقد أشار أنه مهما كانت الدوافع إلى هذه التسمية فإنها لا تبرر القبول أو الرفض حيث قال: «صحيح أن المنهج الغالب على العلم هو الحوار و المناقشة و لكن مادة الحوار و المناقشة مستقاة من الكتب سواء القرآن أو كتب المنطق و الفلسفة و كتب الحكماء الأولين بالإضافة إلى المنبهات الخارجية من الوقائع الاجتماعية وحوادث التاريخ» ⁽³⁾.

كما يعيب حسن حنفي على الأقدمين من علماء الكلام وقوعهم في التشخيص والتشويؤ في حين أن الذات تكشف عن الوعي الخالص، والصفات تكشف عن المثل العليا التي يحاول الإنسان تحقيقها في الواقع العملي؛ ولعل هذا ما أدى بهم إلى الوقوع في التناقض الصارخ بين التوحيد النظري والسلوك العملي المتشردم للأفراد والجماعات، حيث يقول: «والحقيقة أن موضوع الذات والصفات عند القدماء هو لب التوحيد ووصف الذات الكاملة وأوصافها المطلقة، ولكن خطأهم وقوعهم في التشخيص والتثبيت والتحجر والتشويؤ والضمنية والسكون والوثنية في حين أن الذات تكشف عن الوعي الخالص والصفات تكشف عن المثل العليا التي يحاول الإنسان تحقيقها في حياته العملية» ⁽⁴⁾.

إننا نريد باختصار أن نقول: أن مفكرنا قد حاول بثورته على العلوم النظرية إعادة بنائها بصورة تضمن لها الفائدة العملية المواكبة لروح العصر، بعيدا عن المناقشات النظرية التي لا تغير من الواقع شيئا؛ لهذا فالتجديد في نظره "حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر" كما أنه إعادة الاختيار طبقا لحاجات العصر، فلم يعد الدفاع عن التوحيد بالطريقة القديمة مفيدا ولا مطلوبا، فكلنا موحدون مترهون، لكن الدفاع عن التوحيد يأتي عن طريق ربطه بالأرض، وهي أزمنا المعاصرة" ⁽⁵⁾.

(1) حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة، المصدر السابق، ص 34

(2) المصدر نفسه: ص 58

(3) المصدر نفسه: ص 61

(4) المصدر نفسه: ص 67

(5) حسن حنفي : التراث و التجديد، مصدر سابق، ص، ص 21، 20

و على هذا الأساس فنحن لا نجازف إذا قلنا أن حسن حنفي قد رفض الصورة التقليدية لهذه العلوم من منطلق اختيار الأصلح لحاجات العصر خاصة إذا علمنا أنه يجعل للرفض و القبول مقياساً جديداً كبديل لما كانت تقاس عليه فهو يقول: « لا يوجد مقياس صواب و خطأ نظري للحكم عليها بل لا يوجد إلا مقياس عملي ، فالاختيار المنتج الفعال المحيى لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب . و لا يعني ذلك أن باقي الاختيارات خاطئة بل يعني أنها تظل تفسيرات محتملة لظروف أخرى ، و عصور أخرى و لت أو مازالت قادمة »⁽¹⁾

لكن قد يفهم من هذا الطرح أن حسن حنفي قد لجأ إلى تطبيق مقاييس الفكر المادي على العقيدة وعلومها العقلية وبالتالي لا تقبل من باب أنها لا تتلاءم مع طبيعتنا من جهة ولكونها تخرج عن تجربة الجماعة الأولى من جهة أخرى، بينما الحقيقة هي أن حسن حنفي نفسه يؤكد على أن ذلك عبارة عن حتمية تاريخية لأن "العقائد تكون نواة إيديولوجية كاملة : نظراً وعملاً، فكراً وسلوكاً، يتحول فيها التصور إلى نظام، والعقيدة إلى شريعة"⁽²⁾

ومن هنا نفهم لماذا رفض حسن حنفي النظر إلى علم الكلام على أنه " العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية لأن ذلك يطرح عدة تساؤلات فلسفية من أهمها: هل هناك أدلة على صحة العقائد ؟ أم أن ذلك يتوقف على مهارة وأهداف المرسل ؟ وهنا يتساءل فيقول: هل هناك نظرية ممكنة يتفق عليها الجميع ما دام الموضوع واحداً والعقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق و مذاهب متصارعة متناحرة متناقضة تضيق منها وحدة الموضوع ؟ ثم يستمر في التساؤل التالي: هل هناك عقائد أصلاً أم أنها كلها تعبر عن مصالح وقوى اجتماعية بما في ذلك التوحيد الذي يعبر عن مصالح المضطهدين والمعذبين والمظلومين من أجل إعادتهم إلى البنية الاجتماعية الموحدة؟ وهل حل الصراع العقائدي بالإقناع باستعمال الأدلة على صحة العقائد نظرياً أم حله بالصراع الفعلي على الطبيعة وفي الواقع ؟⁽³⁾

انطلاقاً من هذه المفارقات كانت جهود حسن حنفي ترمي إلى تقديم تصورات و مفاهيم جديدة لهذه العلوم، ويقترح أن تكون هذه المفاهيم نابعة من واقع الإنسان، خاصة وأن هذه العلوم تقرأ في العقيدة واقع المسلمين، وما يتعرضون له من تخلف وقهر واحتلال وفقر وتجزئة ولا مبالاة، وعليه يطالب بإعادة بنائها طبقاً لحاجات العصر، كما بناها القدماء تلبية لحاجات عصرهم⁽⁴⁾.

وهذا في نظري دعوة منه لنا ولكل راغب في التجديد إلى الانكباب والبحث في ضوء واقعنا المعاصر عن مسائل وقضايا يمكن تحقيقها مثل التنمية والحرية انطلاقاً من إيجابيات العقيدة المستنبطة من واقع الأمة الإسلامية وتطوراتها عبر التاريخ وهذا ما يسمى عنده "فقه الواقع" فهو يقول: « لقد

(1) حسن حنفي : التراث و التجديد، المصدر السابق ، ص 22

(2) حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة، ج 1، مصدر سابق، ص 69

(3) المصدر نفسه: ص، ص 73، 74

(4) المصدر نفسه: ص، ص 37، 77

تغير الواقع الاجتماعي والسياسي كلية عند القدماء وعندنا وتحول من دولة منتصرة قديمة وإمبراطورية مترامية الأطراف إلى دولة محتلة حديثة متجزئة متخلفة تتكالب عليها الدول العظمى كما تتكالب الطيور الجارحة على قصعتها إلى القضاء على استقلالها ونهب ثرواتها، وقمع وحدتها وتشيت شملها وإيقاف تقدمها وإجهاض نهضتها ولما كانت أوضاع الناس الاجتماعية هي أساس الواقع وكان الواقع أساساً هو الأوضاع الاجتماعية للناس فإن الأمور العامة القديمة "الواحد والكثير والماهية والوجود، والعلة والمعلول... الخ" بالنسبة لنا هي المفاهيم الحديثة التي تؤثر في عقول الشباب، مفاهيم الحرية والتقدم والعدالة والمساواة والإنسان والمجتمع والتاريخ»⁽¹⁾.

وعليه فإذا علمنا أن الأمور العامة للناس تختلف اليوم عن الأمس فقد أصبحت تتعلق بالثقافات العصرية الحالية و هي أفكار ثورية تغييرية نهضوية معظمها واردة من الغرب تحكمها مقتضيات و حاجات المجتمعات المعاصرة و هي بالنسبة إلينا موضوعات جديدة تعبر عن واقع الحياة الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية ، و هذا هو الغرض الأسمى من تنمية موضوعات العلوم القديمة في تراثنا العربي الإسلامي بمنهج عقلائي بديل للمنهج الإيماني المفتقر لشروط العلم و هي بحق الخطوة الأولى نحو السلوك الناجح⁽²⁾

(1) حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة ، ج 1، مصدر سابق، ص، ص 76، 77

(2) المصدر نفسه: ص 99

المطلب الثاني: موقفه من التراث الغربي (تراث الآخر)

في حقيقة الأمر لم تكن نظرة حسن حنفي إلى التراث الغربي من باب التسلية الفكرية بل كان ذلك استكمالا لمشروعه الحضاري التراث والتجديد، والذي يهدف عموماً إلى تأكيد الذات والهوية في ظل عمليات التغريب الممتدة إلى أمتنا في وجدانها وذهنياتها، وبالتالي التعبير عن الوعي الكامل بعمق الجروح وحرز اللحظة الراهنة التي تعيشها الأمة على كافة المستويات ومن ثمة التأسيس لفكر جديد، وعقلانية مقابلة تقلب الموازين فتخضع الغرب للدراسة بعدما كان الدارس، وتحوّل الذات إلى ناقد بعدما كانت موضوع وهذا من غير انفعال ولا انتقاص، وإنما لأغراض نبيلة تهدف إلى إثبات الوجود الذاتي في مقابل وجود الآخر، مع الفهم الدقيق للواقع الحاضر والتطلع إلى المستقبل.

إنما في نظره لحظة الانتقال من عقلانية الاستشراق إلى عقلانية الاستغراب حيث يقول: «الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف الاستغراب إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر.. وإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها، فإن الاستغراب هو العلم المضاد له.. في الاستغراب انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس، هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللاأوروبي المدروس بالأمس هو (الأنا) الدارس اليوم»⁽¹⁾

و على هذا الأساس فإن موقف حسن حنفي من التراث الغربي، قرار كان لا بد أن يتخذ، ما دام هذا التراث قد أصبح أحد الروافد الرئيسية للوعي العربي في العصر الحديث والمعاصر، وأكثر من ذلك — كما يعتقد حنفي — أنه بدأ يكون أحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية التي يحتم علينا التركيز عليه كموضوع للنقد والدراسة والتحليل.⁽²⁾

لكن ما يجب الإشارة إليه هو أن بعض الباحثين والمفكرين العرب يمتلكون نظرة تشاؤمية تجاه هذا العلم، خاصة وأن الكفة تميل باتجاه الاستشراق على حساب الاستغراب، وهذا من منطلق صورة الحضارة الإسلامية التي تعرف حالة الانحطاط والضعف في مقابل الحضارة الغربية المعاصرة المتطورة والسيطرة ولهذا فهم يشترطون لقيام هذا الاتجاه تجاوز بعض الصعوبات والتي حددها الدكتور يوسف زيدان في النقاط التالية: (3).

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 2، 2000، ص، ص 24، 23

(2) المصدر نفسه: ص 13

(3) يوسف زيدان: مقال الاستغراب جذوره ومشكلاته جدل الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مرجع

سابق، ص، ص 161، 160

- تجاوز الجهود الفردية إلى تأسيس أكاديميات خاصة برعاية مشروع الاستغراب ، كما هو الشأن لدى الغرب الذي جعل الاستشراق مؤسسة ترعاها الحكومات و الجامعات الغربية .
 - تجاوز عقدة النقص الذاتي في مقابل عقدة القوة لدى الغرب حتى يتمكن علم الاستغراب من امتلاك المعلومات الكافية عن الآخر كما تريدها الذات و ليس كما يريدونها أن نعلمها عنه .
 - الجدية في النظر بالنسبة لأصحاب القرار في العالم العربي الإسلامي خاصة تجاه المادة البحثية التي تحققها نتائج البحث الاستغرابي ، حتى لا تتراجع البحوث و لا تتعرض لخطر الإهمال .
 - تجاوز محنة التذبذب بين الانتماء العربي ، و الإسلامي أو المشرق و المغرب أو الأوسط المزعوم و بالتالي توحيد " المنظور " في قراءة الحضارة الغربية بدلا من المعاناة في تحديد مفهوم الذات و الهوية .
 - و أخيرا الخلاص من صعوبة " الانبهار بالغرب " و هي من أخطر الصعوبات على الباحثين في مجال الاستغراب تفاديا لذوبان الدارس الاستغرابي في الثقافة الغربية و من ثمة الغرق في تيارها المتدفق دون بلوغ لحظة الحكم على الثابت و المتحول فيها .
- ورغم هذه الصعوبات لم يتراجع حسن حنفي ولو خطوة إلى الوراء في إكمال مشروعه الضخم ليخطو الخطوة الثانية منه ، و هي الاهتمام بدراسته التراث الغربي المقابل للتراث العربي الإسلامي، إنه "الآخر" إزاء "الأنا" الذي ما يزال في عصرنا الراهن يعيش على تقليده ويعدده مصدرا لأفكاره وعلومه من غير محاولة لإبداع الأنا بدلا من تقليد الآخر، و هذا في نظره لا يتأتى إلا من خلال أول مقدمة تهدف إلى قلب الأوضاع وهي كتابه الضخم "مقدمة في علم الاستغراب" دون إهمال الجهود الطهطاوي وخير الدين التونسي في فتح باب هذا العلم.*
- ومن هنا فإن موقف حسن حنفي من التراث الغربي يختلف عن موقفه من التراث العربي وهذا أمر مسلم به في نظره ماداما ينتميان إلى حضارتين من طبيعتين مختلفتين، فالحضارة الإسلامية ذات طبيعة مركزية ماهوية وذات بنية لا تاريخية بينما الحضارة الغربية ذات طبيعة لا مركزية وبدون ماهية مسبقة.

(*) يعترف حسن حنفي بأنه لم يكن هو السباق بالدعوة لقيام علم الاستغراب لأن رفاعة الطهطاوي قد فتح بابيه من خلال كتابه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، وكذلك خير الدين التونسي في كتابه "أقوم المسالك..."، و أنور عبد المالك في كتابه "الفكر العربي في عصر النهضة". أنظر حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، ص 24.

لهذا يطغى على تفكيرها المنهج التاريخي. من هنا حاول حسن حنفي أن يتخلص من الأسطورة القائلة بأن الثقافة الغربية ثقافة عالمية وأنها الحضارة الممثلة للحضارات البشرية جميعا على الرغم من هيمنتها على ثقافتنا المعاصرة فهو يقول: « فلا فكر إلا في موقف ولا وعي إلا في مجتمع، ولا حضارة إلا في الإيحاء بأسطورة الثقافة العالمية التي تتجاوز حدود الزمان والمكان والتي يجب على كل شعب أن يتبناها إذا ما أراد التحضر والتمدن والتقدم فهي حضارة لكل العصور ونموذج لكل الشعوب»⁽¹⁾.

ومن هنا يعتقد حسن حنفي أن "نشأة علم الاستغراب" ضرورة ملحة في مواجهة التغريب الثقافي الذي امتدت جذوره ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم بل أكثر من ذلك أنه هدد استقلالنا الحضاري وبدأ يهدم أساليب حياتنا اليومية في مظاهرها العامة، « فلم تعد لغتنا العربية نقية ولا فنوننا العمرانية إسلامية، فضاعت اللغة الفصحى فلم يعد أحد قادرا على الحديث بالعربية السليمة حتى من المثقفين وصارت المدن خليط من أساليب العمارة لا هوية لها. والأبعد من ذلك تحول ثقافتنا إلى مساحات شاغرة لأفكار غريبة من اشتراكية، ليبرالية ووجودية وشخصانية وبنوية ... الخ، وهذا ما جعل الكثير منا لم يعد قادرا على أن يكون مفكرا أو عالما إن لم يكن له مذهب غربي ينتسب إليه ».⁽²⁾

لكن هذا في نظر الجابري أمر شبه حتمي، ما دام الفكر العربي في مرحلة الاستسلام والتبعية للفكر الغربي حيث يقول: « أعتقد أنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم وأكثر من ذلك أعتقد أننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا كنموذج "عالمي" حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة واعتماد العلم والصناعة والتبشير بقيم جديدة تماما، قيم الحرية والديمقراطية و العدالة الاجتماعية»⁽³⁾

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص 105

(2) المصدر نفسه: ص 19

(3) محمد عابد الجابري: إشكالية الأصالة والمعاصرة (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي) (م د و ع) ط 2،

بيروت، 1987، ص 33

ومن هنا يمكننا أن نقول بأن موقف الجابري من التراث الغربي جاء بصورة مغايرة لنظرة حسن حنفي له، لكن ليس معاكسا تماما له، و ذلك من منطلق أن الغرب ذاته في نظر الجابري لم يكن يقدم نفسه في صورة واحدة، بل لقد كان، ولا يزال يحمل بالنسبة لمشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين، مظهر يمثل العدوان، والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة، ومظهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمها العصرية، المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية، وعليه كما يعتقد الجابري من غير الصحيح تاريخيا الحديث عن العقلانية العربية المعاصرة ويقظتها الحديثة بردها إلى العوامل الداخلية وصراع الجديد مع القديم لأن ذلك كان ثانويا، وإنما المحرك الأساسي لها يمكن رده إجمالا إلى التحدي الأوروبي بمختلف أشكاله.⁽¹⁾

وعلى هذا الأساس أراد حسن حنفي أن يكون موقفه من ذلك أكثر موضوعية ليجعل من الاستغراب علما حقيقيا وليس مجرد وجهة نظر، أي قدرة الأنا على دراسة الآخر وتحويله إلى موضوع. وهو الذي طالما كان ذاتا يحول كل آخر إلى موضوع. ولكن من غير سيطرة، بل سعيا إلى التحرر من هيمنة الغرب والخلاص من سلبيات ثقافته على عالمنا المعاصر. "إن الاستغراب لا يهدف إلى تدمير الثقافة الغربية، وإنما يهدف إلى تحليلها والتعرف على مكوناتها الأساسية ورد عناصرها إلى منابعها، ودراستها بعمق، بغية خلق مناعة ومقاومة وحساسية من تشوهاها وبعض عناصرها التدميرية، وحماية مجتمعاتنا من التزاغات التدميرية في فكر الآخر وقيمه وتقاليده الجديدة".⁽²⁾

إذن فحسن حنفي بهذا العلم يسعى إلى تحديد مسار الآخر في تداخله و تقابله مع مسار الأنا و ذلك لإعطاء الحقوق أو على الأقل بيان حقيقة تبادل الأدوار عبر التاريخ بين المعلم و المتعلم و إجابة عن طبيعة الاختلاف الحاصل بينه و بين الجابري تجاه التراث فإنه — كما يعتقد — يرد إلى كون صديقه الجابري "قد طبق منهج التكوين ووصف البنية على العقل العربي و ليس على الوعي الأوروبي ، على الأنا و ليس على الآخر في حين أي أطبق ذلك على الآخر و ليس على الأنا . فالأنا تنتسب إلى حضارة مركزية في حين أن الآخر ينتسب إلى حضارة طردية^(*) ".⁽³⁾

و على هذا الأساس فإن موقف حسن حنفي من التراث الغربي جاء بشكل مجمل في كتابة " مقدمة في علم الاستغراب " على شاكلة مقدمة ابن خلدون رغبة منه في تحديد الأصول و الكليات في الفكر الغربي دون الاهتمام بالجزئيات ، و قد برر بقوله: « كان هم قصر العمر هو الذي دفعني إلى الاكتفاء بالكليات تاركا الجزئيات لأجيال أخرى قادمة أحدد المعالم ، وأضع الأسس ، و اترك لغيري وضع البناء »⁽⁴⁾ و السؤال الذي يطرح هنا : ما هي هذه المعالم و الأسس التي حددها حسن حنفي للتراث الغربي من خلال علم الاستغراب ؟

(1) محمد عابد الجابري : التراث و تحديات العصر : المرجع السابق ، ص ، ص 39،41

(2) حسن حنفي : ماذا يعني علم الاستغراب، دار الهادي للطباعة و النشر، ط 1، بيروت، سنة 2000، ص 17

(*) طردية: أي أنها نشأت تحت أثر الطرد المستمر من المركز ورفضاً له، بعد اكتشاف عدم اتساقه مع العقل أو تطابقه مع الواقع، انظر المصدر السابق ، ص 35

(3) المصدر نفسه: ص ، ص 38،39

(4) المصدر نفسه: ص 235

أولاً: معالم التراث الغربي

لقد حاول المفكر أن يجيب عن هذه الإشكالية تحت تأثير هم قصر العمر فعمد إلى إدماج معالم التراث الغربي في ثلاثية سماها — ثلاثية الوعي الأوروبي وهي على النحو الآتي: ⁽¹⁾

1. مصادر الوعي الأوروبي : ويمكننا هنا الإشارة إليها باختصار ، تتعلق بالمصادر المعلنة و المصادر الخفية ، و كمثل عن المعلنة : المصادر اليونانية و الرومانية ، و اليهودية و المسيحية أما فيما يتعلق بالخفية فقد ردها حسن حنفي إلى المصادر الشرقية القديمة من جهة و البيئة الأوروبية نفسها أو ما يسميه بفترة التكوين المحددة بحقتين الأولى تضم عصر آباء الكنيسة اليونان و اللاتين في القرون السبعة الأولى من الميلاد و الثانية تضم العصر المدرسي المتقدم و المتأخر في القرون السبعة الثانية .

2. بداية الوعي الأوروبي: و يحدده حسن حنفي بعصري الإصلاح الديني و عصر النهضة في القرنين الخامس و السادس عشر من جهة و عصر الكوجيتو الديكارتي و العقلانية في القرن السابع عشر و انفجار الثورة العلمية و التنوير في القرن الثامن عشر.

3. نهاية الوعي الأوروبي: و الذي حاول فيه حسن حنفي الكشف عن التحول العميق في مسار الوعي الأوروبي من الأنا أفكر إلى الأنا موجود ، وهي بداية نقد الوعي الأوروبي لنفسه بنقد ماضيه و تراثه الذي سبق أن وضعه بنفسه (كنقد المثالية و الوضعية).

وإذا كانت هذه هي المعالم الكبرى في التراث الغربي كما حددها حسن حنفي فما هي الأسس التي وضعها لقيام " علم الاستغراب " كعلم يهتم بتحليل هذا التراث و نقده من باب التركيز على بنية الوعي الأوروبي أكثر من التركيز على مراحل التاريخ ؟ .

ثانياً: أسس قيام علم الاستغراب

1. علم الاستغراب في مقابل الاستشراق : لقد حاول حسن حنفي أن يجعل من هذا العلم إعلاناً لميلاد نهضة جديدة للأنا في مقابل الإعلان عن نهاية نهضة قديمة نشأت و تطورت و اكتملت و هي في طريقها إلى الأفول بالنسبة للآخر و لا يقصد بذلك دخول العلم في الأدبيات و الروحانيات ، و إنما العمل على تحويل المادة التراثية إلى إطار نظري محكم و منطق حضاري دقيق ، و لا يكون هناك قلق إذا ما أتت مادة الاستغراب من داخل الحضارة الأوروبية ، ما دام الوعي الأوروبي هو ذاته اليوم قد بدأ يراجع نفسه و ينقد مساره ، و يعترف بمصادره التي طالما أحاط بها الصمت كما يعترف بحيرته الدائمة بين الصورية الفارغة و المادية الغليظة حتى انتهى به الأمر إلى الشك في كل شيء .

(1) حسن حنفي : ماذا يعني علم الاستغراب ، المصدر السابق ، ص 37

لكن هذا لا يعني أن هذه المادة مشاهمة لمادة علم الاستغراب بل تختلف عنها لأن هذه الأخيرة هي رؤية الغرب ليس في مرآة نفسه بل من منظور اللأغرب أي رؤية الآخر من منظور الأنا ، و هي مادة ليست جاهزة و إنما هي من جهد الأنا و إبداعه و ليس من إفراز الآخر و قيئه عند وصف نفسه ⁽¹⁾ لهذا رسم حسن حنفي لهذا العلم مساره و أهدافه التي يمكن تلخيصها فيما بعد .

2. الاستغراب في مواجهة التغريب : في هذا المسار حاول حسن حنفي أن يجعل من علم الاستغراب الوسيلة المثلى لحماية القديم و الأصول في مقدمتها الثقافة و اللغة و التاريخ و الحضارة و العمران من حصار التغريب و حتى لا تتحول ساحة فكرنا المعاصر إلى مساحة شاغرة لمذاهب غربية أو وكالاتهم الحضارية فتفرقنا شيعا و أحزابا كما تفرق القدماء من ذواتهم، و ننشغل في البحث عن الأصالة الضائعة في ظل سطو ثقافة الآخر على ثقافة الأنا و الأكثر من هذا أن يتحول التغريب الثقافي إلى موالاة سياسية للغرب فتتحرك الشعوب إلى نصره أصالتها و هويتها فتحدث ثورات للدفاع عن عروبة ثقافتها .

لهذا يقول: « قضية الهوية بالنسبة لنا هي إحدى قضايانا الرئيسية في مواجهة التغريب، نتفاوت فيها من منطقة إلى منطقة تبعا لشدة الاستعمار و تغلغله في النفوس و ما تبقى منه في العقول، إذ تتفاوت المجتمعات الإسلامية فيما بينها في حدة المشكلة. فالمجتمعات التي داهمها الاستعمار كانت إحدى وسائل المقاومة فيها إثبات الهوية في مقابل التغاير، و الأنا في مواجهة الآخر و الأصالة في مواجهة التحديث و الاغتراب المرتبط به فالتغريب نوع من الاغتراب بالمعنى الاشتقاقي للفظ أي تحول الأنا إلى الآخر » ⁽²⁾

بهذا الطرح فإن قضية الهوية هي مشكلة حضارية و في نظره — هي الجوهر الكامن وراء كل مشاكل الأمة الاجتماعية و السياسية التي طرحها عصر النهضة العربية الحديثة و مازالت لم تحل إلى يومنا هذا و لعل هذا ما جعله يقول : « و ربما كانت معظم تياراتنا الفكرية الحديثة اقرب إلى التغريب منها إلى الأصالة فالإصلاح الديني (الأفغاني) و الليبرالية السياسية (الطهطاوي) و العقلانية العلمية (شيلي شميل) كلها ترى الغرب نمطا للتحديث نموذجاً للتقدم ... و مازالت أحزابنا السياسية حتى الآن خاصة العلمانية منها تصوغ القضية السياسية على نحو مغرب . و تجد الحل عند الآخر و ليس بتحليل الأنا » ⁽³⁾

(1) حسن حنفي : ماذا يعني علم الاستغراب، مصدر سابق : ص 40، 41

(2) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مصدر سابق، ص 20

(3) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب ، ص 46

لكن الحل في نظر حسن حنفي يكمن في طبيعة الموقف المتخذ من تراث الأنا لأنه يساعدنا في إيقاف التغريب ، و يعيد بناء الأنا بشكل يقضي على اغترابها من جهة كما يقضي على الازدواجية في الشخصية القومية أو ما يسمى (بالفصام النكد) (*) على حد تعبير المفكر " سيد قطب " ، كما يمكن اختزال نماذج الدفاع عن الهوية ضد التغريب فيما يلي: (1)

- إذا كانت غاية الآخر (كعدو) القضاء على هوية الأنا حتى لا يوجد غيره فإن القرآن كموجه لوعي الناس يجب الاعتماد عليه تفاديا للوقوع في أوهام التقليد خاصة و أنه يحرم موالاة الغير و التودد إليهم .
- رفض التقليد في أبسط السلوكات الفردية وأكمل العقائد الإيمانية كدليل لتحمل المسؤولية فالاعتذار بالتقليد غير مقبول يوم الحساب كما جاء في قوله تعالى: « و يوم يعرض الظالم على يديه ويقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا ، يا ويلتي لم اتخذ فلانا خليلا لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني و كان الشيطان للإنسان خذولا » (الفرقان، 26، 27)
- أخذ العبرة من النموذج الإسلامي القديم الذي استطاع كفكر تمثل الحضارات السابقة دون أن يفقد هويته ، بل أبعد من ذلك نقدها و نقحها و طورها وبقي إسلاميا رغم تعامله مع الآخر و تمثيله للحضارات الإنسانية .
- الاعتماد على النقد المستنير الذي يحول علاقة العداوة بين الأنا و الآخر إلى علاقة ذات بموضوع ، دارس بمدرس .
- الاستفادة من المواقف الإسلامية و السلفية القديمة التي فهمت جوهر العدوان الخارجي على الذات ما دامت الظروف متشابهة الآن بين الغزو الاستعماري الحديث و الغزو الاستعماري القديم .

3. من تجاوز الاستشراق إلى بناء الاستغراب : و هنا يحاول حسن حنفي أن يقدم الأنا بصورة مغايرة لما يراه الآخر عنها في الاستشراق القديم الذي نشأ و اكتمل في عنفوان المد الاستعماري الأوروبي و هي تجاوز النقص و التبعية و الاستسلام للآخر إلى القوة و العظمة و النقد له ، و بالتالي تجاوز عقدة النقص التاريخية في جدل الأنا و الآخر، على مستوى اللغة و الثقافة و العلم و بالتالي التخلص من الخوف و المرأة في قلب المائدة في وجه الخصوم فخير وسيلة للدفاع المهجوم . (2)

(*) " الفصام النكد " : أنظر سيد قطب : " المستقبل لهذا الدين " دار الشروق القاهرة 1980 ، ص، ص 54، 27

(1) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب ؟ مصدر سابق، ص 47 و ما بعدها

(2) المصدر نفسه : ص 24

لكن يجب أن نعلم بأن حسن حنفي لا يقصد بالهجوم على الآخر ، التحامل العنصري و اللاإنساني بل على العكس من ذلك فهو في علم الاستغراب على خلاف الاستشراق " أقرب إلى الشعور المحايد نظرا لأنه لا يبغى السيطرة أو الهيمنة بل يبغى فقط التحرر من أسر الآخر حتى يوضع الأنا و الآخر على نفس المستوى من الندية و التكافؤ " (1)

بهذا المعنى يصبح علم الاستغراب محاولة لاسترجاع الوعي الضائع بالأنا في ظل الخطر الماثل من اعتبار حضارة الآخر و علمه مصدر كل علم ، و ما سواهما خاضع لهما. لهذا يعتقد حسن حنفي أن : « مهمة هذا العلم الجديد هي إعادة الشعور اللاأوروبي إلى وضعه الطبيعي و القضاء على اغترابه ، و إعادة ربطه بجذوره القديمة ، و إعادة توجيهه إلى واقعه الخاص من أجل التحليل المباشر له ، و أخذ موقف بالنسبة لهذه الحضارة التي يظنها الجميع مصدر كل علم، وهي في الحقيقة حضارة غازية لحضارة أخرى ناشئة نشأة ثانية أو تعيش عصر إحيائها و نهضتها». (2)

إذن على خلاف الاستشراق الذي وقع في التحيز و التشويه لثقافات مختلفة بأهداف غير معلنة يجعل حسن حنفي من علم الاستغراب علم موضوعي يسعى إلى معرفة الآخر من خلال الأنا الأكثر نزاهة و حيادا و موضوعية على خلاف الآخر المشبع بترائه، و عليه فالأفيد للتراث الغربي نفسه و للعلم ، دراسته من باحثين غير منتمين له ، لهم بناء شعوري مخالف للموضوع المدروس تمكنهم من الرؤية العلمية الصحيحة و الصادقة ، خاصة و أن وعي الباحث و أصالته يحفظانه من الوقوع في أخطار الذاتية و الانتقام ، و يجعلونه قادرا على إعطاء النظرة العلمية المؤسسة على التحليل المباشر للواقع . (3)

لكن ما يحذرنا منه حسن حنفي هو الانتباه إلى الواقع الذي يعيشه الأنا اليوم إذ على الرغم من تمتعه بالاستقلال السياسي الظاهري ، مازال مقيدا بأغلال التبعية للآخر ما دامت العلاقة بينهما ما زالت بين ندين غير متكافئين علاقة السيد بالعبد ، طرف ينتج و الآخر يستهلك طرف يأمر و الثاني يطيع ، و في ظل هذه الظروف يجب على علم الاستغراب أن يستأنف هذا الواقع و يحوله من مستوى الأمان الطيبة ، و النيات الحسنة إلى مستوى العلم الدقيق و من مستوى الخطابة السياسية إلى مستوى التحليل العلمي حتى و إن كان ذلك يحتاج إلى عدة أجيال (4).

(1) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب ؟ المصدر السابق، ص 51

(2) حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، مصدر سابق، ص 07

(3) المصدر نفسه : ص 09

(4) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب؟ ، ص 56

4. أهداف علم الاستغراب: إذا كان حسن حنفي يعطي لهذه الدوافع و الأهداف

حقها من التحليل و التعليل فإني أرغب في احتزالها في نقاط من غير تشويه في الفهم و لا خلل في المضمون و إنما بقراءة أتجاوز فيها التكرار و هي كما يلي :

● محاولة القضاء على المركزية الأوروبية (Eurocentricity-Eurocentrism)

و هي من أولى مهام علم الاستغراب لرد الثقافة الغربية إلى حدودها الطبيعية و بالتالي القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي ينفرد بها الغرب و يجعلها بوابة الحداثة . لكن دون القضاء على عمومياتها أو التقليل من أهميتها بل وضعها في مكانها الصحيح⁽¹⁾

● محاولة تجاوز ثنائية المركز و الأطراف على مستوى الثقافة و الحضارة ،

و بالتالي التخلص من عقدة كون الغرب هو المعلم الأبدي ، و اللاغرب هو التلميذ الأبدي ، و بالتالي العمل على تحويل هذا الأخير من مرحلة الاستهلاك الدائم إلى حالة الإبداع الدائم حتى و إن بقي التلميذ تلميذا عند كبره و الأستاذ معلما في شيخوخته .

● محاولة إعادة التوازن للثقافة الإنسانية ، و العمل على وقف الظلم التاريخي

الواقع على الثقافات غير المتميزة (اللاأوروبية) في سبيل الثقافة المتميزة (الأوروبية) التي تغذي الثقافة الإنسانية بنتائجها الفكري و العلمي ، و هذا بإيجاد رؤى بديلة عن رؤى الوعي الأوروبي⁽²⁾

● القضاء على التشويه المتعمد لثقافات الشعوب اللاأوروبية والمستكشفة حديثا

مع أنها هي الشعوب التاريخية، ورسم خط أفقي فاصل توضع الشعوب الحضارية المتقدمة والصناعية أعلاه بينما توضع الشعوب البدائية المتخلفة و الزراعية أدناه ، وهذا وفق تنظير عنصري متطرف جسده فلسفة التاريخ و علم الحضارات والأنثروبولوجيا المنادية بأفضلية الشعوب الآرية السامية.⁽³⁾

● إعادة كتابة تاريخ العلم من منظور أكثر موضوعية و حيادا ، بهدف تصحيح المفاهيم

المستقرة فيه ، و العدل في بيان مدى مساهمة كل الحضارات البشرية في العالم على بنائها ، و بالتالي إعادة " تحقيق " التاريخ دون وضع أية حضارة في المركز و إلحاق الحضارات الأخرى بالأطراف . و هذا حتى يدون تاريخ العالم و لا يضيع تاريخ الحضارات البشرية جميعا ، كما حدث مع الحضارات القديمة (فارس والهند والصين

(1) حسن حنفي : دراسات فلسفية، الأنجلومصرية، القاهرة ، 1988، ص 32

(2) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب؟ مصدر سابق، ص، ص 59، 60

(3) حسن حنفي: موقفنا من التراث الغربي، الجزء الثاني، في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، ط1، 1977

ومصر القديمة) وكأن تاريخها سابق على تاريخ البشرية ، مع أن بدايات التاريخ البشري كما يقول هردر وكانط هو الشرق⁽¹⁾

إذن يريد حسن حنفي من علم الاستغراب أن يكون المؤشر الحقيقي القادر على رسم منحى بياني لمسار النهضة العربية المعاصرة ، مادام سقوط الغرب حاليا هو نهضتنا و نهضتنا هو أفول الغرب ، لكن الأمر سابق لأوانه في ظل احتقان الواقع العربي المعاصر بمختلف مشكلات و أمراض العصر ؟.

يجيب حسن حنفي عن هذه الإشكالية قائلا: « إن مهمة مفكرينا و باحثينا هي إعادة صياغة فلسفات التاريخ الأوروبي في القرنين الثامن عشر و التاسع عشر خاصة والتي صاغت التاريخ كله بحيث يصب في النهاية في الحضارة الغربية ، ووضع الحضارة الغربية في مكانها الطبيعي كمرحلة من مراحل تطور الإنسانية والتي تكون مرحلة واحدة ، مجرد قوس صغير ، ولكن مازال وعينا بالتاريخ غائبا، بل إننا لم نبحث بعد أسباب الغياب، ولم نعرف بعد مقومات الحضور، ولا يوجد شعب ينهض أو يأفل دون أن تظهر لديه فلسفة في التاريخ تعلن عن نهضته كما نفعل الآن أو تعلن عن نهايته كما هو الحال في فلسفات التاريخ المعاصرة ؛ فلسفة التاريخ هي المؤشر على حركة الشعوب إقداما أم إحجاما تقدما أو نكوصا»⁽²⁾.

(1) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب ، ص، ص 64، 63

(2) المصدر نفسه: ص 64

المبحث الثاني: موقفه من أشكال العقلانية العربية المعاصرة

إن موقف حسن حنفي من أشكال العقلانية في الفكر العربي المعاصر، لم يكن مجرد تلميح، بل كان تصريحاً و توضيحاً فإذا كان موقفه من معناها أنه لم يحدد تحديداً دقيقاً كما قال: « فلا يوجد تحديد لمعنى العقلانية أو العقل بل مجرد تجليات و تطبيقات له في الحياة الاجتماعية و السياسية . و لا يوجد في المقالات المجمعة أو في الكتب المؤلفة مقال أو جزء صغير عن العقل و العقلانية ، و إن وجدت تحديداً فمعظمها من الوافد الغربي أو من العقل البديهي . إذ يبدو أن الحديث عن العقل و العقلانية هو تلبية رغبة أو تعبير عن حاجة أو هو تخفيف من الإحساس بعقدة النقص أمام حضارة غربية عقلانية معاصرة ».(1)

كذلك الأمر فيما يتعلق بموقفه من أشكالها فهي _ في نظره _ مجرد تجليات لتيارات العقلانية الشائع تصنيفها في الفكر العربي المعاصر : التيار الإصلاحية الذي أسسه الأفغاني، وتلاميذه، والتيار الليبرالي الذي أسسه رفاعه رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي . ثم الأجيال اللاحقة، و التيار العلمي العلماني الذي أسسه شبلي شميل وفرح أنطون ومن لف لفهم، لهذا يقول حسن حنفي: « فقد اتسمت العقلانية بطابع كل تيار العقلانية الإصلاحية التي تحاول فهم الدين فهماً عقلانياً، والعقلانية الليبرالية التي تحاول تأسيس الحرية على مقتضيات العقل. والعقلانية العلمية التي نموذج العقل فيها هو العقل الطبيعي المرتبط بالحس والواقع » (2)

لكن السؤال الذي يفرض نفسه علينا هنا هو: هل هذا التباين في أشكال العقلانية على اختلاف تياراتها له ما يبرره في نظر حسن حنفي على الرغم من الاشتراك في ثنائية المصدر و الجذور داخلياً في العقلانية القديمة للتراث العربي الإسلامي ، و خارجياً في العقلانية الحديثة لدى التراث الغربي ؟.

لقد حاول حسن حنفي أن يقدم لنا إجابة مختصرة حتى يزيل عن عقولنا ضبابية الرؤية وغموض الفهم و سوء التلقي، ثم يسترسل بعدها في تحليل موقفه بأكثر تفصيلاً. و لقد ارتأينا أن نأخذ بهذا الطرح المنهجي كونه الأجدر بالإقتداء لتحقيق العلم بالقصد الذي يسعى إليه المفكر من هذا الموقف .

وعليه فانه يقول: « فالعقلانية الإصلاحية أقرب إلى جذور العقلانية القديمة في التراث القديم منها إلى جذور العقلانية الحديثة في التراث الغربي. و العقلانية الليبرالية حاولت الجمع بين مصدرين الداخلي القديم و الخارجي الحديث على نحو متعادل و متوازن تقرأ الحسن و القبح العقليين عند المعتزلة في "الشرطة" لنابليون و تقرأ علم العمران عند ابن خلدون في مرآة " روح القوانين " لمونتسكيو ويكتب محمد حسين هيكل " حياة محمد في مرآة جان جاك روسو"، أما التيار العلمي فإنه أقرب إلى المصدر الخارجي في العقلانية العلمية الغربية الحديثة منه إلى المصدر الداخلي الإسلامي في التراث القديم بالرغم من محاولة شبلي شميل بيان جذور نظرية التطور في القرآن الكريم من أجل الترويج لها في الثقافة المحلية ، ومحاولة فرح أنطون تأصيلها في ابن رشد و فلسفته » (3)

(1) حسن حنفي : حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، مصدر سابق، ص 126

(2) المصدر نفسه : ص 127

(3) المصدر نفسه: ص 128

و على هذا الأساس فإن حسن حنفي من خلال قراءته الإحصائية قد صنف العقلانية في الفكر العربي المعاصر إلى ثلاثة أشكال تمتد على مدى قرنين من الزمان و لكنها بصورة تحتاج إلى تحديد و ضبط من باب أنها في القرن التاسع عشر تعبر عن عقلانية النصوص التكوينية عند الرواد و في القرن العشرين تعبر عن عقلانية الاستمرار أو الانقلاب و النقد عند الأجيال اللاحقة. و في نظر حسن حنفي لا يوجد تكافؤ و لا مساواة كيفاً ولا كما بين الصورتين من جهة، وبين التيارات من جهة أخرى ، خاصة و أن تيار العقلانية الإصلاحية قد كان له السبق و التفوق من حيث العرض و الحضور في الفكر العربي المعاصر ، لهذا يقول: « وقد أخذت العقلانية بالمعنى الدقيق و تحليل أهم نصوصها و ليس بمعناها الواسع إيجاباً الذي يضم الاجتهاد و المعاصرة والتجديد والتحديث والإصلاح والنهضة أو سلبياً مثل نقد التقليد والقديم والحفاظة والسلفية والجمود والتعصب، فقد اتسعت العقلانية حتى أصبحت تضم كل شيء، واستعملت كشعار أكثر منها كمفهوم خاصة في الفكر العربي المعاصر الذي مازال يغلب عليه الطابع الفكري العام في المنابر العامة و لم يتحول بعد إلى فكر دقيق و مفاهيم محددة »⁽¹⁾

المطلب الأول: موقفه من العقلانية الإصلاحية

إذا كانت العقلانية الإصلاحية في نظر حسن حنفي قد برزت في الفكر العربي المعاصر من خلال اتجاهها إلى إصلاح الفهم و النظر في الدين ، و هذا من منطلق أن التيارات القديمة في التراث الإسلامي القديم قد شيدت هذا الفهم العقلاني الذي أصبح اليوم ضرورة وحاجة ملحة . فقد حاولت العقلانية الإصلاحية المعاصرة تأصيل هذا الفهم كما فعل ابن رشد و المعتزلة على اعتبار أنهم يمثلون مصادر الفكر الإصلاحية من عهد ابن تيمية في " درء تعارض العقل و النقل " إلى التيارات و الحركات الإصلاحية المعاصرة⁽²⁾ لكن السؤال الذي يطرح علينا هنا : هل هذه الحركات الإصلاحية اتخذت نفس الكيفية في فهم الدين أم أنها كانت بصور مختلفة على مر الزمن ؟

يجيبنا حسن حنفي عن هذا السؤال بالتأكيد على تباین هذه الحركات الإصلاحية ، فهي في نظره قد بدأت كحركة إصلاحية نصية في شبه الجزيرة العربية عند محمد عبد الوهاب ، حيث يسميها بعقلانية الإصلاح الأول المشكلة من نصف الأشعرية و نصف الاعتزال ، ثم تطورت لتصبح مدرسة إصلاحية عقلية مع الأفغاني و تلاميذه ؛ محمد عبده و رشيد رضا و حسن البنا ؛ الذين سخرُوا كل طاقاتهم لجعل العقل الميزان الأول لفهم الدين و الأخذ به لتحقيق سعادة الأمم ، و لعل هذا ما جعل الأفغاني يجعل من تنقية العقول من الخرافات و الأوهام الوسيلة المثلى لإدراك أثر الدين و العقيدة على الواقع ، وبالتالي لا تدنس العقول بالعقائد الوهمية، خاصة و أن صفاء العقول هو أول ركن بني عليه الإسلام.⁽³⁾

كما يؤكد محمد عبده في " رسالة التوحيد " أن العلم لا ينشأ بالتقليد . و أن العقل قادر على التمييز بين الحسن و القبح ، و الفضيلة و الرذيلة ، و النافع و الضار . و قد أجمع العقلاء في كل ملة على أن كمال

(1) حسن حنفي : حصار الزمن (إشكالات) ، مصدر سابق ، ص 129

(2) المصدر نفسه: الصفحة نفسها

(3) المصدر نفسه: ص 130

الله يعرف بالعقل، وهذا من باب أن مبدأ العقل يبقى للإنسان بعد موته للحساب والعقاب، لهذا يقول حسن حنفي أن الشيخ قد رد على سؤال تلميذه رشيد رضا عن الحاجة الماسة إلى تأليف كتب تناسب حاجة العصر في الترتيب والسهولة، و مراعاة عقول المسلمين: أن "رسالة التوحيد" كانت تحقيقاً لهذا المطلب، وأن ما كتب في "الإسلام بين العلم والمدنية" يعد بياناً على أن الإسلام يحث على النظر العقلي و القياس الصحيح، لذلك كان النظر العقلي أول واجبات المكلف، وكان الأصل الأول للإسلام هو النظر العقلي و الإذعان له. و الأصل الثاني تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.⁽¹⁾

لهذا اعتبر رشيد رضا أن رسالة التوحيد موجهة إلى العقل و الوجدان لا بمجرد تقرير وجيز للبرهان و هذا من باب تعاون العقل و الوجدان على التأمل و النظر، فالعقل للخارج (ظواهر الطبيعة) و الوجدان للدخل (ظواهر النفس).

و على هذا الأساس فقد رفض الشيخ محمد عبده عقلانية الإصلاح بالتقليد، ودعا إلى عقلانية الإصلاح بالانتقاء و التحليل لهذا يقول حسن حنفي أن الشيخ قد حذر و نبه من "خطأ العقلاء" باللجوء إلى النموذج الغربي و تطبيقه على الشعوب دون النظر إلى خصوصياتها، لهذا فبدلاً من تقليد العقلاء للنموذج الغربي. الأفضل لهم التعرف على أسباب رقي الغرب ثم الأخذ بها، فالأفضل دوماً العودة إلى الجذور و ليس بمجرد اقتطاف الثمار و عيش تجربة الرقي ومعاناة آلام المخاض.⁽²⁾

و من هنا فقد أعجب حسن حنفي بنموذج العقلانية الإصلاحية من جهة التأصيل و التأسيس، لكنه في نفس الوقت طعن بها بالوهن و الفشل و الركود، أو كما يسميها هو "كبوة الإصلاح و ظواهر الردة فيه" حيث يقول: «و تعني الكبوة أن النهايات غير البدايات، و أن الفكر الإصلاحي بالرغم من بداياته الجذرية و الجزئية بدأ يتراجع شيئاً فشيئاً عن منطلقاته الأولى نظراً للأحداث التي مرت على كل الأجيال»⁽³⁾

و عليه فإن حسن حنفي يعتقد أن أغلب الدراسات و الكتابات في مجال العقلانية الإصلاحية، قد أصبحت تكرر بعضها بعضاً اعتزازاً و فخراً، وآن الأوان لتجاوز ذلك و الانتقال بالعلم القديم إلى تأسيس العلم الجديد و ليس التأريخ للماضي، فنحن اليوم في حاجة إلى تنظير للعلم و معرفة أسباب تقدمه في اللحظة الراهنة، و بالتالي عدم الاكتفاء بنقل العلم من الغرب و لا الاعتزاز بما تركه الأجداد فشتان ما بين النهايات و البدايات.

(1) حسن حنفي: حصار الزمن (إشكالات)، مصدر سابق، ص 132

(2) المصدر نفسه: ص 134، 135

(3) حسن حنفي: حوار الأجيال، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة 1998، ص 155

لهذا يجب كما يقول: « أن يطور جيلنا الإصلاح النسبي إلى إصلاح جذري حتى نأمن من الكبوة والردة، و يعني الإصلاح الجذري التحول من الأشعرية إلى الاعتزال على نحو كلي و ليس إلى المنتصف كما فعل محمد عبده ، أشعري في التوحيد ، معتزلي في العدل ، ثم التحول من الاعتزال إلى الثورة ، فلا يكفي العقل إن لم يؤد إلى ثورة » .⁽¹⁾

و من هنا نفهم دوافع حسن حنفي إلى نقد العقلانية الإصلاحية و سعيه إلى تغيير مسارها ، فهي في نظره حركة خبت ، لأنها سلكت طريق الإصلاح الديني و الخلقي و التربوي فكان مآلها الهزيمة و الاستسلام و بالتالي كان من الأفضل لها اختيار منهج النضال العقلاني النقدي الذي يحرص عليه حنفي لبعث المشروع الإصلاحي من كبوته ، معتبرا نفسه امتدادا طبيعيا لرواد النهضة ، و قد أطلق على هذا المشروع الجديد عبارة اليسار الإسلامي، و الذي يهدف كما يقول إلى :« مقاومة الاستعمار و التخلف و الدعوة إلى الحرية و العدالة الاجتماعية، و توحيد المسلمين ... و يدافع عن مصالح الناس، يأخذ حقوق الفقراء من الأغنياء و ينصر الضعفاء على الأقوياء، و يجعل الناس كأسنان المشط ».⁽²⁾

كما أن اليسار الإسلامي هو توطيد « للإصلاح الديني الذي بدأناه في المائتي سنة الأخيرة ليس فقط على مستوى مخاطر العصر : الاستعمار و الإقطاع و الرأسمالية و التخلف الاجتماعي و القهر السياسي ، كما هو الحال عند الأفغاني ، بل أيضا على مستوى إعادة بناء الفكر الديني الإصلاحي ذاته . فالأول مرة منذ ابن رشد في الفلسفة و المعتزلة في أصول الدين ، و الشاطبي في أصول الفقه ، و ابن خلدون في التاريخ ، و ابن تيمية في الفقه تعاد صياغة التفكير الديني »⁽³⁾

كما يصف حسن حنفي أحد زعماء العقلانية الإصلاحية بالردة و الانكسار حيث يقول:« و قد استمر صاحب المنار في العقلانية الإصلاحية إلى أن اندلعت الثورة الكمالية في تركيا في 1923 و قضي على الخلافة، فارتد سلفيا خشية من الإصلاح ... و قبل أن يرتد رشيد رضا سلفيا كان تلميذا وفيما للأستاذ كما يبدو ذلك في " الأمانى الدينية " أو " العقيدة المنارية " لعام 1900-1901 فالدين و العقل صنوان . الإيمان تصديق العقل و العقل برهان الإيمان . لا يوجد في الدين ما يعارض العقل . و لا يوجد في العقل ما يناقض الدين ، و إن تناقض ظاهر النص مع العقل أول النص فالعقل أساس النقل »⁽⁴⁾

و يعتقد حسن حنفي أن نموذج العقلانية الإصلاحية لم يبق حبيس شيوخ الأزهر، مع جمال الدين الأفغاني و محمد عبده و رشيد رضا و علي عبد الرازق و محمد فريد و جدي ، بل انتقل إلى أساتذة الجامعات مثل محمود قاسم (1913-1973) ، و عثمان أمين (1908-1978)، و توفيق الطويل (1905-1991) ، فمحمود قاسم قد اتخذ من العقلانية الرشدية نموذجا للإصلاح ، كما جعل عثمان أمين " الجوانية " ممثلة

(1) حسن حنفي: حوار الأجيال المصدر السابق : ص 156

(2) حسن حنفي: اليسار الإسلامي، كتابات في النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربي للبحث و النشر القاهرة، 1981، ص ص ، 6، 5

(3) المصدر نفسه : ص ص، 11 ، 12

(4) حسن حنفي : حصار الزمن ، (إشكالات)، مصدر سابق، ص ص 137 ، 138

للعقلانية الإصلاحية الممزوجة بأصولها التراثية عند الغزالي ، و أصولها الغربية عند ديكرت و كانط و برغسون و مصادرهما الإصلاحية عند الأفغاني ، و عبده ، كما جعل توفيق الطويل العقل الإصلاحي عماد المثالية الأخلاقية و هي عقلانية وسطية و مثالية معتدلة بين المثالية المطلقة و المادية الوضعية و هذه العقلانية هي نفسها عند عبد الهادي أبو ريدة (1909-1993) ⁽¹⁾

وبعد هؤلاء جميعا يعتقد حسن حنفي أن العقلانية الإصلاحية قد دخلت في مرحلة الضعف و التحول من العقلانية الإصلاحية إلى الحركات الإسلامية المعاصرة التي « لم يعد العقل أحد أركانها ففي " خصائص التصور الإسلامي ومقوماته " للسيد قطب يتسم الفكر الإسلامي بسبعة خصائص ليس من بينها العقل أو العقلانية وهي : الربانية، الثبات، الشمول، التوازن، الإيجابية، الواقعية، التوحيد » ⁽²⁾

و منذ خمسينيات هذا القرن وبالضبط بعد هزيمة حزيران 1967 يعتقد حسن حنفي أن عصر النهضة العقلانية الإصلاحية قد ولى فاسحا المجال لظهور المشاريع العربية المعاصرة تحت لواء نقد العقلانية لهذا يقول « لقد تم تجاوز القسمة التقليدية الموروثة منذ عصر النهضة العقلانية الإصلاحية والعقلانية الليبرالية، و العقلانية العلمية العلمانية إلى مشاريع جديدة تحت " نقد العقلانية " بفروعها الثلاثة : " نقد العقل الإسلامي " لمحمد أركون وريث العقلانية الإصلاحية ، و " نقد العقل العربي " لمحمد عابد الجابري وريث العقلانية القومية ، و " نقد العقل الغربي " لمطاع صفدي وريث العقلانية العلمانية » ⁽³⁾

المطلب الثاني: موقفه من العقلانية الليبرالية

في البداية نقول أن هذا النموذج العقلائي في نظر حنفي هو في جوهره شكل للعقلانية المستقاة من فلسفة التنوير في الغرب و يختصرها حنفي في أعمال رفاة الطهطاوي و خير الذي التونسي ، وعلى وجه الخصوص في " تخلص الإبريز " و " مناهج الأبواب " للأول، و " أقوم المسالك " للثاني. ويؤكد حنفي ذلك من خلال التركيز على اهتمام الطهطاوي في كتابه تخلص الإبريز على الاستصلاح العقلي الذي يبرز عدم التعارض بين التراث الإسلامي والتراث الغربي، وعلوم الأنا وعلوم الآخر « فالدين و العمران شيء واحد و الشريعة مثل السياسة، و العلوم الشرعية على منوال العلوم السياسية، والأنبياء مثل الحكماء كما قال الفلاسفة القدماء . لا فرق بين حضارة الأنا و حضارة الآخر، بين الدين والدنيا، بين التنزيل والتأويل بين العقل والنقل، بين الموروث والوافد بناء على قاعدة التحسين و التقييم العقليين » ⁽⁴⁾

ومن هنا فقد حدد مفكرنا الأساس الذي بنى عليه التيار العقلائي الليبرالي عقلانيته، والمتمثل في أنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم نبن الدولة الحديثة أولا وهي عقلانية الأخذ بالنموذج الغربي مادامت لا تعارض

(1) حسن حنفي : حصار الزمن ، إشكالات ، المصدر السابق ، ص ص 142 ، 143

(2) المصدر نفسه: ص ص 144 ، 145

(3) المصدر نفسه: ص 148

(4) المصدر نفسه: ص 150

عقلانيتنا الأصيلة، وهي التي جسدها الدولة الحديثة في الغرب والتي تقوم على الدستور والتعددية و المساواة في الحقوق و الواجبات (1)

وفي نظر حسن حنفي ليست العقلانية الليبرالية فحسب هي التي حاولت إسقاط النموذج الغربي بل حتى عقلانية التيارات الأخرى؛ لهذا يقول: « كان الغرب في التيار الإصلاحى نمطا للتحديث . لا فرق بينه و بين التيار الليبرالي عند الطهطاوي ، و خير الدين التونسي ، أو التيار العلماني عند شبلي شميل، فالمثل الأعلى هو المجتمع الديمقراطي الحر الذي يقوم على التعددية الحزبية و المجالس النيابية و الدستور و حرية الصحافة و الرقابة على جهاز الدولة و تربية البنات و البنين . البداية من الآن و النهاية عند الآخر : العداوة للغرب الاستعماري و الصداقة للغرب الليبرالي » (2)

و عليه فالعقلانية الليبرالية كما يصورها لنا الطهطاوي في " المرشد الأمين للبنات و البنين " هي التي تؤمن بأن الأحكام الطبيعية تستند إلى العقل قبل التشريع ، فلا فرق بين نظام الوحي و نظام العقل و نظام الطبيعة ، فالعقل رسول قبل النبي ، و الرسول الحقيقي هو المشرع وهو العقل، و النبي الرسول مبين لما يقرر العقل، وبقدر التفاوت في العقول يكون التفاوت في إدراك الدين و الدنيا . (3)

أما العقلانية الليبرالية التي يرفع شعارها خير الدين التونسي في " أقوم المسالك " فهي عقلانية نقتدي لنهتدي، فما حدث في البلاد الأوروبية موافق لنصوص الشريعة ولا ضرر أن يوافق المسلم غير المسلم في الأفعال المستحسنة. فهل يعقل أن يحرم الإنسان نفسه مما هو مستحسن في ذاته، فلا فرق بين الديمقراطية الغربية و الشورى الإسلامية، و أين ما ظهرت إمارات العدل، فهناك شرع الله و دينه. لأن ما ينال به الأوروبيون من أساليب التمدن إنما هي " بضاعتنا ردت إلينا " (4)

لكن ما ينتقده حسن حنفي في نموذج العقلانية الليبرالية عدم خضوعها لمنهج النقد الذاتي، خاصة وأن تاريخ الفكر البشري هو تاريخ النقد؛ بينما دعاة النهضة العربية الأولى قاموا بالانتقاء و تجاهلوا النقد انتقاء ما يصلح من التراث الإسلامي كالمعتزلة و ابن رشد، وانتقاء ما يصلح من التراث الغربي مثل فلسفة التنوير بينما النقد كما يقول: « هو أداة التحول والانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى ساهمت فيه كل الحضارات، وأسسها الأنبياء والمفكرون والعلماء، النقد شرط الإبداع، والإبداع شرط التقدم والنهضة » (5)

لهذا فقد أكد حسن حنفي أن بناء العقلانية الليبرالية قد انهار لأنه لم يتم تأسيسه على أرض ثابتة وصلبة، فأساسها الانبهار بالغرب (6)، والبناء قبل الهدم، وهو أساس خاو رخو عجل بانقياد الصرح الليبرالي

(1) حسن حنفي و آخرون : الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، بيروت لبنان 2002 ، ص 37

(2) حسن حنفي : جذور التسلط و آفاق الحرية : مصدر سابق ، ص 265

(3) حسن حنفي : حصار الزمن، إشكالات ، مصدر سابق ، ص 151

(4) المصدر نفسه: ص 152

(5) مجموعة من المؤلفين : فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي. (م.د.و.ع) ط1 بيروت ، لبنان ، 2005 ، ص 22

(6) المرجع نفسه: الصفحة نفسها

الأول الذي ظهر في مصر، بعد أن تحول إلى إقطاع وانهار بالغرب، ومع ذلك كما يقول: «تخاطر العقلانية الليبرالية باستعمال مفاهيم مثل "العقل المصري"، "العقل اليوناني"، "العقل الأوروبي"، "العقل الإسلامي"، "العقل الإنساني" لما توحى به هذه المفاهيم من بقايا عرقية وعنصرية مازالت حية من القرن التاسع عشر عند رينان، وجوتيه وجوبينوه في النصف الأول من القرن العشرين»⁽¹⁾.

لكن هذا لم يمنع بعض المدافعين عن العقلانية الليبرالية من الجيل الحالي على التمسك بالعقل، و عقلنة الرؤية لمختلف جوانب الحياة العامة من أجل تأسيس مجتمع عقلاني رشيد، و إذا كانت أوروبا قد نهضت بفضل العقلانية الإسلامية، فشتان بين اليوم والأمس، فكل شيء قد تحول لهذا يقول: «أما اليوم فقد وقع العرب في "وهم العقلانية" و ما زالت أسسها لم تكتمل بعد ووقع الأوروبيون في "ما بعد العقلانية" يحطمون ما بنوه و دافعوا عنه بأيديهم في بداية العصر الحديث. والتحدي الكبير كيف يتحول العرب من مرحلة ما قبل العقلانية إلى مرحلة العقلانية، وكيف يتمسك الأوروبيون بالعقلانية ضد ما بعد العقلانية وما بعد الحداثة؟»⁽²⁾

و إذا كان من عيوب العقلانية الليبرالية حسب مفكرنا افتقارها للنقد و عدم قبولها له، فهي إذا عقلانية لا تقبل الحوار و تفتقد إلى أهم سماته و هي قبول الرأي الآخر، لكن هذا لم يمنع بعض المتشبعين بهذه العقلانية من تقديم مشاريع عربية معاصرة ليست انعكاسا لما في الغرب بل نقدا له، و هذا ما قام به مطاع صفدي في "نقد العقل الغربي" وهو في نظر حنفي تحول كبير في العقلانية الليبرالية من تبني الفكر الغربي و استعارة تراثه إلى نقده و إعادة كتابته على نحو موضوعي.⁽³⁾

(1) حسن حنفي: حصار الزمن (إشكالات)، مصدر سابق، ص 154

(2) المصدر نفسه: ص 156

(3) المصدر نفسه: ص 157

المطلب الثالث: موقفه من العقلانية العلمية

إن هذا الشكل كما يؤكد مفكرنا يعني تلك العقلانية التي ارتبطت بالعلم الطبيعي في الغرب الحديث وهو النموذج العقلاني الذي تمثله شبلي شميل، وزاد في انتشاره والتبشير به العديد من المفكرين العرب العلمانيين أمثال فرح أنطون، ويعقوب صروف، و نقولا حداد، وسلامة موسى، وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وغيرهم ممن تشبعوا بمختلف المرجعيات الفكرية الليبرالية أو الماركسية و المادية وإذا كان شبلي شميل هو مؤسس هذا النموذج فإنه في نظر حنفي لا يعطي للعقل حقه، على خلاف ما فعل فرح أنطون في "ابن رشد و فلسفته" فلا فرق في نظره بين الإسلام و المسيحية أو أي دين آخر في معاداة العقل و العلم و المدنية. بالحديث عن الخوارق و المعجزات كجانب لا معقول في كل دين.

و في اعتقاد أنطون أن الحديث عن العقل و العقلانية في الفلسفة الإسلامية بقي حبيس العهد القديم، ولم يخضع للتطوير و التطوير كما هو الشأن بالنسبة للعقلانية الحديثة، و من هنا فإن العقلانية العلمية كما يراها أنطون هي الارتباط السلبي و التحليل النقدي للتراث القديم، و ذلك بنقد اللامعقول فيه المتمثل في التصوف دفاعاً عن المعقول الذي يمثل العلم.⁽¹⁾

و في تصور حسن حنفي فإن دعاة العقلانية العلمية يعتقدون أن التراث لا يتوافق معها لأن رواده لا يقبلون بتأصيل العقلانية العلمية المعاصرة، بل على العكس من ذلك تنسجم هذه العقلانية مع المصادر الخارجية الغربية التي يجب الدفاع عنها كما تصور فؤاد زكريا في "خطاب إلى العقل العربي" بأن العقلانية العلمية ترفض أي تقارب بين العلم و الإيمان باعتباره تزييفاً لهما معا.⁽²⁾

و إذا كانت العقلانية العربية هي أحد ركائز المشروع الحضاري العربي، فهي في نظره ممارسة في شتى نواحي الحياة، فهي منهج و ليس مجرد رؤية و عليه فإن «العقلانية العلمية علمانية في الدين، وليبرالية في السياسة تدافع عن حرية الفرد وديمقراطية الحكم، وترفض الطاعة المطلقة للحكام، بل وتعادي كل فكر إصلاحى مستنير على أنه توفيقية مصطنعة بين القديم و الجديد، والأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد»⁽³⁾

و لقد سعى حسن حنفي إلى تحليل وضعية العقلانية العلمية محاولاً بذلك تحديد الأسباب التي أدت إلى فشلها في تحقيق النهضة، و إيقاظ الأمة من سباتها العميق، وقد كان له ما أراد حيث وصف هذه العقلانية بالتمزق والانفصال عن التراث الممثل للهوية، والتمسك بغيره فوقعت في التفرغيب. إنها عقلانية لا تقبل برفاد لها غير الغرب بعقلانيته أو ماديته عن وعي أو لا وعي، راغبة في التحديث، — و في نظره — يعد ذلك توجه خطير تمتد جذوره لتغذى من الخارج، وهذا إنكار للمرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا و إسقاط للمذاهب الغربية على العقول العربية مما يجعلها وكيلة لحضارة غيرنا⁽⁴⁾

(1) حسن حنفي: حصار الزمن (إشكالات)، المصدر السابق، ص، ص 157، 158

(2) المصدر نفسه: ص 159

(3) المصدر نفسه: ص 160

(4) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، مصدر سابق، ص 108

و هنا يلتقي الجابري مع حسن حنفي في نقد هذا النموذج العقلائي . فهو في رأيه قائم على التناقض لأن الغرب الحامل للواء الحرية والديمقراطية والعلم وحقوق الإنسان ، هو ذلك المستعمر الغاشم المستغل لخيراتنا وطاقتنا ومصادر القوة فينا والمعرقل لنهضتنا ، المحتكر للعلم والمتنكر للقيم الإنسانية .⁽¹⁾ ومن خلال ما سبق يتضح لي مدى الالتقاء الكبير بين حسن حنفي و الجابري في نقد الحركات العلمانية و الليبرالية ، فهذه التيارات في نظرها غير مرتبطة بجذور هذا المجتمع و تراثه . الأمر الذي جعلها توسع من دائرة التصادم معه. لكن: هل هذا يعني أن حسن حنفي قد رفض العقلانية العلمية على وجه الإطلاق ؟

في حقيقة الأمر ليس هذا هو المطلوب لأن مفكرنا قد سعى إلى تأصيل العلمانية داخل التراث العربي الإسلامي ولكن ليس بالطريقة التي تجعل منها مجرد إسقاط لما هو في الخارج لدى التراث الغربي ، بل نبت داخلي أصيل، فالعلمانية ليست فقط فصلا للدين عن الدولة، و لكنها الاهتمام الإسلامي بشؤون الدنيا و تنظيمها مادامت الشريعة تقوم على مصالح العباد . إنها دعوة للحدثة ولكن بشروط كما يقول : « و إذا كان الانفجار قادما و الطوفان هو الغالب فإنه من الحكمة الاستعداد له عن طريق الوعي التاريخي لتجربة النهضة الأولى، إنجازاتها وإخفاقاتها والتمهيد لهذا الميلاد القادم حتى يتحرك الحاضر ويفك أسرهِ من حصار الزمن »⁽²⁾

و في نظر حسن حنفي المشكلة هنا لا تكمن في تشرب العقلانية العلمية من منابع الوافد ، فالوافد نقل عن المحدثين كما أن الموروث نقل عن القدماء ، وكل منهما نقل، و بالتالي فالمشكلة الحقيقية هي : هل هناك تفاعل بين المستقبل والماضي في أتون العصر ؟ و ما الفائدة إذا كنا نترجم ونستهلك والإبداع ما زال متأخرا فالوافد وسيلة والموروث غاية⁽³⁾

(1) محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 56

(2) حسن حنفي: جذور التسلط، مصدر سابق، ص 263

(3) المصدر نفسه: ص 160

ما يظهر لنا من خلال هذه المواقف النقدية لحسن حنفي تجاه أشكال العقلانية وتياراتها هو مدى تفاؤله بمستقبلها مع الأجيال القادمة خاصة مع ظهور جيل جديد في الفكر العربي و الإسلامي المعاصر يمتلك الرغبة في تجاوز الجيل السابق الذي قدم المشاريع العربية المعاصرة و ذلك بتجاوزه لمرحلة التنظير و التفسير إلى مرحلة الممارسة العملية و النقد ولعل هذا ما نفهمه من قول حنفي: « و يظهر في الفكر العربي المعاصر الآن جيل جديد يتجاوز جيل المشاريع العربية المعاصرة و يمارس " نقد النقد " ، أي نقد كل المحاولات في " نقد العقل العربي " للجابري أو " نقد العقل الإسلامي " لأركون ، والحكم عليهما معا بأنه عقل التوافق . و هو العقل الذي يريد المصالحة بين القوى السياسية و التيارات الفكرية التي تزخم بها الثقافة العربية الآن ... ربما هو الجيل الذي سيعيد صياغة المشاريع العربية من هزيمة حزيران 1967 إلى احتلال فلسطين و أفغانستان و أخيرا احتلال العراق . إنه جيل العقل التاريخي الذي يتجاوز توفيقات العقل الإصلاحية و العقل الليبرالي و انشطار العقل العلمي العلماني ليقوم بتحليل من خلال الفكر و في قلب الواقع »⁽¹⁾

(1) حسن حنفي : حصار الزمن (إشكالات) ، مصدر سابق، ص 165

المبحث الثالث: موقفه من أزمة العقلانية العربية المعاصرة

إن القراءة التحليلية النقدية التي أجراها حسن حنفي لواقع العقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر جعلته يتجاوز النظري لها كمفهوم شاع تداوله بين المفكرين بمختلف تياراتهم وحركاتهم وهذا ما جعله يستقرئ واقعها الحاضر، ليكشف عن حقيقتها العملية، ويؤكد في النهاية على أنها دخلت في أزمة حولتها إلى مجرد شعار يتداوله المفكرون وبمفاهيم خاصة تحكمها خلفية الانتماء المذهبي.

وعليه فقد انطلق مفكرنا في تشخيص أزمتها من عدة إشكالات أهمها: لماذا فشلت العقلانية العربية المعاصرة في إثبات وجودها؟ وبالتالي هل يمكن الحديث عن عقلانية للأنا في ظل هيمنة عقلانية الآخر. وهل بالفعل نحن جيل التحرر الوطني الذي استأنف فجر النهضة العربية الأولى وأراد استكمال مشروع النهضة وتحويله من الفكر إلى الواقع ومن العقل إلى الثورة؟ هل نحن جيل الثورة العربية التي قامت منذ خمسينيات هذا القرن قادرين على بناء الأمة المؤهلة للتصنيع والتحديث؟ أم أننا جيل تعثرها وتحولها إلى نظم تابعة لأعداء الأمن الاستعماريين؟ أم أننا جيل تفكك الأوطان وتشرذم الأمة في عصر العولمة؟ هل نحن جيل نهاية النهضة الأولى أم بداية النهضة الثانية؟⁽¹⁾

بعد هذه التساؤلات يجيب حسن حنفي مباشرة فيقول: «والغاية من ذلك كله محاولة الإجابة عن سؤال عصرنا في أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش. وإلى أي جيل نحن ننتسب. خشية أن نقوم بدور أجيال مضت فنقع في السلفية، أو بدور أجيال قادمة فنقع في العلمانية»⁽²⁾، أو قد تشعر الأجيال الحالية بأنها جيل بداية النهضة العربية الثانية وبالتالي جيل مخاض جديد، ولكن في نظره القديم لم ينته بعد، والجديد لم يبدأ بعد، إنه جيل التحول الذي رغم مخاضه العسير، فولادته قادمة طبيعية أم قيصرية.⁽³⁾

أما فيما يتعلق بعقلانية الأنا ومدى حضورها الراهن مقارنة بسيطرة عقلانية الآخر فإن حنفي يقول: «نحن مازلنا في مرحلة انتقال من الإصلاح الديني إلى عصر النهضة، من مارتن لوتر إلى جيوردانو برونو، ومازالت الأغلبية النظرية القديمة باقية على الرغم من محاولات نقدها منذ فجر النهضة العربية حتى الآن»⁽⁴⁾ فالعقلانية العربية الآن تمر بتجربة لا ندري ما كنهها، كل ما نعلمه عنها كما يعتقد حنفي أنها رد فعل عن التجربة القومية، ولكنها منحرفة نحو عقلانية الآخر، نحو الخصخصة والرأسمالية، والعولمة والتحالف مع أعداء الأُمس إنها عقلانية الأدباء أكثر منها عقلانية مفكرين وعقلاء، يشعر بها السياسيون أكثر مما يعيشها الفلاسفة.

(1) حسن حنفي و آخرون: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مصدر سابق، ص 18

(2) المصدر نفسه: الصفحة نفسها

(3) المصدر نفسه: ص 19

(4) المصدر نفسه: ص 25

و يؤكد هذا بقوله: « إن أجيالا جديدة قادمة موعلة في الحداثة وأخرى في ما بعد الحداثة ومظاهرها في التفكيك والقضاء على مثل التنوير التي مازالت تعبر عن المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع العربي منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. وتقع في اضطراب زماني (ANACHRONISM) لأن كل حضارة لها مسارها التاريخي الخاص. فعلى الرغم من أننا والغرب متعاصران في المكان إلا أننا لا نعيش الزمان نفسه ، فالحضارة الغربية في نهاية عصورها الحديثة التي بدأت منذ خمسة قرون، ونحن في بداية عصورنا الحديثة التي بدأت منذ قرنين من الزمان ومازالت في الطريق إلى أوجها على الرغم من انكساراتها وردتها وكبوتها في التجريبتين السابقتين، تدعي علما وهي ناقلة علم تريد التمايز عن غيرها وهي تعزل نفسها عن محيطها. تريد الحداثة في اللاشعور وهي تنقل ما بعد الحداثة في الشعور».⁽¹⁾

والأكثر من هذا _ في نظره _ أن الأمة العربية اليوم تعيش فترتها المهزومة، بعد أن كانت منتصرة و احتلت بعد أن كانت مستقلة ، و تجزأت بعد أن كانت موحدة و تخلفت بعدما كانت متقدمة ، و حتى أساتذة الفلسفة في الجامعات أصبحوا يدرسون علوما نشأت في مرحلة الانتصار ، و هم يعيشون في الواقع مرحلة الهزيمة ، فكيف يتغير الواقع ، و العقلانية لم تجد لها أذانا صاغية ؟ إنها تن من وطأة الفصام بين مرحلة الانتصار و الواقع الحالي في مرحلة الهزيمة .⁽²⁾

و حتى أكون أكثر تحديدا لواقع العقلانية العربية و أزمتها المعاصرة كما بينها حسن حنفي ، أشير إلى بعض مظاهر هذه الأزمة كما تجلت لنا من خلال القراءة التحليلية لأهم كتاباته المتعلقة بالفكر والفلسفة و العلوم و الإبداع كمظاهر لها في الفكر العربي المعاصر ، و التي يعتقد أنها أزمات متعاونة على خلق الظروف المؤدية إلى هذه الأزمة ، و إذا كان التفلسف في نظره هو محور هذه الأزمة و كان الإبداع هو عنصر البقاء لكل عطاء فلسفي ، فما هي موانع الإبداع الفلسفي ؟ و ما هي الشروط اللازمة لتجاوز ذلك ؟

المطلب الأول : أزمة التفلسف في الفكر العربي المعاصر

لقد بدأ مفكرنا الحديث عن أزمة الفلسفة من مسلمة مفادها أن المرحلة التاريخية التي تمر بها الأمة العربية في عصرها الحديث والمعاصر، كانت ومازالت في أغلب جوانبها العقلانية (فلسفتها وعلومها وفنونها) تدوينا وحفظا وتقليدا، وخاصة على مستوى الوعي الجماعي الذي تشكل في مرحلة كلها أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع، بصرف النظر عن مصدر هذا الوعي في الأنا أو لدى الآخر، من القديم أو الجديد لهذا يقول :

« فالإبداع الفلسفي بطبيعته أكثر تعقيدا وصعوبة من الإبداع الأدبي، في القصة ، الرواية و الشعر. وهو الملاحظ في مسار الإبداع من فجر النهضة العربية حتى الآن فبينما ازدهرت فنون الأدب إلا أن " أم العلوم " مازالت متأخرة عنها ربما لأن الأدب وخاصة الشعر هو ثقافة العرب الأولى والأخيرة»⁽³⁾.

(1) حسن حنفي: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مصدر سابق، ص 38

(2) مجموعة من المؤلفين: الفلسفة العربية المعاصرة، مواقف ودراسات (م د و ع)، ط 1، بيروت 1988، ص 383

(3) حسن حنفي: حصار الزمن (إشكالات)، مصدر سابق، ص 79

و هذا يعني أن الفكر العربي الحديث والمعاصر مازال حبيس الجذور، ولم يلجأ بعد إلى قطف الثمار كما كان قبل الإسلام أو بعده يوم توقفت الحضارة الإسلامية عن الإبداع.

ولهذا فجمع التراث وحفظه من غير تجديد ولا إبداع هو إعياء للفكر العربي وتعطيله عن الإبداع لكن لا يفهم من هذا أن حنفي يتجاهل التراث في غياب الإبداع فهو يقول: « فغياب الإبداع الفلسفي الظاهر في الفلسفة لا يعني غياب الإبداع الثقافي والحضاري العام بل يعني فقط تأخر الإبداع في الخطاب الفلسفي المحكم كنوع أدبي». ⁽¹⁾

وإذا كان الإبداع عملية عضوية متكاملة لا يختلف فيها الشكل عن المضمون، ولا المظاهر والمؤشرات عن الأسباب والدوافع، فإنه من الصعب كما يعتقد حنفي التفرقة بين أزمة الإبداع الفلسفي وشروط الإبداع الفلسفي، وهذا لكونهما وجهان لعملة واحدة، أحدهما يعبر عن الإيجاب والآخر عن السلب والرابط بينهما هو جدل الغياب والحضور، بمعنى إذا حلت الأزمة فهي نتيجة حتمية لغياب شروط الإبداع، وإذا حضرت هذه الشروط فذلك هو الطريق الصحيح لتجاوز الأزمات ⁽²⁾ لكن في نظره المشكلة تكمن في السؤال التالي لمن تعطى الأولوية في هذه الأزمة يا ترى؟ بمعنى هل نهتم بموانع الإبداع أولا أم بشروطه؟

إن الإجابة السليمة هي إعطاء الأولوية للموانع قبل الشروط كما يقول: « ان تحليل موانع الإبداع يسبق معرفة شروطه ومقوماته، فالسلب يسبق الإيجاب، والقضاء على المعوقات شرط للتقدم والنهضة، وقد يكون أحد مواقع الإبداع في العالم الثالث هو وضع الإيجاب قبل السلب، والبناء على أسس واهية، ومحاولة السير والقدمان مقيدان. فسرعان ما ينهار البناء أو يتوقف السير في المكان أو يتم بخطى وثيدة أو يقع السائر إذا ما حاول الإسراع. وأن تجارب الاستقلال والنهضة لدى شعوب العالم الثالث لتثبت ذلك بعد أن تحول الاستقلال إلى تبعية، والنهضة إلى تأخر... و م تتحول الثورة إلى دولة، وكثرت الحروب الأهلية والطائفية والقبلية والعشائرية في الوطن الواحد وعلى الحدود وعم الفقر واشتد القحط » ⁽³⁾ و حتى لا نتشدد كثيرا نقول ما هي موانع الإبداع الفلسفي في نظر حسن حنفي.

أولا: موانع الإبداع الفلسفي (تشخيص الأزمة)

1. موانع التبعية للتراث: و يقصد بذلك تقليد التراث وتقديسه دون تغييره و تجديده وهنا يتمتع الإبداع بالتمسك بتراث عصر سابق في هذا العصر دون إعادة النظر فيه وقراءته من جديد أمر مرفوض والمطلوب إبداع تراث جديد مواكب لهذا العصر. فلا نجعل الماضي أفضل من الحاضر والسلف خير من الخلف والقديم أرقى من الجديد فهل وظيفة العقل تتوقف عند تبرير القديم أو قبوله من غير مراجعة أو نقد أو اجتهاد؟ .

(1) حسن حنفي : حصار الزمن إشكالات، مصدر سابق، ص 80

(2) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج 2، مصدر سابق، ص 179

(3) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

لكن إذا كان التراث كالغطاء النظري للأهم واللباس الفكري؛ فإن تطور الحياة الاجتماعية، وحياة الشعوب كفيل بأن يمزق الأغطية الضيقة من أجل أغطية أوسع⁽¹⁾

2. مانع التبرير: وهي حالة يمتنع فيها الإبداع عندما تتحول وظيفة العقل وكل القوى الإبداعية في الإنسان إلى مجرد تبرير لمعطيات الماضي والحاضر، وقبولها دون البحث عن مدى مشروعيتها، لهذا يقول حسن حنفي: «والتبرير هو إعمال للذهن في اتجاه واحد، بإرادة موجهة دون عرض لبقية الاتجاهات وبيان سائر الاحتمالات بناء على طبيعة الموضوع ذاته. التبرير تخل العقل عن دوره في النقد، والإرادة عن اختيارها الحر، واعتبار الحقيقة معطاة سلفاً، ومعطاة لي أنا وحدي، وعلى الإطلاق»⁽²⁾؛ فثقافتنا مليئة بهذه المعطيات التي تلزمنا بالتسليم والطاعة والانقياد، والاقتراب منها أو محاولة جعلها كموضوعات للإبداع يعد من المحرمات، فلا إبداع في الدين والاقتراب من المقدسات ولا حديث عن السلطة وأنظمة الحكم، ولا تعبير عن المكبوت، كما لا تفجير للطاقات، وإطلاق للقوى الحبيسة دون خوف... إلخ.

ومن هنا فإن الاستسلام للقهر العام والرضا بالأمر الواقع، هو في نظره ما يغيب الإبداع وإن كان كبار المبدعين عاشوا في أعنى نظم القهر في روسيا وإنجلترا وفرنسا، فالحرية لا توهب بل تنتزع، والإبداع تحرر ومقاومة وليس نتيجة⁽³⁾.

3. تقليد الغرب: يعتبر حسن حنفي التبعية للآخر والانبهار به من أخطر موانع الإبداع التي أدخلت العقلانية العربية المعاصرة في أوج أزمتها، ونتيجة هذا الانبهار، الخضوع للآخر والنقل عنه واستهلاك نتائج إبداعه دون إبداع، وهذا تغريب للمجتمعات اللاعربية، وجعلها امتداداً طبيعياً للغرب، وهذا استعمار من جديد وعن طوعية واختيار بعد أن كان في الماضي قسراً وقهراً. لهذا يقول: «إن الإبداع لا يتم خارج الثقافات المحلية. فلا يوجد إبداع عالمي دولي يلقي الترحاب والاعون والتقدير من المنظمات والهيئات العلمية الدولية وتعطى له جوائز نوبل وغيرها.. الإبداع لا يكون إلا محلياً، وتكون عالميته في صدق تعبيره عن أوضاعه المحلية»⁽⁴⁾.

لكن هذا في اعتقادي لا يعني الاستسلام لنظم التعليم التي تقوم على الطاعة والتبعية والتقليد، وإلا كانت النتيجة ابتكار في شكل تكرار، وتلميذ نسخة من أستاذه، والناس على دين ملوكهم؛ لأن الإبداع بدعة إن لم يكن إتباعاً ودفاعاً عن الوضع السائد والنظم القائمة. أو اللجوء إلى عالم الوهم، فالخيال خير بديل عن الواقع لكن يقول حنفي: «إن أصر المبدع على إبداعه دون الاغتراب في المنفعة الشخصية أو تبرير الأوضاع القائمة أو استعمال الخطاب

(1) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج 2، مصدر سابق، ص 180

(2) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه: ص 182

(4) المصدر نفسه: ص 182-183

المزدوج أو الاستسلام لبيت الطاعة أو الهجرة إلى الخارج أو الهجرة إلى الداخل فإنه يثور ويغضب فلا سبيل أمامه إلا المبارزة... وهنا يصبح المبدع شهيدا على عصره كالحسين والحلاج وسيد قطب وشهدي عطية وعبد السلام المشد وغيرهم كثير»⁽¹⁾

ثانياً : شروط الإبداع الفلسفي (العلاج)

قبل أن يتطرق مفكرنا لهذه الشروط ، يتلفظ ببعض عبارات الحسرة و التألم عن واقع العقلانية العربية في عصرنا الحالي حيث يقول: « إنه ليحزن الإنسان أن يجد جيلنا الخامس من أجيال النهضة العربية الحديثة، مازال ناقلاً لثقافات الغير، لم يتحول بعد من مرحلة النقل إلى مرحلة الإبداع »⁽²⁾ و الأكثر أسفاً في نظره أن يتشدد بعض من يصفهم "بالمثدلة" بطرح الأسئلة التالية : هل هناك فلاسفة ؟ و هل هناك فلسفة ؟ رغبة منهم في الحصول على جواب كاف شاف وكأن الأمر يحصل بمجرد قرار فردي ، و منذ متى كان الإبداع الفلسفي مجرد ادعاء ؟ .

الحقيقة على العكس من ذلك تتجلى في أن الإبداع الفلسفي لدى الشعوب والأمم لا يظهر إلا بتضافر الجهود، و إذا توافرت الشروط المختلفة من أمة لأخرى، و من بيئة إلى بيئة ثانية. و إذا كان الإبداع — في نظره — هو الكشف عن كيفية الانتقال من الأصالة إلى المعاصرة أو بالأحرى من التراث إلى التجديد، فهل ذلك يتم بالتواصل مع القديم كما فعل زعماء الحضارة الشرقية كونفوشيوس و لاوتزي ، و بوذا و غاندي ؟ أم بالانفصال كما فعل زعماء الإبداع الغربي الحديث من عصر النهضة إلى اليوم ؟ أم أن الأفضل الأخذ بنموذج التجاوز كما هو الشأن في اليابان الحديث ؟⁽³⁾

1. الوعي بالموقف الحضاري : انطلاقاً من تحليل التساؤلات التي يطرحها حسن حنفي نفهم

أنه يرشدنا إلى أن الوعي هو الشرط الأول والأساسي للحديث عن الإبداع و هذا من باب كون المبدع في حد ذاته خاضع للتفاعل مع أبعاد الموقف الحضاري الذي يوجد فيه سواء من جهة الواقع المباشر الذي يعيشه أو التراث القديم الذي يصل إليه من الماضي أو التراث المعاصر الذي يتجاوز به إلى المستقبل، و هذا يتطلب من المبدع الاستعداد الكامل لاستقبال هذه الأبعاد ليتفاعل معها وتتفاعل هي فيه ، إنها اللحظة الراهنة التي يعيشها المبدع في أعماقه.

لهذا يقول حنفي: « في حالتنا اليوم يكون الوعي بموقفنا الحضاري أيضاً الشرط الأول للإبداع ويتمثل هذا الموقف الحضاري في أبعاده الثلاثة : الموقف من التراث القديم ، الموقف من التراث الغربي، الموقف من الواقع المباشر »⁽⁴⁾؛ وهذا الوعي في نظره يحقق إبداعات ثلاثة هي : العصرية ، الحداثة ، و تحقيق الصالح العام .

(1) حسن حنفي: هموم الفكر و الوطن، ج 2، مصدر سابق ، ص 186

(2) المصدر نفسه: ص 187

(3) المصدر نفسه: ص 188

(4) المصدر نفسه: الصفحة نفسها

لكن السؤال الذي يودي طرحه هنا: كيف يغيب الإبداع بغياب الوعي بالموقف الحضاري؟ يجيب حنفي وباختصار في النقاط التالية: ⁽¹⁾

- يغيب الإبداع لو كان موقفنا من التراث القديم هو النقل والاحتراز والتكرار، نكتفي فيه بمجرد العرض والتباهي و نتناسى الظروف الحالية الخاصة للأمة التي تتطلب إبداع البدائل.

- كما يغيب الإبداع و يتوقف لو كان موقفنا من التراث الغربي هو موقف التلميذ الناقل المتعلم عن أستاذه دون اجتهاد و نظرية؛ و إنما نتبنى ونتمثل حضارة الآخر وهنا نتحول إلى موقف العارض لثقافة الغير المروج لها ضنا منا أن الإبداع العلمي هو حمل المعلومات عن الآخر باعتباره الأكثر تقدما وحضارة وحتى نلحق بركاب الأمم الرائدة، و النتيجة تكديس المعلومات في الواقع من غير إبداع و لا حل واحد لمشاكله المتراكمة . و هذا ما يهيئ المكان لتربع المذاهب الغربية في قفص العقلانية العربية المعاصرة فتصاب بالفصام^(*) و ينشأ الصراع بين المدافعين عن ثقافة الأنا و الهوية ، و المدافعين عن ثقافة الآخر بدعوى الحداثة و النتيجة الحتمية شلل الثقافة و بوار التجارة و خسرتها .

- كما أن غياب التنظير للواقع المباشر يقتل الإبداع، و إلا كيف نعيد بناء التراثيين السابقين؟ فالواقع هو الذي يحمي التراث و يكشف قوانينه و إلا كيف نبدع في ثقافة الأنا إن لم نكن على وعي بثقافة الآخر؟ كما أن ثقافة الآخر ليست غاية في ذاتها بل هي وسيلة لتطوير ثقافة الأنا و أن الإبداع في ثقافة الآخر يتوقف لأنها ليست ثقافة للأنا فالمبدع فيها مقيد بثقافة الآخر، حيث يقول: « و مهما كتب المبدع أفضل تفسير لديكارت وأعظم تأويل لكانط وأشمل شرح لهيجل، فإنه يظل هنا مبدعا غريبا في تراث الآخر لا يتجلى فيه إبداع الأنا، ابتداء من ثقافة الأنا، أو قراءة لثقافة الآخر من منظور الأنا، في هذه الحالة يصبح المبدعون كلهم في ثقافة الآخر وينتسبون إليها؛ ويتوقف الإبداع الذاتي في ثقافة الأنا وتعطي الجوائز للمبدعين في ثقافة الآخر من الآخر، ويرد الاعتبار للأنا، بصورة تغطي إحساسها بالنقص الإبداعي أمام الآخر» ⁽²⁾

- يفهم من هذا أن الإبداع ليس مجرد خطاب حول التراث أو تغليف للقديم بالجديد فهذا أقرب إلى الصراخ منه إلى الإبداع إنه مجرد إنفعال دون عقل وعاطفة دون تنظير فالإبداع إما تفاعل النص مع الواقع كما هو الشأن عند القدماء أو تفاعل العقل مع

(1) حسن حنفي: هموم الفكر و الوطن، ج 2، مصدر سابق، ص 189

(*) Schizophrénie: و هو يعني تفكك الوظائف العقلية، و هو مصطلح أطلقه بلولر Bleuler أحد علماء زوريخ على المرض النفسي الذي يتميز بضياع الاتصال بالواقع. راجع: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 147

(2) المصدر نفسه: ص 190

الطبيعة كما هو الشأن عند الغرب الحديث و المعاصر بهذا يربط حسن حنفي تجاوز أزمة العقلانية العربية المعاصرة بتجاوز المناهج القديمة إلى مناهج معاصرة حيث يقول: « و يتطلب البحث الفلسفي شيئين : الأول مادة علمية يقوم الباحث بتحليلها و الكشف عن مكوناتها و معرفة الجديد منها.... والثاني رؤية فلسفية تؤول المادة العلمية و تعبر عن المسكوت عنه خلف المنطوق به تتجاوز المنهج التاريخي إلى مناهج أخرى أكثر فاعلية في التعامل مع الموضوع ، بنوية أو جدلية أو ظاهراتية أو تحليل مضمون كما تقوم على افتراض يتم التحقق منه أو على قراءة تنقل النص من لحظة تأليفه الأولى إلى لحظات أخرى متجددة على الدوام ، هنا يتحول الباحث من مؤرخ للفلسفة إلى فيلسوف، ومن عارض لبضاعة غيره إلى مشارك في صنعها بالرغم من الاتهام الشائع بالذاتية و الشخصية »⁽¹⁾.

لهذا يركز حسن حنفي في تحليله لمظاهر الأزمة على اعتبار العرض التاريخي من أشد مظاهر أزمة الإبداع خاصة و أن أغلب الفلاسفة العرب المعاصرين اتخذوا من الإبداع في الماضي ذريعة للعزة و الفخر من جهة و للتعويض عن أزمة الإبداع في الحاضر من جهة أخرى فالإبداع ليس نشرا للعلم والمعلومات، بل تطوير لها. و قد « يسهل نقل العلم الجاهز من القديم أو الجديد والجديد أفضل من القديم وأكثر ندره لما يتطلبه من علم باللغات الأجنبية و صعوبة الحصول على المراجع كما أن التعامل مع الغرب الحديث أكثر حداثة من التعامل مع الموروث القديم »⁽²⁾

و من هنا فأزمة الإبداع في نظر مفكرنا لا تتعلق بالضعف الذي نعانيه في جانب الإمكانيات العلمية و المادية فحسب، بل يتعلق الأمر برؤية الباحث ووعيه الفلسفي أيضا خاصة وأننا نعاني نقصا كبيرا في الدراسات الفلسفية و العلمية باللغات الأجنبية ، وهذا ما يجعل الواقع العربي الراهن في حاجة ماسة إلى تخصيص جديد يجعله أقدر على المقاومة في زمن الاستسلام و يعرف كيف يستفيد من بحوثه في مجال الفلسفة و علم النفس والاجتماع و السياسة و الجمال و غيرها .

والعبرة في نظره تؤخذ من تاريخ الفكر الفلسفي البشري ، الذي يقدم لنا نماذج عن فعالية الإبداع الفلسفي في تجاوز هموم الفكر و الوطن « فقد ناقش سقراط (470-400 ق م) السوفسطائيين و حاور البسطاء في الأسواق ونقد تعدد الآلهة ومظاهر النفاق في السلوك الاجتماعي وحاول أفلاطون Platon (428-348 ق م) بناء مدينة فاضلة ، و عارض اسبينوزا Spinoza (1677-1632 م) النظم التيقراطية في التاريخ السياسي عامة و اليهودي المسيحي

(1) حسن حنفي : حصار الزمن (إشكالات)، مصدر سابق، ص 81

(2) المصدر نفسه: ص 84

خاصة ودخل فلاسفة التنوير مثل فولتير (1694-1778 م) السجون وأحدثوا الثورة الفرنسية في العقول قبل أن تستولي جماهير باريس على سجن الباستيل، و ان ماركوز وراء ثورة الطلاب والمثقفين في ماي 1968، و يحاكم راسل و سارتر أمريكا على جرائمها في الفيتنام⁽¹⁾ إذا كانت هذه هي الخطوط العامة التي تحدد الشرط الأول للإبداع وهو الوعي بالموقف الحضاري ، فما هي محاور الشرط الثاني للإبداع الفلسفي ؟

2 . تجديد اللغة شرط الإبداع: إذا كانت اللغة هي الوسيلة التي نعبر بها عن ذاتنا وأفكارنا بالدرجة الأولى تعبيراً وإيضالاً، فإنها في نظر مفكرنا: «الطريق إلى الانتقال من الداخل إلى الخارج ومن المعنى إلى الصوت، ومن الفكر إلى الواقع، ومن الأنا إلى الآخرين»⁽²⁾.

و على الرغم من هذه الوظيفة التواصلية للغة يعتقد مفكرنا أنها تمثل أحد أسباب الخلاف السائد بين المذاهب والاتجاهات الفكرية في الأمة (السلفية و العلمانية) ، إذ أن كل اتجاه يستعمل لغة يتمسك بها و لا يقبل بأي شكل من أشكال التنازل عنها إلى لغة بديلة حتى و لو كان لها نفس الدور و الأهمية ، مما جعل كل فرقة أسيرة للغة التي شكلتها. وهنا تقع المشكلة فبدلاً من الاتفاق بين هؤلاء على المقاصد و الأهداف يتم الاختلاف و التباين إلى حد الفرقة و الصراع من أجل اللغة على الرغم من أن المعاني تتغير تبعاً لتغير الأشياء و بحكم الصلة القائمة بين الأشياء و المعاني فإن الشيء الجديد يفرض المعنى الجديد ، في نفس الوقت الذي يفرض فيه المعنى الجديد اللفظ الجديد المناسب له؛ و الذي يوحي بمعان جديدة لم تكن موجودة مباشرة في الألفاظ القديمة ، و هذه العلاقة الجدلية بين الألفاظ و المعاني هي التي يجب أن تطبق على حياتنا الفكرية المعاصرة ، و هذا في نظره لمعرفة طرق الإبداع و شروطه فيها .⁽³⁾ و لكن ما نسعى إلى فهمه هنا هو : كيف يتم تجديد اللغة لكي تكون أحد أهم شروط الإبداع ؟ .

- يجب تجديد الألفاظ القديمة التي فقدت قدرتها على التعبير والإيصال أو أصبحت لا تتماشى وظروف العصر فبدلاً من النظر إلى لفظ الشريعة مثلاً على أنه يعني التحريم والقيد والكره والقسوة نفهمه على أنه يعني الحقوق المكتسبة والتحرر والثورة على الظلم والرحمة وحقوق الإنسان؛ وهذا حتى لا يبقى اللفظ القديم أسير المعنى الشائع الذي تبنته الثقافة الشعبية والمعنى العرضي المروج له في العادات والتقاليد⁽⁴⁾
- أما العمل الكبير الذي يأتي في المرتبة الثانية والذي يعتبره حنفي كتحدٍ كبير أمام الإبداع الفكري في مجال اللغة فيمكن صياغته كما يلي: كيف يمكن تغيير الألفاظ القديمة إلى ألفاظ جديدة تعبر عن المعاني المتجددة في ظروف تاريخية متغيرة ؟ يقول

(1) حسن حنفي : حصار الزمن (إشكالات)، مصدر سابق ، ص 90

(2) حسن حنفي : هموم الفكر و الوطن، ج 2، مصدر سابق، ص 196

(3) المصدر نفسه: ص 198

(4) المصدر نفسه : الصفحة نفسها

حسن حنفي: « وللإجابة على هذا السؤال يمكن إعطاء أمثلة عديدة من العلوم الإسلامية الأربعة القديمة : علم أصول الدين، علم أصول الفقه، وعلوم التصوف و علوم الحكمة ، طبقا لدرجة كل منها في استعمال الألفاظ التقليدية ابتداء من الأكثر استعمالا مثل علم أصول الدين إلى الأقل استعمالا مثل علوم الحكمة »⁽¹⁾؛ ففي نظره مثالا لفظ " الدين " لفظ قديم مشحون بمعاني العقيدة و الغيبات، مما يجعله ملفت لانتباه المفكرين المتحمسين لقضايا الأمة أو من العقلانيين الذين صاروا ينفرون منه امتثالا بالتجربة الغربية مع الدين المسيحي لحظة الوعي الأوروبي و هو في بداية نهضته الحديثة .

وعليه لم يعد لفظ "الدين" في اعتقاده يصدق على العقليات وخاصة بعد انحسار العقلانية عبر التاريخ منذ قضاء الغزالي على العلوم العقلية ودعوته إلى علوم التصوف. بالتالي فقد لفظ الدين معناه ولم يعد قادرا على التعبير عن معاني التجدد لهذا يقول: «إنما اللفظ الأكثر دلالة على معنى "الدين" هو لفظ "الإيديولوجية" لأن الإسلام عقيدة تنبع منها شريعة، تصور يصدر عنه نظام، نظرية في الاقتصاد والسياسة و الاجتماع والقانون والأخلاق تتحول إلى أساليب حياة للأفراد ونظم حكم للجماعات؛ ولفظة "الإيديولوجية" أكثر استهواء للشباب وللنخبة وأكثر تعبيرا عن روح العصر»⁽²⁾

وعلى هذا الأساس يدعو حسن حنفي إلى تحديد بقية الألفاظ القديمة والتعامل معها بنفس الطريقة سواء تعلق الأمر بألفاظ العقيدة أو الإيمان أو الله لتجاوز المعاني الشائعة عنها والبحث عن معانيها الاصطلاحية المفقودة، فلا يجوز الإيمان مع التقليد مادام التقليد ليس مصدرا من مصادر العلم بل هو نفي له.

ولكن التجديد المقصود عند حسن حنفي ليس مجرد لعبة لاستبدال لفظ بلفظ آخر، تلاعبا بالألفاظ وتشدقا بالحدثة. فليس اللفظ مجرد صورة بل مضمون وحياة للمعنى لهذا فليس تحديد اللغة كشرط للإبداع مجرد زينة أو ادعاء للحدثة والعصرنة، بل هي عملية نماء طبيعي تفرض التغيير والتجديد، إنها عملية ولادة جديدة يقوم بها المبدع الذي يعاني من قدم الألفاظ وتجدد المعاني وتغير الأشياء وإنها مهمة لا يقوم بها في نظره إلا المبدعون المتخصصون.⁽³⁾

(1) حسن حنفي: هموم الفكر و الوطن، ج 2، مصدر سابق: ص 200

(2) المصدر نفسه : ص، ص 200، 201

(3) المصدر نفسه: ص 204

المطلب الثاني: أزمة المناهج في الدراسات العربية الإسلامية

إن أزمة البحث العلمي هي في نظر حسن حنفي من أكثر العراقيل التي تقف اليوم أمام تطور الفكر العربي المعاصر و بالتالي لا بد من الاعتماد على التراث و التجديد للتعبير عن مثل هذه الأزمات و خاصة مع تزايد الانفصال بين الباحث العربي المسلم و سبل البحث العلمي . إنه باحث « مستسلم للواقع الذي يعيش فيه ، و هو باحث من ناحية أخرى يدرس التراث بنظرة محايدة و كأنه يدرس ظواهر تاريخية خالصة لا شأن له بها ، في حين أن التراث كما عرضنا قضية شخصية للباحث لأنه ينتمي إليه فكرا و حضارة و لغة و مصدرا ومصيرا » (1) .

و عليه فالبحث العلمي كما يعتقد حنفي قضية نابعة من شعور الإنسان بالرغبة في المعرفة أو في امتلاك أسبابها و ذلك بتبني الباحث لمنهج علمي خاص ، و ليس بتبني أي منهج آخر، لأنه من الخارج كما حدث مع بعض الباحثين العرب و المسلمين المعاصرين الذين وقعوا في التغرب (*)

و على هذا الأساس يقول حنفي: « ولما كان كل خطأ في الحكم ينتج أساسا عن خطأ في المنهج وكل كشف جديد يأتي أيضا عن كشف في المنهج فإن الحالة الحاضرة للدراسات الإسلامية و الأحكام التي تصدر عليها تكشف عن أزمة في مناهج الدراسة . وتتلخص هذه الأزمة أساسا في عدم تطابق المنهج المتبع مع موضوع الدراسة نفسه ، خاصة إذا كان الموضوع نفسه منهجا أو يحتوي على منهج كامن فيه ، فإن الغالب على هذه المناهج المتبعة أنهما إن لم تكن مضادة تماما لطبيعة الموضوع ومنهجه فإنها على الأقل لا تتفق معه » (2) و أسباب هذه الأزمة ترد في نظره إلى ما يلي : (3)

- عدم إخضاع المناهج المتبعة إلى البحث و الدراسة المسبقة
 - افتقارها إلى الوعي الكامل في الممارسة و التطبيق
 - الأخذ بها كما هي في الحالة الشائعة بين المشتغلين و الدارسين وذلك عن طريق التقليد أو الاستسلام للعادة و الأخذ بأضعف الإيمان .
 - عدم خضوعها للبحث و هو الشرط الأساسي للعلم .
 - عدم إحياء التفكير المنهجي و الإقتداء بالأحكام الشائعة الخاطئة .
- و من هنا فإن أزمة المناهج الحالية التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر ترد كما يؤكد حنفي إلى خطأين و هما :

(1) حسن حنفي : التراث و التجديد : مصدر سابق . ص 69

(*) يقصد حنفي بالتغرب : انحراف الشعور نحو الغرب و تقليد مناهجه العلمية التي نشأت كرد فعل على معطاهها الديني الخالص وهو المسيحية : راجع حنفي المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

(2) المصدر نفسه : ص 70

(3) المصدر نفسه : الصفحة نفسها

أولاً : خطا النعرة العلمية (*)

تنشأ هذه الحالة في نظره من استعمال منهج يخالف تماماً موضوع البحث كتطبيق المناهج المادية على الظواهر الميتافيزيقية كالوحي مثلاً. « فوصف الظاهرة الفكرية هي محاولة للعثور على كيفية تحويل النص إلى معنى عن طريق منهج في التفسير و الفهم و كيفية تحويل المعنى إلى نظرية عن طريق البناء العقلي لها . و بعد ذلك تقيم الظاهرة الفكرية بإرجاعها إلى مصدرها الأول وهو النص ، و الحكم عليها بأنها إيجابية أي من النص أو سلبية أي من الخارج ، فإذا كانت الظاهرة الفكرية تعبيراً حضارياً عن الوحي ، فالمنهج الذي يمكن إتباعه هو منهج ذو جانبين : الأول يتابع خروج الظاهرة الفكرية من النص و هذا هو الوصف الظاهري التكويني الذي يبين النشأة و التطور ، و الثاني يرجع الظاهرة الفكرية إلى النص من جديد لتصفية ما يمكن أن يعلق به من آثار ثقافية أخرى أو من بناءات و أحكام بيئية ، وهذا هو الوصف الظاهري الارتدادي » (1)

ما يفهم من هذا كله أن النعرة العلمية التي تتأسس عليها مناهج المستشرقين هي التي تدفعهم إلى تحويل الظواهر الفكرية إلى ظواهر مادية خالصة أثناء الدراسة ، وهذا في نظره يفقد الظاهرة طابعها المثالي و تنقطع عن أصلها المرتبط بالوحي. و الخطأ الأكبر أن جميع المستشرقين ينكرون الوحي الإسلامي ، ومن المستحيل بالنسبة إليهم إرجاع الظواهر الفكرية التي يدرسونها إلى أصولها في الكتاب و السنة عن تعود أو عن اعتقاد وقناعة . و السر في ذلك كما يقول حنفي يرد إلى كون : « المستشرق يعرف في قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها إلى أصولها في الوحي . ومع ذلك يدير ظهره، ويحاول إيجاد أصول تاريخية و اجتماعية لها. لا يعني ذلك توجيه نداء للباحثين لثرائنا القديم أن يؤمنوا أولاً بالوحي الإسلامي ثم يبحثوا ثانياً لثرائنا القديم، بل يعني أن الباحث يمكنه أن يصف نشأة التراث و تطوره وكيفية خروجه من مصادره الأولى » (2)

وفي هذا السياق يتفق الأستاذ عبد الرزاق قسوم مع المفكر حسن حنفي في طرح إشكالية المناهج في الفكر العربي الإسلامي، وبالتالي فهو يقول: « إن الدراسة المنهجية المتأنيبة، المتعمقة لفكرنا الإسلامي المعاصر، ينبغي أن تبدأ إذا بالإجابة عن عدد من الأسئلة ما تزال تثير — في ذهن الدارسين — غموضاً، وإشكالا، ومن بين هذه الأسئلة: ما هو التعريف الدقيق للفكر الإسلامي المعاصر، من حيث المنهج، ومن حيث المحتوى؟ وهل يمكن اعتبار ما يصدر في فكرنا العربي الإسلامي بالإنتاج الإبداعي الذي يرقى إلى مستوى الفكر المنهجي المتحطم الذي يؤهله إلى التنافس الفلسفي، مقارنة بالفلسفات الأخرى؟ » (3)

(*) النعرة العلمية : هي الشعور الذي يغطي معظم دراسات المستشرقين .

(1) حسن حنفي : التراث و التجديد : مصدر سابق ، ص 71

(2) المصدر نفسه: ص 72

(3) عبد الرزاق قسوم : مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر (تأملات في المنطلق و المصوب) ، دار عالم الكتب

للطباعة والنشر، ط1 ، المملكة العربية السعودية ، 1997 ، ص 5

ثم يجيب صراحة بالتأكيد على أن الواقع العربي والإسلامي اليوم يشير إلى بروز تأزم خطير في الجانب العقلي، والذي سيقود حتما إلى تأزم أخطر داخل المجتمع العربي الإسلامي نفسه و حينها تستحيل المطالبة بإيجاد إبداع فكري فلسفي منهجي عربي إسلامي . يرقى إلى مستوى المنافسة مع العقل الغربي . خاصة في عصرنا الراهن الذي أصبح فيه « العقل العربي الإسلامي بالاعتماد على واقعه الحضاري يعيش ما قبل الإسلام بقيمه ، و مبادئه و مفاهيمه الإنسانية السامية ، بينما الغرب يعيش اليوم — ما بعد العقلانية — في تمرده على المنطق ، وعلى العقل ، و بكلمة واحدة على الفلسفة و هذا ما يفسر سقوطه في البهيمية » (1)

ومن هنا فإن الدارس للفكر العربي الإسلامي — في نظره — سيحار في اختيار المنهج الذي يعتقد أنه الأفضل و الأصلح لتحقيق الدراسة الموضوعية ، خاصة و أن إشكالية المنهج تزداد تأزما و « لعل من أبجديات أزمة المنهج في الفكر الإسلامي اهتزاز الأدوات المستخدمة ، وهشاشة القوالب المستعارة ، ويعكس هذا كله طغيان الضبابية في المفاهيم السائدة ، وعدم الدقة في المصطلحات المتداولة فنحن لم نتفق بعد — حتى — على المظلة التي ندرس تحتها، ونعي بها الفكر العربي الإسلامي » (2)

وعلى هذا الأساس يعتقد حسن حنفي أن حل أزمة المناهج في فكرنا العربي الإسلامي لا يمكن أن يتحقق بالانكباب على مناهج المستشرقين و دراساتهم حيث كما يقول: « لا يمكن استعمالها كمصادر علمية أو كبراهين يمكن الاستدلال بها و الاعتماد عليها قبل تمحيصها أولا و التحقق من صدقها » خاصة « لما ظهرت معظم المناهج الاستشراقية في القرن التاسع عشر الأوروبي فقد سادها المذهب الوضعي السائد، فخرجت وضعية تاريخية إلى أقصى حد، واستقر المستشرق في القرن العشرين على هذا المذهب و لم يفارقه و أصبح متخلفا عن زميله الباحث الأوروبي في العلوم الإنسانية » (3)

(1) عبد الرزاق قسوم : مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، المرجع السابق ، ص 11

(2) المرجع نفسه: ص 16

(3) حسن حنفي : التراث و التجديد ، مصدر سابق ، ص 74

ثانياً، خطأ النزعة الخطابية

و يشير هنا حسن حنفي إلى النزعة التي تسود معظم الدراسات التي يقوم بها الباحثون الدين ينتسبون إلى الحضارة العربية الإسلامية. و هي نزعة تعطي الأولوية للوحي على التاريخ، ولكن بطريقة ساذجة يطغى عليها نوع من المراهقة الفكرية المفعمة بالعاطفة و الانفعال. وبالتالي فهي دراسات تعبر عن فكر مندفع ناتج عن أزمة عجز عقلي أكثر من صدوره عن موقف فكري يتسم بالوضوح النظري. ويدافع عن نفسه حجة بحجة. إنه موقف يكتفي بالظهور والشهرة، وغالباً ما يكون مدعياً للتجديد متملقاً لعواطف الجمهور، و لكن بدون جدية بل بنقص كبير في الوعي الإدراكي للمشاكل التي يعانون منها.⁽¹⁾

إن خطأ النزعة الخطابية هو — في نظره — الخطأ المضاد للنزعة العلمية و هو ناتج عن ضعف كبير في التكوين النظري للباحث « فهو يعبر عن المستوى الثقافي الحالي من تطور الحضارة و لكنه متخلف عن المستوى الثقافي للتراث القديم الذي استطاع دفع المشاكل و إيجاد حلول عقلانية لها ، و قد بلغ التعقيل في تراثنا القديم درجة أن التراث كله أصبح نظرية في العقل »⁽²⁾

و على هذا الأساس فقد اتسمت الدراسات الخطابية بعدة مناهج هي في الحقيقة مجرد تنويعات مختلفة على الخطابة لا ترقى إلى درجة المناهج المحكمة ذات القواعد و الأصول. و عليه فقد تميزت مناهج النزعة الخطابية بالتكرار و تحصيل الحاصل . فكانت إما تقريظ أو دفاع ، و أحياناً أخرى مجرد مهاترات و جدال.⁽³⁾

وفي السياق ذاته يقول حسن حنفي: « و التكرار هو سبب الأزمة الواقعة في الفلسفة الإسلامية عند المشتغلين بها . فماذا يقول الباحث بعد شرح نظريات الفلاسفة ؟ و إذا كان الفلاسفة أنفسهم يعيدون شرح نظريات أخرى ، أو هكذا يبدون ، فيتحول التدريس إذن إلى شرح على شرح ، و يقع الفكر في شروح على متون ثم يضيع الفكر ، و تشتد الأزمة عندما ينتهي الشرح ثم يتساءل السامع : ولكن ما صلة هذا كله بالفلسفة الإسلامية خاصة إذا كان على دراية بالفلسفة اليونانية و الحديثة و المعاصرة . حيث يرى السامع فيها المشاكل المعروضة و الحلول المقترحة على مستوى إنساني و بلغة العقل ؟ تلك إذن هي مهمة الباحث المعاصر في أخذ المواقف بالنسبة للقديم و عرض ما قاله القدماء على حاجات العصر و متطلباته »⁽⁴⁾.

(1) حسن حنفي : التراث و التجديد ، مصدر سابق ، ص 96

(2) المصدر نفسه: ص 97

(3) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه: ص 98

ما يفهم من هذا القول هو أن حنفي لا يرضى بأشباه الباحثين ، فالبحث عندهم بدون هدف محدد من قبل . خاصة و أن بعض الباحثين اليوم تنازلوا عن الأمانة و حمل الرسالة و صار الواحد منهم مجرد موظف صاحب مهمة و ليس صاحب دعوة و حدس .

كما أن منهج الدفاع عن التراث الذي ظهرت معه التزعة الخطابية ، هو في الحقيقة مجرد خلط بين التبرير و التفكير ، لأنه يدافع عن الموضوعات دون أن يضعها موضع التساؤل ، و بالتالي لا يحاول معرفة أي بناء نظري لها فتبقى بدون أسس عقلية تقوم عليها و إنما تقوم على أسس خاطئة في الفهم و مناهج خاطئة في التفسير يتحول معها الدفاع إلى غاية في ذاته يقبل بالماضي كما هو بلا نقد ولا تمحيص .⁽¹⁾

و على هذا الأساس يؤكد حنفي على أن الدفاع الذي يفتقر إلى وجهة نظر نقدية هو في الحقيقة هدم للعقل ، ضياع للواقع ، و سيادة للانفعال و بالتالي استمرار في التخلف النفسي و التعصب . فيتحول الدفاع إلى خيانة و نفاق و جريا وراء المغام و هنا يقول: « و إذا كان خطأ النعرة العلمية أنها تعرف " كيف تقول ؟ " دون أن تعرف " ماذا تقول ؟ " ، فإن خطأ التزعة الخطابية أنها تعرف " ماذا تقول ؟ " دون أن تعرف " كيف تقول ؟ " و التراث و التجديد لتفادي الخطأين معا إذ يحاول أن يعرف " ماذا يقول ؟ " وهو التراث " و كيف يقول ؟ " و هو التجديد »⁽²⁾

و النتيجة التي يصل إليها حسن حنفي من خلال تحليله لمشكلة المناهج في الدراسات العربية الإسلامية هي في اعتقادي لا تكمن في أزمة الموضوعات بل في المدخل إليها و كفاءات استيعابها حيث يقول : « إن التحدي الآن ليس هو الأزمة بل المدخل إليها ، ليس القضية بل طريقة التعامل معها و معالجتها ، فالأزمة في المنهج قبل أن تكون في الموضوع ، فالموضوع واحد منذ مائتي عام . لما تخلف المسلمون وتقدم غيرهم كما سأل شكيب أرسلان ، أسباب التخلف و شروط النهضة كما عرض مالك بن نبي . و الأزمة في كيفية المقاربة ، التشخيص و الحل ، الوصف و المخرج ، الإدراك و التغيير . لذلك كانت معظم الاكتشافات الفكرية و العلمية و نقاط التحول في تاريخ الحضارات ، اكتشافات المنهج ، وتحولات المنهج ، وقديما قال عمر بن الخطاب أن نصف الإجابة في طريقة وضع السؤال »⁽³⁾

(1) حسن حنفي : التراث و التجديد ، مصدر سابق، ص 100

(2) المصدر نفسه: ص 105

(3) حسن حنفي : حصار الزمن (إشكالات)، مصدر سابق، ص 56

خلاصة

لقد أفضى بنا البحث في هذا الفصل الثاني إلى النتائج الآتية :

- إن العقلانية العربية المعاصرة وبمختلف تياراتها تحتاج إلى إعادة النظر في أطروحاتها وأساليبها، وذلك وفق منهج تحليلي نقدي يهدف إلى وضعها في مسارات التطور التي يتطلبها العصر، وخصوصا بعد ملاحظة حالة التراجع العام لخطاب العقل في الفكر العربي المعاصر، وازمحلال حركة التنوير والتجديد الثقافي والاجتماعي.
- التأكيد على أن ميلاد تيارات العقلانية في فكرنا المعاصر لم يرتبط كما هو عليه الحال في الفكر الأوروبي بثورات علمية و سياسية معينة. بل كان مجرد رد فعل للصدام بين مجتمعات العالم العربي الإسلامي وأوروبا الاستعمارية الغازية.
- إن نمط النظر العقلاني الذي عكسته تيارات العقلانية في الفكر العربي المعاصر يعبر عن سعي بعض المفكرين الذين تمثلوا بصورة أو بأخرى بعض مظاهر العقلانية في الفكر إلى التوفيق بين أن تكون أوروبا الاستعمارية المغتصبة للأراضي العربية، هي أوروبا ذاتها التي شيدت مفاهيم العقل والتحرر والتقدم.
- إن التحولات التي شهدتها العالم العربي والإسلامي في القرن التاسع عشر ثم في القرن العشرين. هي التي شكلت الأرضية الممهدة لاستيعاب مقدمات وأسس الفكر العقلاني الأوروبي في ثقافتنا المعاصرة، وهي التي أدت إلى طرح أسئلة جديدة حول كفاءات توطين المرجعيات العقلانية في فكرنا المعاصر.
- كما أن مصادر العقلانية العربية المعاصرة لا تخرج عن مصدرين، الأول داخلي أصيل ممتد إلى جذور العقلانية القديمة في التراث الإسلامي، والثاني خارجي دخيل ممتد إلى جذور العقلانية الحديثة في التراث الغربي.
- العقلانية العربية المعاصرة في نظر حنفي لم تأخذ من العقلانية بمعناها الدقيق إلا الاسم. لهذا فقد استعملت لدى مختلف التيارات الفكرية كشعار أكثر منها كمفهوم يعبر عن فكر دقيق. و هذا أحد أكبر التحديات للفكر العربي المعاصر جيلا بعد جيل.
- العقلانية غير العقلنة، فالأولى منهج والثانية تطبيق وتحقيق العقل في الترشيده. وبالتالي فالعقلانية ليست مجرد رؤية، بل هي ممارسة في شتى نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية.
- إن أزمة العقلانية العربية المعاصرة ترد إلى الخوف من استنطاق الواقع والغفلة عن إدراك التخلف مع الانبهار بثقافة الآخر الغالب وفقدان الثقة في رد الغلبة للذات. إنها أزمة تحتاج إلى تعزيز التكامل العقلاني النقدي والموضوعي في التعامل مع الوافد الغربي أو وافد الذات والواقع الاجتماعي المعاش.

- حاجة الفكر العربي المعاصر إلى ثورة ثقافية عقلانية تتكفل بفعل التجديد من خلال إعادة النظر في كل المنظومات الثقافية الوافدة والموروثة، والعمل وفق منهجية الاستيعاب والتجاوب لتأسيس نهضة عقلانية جديدة ووعي ثقافي وفكري غير مغترب عن روح العصر الذي يعيشه، يحسن الأداء والنوعية، ويفتح آفاق الإبداع والإتقان .
- والحق أقول أنه رغم ما تعرضت له العقلانية العربية المعاصرة من انتقادات، يجب الإقرار بأن وعيا عربيا ذا طبيعة نقدية وموضوعية يظهر في الأفق، ويسعى إلى خلخلة الفهم العربي سواء في تعامله مع ذاته وواقعه وتراثه، أو في سلوكه إزاء مظاهر الحداثة المعاصرة وجميع أشكال التنظيم العقلانية.

الفصل الثالث

موقف حسن حنفي من علاقة العقلانية العربية بقضايا العصر

تمهيد

المبحث الأول : موقفه من علاقة العقلانية العربية المعاصرة
بقضايا التغيير الاجتماعي

المبحث الثاني : موقفه من علاقة العقلانية العربية
المعاصرة بالعولمة

المبحث الثالث : موقفه من علاقتها بحوار الحضارات
خلاصة

تمهيد:

في اعتقادي أنه لا أحد ينكر القول بأننا اليوم في حاجة ماسة إلى فلسفة جديدة أكثر عقلانية مؤهلة لاستيعاب ثقافة العصر، خاصة وأن عصر الثقافة الساذجة قد انتهى بعد أن حل محله عصر الثقافة الذكية المشبعة بالمعرفة العلمية القادرة على تقديم قراءات جديدة للواقع الإنساني مع كل لحظة تتجدد فيها ظروفه. وعلى هذا الأساس فإنني أقول بأن العقلانية العربية اليوم تحتاج إلى تثقيف فلسفتها في نفس الوقت الذي تحتاج فيه إلى فلسفة ثقافتها المعاصرة، وذلك لكي تحجز لنفسها مكانا في مركب ثقافة العصر المهيمنة على العالم بكل ما تفرزه من أفكار وقضايا جديدة.

وإذا كانت أوضاع العالم العربي والإسلامي تزداد تأزما من لحظة لأخرى، فهذا دليل على أن الفلسفة العربية اليوم وأكثر من أي وقت مضى، تحتاج إلى مراجعة ذاتها للكشف عن العجز الذي يلاحق عقلانيتها المعاصرة في مسايرة التطورات المتتالية لفهم ظروف الواقع وكذا لمعالجة سر تصاعد مشكلات الحياة بالاستعانة بكل ما هو جديد من اكتشافات في مجال العلم والمعرفة، كما فعل عظماء الفلسفة في التاريخ سواء القديم منه أو الحديث. لما جعلوا الفلسفة تراجع نفسها بروح نقدية لامتناهية الأفضل حسب مستجدات وتحديات كل عصر، وفي هذا السياق أمثلة كثيرة من سقراط إلى ديكارت، ومن أفلاطون إلى كانط، كلها تعبر عن لحظات خاصة لإعادة تأسيس ضرورية في مسيرة الفلسفة لتتوجه أكثر إلى قضايا الوجود وخاصة قضايا العصر ومشكلاته، وهذا من باب أن الخطاب الفلسفي هو الخطاب العقلاني النقدي القابل للالتحام بقضايا العصر وانعكاساتها المستقبلية على الإنسانية دون أن يبقى حبيس حصار الموضوعات التقليدية المستنفذة التي جعلت من الفلسفة بحثا يبتعد أكثر فأكثر عن حياتنا الراهنة وما تعانیه من هموم في ظل ما صار يعرف بفخ العولمة وتصادم المصالح، وصراع الشعوب، وحوار الحضارات وغيرها من قضايا التغيير الاجتماعي. وهذا ما نسعى إلى تحليله في هذا الفصل، فكيف كان موقف حسن حنفي من ذلك وهل هناك مشاريع عربية معاصرة تستحق الأخذ بها للعيش مع قضايا العصر ومستجداته؟

المبحث الأول: موقفه من علاقة العقلانية العربية المعاصرة بقضايا

التغيير الاجتماعي

بعد قراءتي لأعمال الندوة الفلسفية (*) الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة و التي أشرف عليها أستاذنا الدكتور حسن حنفي اكتشفت مدى حرصه على استهجان غلط العقلانية الاستهلاكية الراكدة في الفكر العربي المعاصر، و ذلك لعدم اهتمامها بواقع الإنسان العربي و ما يواجهه من تحديات ، في الوقت الذي انشغلت فيه بحضارة الآخر و ما ينجر عنها من أحكام خاصة و أن ميزان القوى مازال في صالحها ، هذا الميزان الذي لا يمكن أن يتغير إلا إذا تسلح الفكر العربي بسلاح النقد لتبديد كل الأحكام الشائعة التي مازالت تعطي حضارة المركز أكثر مما تستحق ، وتمنح الأطراف أقل مما تستحق من الإنسانية و العقلانية و العلم و الحضارة (1)

و إذا كان هذا حالنا فذلك نتيجة حتمية لتمسكنا بثقافة التسليم و الإيمان، و ابتعادنا عن منهج النقد و الفلسفة النقدية أو كما يسميها هو " الرؤية النقدية للعالم" لأنه « وفضل النقد تحرر العقل من القطعية و المذهبية و الأفكار المسبقة حتى و لو انتهى إلى الشك و النسبية و اللادورية و العدمية(*) . و الذهن المفتوح خير من الذهن المغلق... النقد مرتبط بحياة الفكر، وعلاقته بالمجتمع، وتغيير الواقع إلى ما هو أفضل، فالفكر بطبيعته فكر حر حتى في أشد الظروف الاجتماعية والسياسية قهرا وتسلطا، والعقل بطبيعته يسأل قبل أن يجيب، ويتساءل قبل أن يستلهم، ويتشكك قبل أن يحكم، فالنقد هو مفتاح تقدم الفكر والمجتمع » (2) وعليه فالنقد أساس التغيير و التغيير أساس التقدم، لكن كيف يتم هذا النقد في نظر حسن حنفي ؟

المطلب الأول: ضرورة النقد في الواقع العربي المعاصر

يركز أستاذنا هنا على مسلمة مفادها أن النقد البناء شرط الإبداع، والإبداع شرط التقدم والنهضة و يبرر ذلك باعتبار تاريخ الفكر البشري كما مثلته الحضارات قديما وحديثا هو في أساسه تاريخ النقد، وهذا من باب اتخاذ النقد كأداة فعالة في تحريك التاريخ من مرحلة إلى أخرى. إذا فلا سبيل لفك حصار الزمن على الواقع العربي المعاصر إلا بالنقد كوسيلة للتحويل و الانتقال ولهذا اهتم مفكرنا بتبيان حدود هذا الحصار خاصة عندما يقول: « و مازال الواقع العربي مغطى إما من الموروث القديم أو من الوافد الجديد في الفكر أو من تسلط نظم الحكم في الواقع. ويظل هذا الغطاء قائما إن لم تبدأ حركة نقد جذري حتى يتراح الغطاء

(*) هذه الندوة التي ترأسها مفكرنا و بعض الأساتذة المشاركون في جامعة القاهرة سنة 2003 كانت تحت عنوان فلسفة النقد و نقد الفلسفة في الفكر العربي و الغربي ، و قد استهلها أستاذنا المحترم بمداخلة كان عنوانها : هل النقد وقف على الحضارة الغربية ؟

(1) حسن حنفي وآخرون: هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟ فلسفة النقد و نقد الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، (أعمال الندوة الفلسفية 15)، (م د و ع)، ط1، بيروت، 2005، ص 07

(*) العدمية (Nihilisme): فلسفة تعني إنكار وجود كل شيء بما في ذلك قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة. راجع جميل صليبا: المعجم، ص 66

(2) حسن حنفي: المصدر نفسه، ص 08

و يخرج العرب خارج مسرح " البالون " ومن تحت القبة السماوية، ويحدث انكسار معرفي بين الأنا والواقع، ويحدث التساؤل، بدلا من الإجابة الجاهزة دون السؤال ⁽¹⁾.

و على الرغم من هذا الانكسار الذي نشعر به — مع حسن حنفي — في فكرنا العربي المعاصر إلا أنه يعطينا بعض الأمل في المشاريع العربية المعاصرة لبعض المفكرين خاصة مثل نقد العقل العربي للجابري أو نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، أو نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد أو تحديد الفكر العربي لزكي نجيب محمود.

وعلى المنوال نفسه توجد بعض الأمثلة الأخرى كما يشير مفكرنا، والتي تبشر بالإقدام على حقبة جديدة من النقد هي في بواكيرها الأولى ⁽²⁾، وهذا طبعاً من دون أن ننسى " التراث و التجديد " وهو المشروع الضخم الذي أسسه حسن حنفي على النقد الثوري؛ لهذا يقول: «تقديرنا له، وعرفانا بفضل، واعترافاً بأثره في الثقافة العربية، وبدوره في الفكر العربي المعاصر " نقد العقل العربي " باعترا ف جميع المنصفين، هو أهم مشروع عربي معاصر ولا يأتي " التراث و التجديد " إلا في الدرجة الثانية بعده، وربما الثالثة بعد " نقد العقل الإسلامي " لثالثنا محمد أركون، وربما " من التراث إلى الثورة " لرابعنا الطيب تيزيني » ⁽³⁾.

ما يمكن فهمه من هذا النص هو أن حسن حنفي قد جعل مهمة فهم الواقع وتحليله و نقده ، مهمة خاصة بالمفكرين لأنهم الأقدر على الحكم عليه و كشف حقيقته فالمفكرون هم الذين يشهدون على عصرهم شهادة الحق ، ليكونوا شهداء و شاهدين على عصرهم ، و ذلك عن طريق رسالة الفكر الموجهة للكشف عن حقيقة الواقع . و هنا يتساءل حنفي: ما هي رسالة الفكر حتى يكون شهادة على الواقع و العصر؟ ⁽⁴⁾ لقد أسهب مفكرنا كثيراً للإجابة عن هذا السؤال و بالتالي فأنا مضطر لاختزال هذه الإجابة حسب فهمي لها في النقاط التالية :

أولاً : تحليل و كشف الواقع و يتم في نظره كما يلي : ⁽⁵⁾

- رسالة الفكر في نظره ليست تغطية للواقع بعرض أكبر قدر من المعلومات عنه؛ فهو عمل يتسابق فيه العلماء الجهال لتعريف الناس بما يجهلون بدعوى نشر الثقافة. لكن العلماء الحقيقيين — و العلم له أهله — يقدمون العلم للذي يريده و يجتهد في تحصيله فالعلم إذا ليس هو المعلومات بل كيفية نشأتها في واقعها الخاص من غير خلق لواقع آخر مزيف يحولها إلى بضاعة يتاجر بها، لكن ما أسهل نقل المعلومات وما أصعب رؤية الواقع؛ خاصة إذا علمنا بأن الفكرة كالكسكين، تنفذ إلى الواقع و لا تتراكم فوقه، لأن الواقع يتطلب تحليلاً لا تفسيراً؛ فالمفسر يحرك الواقع بينما المحلل يسعى إلى تغييره.

(1) حسن حنفي وآخرون : هل النقد وقف على الحضارة الغربية؟ المصدر السابق : ص 22

(2) المصدر نفسه : ص 24

(3) حسن حنفي : نقد العقل العربي في مرآة " التراث و التجديد "، (التراث و النهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري) (م د و ع) ط 1، بيروت، 2004، ص 299

(4) حسن حنفي : قضايا معاصرة، ج 1، في فكرنا المعاصر ، مصدر سارق، ص 11

(5) المصدر نفسه : ص 12 وما بعدها

- كما أن رسالة الفكر لا تكمن في ترديد النظريات، بل في فحصها وتمحيصها، وبيان مدى فعاليتها في بيئات مختلفة عن بيئتها الحضارية التي نشأت فيها، وهذا طبعاً للتعبير عن الواقع بأسلوب مباشر تفهمه الجماهير كما هو الحال مع الوحي الذي جاء كحقيقة مطابقة للواقع و هو يتغير .
- و رسالة الفكر أيضاً ليست بحثاً نظرياً خالصاً ، خاصة بالنسبة إلى مجتمعاتنا النامية التي معدل التغيير لديها يكاد يكون منعدماً مقارنة بالمجتمعات المتطورة، لهذا يتعجب حنفي من العقلانية العربية التي تروج لأحدث النظريات في مختلف ميادين الحياة، في حين تغمض العين عن الواقع و ما يحدث فيه، و بالتالي فهي أحوج إلى التحليل المباشر للواقع و إلى التغيير الفكري و الاجتماعي، مادامت الأفكار ليست أشياء مستقلة عن واقعها و إنما هي تصوير ووصف له؛ إذن رسالة الفكر هي اتحاده بالواقع، فالواقع فكر و الفكر هو التعبير عن الواقع في حركته المستمرة نحو المستقبل.

ثانياً : تطوير الواقع و يكون كما يلي: ⁽¹⁾

- لا يتحقق تغيير الواقع نحو الأفضل إلا بالتحليل الذكي الذي يقوم به بعض المفكرين والذي يتأسس على بيانات علمية هي نتائج التحليل المباشر للواقع، لا تضع فيه الموضوعية مع الذاتية لأنها تعبر عن واقع فعلي. ومن هنا فرسالة الفكر لا تكمن في تبخير الواقع ولا في تفرغيه من مضمونه بل في إعطائه أكبر قدر من الأصالة و الكثافة لدفعه إلى التعبير عن نفسه بصورة أشد وضوحاً وأكثر جدية وحسماً، وبالتالي أكبر قدر ممكن من الحقيقة عنه لتأصيل حركته التلقائية.
- مهمة الفكر الأساسية هي جعل الواقع في تبدل دائم وتجاوز مستمر لحالة السكون والركود؛ ولكن من دون غرور ولا بدعة أو تهور وشغب وإلا تحول المفكرون إلى حماة للأنظمة واستتباب الأمن؛ وبالتالي فرسالة الفكر هي تفجير الواقع بالبحث عن معوقات تقدمه وأسباب تطويره، وهي اللحظة الحاسمة في التاريخ والتي تعبر عن مدى التحول و التغيير الذي يتجاوز فيه الواقع نفسه.
- كما أن رسالة الفكر ليست إشباع حاجات الواقع ورغباته، كما يفعل في النشاطات الزائفة، في الفن والإعلام، إنما مهمتهما كمهمة الفكر تماماً وهي السمو بالواقع وتطويره ، وخاصة في البيئات التي يكثر فيها الفن الرخيص وإضحاك الجماهير والسعي لإشباع الحاجات الشاذة ، على الرغم من أن الوحي جاء مصداقاً للطبيعة الراقية و مطورا لها .
- فرسالة الفكر إذا هي الثورة ^(*) على الوضع القائم والمساهمة في تطويره لا تبريره، لأن التبرير نفاق تعودت السلطة والجماهير على سماعه، فهو خداع مزدوج بين المفكر والسلطة عندما يتخلى عن صفته كشاهد على العصر، و يساند السلطة التي يرفضها في قرارة نفسه لأن رسالة

(1) حسن حنفي: قضايا معاصرة، ج1، في فكرنا المعاصر، المصدر السابق، ص 16 وما بعدها
 (*) "يقول حنفي: « ليست الثورة فعلاً متسرعاً في صورة فرقة فكرية أو قلباً للواقع رأساً على عقب عن طريق المؤامرات والانقلابات بل الثورة تطوير طبيعي له » المصدر نفسه، ص 45

الفكر هي نفي الوضع القائم من أجل تغييره وتطويره، و ليس المقصود بالفكر هنا كل فكر ،
فالفكر الذي لا يتغير لا يكون فكرا بل تبريرا قد أصبح جزءا من التاريخ، لعل هذا ما جعل
الفكر ماركيز يؤكّد على أن رسالة الفكر هي رفض للوضع القائم وتجاوز تبرير وضعيته خاصة
إذا حدث التشابك في المجتمع وتأزمت الأوضاع والمشاعر، ولا يكون الحل وقتئذ إلا بالثورة على
الواقع من أجل التغيير والتعبير عن المكبوت وازدواجية الشخصية والفكر و الكلام.

ثالثا : الأصالة و المعاصرة في الواقع

يعتقد حسن حنفي أنا الأصالة و المعاصرة من المشكلات التي نعيشها اليوم في واقعنا العربي
المعاصر، لأنها تبرز في حياتها الأدبية و الثقافية، الاجتماعية تحت عنوان " القديم و الجديد " و الذي لا
يمكن أن نتحدث عن أحدهما دون الآخر، فالأصالة دون المعاصرة وقوع في التقليد، و الاعتزاز بالقديم
مظهر من مظاهر الانعزال عن الواقع و عدم الالتزام بقضايا العصر، و المعاصرة دون الأصالة وقوع في
نرجسية المستقبل التي لا يتحملها وجدان العصر الذي مازال محملا بتراث الماضي؛ لهذا يقول حنفي:
« فالأصالة و المعاصرة إذن مرتبطتان لأنهما تعبران عن الصلة بين الفكر و الواقع، فالأصالة هي
الفكر على مستوى التاريخ، و المعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك. الأصالة أساس الفكر،
والمعاصرة إحساس بالواقع، والمشكلتان وجهتان لمنطق واحد و هو منطق التجديد الذي تعرضه
الأصالة و المعاصرة على المستوى الأفقي والذي يعرضه الفكر والواقع على المستوى الرأسي و من
ثم تصبح الأصالة و المعاصرة منطق الالتزام بقضايا العصر مع أكبر ضمان ممكن من حيث إمكانيات
الحل و التطبيق » ⁽¹⁾، والسؤال الذي يطرح هنا: ماذا تعني الأصالة و ماذا تعني المعاصرة ، وما علاقتها
بالواقع؟

لقد رفض إذن الدكتور حسن حنفي النظر إلى الأصالة على أنها تمسك بالقديم والإبقاء عليه بأي
ثمن، لجرد الاعتزاز والفخر والتعصب، وكأن الأصالة لا تتغير في صورتها أو في مضمونها؛ وبالتالي
الاقتراب من قضايا العصر من باب الانفعال لا غير.

(1) حسن حنفي : قضايا معاصرة، ج1، في فكرنا المعاصر، المصدر السابق، ص 50

كما لا تعني الأصالة في نظره ابتلاع الواقع والحد من تطويره أو النظر إليه في مرآة الماضي، وكأن الأصالة هي الوصاية على المعاصرة، وإعطاء الأولوية للفكر على حساب الواقع، وإنما الأصالة هي وسيلة لإدراك الواقع في كل أبعاده، فهي أساساً وقبل كل شيء وعي به واتحاد معه؛ وبالتالي فهي رؤية صائبة للواقع باعتباره مرحلة من مراحل التاريخ، وهنا فقط تصبح الأصالة مرادفة للمعاصرة وإن كانت جذورها أعمق في التاريخ.⁽¹⁾

كذلك الأمر بالنسبة للمعاصرة فقد رفض مفكرنا أخذها بمعنى المحادثة التي هي مجرد نقل لكل ما هو حديث في الفكر والفن من غير تمثيل أو فهم أو نقد، فهي بذلك تعني التخلي عن الفكر والواقع معاً، ولعل هذا ما جعل ثقافتنا تصاب بالركود والشلل لكونها أصبحت أقرب إلى المحادثة منها إلى المعاصرة. ولأنها أيضاً تخلت عن واقعنا المعاصر وارتبطت بواقع المذاهب الفكرية والاتجاهات الفنية المنقولة بواقعها الخاص فالمعاصرة إذن نظرة علمية وليس علومها وتكنولوجيا يرغب الكثير من مثقفينا في التمتع بمزاياها ونتائجها؛ وبالتالي فهي لا تعني التألق والتهندم بل معاناة الحياة اليومية التي تعانيها كافة الطبقات .

فهو كما يقول: «إعطاء الأولوية للواقع على الفكر، حتى يصبح الفكر هو رؤية هذا الواقع نفسه، ويتم ذلك في قراءتنا للنصوص الدينية أو للتراث القديم، فإذا كانت الأصالة هي تحويل الفكر إلى واقع، تكون المعاصرة هي تحويل الواقع إلى فكر... الاتحاد بالواقع والعيش على مستواه ورفض جميع صور الانعزالية والضمور في الثقافة والفن التي تبغي تملق الواقع والتكسب منه والشهرة على حسابها ثم التعالي عنه والترفع عليه. تنشأ المعاصرة من الإحساس بقضايا العصر والالتزام بها، والتي تتركز كلها حول قضية النمو أو التقدم وهو حق الواقع الذي يفرض صور فكره ويرفض ما عداها»⁽²⁾

في اعتقادي يجب علينا هنا طرح التساؤل التالي: هل الربط بين الأصالة والمعاصرة يعني التوفيق بينهما في الواقع -والذي يكون في الواقع أقرب إلى التلويح- أم المساومة على أحدهما لحساب الآخر؟ في نظر الدكتور حنفي المشكلة هنا تحتاج إلى الوعي النظري بتطور العصر، خاصة وأن منطق الأصالة و المعاصرة له مناهجه وطرقه وأساليبه وميادينه، وبالتالي فكل المحاولات التي لا تتم عن وعي بذلك تنتهي لا محالة إلى ضياع الأصالة والمعاصرة معاً.

(1) حسن حنفي: قضايا معاصرة، ج1، في فكرنا المعاصر، المصدر السابق: ص51

(2) المصدر نفسه: ص 52

فالموضوعية إذن لا تنشأ إلا على أساس من إدراك الواقع العريض لكل ما فيه، من غير التحزب ولا التعصب في إعطاء الحلول الجذرية ومهمة جيلنا كما يرى حنفي، يجب أن تكتفي بتحليل القديم وفحصه ونقده وتقييمه ولكن بإخضاعه لمناهج التحليل العلمية، ويترك الأجيال القادمة تأخذ على عاتقها إرساء أسس النظرية العلمية. فنحن مازلنا في مرحلة اكتشاف الذات وقد تكون الأجيال القادمة أقدر منا على إرساء قواعد النهضة العلمية. ⁽¹⁾

لهذا يقول: « فنحن 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 المعاصرة يجد تخفيفاً له في زيادة الجانب العقلي في وجداننا حتى يمكننا إقامة التوازن في حياتنا الثقافية » ⁽²⁾

و بناء على ما سبق ذكره ، يمكنني أن أقول بأن أهم قضية من قضايا العصر و التغيير الاجتماعي هي في نظر حسن حنفي الاهتمام بواقعنا العربي المعاصر ، أولاً و قبل كل شيء ، و هذا الاهتمام لا فائدة ترجى منه إذا لم يبلغ درجة التنظير المباشر للواقع ، و ذلك بعد عيشه و الشعور به ، ثم بعد ذلك محاولة فهمه و إدراك مكوناته، فنحن لا نحتاج للتعبير عنه إلى الإتيان بنظرية من هنا و فكرة من هناك ، فلكل واقع خصوصياته و أفكاره حتى و إن كانت من تراثه القديم أو تراث الآخر المعاصر؛ فهي أفكار جاهزة لكنها تعمى عن فهم الواقع ، إنما لم تولد فيه و لا يمكن أن تتعايش معه ، كما هو الشأن بالنسبة للأفكار الأصيلة الصادقة النابعة من العيش معه و الإحساس به ، و من دون تأثيرات مذهبية دخيلة عليه هي أقل عمقا و اتساعا من الواقع نفسه بما يحمله من تناقضات و طاقات و إمكانيات يمكن أن تكون كفيلة بتغييره و تطويره إلى أفضل حال مقارنة بماضيه و حاضره و مستقبله المأمول .

(1) حسن حنفي: قضايا معاصرة، ج1، في فكرنا المعاصر، المصدر السابق ، ص 53

(2)المصدر نفسه:ص 67

المطلب الثاني: أزمة التغيير الاجتماعي في واقعنا الحاضر

إن أزمة التغيير للواقع الاجتماعي قضية فرضت نفسها على الفكر العربي المعاصر و لعل هذا ما جعل حنفي يؤكد أن التراث و التجديد قد جاء كرد فعل على هذه الأزمة نظرا لفشل محاولات كثيرة لإحداث هذا التغيير و خاصة بعد اصطدامها جميعا بقضية التراث كمخزون نفسي راسخ عند الجماهير يمس حياتهم و يتدخل في شقائهم أو سعادتهم لهذا كما يقول حنفي « تجديد التراث هو دراسة للبعد الاجتماعي، فهو أدخل في علم الاجتماع الديني أو علم الاجتماع الحضاري، ومن ثم كان أحد مشاكل العلوم الإنسانية »⁽¹⁾، ومن هنا فالحديث عن واقعنا الاجتماعي ومتطلباته في واقعنا المعاصر. هو في نظره إشارة إلى أوضاع اجتماعية معاشة ، و أبنية نفسية تحدد الهوية اعتمادا على التحليل العلمي للواقع ، من غير الوقوع في الانحراف و التبعية لمسار الحضارة الغربية وبيئتها أو الهروب إلى الماضي، والتخلي عن معارك العصر، والانصياع للعواطف القومية والنفاق والنرجسية^(*) والعجز⁽²⁾. وعلى هذا الأساس فقد رد مفكرنا أزمة التغيير الاجتماعي إلى اتجاهات ثلاثة موجودة على المستوى العملي و هي المسئولة عن هذه الأزمة، فكيف يرى ذلك يا ترى؟

(1) حسن حنفي : التراث و التجديد ، مصدر سابق ، ص 23

(*) Narcissisme : مشتقة من نرجس و هو عند اليونان اسم لفتى أسطوري جميل الصورة أعجب بجمال صورته المنعكسة في الماء فأراد أن يعانقها فغرق فحولته الآلهة إلى الزهرة المعروفة بهذا الاسم، لكنها تطلق في أيامنا على الشذوذ الذي يجعل المرء غارقا في عشق ذاته، راجع: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 462.

(2) حسن حنفي : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، المصدر نفسه، ص 28

أولا : أزمة التغيير بواسطة القديم

لقد رفض حسن حنفي بعض محاولات التغيير، ووصفها بالتكالب على قيم التراث القديم، خاصة و أنها تجاهلت الواقع و حاولت فرضها عليه فإن قبلها فهو المجتمع المؤمن، و إن لم يقبلها فهو المجتمع الكافر الذي يجب الخروج عليه؛ والنتيجة في نظره الفشل المحتوم وقد برر ذلك بالأسباب التالية:⁽¹⁾

- إن أصحاب هذه النظرة تناولوا على الواقع و لجئوا إلى الدفاع عن الله دون التفكير في التغيير الاجتماعي ، مما جعل دعوتهم غير قادرة على ممارسة قضايا التغيير التي تحتاج إلى العلم دون الدين؛ لهذا السبب لم تستطع هذه المحاولات تفسير الإلهيات على أنها اجتماعيات.
- افتقار هذه الدعوة إلى التطور الفكري؛ لأنها لم تأخذ في الاعتبار التطورات الجديدة التي يتعرض لها الواقع مما جعلها حبيسة مرحلة معينة بلا تطوير.
- استمرار تعثر هذه المحاولات طالما أنه لا توجد لها إيديولوجية إسلامية خاصة واضحة المعالم يستطيع الواقع أن يعبر فيها عن ذاته.
- رفض كل محاولات التجديد، واتهام أصحابها بالإلحاد والشيوعية والمادية والكفر على الرغم من تواجد الفكر الطبيعي في تراثنا القديم.
- التنازل عن الوعي الفكري و التمسك بالرأي و سيادة التعصب والحمية الدينية؛ فالإيدولوجيا ضد القطعية تنظر للواقع وتسعى إلى تعديله طبقا لتطورات العصر من دون الانفعال والنقص في الوعي الفكري، و عدم الإحساس بالآخرين .
- محاولة تغيير الواقع بالقوة والغلبة واتهام الجماهير، واستعمال العنف ضد الجماعات، ولكن لا أمل في تغيير الأوضاع الاجتماعية عن طريق العنف الثوري، خاصة في بيئة ترى نفسها أمة واحدة.
- مثل هذه الدعوات التغييرية أقرب إلى محاولات الانقلابات منها إلى تغيير اجتماعي حضاري بالفعل؛ لهذا كان السبب في فشلها اصطدامها مع السلطة و اتهامها بالمؤامرات لقلب نظام حكمها، خاصة إذا اعتمدت على تنظيمات سرية مسلحة.
- اللجوء إلى تنظيم الجماهير في جماعات مغلقة ترفض الحوار؛ فهم وحدهم على حق و الآخرون على باطل، و بالتالي التصلب في الممارسة و الانغلاق على النفس .
- سرعة انشقاق الجماهير عليها لافتقارها إلى الطابع الديمقراطي في التعامل معهم وكأنهم مجرد أدوات لتحقيق و تنفيذ مطالبها.
- تركيزها على المحرمات و تشديدها في العقوبات، وجعل السلوك الإنساني تحقيقا للنواهي دون ذكر للمباحات، مما يولد في الإنسان الخوف بدلا من الشجاعة، والإحجام بدلا من الإقدام، و كأن الإسلام لا يتحقق إلا بالقتل و الرجم و قطع اليد.

(1) حسن حنفي : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، المصدر السابق، ص 37

ثانياً : أزمة التغيير بواسطة الجديد

في اعتقاد حسن حنفي النتيجة نفسها مع أنصار التغيير بالجديد ، و محاولتهم سوف تنتهي إلى الفشل رغم اختلاف الأسباب ، و هي كالاتي : (1)

● أزمة أنصار الجديد تبدأ من كثرة تشدقهم بألفاظ صعبة على الجمهور، وكأن ثورة التغيير الاجتماعي والسياسي، وحتى الاقتصادي والثقافي في حاجة ماسة إلى هذه الألفاظ، في حين الواقع في كثير من الأحيان يكون بديلاً عن ذلك.

● التبعية شبه مطلقة لثقافة الغرب و فكره ، و بالتالي الوقوع في فخ عالمية الثقافة و التنازل عن الشخصية و الهوية و اليقظة و الايديولوجيا ، و في نهاية المطاف الوقوع في التقليد الأعمى و أحيانا الانخراط إلى درجة العمالة الفكرية و الدفاع عن كل ما نشأ في الواقع الخاص للآخر من أفكار و نظريات نافعة كانت أم ضارة و كأنها صالحة لكل زمان و مكان على الرغم من أن الفكر أسمى من أن يكون مجرد متاع ينقل من بيئة إلى أخرى دون مراعاة الخصوصية و التراث القومي للجماهير .

● ضعف الاندماج مع الواقع و نقصان التنظيم المباشر له . و بالتالي انعدام الرؤية المباشرة له و النظرة العلمية المستوحاة من ميدان الواقع باعتباره المخبر الذي تحلل فيه النظريات طبقاً لبناء الواقع و معطياته .

● الاستيلاء على السلطة و القناعة المطلقة بأنها السبيل الأمثل لتغيير الواقع . و النتيجة حتما الاصطدام بالسلطة ذاتها و الانعزال عن الجماهير ، في حين أن الوحي لم يأت إجباراً للناس متسلطاً عليهم ، بل كان تلبية لنداء الواقع و رغبة جماهيره المعذبة و المستغلة في التغيير .

● السرية في العمل و تجاهل الجماهير، مع العلم أن العمل السري هو عمل غير شرعي و الحقيقة هي أن قضايا التغيير الاجتماعي ليس تلصصاً. و لا تجارة للمخدرات حتى تمارس بأساليب غير معلنة.

● الاعتماد على العنف لحماية الدعوة ، و بالتالي تجاهل الجماهير التي هي مضمون التغيير من جهة ، و الاصطدام بالسلطة و الدعوات المعارضة من جهة أخرى ، و هذا هو منبع الأزمة لكل من أنصار التغيير بالقديم أو الجديد . (2)

(1) حسن حنفي : التراث و التجديد، مصدر سابق، ص، ص 44، 43

(2) حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، مصدر سابق ، ص 281

● افتقار أنصار التغيير بالجديد إلى برنامج ثوري مبني على فحص الواقع و موجه إلى خدمته و تطويره يعبر عن مصلحة الجماهير و يرضى به الجميع، وعليه فإن الواقع الثوري هو مصدر البرنامج و ليست النظرية الثورية (1)

● عدم قدرتهم على المزاجية بين الايدولوجيا و الأخلاق ، مما دفع الجماهير التي تتأسى بالرسول (عليه الصلاة و السلام) و تتبع سننه و المشبعة بقيم الحق و الخير و الأخلاق إلى النفور منهم فأصبحت دعوتهم غير قادرة على الاستيلاء عليهم ، فتحوّلت إلى دعوة مساندة للسلطة و مبررة لأخطائها لكي تعطى الشرعية الوطنية ، و حق الثورة الاجتماعية و النتيجة لا الجماعة تنال أغراضها بخضوعها للسلطة . ولا السلطة تؤكد وجودها الشرعي الذي ترغب فيه الجماهير .

و يبقى الكل مخدوع كما يؤكد حنفي : « فالواقع الحي ، واقع الناس ، واقع الجماهير ، قبل أن يكون هو الواقع المصمت، والواقع المصمت لا يتحول إلى واقع اجتماعي إلا من خلال سلوك الجماهير و اتجاهاتها و مواقفها. الواقع الحي أبنية نفسية، وعقبات اجتماعية وتصورات للعالم وهو الواقع الجديد الذي تعطيه تجارب البلاد النامية » (2)

في اعتقادي أن هذه الأسباب و غيرها هي التي جعلت حسن حنفي لا يقبل بأسلوب أنصار التغيير بالجديد، و يمكن اختزالها في فكرة واحدة مفادها أن دعوى التغيير هذه تدخل ، ضمن محاولات التجديد القائمة على العقلنة من الخارج (*) التي تعبر عن فكر منقول قلبا و قالبا . شكلا و مضمونا حتى و لو ظهر في ثوب الثقافة الوطنية بزينة شرقية على واردات غربية من أجل حسن القبول و نظرهم هاته فيها إشارة إلى أن التطور لا يأتي إلا بفضل قوالب أو مناهج من ثقافة معاصرة هي الثقافة الغربية التي تحتوي داخلها كل مقومات الحضارة و المعاصرة ؛ وبالتالي فهذه الدعوة في نظره تسعى إلى تفريغ القديم من كل محتوى تقدمي ووصفه بالتخلف و العجز عن مسايرة العصر الذي ينطوي على كل وسائل و أساليب التغيير (3).

(1) حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، المصدر السابق ، ص 269

(2) حسن حنفي : التراث و التجديد ، مصدر سابق ، ص 53

(*) العقلنة من الخارج : عبارة تدل على أخذ مقومات العقلانية من بيئة ثقافية أجنبية، و هي من التغيرات كما يقول حنفي - التي استعملها الدكتور عبد الله العروي في كتابه " العرب و الفكر التاريخي " أنظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه : ص 59

ثالثاً : أزمة التغيير بواسطة القديم والجديد

- إن أزمة التغيير مع أنصار هذا الأسلوب قد وصلت إلى حد الاستسلام فهم في نظره زعموا التوفيق و المصالحة بين المحافظة و التقدمية فوقعوا في التلفيق و الميوعة الفكرية، والنتيجة إذن ، تجرع مرارة الفشل بالمثل مع الفريقين السابقين ويرد ذلك إلى الأسباب الآتية: ⁽¹⁾
- افتقارهم لأساس نظري يؤسسون عليه التغيير الاجتماعي، و أطروحاتهم مجرد نوايا معلنة و عبارات خطابية جوفاء ، و عواطف نبيلة بعيدة كل البعد عن تفسير القديم و فهمه و التنظير المباشر للواقع.
 - نفور الجماهير من شعاراتها الرنانة بعدما أدركت أنها لا تهدف إلا لملأ فراغ أجهزة الإعلام ما دامت لا تشير إلى أي معنى أو تدل على أي مضمون.
 - معاداة كل الدعوات الأخرى لدى أنصار القديم أو الجديد . فهي ترى نفسها مجموعة ممثلة للوسط و بعيدة عن كل تطرف خاصة عن السلطة. فهي جماعة الرضا بالواقع و اللامبالاة و السلبية التامة ⁽²⁾
 - إتباع أسلوب الترقيع في عملية التغيير الاجتماعي، و هذا يعني الاهتمام بالصغائر بدلا من الكبائر و تغير الجزء و ترك الكل و تحريك السطح و ترك الأعماق فهي إذن دعوة لتحقيق التغيير الجزئي دون المساس بجوهر القضية و الصالح العام . ⁽³⁾
 - ومن هنا فإن التغيير في نظر هؤلاء يكمن في كيفية تحقيق التعايش مع السلطة و الفوز بكرمها. فهو ليس تحقيقا لمطالب الجماهير بقدر ما هو قبول الناس بالطاعة للسلطة و بقدرتها على فعل كل شيء ، يلجئون إليها في الخصومات و الشدائد و حل المشاكل .
 - و على أساس ما سبق ذكره يعتقد حنفي أن قضية التغيير الاجتماعي ليس مهمة جماعة دون أخرى، إنما هي حمل على الجيل كله و هو مطالب بالبحث عن أساسها الشعوري أو كما يسميه التجديد باكتشاف الذاتية، و هي مهمة جيلنا في الاستفادة من التراث وتجديده طبقا للواقع المعاش و قضايا العصر.

(1) حسن حنفي : التراث و التجديد ، المصدر السابق، ص 47

(2) حسن حنفي: قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، مصدر سابق، ص 177

(3) حسن حنفي التراث و التجديد، مصدر سابق، ص 48

المبحث الثاني: موقفه من علاقة العقلانية العربية المعاصرة بالعمولة

إذا كانت الأمة العربية اليوم وبأغلب دولها من أكثر الشعوب في العالم انبهارا وعجزا أمام تحديات العمولة^(*) فهي أيضا من أكثرها استسلاما لأحكامها القهرية وهذا من باب أن العمولة تعد من أهم قضايا العصر انتشارا وتأثيرا على عقول الباحثين والمفكرين في العالم العربي باعتباره من أكثر المعرضين لأخطارها خاصة وأنها فرضت نفسها لتكريس انتصار المجتمعات الرأسمالية المتقدمة في المنافسة الاقتصادية والعلمية والتقنية العالية، مثلما تركز دونية المجتمعات التابعة والضعيفة، وذلك بتوفير شروط المزيد من تهميشها.⁽¹⁾

وإذا كان الكثير من الباحثين والمفكرين يتجاهلون إيجابيات العمولة نظرا لطغيان أخطارها على الإنسان، فإنهم يعتقدون أن الفساد الكبير الذي يعم اليوم البر والبحر وحتى الفضاء، هو أبرز وأقوى هاته الأخطار التي حولت العلم من خادم للإنسانية إلى مدمر لها، في نفس اللحظة التي تحولت فيها عقول القادة في هذا العالم إلى مخططات مبرجة لاحتكار الوسائل الناقلة لكل ما هو ضار وسلي كنموذج جديد للاستعمار الهادف إلى تحويل مهام الدول من خدمة شعوبها إلى وسائل لخدمة العمولة نفسها.⁽²⁾

وعلى هذا الأساس فقد صورت لنا العقلانية العربية المعاصرة ظاهرة العمولة على أنها تمثل شبح العصر الذي يجب أن يحظى بالقدر الكافي من الاهتمام والبحث، وعليه فلما عقد المؤتمر الاقتصادي العربي، دعا بعض المفكرين المشاركين فيه إلى اقتراح التوصيات التالية:⁽³⁾

- العمل الجاد على تحقيق تكتل عربي لتحقيق المصالح المشتركة على جميع المستويات.
- دعم البحث وتطوير كفاءات الاستفادة من نتائج العلم والتقنية مع الحفاظ على العقول العربية بوقف هجرتها إلى الخارج.
- وأخيرا وضع إستراتيجية محكمة لخدمة البحث العلمي والنشاط الاقتصادي العربي.

لهذا يعتقد الجابري أنه لكي نتجنب الوقوع في فخها ونتجاوز الإصابة بشرها لا بد من أدوات وعلى رأسها العقلانية، خاصة وأن العمولة ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالي فحسب، بل هي بالدرجة الأولى إيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم، وبالتالي نفي للآخر وإحلال للاختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي، ومن ثمة الدعوة إلى التطبيع والهيمنة وتكريس الاستتباع الحضاري والعمل على تجسيد مبادئ اللاوطن واللامة، وهذا فتح لباب التفتيت والانشطار في الهوية، والتمهيد للحروب الأهلية، مع العلم أن تحديد

(*) العمولة (Globalisation): ظاهرة كونية تهدف إلى تسهيل حركة الناس والمعلومات والسلع بين الدول، وهي تعبر عن أرض بلا حدود، وسوق بلا سياج، وثقافة بلا مجال محدود، لا وطن ولا دولة ولا أمة يتواصل فيها البشر بموصلات سريعة، يتجمعون حولها أكثر مما يتجمعون حول العقائد والمبادئ، وهي موضع اختلاف بين الباحثين رفضا وقبولا وباختلاف الميادين سياسية واقتصادية وثقافة وإعلام. أنظر العمولة وتداعياتها على الوطن العربي. مرجع سابق. ص 17 وما بعدها.

(1) أحمد ثابت وآخرون: العمولة وتداعياتها على الوطن العربي (م.د.و.ع) ط 1، بيروت 2003، ص 07

(2) المرجع نفسه: ص 30.

(3) المرجع نفسه: ص، ص 31، 32

الثقافة لا يتم إلا من داخلها بإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها، مع الأخذ بوجود الفهم والتأويل لربط الماضي بالحاضر والمستقبل والدفاع عنها بأدوات العصر وعلى رأسها العقلانية والديمقراطية.⁽¹⁾

هذه المواقف التي جسدها بعض المفكرين العرب لم تقنع حسن حنفي وجعلها مجرد حديث لتحقيق المشاركة في الكلام عن بعض أهم قضايا العصر، على أساس أنها في نظره مصطلح اجتهد بعض الباحثين والمفكرين العرب في ترجمته من Globalisation إلى الكونية، ولكن هذه الترجمة، كما يعتقد، ما هي في الأصل إلا محاولة لإيجاد مكان لهم في المركز، فكأنهم هامش يبحث عن مكان له في المركز، ولو على شكل حوار بالرغم من إخفاق أغلب الحوارات على مدى التاريخ المعاصر، كعقلانية الحوار بين الشمال والجنوب والحوار العربي الأوروبي، وحوار الشرق والغرب، وهذه العقلانية أصبح معها الدفاع عن الأصالة والهوية والثقافة والاستقلال الحضاري دعوة رجعية أصولية ظلامية، والأكثر من ذلك تخلفية سلفية بترولية إرهابية مع العلم أن الدفاع عن العولمة يقوم اليوم على أموال النفط التي تساهم في اقتصاد السوق وشراء أسهم الشركات الأجنبية.⁽²⁾

وإذا كانت العولمة في مظهرها تعني الدفاع عن حقوق الإنسان والأقليات والشعوب والمرأة، هي في نفس الوقت السوط الذي يوجه إلى ظهر الخارجين عن بيت الطاعة والقانون، لعل هذا ما جعل فوكوياما^(*) يقول عنها بأنها العالم الجديد الذي لا يعبر إليه أحد إلا بالتجارة الحرة والخصخصة، وعليه فهي اليوم من أصعب قضايا العصر التي تطرح أمام العقل البشري أكبر الإشكاليات تحدياً له، على أساس أنها تبحث عن المجهول في المعلوم والمعلوم في المجهول.⁽³⁾

وعلى أساس هذه المفاهيم أتساءل فأقول: هل العولمة وسيلة لفهم العالم أم للسيطرة عليه؟ وهل هي ظاهرة حرة الانتشار في الثقافة العالمية أم يوجد من يوجهها ويتحكم فيها؟ وكيف احتضنها الفكر العربي المعاصر؟ وكيف تفاعلت مع عقلانيته المعاصرة؟ بعبارة أدق: هل نحن نملك نحوها الخيرة من أمرنا نقبلها أو نرفضها، نتحصن منها بخصوصياتنا الحضارية أم ننسلخ من جلودنا ونذوب فيها؟ وهل هي شر مستطير أم خير عميم أم بينهما، فنسأل الله خيرها وخير ما فيها، ونعوذ به من شرها وشر ما فيها؟ وبصيغة مجملية يطرح حسن حنفي هذه الإشكالية فيقول: هل هناك عولمة من وجهة نظر إسلامية؟⁽⁴⁾

كما أسلفنا الذكر يعتقد حسن حنفي أن العولمة كغيرها من المفاهيم مثل: نهاية التاريخ، والديمقراطية، وصراع الحضارات، والتي تصدر من الغرب الحضاري، وتستهلك من العالم المتخلف وفي مقدمتهم العرب، حيث يقول: "الغرب ينتج المفاهيم والعرب يشرحوها، الغرب يبدع والعرب ينقلون، ويلهث المثقفون العرب

(1) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية والثقافة، المستقبل العربي، العدد 228، 1998، ص 14، 22.

(2) حسن حنفي: الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية، مجلة إتحاد الكتاب العرب، دمشق العدد 4، (1998-1999)، ص 242.

(*) فرنسيس فوكوياما: مفكر أمريكي معاصر، تلميذ صمويل هنتنجتون، من أهم كتبه "نهاية التاريخ وخاتم البشر" و"عندما تحكم النساء العالم".

(3) أحمد ثابت وآخرون: العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، مرجع سابق، ص 12.

(4) حسن حنفي وصديق جلال العظم: ما العولمة؟ (حوارات لقرن جديد)، دار الفكر للنشر سورية، ط2، 2002، ص 11.

وراء هذه المفاهيم ويتبارون من أول الكاتيين فيها والعارضين لها؟ والمؤلفين في موضوعها والحاصلين على جوائز الدولة بسببها؟ من أول المتحدثين الذي لا يفوته شيء أصدره الغرب دون اللحاق به وعرضه لبني جلدته".⁽¹⁾

وهذا يعني أن الفكر العربي المعاصر وبالأحرى المفكر العربي في نظر حنفي - في سباق مع نفسه ليكون مبدعا عقليا، بل ليكون ناقلا أميناً لكل ما يقال ويكتب في الغرب و بأسرع وقت ممكن، ولكن عرضا وشرحا وترجمة وتلخيصا لا أكثر ولا أقل، " وأي مثقف لا يود أن يتمم بشفتيه ويلوك بلسانه آخر المفاهيم وأكثرها حداثة، كي لا يكون متخلفا غير حدث تغلب على ثقافته القديمة والتقليد؟ وكثرت المؤثرات وانعقدت الندوات، وكتبت الأوراق، وصدرت الكتب، واحتدم النقاش، ونشب الخلاف بين مؤيد ومعارض بين مؤول ومفسر، بين يمين ويسار، تحولت المفاهيم إلى (موضة) فكرية لا تختلف كثيرا عن موضات الأزياء هذه للرجال وتلك للنساء، وكلاهما زينة فكرية، زينة العقل وزينة الجسد".⁽²⁾ وعليه يتساءل حسن حنفي مادامت وجهات النظر في العولمة تتعدد: لماذا لا تكون هناك عولمة من وجهة نظر إسلامية؟.

(1) حسن حنفي وصادق جلال العظم: ما العولمة ؟ ، المصدر السابق، ص11.

(2) المصدر نفسه : ص 12.

المطلب الأول: العولمة وتجلياتها في الواقع العربي المعاصر

أولاً، وجهات النظر المختلفة بين اليمين المؤيد للعولمة واليسار المناهض لها

إذا كان اليمين يؤيد العولمة كظاهرة كونية، فهذا يعني النظر إليها كظاهرة إيجابية وليست سلبية بمعنى آخر اعتبارها إحدى أهم المفاهيم المساعدة على التنمية في البلاد النامية لأنها تعمل على تحديث المجتمع بتحسين الخدمات فيه وزيادة قدراته التقنية والصناعية، وخاصة الاقتصادية المتعلقة بحرية المنافسة واقتصاد السوق أو ما يسمى بحرية الدخول في الأسواق العالمية.

بينما فيما يخص اليسار المناهض لمسارها فإنه يجعلها ظاهرة سلبية تمثل أحد أكبر أشكال الهيمنة الغربية الرأسمالية، وبالتالي أحد أشكال الاستعمار الجديد، الذي يجب أن نجتهد لتحقيق التوافق معه على الأقل، ولكن دون الوقوع في فخها، وبالتالي التنازل عن الهوية والخصوصية المستقلة.

إذن هذا الخلاف بين اليسار واليمين هو في نظر حنفي دليل كاف على أن الإسلام له رأي في كل شيء خاصة في العلوم الإنسانية وهذا كما مثلته الحركة الإسلامية المعاصرة في لحظات صحتها⁽¹⁾. ومن هنا فإن حسن حنفي لا يؤمن بوجهة نظر واحدة تجاه العولمة يمكن أن نسميها وجهة نظر إسلامية، خاصة وأن المدارس والآراء الفكرية العربية والإسلامية متنوعة مما يفرز وجهات نظر متعددة والأكثر من هذا متعارضة طبقاً لوضع العالم الاجتماعي وموقفه السياسي والاقتصادي، وعليه فهذا الخلاف في اعتقاده لا يتجاوز حدود القراءة والتحليل الكيفي وطبيعة الاستنتاج، بينما النظرة الإسلامية فهي واحدة لأنها تعبر عن الموقف من الواقع والمجتمع والتاريخ.

وفي تصوري هذا ما جعل حسن حنفي يتساءل قائلاً: هذا الموقف لصالح من، وضد من، ومع من؟ ثم يجيب مباشرة: « الخلاف بين من يستسلم للأمر الواقع، ويرى في العالم ذي القطب الواحد نهاية التاريخ وأن العولمة قدر حتمي لا مفر منه، قانون تاريخي ينطبق على الجميع، سواء كان إسلامياً يريد التجارة مع الغرب بأموال النفط، وينعم بقيمه الاستهلاكية ويمثله في حياة الرفاهية، أم علمانيا يضع نفسه في مسار ليس له، وحضارة ليست منه، إحساساً منه بالدونية، وبين من يقاوم ويرفض الاستسلام، ويرى أن العولمة غطاء نظري جديد لأحد أشكال الهيمنة القديمة، وأنها ليست قدراً ولا نهاية التاريخ، بل هي مرحلة تطول أو تقصر حتى ينشأ القطب الثاني من مجموع دول آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، وفي قلبه العالم العربي الإسلامي الذي يقع على امتداد آسيا وإفريقيا. لذلك يتم التركيز عليه بالحصار في العراق وليبيا، والتهديد لإيران والسودان والطنين في قلب فلسطين، والتهميش لمصر. الفريق الأول يضم إسلاميين وعلمانيين، والفريق الثاني يضم إسلاميين وعلمانيين أيضاً. فالخلاف ليس بين الإسلام والعلمانية بل بين الاستقلال والتبعية»⁽²⁾.

(1) حسن حنفي وصادق جلال العظم: ما العولمة؟ المصدر السابق، ص، ص 13، 14.

(2) المصدر نفسه: ص ص 15، 16.

لهذا أعتقد أنه يرفض النظرة العربية التي تستهلك عقلانياتها في إعطاء التعريفات وعرض الأدبيات وشرح النظريات كما هي مدونة في الدراسات الإنسانية لأن ذلك يجعل المنهج العربي حبيس الشرح والتلخيص والتهميش، حتى ولو أراد النقد والتجاوز، وإنما المطلوب التعامل مع العولمة كظاهرة نصية وليست فقهية تختلف حولها الآراء لأنها مسألة مقاومة للدخول إلى المركز وفق المنهج الظاهراتي^(*) (الفينومينولوجي)، كما يعرف في الفلسفة المعاصرة، والذي سبق وأن وجد في أغلب الحضارات.⁽¹⁾

ومن هنا نفهم كيف ربط حسن حنفي بين الذات العربية الإسلامية وظاهرة العولمة كموضوع جديد يحتاج إلى منهج جديد، لكن كيف نكون عمليين في تطبيقه حسب ما يرى حسن حنفي؟
يجيب مفكرنا قائلًا: « والمنهج هو تحليل التجارب الشعورية الحية الفردية والجماعية لكل من الإسلام والعولمة اللتين يعيشهما العالم العربي الإسلامي اليوم دون إعطاء النفس أقل مما تستحق أو إعطاء الغير أكثر مما تستحق، ودون إحساس بالأقلية وقهر الأغلبية لها مما يدفع إلى الاحتماء بأغلبية أكثر. العولمة ودون نفسية السجين الذي ينتفض ضد العولمة كأحد أشكال القهر والذي تتبعه النظم الحاكمة ودون نفسية المهاجر الذي يجد في غزل العولمة مصدر رزقه وإبرام عقد في جامعة بحثا عن عمل بعد أن فقد العمل داخل الأوطان للتعالي عليها والكفر بها، والبحث عن وطن بديل؛ ليس المنهج هو نصوص الإسلام فهذه تخضع للانتقاء والتأويل، أو جداول إحصائية تخضع أيضا للانتقاء والقراءات المختلفة. إنما المحك هو التجربة المشتركة، وتطابق التجربة الفردية مع التجربة الجماعية. وهو أحد معاني الموضوعية التطابق مع الواقع من خلال التطابق مع الآخرين⁽²⁾. »

وعليه فإن مفكرنا يرشدنا إلى منهج يطبق بطريقتين مختلفتين، الأولى رؤية الإسلام من خلال العولمة، بغرض الإجابة عن السؤال: هل هناك عولمة إسلامية؟ والثانية رؤية العولمة من خلال الإسلام كإجابة عن السؤال: هل هناك إسلام عولمي؟

ونظرا لكون الإسلام والعولمة - كما يعتقد مفكرنا - تجربتان حيتان في وجداننا المعاصر، فإن الإنسان العربي المعاصر محاصر بينهما، أي بين الأنا والآخر، بين الدفاع عن الإسلام وهجاء العولمة ونقد الغرب، وهذا ما وقعت فيه بعض الاتجاهات الفكرية العربية والإسلامية الغالبة، أو العلمانية المتطرفة التي لجأت إلى مدح العولمة وهجاء النفس ونعتها بالتخلف، وفي الحالتين لا يوجد مدخل واحد للموضوع مادام لا يوجد ارتباط واحد بين العولمة والإسلام.⁽³⁾

(*) المنهج الفينومينولوجي: و هو الطريقة التي توصل العقل بالتحليل المتتالي إلى محاذاة شطر الشعور المحض المستقل عن المعطيات التجريبية و يسمى عند هوسرل (Husserl) بعلم الظواهر المتعالي (phénoménologie transcendante).

(1) المصدر نفسه: ص 17.

(2) حسن حنفي: حصار الزمن (إشكالات)، مصدر سابق، ص 484.

(3) المصدر نفسه: ص، ص 485، 484.

ثانيا : العولمة كأحد أشكال الهيمنة الغربية

ما ينبغي ملاحظته والإشارة إليه هو الحكم الذي أصدره حسن حنفي على الفكر العربي المعاصر وكيفية استيعابه للمفاهيم الوافدة إليه من الآخر، حيث يرى أنه « لا يوجد مفهوم في الفكر العربي المعاصر وجد هذا الكم الهائل من الشرح والتعليق بالبحوث والندوات المحلية والمؤتمرات كما وجد هذا المفهوم »⁽¹⁾، وهذا طبعاً من باب الاعتقاد الكامل بأن العولمة الغربية هي أحد أشكال الهيمنة الحديثة التي يمارسها الآخر للتعبير عن المركزية الأوروبية التي قامت على المزاجية بين الخبرات البشرية المتراكمة والعنصرية الدفينة القائمة على اللون.

ولهذا يجب أن ننظر إلى العولمة في رأيه على أنها نظرية سياسية قبل أن تكون ظاهرة اقتصادية. إنها ظاهرة يرغب مروجوها في تحويل العالم بأسره إلى قرية واحدة، لا سيادة فيها إلا لهم، وهذا تحت غطاء المنظمات الدولية التي تستغل كأداة لفرض سيطرتها وعقوباتها على كل من تطمع نفسه في شق عصا الطاعة على نظام العالم الجديد ذي القطب الواحد.⁽²⁾

وعليه يعتقد حسن حنفي أن الفكر العربي اليوم محاصر بثقافة العصر، وما تفرزه من تحديات: « ومن أبرز هذه التحديات التي يصدرها إلينا الغرب ونقبلها دون ترو العولمة، نهاية التاريخ، العالم ذو القطب الواحد. ولهذا توقف دور الثقافة العربية عند التفرغ لمفاهيم الغرب، فأصبحت ثقافتنا ذبلاً، أو طرفاً لمركز الإبداع الغربي الذي يفرض علينا مزيداً من المصطلحات ونسينا أنفسنا »⁽³⁾.

وهذا في نظري ما جعل حنفي يشير إلى العقلانية العربية على أنها تمثل عقلانية المتلقي الذي لا يعصي لأستاذه أمراً، وإن الأهم من ذلك ألا نشعر بالدونية أمام الآخرين، نشق في أنفسنا ونقدر أنفسنا والآخر في نفس الوقت، وهذا لن يتحقق إلا إذا استوفينا الشروط، وبالأحرى؛ علينا أن نعي التاريخ وأن ندرك بأي مرحلة نعيش، وأن نعمل على المدى الطويل وليس على المدى القصير.⁽⁴⁾

وإذا كانت الثقافة العربية اليوم هي حصيلة ثلاث مكونات: التراث الموروث، والوافد الغربي، والواقع المعاش أو ما يسمى بتجربة العصر، فإن البحث عن وحدة الأمة مشروط بالبحث في ثقافتنا المعاصرة عن علاقة هذه المكونات ببعضها ببعض؛ وذلك عن طريق بيان مدى تفاعلها الثقافي في الزمان، وتحقيق الإفلات من حصار الزمن الذي يهددها في كل لحظة بالتشردم والانقسام مقابل التوحد الأوروبي تحت شعار العولمة، خاصة وأن الموروث خطابي الأسلوب، إنشائي العبارة خيالي التصور وأقرب إلى الدين في حين الوافد برهاني القول، خبري العبارة، عقلاني الصياغة وأقرب إلى العلم.⁽⁵⁾

(1) حسن حنفي: حصار الزمن (إشكالات)، المصدر السابق، ص 498.

(2) المصدر نفسه: ص 499.

(3) حسن حنفي: الثقافة العربية وتحديات القرن القادم، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 1، جامعة بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1999، ص 20.

(4) المصدر نفسه: ص 22.

(5) حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، مصدر سابق، ص، ص 134، 131.

وليس معنى هذا أن العولمة لها اتجاه واحد، لا يخرج عن التجميع والتوحيد والضم نحو المركز، وإنما لها اتجاهها آخر يتجاوز وحدة المركز إلى تشرذم الأطراف خاصة العالم العربي، لهذا يقول حسن حنفي: «الوطن العربي في عصر العولمة لا يكون كلا واحداً أو تجمعاً مستقلاً بل مجموعة من الطوائف والنحل والملل والأعراف مهدد بالتقسيم إلى شيعي وسني في العراق والخليج، عربي وبربري في المغرب العربي، علوي ودرزي في سوريا، ماروني وسني في لبنان، زيدي وشافعي في اليمن، وهابي قديم ووهابي جديد في شبه الجزيرة العربية، إباضي وسني في عمان، مسلم وقبطي في مصر، شمالي وجنوبي في السودان، سلفي أصولي وعلماني حديثي في الجزائر»⁽¹⁾.

نلاحظ هنا كيف جعل مفكرنا العولمة ظاهرة سلبية تمثل أحد أشكال الهيمنة الغربية الحديثة على الدول المتحررة حديثاً من الاستعمار، بمساعدة حكامها كحلفاء لها، يتغنون باسم الرخاء والخصخصة والثورة العلمية والتكنولوجيا في عالم ممثل بقرية صغيرة، في حين العولمة في جوهرها تعبر عن مركزية دفينية في الوعي الأوروبي تغذيها عنصرية عرقية تقوم على الرغبة في الهيمنة والسيطرة فالأبيض أفضل من الأسود، إنها إعادة لاستعمار جديد في مرحلة ما بعد التحرر، ولكن هذه المرة بمفاهيم بريئة⁽²⁾.

(1) حسن حنفي: حصار الزمن (إشكالات)، مصدر سابق، ص 500.

(2) المصدر نفسه: ص، ص 502، 523.

المطلب الثاني : العولمة وانعكاساتها على الفكر العربي المعاصر

أولا : العولمة ومفاهيم المساعدة على تصديرها للأطراف

إن المتأمل في الخطاب العربي المعاصر، سيدرك لا محالة مدى تشبعه بمختلف المصطلحات التي يروج لها من كل حذب وصوب، وكأنها درع من دروع العولمة منها: الثورة المعلوماتية، وثورة الاتصالات والمواصلات، وظهور الشركات العابرة للقارات، العمالة المهاجرة، السياحة المتجولة، العالم قرية شاملة، حقوق المرأة، نهاية التاريخ، الديمقراطية، صراع الحضارات... الخ، فهذه المفاهيم وغيرها هي الأرضية التي تأسست عليها ظاهرة العولمة، حيث لا نكاد نجد خطابا إلا وقد زين بمفهوم منها، لكن تبقى العولمة كما يقول حنفي: «المفهوم الرئيسي الذي يحتاج إلى مفاهيم أخرى تجره ويتزلق عليها، وكلها مفاهيم تنتجها أجهزة الاستخبارات الأمريكية ومراكز الأبحاث التي وراء صنع القرارات في الولايات المتحدة منها: "نهاية التاريخ"، وكأن الرأسمالية قد انتصرت إلى نهاية الزمان».⁽¹⁾

ولعل هذا ما نقرؤه في مقالات الجابري حول العولمة والتي جمعت في كتاب "العرب والعولمة"، والتي بين فيها مدى تزايد المفاهيم التي تصدر إلى العرب باسم العولمة، كالتسويق، والمبادلات والاتصال، والمعلوماتية، ما بعد الاستعمار، العلاقات الدولية أو كما يقول عنها "إمبراطورية الرأسمال النقدي المستقل عن الرأسمال الصناعي والبضاعي".⁽²⁾

وكذلك الأمر بالنسبة لبعض كتابات المفكر اللبناني علي حرب عن العولمة، فهو يقول عنها: «أما العولمة فهي مقولة راهنة من مقولات ما بعد الصناعة وما بعد الحداثة ارتبطت بانفجار تقنيات الاتصال على نحو ضاقت معه الأمكنة وتقلصت المسافات إلى حد جعل الأرض قرية صغيرة تسبح في هذا العالم العددي... إذن، ثمة منطق جديد يشغل مع الفضاء الإلكتروني لا تعود معه الأشياء على ما كانت عليه».⁽³⁾ «إنه المنطق الذي يجعل البشر في هذا العالم لا يعيشون لحظة زمنية واحدة أو فترة تاريخية واحدة، إنه منطق الرموز الذي أفقد الواقع قيمته، والبشر إنسانيتهم، إنه لا يزيد عن كونه تكنولوجيا خاضعة لكل فيروساتها».⁽⁴⁾

إن غرضنا من هذه الأقوال هو بيان كيف أن العولمة قد فرضت نفسها على الثقافة العالمية وخاصة العربية، على الرغم من أن الفائدة منها كما يعتقد حنفي ظرفية ولطبقة واحدة لسنا منها لأنها مرتبطة بالخارج، لا تنال الطبقات الشعبية منها إلا الفتات. لقد أصبحت المفاهيم المساندة للعولمة حديث تجمعاتنا وملتقياتنا، وظهرت مجالس التعاون، واللجان المشتركة، والسوق العربية المشتركة والتعاون الإقليمي، ومجموعة الثمانية وغيرها، وكلها في نظره مفاهيم ليست بريئة مادامت العولمة ليست مفهوما بريئا.

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، (إشكالات)، مصدر سابق: ص 503.

(2) محمد عابد الجابري: العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998، ص، 197، 308.

(3) د. علي حرب: الثقافة والعولمة، مجلة الشاهد، بيروت، العدد 159، 1998، ص ص 82، 83.

(4) حسن حنفي: المصدر نفسه، ص 504.

ولهذا أعتقد أن أخطر ما في العولمة آثارها الجانبية المترتبة عنها وليس مضمونها وإلا فماذا عن حقوق الإنسان وحرية المرأة، وما بعد الحداثة وغيرها من المفاهيم التي أثقلت كاهل الفكر العربي المعاصر عرضا وشرحا وتلخيصا دون إبداع لمفاهيم خاصة؟ فشتان بين النص وشرحه، فصاحب الفكرة أقوى ومترجمه أضعف.⁽¹⁾

ومن هنا يعتقد حنفي أن أغلب المفاهيم التي يرددها بعض المفكرين في الفكر العربي المعاصر تتفق في وظيفتها مع العولمة التي تريد زحزحة الدولة والإرادة الوطنية المستقلة، خاصة وأن النظم السياسية في الوطن العربي تقوم على قهر الأغلبية للأقلية^(*) مما يولد رد فعل عند الأقليات لاضطهاد الأغلبية، والنتيجة تكون حتما تفكك الدول باسم حقوق الأقليات لصالح العولمة.⁽²⁾

وإذا تحدثنا عن حقوق المرأة فهي قضية ليس لها نظير في اللغة العربية، وهذا في نظره دليل كاف على أن هذا المفهوم دخيل على الثقافة العربية لأنه وافد عليها؛ ولهذا يجب أن تطرح القضية بصيغة أخرى « فالمرأة والرجل كلاهما يجمعهما مفهوم المواطن، فكيف في ثقافة مازال يغيب عنها مفهوم المواطن وهو المفهوم الرئيسي؟ ويتم النضال الوطني على أساس مفاهيم فرعية ليس لها أية دلالة اجتماعية أو سياسية، وإن أدبيات "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" و"حقوق المرأة" و"الأدب النسائي" و"الحركة النسوية..."، هي أدبيات منقولة من الغرب في إطار النقل العام من الغرب واعتبار الغرب غمطا للتحديث في الثقافة والسياسة والاجتماع»⁽³⁾.

ثانيا: خصوصية الثقافة العربية ومخاطر العولمة عليها

عندما يقال التحول من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين، وبحكم النقص الذي نعاني منه في الوعي التاريخي، نجد أنفسنا مضطرين إلى طرح السؤال التالي: في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

ونظرا لكون مسارات التاريخ تتعدد بتعدد الشعوب، فهذا كما يعتقد مفكرنا يدل على أن الشعوب لا تعيش مسارا تاريخيا واحدا ولكن الحضارة الغربية من باب أنها تعبر عن مسار الأقوى، فقد حَقَّبَت مسار التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث ووضعتنا في الوسيط على الرغم من حضارتنا الإسلامية في هذه المرحلة كانت هي المصدر الذي يتم النقل منه إلى غيره، وكان علماؤها معلمين لعلماء الحضارة الغربية نفسها⁽⁴⁾.

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، (إشكالات)، مصدر سابق، ص 505.

(*) يقصد بذلك حنفي، قهر المسلمين للأقباط بمصر، والسنة للشيعية في الخليج، والعرب للبربر في المغرب، والشماليون للجنوبيين في السودان... والسلفيون للعلمانيين في كل مكان. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه: ص 507.

(3) المصدر نفسه: ص 508.

(4) المصدر نفسه: ص 510.

وعليه فنحن اليوم نعيش -حسب حنفي- حالة من الحصار في الزمن بين الحاضر والماضي والمستقبل، وإذا كان « لكل ثقافة مسارها، ولا يوجد مسار واحد لجميع الثقافات، فالثقافة تعبير عن مرحلة تاريخية بعينها، وتتشكل في إطار الوعي التاريخي للأمة ومن خلاله. وتتعدد المسارات بتعدد الثقافات عبر التاريخ، فإذا ما سيطرت ثقافة وذاعت وتحولت إلى ثقافة مركزية وأصبحت باقي الثقافات في الأطراف »⁽¹⁾، كما هو الحال مع الثقافة الأوروبية فإن « سيطرة المركز الأوروبي في عصوره الحديثة وترويجه لثقافته خارج حدوده إلى باقي الثقافات، أصبح مسار التاريخ الأوروبي عن وعي أو عن لا وعي هو المسار التاريخي لجميع الثقافات، فنحن في نهاية قرن وفي بداية قرن آخر، في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، في نهاية الألفية الثانية وبداية الألفية الثالثة، وكأن تاريخ العالم يبدأ فقط منذ ألفي عام »⁽²⁾.

لكن ما يرشدنا إليه حسن حنفي هو عدم الخلط عند قراءة التاريخ، وهذا لأن الفرق كبير بين التاريخ والوعي بالتاريخ، وعليه « فالتاريخ ليس زمانا أو تعاقب سنوات وعصور، إنما التاريخ هو الوعي بالتاريخ، هذا الوعي الذي لا يتعدد فقط بتعدد الثقافات والشعوب، إنما يختلف من فرد لآخر لهذا لا يوجد تاريخ واحد لكل الشعوب، إنما هناك وعي تاريخي متعدد حسب كل شعب وحتى عند كل فرد »⁽³⁾.

ومن هنا نلاحظ الأهمية الكبرى التي يعطيها مفكرنا للتاريخ، لما له من أثر على الشعوب في فهم ثقافتها والوعي بمومها و مآسيها، ومن ثمة الدفاع عن هويتها وخصوصياتها. « وعادة ما يكون الأنا هو الذي يدافع عن الهوية الثقافية والخصوصية المحلية في مواجهة الآخر الذي يتحد مع العولمة والعالمية والكونية »⁽⁴⁾؛ وهذا طبعا ما يعبر في نظره عن التحدي الكبير الذي يسعى من خلاله الأنا إلى تجاوز عقدة النقص التي يعاني منها، وبطريقة لاشعورية جراء التقليد الأعمى لثقافة المركز، في التفكير والمذهب والتبني لكل ما يصدر عن الآخر من أحكام ذاتية وفي ظروف خاصة.

إنه عصر الاستعمار الجديد الذي ظهر معه شبح العولمة الذي صار يهدد الهوية الثقافية وخصوصية الشعوب تحت شعار الثقافة المركزية « نظرا للانبهار بها وتقليدها وتبنيها وإطلاقها و اعتبارها الثقافة العالمية الممثلة لجميع الثقافات ، و التجربة النموذجية التي تحدد حدودها كل التجارب الأخرى ... و ليس هناك ما يمنع أية ثقافة من التحول الطبيعي من التقليد إلى الاجتهاد و اعتمادا على الجهد النفساني ، سواء على نفس فط المركز أو على أنماط أخرى ، فتتعدد الإبداعات البشرية ، لا يتم إيقافها أو إجهاضها بتقليد نموذج واحد في إبداع المركز »⁽⁵⁾.

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، (إشكالات)، مصدر سابق، ص 517.

(2) المصدر نفسه: ص 518.

(3) المصدر نفسه: ص 520.

(4) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(5) المصدر نفسه : ص، ص 529، 528.

و على هذا الأساس نعتقد أن العلاقة القائمة بين الخصوصية الثقافية و العولمة هي في نظر حنفي أشبه بمعركة ، و الأكثر من ذلك معركة ليست بريئة و لا حتى حسنة النية لأن الضحية فيها الأوطان و مصير الشعوب و ضياع خصوصيتها لصالح الصراعات المحلية و الدولية ، و هنا يتحول الخصام الثقافي بين أعضاء العولمة و أنصار الهوية إلى صراع على الهيمنة و التسلط⁽¹⁾ ، وعليه نتساءل : هل من مخرج لهذا الصراع ؟

في نظر حنفي الدفاع عن الهوية الثقافية ضد مخاطر العولمة أمر يتطلب التحلي بالعقلانية و تجاوز الانغلاق على الذات حتى لا نصحح الخطأ بالخطأ ، و هذا يدفعنا إلى إعادة النظر في الموروث القديم للتخلي عن لغته القطعية إلى لغة مفتوحة تتوافق و مطالب العصر ، لإبداع ثقافة تعبر عن ظروف العصر تبدأ بالأنما قبل الآخر و بالموروث قبل الوافد . و بالأرض قبل السماء⁽²⁾.

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، (إشكالات)، مصدر سابق، ص 530

(2) المصدر نفسه: ص 531

المبحث الثالث : موقفه من علاقة العقلانية العربية المعاصرة

بحوار الحضارات

يعتقد حسن حنفي أن الطرح السليم و العقلاني لإشكالية العلاقة القائمة بين الفكر العربي المعاصر و قضايا العصر يحتاج أولا و قبل كل شيء إلى بيان الكيفية التي اعتمدها هذا الفكر في احتضان و استيعاب مختلف المفاهيم التي تصدر إليه من الفكر الغربي، و لكن هذه المرة الموضوع مختلف لأن مصطلح حوار الحضارات ليس تصدير غربي بل : « في مقابل نموذج "صراع الحضارات" الذي تبناه الغرب هناك نموذج " حوار الثقافات " الذي تبناه الشرق القديم حتى ظهور الحضارة العربية الإسلامية . و هو نموذج يقوم على الأخذ و العطاء على مستوى الندية بين الطرفين »⁽¹⁾

و لهذا فهو يرى أن الثقافة العربية المعاصرة ، قد تشبعت بمختلف الحوارات السياسية مع الآخر مثل الحوار العربي الأوروبي ، و الحوار المتوسطي ، و الحوار بين الشمال و الجنوب . و كلها تبرز مدى الارتباط القائم بين الذات و الآخر ، أي بين العرب أو المسلمين و الغرب الأوروبي أو الغرب الأمريكي . و بمناسبة مقال هنتنجتون الشهير " صدام الحضارات " تحول الحوار مع الآخر إلى حوار مع الحضارات ، و أحيانا يأخذ الحوار مع الآخر طابعا دينيا . فينشأ حوار الأديان مثل الحوار الإسلامي المسيحي .⁽²⁾

و إذا كان صمويل هنتنجتون يعتقد أن صدام الحضارات هو وحده القادر على رسم الخطوط الفاصلة بين الثقافات ، و بالتالي فلا قيمة للحوار في ذلك فهو يقول : « إن الإسلام هو القوة المحركة للصدام ، بل المصدر المستمر لحروب كثيرة ، و يمكن الاستشهاد بكلام المستشرق (اليهودي الأمريكي) برنارد لويس إذ يقول : « لمدة ألف سنة كانت أوروبا تحت تهديد مستمر من الإسلام ، فالإسلام هو الدين الوحيد الذي جعل بقاء الغرب موضع شك ، و قد فعل ذلك مرتين على الأقل لأن مفهوم المسلمين للإسلام أسلوب للحياة يربط الدين بالسياسة و يحفزهم على العدوان » . لهذا يستحيل الوئام بين الإسلام و الغرب المسيحي »⁽³⁾ ، و على هذا الأساس فقد أخذ الحوار بين الإسلام و الغرب ما لم يكن متوقع حيث مأل شبكات الأخبار و الإعلام و احتل مساحات واسعة من الأوراق ، و أخذ الوقت الكثير من البحث و التأليف و الندوات و المؤتمرات في مختلف الجامعات ، و مراكز البحوث الاجتماعية و الثقافية و السياسية ، و ما زاد في انتشار ذلك أطروحة " فوكوياما " القائلة بإمكانية الاتفاق و الحوار بين كل الشعوب في العالم على إمكان قبول الديمقراطية الليبرالية على الأساس أنها أكثر صور الحكم عقلانية ، و أنه لن يخرج على هذا الاجتماع لكل الشعوب إلا العالم الإسلامي الذي يقف في وجه تطبيق الديمقراطية⁽⁴⁾

(1) حسن حنفي و آخرون : تقييم تجارب حوار الحضارات (سلسلة محاضرات الحضارات) تحرير نادية محمود مصطفى و علاء أبو زيد ، دار السلام للطباعة و النشر ، ط1 ، 2004 ، ص 64

(2) حسن حنفي : حصار الزمن (إشكالات)، مصدر سابق ، ص 441

(3) صمويل هنتنجتون : صدام الحضارات، ص 138 . نقلا عن السيد أحمد فرج: حوار الحضارات في ظل الهيمنة الأمريكية ، دار الوفاء للطباعة و النشر ، ط 1 ، 2004 ، ص 22، 23

(4) فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، الأهرام للنشر، 1993، ص 189

من خلال رأي كل من صموئيل هنتنجون و تلميذه فوكوياما ، نكتشف أن مصطلح حوار الحضارات لم يهضم بعد من قبل العقل الغربي خاصة و أنهم لا يرون إلا الصدام و لا يقولون بغيره ، فمن ذا الذي أطلقه ؟ يؤكد بعض المفكرين العرب المعاصرين: « أن فكرة حوار الحضارات نبعت من مجلس الرئيس الإيراني محمد خاتمي بطهران ، عندما أراد العالم الإسلامي مواجهة أطروحة (صدام الحضارات) ، بمفهوم إسلامي تم تولى الغرب نشرها بصفتها رد فعل غربي على نظرة الاستياء التي ظهرت في العالم الإسلامي إزاء أطروحة الغرب (صدام الحضارات) بصفته صداما حضاريا حتميا بين الغرب بقيادة الولايات المتحدة ، و العالم الإسلامي و هي النظرة التي ألفت بها الثقافة الغربية » (1)

وعليه يؤكد حنفي أن الغاية من هذه المفاهيم التي في ظاهرها الرحمة و في باطنها العذاب هي : « زعزعة ثقة شعوب الأطراف في ثقافتها و نزعها عن حضارتها . و من يخسر في الواقع يخسر في الذهن . و من يهزم في الحاضر يهزم في الماضي . وربما يكون المقصود هو إشغال شعوب الأطراف بشيء عزيز عليها متمسكة به ، ترى فيه سبب بقائها في التاريخ و استغلال هويتها و هو الحضارة ، و بيان أن هذا الشيء العزيز في خطر يهدده صراع حتى تتمسك به الشعوب و تشغل نفسها بالدفاع عن هويتها حتى تشيح بوجهها عن الصراع الحقيقي و هو الصراع الاقتصادي في عصر العولمة » (2)

و بالفعل يؤكد حنفي أن الحالة الراهنة لتجارب حوار الحضارات تثبت أنها مجرد ردود أفعال على مقال هنتنجون " صدام الحضارات " فهي مواقف معارضة رافضة تستهجن الحوار أخلاقيا و دينيا أو سياسيا و تاريخيا بحجة الدفاع عن هويتها الثقافية و الدينية في ظل هذا النوع الجديد من الحرب الباردة بين الغرب و الشرق من أجل حصار الشرق و نهب الثروات و استنزاف الخيرات فوق الأرض و تحت الأرض. و بالتالي فحوار الحضارات ، مقال بديل تتبناه اتجاهات الرد على مقال "صراع الحضارات" و لكن في جميع الحالات و الأحوال الغرب هو الذي يكتب المتن و نحن نكتفي بالرد والشرح ، إننا بالفعل مازلنا في عصر الشروحات فكرنا لا يبدأ إذا لم يعتمد على "عكاز" يستند إليه أو إلى مركز يلتف حوله.

إن فكرنا المعاصر في نظره مجرد شرقة أو خيوط عنكبوت تنسج حول المتن، ولكن متى أكتب نصي ؟ متى أبداع دون أن أكون شارحا وناقلا ومهمشا لإبداع الغير؟ وهل يحتفي الصوت ويتوقف الفكر لو أن مقال "صدام الحضارات" لم يظهر ؟ متى أبداع فكري فينقله عني الآخرون ؟ إلى متى يستمر الإحساس بالنقص عندي بأني مجرد ناقل لبضاعة يصدرها إليّ غيري ؟ (3) .

(1) أحمد فرج : حوار الحضارات في ظل الهيمنة الأمريكية هل هو ممكن ؟ مرجع سابق، ص 64

(2) حسن حنفي و آخرون : تقييم تجارب حوار الحضارات ، مصدر سابق، ص 56

(3) المصدر نفسه : ص 54

أتصور أن الإجابة عن هذه التساؤلات التي تطرح نفسها على الفكر العربي المعاصر بقيت في نظره حبيسة المؤتمرات والندوات والمقالات التي أطلقتها الثقافة العربية المعاصر، خاصة و أن موضوع حوار الحضارات قد اتخذ كوسيلة « ليس فقط لإظهار اللاوعي التاريخي المكتوم، بل أيضا وسيلة لإظهار اطلاع المفكر على أحدث النظريات وأشهرها، و أنه أيضا قادر على الدخول في حوار مع أشهر مفكري الغرب عامة والأمريكي خاصة حتى لا يفوته الركب، و يبدو "متخلفا" غير قادر على التعامل مع أحداث الساعة ولا يستطيع المثقف أن يكون مثقفا إلا إذا ذكر على لسانه إسمي هنتجتون مرة وفوكوياما مرة أخرى»⁽¹⁾.

و الأسوأ من هذا في اعتقاده أن المفكر العربي هو وحده من شغل نفسه بحوار الحضارات، رغم علمه بفشل ذلك مسبقا خاصة و أن الواقع يثبت هذا، فرغم إعلان الأمم المتحدة اعتبار عام 2000 هو عام " حوار الحضارات " (*) و النتيجة أنه لم يحدث شيئا على الإطلاق و بقي التصريح مجرد شعار؛ و عليه يقول حنفي: « إن الحديث عن حوار الحضارات و موقف الثقافة العربية فيه يتطلب أولا عدة ملاحظات أولية للمفاهيم و سياقاتها التاريخية ... و لما كان معدل إفراز المفاهيم و التصورات و المصطلحات في المركز أسرع من تميمشها و شرحها و التعليق عليها و تفسيرها في المحيط لم تعد هناك فرصة للشعوب المحيط لإبداع مفاهيمها و تصوراتها الخاصة التي تعبر عن رؤيتها للعالم ، و تظل تلهث وراء فهم ما يعطي كطعم لها ، و هي فرحة بأنها على مستوى العصر ، تدخل في عصر الحداثة ، و تفكر فيما يفكر فيه الغرب فيقل الإحساس بالدونية أمامه عصره عصرها ، و تفكيره تفكيرها ، و همومه همومها و ألفاظه ألفاظها ، و دون أن تدري أن متونه شروحه و أن إبداعه استهلاكها و أن الإحساس بمركب العظمة و التفوق لديه يزيد »⁽²⁾؛ إذن فالصراع مطلب الغرب و الحوار مطلب العرب، و السؤال المطروح: كيف قيم حسن حنفي ذلك ؟

(1) حسن حنفي و آخرون : تقييم تجارب حوار الحضارات، مصدر سابق، ص 53
(*) حوار الحضارات: يقول عنه حنفي « فالمقصود منه في الغرب أن يخف التوتر بين الشعوب والاقتصاد على مستوى الثقافة بعيدا عن السياسة ومشاكلها والاقتصاد وهمومه، الثقافية توحد الشعوب والاقتصاد يفرقها. فبدلا من كل أشكال الصراع بين من يملكون ومن لا يملكون بين الأغنياء و الفقراء، بين المستغلين والمستغلين، بين القاهرين و المقهورين بين المركز و المحيط ؛ يمكن عقد حوار بين الطرفين تالفا و محبة و إخاء كما هو الحال في حوار الأديان » أنظر حسن حنفي : تقييم تجارب حوار الحضارات : ص 57 و ما بعدها .

(2) المصدر نفسه: ص، ص 55، 56

المطلب الأول : حوار الحضارات بين الأنا والآخر

أولا : " صراع الحضارات " نموذج الغرب الحديث

لكون الغرب مر في تطوره التاريخي بثلاث مراحل كما بينا ذلك في مصادر تكوين الوعي الأوروبي ، المصدر اليوناني الروماني ، و المصدر اليهودي المسيحي ، و البيئة الأوروبية ذاتها . فإنه في كل مرحلة كانت هناك عقدة تفوق تدفعه للصراع مع الآخر و حب السيطرة عليه . و كان من مخلفات ذلك ما يسمى " اليوم بصراع الحضارات " كمحاولة للقضاء على مختلف الثقافات الأخرى تحت شعار الثقافة أو المثاقفة (ACCULTURATION) و هي كما يقول: « تعني في الظاهر التحديث و التمدن و التفاعل الثقافي ، و الحوار المتبادل و الأخذ و العطاء ، و في الحقيقة تعني التغريب و انتشار ثقافة المركز على ثقافة الأطراف ابتداء من اللغة حتى انقسمت إفريقيا و آسيا إلى انجلوفونية و فرانكفونية »⁽¹⁾

ولكي أكون أكثر تحديدا ودقة لآثار صراع الحضارات في النموذج الغربي الحديث يمكن ضبطها في النقاط الآتية:⁽²⁾

- الترويج للحضارة الغربية المعبرة عن أسطورة " الثقافة العالمية " و كأنها تمتلك كل مقومات التقدم ، و آخرها ما وصلت إليه البشرية من إبداع .
- الدعوة إلى التمسك بقيمها كقيم لكل البشر و جعل مراحل تاريخها قاسما مشركا لتاريخ كل الشعوب . الذي يعبر عن لحظة واحدة في التاريخ هي لحظة الغرب الحديث .
- جعل التقدم التكنولوجي كمقياس للحكم على الشعوب، وتصنيفها إلى متخلفة و متقدمة و سائرة في طريق النمو. مع التأكيد على أن الغرب ؛ هو حضارة العقل والعلم والحرية والعدالة والتقدم وال عمران. التاريخ تاريخه، والعلم علمه، والقيم قيمه، والثورة ثورته والحاضر حاضره، والمستقبل مستقبله، والثقافة ثقافته.
- اعتبار كل الشعوب غير الأوروبية بأنها التابعة المتعلمة و المقلدة الناقلة ووضعها على هامش الحضارة و العصر . كموضوع للمعرفة و ليس كذات عارفة .
- التأكيد على أن " صراع الحضارات " فلسفة جديدة لتحديث المجتمعات و بناء الدول الحديثة، وإدخالها إلى مرحلة الحداثة و تحضيرها للعلم و التكنولوجيا و أساليب الحكم الديمقراطي الراشد، والحقيقة أن هذه المآثر والأهداف موجهة بالقصد لصالح دول المركز لا غير، وكل ما يقال يبقى مجرد غطاء لانتهاك حقوق الشعوب الباقية على الأطراف.

(1) حسن حنفي و آخرون : تقييم تجارب حوار الحضارات ، مصدر سابق ، ص 62

(2) المصدر نفسه: ص، ص 63، 64

ثانياً : " حوار الثقافات " النموذج العربي الإسلامي القديم

كما أسلفنا الذكر يعتقد حسن حنفي أن حوار الحضارات " حوار الثقافات " و هو في الحقيقة المقال الذي تبناه الشرق القديم في مقابل النموذج الذي تبناه الغرب هناك تحت اسم " صراع الحضارات "؛ و بالتالي فجدور هذا الخطاب الشرقي في نظره تمتد إلى الصين القديمة عندما انفتحت على البوذية الوافدة من الهند . و كذلك في اليابان القديمة عندما انفتحت أيضاً عليها . ثم مع المسيحية و الإسلام فيما بعد .

لكن ما يقف عنده حنفي هو التأكيد على أن نموذج حوار الحضارات قد بلغ ذروته مع الحضارة العربية الإسلامية، حضارة الوحي و اللسان العربي المبين ، بلاغة و إعجازا و ليس رفضا و قضاء على الثقافات الأخرى الموجودة حينها في شبه الجزيرة العربية ، حيث يقول : « بل حاورها ووصف تطورها التاريخي و مذهبها و انحراف بعضها عن الأصول الأولى . أكد بعض القيم العربية القديمة مثل: نجدة الغريب ، و الشجاعة ، و الكرم ، و الشهامة و الصدق في القول، و الإحساس بالطبيعة، وفي الوقت نفسه غير قيما أخرى و عادات جاهلية مثل: وأد البنات، و علاقة الرجل بالمرأة، و التمايز بين العبيد و الأشراف » (1)

و ما نفهمه من هذا القول هو أن حنفي قد أكد على أن الدين الإسلامي في جوهره قائم على الحوار، و بالتالي فقد حقق عند انتشاره أكبر حوار حضاري بين الشعوب القديمة و حضارته الإسلامية الناشئة. ويتجلى هذا الحوار (*) الفعلي كما حدده حنفي في النقاط التالية :

- أول صورة للحوار بين الثقافات تجسدت في "ديوان الحكمة" الذي أسسه المأمون، والذي تجلّى في أكبر حركة ترجمة سجلها التاريخ القديم، وميزة هذا الحوار أن اللذين قاموا بالترجمة كانوا عربا لغة ونصارى ديناً، ومسلمين ثقافة، غايتهم واحدة وهي امتلاك الحكمة والعلم نقلاً ووعياً من التراث اليوناني.
- الإيمان الكامل بأن ما في كتب اليونان يمكن أن يتوافق مع ما جاء به الإسلام. وأن العقل والشرع يتفقان مع منطق اليونان و أساليب القرآن، فلا تعارض بين الفلسفة و الدين كما يؤكد على ذلك الفلاسفة جميعاً من الكندي و الفارابي إلى إخوان الصفا و ابن سينا و ابن رشد، فحكمة اليونان شرط صحة تفسير الإسلام في نظر إخوان الصفا، و قد قال بعضهم " و الله لو كان أرسطو حياً لكان أخلص أتباع الرسول صلي الله عليه وسلم".

(1) حسن حنفي و آخرون : تقييم تجارب حوار الحضارات، مصدر سابق، ص 65

(*) يؤكد حنفي على أن لفظ الحوار قد شاع في التراث الغربي أكثر من شيوعه في التراث العربي القديم، وهو يعني في الاشتقاق اليوناني الحديث المزدوج وقد استعمله كانط في نقد العقل الخالص بمعنى التناقض الذي لا يمكن حله عقلاً حيث لا توجد براهين على صحة أحد النقيضين وخطأ الآخر. وقد استعمل هيجل كمنهج عقلي منطقي، واجتماعي تاريخي في أن واحد ثم حوله ماركس إلى جدل مادي تاريخي.

- قيام بعض الفلاسفة و الحكماء المسلمين باستعارة الألفاظ اليونانية للتعبير بها عن المعاني الإسلامية. و هذا النوع من حوار الحضارات يسميه حنفي بـ حوار اللفظ و المعنى من العرب إلى اللاتين مثل (كلام ، شريعة ... إلخ) ، و من اليونان إلى العربي مثل (العلل الأولى ، واجب الوجود ، مثال المثل ... إلخ).
 - الندبة في الحوار بين الثقافة العربية الإسلامية و الثقافة اليونانية، وهذا من أجل غاية واحدة و هي الحقيقة التي لا يمكن الوصول إليها إلا بالعقل و الوحي معا، و خاصة في نهاية العصر الذهبي للحضارة الإسلامية في القرن الثالث عشر الميلادي مع الترجمة اللاتينية و العبرية لكل من الفلسفة و العلم العربي.⁽¹⁾
 - ومن آثار هذا الحوار أيضا ظهور نموذج فكري جديد مع بداية عصر النهضة يوحد بين الفلسفة والدين خاصة مع ابن باجة و ابن رشد. و هو ما يعرف بالتيار العقلاني المدافع عن الحرية و الإرادة الإنسانية و الرفض لكل أشكال الجبر و التجسيم. و من نتائج هذا التيار ظهور أبيار و تأكيده على ضرورة تأسيس النقل على العقل و التالي التوحيد بين الفلسفة والدين في أول حوار بين الأديان. وكان ذلك في كتابه "حوار بين يهودي ومسيحي وفيلسوف".
 - لجوء بعض المفكرين الغرب إلى الاستعانة بنموذج الحضارة العربية الإسلامية . لتأسيس الإصلاح الديني عندهم، خير مثال على ذلك ما قام به مارتين لوتر في سبيل تحرير العقل من كل مظاهر الخرافة و تزويده ببعض مبادئ العلم التي جاءت بها الحضارة الإسلامية. وكان العمل نفسه مع اسبينوزا في نموذج الإصلاح اليهودي بعد ما أثبت تحريف التوراة.
- على الرغم من كل هاته الآثار التي تعبر عن مدى حرص الفكر العربي على الحوار مع الحضارات الأخرى ومنذ القديم إلى عصر النهضة العربية الحديثة مع سلامة موسى والطهطاوي، فرح أنطون والأفغاني وقاسم أمين وغيرهم. إلا أن حسن حنفي يؤكد على أن هذا الحوار هو دائما بين طرفين غير متكافئين. يتنازل أحدهما عن لغته للطرف الآخر. لهذا يقول: « فحوار الحضارات مشروط بصراع القوى فيما بينها ثقافيا وليس عسكريا ففي حركة الترجمة الأولى كان العرب فاتحين عسكريا ومتلقين ثقافيا. وفي عصر الترجمة الثاني كانت مصر فاتحة عسكريا ومتلقية ثقافيا. وأبان عصر النهضة الأوروبي كان العرب منتصرين عسكريا في نهاية الحروب الصليبية وكان الغرب في نكوص، وكانت الثقافة تنتقل من الطرف الأقوى إلى الطرف الضعيف »⁽²⁾

(1) حسن حنفي و آخرون : تقييم تجارب حوار الحضارات، مصدر سابق، ص 69

(2) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

ما يفهم من هذا القول هو أن مفكرنا يؤكد على أن الحديث عن حوار الحضارات هو في أساسه حديث عن أمة عربية مفعولة و ليست فاعلة ، و بالتالي فهي تقوم برد الفعل بدلا من الفعل في الوقت الذي يخطط فيه الغرب للسيطرة و الصدام . وعلى الرغم من ذلك يدعونا إلى عدم الاستسلام إلى اليأس فقد يكون في يوم ما الحوار ممكنا ، و لكن بشرط أن نترك الاهتمام بالقضايا النظرية و نركز على وضع برامج عمل مشتركة تحقق التكافؤ و الندية ، و تتكامل فيها كل الإمكانيات الإنسانية و لكن كيف يتم ذلك في نظره ؟

المطلب الثاني: حوار الحضارات في الواقع العربي الإسلامي

أولا : حوار الثقافات بين النظر والعمل

يسعى مفكرنا هنا إلى الإجابة عن التساؤل التالي: هل " حوار الثقافات " كبديل عن " صراع الحضارات " حوارا نظريا أم حوارا عمليا ؟ و جوابه كما يؤكد يكمن في عدم النظر إلى الحوار في جانبه النظري الذي يهتم بالقيم و المبادئ و العلوم ، و نسيان العناصر الإنسانية المشتركة بين الشعوب و حضارتها فالحوار في عصرنا الراهن يسعى إلى تجاوز الأحادية. فلا غالب و لا مغلوب، و كل غالب مغلوب مرتين ، و التاريخ يشهد على ذلك؛ « طالما تم التخفيف من ثقل الماضي و العمل المشترك من أجل تحديات الحاضر نحو المستقبل تتساوى فيه الأطراف ، ومع نموذج جديد بديل ، من " صراع الحضارات " إلى " حوار الثقافات " ، وهذا هو معنى الحوار بين الشمال و الجنوب ، الحوار العربي الأوروبي ، و الحوار بين الشرق و الغرب ، الحوار العربي الأمريكي ، فالغرب يمتد عبر الأطلنطي ، و الحوار العربي الآسيوي » ⁽¹⁾ ، و لكن « لم ينجح حتى الآن الحوار العربي الأوروبي ؛ لأن أوروبا مازالت تنظر إلى العرب كمجال حيوي لها والعرب ينظرون إلى أوروبا باعتبارها المتحكممة في أقدار البشر » ⁽²⁾ إذن ما العمل في نظر حنفي للخروج من هذا المأزق الحضاري ؟

يعتقد مفكرنا أن الأمر ليس صعبا خاصة إذا حاولت حضارات الشمال و الجنوب و الغرب و الشرق أن تضع برنامجا مشتركا للتفاهم و الحوار، وعلى الرغم من التفاوت المسلم به في نظام الأولويات بينهما إلا أن الغاية واحدة: « فإذا اهتم الشمال بتلوث البيئة و بعيوب مجتمعات الوفرة، و بالمخدرات و الشذوذ الجنسي و الجريمة المنظمة و غياب المثل و العنصرية و مظاهر الرأسمالية؛ فإن الجنوب يهتم أيضا بالفقر و البطالة و التخلف و التعليم و الإسكان و النظافة و كل مظاهر الحاجات الأساسية التي استطاع الغرب توفيرها. وإذا كان البشر يعيشون في عالم واحد و كان العالم قرية واحدة، فإنه يمكن صياغة مبادئ كوكبية واحدة، فالعدالة الاجتماعية لا تتحقق فقط في المجتمعات و الدول بل أيضا على مستوى العالم بين الشمال و الجنوب، و الشرق و الغرب » ⁽³⁾

(1) حسن حنفي و آخرون : تقييم تجارب حوار الحضارات، مصدر سابق، ص 69

(2) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه: ص 71

وعلى هذا الأساس فإن تحقيق الحوار و تجاوز الصراع لا يكون إلا بالنظر و العمل معا وبالتالي فيقدر التعاون والتفاهم في العلوم والفنون والآداب يشترط مفكرنا أن يكون التعاون على مستوى العمل والبرامج والتخطيط لإعادة الإنسانية إلى وحدتها كهدف مشترك يحقق مصالح الجميع من الفرد إلى الجماعة ومن الدول إلى الشعوب.

ثانيا : أولوية الحوار مع الذات على الحوار مع الآخر

لا أحد ينكر ما نشاهده اليوم من كلام كثير و تشدق مثير حول طبيعة العلاقة التي تربط الذات بالآخر ، لكن الواقع لا يترك لنا الحظ للتساؤل. فلا مجال للحديث عن الحوار ما دام الصراع يفرض نفسه و بالأحرى يُفرضُ علينا . لعل هذا ما جعل الأستاذ الدكتور محمد قطب يقول : « في عالمنا الحاضر تحاول أمريكا أن تفرض حضارتها وسلطانها على الأرض كلها ، و يكتب كاتبهم (*) يقول : إن صراع الحضارات سينتهي بفناء كل الحضارات، و بقاء الحضارة الأمريكية ، لتكون هي النموذج الفذ الذي تحتدي به الأمم كلها إن أرادت أن تستمر على قيد الحياة ، و إلا فالويل لمن أراد أن يشد و يتخذ لنفسه سبيلا غير سبيل أمريكا العظمى » ⁽¹⁾

لكن ما يعتقد أستاذنا على عكس ما يراه " هينجتون " فالأيام دول بين الناس و أن العزة و الغلبة في صراع الحضارات القادم سيكون للإسلام و الأفضل للغرب و لأمريكا على وجه الخصوص التعقل ، و لو تعقلوا لما أفرعهم الإسلام، فهو دين الحوار و السلام ، و هو الذي يمكن أن ينقد الغرب ذاته من الترددي في ظلمات الصراع، والحسرة كل الحسرة — في نظره — على البشر عندما لا يحكمون عقولهم حين تسيطر عليهم المصالح و الأهواء ⁽²⁾ » و الله غالب على أمره و لكن أكثر الناس لا يعلمون « (سورة يوسف : 21)

في هذا السياق يذهب حسن حنفي إلى إعطاء الأولوية للحوار مع الذات على الحوار مع الآخر خاصة بعدما سيطر الحوار مع الآخر على فكرنا المعاصر .

إن الحوار مع الآخر لن ينجح في نظره إذا لم يقيم على الحوار مع الذات أولا . لأن معرفة النفس سابقة على معرفة الآخر. والتساهل في معرفة الذات يؤدي إلى تساهل في معرفة الآخر.

في اعتقادي هذا ما جعله يقول: « إن تخارج الأنا عن ذاتها إلى الآخر هو أحد مظاهر الاغتراب، أن يتحول الأنا إلى الآخر ويفقد ذاته كليا أو جزئيا في الآخر. الحوار مع الذات هو نوع من ترتيب البيت من الداخل، و إعادة حساب الأوراق قبل التحول إلى الحوار مع الخارج و صرف الأوراق. خطوة إلى الوراء قبل الخطوة إلى الأمام و حساب الإمكانيات قبل تحقيقها في الواقع .

(*) يقصد به هنا المفكر " صمويل هنتجتون "

(1) محمد قطب: من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشروق للنشر، ط1، القاهرة، 2003، ص 124

(2) المرجع نفسه: ص 129

والتهيؤ والاستعداد وتجميع القوى قبل المناظرة والتحدي والسجال، وهي أشكال متعددة للصراع»⁽¹⁾.

و من هنا نفهم كيف يرفض حنفي الحوار المبني على التساهل و التسرع و اللاوعي فنتيجته محسومة مسبقا لصالح الأقوى و الأذكى. لقد أصبح الحوار في عصرنا الراهن أسلوبا فلسفيا ؛ كما أصبح للأنا فلسفة هي فلسفة الذاتية؛ وعليه « الحوار مع الذات ليس هو حديث النفس (Monologue) في مقابل الحوار مع الآخر (Dialogue)، لأن حديث النفس قد يكون مجرد حديث داخلي بصوت أو بدون صوت، الحديث بالصوت مثل التعبير عن النفس و المناجاة في الاعترافات وبدون صوت مثل حديث الضمير أو التأملات. الحوار مع الذات هو حوار مع مضمونها الداخلي ومع الآخر الذي هو الوجه الآخر للذات»⁽²⁾

لهذا نجد أنفسنا مضطرين للتساؤل: كيف تتحاور الذات مع ذاتها في نظر حنفي ؟

1. الحوار مع الذات واكتشاف الأنا التاريخي

ويقصد حنفي بذلك مدى قدرة الذات على اكتشاف مضمونها من خلال التراكم التاريخي الثقافي الذي يعبر عن الموروث القديم؛ وهنا كما يقول: « يحاور التاريخ نفسه في الذات على أنه تواصل في الزمان ، و في ثقافة لم تقطع بين الحاضر و الماضي كما يدعي أصحاب " القطيعة المعرفية " أسوة بالغرب الذي قطع في عصر النهضة بين القديم و الجديد نظرا لاستحالة التواصل بين أرسطو و بطليموس و الكنيسة من ناحية و بين العقل و العلم و العقد الاجتماعي من ناحية أخرى . و ربما كان أحد أسباب إخفاق عصر النهضة العربية الأولى منذ القرن التاسع عشر حتى النصف الأول من القرن العشرين ، و إجهاض الحكم القومي الناصري في النصف الثاني منه هو غياب الحوار مع الذات ، و معرفة مكونات الأنا التاريخي بل و الاصطدام معها خاصة مع ثقافة المعارضة في الموروث القديم»⁽³⁾

والسؤال الذي يجب أن يطرح هنا كما يقول حنفي: هل يمكن إعادة بناء الموروث الثقافي وتحويله من ثقافة السلطة إلى ثقافة المعارضة بعد أن تم تشويهها في أذهان العامة ؟ و الجواب كما يتصور مفكرنا يكون من خلال إبراز ثلاث أنواع من ثقافة المعارضة التي ترسبت في وعينا التاريخي:⁽⁴⁾

ثقافة المعارضة المسلحة ومن سماتها القتل والتدمير والتخريب بعد تكفير الحاكم لظلمه والمحكومين لقبولهم الظلم؛ ويسميتها معارضة الخوارج، وهي ثقافة لا تقوم على الحوار بين طرفين بل صراع بين حاكم ومحكوم، وقاتل ومقتول وجلاد وضحية.

(1) حسن حنفي: حصار الزمن (إشكالات)، مصدر سابق، ص 442

(2) المصدر نفسه: ص 443

(3) المصدر نفسه : ص 446

(4) المصدر نفسه: ص 449

ثقافة المعارضة السرية ومن علاماتها الخمود وانتظار الفرصة للانقلاب على الحكم و هو سلوك بعض الجماعات الإسلامية الجهادية و الأحزاب الشيوعية السرية.

ثقافة المعارضة العلنية و من مزاياها استخدام الفكر و تبادل الرأي . الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان، و هي المعارضة الشرعية التي يحتاج العرب المعاصرون إليها حتى ينشأ حوار بين الحاكم والمحكوم، تنافسا على السلطة أو صراعا عليها، وهي معارضة المعتزلة. و عليه فمنطق الحوار مع الذات في نظره يشترط تجاوز منطق الكل ولا شيء، وهو بالتالي يتجاوز التعصب و الغضب و التخويف؛ فالكل مؤمن بآله واحد، و الكل أبناء الوطن الواحد و التعددية في الرأي أولى و الاحتكام للناس أفضل السبل للحوار مع الذات .

2 . الحوار مع الذات و اكتشاف الأنا السياسي

بعدما يتم الحوار مع الأنا التاريخي وتحقق الذات الوعي التاريخي بالماضي القابع في الحاضر، حينها ينشأ الحوار بين الأنا السياسي والواقع السياسي، وهذا طبعا لأن الوعي التاريخي هو في نظر حنفي أساس الوعي السياسي: « ولما كانت السياسة ثقافة، وكانت الأحزاب السياسية في البلاد تيارات ثقافية فإن الأنا السياسي يجد نفسه في مواجهة حوار بين تيارات فكرية وسياسية أربعة: التيار الإسلامي، والتيار القومي، والتيار الليبرالي ، و التيار الماركسي؛ و هي التيارات السياسية الرئيسية في الشارع العربي »⁽¹⁾

لكن ما يشترطه مفكرنا لكي تنجح دعوته للحوار مع الذات ، هو أن يتم الحوار أولا داخل أجنحة كل تيار تم بعدها الانتقال إلى الحوار بين التيارات الأربعة ، خاصة و أن لكل تيار منهج و رؤية خاصة به تدفعه إلى استبعاد الجناح الآخر باعتباره خصما له. و لعل هذا ما حول الحوار — كما يعتقد حنفي — إلى صراع ، فالاتجاه الإصلاحي حين يدافع عن الجديد و مصالح الناس المتغيرة مع العصر ، فهو يدافع عن الإنسان و المجتمع ، و تجدد الأجيال من باب أن السلف رجال و نحن رجال نتعلم منهم و لا نفتدي بهم — لكن هذا يغضب الاتجاه المحافظ المتمسك بالثوابت و الدفاع عن التراث القديم . الذي لا يرى فيه الإصلاحيين نفعا كبيرا في مجال الحياة الإنسانية المعاصرة و متطلباتها الدنيوية لهذا يقول: « فالمعركة هنا في هذا العالم، و قضاء مصالح العالم خير من النقاش حول الغيبات؛ وتغيير الواقع قيد أمثلة أفضل من استدعاء عظام النظريات و كبريات المبادئ »⁽²⁾

و على هذا الأساس يدعو مفكرنا كل الاتجاهات في الوطن العربي إلى تجاوز كل الصعوبات و العراقيل التي تعيق الحوار الناجح بين الأنا السياسي و الواقع السياسي أو كما يسميه " الحوار بين الذات الحالية و الحاضر السياسي " و هذا في نظره يتطلب الاهتمام بعلوم

(1) حسن حنفي: حصار الزمن (إشكالات)، مصدر سابق، ص 450

(2) المصدر نفسه: ص، ص 453، 454

اللسانيات الحديثة ، والسيميوطيقا^(*) ، والمهرمنطيقا^(*) ، و الأسلوبية و علوم النص بوجه عام و بالتالي اللجوء إلى استعمال اللغة الإنسانية " المفتوحة بدلا من لغة العقائد المغلقة و هذا لكي يتم الحوار على مستوى العقل الخالص و البحث الحر من غير تعصبات عقائدية أو مذهبية .⁽¹⁾

3. الحوار مع الذات و اكتشاف الأنا الأخلاقي

يعتبر حسن حنفي اكتشاف الأنا الأخلاقي الغاية الأسمى التي يرحوها الحوار مع الذات فهي آخر مرحلة يختتم بها الحوار مع الذات و يتهيا للحوار مع الآخر، لهذا يقول : « إذا استطاع الحوار مع الذات اكتشاف الأنا التاريخي أي الموروث الثقافي القديم المتراكم في أعماقه من أجل إعادة بنائه لكي يكون دافعا على التقدم و ليس عائقا له ، و باعثا على التحرر و ليس قيда عليه ، ثم اكتشاف الأنا السياسي من أجل الدخول في حوار مع التيارات السياسية والفكرية الأربعة الموجودة في الواقع السياسي في اللحظة الراهنة ، الإسلامي و القومي و الليبرالي و الماركسي فإنها تتوجه بعد ذلك لاكتشاف قدراتها و إمكانياتها على الفعل ، و التحول من النظر إلى العمل ، و من الحوار إلى الفعل ، و من الفهم إلى الحركة . الأنا التاريخي يمثل الماضي الحاضر فيها . والأنا السياسي يمثل الحاضر الماضي أمامها، والأنا الأخلاقي يمثل إمكانياتها النظرية والعملية»⁽²⁾

و على هذا الأساس يركز مفكرنا على هذه المرحلة الحاسمة من الحوار مع الذات. فهي التي تزوج بين طاقات و قدرات الذات الداخلية من تفكير و شعور؛ و نشاطها الخارجي من ممارسة و أقوال و عمل و بالتالي فالأنا المفكر ينظر و يحلل ليفهم و يعرف، بينما يقوم الأنا الوجداني بتحويل الفكر إلى خبرة حياتية و تجربة معاشة. في حين يقوم الأنا القولي بالتعبير عن الحقائق وإيصال المعاني إلى الآخرين، ليأتي في الأخير الأنا العملي فيربط الداخل بالخارج فيتحقق الفكر والوجدان في العمل الخارجي؛ و هنا فقط يتطابق الداخل مع نفسه و يتطابق الفكر مع الوجدان كما يتطابق الخارج مع نفسه و يتطابق القول مع العمل . و تتجاوز الذات العربية التهمة الملحقة

(*) السيميوطيقا : كما يقول عنها سوسير (إنها العلم العام بدراسة جميع الأنظمة الدالة التي تشكل اللسانيات فرعا منها ، و إن كانت تمثل أهم فروعه) ، و(يعرفها البعض بأنها علم توظيف الدلالات و الرموز لكف حقائق أو بيانات لم يكن يرغب من يكتبها في الإفصاح الكامل عنها و يعد التفكير السيميائي إلى عصور سحيقة منذ أيام الروائيين بوصفهم أول من كشف عن وجهي العلامة [الدال والمدلول]). نقلا عن الموسوعة الحرة ويكيبيديا

<http://ar.wikipedia.org/wiki>

(*) المهرمنطيقا وهو علم ينظم استراتيجية القراءة بوجه عام. وعلى هذا الأساس ينقسم التلقي إلى لحظات ثلاث متضامنة فيما بينها وليس الفصل بينها إلا من قبيل الإيضاح المنهجي :

- لحظة التلقي الذوقي، وفيها يستشعر القارئ جمالية النص منذ الوهلة الأولى.

- لحظة التأويل الاسترجاعي، وفيها يتم استجلاء المعنى انطلاقا من المبنى.

- لحظة الفهم أو القراءة التاريخية التي تعيد بناء أفق الاستشراف لدى القارئ، بحيث يصبح النص جوابا على

سؤال في زمن إنشائه، كما يلاحظ ذلك ياوس. نقلا عن / http://azzouzlahcen.jeeran.com/Page_6.html

(1) حسن حنفي: حصار الزمن (إشكالات) ، مصدر سابق ، ص 453

(2) المصدر نفسه : ص 454

بها و هي تجارة الكلام ، و هي السمة التي نقدتها القرآن : « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » (الصف: 2) وخاصة يقول حنفي إذا كانت البداية بالذات « قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل » (الزمر: 39) .

وعليه فمطابقة الداخل للخارج في القول و العمل هي أعلى درجة من تجليات الذات التي يسعى الحوار إلى اكتشافها في الأنا العربي عن طريق النقد الهادف إلى بيان حدودها ⁽¹⁾ ، كما حاول أن يبين ذلك " علال الفاسي" في كتابه **النقد الذاتي** ^(*)

إن الحوار مع الذات بهذا الطرح يعتبر أكثر من ضرورة ، فهو إثراء للذات برصيدها التاريخي و حسن قراءتها للواقع تعددية في النظر ووحدة في العمل، فلا يمكن فك حصار الزمن عن الذات العربية إلا بالحوار مع الذات، و هي الغاية القصوى للتخلص من حصار الماضي والإنعتاق من سجنه، و فك حصار المستقبل و الخضوع للنموذج الغربي و أخيرا تجاوز حصار الحاضر بمعرفته و تشخيصه و إثبات الذات فيه و بالتالي معرفة مكانتها بين الأمم و تحديد في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش. و البداية بالعصر و النهاية بالنفس ⁽²⁾؛ لقوله تعالى: « سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (فصلت : 52).

(1) حسن حنفي: حصار الزمن (إشكالات)، مصدر سابق، ص، ص 455،456

(*) لفهم النقد الذاتي من منظور حسن حنفي أنظر: نقد "النقد الذاتي" في قراءة مصدرية لعالل الفاسي في ذكراه العشرين في هموم الفكر والوطن ج 2 الفكر العربي المعاصر، دار قباء القاهرة، 1998.

(2) المصدر نفسه: ص 457

خلاصة

إن ما يمكن استخلاصه من هذا الفصل الأخير يكمن في النتائج التالية:

- انتقاد حسن حنفي للكيفية التي تعامل بها الفكر العربي المعاصر مع قضايا العصر بدليل أن المفكر العربي اليوم محتل، ضاعت الأرض من تحت قدميه، مستعمر ثقافياً، ناقل للعلم طالب لعون، متسول في أسواق الحضارة الغربية.
- دعوته إلى التسلح بفلسفة التحرر والثورة مع التمسك بفقه النضال ودين التنمية والتطور.
- ضرورة وعي المفكر العربي المعاصر بمشكلات العصر. وأدائه لدور طليعي يجعله يرى أنه يعيش في مرحلة من تطور حضارته التي تعاني ويلات التخلف وسوء التخطيط وعدم استغلال الثروات.
- الاهتمام بالواقع العربي وظروفه الخاصة لإقامة نظرياته وصياغاته الفكرية القادرة على تطويره وبالتالي الربط بين التراث الديني والتنمية، وبين الإيمان والتقدم، وبين اللاهوت والتغيير الاجتماعي.
- الأخذ بأسباب التقدم في مواجهة الركود الفكري، و النهضة ضد توقف الحضارة عن مسيرتها. خاصة و أننا نعيش في مرحلة من البلادة الفكرية لم يشهد التاريخ لنا بمثلها.
- ضرورة التنظير للواقع، وفك أسرار الموروث و طلاسـم الماضي حتى لا تعود إلى الظهور و إلى الأبد. ومن تم التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه.
- الحذر من العولمة باعتبارها من أخطر قضايا العصر تأثير على الثقافة العربية المعاصرة، ولكن دون انفعال أو سلبية، فهي ليست قدراً تاريخياً أو حتمية كونية؛ بل مجرد حدث طبيعي نتيجة لسيادة الفكر الرأسمالي الذي يطمع إلى قتل الأمل في عودة الاشتراكية أو نقد الرأسمالية.
- سر توحش العولمة، يكمن في الدفاع عن العالم ذي القطب الواحد، و مدى قدرته على السيطرة الاقتصادية والغزو والتهديد العسكري على من يرغب في إنشاء قطب ثان خاصة من العالم العربي والإسلامي.
- التمسك بالهوية الثقافية و الدفاع عنها ضد مخاطر العولمة و لكن دون الوقوع في الانغلاق والرجعية أو في التفتح و الانحلال و الذوبان في ثقافة الآخر.
- إرغام الأنا على الإبداع للتخفيف من خطر العولمة و ما تفرزه من مبادئ و أفكار هدامة حتى تستعيد ثقافتها بذاتها و تتخلص من الانبهار بحضارة الآخر.

- باعتبار الثقافة العربية نتاجا روحيا متماسكا في قيمه وأفكاره. وعلومه فهي تحتاج إلى مشروع عربي يحددها و يراجعها وينميها حسب شروط العصر و مقتضياته لتجاوز التخلف من جهة و تحقيق التقدم من جهة أخرى.
 - ضرورة تجنب الثقة المطلقة في القول بوجود ثقافة عربية مشتركة و الدعوة إلى الحوار الداخلي بين اتجاهاتها و تياراتها من جهة، و بين أقطارها من جهة أخرى. تفاديا للصراع و تحقيقا للحوار الايجابي مع الحضارات والثقافات الأخرى ، خصوصا في ظل ما يسمى بالثقافة العالمية المعاصرة .
- و باختصار لابد من العمل عل تحقيق شروط وجودنا و بقائنا في العصر. كضمان لاستمرار أمتنا العربية و ثقافتها ، و هذا طبعا بتداخل المعلومات و الأفكار ، و المنتجات الأدبية و الفنية و تشجيع النشاط الإبداعي تمهيدا للإسهام في قضايا العصر بشكل عقلاي أصيل و فعال ، و الحاجة ملحة الآن كما يعتقد حنفي إلى إقامة حوار حضاري عربي عربي (كما هو الشأن في حوار المشرق و المغرب)، قبل التوجه إلى الخارج لاقتراح مبادرات إنسانية حول حوار الحضارات .

الخاتمة

بودي في هذه الخاتمة أن أتطرق إجمالاً إلى أهم الأفكار التي أعتقد أنني استوعبتها من خلال قراءتي لمختلف المصادر و المراجع التي تناولت من خلالها موقف حسن حنفي من العقلانية العربية المعاصرة و تتمثل هذه الأفكار أساساً فيما يلي :

- إن المنظومة الفكرية لحسن حنفي رغم ما فيها من جدية و عمق و شمولية هي في تقديري قائمة أساساً على فلسفة المتناقضات ، مثل المقابلة بين الأنا و الآخر ، النظر و العمل ، التراث و التجديد. و عليه فإن أغلب كتاباته تشير إلى ازدواجية العقل عنده خاصة في طرحه للمواقف الفكرية ، و هذا أهم بعد من أبعاد البنية المفهومية الشعورية لمنظومته الفكرية ، الرامية إلى تطوير فلسفة الحوار العقلاني في ثقافتنا العربية المعاصرة (حوار المشرق و المغرب مثلاً) و هذا في ظل الأوضاع العالمية و القومية التي تحاصر الواقع العربي الراهن من جهة و تتحدى العقل العربي المعاصر من جهة أخرى.
- كما أعتقد أن هناك مبالغة في استعراض التراث القديم كما قدمه حسن حنفي في مجلداته الموسوعية خاصة ما يتعلق بتجديد العلوم ، (علم أصول الدين ، و علم الكلام القديم) كتمهيد لتبني بعض المفاهيم و التصورات التي جاءت في هذه العلوم بطريقة تتماشى و روح العصر العلمية و العقلانية ؛ كما هو الشأن بالنسبة لنظرية الاستحقاق التي يعتقد حنفي أنها فرضت نفسها على الحاضر و المستقبل من باب أن قانون الاستحقاق قانون عقلي ثابت ، يثبت العقل و تؤكد التجربة . كما أكدته الأدلة الشرعية في الكتاب و السنة و الإجماع .
- لهذا أرى أن حسن حنفي قد حاول في أغلب كتاباته سواء منها التراثية مثل " من العقيد إلى الثورة " أو المعاصرة مثل " من النص إلى الواقع " و " من النقل إلى الإبداع " أو المستقبلية مثل " حوار الأجيال " و " حصار الزمن " ، أن يخلخل مفهوم العقل و يجعله أقرب إلى الشعور ، و هذا قد يفقد العقل عقلانيته و يجعله مجرد وسيلة للقراءة و الاستعراض و التأمل و الرؤى المثالية ؛ و هذا في اعتقادنا ما يظهر التأثير الواضح لعقلانية حنفي بفلسفة هوسرل الظاهرية . خاصة و أنه يستعين في أغلب كتاباته ببعض مصطلحاته كالشعور و القصد و غيرها سعياً منه إلى تجديد شعور الإنسان العربي و عقلانيته المشحونة برواسب الفكر الأصولي القديم . و هذا في رأيه أحسن السبل لتغيير و تجديد واقعنا الراهن ، على الرغم من تأكيده على أن المعرفة الحقة لا يمكن أن تخرج عن الأسس العامة التي رسمها الوحي ، إلا فيما يتعلق بالتطبيقات و الفروع .
- و من هنا فأنا أعتقد أن حسن حنفي من المفكرين العرب المعاصرين الذين استطاعوا أن يجعلوا من أنفسهم مخضرمين في التفكير. يستوعب ثرائنا العربي استيعاباً عميقاً، كما يستوعب التراث الفلسفي المعاصر ، ليجعل من نفسه شاهداً على العصر ؛ حاملاً لهموم الأمة مجدداً لكل ما هو قديم مفسراً لكل ما هو واقع و منظر له ؛ و بالتالي فعقلانيته أساساً تسعى إلى جعل وظيفة العقل هي تحويل الأسس العامة التي حددتها

الشريعة للعلم إلى نظام معين ، لشعب معين ، في عصر معين ، و يختزل حنفي هذه الحدود في ثلاث :
المطابقة مع الواقع و المطابقة مع العقل ، و المطابقة مع النفس .

• و على هذا الأساس فأنا لا أبالغ إن قلت بأن موقف حسن حنفي النقدي من العقلانية العربية المعاصرة ، ليس تجاوزاً لطروحاتها أو لمشاريع أصحابها ، إنما هو محاولة لتقديم تصور جديد يمكن أن يمهّد لقيام عقلانية من نوع آخر أكثر فعالية تنتقل بالأمة العربية إلى مرحلة أفضل من النضال التاريخي و الحضاري ، و حتى لا تبقى العقلانية مجرد حلم صعب التحقق و المنال .

و عليه فقد أفضى بنا البحث في موقف حنفي من العقلانية العربية المعاصرة إلى جملة من التصورات و النتائج التي تتفق و هذه الأفكار التي تم عرضها و التي يمكن حصرها فيما يلي :

• إن العقل و العقلانية من أهم الموضوعات التي أدرجها حنفي ضمن هموم الفكر و العصر سواء على مستوى النظر أو العمل لهذا فلا بد أن أقول على الرغم من أن مسألة المفاضلة بين العمل و النظر ليست من أولويات البحث لفهم واقع العقلانية في الفكر العربي المعاصر ، إلا أن حنفي يعتقد على العكس من ذلك أن ظروف العرب و المسلمين الراهنة تقتضي طرحها كضرورة لتقديم العمل على النظر تفادياً للوقوع في الشرثرة الإيديولوجية التي صار أغلب المفكرين يقدمونها و يدافعون عنها باسم الفلسفة ظناً منهم أن حال الفلسفة الغربية التي فرضت نفسها على العصر ممكن أن يستورد من دون الأخذ بشروطه و ظروفه التي تأسس عليها ؛ و هنا لابد أن نسأل أنفسنا هل هذه الأولوية يمكن تبريرها من منطلق أن المجتمع العربي و الإسلامي اليوم يخلو من المتفرغين للنظر ؟ أم أن الواقع العربي و الإسلامي الراهن يكاد يفتقر لمن يأخذ بالموجود في شكله الميّت لعلاج الوضع الهش في الفكر الفلسفي العربي الحاضر ؟

• في نظر حنفي العقلانية في فكرنا الحاضر ليست أكثر من تراث فلسفي و مناقشات سخيّة لم تبلغ بعد درجة التنظير لأنها تفتقر إلى العصب الحي الذي يمثله فعل الصوغ النظري إبداعاً للأدوات و الغايات ؛ و هذا هو عين العقل " لا يوجد إلا بقدر ما يبدع" .

• و نحن نعتقد أن المزاوجة بين العقل العملي و العقل النظري في تفسير الواقع و التنظير له هي التصور المعتدل للعقل الإنساني فلا وجود للعقل من دون نظر عامل كما لا وجود له من دون عمل ناظر ، كما فهمنا من طرح حسن حنفي .

• لكن من جهة أخرى يؤكد حسن حنفي المنهج أهم من الموضوع ، مادام صواب الموضوع يقوم على صواب المنهج ، كما أن خطأ الموضوع إنما يرد إلى خطأ المنهج وعليه فهو يؤكد على دور المنهج في الرؤية و المنظور ، و كذا في وضع القواعد و الأصول و تحديد الأهداف و الكشف عن المجهول ؛ و لعل هذا ما جعله يستدل بقوله تعالى " لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجاً " (المائدة : 48)

• فالعقلانية في نظره هي العقل والمنهج الذي يمنحه القدرة على الدخول إلى الواقع و التفاعل مع متناقضاته؛ فالفكر واقع ذهني و الواقع فكر متحقق ، و هذا هو حلم الفلاسفة على مر التاريخ " مدى تطابق عالم الأذهان مع عالم العيان " عن قصد لتجاوز النوايا و الوصول إلى الموضوعات ، من الشعور بها عن بعد إلى

الاقتراب منها، فيتحد الداخل و الخارج، أو الذات مع الموضوع، في قصدية متبادلة، وهنا تنير الذات للموضوع ، و ينكشف الموضوع للذات، دون أن تجعل الذات من نفسها موضوعا ، فيختفي الموضوع و لا تبقى إلا الذات فارغة ؛ و بالتالي فاللجوء إلى أولوية العمل على النظر ، و إرجاء النظر ضرورة حتمية الغاية منها تجاوز مرحلة الضيق و العسر حتى يتحرر الواقع العربي الراهن و يعود إلى مساره الحقيقي في التاريخ.

• و نحن نعتقد أن العقلانية بهذا الفهم تعني الحداثة ، و لكنها في نظر حنفي لا تعني التشدد بمختلف مصطلحات العصر الجارية مثل العولمة أو صراع الحضارات و غيرها من المفاهيم التي أصبحت لدى الكثيرين تمثل المفاتيح السحرية لكل شيء ، بل بمعنى آخر يعبر عن فعل العقل المعقد الذي يقسمه حسن حنفي إلى خمسة أصناف :

- أولا ؛ الأصل غير المحلل إلى مقوماته (جوهر النفس).
- ثانيا ؛ ذوق الاستقبال أو ما يعرف بالإبداع الجمالي
- ثالثا ؛ ذوق الإرسال أو ما يعرف بالإبداع الخلقى
- رابعا؛ الوسط بين الوعي الشهودي و ذوق الاستقبال (النظر).
- خامسا؛ الوسط بين الوعي الشهودي و ذوق الإرسال (العمل).

و معنى هذا التصنيف عنده أن العمل ذوق إرسال مؤجل لكونه أداة الشهود الدوقي المرسل ، بينما النظر ذوق استقبال مؤجل لكونه أداة الشهود الدوقي المستقبل ؛ و التفاعل بينهما يحقق غاية العقل في الواقع و يجعل كل منهما أداة للآخر .

• و من هنا أجد نفسي مضطرا إلى طرح هذا التساؤل النقدي : هل هذه العقلانية التي يدعو إليها حسن حنفي كبديل عن نموذج العقلانية التي نادت بها أغلب التيارات الفكرية في الفكر العربي المعاصر ، تطرح كإيديولوجية تدّعي لنفسها وحدها حُسن استخدام العقل ، و تجرّد الآخرين منه لتكون هي أيضا لا عقلانية ؟

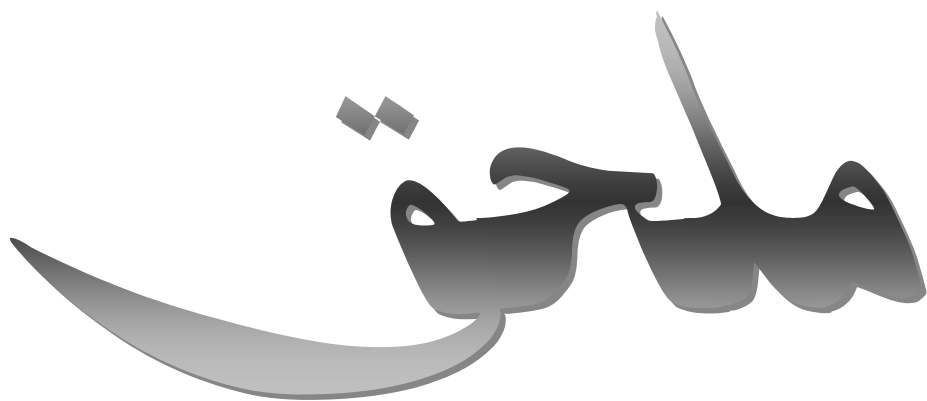
• أعتقد أن حسن حنفي بنقده لتيارات العقلانية المعاصرة كان يرغب في تجاوز القصور و الانتكاس اللاعقلاني الذي واجهته هذه التيارات في كثير من المسلمات التي اعتمدت عليها من التراث دون وعي ،أو المأخوذة منه لا نقديا من الخارج ،و ليس لتمسكها بثقافة لا عقلانية ، خاصة و أنه لم يوجد على هذه الأرض من له ثقافة خالية من العقل بما في ذلك المجتمعات البدائية ،لأنها ذات طبيعة عاقلة حياتها مستحيلة من دون التصرف العقلاني .

• و عليه أقول و بكل موضوعية ، إن كل عقلانية مهما كانت قديمة أو حديثة نظرية أو تطبيقية ، عامة أو خاصة هي في الحقيقة مشروع أكثر منها نظرية ، و تصور أكثر مما هي حقيقة أو قانون ، و بالتالي فكل ممارسة أو موقف عقلاني له ما يبرره و ما يستند إليه حتى و إن كان لا عقلاني لأنه لا ينكشف إلا بالنقد المستمر للمسلمات و المبادئ اللاواعية من جهة و أحيانا بنقد الواقع الذي تعبر عنه من جهة أخرى .

- و على هذا الأساس نعتقد أن نموذج العقلانية التي يدعو إليها حسن حنفي و يتخذها مخرجاً لأزمة العقل العربي المعاصر ترتبط أساساً بمحاولة تجاوز ميراث العقلانية الكلاسيكية التي واصلت هيمنتها المتصلبة على العقل العربي و أدواته في الفكر و العمل؛ خاصة و أن أغلب تيارات العقلانية في نظره اتخذت طابعاً سجالياً للانخراط في الفكر المعاصر ، على خلاف ما هو مسلم به في الواقع بأن العقلانية فعالية موصولة بتقنيات الإبداع في اللغة و النظر من جهة ، و في العمل و المجتمع و السلوك من جهة أخرى .
- وفي السياق ذاته يعتقد حنفي أن العقلانية الحققة يجب أن تشيد على الوعي الكامل بالمسافة التي قطعها الفكر العربي من لحظة إدراك الفوارق التاريخية بيننا و بين الآخر ، إلى لحظة وعي التماثل وفتح المجال أمام أفعال الثقافة و التعقل و التأويل ، و هذا لمعرفة في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟
- ومن هنا نقول : على الرغم من تعدد مفاهيم العقلانية تماشياً مع تعدد القراءات إلا أن هذا الاختلاف لا يمنع من التقاء هذه المفاهيم في السعي إلى تحقيق هدف جوهري و مشترك يتمثل في الفعل العقلاني الذي لا يركز على أية مرجعية تعلو على التجربة الإنسانية أو تخرج عنها ؛ و لعل هذا ما يعطي للعقلانية مفهوماً واضحاً أو أكثر تحديداً يمكن استيعابه من خلال الفلسفة النظرية التي تحيل أوجه النشاط الإبداعي الإنساني سواء الاجتماعية و الأخلاقية منها أو المعرفية و الاقتصادية و غيرها إلى مرجعية واحدة دون غيرها ، وهي اعتبار الإنسان بكل ما يتميز به من طاقات و قدرات عقلية و فنية و سيكولوجية ، هو مصدر الإبداع على الرغم من كون القراءة المتعمقة لتاريخ الفكر الفلسفي البشري تبين أنه ليس هناك نموذج واحد محدد للعقلانية تقتضي الضرورة الأخذ به في كل زمان و مكان و بصورة ثابتة إلى الأبد.
- و على هذا الأساس اعتقد أن مفهوم العقلانية يعد من أهم المفاهيم التي تشكلت في الماضي ، و مازالت تتكون إلى اليوم و ستظل على هذا النحو مادامت ظروف البشر تتغير طبقاً لحركة الواقع و أبعاده التي يصاغ فيها هذا المفهوم في كل عصر مما يجعل مفهوم العقلانية مفهوماً تاريخياً يخضع للثقافة الإنسانية العلمية و السياسية و الاقتصادية و التي لا تعرف التوقف ولا الثبات .
- لكن ما يجب التحذير منه و الانتباه إليه من خلال تحليلنا لقراءة حسن حنفي للعقلانية بمفهومها و أشكالها ، وأبعادها و تجلياتها في الفكر العربي المعاصر ، هو عدم التسرع في الفهم و الاندفاع بكل حماس و عاطفة لامتلاك العقلانية خاصة و أننا اليوم و أكثر من أي وقت مضى في حاجة ماسة لها ، لوعي الظروف و المشاكل التي تتخبط فيها أمتنا العربية، كما ينبغي أن نحذر الاعتقاد بأن كل عقلانية مطبقة في الواقع الإنساني هي بالضرورة عقلانية صحيحة أو إلى الحد الذي يجعلنا نعتقد أن كل عقلانية في الوجود هي عقلانية صحيحة ، خاصة و أن بعض المفاهيم و التصورات التي عرفتها البشرية في تطورها التاريخي قد أسهمت أحياناً في تدميرها .
- و من هنا فأنا مضطر في هذه الخاتمة إلى بيان الجوانب الإيجابية و السلبية في الأخذ بالعقلانية أو تركها ، لاسيما حين يتعلق الأمر بتلك الأوجه المتعلقة بممارسة سلوك إنساني معين وفقاً لها و هذا طبعا استناداً لفهمنا الخاص لها من جهة و لقراءة حسن حنفي و تحليله لها في الفكر العربي المعاصر من جهة أخرى .

- فإذا كانت العقلانية في صورتها المتكاملة تشير — كما بين سينوزا — إلى قوانين الطبيعة البشرية العلمية و ليست إلى القواعد الأخلاقية ، فهذا لكون العقلانية للإنسان كقوانين الطبيعة بالنسبة للكون ؛ فهي تشير إلى الطرائق الضرورية التي يسلكها الإنسان بحكم طبيعته الإنسانية العاقلة و ليس لأي سبب آخر ، و عليه فالإنسان كحيوان عاقل يجب أن يفعل دوما ما يعتقد أنه الأفضل ليعبر بذلك عن سلوك عقلائي يتماشى مع الطبيعة الخاصة به لوصفه عاقلا .
- و بالتالي فأنا أعتقد أن حركة التزوع إلى العقلانية في المجتمع العربي ليست حديثة العهد ، و إنما تعود إلى عهد الخلافة الراشدة ، و لكن يبقى تأصيلها أو إخراجها إلى الوجود على نحو مفاهيمي لم يتم إلا على يد المعتزلة لكن هذا لا يعني أن العقلانية المتكاملة و الشاملة قد ظهرت على أيديهم . و إنما التاريخ يثبت التزوع إليها من عهدهم تماشيا مع حركة الواقع آنذاك و الذي لا يفضي بالضرورة إلى السير بالعقل باتجاه عقلانية شاملة تشكل منظومة مفاهيمية نسقية ذات تأسيس فلسفي .
- و لعل هذا ما يجعل ابن رشد في نظر حنفي أكثر وضوحا في مسألة العقلانية من الذين سبقوه خاصة وأنه قد أعلى من شأن البرهان العقلي إلى الدرجة التي جعلته يصرح بتقديم الفلسفة على الشريعة مع العلم أن ابن رشد يقدم القياس الفلسفي على القياس الفقهي في البحث عن الحقيقة؛ لأن القياس الذي يلجأ إليه الفيلسوف لتحصيل المعرفة قياس يقيني بينما الذي يعتمد عليه الفقيه فهو قياس ظني .
- و لعل هذا ما جعل رفاة الطهطاوي ، كما يشير حسن حنفي — يسعى جاهدا إلى فتح صرح العقلانية أمام الفكر العربي المعاصر ، و ذلك بتهديم كل الحصون اللاعقلانية التي أحاطت بهذا الفكر مع نهاية المرحلة الرشدية ، خاصة و أن الطهطاوي قد واجه ظاهرة الظلم أو الفساد الاجتماعي بإخضاعها لحكم العقل بدلا من التبرير الأخلاقي والديني فالمرجعية الحقيقية لكل عقلانية هي في الأساس التجربة الإنسانية العاقلة . التي تؤسس لمنهج عقلائي سليم لا يمكن دونه الدخول إلى عالم الغد .
- و في السياق ذاته يشيد حسن حنفي بدعاوى بعض المفكرين المعاصرين أمثال مصطفى عبد الرازق ، طه حسين ، و بديع الكسم و غيرهم إلى تحديث المجتمع العربي بالاعتماد على تحديث العقل أولا و قبل كل شيء و تخليصه من التركة التي أصبح مثقلا بها و يئن تحت وطأها . و قد لخص حنفي هذه الإشادة في الجزء الثاني من كتابه " حصار الزمن (مفكرون)" ؛ خاصة و أن بديع الكسم في نظره قد أسس لعقلانية عربية حديثة تجاوز فيها النزعة الإرادية في تحليل الأفكار و النظريات إلى تحليل عقلي صاف مازال جيلنا يحاول العودة إليه بعد أن أصبح محاصرا بين اليوناني القديم و الديكارتى الحديث .
- بهذا الفهم نعتقد أن حنفي يدعوا إلى عقلانية مستوحاة من عملية التأصيل الرامية إلى استيعاب مكاسب الآخر بمنظور نقدي في الوقت نفسه الذي تستوعب فيه تجربة الذات التاريخية بروح موضوعية ، و بذلك يتمكن الفكر العربي المعاصر من تجاوز ثقافته العقلانية الجامعة و التي نشأت في نظره على التقليد الأعمى إما للذات أو للآخر و بالتالي غابت عنها الروح النقدية الواعية .

- قد يفهم من هذا الحديث أن حنفي ينفي كل عقلانية عن الفكر العربي ، أو عن مختلف نخبه و تياراته من باب افتقارها لأنماط من الممارسة ذات التنظيم العقلائي، قد يفهم ذلك من الإشارات السابقة التي تطرقنا إليها في موقفه من هذه التيارات ، لكن الأمر في اعتقادي ليس كذلك خاصة و أن حسن حنفي ذاته ينتمي إلى إحدى هذه التيارات ، فالمشكلة إذن تكمن في صعوبة حصر العقلانية في مرجعية واحدة سواء جاءت من تراث الآخر الغربي أو من تراث آخر الذات .
 - و في اعتقادي النتيجة الحتمية التي أفضى بي البحث إليها تتمثل في التأكيد على أنه بالرغم من موقف حسن حنفي النقدي من العقلانية العربية .بمختلف تياراتها سواء الأربعة التي أشرنا إليها في هذا البحث أو غيرها من الأشكال فإنها على الأقل تحوز قدرا معينا من التعقل و الممارسة العقلانية و إن كانت فيها نوع من التعصب و التطرف وقلة في التبرير ؛ خاصة و أن كل ممثلي هذه التيارات قد حاولوا العمل على استنبات قواعد العقلانية و ثقافتها في التربة العربية و إن فشلوا في تحقيقها على حد قول حنفي .
- و من هنا ما بقي لي إلا أن أتساءل فأقول : هل صحيح أن الواقع العربي الراهن يسمح لنا بالحكم على العقلانية العربية بأنها في أزمة لا سبيل للخروج منها ؟ أم أن تجاوز هذه الأزمة ممكن في ظل الدعوة إلى تحديث العقل العربي ، و التسلح بالتجديد بدلا من التقليد ؟ و هل العقلانية مجرد شعار تتغنى به ثقافتنا المعاصرة ، أم هي واقع نعيشه بالفعل ؟ و هل العقلانية تعني الإيمان بالعقل و تقديسه لا غير ، أم أن العقلانية الحققة هي التي تختلف باختلاف الأفكار و المناهج التي يتصورها هذا المفكر أو ذاك ؟ و هل نقد العقلانية في هذا الفكر أو ذاك يعني بالضرورة إلغاء كل الملكات التي كانت وراء إنتاج الفكر ذاته ؟ .



نبذة مختصرة
عن المفكر
حسن حنفي

حسن حنفي

مفكر مصري، يقيم في القاهرة، يعمل أستاذاً جامعياً. مارس التدريس في عدد من الجامعات العربية وترأس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة. له عدد من المؤلفات في فكر الحضارة العربية الإسلامية. حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون (1956-1966). عمل مستشاراً علمياً في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة من (1985-1987). وهو كذلك نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية.

مصادر فكره :

- أولاً . الإخوان المسلمين : بقيادة السيد قطب
- ثانياً . بالحركة الإسلامية المعاصرة : بزعامة جمال الدين الأفغاني
- ثالثاً . الفكر الغربي : خاصة ديكرت و هوسرل
- رابعاً . الحركات الوطنية في الواقع العربي الراهن

منهجه :

اعتمد حسن حنفي في أغلب أبحاثه و دراساته على المنهج التاريخي القائم على قانون الفعل و رد الفعل

إتجاهه :

يفتخر بانتمائه الى اليسار الإسلامي، الذي جعل التاريخ الإسلامي يسار ويمين فالمعتزلة يسار، والأشاعرة يمين، والفلسفة بها يمين ويسار، والفلسفة عند ابن رشد يسار.. والفلسفة الإشرافية عند الفارابي وابن سينا يمين.. والتشريع يمين ويسار.. فالمالكية التي تقوم على المصالح المرسله يسار، والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين وفي التفسير بالمعقول يسار والتفسير بالمأثور يمين وفي التاريخ الفتنة الكبرى علي يسار ومعاوية يمين. كما صنف الأحناف يمين لأن فقه الأحناف في نظره غير واقعي، ويتحدث عن أمور في المستقبل.. أما التفسير بالمأثور يمين لأن الذين يفسرون بالمأثور يحتمون بالنص والنص يعتمد على سلطة الكتاب وليس على سلطة العقل وحجة السلطة ليست حجة لأن هناك كتباً مقدسة كثيرة في حين أنه يوجد واقع واحد وعقل واحد. فخلاصة فكر هذه المدرسة (اليسار الإسلامي). أنها امتداد للفكر الاعتزالي وما يسمى بالمدرسة الإصلاحية بزعامة الأفغاني ومحمد عبده ومن رجال هذا التيار اليسار الإسلامي فتحي عثمان ومحمد عابد الجابري وغيرهم ويركز هذا التيار على الثورة والعدل الاجتماعي وتجديد التراث وغير ذلك؛ ويعتبر حسن حنفي أن اليسار الإسلامي هو النقد الذاتي للحركة الإسلامية وهو التيار المعارض والمصحح داخل هذه الحركة الإسلامية، كما أنه يجب إحياء الجوانب الثورية في الدين وتأويل كل حدث على أنه ثورة.

أهم الانتقادات الموجهة إليه : اهتم حسن حنفي بالمفكر الملحد و الزنديق خاصة في مشروعه الضخم الموقف من التراث القديم، كما اهتم بالرجعية و الأصولية في قراءته للتراث . و اهتم أيضا بالخطابية و الشعبية في قراءة الواقع كما اهتم بالتكرار و الموسوعية في التأليف.

الجديد من كتاباته :

- التزعة الإنسانية - د. حسن حنفي 2007/01/02
- جيل يدفع وجيل يقبض - حسن حنفي 2007/01/10
- لماذا يتأخر الإصلاح؟ - حسن حنفي 2007/01/26
- الإصلاح بين السلفية والعلمانية - حسن حنفي 2007/01/31
- تسويق الذرائع من قوى الهيمنة - د. حسن حنفي 2007/03/02
- الشريعة والدستور - د. حسن حنفي 2007/03/09
- الاهانة والتحدي - د. حسن حنفي 2007/03/16
- صلات الرحم تربط بين الشاه ومحمد علي والضباط الاحرار استلهموا مبادئ ثورة المشروطية في طهران - العرب والاتراك والايروانيون قادرون علي بناء تكتل يقيهم التقسيم 2007/04/01
- حضارات العالم العريقة عقدة أمام النظام الدولي الجديد - أوروبا تستعيد الوعي المفقود من عصر التنوير 2007/04/04
- التيارات المحافظة تقف ضد حق الانسان الطبيعي في المعرفة والفكر - ابن رشد أول من ربط بين تزييف الانتخابات والطوارئ 2007/04/25
- البعد التكنولوجي لجريمة كلية الهندسة في فرجينيا - العنف في المجتمع الأمريكي يعمق الخلاف على دمج المهاجرين 2007/05/08
- الدولة البوليسية تستند إلى الفلسفة التبريرية - التنوير يشترط تغيير الوعي الزائف عند العرب 2007/05/14
- المؤتمرات الدولية تحرسها الشرطة ويرعاها الزعماء السياسيون - معارك مثقفي السلطة هدفها تعطيل الإبداع 2007/05/29

- المواطنة بين هوية الطائفة والدولة - لعبة الأقليات والأكثرية في إسرائيل 2007/12/05
- الواقعية السياسية أم الاستقلال الوطني - الشرعية الدولية أمام استحقاق المراجعة والحساب 2008/01/15
- النفور من النظام: الحيز والسلطة - ماذا لو كان للعرب مشروع لحل الأزمات؟ 2008/05/02
- تناقضات عربية تبررها التحالفات السرية - ماذا لو كان للعرب مشروع لحل الأزمات؟ 2008/06/03

الفهارس

أولا : قائمة المصادر

ثانيا : قائمة المراجع

ثالثا : قائمة المعاجم والموسوعات

و القواميس

رابعا : أعمال الندوات والملتقيات

و المؤتمرات

خامسا : المجلات

سادسا : مواقع الانترنت

سابعا : فهرس الموضوعات

أولا: قائمة المصادر

أ. القرآن الكريم.

- 1- حسن حنفي: قضايا معاصرة، الجزء الأول، في فكرنا المعاصر دار الفكر العربي القاهرة، ط 1، 1976.
- 2- حسن حنفي: قضايا معاصرة، الجزء الثاني، في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي القاهرة ط1، 1977.
- 3- حسن حنفي: دراسات إسلامية، المكتبة الأنجلومصرية، ط1، القاهرة 1981.
- 4- حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة المجلد الأول، (المقدمات النظرية)، مكتبة مدبولي للنشر، ط1، القاهرة 1988.
- 5- حسن حنفي: دراسات فلسفية، الأنجلومصرية، القاهرة 1988.
- 6- حسن حنفي: الدين والثورة في مصر " الأصولية الإسلامية "، مكتبة مدبولي للنشر، القاهرة 1989.
- 7- حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، (التراث والعصر والحداثة)، دار قباء لطباعة والنشر ط 2، القاهرة 1998.
- 8- حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الثاني، (الفكر العربي المعاصر)، دار قباء لطباعة والنشر، ط 2 القاهرة 1998.
- 9- حسن حنفي: حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998.
- 10- حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 2، 2000.
- 11- حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، دار الهادي للطباعة والنشر، ط 1، سنة 2000.
- 12- حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط5، بيروت 2002.
- 13- حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع المجلد الثالث (الحكمة العلمية)، دار قباء للطباعة والنشر القاهرة 2002.
- 14- حسن حنفي وصادق جلال العظم: ما العولمة ؟ حوارات لقرن جديد، دار الفكر بدمشق سورية ط 2، 2002.
- 15- حسن حنفي وعبد الله المرزوقي: النظر والعمل والمأزق الحضاري الراهن، دار الفكر دمشق، ط 1 سوريا 2003.
- 16- حسن حنفي: تطور الفكر الديني الغربي (في الأسس والتطبيقات)، دار الهادي للطباعة والنشر، ط1 بيروت 2004.
- 17- حسن حنفي: حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، مركز الكتاب للنشر القاهرة، ط1، 2004.
- 18- حسن حنفي: جذور التسلط و آفاق الحرية، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، القاهرة 2005.

ب. ترجمة وإشراف

- 1- دفاتر فلسفية: (مقومات الحداثة في الإسلام)، إشراف حسن حنفي، دار توبقال للنشر، أغادير الدار البيضاء، 1977.
- 2- موقفنا الحضاري: منشورات الفلسفة في الوطن العربي، إشراف حسن حنفي، بيروت لبنان، 1985.
- 3- ليسينج: تربية الجنس البشري، ترجمة و تعليق حسن حنفي، دار الفارابي للنشر، ط 2، 2006.

ثانياً: قائمة المراجع

- 1- ابن رشد: فصل المقال، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1961.
- 2- أحمد ثابت و آخرون: العولمة وتداعياتها على الوطن العربي (سلسلة كتب المستقبل العربي)، طبع ونشر (م.د.و.ع) ط 1، بيروت 2003.
- 3- أحمد فرج: حوار الحضارات في ظل الهيمنة الأمريكية، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط 1، 2004.
- 4- ألبيرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.
- 5- أنور الجندي: قضايا العصر و مشكلات الفكر، مؤسسة الرسالة للنشر، ط 2، بيروت 1984 ص 1996.
- 6- برهان غليون : اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية)، دار التنوير، بيروت، 1985.
- 7- بطرس البستاني: خطاب في الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد العربية والإفريقية، منشورات معهد التاريخ في جامعة الروح القدس، بيروت 1999.
- 8- حسام الألوسي: الفلسفة والإنسان، دار الحكمة للنشر، بغداد 1990.
- 9- خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، المجلد الأول، تحقيق المنصف الشنوفي المؤسسة الوطنية للنشر "بيت الحكمة"، 1990.
- 10- رفاع الطهطاوي: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، تحقيق محمد عمارة، ج 4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (1977، 1973)، بيروت.
- 11- ساطع الحصري : آراء وأحاديث في الوطنية والقومية (الأعمال الكاملة لساطع الحصري) ، ج 1 (م د و ع) بيروت، 1984.
- 12- سالم يفوت: العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، 1989.
- 13- سلامة موسى: ما هي النهضة ومختارات أخرى، تقديم مصطفى ماضي، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.
- 14- شبلي شميل: مجموعة شبلي شميل، الجزء 2، مطبعة المعارف، القاهرة، 1908.
- 15- عاطف العراقي: التزعة العلمية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف للنشر، ط 3، 1982.

- 16 عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا رائدا للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 1993.
- 17- عبد الإله بلقزيز: أسئلة الفكر العربي المعاصر، دار الحوار للنشر و التوزيع، ط1، دمشق سوريا، 2001.
- 18- عبد الرحمان الكواكي: الأعمال الكاملة لعبد الرحمان الكواكي، تحقيق محمد عمارة، ج1، الهيئة المصرية للتأليف و النشر، القاهرة 1970.
- 19- عبد الرزاق قسوم : مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر (تأملات في المنطلق والمصّب) ، دار عالم الكتب للطباعة النشر، ط1، المملكة العربية السعودية، 1997.
- 20- عبد السلام بن عبد العالي: لعقلانية ساحرة، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 2004.
- 21- عبد الله العروبي: أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية، ترجمة ذوقان قرقوط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1978.
- 22- عبد الله العروبي: العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت 1973.
- 23- عبد الله تركماني: الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي والمسألة القومية من العشرينات إلى حرب الخليج الثانية، منشورات الآن، بيروت 2002.
- 24- علي محافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1954)، ط5، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987.
- 25- فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، الأهرام للنشر، 1993.
- 26- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت 1986.
- 27- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة صالح هاشم، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1، (د،ت).
- 28- محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، المطبعة العلمية اللبنانية، بيروت، لبنان، 1931.
- 29- محمد عابد الجابري: نحن والتراث. المركز الثقافي العربي في المغرب، ط5، 1986.
- 30- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت لبنان 1988.
- 31- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي، (م د و ع)، بيروت لبنان ط3، 1988.
- 32- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت لبنان، 1990.

- 33- محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، (م د و ع) بيروت، 1992.
- 34- محمد عابد الجابري: العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998.
- 35- محمد عبده : رسالة التوحيد، القاهرة، 1942.
- 36- محمد عزام: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، من السلفية إلى الحداثة، منشورات وزارة الثقافة السورية ط1، 2004.
- 37- محمد قطب: من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار الشروق للنشر، القاهرة، 2003.
- 38- محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار الفارابي للنشر، ط2 ، بيروت لبنان، 1988.
- 39- يوسف كرم: العقل و الوجود ،دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1981.

ثالثاً: الموسوعات والمعاجم والقواميس

أ. باللغة العربية

- 1- ابن منظور: لسان العرب، نسقه وعلق عليه علي شيري، المجلد التاسع، دار إحياء التراث العربي ط1، 1988.
- 2- جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1978.
- 3- جبرار جيهامي: موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، ج3 (1940-2000)، ناشرون للطباعة ، ط1 ، 2002 .
- 4- عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 ، بيروت 1984.
- 5- محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، المجلد الثامن، منشورات مكتبة الحياة، بيروت لبنان.

ب. باللغة الأجنبية

1. ANDRE LALANDE : Vocabulaire technique et critique de philosophie, ed (8^{eme} P.U.F), Février 1996 paris .
2. Warnck .k.j: «Reason in the encyclopedia of philosophy », Paul Edwards editor in chief , the Macmillan company of the free press , reprint New York, 1972.

رابعاً: أعمال الملتقيات والندوات والمؤتمرات

- 1- حسن حنفي وآخرون: الفلسفة العربية المعاصرة، (مواقف ودراسات) طبع ونشر (م د و ع)، ط 1 بيروت 1988.
- 2- حسن حنفي وآخرون: الفكر العربي المعاصر بين الجمود والتجديد، (المؤتمر الفلسفي العربي الثالث) منشورات الجمعية الفلسفية، عمان 1992.
- 3- حسن حنفي وآخرون: الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام (أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة)، طبع ونشر (م.د.و.ي) ط 1 بيروت 2002.
- 4- حسن حنفي وآخرون: خطابات عربية وغربية في حوار الحضارات (سلسلة محاضرات حوار الحضارات) تحرير نادية محمود مصطفى وعلاء أبو زيد، دار السلام للطباعة والنشر ط 1، 2004.
- 5- حسن حنفي وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي (أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة)، طبع ونشر (م.د.و.ي) ط 1، بيروت 2005.
- 6- حسن حنفي وآخرون: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية) طبع ونشر (م.د.و.ي) ط 1، بيروت 2005.
- 7- السيد ياسين وآخرون: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية) طبع ونشر (م.د.و.ي) ط 2، بيروت 1987.
- 8- أحمد برقاي وآخرون: التراث والنهضة، (قراءات في أعمال محمد عابد الجابري)، طبع ونشر (م د و ع) ط 1، بيروت، 2004.
- 9- مجموعة من المؤلفين: جدل الأنا والآخر، (قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين)، إعداد و تقديم الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، عبد ربه للطباعة، ط 1، القاهرة 1997.
- 10- أحمد ثابت وآخرون: العولمة وتداعياتها على الوطن العربي (سلسلة كتب المستقبل العربي)، طبع و نشر (م.د.و.ع) ط 1 ، بيروت 2003.
- 11- خالد بكداش: مؤتمرات الحزب، تقارير، كلمات افتتاحية، مداخلات، منشورات الحزب الشيوعي السوري، دمشق 1998.

خامسا: المجلات

- 1- حسن حنفي: كتابات في النهضة الإسلامية، مجلة اليسار الإسلامي، العدد الأول، المركز العربي للبحث والنشر القاهرة، 1981.
- 2- حسن حنفي: العقلانية في الفكر العربي، مجلة الوحدة، العدد 51، الرباط المغرب 1988.
- 3- حسن حنفي: تاريخية علم الكلام، المجلة الفلسفية المصرية، العدد 01، القاهرة، 1992.
- 4- حسن حنفي: الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية، مجلة إتحاد الكتاب العرب، دمشق العدد 4 (1998-1999).
- 5- حسن حنفي: الثقافة العربية وتحديات القرن القادم، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 1، جامعة بيروت دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1999.
- 6- مطاع صفدي: "السلف - الخلف"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 47، بيروت 1989.
- 7- مطاع صفدي: العقل يعود فردا، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 64، 65، بيروت 1989.
- 8- جورج زناتي : عواصف غربية ضد العقلانية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 64، 65، بيروت 1989.
- 9- سليمان المخادمة: مساهمة في نقد العقل المكون لفكر النهضة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 74/75، 1990.
- 10- مصطفى الكيلاني: العقلانية العربية والمعرفي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 74/75، 1990.
- 11- محمد عابد الجابري: العولمة والهوية والثقافة، مجلة المستقبل العربي، العدد 228، 1998.
- 12- علي حرب: الثقافة والعولمة، مجلة الشاهد، بيروت، العدد 159، 1998.

سادسا: مواقع الأنترنت

- 1- <http://ar.wikipedia.org/wik>
- 2- http://azzouzlahcen.jeeran.com/page_6.html

07-01 المقدمة
48-08 الفصل الأول: العقلانية في الفكر العربي المعاصر
09 تمهيد
24-10 المبحث الأول: مفهوم العقل في الفكر العربي المعاصر
16-10 المطلب الأول: تعدد مفاهيم العقل في الفكر العربي المعاصر
24-17 المطلب الثاني: مفهوم العقل عند حسن حنفي
21-20 أولا: المبررات الإسلامية للدعوة إلى العقل العملي
20 1. المبررات القرآنية
21 2. المبررات السنية
24-22 ثانيا: مبررات الفلسفية و التاريخية
35-25 المبحث الثاني: مفهوم العقلانية في الفكر العربي المعاصر
31-26 المطلب الأول: تعدد مفاهيم العقلانية في الفكر العربي المعاصر
26 أولا. المفهوم العام للعقلانية في عصرنا الراهن
31-26 ثانيا. مفهومها في فكرنا المعاصر من خلال دلالتها في الفلسفة الرشدية...
35-32 المطلب الثاني: مفهوم العقلانية عند حسن حنفي
33 أولا: العقلانية ومزج الخروج من التلغيق إلى الانتقاء
34 ثانيا: العقلانية وحمايتها من المخاطر الغربية
35-34 ثالثا: العقلانية وتجديد الفكر العربي
48-36 المبحث الثالث: مصادر وتيارات العقلانية العربية المعاصرة
37-36 المطلب الأول: مصادر العقلانية العربية المعاصرة
47-38 المطلب الثاني: تيارات العقلانية العربية المعاصرة
40-39 أولا: التيار العقلاني الإصلاحى
42-41 ثانيا. التيار العقلاني الليبرالى
44-43 ثالثا. التيار العقلاني الثورى
47-45 رابعا. التيار العقلاني النقدي
48 خلاصة

الفصل الثاني : موقف حسن حنفي من مصادر وأشكال العقلانية

96-49	العربية المعاصرة
50	تمهيد
70-51	المبحث الأول : موقفه من مصادر العقلانية العربية المعاصرة :
60-53	المطلب الأول : موقفه من التراث العربي الإسلامي (الأنا)
56-55	أولا : موقفه من علم الأصول
60-56	ثانيا : موقفه من علم الكلام
70-61	المطلب الثاني : موقفه من التراث الغربي (تراث الآخر)
65	أولا : معالم التراث الغربي
65	1. مصادر الوعي الأوروبي
65	2. بداية الوعي الأوروبي
65	3. نهاية الوعي الأوروبي
70-65	ثانيا : أسس قيام علم الاستغراب
65	1. علم الاستغراب في مقابل الاستشراق
67-66	2. الاستغراب في مواجهة التغريب
68-67	3. من تجاوز الاستشراق إلى بناء الاستغراب
70-69	4. أهداف علم الاستغراب
80-71	المبحث الثاني : موقفه من أشكال العقلانية العربية المعاصرة
75-72	المطلب الأول : موقفه من العقلانية الإصلاحية
77-75	المطلب الثاني : موقفه من العقلانية الليبرالية
80-78	المطلب الثالث : موقفه من العقلانية العلمية
94-81	المبحث الثالث : موقفه من أزمة العقلانية العربية المعاصرة
89-82	المطلب الأول : أزمة التفلسف في الفكر العربي المعاصر
94-83	أولا : موانع الإبداع الفلسفي (تشخيص الأزمة)
83	1. مانع التبعية للتراث
84	2. مانع التبرير
84	3. تقليد الغرب
89-85	ثانيا : شروط الإبداع الفلسفي (العلاج)
87-85	1. الوعي بالموقف الحضاري
89-88	2. تجديد اللغة شرط الإبداع

94-90	المطلب الثاني : أزمة المناهج في الدراسات العربية الإسلامية.....
92-91	أولا: خطا النعرة العلمية
94-93	ثانيا: خطا النزعة الخطابية
96-95	خلاصة.....
	الفصل الثالث : موقف حسن حنفي من علاقة العقلانية العربية
134-97	المعاصرة بقضايا العصر
98	تمهيد.....
	المبحث الأول : موقفه من علاقة العقلانية العربية المعاصرة بقضايا التغيير
109-99	الاجتماعي
104-99	المطلب الأول : ضرورة النقد في الواقع العربي المعاصر.....
100	أولا : تحليل و كشف الواقع.....
101	ثانيا : تطوير الواقع.....
104-102	ثالثا : الأصالة و المعاصرة في الواقع
109-105	المطلب الثاني : أزمة التغيير الاجتماعي في واقعنا الحاضر.....
106	أولا : أزمة التغيير بواسطة القديم.....
108-107	ثانيا : أزمة التغيير بواسطة الجديد.....
109	ثالثا : أزمة التغيير بواسطة القديم والجديد.....
120-110	المبحث الثاني : موقفه من علاقة العقلانية العربية المعاصرة بالعوامة.....
116-113	المطلب الأول: العوامة و تجلياتها في الواقع العربي المعاصر.....
114-113	أولا: وجهات النظر المختلفة بين اليمين المؤيد للعوامة واليسار المناهض لها
116-115	ثانيا : العوامة كاحد أشكال الهيمنة الغربية.....
120-117	المطلب الثاني : العوامة و انعكاساتها على الفكر العربي المعاصر.....
118-117	أولا : العوامة والمفاهيم المساعدة على تصديرها للأطراف.....
120-118	ثانيا: خصوصية الثقافة العربية ومخاطر العوامة عليها.....
134-121	المبحث الثالث : موقفه من علاقتها بحوار الحضارات.....
127-124	المطلب الأول : حوار الحضارات بين الأنا والآخر.....
124	أولا : " صراع الحضارات " نموذج الغرب الحديث.....
126-125	ثانيا : " حوار الثقافات " النموذج العربي الإسلامي القديم.....

134-127	المطلب الثاني : حوار الحضارات في الواقع العربي الإسلامي.....
127	أولا : حوار الثقافات بين النظر والعمل.....
132-128	ثانيا : أولوية الحوار مع الذات على الحوار مع الآخر.....
129	1. الحوار مع الذات يكشف عن الأنا التاريخي.....
130	2. الحوار مع الذات و اكتشاف الأنا السياسي.....
132-131	3. الحوار مع الذات و اكتشاف الأنا الأخلاقي.....
134-133	خلاصة.....
141-135	خاتمة.....
145-142	ملحق.....
156-146	الفهارس.....
147	أولا : قائمة المصادر.....
149-148	ثانيا : قائمة المراجع.....
150	ثالثا : الموسوعات والمعاجم والقواميس.....
151	رابعا : أعمال الملتقيات والندوات والمؤتمرات.....
152	خامسا : المجلات.....
152	سادسا : مواقع الأنترنت.....
156-153	سابعا : فهرس الموضوعات.....