

مشاريع التجديد في الفكر الإسلامي في الفلسفة المعاصرة بالعالم العربي

د. ندى علي أحمد طبوشة^(*)

ملخص

جاء انطلاق المشاريع الإصلاحية الإسلامية من وجود أزمة خلفها التطور السريع القائم على المركزية في العصر الحديث، وفي سبيل ذلك بدأ العديد من مفكري العالم العربي يطرحون أفكارهم ورؤاهم بغية الدخول إلى حقل التفاعل البناء المرتكز على وجود الحق في الخصوصية الحضارية تبعاً للأحقية البشرية في التعدد والاختلاف.

ويأتي هذا البحث بعنوان: «مشاريع التجديد في الفكر الإسلامي في الفلسفة المعاصرة في العالم العربي»، في محاولة لتقديم بانوراما لنماذج من هذه المشاريع في بيئات العالم العربي المختلفة بين مَشرقه ومَغربِه.

لقد رصد البحث أربعة مشاريع في العالم العربي تبعاً للتنوع الجغرافي هي: المشروع الفلسفي لمحمد أركون، والمشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن، والمشروع الفلسفي لحسن حنفي، والمشروع الفلسفي لعبد الجبار الرفاعي.

وقد ساهمت هذه المشاريع في وضع تصوّر لمعالجة المشكلات والتحديات التي تواجه العالم الإسلامي في العصر الحديث، وجاءت هذه التصورات متنوعة لاختلاف منهجية معالجتها.

الكلمات المفتاحية:

تجديد - الفلسفة الإسلامية - طه عبد الرحمن - محمد أركون - حسن حنفي - عبد الجبار الرفاعي - التراث - العقل - التأويل.

* * * * *

^(*) قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بالقاهرة.

Projects of Renewal in Islamic Thought within Contemporary Philosophy in the Arab World

Abstract:

The launch of Islamic reform projects stemmed from a crisis brought about by rapid modern development rooted in centralisation. In response, numerous Arab intellectuals began to put forward their ideas and visions with the aim of entering into a constructive dialogue based on the recognition of the right to civilisational particularity, in accordance with the human right to diversity and difference.

This research, entitled "*Projects of Renewal in Islamic Thought within Contemporary Philosophy in the Arab World*," attempts to provide a panorama of examples of these projects in various Arab world contexts, from its eastern to its western regions.

The research has identified four projects in the Arab world, reflecting its geographical diversity: the philosophical projects of Mohamed Arkoun, Taha Abdulrahman, Hasan Hanafi, and Abduljabbar Al-Rifai.

These projects have contributed to formulating frameworks for addressing the challenges and issues facing the Islamic world in the modern era. The proposed frameworks vary significantly, reflecting differences in their methodological approaches.

Keywords:

Renewal; Islamic Philosophy; Taha Abdulrahman; Mohamed Arkoun; Hasan Hanafi; Abduljabbar Al-Rifai; Heritage; Reason; Interpretation.

المقدمة:

يُعدُّ الربطُ بين مشاريع التجديد في الفكر الإسلامي الفلسفي في العالم العربي لبنةً في تكوين تصوّر لحاضر إيجابي؛ قادر على الاعتراف بوجود مشكلات فكرية تعوق تقدّم مجتمعاتنا الإسلامية، بالإضافة إلى تحديد هذه المشكلات وبواعثها بشكل دقيق، ثم وضع تصوّر لأفضل الحلول الواقعية الممكنة؛ حيث سجّل العصر الحاضر وجودَ العديد من المحاولات الفكرية للمشاركة في الإصلاح والنهضة، وهي محاولات تستحقُّ العناية والاستفادة منها، مع ضرورة وضع المستجدات في الاعتبار.

وبالطبع لا يُتصور إمكانية استيفاء هذا البحث لتفصيلات هذه المشاريع، غير أنني حاولت أن أركز على أهم النقاط المميّزة لكل مشروع، خاصة فيما يتعلق بالمعالجة المختلفة للقضايا المحورية، مثل: مفهوم التجديد، ومنهجه باعتباره أساساً نظرياً، ومعالجة التراث باعتباره نموذجاً تطبيقياً.

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث من موضوع دراسته، وهو «التجديد»؛ فما أوجنا اليوم للوصول إلى مسارٍ يحقق نهضتنا! ويمكن القول: إن الفلسفة هي التي تحمل لواء النهضة للأمم، وفي الوقت الراهن لم يعد التفكير الفلسفي رفاة عقلية، أو انعزالاً للفيلسوف في برجه العاجي بحثاً عن المثالية، بل إنَّ للفلسفة الآن دوراً فاعلاً لأجل بناء المستقبل في عالم أدرك أهمية التفكير الفلسفي وسارع في تطويره.

أسباب اختيار موضوع البحث:

إنَّ الأزمات الفكرية الواقعة في مختلف العالم الإسلامي تُعدُّ حافزاً رئيساً لاختيار موضوع البحث، وهو ما أدركته الجمعية الفلسفية المصرية من ضرورة تنظيم مؤتمر حول هذا الموضوع بعنوان: «حاضر الفلسفة الإسلامية ومستقبلها».

كما أنَّ البحث عند مفكري وفلاسفة المسلمين في العصر الحاضر أمرٌ يحفز عقول الباحثين لاستكمال مسيرة هؤلاء الفلاسفة لمعالجة الحاضر وبناء المستقبل.

مشكلة البحث:

في هذا البحث محاولة لإجابة سؤال رئيسي هو: هل المشاريع الفلسفية التجديدية تمثل الواقع بالفعل؟ وهل قدّمت الحلول الملائمة للوضع الراهن؟

ولإجابة هذه الأسئلة نحتاج إلى استكشاف الدوافع، والمفاهيم، ومنهجيات التجديد، وقواعده في هذه المشاريع.

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الوصفي في عرض المشكلة، بالإضافة إلى المنهج المقارن؛ للوصول إلى أهم نقاط الاتفاق والاختلاف بين هذه المشروعات، ثم المنهج النقدي لإجابة السؤال الرئيسي حول مدى فاعلية هذه المشروعات في الوقت الحالي.

مخطط البحث:

- المقدمة.
- المبحث الأول: المشروع الفلسفي لمحمد أركون.
- المبحث الثاني: المشروع الفلسفي لطفه عبد الرحمن.
- المبحث الثالث: المشروع الفلسفي لحسن حنفي.
- المبحث الرابع: المشروع الفلسفي لعبد الجبار الرفاعي.
- المبحث الخامس: مقارنة منهجية.
- الخاتمة.
- المصادر والمراجع.

* * * * *

المبحث الأول المشروع الفلسفي لمحمد أركون المطلب الأول: مفهوم التجديد في مشروع محمد أركون

كان لأركون العديد من الدوافع للبحث عن منهج وطريقة لتجديد الفلسفة، منها -في رأيه-: انغلاق العقل الإسلامي الذي انعزل عن التقدم الحضاري، وأصبح سجيناً داخل السياجات الفكرية التي صنعها، فتخلف عن العقل الغربي؛ لذا انطلق مشروعه من العقل باعتباره بداية التجديد الفلسفي.

ويتمثل التجديد في مشروعه من خلال نقد العقل الإسلامي بطريقة حرة، وإعادة قراءة النصوص التراثية التي ما زالت خاماً لم تفهم فهمًا صحيحاً بعد، وذلك باستخدام مناهج اللسانيات الحديثة؛ يقول أركون: «يوجد إذن كمٌّ هائل من المواد الخام التي تنتظر مَنْ يستغلها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة»^(١).

أما عن حدود التجديد التي يناقشها مشروع أركون فهي ما أسماه منطقة «اللامفكر» فيه» الذي ظل يتراكم في المجتمع من دون أن يقوم الفلاسفة بمعالجته؛ من ذلك إعادة قراءة ما قدمه الخطاب الديني في جميع العقائد والسنن الدينية^(٢).

(١) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢١.

(٢) انظر: أركون، تفسير الموروث، ص ٦.

ويناقش أركون ويدرس التجديد بصفته مؤرخاً، وهذا ما جعله يدعو إلى ضرورة الفحص العميق للتاريخ الديني للشرق الأوسط من خلال النموذج الإسلامي باعتباره يمثل جزءاً كبيراً منه^(١).

وعلى الجملة يمكن تخليص التجديد في مشروع أركون الفلسفي من خلال محورين، هما: «الإسلاميات المطبقة»، و«نقد العقل الإسلامي».

* * *

المطلب الثاني: المنهج وقواعده وسماته في مشروع أركون الفلسفي

استخدم أركون في مشروعه الفلسفي التجديدي عدداً من المناهج العملية التي تتدرج تحت منهجي التحليل والنقد، وقد استعان في ذلك بأدوات المناهج اللسانية، وأدوات المنهج التاريخي، وذلك على النحو التالي:

يعطي أركون أهمية كبيرة للتحليل الألسني فيما يتعلق بدراسة النصوص الدينية، فيقول: «إنني لا أزال مُصِرّاً على موقفي، ولا أزال أقول بأن التحليل السيميائي -أو العلامات الدلالية- ينبغي أن يحظى بالأولوية، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى؛ فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريباً منهجياً ممتازاً يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى -أو يتولد- من خلالها، وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضاً رهانات إبستمولوجية؛ فهي تتيح لنا -وهنا تكمن أهميتها الحاسمة- أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني، وينطبق الأمر -بالطبع- على نص آخر مثابه من النصوص المقدسة التي رُفعت إلى مرتبة الوظيفة التأسيسية من قبل البشر لأجل حكم البشر»^(٢).

ويطمح أركون من وراء تطبيق هذه المناهج إلى تأويل ما أطلق عليه «الظاهرة الدينية» من دون عزلها عن الظواهر الأخرى المشكّلة للواقع الاجتماعي.

أما عن الفائدة الحاصلة من اعتماد هذه المناهج وتطبيقها؛ فإنها تتمثل -عنده- في اكتشاف أن ما كان يعامل من قبل بصفته وحياً ينبغي الآن أن يوضع تحت الدراسة

(١) انظر، أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٣٠٠.

(٢) أركون، من التفسير الموروث، ص ٣٤.

بصفته موضوعاً قابلاً للأخذ والرد، مثله مثل أي موضوع تجريبي، وعندها سيكتشف المجتمع طريق نجاته وخلصه من التخلف^(١).
من قواعد المنهج وسماته عند أركون:
أولاً: التفكير:

يعتمد أركون عملية التفكير في منهجه، وهي -كما يشرحها هشام صالح- عبارة عن اكتشاف الأجزاء المخفية في النصوص، ثم فرزها لأجل إجراء عملية التحليل عليها؛ لاستظهار كيفية ممارسة دورها ضمن البنية العامة للفكر، والتعرف على نقاط القوة والضعف، واستخلاص ما هو صالح وما لم يعد صالحاً، والهدف منها: «إتاحة معرفة أفضل للظواهر البشرية والاجتماعية والتاريخية، ومعرفة كيف تشكلت وانبتت»^(٢).

ويعول أركون على اللسانيات والأنثروبولوجيا في تفكيك النصوص ودراسة الظواهر؛ حيث يؤكد في دراسة القرآن الكريم على التحليل الشامل لمستويات لغة القرآن الكريم مثل: التركيبية المجازية، والبنية السيميائية أو الدلالية، والتداخلية النصية التي تبرز علاقة القرآن بالنصوص الأخرى^(٣).

ويقول عما يتعلق بالأنثروبولوجيا: «علم الأنثروبولوجيا الحديث يمارس عمله كنقد تفكيكي، وعلى صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة. إنه يمارس عمله هذا بعيداً عن التأويلات التاريخية الأيديولوجية»^(٤).

وتعد عملية الأنثروبولوجيا ضرورة؛ لأنها تُخرج العقل من «السياج الدوغمائي - المغلق - إلى منطقة للتفكير أوسع بكثير تشمل الإنسان في كل مكان، وتيسر عملية التفاعل مع الحضارات الأخرى، وهو ما يعني إعادة ترتيب القيم؛ حيث يفضل السلم على العنف، والمعرفة على الجهل، وإذا تم الإجماع حول هذه القيم كانت النتيجة ضرورة إعادة النظر في جميع العقائد والسنن الدينية؛ لتتماشى مع هذا الفكر الجديد»^(٥).

(١) انظر: السابق ص ٢١.

(٢) مترجم الكتاب هاشم صالح، أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١٤.

(٣) انظر: أركون، من التفسير الموروث، ص ٣١.

(٤) أركون، تحليل الخطاب الديني، ص ٧.

(٥) انظر: أركون، من التفسير الموروث، ص ٦.

ثانيا: التأويل «الهرمنيوطيقا»:

يشيد أركون بالتأويل الذي استخدمه أولئك المفسرون أصحاب العقول المستتيرة ممّن أرادوا التطوير للدراسات الدينية، وقد أتاح لهم التأويل الوصول إلى اليقين بتاريخية الآيات -وهو ما يدعمه أركون-، إضافة إلى ميزة أخرى للتأويل وهي إتاحة النقد الحقيقي للعقل الديني باستخدام كل مصادر المعقولة والتفكير التي تتيحها علوم الإنسان والمجتمع، وبالتبعية تتحرر النظرية التفسيرية للظاهرة الدينية^(١).

ثالثا: استخدام الظاهرة في المنهج الفينومينولوجي:

وذلك باعتماد الوصف للوقائع والحقائق^(٢)، وإعطاء الأولوية للواقع على النص.

* * *

المطلب الثالث: قضية التراث في مشروع أركون الفلسفي

يبدأ أركون قضية التراث بالتفريق بين رؤيته للتراث، وما يراه السواد الأعظم في الدراسات الإسلامية؛ فالمعنى الشائع أنه: «الوعاء الذي يتلقى كل الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة لدى الطائفة «الأرثوذكسية» المختارة أو الرشيدة، ويعتقدون أنّ كلّ الحقائق المُدمجة أو المُستوعبة في التراث المثاليّ الكبير هي بالضرورة مُتجذّرة في الحقيقة العليا المطلقة الأنطولوجية الجوهريّة المقدسة واللاتاريخية»^(٣)، ويسجل أركون رفضه لهذا المعنى، ويعالج التراث بوصفه ظاهرة كباقي الظواهر؛ لأجل تجديد الواقع والبحث عن الحقائق^(٤)، وذلك عن طريق زحزحة المسائل القديمة عن إطارها المغلق إلى إطار آخر أوسع.

ومن المسائل التراثية التي عالجها بهذا المنظور مسألة «الوحي»، فهو عنده بمفهومه التراثي معقّد للغاية، يحتاج إلى التفكيك^(٥)؛ فالنصوص المقدسة لم تُرفع إلى مرتبة القداسة إلا من قبل الفئة المتحكّمة لأجل التمكن من حكم بقية البشر. وما يفعله

(١) انظر: السابق، ٥٨.

(٢) انظر: السابق، ص ٢٥.

(٣) السابق، ص ٤٤.

(٤) انظر: أركون، من التفسير الموروث، ص ٢٥.

(٥) انظر: السابق، ص ٢٧ : ٢٨.

أركان من نزاعٍ للقداسة عن هذه النصوص، وتحليلها كأى نصوص أخرى؛ إنما لأجل الوصول إلى نتائج جديدة تحقق النهوض للمجتمع^(١).

وهنا تتزحزح مرتبة النص لتأتي بعد الواقع؛ بمعنى عدم التسليم لأي معطى ديني سابق على النص، وإخضاع النص لحركة التاريخ والاجتماع^(٢).

ففي هذا الإطار تتدرج دراسة أركان لما أطلق عليه «الظاهرة الدينية»، وهي ذات أهمية كبيرة عنده؛ لأنها بحسب قوله - «هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين مختلف أنواع المنهجيات التحليلية. وهكذا نطبق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الأنثروبولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نزلها أبداً عن الظواهر الأخرى المشكّلة للواقع الاجتماعي التاريخي الكلي»^(٣).

كذلك طبق أركان منهجيته على بعض آيات القرآن الكريم؛ لأجل التأكيد على تاريخية هذه الآيات، وتعليق تطبيقها في العصر الحديث، والدعوة إلى ترك هذه التفسيرات التي ظلت تحكم العالم الإسلامي؛ فوضعت في منطقة معزولة عن التقدّم الحضاري، ودراسة تفسيرات أخرى تتناسب مع العصر الحديث^(٤)، بعدها تتحقق الغاية من هذه المناهج؛ فيتزحزح الوحي من الإطار المغلق المعقّد إلى إطار الانفتاحية والتعددية^(٥).

وهنا يكمن -في رأيه- الحل لأزمة المجتمع الإسلامي، بالبحث عن صيغة جديدة للعلمنة الروحية أو الأنسنة الروحية^(٦).

* * * * *

(١) انظر: السابق، ص ٣٤.

(٢) انظر: بودريال، مسعود، المنهج الأنثروبولوجي لدراسة الأديان التوحيدية في فكر محمد أركان، مجلة الاستيعاب، مج ٦، ع ١، ٢٠٢٤، ص ٥٢.

(٣) أركان، تحليل الخطاب الديني، ص ٧٠.

(٤) انظر: أركان، من التفسير الموروث، ص ٥٨.

(٥) انظر: السابق، ص ٢٧: ٢٨.

(٦) انظر: بودريال، مسعود، المنهج الأنثروبولوجي لدراسة الأديان التوحيدية في فكر محمد أركان، مجلة الاستيعاب، مج ٦، ع ١، ٢٠٢٤، ص ٥٣.

المبحث الثاني المشروع الفلسفي لطفه عبد الرحمن المطلب الأول: مفهوم التجديد عند طه عبد الرحمن

مثلت نكسة ١٩٦٧م نقطة انطلاق طه عبد الرحمن؛ حيث ذكر انشغاله عندما كان طالبا بالشعر، إلا أنه صُدم بعد هذه النكسة فظل يبحث عن أسباب الهزيمة رغم وجود مقومات النجاح، ولام نفسه على إضاعة وقته في الشعر؛ فبدأ يبحث في الأساليب الصحيحة للنهوض بالعقل في دراسته للمنطق، ثم عاد إلى الشعر مرة أخرى، ولكنه شعر من نوع آخر؛ لذا حصل لنفسه ترويض روحي عن طريق الشعر، وترويض عقلي عن طريق المنطق، وهو ما وسّع آفاقه وزاد من مداركه^(١).

ويؤكد طه عبد الرحمن أننا أمام هزيمة فكرية تتمثل في عدم إدراك المشكلة الفكرية ذاتها، وتحتم على الفلاسفة والمفكرين البحث عن أسباب المشكلة وسُبل علاجها، فيقول: «ما أحوجنا -نحن المثقفين والمفكرين- إلى أن نجتمع على كلمة سواء بيننا، ألا وهي أن نفكر وأن نطيل التفكير! فإذا: لم حاجتنا إلى التفكير، بل إلى طول التفكير؟ وفيما ينبغي أن نفكر، وأن نفكر طويلا؟ فهل نحن في «أزمة فكرية» تضرب فيها آراؤنا ورؤانا بعضها بعضا؟ أم نحن في «هزيمة فكرية» حَلَّت بنا لتخاذلنا في القيام بواجبنا أو لإنكار الآخر لحقوقنا؟ أم نحن في «فراغ فكري» أتى من موت أصحاب الذهن والقلب فينا؟ أم نحن في «عجز فكري» نتج من ضعف أفهامنا أو من نقص معارفنا؟»^(٢)

ويبني طه عبد الرحمن مشروعه الفلسفي على التراث باعتباره أساساً للتجديد؛ لاقتناع طه عبد الرحمن بأنه لا هُوية للذات بغير تراثها، بالإضافة إلى معاصرته لمواقف من التراث غير مُرضية له من منصرف عنه أو قادح فيه^(٣).

(١) انظر: عبد الرحمن، طه، الحوار أفقا للفكر، ص ١٧: ١٩.

(٢) السابق، ص ٧.

(٣) انظر: عبد الرحمن، طه، ومرحوم، رضوان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكر جديد،

ويراد بالتجديد في التراث -عنده- البحث في مختلف الأنظار والنظريات التي اتخذت التراث موضوعاً لها، وليس التراث نفسه، فيثمر هذا النظر التجديدي التقويمي تصحيحاً أو تنقيحاً لهذه النظريات^(١).

ويؤكد طه على ضرورة استخراج أدوات النظر من التراث نفسه، وفي حالة استخدام أدوات من خارجه ينبغي ألا تخالف مقتضيات التراث الجوهرية^(٢).

ويضع طه عبد الرحمن شرطين للتجديد، هما: «شرط التجربة الإيمانية التي تتيح نفاذاً عميقاً للذات في طريقها نحو التخلق، وشرط التعقل، وهو يتمثل في أدوات النظر المنهجية التي تمكن التجدد من السند العقلي»^(٣).

أما عن أهم أسباب الجمود الفكري الذي حدث في العالم الإسلامي والعربي -في رأيه- فهو الأخذ بالمنقول الفلسفي الغربي دون تمحيص وتمييز بينه وبين ما هو موجود في الممارسة الإسلامية، وهو ما نتج عنه ازدواجية في الفكر العربي الإسلامي، أدت إلى الجمود والحرمان من الإبداع^(٤).

لقد أراد طه عبد الرحمن إنشاء مشروع فلسفي إسلامي عربي مستقل عن المشروعات الغربية، ينطلق الإبداع فيه من الأحقية في وجود خصوصية له.

* * *

المطلب الثاني: المنهج وقواعده وسماته في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي

يذهب طه عبد الرحمن إلى أن السبيل إلى تجديد الفكر الإسلامي لا بد أن يكون سبيلاً مستقلاً غير تابع لغير الأمة الإسلامية، ومن ثمّ وضع لبنات لمنهج تجديدي يواجه به الدعوات التجديدية الأخرى وفي الوقت ذاته يبني الأمة، ولم يدّع أن منهجه يستأثر بالصواب وحده، لكنها محاولة للتخلص من أسر التقليد، والانطلاق نحو التجديد، باستخدام الاستدلال في التحليل والنقد^(٥).

(١) انظر: السابق، ص ٤٨.

(٢) عبد الرحمن، طه، مرحوم، رضوان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص ٤٦.

(٣) عبد اللطيف، د. كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، ط: الأولى ٢٠٠٣، ص ١٣٦.

(٤) انظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي، ص ٣٠.

(٥) انظر: عبد الرحمن، طه، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص ١٧.

ومع ذلك لا يجد طه عبد الرحمن غضاظة في استعمال أدوات خارجية عن التراث الإسلامي متى استدعى الأمر ذلك بشرط تمحيصها ونقدها أولاً^(١).

ويركز في منهجه على أمرين: بيان أسباب الانصراف عن النظر الأول، وبيان مبادئ النظر الثاني الذي أقبل عليه^(٢).

كما يعتمد على منهجي التحليل والنقد في عملية تقويم التراث، فيقول: «اعلم أن كل تقويم للنص التراثي هو عبارة عن عملية نقدية مبناها أساساً على الاعتراض على هذا النص بالمناهج المشروعة حتى يتبين كيف تستند وسائله أو مضامينه إلى أدلة مقبولة، أو قل -بإيجاز- إن التقويم هو «مطالبة النص بالتدليل على وسائله أو مضامينه»^(٣). ويرفض طه عبد الرحمن الاعتماد على النقد التاريخي للنص في منهجه، ويعتمد على النقد المنطقي بدلاً منه؛ لاعتقاده بأنه لا يمكن دراسة ولا محاكمة التراث بأدوات خارجية عنه لم تنتج مضمونه^(٤).

وقد نتج عن ذلك اختلاف في نتائجه التي وصل لها في دراسته للتراث، فيقول: «ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف؛ فهو غير مسبوق؛ لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية؛ وهو غير مألوف؛ لأننا توسلنا فيه بأدوات «مأصولة» حيث توسل غيرنا بأدوات منقولة»^(٥).

كما يرتب طه عبد الرحمن المراتب التي ينبغي معالجتها؛ فهو يعي أهمية النظر والتجديد في الأسباب الآلية الداخلية إلى جانب الأسباب المضمونية الخارجية، لكنه يرى ضرورة تقديم الآليات على العوامل الخارجية^(٦).

ويؤكد أن العلاقة لا تنفك بين الذات، والتراث، والمنهج، فيذكر أن كمال الذات لا يتم إلا بتكامل التراث، وهذا التكامل لا يتم إلا بمنهجية مأصولة، ويتحقق التأصيل في

(١) انظر: مشروح، د. إبراهيم، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لدراسات التنمية الفكر الإسلامية، ط: الأولى، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ١٦٣.

(٢) عبد الرحمن، طه، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص ٤٩، بتصرف.

(٣) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٢٣.

(٤) انظر: عبد الرحمن، طه، الحوار أفقا للفكر، ص ١٤١.

(٥) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ١٢: ١٣.

(٦) انظر: عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، ص ٢٥.

المنهج بثلاثة شروط هي: أن يكون تسديدياً لا تجريدياً؛ حيث يجمع بين العلم والعمل، وأن يكون اعتراضياً لا عرضياً، بمعنى الجمع بين طلب الحقيقة والانتفاع بها، وأن يكون اعتبارياً لا عابرياً فتؤخذ النتائج الأبعد واللوازم الأخفى معياراً لأخذ النتائج الأقرب واللوازم الأظهر^(١).

أما عن مقومات وأسس منهج طه عبد الرحمن فهي: «التكامل، والتداول، والحجاج، والالتئمان»^(٢).

ومن قواعد المنهج وسماته في مشروع طه عبد الرحمن: - الاعتماد على المناهج اللغوية:

حيث اعتبر طه عبد الرحمن أن المهمة الأولى للمفكر العربي مهمة لغوية؛ لذا حشد ما أمكنه من عُدّة لغوية ومنطقية تجهّز فيها بأحدث ما جدّ في الدرس اللغوي المعاصر، وما استحدث من نظريات جديدة في اللسانيات، فكانت المسألة اللغوية منطلق تفكيره ومبتدأ مشروعه^(٣).

- التداولية:

التداول الذي يقصده طه عبد الرحمن فيما يتعلق بدراسة التراث هو: «محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث»^(٤).

- المنطقية:

يذكر طه عبد الرحمن ضرورة المنطق في التجديد؛ فهو من أهم الأسباب التي يحتاج إليها الباحث الإسلامي ليتمكن من التعامل مع التحديات الفكرية التي تواجهه وتهدد مصيره^(٥)، ويقول عن استخدامه للسانيات والمنطق في منهجه: «وقد استمددنا وسائلنا المنهجية ومفاهيمنا النظرية من علمين دقيقين عرفاً منذ زمن يسير «انقلاباً»

(١) عبد الرحمن، طه، ومرحوم، رضوان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص ٧٠، بتصرف.

(٢) السابق، ص ١١: ١٢.

(٣) مشروح، د. إبراهيم، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، ص ١٢، بتصرف.

(٤) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٢٤٤.

(٥) انظر: عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، ص ١٥٥.

في أدواتهما ومبادئهما ومضمونهما، أول هذين العلمين: اللسانيات التي شهدت منذ الستينيات تغييراً جذرياً في أساليب الوصف والتحليل للظواهر اللغوية بفضل اصطناعها لأساليب صورية ورياضية... وثاني العلمين اللذين اعتمدناهما هو المنطق؛ فقد تدفقت وسائل هذا العلم وتشعبت أبوابه وتعددت مستوياته واتسع مجاله، فاستعانت به مختلف العلوم في ضبط مناهجها وتنسيق نتائجها، واستفادت منه العلوم الإنسانية على الخصوص طرُقاً في البحث الدقيق والوصف المحكم»^(١).

- الشمولية والتكاملية:

يؤكد طه عبد الرحمن أن الخلل المنهجي والمنطقي في دراسات الباحثين أدى إلى آفات منهجية هي: التجزيئية، والتفاضلية. وقد حاول هو أن يتحاشى هذه الآفات المنهجية؛ فاعتمد النظرة المقابلة لها وهي: النظرة الشمولية التكاملية^(٢).

- الأخلاقية:

تتسم منهجية طه عبد الرحمن بالارتكاز على الأخلاق، وهي تطبع أكثر القضايا التي عالجها، ويؤكد على حضورها في كل المستويات بدءاً من الاعتقادات الروحية، وانتهاء بالاشتغالات الحسية، وذلك على مستوى الفرد والجماعة^(٣).

- العقلانية:

يعبر طه عبد الرحمن عن العقل بصفته فعلاً وليس أداة، وهو مرتبط بالقلب، ولمّا كانت أحوال القلب متغيرة كانت أحوال العقل المرتبط به متقلبة أيضاً، وهو ما ينتج التكوثر العقلي^(٤).

- التقويم وليس التقييم:

يسود مشروع طه عبد الرحمن نظرة تقويمية هدفها النقد والبناء، وليس مجرد التقييم وإصدار الأحكام.

* * *

(١) عبد الرحمن، طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ٢٨: ٢٩، بتصرف يسير.

(٢) انظر: عبد الرحمن، طه، ومرحوم، رضوان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص ٦١.

(٣) انظر: عبد الرحمن، طه، سؤال العنف، ص ١٦٣: ١٦٤.

(٤) عبده، علي، النقد الأخلاقي للحادثة عند طه عبد الرحمن تقويماً وتأسيساً، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج ١٦، ع ٤٤، ٢٠٢٠م، ص ٤٨٤.

المطلب الثالث: قضية التراث في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي

يشدد طه عبد الرحمن على أهمية التراث، فيذكر أن الاهتمام به ليس -كما يُعتقد- اهتمامًا بماض لا فائدة من ورائه، وأنه قد يحجبنا عن الحاضر، بل العكس؛ فإن ترك الاهتمام بالتراث الأصلي ينتج عنه قطيعة مع هذا التراث الأصلي واتصال بتراث خارجي، يقول طه عبد الرحمن: «فمثلا الذي يدعو باسم «الحداثة» إلى الكف عن الرجوع إلى التراث وإلى الأخذ بالمعرفة الحديثة كما جاء في الغرب، فإنّ دعوته لا تعدّ كونها تستبدل مكان الانشغال بالتراث الأصلي الانشغال بتراث أجنبي؛ ذلك أن المعرفة الحديثة -كما هو معلوم- تجد سندها في التراث الغربي، وتبقى حاملة لسماته وآثاره، ولو نُسب إليها ما نسب من «الموضوعية» و«العلمية» و«العقلانية»؛ لأن هذه المعايير نفسها ليست إلا فيما أنتجها هذا التراث الأجنبي، وليس لها من «الشمولية» أو «الكونية» إلا ما لهذا التراث نفسه»^(١).

ويرى طه عبد الرحمن أن التراث يأتي على معنيين: «أحدهما: المعنى الموسع للتراث، أي التراث الذي يشمل النصوص الدينية المؤسسة (القرآن الكريم والسنة الشريفة) واجتهادات المسلمين جميعا... والثاني: المعنى المضيق للتراث، وهو قصر دلالة التراث على اجتهادات المسلمين»^(٢).

كما يعرفه بأنه: «جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الثقافي الإسلامي العربي، سواء أكانت نصوصاً أصلية أم كانت اجتهادات متفرعة عليها، وسواء أكانت نصوصاً مكتوبة أو كانت أقوالاً منطوقة، وسواء أكانت سلوكيات ظاهرة أم كانت سلوكيات خفية، وسواء أبقينا فرادى أو جماعات على اعتبارها والعمل بها، أم صرنا إلى إلغائها وترك العمل بها»^(٣).

وفي دراسته للتراث يؤكد على ضرورة العناية بأدوات النظر فيه؛ لما له من خصوصية لا توجد في تراث آخر، ومن ثمّ لا يصح معالجته بأدوات التراث الأخرى^(٤).

(١) عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، ص ١٦.

(٢) عبد الرحمن، طه، الحوار أفقا للفكر، ص ١٣٢، بتصرف.

(٣) عبد الرحمن، طه، ومرحوم، رضوان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد،

ص ٥٩.

(٤) انظر: عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٢٦.

أما عن العلاقة بين التراث والمعاصرة فإن التراث يشتمل على القيم والمبادئ والأصول التي نحتاج إليها لأجل الدخول في الحداثة^(١).
والصلة كذلك وثيقة بين التراث والإبداع، فلا إبداع ولا هوية بغير تراث؛ لأن التراث هو المركز الذي يسمح للإنسان أن يستجمع قواه ليندفع بقوة نحو المستقبل^(٢).

* * * * *

المبحث الثالث

المشروع الفلسفي لحسن حنفي

المطلب الأول: مفهوم التجديد في مشروع حسن حنفي

مثلت نسخة ١٩٦٧م دافعاً قوياً لانطلاق حسن حنفي نحو التفكير في أسباب الهزيمة والبحث عن سبل الخروج من هذا المأزق؛ حيث وجد أن الهزيمة في الأساس هي هزيمة عقلية، ولا خروج منها إلا بإعادة تصحيح هذا العقل وبناء الفكر العربي؛ يقول حسن حنفي: «المعركة الحقيقية الآن معركة فكرية وحضارية ولا تقل أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة إن لم تكن أساسها؛ فالهزيمة المعاصرة هي في جوهرها هزيمة عقلية كما أنها هزيمة عسكرية، وإن الخطر المداهم الآن ليس هو فقط ضياع الأرض بل قتل الروح وإماتها إلى الأبد، وانجرارنا إلى نقد الأصالة في تراثنا القديم ونقدنا المعاصرة^(٣)».

أما عن أزمة الفلسفة في عالمنا العربي فقد نتجت -في رأيه- عن إزاحة دراسة الواقع، وهو ما جعل الفلسفة تتحول إلى مجرد نقل، إما عن القدماء وإما عن المحدثين، دون تنظير للواقع الخاص بنا^(٤).

ولا ينكر حنفي ظهور محاولات جادة للإصلاح إلا أنها تعرضت لكبوة سببها انعدام الوعي التاريخي الذي يقتضي أخذ موقف نقدي من القديم ومن الغرب ومن الواقع دون الدفاع عن أي منها^(٥).

(١) انظر: عبد الرحمن، طه، الحوار أفقا للفكر، ص ١٣٩.

(٢) انظر: السابق، ص ١٣١.

(٣) حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص ١٧٦.

(٤) انظر: حنفي، دراسات فلسفية، ج ١، ص ٢٥.

(٥) انظر: السابق، ج ١، ص ٨٧.

ويمكن القول: إن مفهوم التجديد عند حسن حنفي يتبلور في مشروعه الفكري «التراث والتجديد»، الذي يتركز حول ثلاثة محاور هي: إعادة قراءة تراثنا باستخدام المناهج الحديثة، وإعادة قراءة حضارة الغرب بمنهج نقدي، وإعادة الفهم لمشكلات واقعنا المعاصر^(١).

ويرتكز مشروعه في جزء كبير منه على التجديد في التراث؛ لأن جزءاً كبيراً من مشكلات الواقع نتج في الأساس عن التراث؛ لذا يستبعد إمكانية التجديد دون معالجة التراث لارتباط أمتنا وحضارتنا بالتراث، «فالحديث عن القديم يمكن من رؤية العصر فيه، وكلما أوغل الباحث في القديم وفك رموزه، وحل طلاسمه؛ أمكن رؤية العصر، والقضاء على المعوقات في القديم إلى الأبد، وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة، ولما كان التراث يشير إلى الماضي، والتجديد يشير إلى الحاضر؛ فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان، وربط الماضي بالحاضر، وإيجاد وحدة التاريخ»^(٢).

أما عن الهدف الأكبر من المشروع فهو -كما ذكر صاحبه- «التحرر، تحرر الذات من ظاهرة الاغتراب الحضاري بنوعيه الداخلي والخارجي، أي ترتيب البيت الداخلي وانطلاق معركة البناء الحضاري»^(٣).

ويتحاشى حسن حنفي نعت مشروعه الحضاري بصفة «إسلامي»؛ لأن الدين في رأيه تراث ثقافي يتماشى مع الفترات الزمنية المختلفة، والمقصود -هنا- الحديث عن الحضارة وليس عن الدين، ولفظ «إسلامي» وصف ديني وليس وصفاً حضارياً؛ فعندما يستخدم لفظ «إسلامي» في مشروعه فهو يعني به الحديث عن واقعة تاريخية، يهّم منها ما نتج عنها من حضارة وليس مصدرها^(٤).

* * *

(١) انظر: حنفي، حسن، دراسات فلسفية، ج ١، ص ١٩.

(٢) حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص ٢٢.

(٣) النشار، د. مصطفى، فلسفة حسن حنفي مقارنة تحليلية نقدية، ص ١٩.

(٤) انظر: حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص ٢٦.

المطلب الثاني: المنهج وقواعده وسماته في مشروع حسن حنفي الفلسفي

يستخدم حسن حنفي المناهج التحليلية والنقدية الحديثة في مشروعه الفلسفي، فهو لا يقبل المناهج التقليدية التي استُخدمت في الدراسات الإسلامية، سواء كانت مستخدمة من قبل باحثين عرب أم مستشرقين.

ويوسع حسن حنفي مجالات الاجتهاد التي يمكن تطبيق هذه المناهج عليها؛ حيث يدعو إلى الاجتهاد في أصول الدين وفروعه بدلاً من الاقتصار على الفروع فقط، فيقول: «فالاجتهاد ليس فقط منهجاً في أصول الفقه، بل هو أيضاً منهج في أصول الدين، وليست وظيفته فقط هي القياس في الأحكام، وهي أفعال السلوك، بل أيضاً في اختيار النظريات وأنسبها طبقاً لحاجات العصر، فالاجتهاد يقوم بالتأسيس العلمي في علم أصول الفقه طبقاً لقدرات الفرد، ويقوم بالتأسيس النظري في علم أصول الدين طبقاً لمتطلبات العصر»^(١).

ويعتمد حنفي في منهجه على التجربة الشعورية التي يعيشها المفكر، ويرى أن هذه التجربة هي التي تسهم في التجديد، وتحقيق التقدم؛ ذلك لأنها صادرة عن وعي حقيقي لمشكلات الواقع، يقول حنفي: «مجتمعاتنا في لحظات التحول من التقاليد إلى التحرر، ومن التراث إلى التجديد، وفي هذه المرحلة من مسارها يكون السؤال ذا دلالة، وتحمل الإجابة عليه تجربة حضارية لمجتمعاتنا الناهضة قد تساعدنا على تقوية وعينا باللحظة التاريخية الراهنة؛ لذلك كان من الطبيعي أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل التجارب الشعورية لجيلنا والتي يعيشها المفكر أو الفيلسوف، وهو المنهج الذي تمت صياغته باسم المنهج «الوصفي» أو المنهج «الظاهرياتي» أو المنهج «الفيينومينولوجي» في التراث الغربي في الفيينومينولوجيا المعاصرة...»^(٢).

من قواعد المنهج وسماته عند حسن حنفي:

- أولاً: الأنسنة:

في إطار الثورة التحريرية التي دعا إليها حنفي، كان لا بد من إعادة تنظيم الأهداف، وتحويلها من المثال إلى الواقع؛ في ضوء ذلك دعا حنفي إلى تغيير عدد من التصورات، منها:

(١) السابق، ص ٢٤.

(٢) حنفي، حسن، دراسات فلسفية، ج ٢، ص ١٥.

- من التصور الرأسي للعالم إلى التصور الأفقي.
 - من الله إلى الإنسان.
 - من الأمير والرئيس إلى الشعوب وال جماهير.
 - من الجبرية والقضاء المسبق إلى الحرية وخلق الأفعال.
 - من منهج النص النازل إلى منهج الاستقراء الصاعد.
 - من العقل الإشراقي إلى العقل الاستدلالي.
 - من الإيمان والنظر إلى العمل والممارسة.
 - من خلود النفس إلى بقاء البدن.
 - من فناء الدنيا إلى بقاء العالم.
 - من الفرقة الناجية إلى الوحدة الوطنية^(١).
 - **ثانيا: التأويل «الهرمنيوطيقا»:**
- يعتبر التأويل من أبرز القواعد المنهجية في مشروع حنفي، وهو يستخدم العديد من آليات التأويل، مثل:
- التأويل باستخدام اللغة على مستوى اللفظ، والمعنى، والشيء ذاته؛ لتحليل البنية؛ فاكشاف لغة جديدة هو اكتشاف للعلم؛ لأن التجديد في اللغة هو البداية للعلم الجديد^(٢).
 - التأويل الظاهراتي الذي يعطي مشروعه طابع الواقعية؛ حيث يعنى بالتغيرات الحاصلة في البيئة الثقافية، فمثلا: العلوم التقليدية التي نشأت في ظروف وملابسات تلائم العصر والواقع والمشكلات الذي ظهرت فيه، وهو ما أثر في مناهج وموضوعات هذه العلوم، ومن هذا المنطلق فإن مادة هذه العلوم ليست مطلقة بل هي نسبية تتغير حسب متغيرات الواقع^(٣).
 - **ثالثا: التحليل النفسي:**
- اعتمد حسن حنفي على التحليل النفسي بشكل كبير في تجديد التراث، ليصل إلى نتائج مغايرة عن التراث، منها ما يختص بالعصر الماضي، ومنها ما هو مشترك بين

(١) راجع: حنفي، دراسات فلسفية، ج ١، ص ١٦٢ : ١٦٦،

(٢) انظر: حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص ١٠٧

(٣) انظر: حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص ١٣٦ : ١٣٧،

الماضي والحاضر؛ وهذا ما جعله يؤكد أن تحليل الشعور أهم وأدق من تحليل العقل والقلب، كما أنه أكثر حيادية، لكنه لم يُعطَ بعدُ الأولوية رغم وجوده في التراث^(١).

- رابعاً: العقلانية:

اعتمد حسن حنفي على العقل -إلى جانب الشعور- في دراسته للعلوم التراثية؛ حيث يركز جزء كبير من التجديد فيها على عقلنتها.

* * *

المطلب الثالث: قضية التراث في مشروع حسن حنفي

يربط حنفي بين ثلاثة أضلاع في مشروعه الفكري: التراث والغرب والواقع. وفي هذا المطلب سنركز على قضية التراث التي عالجها حنفي باستخدام المناهج الحديثة في العلوم الاجتماعية، فيذكر -أولاً- أهمية العلاقة بين التراث والواقع بحيث لا يمكن الفصل بينهما؛ فالتراث لا يستقل عن الواقع الحي الذي يتغير، أي أن التراث حيٌّ يتغير ويتبدل تبعاً لحاجات العصر، وتبعاً لذلك يعرف التراث بأنه: «مجموعة التفسير التي يعطيها كل جيل بناءً على متطلباته، خاصة أن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد؛ لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه. ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحقيقات هذه النظريات في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكون تصوراتها للعالم. لما كان التراث إذن ليس مخزوناً مادياً في المكتبات، وليس كياناً نظرياً مستقلاً بذاته؛ فالأول وجود على المستوى المادي، والثاني وجود على المستوى الصوري؛ فإن التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير»^(٢)، أما مادة هذا التراث فهي: الكتب المقدسة، والعلوم الدينية، والأمثال العامة، والأدب الشعبي^(٣).

إن تجديد التراث أمر ضروري لتجديد الواقع، وليس بهدف الدفاع عن التراث، ذلك أنه -أي التراث- حيٌّ يوجّه الناس، ويكون التجديد عن طريق: «إطلاق لطافات

(١) انظر: السابق، ص ١٣١،

(٢) حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص ١٧.

(٣) راجع: حنفي، حسن، دراسات فلسفية، ص ٦٥: ٦٦.

مختزنة عند الجماهير بدلا من وجود التراث كمصدر لطاقة مختزنة لا تستعمل، أو تصرف بطرق غير سوية على دفعات عشوائية في سلوك قائم على التعصب أو الجهل أو الحماية الدينية والإيمان الأعمى، أو يستعملها أنصار تثبيت الأوضاع القائمة لحسابهم الخاص من أجل الدفاع عن الثبات الاجتماعي»^(١).

علاوة على ذلك فإن حسن حنفي يواجه من خلال مشروعه «التراث والتجديد» خطأين شائعين: الخطأ الأول الذي يعتقد باشتغال العصر على كافة إجابات الأسئلة والمشكلات التي يطرحها دون حاجة إلى الرجوع إلى التراث، بمعنى القطيعة مع التراث، في حين أنه لا يمكن تجاهل التراث؛ لأنه مكوّن أساسي في الواقع النفسي، وهنا تكمن نقطة العلاج الأساسية «الواقع النفسي الذي لا يفصل عن التراث»، أما الخطأ الثاني فيتمثل في معالجة الواقع باستخدام نظريات مسبقة سواء أكانت مأصولة أم منقولة، والنتيجة لكلا الخطأين هي الدفاع عن أفكار لا معالجة واقع، وهو ما يتمكن مشروع التراث والتجديد من معالجته؛ يقول حنفي: «أما «التراث والتجديد» فهو القادر على التنظير المباشر للواقع؛ لأنه يمد الواقع بنظريته التي تفسره، وقادرة على تغييره؛ فالتراث هو نظرية الواقع، والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته، وسواء بدأنا من التراث لفهم الواقع أو التنظير المباشر للواقع؛ فكلا المنهجين -النازل والصاعد- يؤديان إلى نفس النتيجة، ويصلان إلى نفس التحليل إن تم تطبيقهما وليس كلا منهما على انفراد؛ فلا الواقع يستنبط من الفكر، ولا الفكر يأتي من الواقع المسطح الجزئي وإن كان يأتي من الواقع العريض، وذلك راجع إلى واقعية الوعي الذي هو مصدر التراث، وكيف أنه جاء تلبيةً لنداء الواقع، وتكيف على أساسه»^(٢).

وبذلك تتمثل خطوات النهضة في: إعادة بناء تراثنا، والتحجيم من تراث الغير، ثم التعامل مع الواقع والتفاعل الحضاري معه، هذا الواقع لا يمكن التعامل معه بعيدا عن الوعي؛ يقول حنفي: «ففي الشعوب التراثية لا يمكن أن يتغير شيء في الواقع ما لم

(١) حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص ٢١. وانظر: حنفي، حسن، دراسات فلسفية، ج ١، ص ٣٩.

(٢) السابق، ص ٣٦: ٣٧.

يتغير في الوعي أولاً، وإنَّ أبنيتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كلها لتقوم بالأساس على أبنيتنا النفسية وقوالنا الذهنية وتصوراتنا للعالم»^(١).

* * * * *

المبحث الرابع المشروع الفلسفي لعبد الجبار الرفاعي المطلب الأول: التجديد عند الرفاعي

يقيم الرفاعي مشروعه الفلسفي على أساس التحرر والخلاص من القيود؛ فالفلسفة عنده: «تفكير عقلي نقديّ حر يتحرك خارج الأطر والأوعية والأسوار، وأية محاولة لتعليبه في أوعية جاهزة تسجنه، وتنتهك حريته، الفلسفة معرفة كونية لا تحيز لمعتقد أو أيديولوجيا، وإلا ستنتفي ذاتها إن كانت تتخذ من المعتقد الديني، أو الهوية، أو الأيديولوجيا، أو ما هو قومي، أو محلي، أو جغرافي، مرجعية لها»^(٢).

أما عن التجديد؛ فإنه يستعمل مصطلح «التجديد» في كتاباته دون مصطلحي «الإحياء» أو «الإصلاح»؛ لأن معنى «التجديد» لا يلتبس بغيره؛ فالتجديد - من وجهة نظره - لا يدعو لإحياء التراث كما هو، ولا إصلاح معارف الدين وترميمها بالمعاني كما يفهمها البعض، وإنما هو «إعادة تفكيك البنية التحتية التي أنتجت معارف الدين في ضوء المنطق والمناهج وأدوات النظر الموروثة، وغربلتها، وإعادة بنائها في ضوء منطق الفلسفة والعلوم والمعارف وأدوات النظر الحديثة»^(٣).

وبتعبير أدق فإنه يعني بالتجديد: «إعادة فهم الدين وتحديد وظيفته المحورية في الحياة. وإعادة بناء مناهج تفسير القرآن الكريم والنصوص الدينية، وبناء علوم الدين ومعارفه في ضوء الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع ومختلف المعارف الحديثة»^(٤).

(١) حنفي، حسن، دراسات فلسفية، ج ١، ص ٣٩.

(٢) الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، ص ١٤٩.

(٣) الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، ص ٧٠.

(٤) الرفاعي، السابق، ص ٧٠.

ويتوغل التجديد في مشروعه إلى البنية التحتية، ولا يقف عند البنية الفوقية؛ كما يعمل على إعادة بناء مناهج بحث يمكنها مواكبة المنجزات الحديثة للعقل البشري^(١). ويقاس التجديد عنده بمدى قدرته على إنتاج المناهج والمنطق وأدوات قراءة النصوص الدينية؛ لأن المشكلة الحقيقية تتمثل في استمرارية العجز عن عبور الأسوار المغلفة، دون محاولة عبورها باستعمال المناهج الحديثة^(٢).

وعن بداية التجديد في مشروعه فإن انطلاقها من علم الكلام، ومن دونه لا جدوى من التجديد؛ لأن علم الكلام يمثل المقدمات في الفكر الإسلامي^(٣). ويطرح الرفاعي عددًا من القضايا باعتبارها أسبابًا للجمود الفكري في العالم الإسلامي؛ منها «التلفيق»؛ حيث انشغل أكثر المصلحين -في نظره- بالتلفيق عن طريق تقديم المحتوى القديم بأشكال ولغة وأساليب جديدة دون التحديث لمنهج القراءة ذاته ولأدوات النظر في النص الديني^(٤).

ومن أمثلة التلفيق كما يرى الرفاعي: أسلمة المعرفة والعلوم، وقد مثل هذا الموضوع دافعًا قويًا له للبحث عن سبل التجديد؛ فقد ظل يعاني من هاجس العثر على هوية دينية للعلم وأسلمة المعرفة؛ مما دفعه لقضاء معظم حياته في تعلم معارف الدين، إلى أن أدرك أنه لا هوية دينية للعلم ولا للمعرفة، وأن لكل مجال حقيقته التي لا تتداخل في المجالات الأخرى؛ فالدين له حقيقة، وللعلم حقيقة، وللدب حقيقة، وللن حقيقة...^(٥).

وهذا ما جعله يصّر على أنه لا خروج من المأزق الحضاري ما دام التلفيق بين المجالات مستعملًا في التفكير؛ يقول: «ولن تخرج مجتمعات الإسلام من مأزقها التاريخي، ما لم ترسم حدودًا يتكشف فيها مجال الديني وحدوده، ومجال الدنيوي وحدوده، وكيف كُتّابنا عن الفهم اللامعقول للدين ونصوصه، والتلفيق بين الديني

(١) السابق، ص ٢٠، بتصرف.

(٢) انظر: الرفاعي، الدين والاعتزالي الميثافيزيقي، ص ٢٠٥.

(٣) انظر: الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، ص ٢٠: ٢١.

(٤) انظر: الرفاعي، الدين والاعتزالي الميثافيزيقي، ص ١٤٧.

(٥) انظر: السابق، ص ١٣٢.

والدنيوي، ولصق كل شيء بالدين، ولن نكتشف خارطة لطريقنا ما لم يكن الدين دينًا لا غير، والمقدس مقدسًا لا غير، والدنيا دنيا لا غير، والعقل عقلًا لا غير، والفلسفة فلسفة لا غير، والأدب أدبًا لا غير، والفن فنًا لا غير، لا بمعنى القطيعة الجذرية بين كل منها؛ لأنها متفاعلة يؤثر كل منها في الآخر ويتأثر به، وإنما بمعنى رسم صورة لكل منها تضيء ملامحه، وتتعرف على ماهيته، وتكتشف حدوده، وتحدد إطار موضوعه، وتعلن عن وظيفته. تجاوز الحدود أنتج الكثير من مشكلات حياتنا. من هنا لا يمكن الوثوق بخارطة طريق لبناء دولة وتطور مجتمع لا يعرف الدين فيها حدوده، ولا تعرف الفلسفة فيها حدودها، ولا يعرف العلم فيها حدوده، ولا يعرف الفن فيها حدوده، ولا تعرف الدولة فيها حدودها، ولا تعرف السياسة فيها حدودها»^(١).

ومن أسباب الجمود الفكري -كذلك- غياب الموقف النقدي عن دراسة التراث، وشيوع الوفاء التاريخي والتبجيل له؛ وهو ما حوّل هذا التراث إلى سجن يحجب من يحتمي به عن العالم ويمنعه عن المشاركة في صناعة التاريخ^(٢). وأخيرًا فإن نزع الأنسنة بعيدًا عن الفكر الديني من أهم أسباب فشل المشروعات الحضارية^(٣).

* * *

المطلب الثاني: المنهج وقواعده وسماته في مشروع عبد الجبار الرفاعي

اهتم الرفاعي في مشروعه بإعادة قراءة الدين، ودعا في سبيل ذلك إلى اتخاذ المناهج التحليلية والنقدية التي تعتمد على الأدوات الحديثة، فيقول: «إن ضرورة استيعاب المعارف الحديثة واحدة من البدايات التي لا جدال فيها، لكن تحقق ذلك منوط بدراستها دراسة تحليلية نقدية، وهذا النمط من الدراسة يفضي إلى استيعاب المعارف استيعابًا نقديًا، وهو شرط لازم لبناء أرضية الإبداع الذاتي، والمساهمة في إنتاج المعرفة»^(٤)؛ ذلك لأن الكثير من المشكلات الموجودة في عصرنا الحالي هي

(١) الرفاعي، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، ص ١١٥.

(٢) انظر: الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، ص ١٦٥.

(٣) انظر: الرفاعي، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، ص ٧٩: ٨٠.

(٤) الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، ص ١٦٤.

نتيجة لسطوة الأيديولوجيا التي تعلو في التفكير على الأخلاق والعقل، ولا يحل هذه الإشكالية إلا الاعتماد على المناهج الأنثروبولوجية، والسوسيولوجية، والسيكولوجية، والألسنية السيميائية الحديثة، وتوظيف كل ذلك في وتفكيك وتفسير المشكلات^(١).

ويؤكد الرفاعي أن المناهج الحديثة ينبغي أن تتدخل في كل ما يتعلق بالدين، بما في ذلك تفسيرات النصوص المقدسة وتأويلها^(٢)؛ وذلك لأن الأديان أو الفرق بعد ولادتها في عصر مؤسسها تظل تنمو وتتغير^(٣).

أما عن المنهج النقدي فإن أهميته تأتي من كون التفكير هو في ذاته نقد، ونقد المعرفة الدينية هو المقدمة لكل نقد، وعليه فلا يمكن أن تنطلق عجلة الإصلاح والتقدم إلا بعد نقد وتقويم التراث، واستبعاد كل ما يعوق التحديث والبناء والتنمية^(٤)، كما أن النقد بمنزلة احتفاء وتكريم للفكرة محل النقد ولكاتبها، وهو كذلك الطريق والأداة العقلية الوحيدة التي يمكن اعتمادها لتصويب الأفكار؛ فالأفكار - وخاصة الدينية - التي لا تتعرض للنقد مصيرها الاختفاء^(٥).

من قواعد منهج الرفاعي وسماته:

- أولاً: التفكيك:

يؤكد الرفاعي أنه لا طريق لتحديث الفكر الديني، وتجاوز الإلهيات التقليدية إلا بتوظيف المعارف والمناهج الحديثة وتفكيك العناصر التراثية وغربلتها^(٦).

ومن طرقه؛ التفكيك باستخدام اللغة؛ لأن اللغة ليست مجرد أداة لإظهار المعاني، ولكنها فضاء من الفضاءات الاجتماعية في حراكها التواصلي والاجتماعي كما تجسدها النصوص^(٧).

(١) انظر: الرفاعي، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، ص ٥١.

(٢) انظر: السابق، ص ١٠٢.

(٣) انظر: السابق، ص ١٠٤.

(٤) الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، ص ١٧.

(٥) انظر: السابق، ص ٧٠.

(٦) انظر: السابق، ص ١٧٨: ١٧٧.

(٧) السابق، ص ١٧٨، بتصرف.

- ثانيا: التأويل «الهرمنيوطيقا»:

يعتمد عبد الجبار الرفاعي على التأويل ويؤيده، ويوضح أهمية الهرمنيوطيقا بكونها تشرح لنا عملية تراكم طبقات الفهم على الكلمة كأنها طبقات الجيولوجيا، وتظل تتراكم الدلالات الأخرى حول المعنى الأصلي للكلمة بمرور الزمن^(١).

وعن فائدتها يقول: «الهرمنيوطيقا تعمل على مواءمة النص المقدس مع روح العصر، وتبوح براهنية معانيه في سياق لغوي ومعرفي وثقافي ومجتمعي مختلف، وتمنحنا رؤية رحبة تعيد اكتشاف مقاصد القرآن الكريم، وتضيء بصيرتنا بما تتشده رسالة الوحي للإنسان، في ضوء الأفق التاريخي لواقعنا. الهرمنيوطيقا تؤثر إلى النص المقدس كائناً حياً، تتبعث حياته وتتجدد كلما تجددت قراءته، إنها محاولة لتحرير النص من حمولة التفسير التاريخية التي ينوء بثقلها، وتحجبه عن التواصل مع العصر الحديث، وعنته من سجون السياقات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي كبته بفهمها ومشروطيتها التاريخية الخاصة، بعد أن انغلقت على نفسها، بنحو أمست فيه تكرر الفهم ذاته، الذي يحكي ثقافة لم يعد إنسانها موجوداً اليوم، ولم تعد وقائع حياته المختلفة حاضرة»^(٢).

- ثالثاً: التحرر المطلق:

يدعو الرفاعي إلى التحرر من التفسيرات التعسفية القمعية للنصوص، والخروج من السياقات الكلاسيكية للتفكير الديني، والاستمرار في طرح الأسئلة الحرة، واستعمال المفاهيم والمكتسبات الجديدة لفلسفة الدين وعلوم التأويل^(٣).

* * *

المطلب الثالث: قضية التراث في مشروع الرفاعي

يعرف الرفاعي التراث بأنه: «مجموعة الممارسات الدينية والعقائد والمفاهيم السائدة في حقبة معينة من حياة المسلمين»^(٤)، ويذكر أن هذا المفهوم هو مفهوم ثقافي

(١) انظر: الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، ص ٢٠٩: ٢١٠.

(٢) الرفاعي، الدين والاغتراب الميتافيزيقي، ص ٢١٠.

(٣) انظر: الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، ص ٢٣٠: ٢٣١.

(٤) انظر: السابق، ص ١٧٤.

أنثروبولوجي، كما يؤكد أن الاستسلام للتراث لا علاقة له بالإيمان؛ حتى يربط أنصار التراث بينهما؛ فالإيمان يعني بناء صلة قوية فعالة مع الله في الوقت الحاضر للإنسان، والمادة المرجعية لهذا الإيمان تأتي من فهم صاحبها نفسه للوحي ولتجربته الروحية، ولا علاقة للتراث بذلك، وبذلك فإن «المجال مفتوح أمام المتألهين المسلمين في كل زمان لنقد ذلك التراث وتفكيكه؛ إذ بوسعهم غريزة ونقد المسلمات والمسبقات والميول، ومقدمات فهم الكتاب والسنة، والتطلعات الدينية الموروثة من عصور سالفة. ولكي تبقى جذوة الإيمان متقدة في الأرواح؛ ينبغي أن يتجاوز الإيمان ما تراكم من شروح وتأويلات عبر التاريخ، ويكون إيماناً نقدياً؛ فالإيمان النقدي هو الذي يتيح لصاحبه مواكبة إيقاع الحياة، والإصغاء إلى الواقع، وما يضح به العالم من استهفامات لا حدود لها...»^(١).

وبمقابل رفض الرفاعي الاستسلام للتراث كما يدعو أنصاره، فإنه كذلك يرفض التأويل الذي يُبنى على التلفيق، سواء صدر من أنصار التراث أم من أصحاب المناهج الحديثة، ويوضح ذلك بالمثل في كلمة «الوسط»؛ يقول: «وقد شاع مصطلح الوسطية أخيراً في الأدبيات الدينية في بلادنا، بوصفه يحيل إلى معنى قرآني: سَمَحَ وَكَذَلِكَ جَعَلَ لَكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا سَجَى^(٢)، لكن المعنى القرآني يشير إلى أن الأمة المسلمة تمثل عقيدة لا تتنسى الله كما فعلت الوثنية، ولا تنسى الإنسان وطبيعته البشرية كما فعلت الرهبنة في بعض الأديان، لا تنسى حاجات الإنسان المعنوية، كما لا تنسى حاجاته المادية، كما فعلت أديان وثقافات محلية معروفة لدى عرب الجزيرة. وهذا المعنى القرآني للوسطية غير المعنى المستعمل له هذا المصطلح اليوم؛ لأن دلالاته لدى من يستعمله في كتاباته وأحاديثه تحيل إلى معنى يحاول أن يعالج المأزق الراهن للتفكير الديني في عالم الإسلام بمواقف تلفيقية؛ المأزق يتطلب حلولاً جذرية لا مسكنات مؤقتة؛ المسكن لا يشفي من الأمراض المزمنة، وإن كانت آلام المريض تغيب معه لبرهة؛ نحتاج اليوم

(١) السابق، ص ١٧٤.

(٢) سورة البقرة: من الآية ١٤٣.

إلى عملية تفكير جسورة تستأنف نصاب العقل في التفكير الديني؛ كي يفصح اللامعقول في فهم الدين، ويجري حفريات على التراث تخترق بنيته التحتية؛ لتكتشف الروافد العميقة لتشكيله، وتتعرف على أنساقه المضمرة التي تعيد إنتاج مكوناته، ويفكك المعرفة الدينية المنتجة في سياقات الاستحواذ على السلطة السياسية والروحية والهيمنة على أشكال الثروة المادية والرمزية المختلفة. الوسطية بمعناها الجديد ليست خياراً للخلاص، من يريد الانتماء للعصر خياره واضح، ومن يريد الانتماء للماضي خياره واضح، أما إسقاط كل ما نتمناه اليوم على نصوصنا الدينية وتراثنا البعيد والقريب فهو ضرب من تشوه العقل واضطراب الرؤية»^(١).

ومن المنطلق نفسه يرفض الرفاعي الدعوة إلى أسلمة العلوم، وهي عنده نوع من التلفيق؛ لأن الحقل العلمي يختلف عن الحقل الديني، ووظيفة كل منهما تختلف عن الآخر، ومهمة العالم غير مهمة رجل الدين، كما أن العلوم كونية لا هوية دينية أو اعتقادية أو أيديولوجية لها^(٢).

وبعارض كذلك الحديث عن أي علاقة بين آيات القرآن الكريم والنظريات العلمية، وكذلك أسماء العلوم التي ظهرت مثل علم النفس الإسلامي، وعلم الاقتصاد الإسلامي وعلم الأدب الإسلامي...^(٣).

ومن هذا الباب نقده تحويل القيم الأخلاقية إلى فتاوى فقهية، والعكس أي تحويل الفتاوى الفقهية إلى قيم أخلاقية؛ لأن ذلك أدى إلى تفريغ مفاهيم عقدية كالوحي والنبوة والدين من مضمونها الأخلاقي^(٤).

وبناء على ما سبق يدعو الرفاعي إلى إعادة دراسة الموقف من الدين؛ «فبدلاً من أن يكون الدين هو المفسر الشامل للأشياء والكون والعالم، لا بد أن يغدو ظاهرة تخضع لما تخضع له أي ظاهرة من تفسير، من حيث إمكان فهمها وتحليلها، واكتشاف

(١) الرفاعي، الدين والاعتراب الميتافيزيقي، ص ١٤٦.

(٢) انظر: السابق، ص ١٣٦.

(٣) انظر: السابق، ص ١٨٧: ١٨٨.

(٤) الرفاعي، السابق، ص ١١٩.

مدياتها، ومنابع إلهامها، ومعرفة آليات اشتغالها، أي إن الدين بدلا من أن يكون مفسراً لا بد أن يكون مفسراً»^(١).

وتتمثل البداية لإعادة دراسة الدين في استبدال علم الكلام القديم بعلم كلام جديد يتحاشى العيوب الموجودة في علم الكلام القديم، وقد عرّف علم الكلام الجديد بأنه: «تجديد علم الكلام في ضوء إعادة تعريف الدين»^(٢).

إن علم الكلام الجديد هو فهم جديد للوحي بعيداً عن الفهم الميكانيكي له في علم الكلام القديم، كما أن جميع القضايا التي تتفرع عنه مثل طبيعة الكلام الإلهي، وتشكل النص، وتاريخ تدوين الآيات، وغيرها من القضايا يتأسس فهمها على مفهوم الوحي في آفاق متطلبات المسلم في العصر الحاضر، ولا يتحقق ذلك إلا بالعقل الحديث الذي يتحرر من القيود السابقة عليه^(٣).

* * * * *

المبحث الخامس: مقاربة منهجية

في هذا المبحث مقارنة بين أبرز النقاط الواردة في المباحث السابقة في المشاريع الفلسفية الأربعة، وبيان مدى تحقيقها للنتائج المرجوة:

أما مفهوم التجديد فهو يتمثل عند أركون في ضرورة نقد العقل الإسلامي، والخروج عن السياجات الفكرية المغلقة، بينما يتمحور التجديد عند طه عبد الرحمن حول تجديد النظر في آليات التراث، أما عند حسن حنفي فيتمثل في استدعاء كل ما يعالج الواقع بعيداً عن المثال، ويحدد الرفاعي مفهوم التجديد في إعادة فهم وظيفة الدين.

وفي حين أرجع أركون الجمود الفكري إلى السياجات التي فرضتها فئات معينة على مدار تاريخ الحضارة الإسلامية، وأرجعه طه عبد الرحمن إلى التمسك بتراث الآخرين والتصل من تراثنا منذ بداية الترجمة عن الفلسفة اليونانية، فإن حسن حنفي حمل فكرة

(١) الرفاعي، الدين والنزعة الإنسانية، ص ١٠٣.

(٢) الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، ص ٨.

(٣) انظر: الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد، ص ١١٥.

الدفاع عن التراث أو عن الحضارة الغربية أو عن الواقع مسئولية هذا الجمود، أما الرفاعي فأرجعه في جزء كبير منه إلى التلفيق.

واشترك المفكرون الأربعة في **اعتماد منهجي** التحليل والنقد، وركز أركون على المنهج التاريخي، في حين ركز حسن حنفي على المنهج الشعوري، واستعمل طه عبد الرحمن مناهج المتكلمين من براهين ومنطق، واعتمد الرفاعي بشكل كبير على المناهج الحديثة لفلسفة الدين.

ويمكن إجمال **قضية التراث** عند أركون في نزاع هالة التقديس عنه باعتبار أن التعريف السائد للتراث من وضع الطائفة الأرثوذكسية المتحكمة، وهو عند طه عبد الرحمن ما نفهمه بمعناه الواسع الشامل للقرآن الكريم والسنة واجتهادات السابقين أو بمعناه الضيق المقتصر على اجتهادات المسلمين، لكنه في كل الأحوال ليس بحاجة إلى التجديد في ذاته بل بحاجة إلى تجديد أدوات النظر فيه، أما حسن حنفي فالتراث - عنده - هو مخزون نفسي في نفوس الجماهير، يتعرض للتغيير تبعاً للظروف الواقعية، وأما الرفاعي فإن التراث - عنده - مادة كأى مادة أخرى يمكن معالجته دون أية خصوصية له، ولا علاقة لذلك بالإيمان؛ لأن الإيمان ينتج عن التجربة الروحية الفردية، ومن ثم فالباب مفتوح لكل مؤمن لكي يفكك مادة التراث بكاملها ويدرسها وينقدها.

وقد أثمر كل مشروع **نقطة مركزية** يتفرع عنها باقي المشروع، وهذه النقطة عند أركون تتمثل في تفسيره لبعض آيات القرآن، وعند طه عبد الرحمن «تأسيس الائتمانية»، وهي عند حسن حنفي «التراث والتجديد»، وعند عبد الجبار الرفاعي «علم الكلام الجديد».

هذا ويتميز مشروع طه عبد الرحمن عن المشروعات الأخرى بالتأكيد على خصوصية الفكر الإسلامي وأحقيقته في وجود أجوبة له.

ومن الصعب الجزم بوجود تأثير إيجابي ملموس لهذه المشروعات على مستوى الواقع، وربما يعود ذلك لأسباب داخلية تعود إلى المشروعات نفسها، وأخرى خارجية:

أما فيما يتعلق بالمشروعات نفسها، فيمكن إرجاع السبب الحقيقي إلى أنها - رغم تأكيدها على تمثيلها للواقع ومعالجتها له - لم تمثل الواقع بالفعل؛ فنجد مثلاً في حديث

حسن حنفي عن آلام الجماهير بُعدًا كبيرًا عن تمثيلها حقًا، فليس هذا شعور الجماهير تجاه الدين، بل إن الدين مقدس في شعورهم على اختلاف مستوياتهم، بالإضافة إلى ذلك فإن تحميله الدين جزءًا كبيرًا من الجمود لا يمثله الواقع ولا تعترف به الجماهير في شعورها أيضًا^(١)، أما طه عبد الرحمن فقد أغرق في مثالية أفكاره التي ابتعدت به عن الواقعية.

ويمكن القول إن السمة المميزة لبعض هذه المشروعات أنها أثارت المشكلات دون أن تُوجد الحل، بالإضافة إلى إغراقها في التفكير وفي التفاصيل ممّا زاد من تعقيد الأمر، وقد يذهب البعض إلى أن هذه المشروعات حاولت التوفيق بين التراث والمعاصرة، لكنها وقعت في أسر التراث وأفادته^(٢)، والحقيقة أنها ابتعدت كثيرًا عن التوفيق، ولم تُقدِّم التراث، بل يمكن القول: إن بعضها أضرَّ به.

أما عن الأسباب الخارجية، فيأتي على رأسها صعوبة تمكّن مشروع وحدّه من إحداث النهضة، فالأمر يحتاج إلى تكاتف وتكامل بين هذه المشروعات، كما أنها بحاجة إلى التحديث ليدخل في موضوعها مستجدات العصر، خاصة ما يتعلق منها بالقضايا التكنولوجية وما ترتب عليها من مشكلات عقدية وأخلاقية وعملية، ولا تكتمل دائرة الإصلاح دون رعاية مؤسسات الدول وهيئاتها التي يُنَاط بها اتخاذ الإجراءات الفعلية للعملية الإصلاحية؛ ففي هذه المشروعات أفكار جاهد أصحابها في بلورتها، وهي تستحق أن تخرج من بين الأوراق.

* * * * *

الخاتمة

في الختام يمكن الإشارة إلى بعض النقاط التي قد تسهم في نهضة المشروعات الفلسفية التجديدية:

- كان للقدماء اجتهاداتهم التي تناسبت مع عصرهم، ولنا الحق أيضًا في أن يكون لنا اجتهاداتنا التي تتناسب مع تحديات عصرنا، ولكن ذلك التجديد ينبغي ألا يطمس

(١) انظر: أحمد الطيب، التراث والتجديد مناقشات وردود، ص ١٣٨: ١٣٩، (د.ط.).

(٢) راجع: النشار وآخرون، فلسفة حسن حنفي مقارنة تحليلية نقدية، ص ٥٠.

هويتنا أو يكون على حساب معتقداتنا؛ فلا يتصور أن ما كان أساساً لنهضةٍ أشرقَت على العالم أن يكون سبباً في الجمود، وقد حدث خلل كبير في الوعي بهذه النقطة، فأهدرت طاقات كثيرة في محاولة إثبات أن معتقداتنا هي سبب الجمود.

- إننا بحاجة إلى تطوير دوافع التجديد ومفهومه لينتقل الدافع من مجرد مجارة وتبعية للآخر في نمط الحياة، إلى العثور على مكان لنا على خريطة الوجود الإنساني، بالإضافة إلى تعميق المراد بالتجديد؛ ليشمل جوانبنا الدينية والثقافية والحضارية.
- لا ينبغي التسليم للمناهج الحديثة بإطلاقها، خاصة فيما يتعلق بالمسلّمات العقديّة، كما لا ينبغي التسليم التام للتجربة باعتبارها المعيار الأوحد الذي يعول عليه في الصواب والخطأ؛ فقد أثبت لنا التاريخ أن كثيراً مما اعتُبر حقيقة في بعض العصور قد ثبت خطؤه فيما بعد. وهنا تظهر الحاجة الضرورية لليقين بتعدد آليات المعرفة، وبوجود ما هو أقوى من العقل البشري.
- لا يتعين التعويل على أي سبيل للنهضة لا يتخذ من الأخلاق مركزاً له؛ فتقليص الإنسان في المادية فقط يقلل من مكانته إن لم يكن يقضي عليها بالإطلاق.
- تراثنا جزء أصيل من هويتنا ما زال بحاجة إلى دراسات أعمق تلتزم حياله بالموضوعية، واضعة الاستفادة -وليس التوصل- هدفاً لها.
- ينبغي أن يدرج الذكاء الاصطناعي ضمن القضايا الأساسية في المشروعات الفكرية باعتباره أصبح مكوناً أساسياً للمجتمعات، ونحن بحاجة إلى التفكير في المشكلات التي نواجهها من خلاله.
- لا يكفي النظر أو البحث عن حلول للحاضر، فإصلاح الحاضر يكمن في البحث عن فلسفة المستقبل.

* * * * *

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

- أركون، محمد:
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط: الثانية، ١٩٩٦.

- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط: الثانية، ١٩٩٦.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط، الثانية، مارس ٢٠٠٥.
- حنفي، حسن:
- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٩.
- دراسات فلسفية، الجزء الأول، في الفكر الإسلامي المعاصر، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠.
- دراسات فلسفية، الجزء الثاني، في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠.
- الرفاعي، عبد الجبار:
- الدين والاعتدال الميتافيزيقي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط: الثانية، ٢٠١٩.
- الدين والنزعة الإنسانية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط: الثالثة، ٢٠١٨.
- مقدمة في علم الكلام الجديد، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٤.
- عبد الرحمن، طه:
- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط: الثانية.
- حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط: الأولى، بيروت، ٢٠١١.
- الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط: الأولى، بيروت، ٢٠١٣.
- روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، ط: الثانية، ٢٠١٢.
- سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط: الأولى، ٢٠٠٠.
- سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط: الأولى، بيروت، ٢٠١٧.

- سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط: الثانية، بيروت، ٢٠١٥.

- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط: الثانية، ٢٠٠٠.

ثانياً: المراجع:

- بودريال، مسعود، المنهج الأنثروبولوجي لدراسة الأديان التوحيدية في فكر محمد أركون، مجلة الاستيعاب، مج ٦، ع ١، ٢٠٢٤.
- الطيب، أحمد، التراث والتجديد مناقشات وردود، ص ١٣٨: ١٣٩، (د.ط).
- عبد اللطيف، كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، ط: الأولى ٢٠٠٣.
- عبده، علي، النقد الأخلاقي للحدائث عند طه عبد الرحمن تقويماً وتأسيساً، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية مج ١٦، ع ٤٤، ٢٠٢٠م.
- مشروح، د. إبراهيم، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، مكتبة مؤمن قريش، ط: الأولى (٢٠٠٩م).
- النشار، د. مصطفى، وآخرون، فلسفة حسن حنفي مقارنة تحليلية نقدية، نيو بوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٧.