الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف المسيلة
كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية
قسم الفلسفة

العنوان :

الحداثة بين حسن حنفي وطه عبد الرحمان

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة:
بن التومي بشرة

إشراف الأستاذ:
– لصقع الربيع

السنة الجامعية:2019/2018

شكر وعرفان

أولا وقبل كل شيء الحمد لله الذي أنار لي درب العلم ووفقني وبفضله سبحانه وتعالى تم إنجاز هذا البحث .

أتقدم بأسمى وأرقى عبارات الشكر والإمتنان الى كل من ساندني وساعدني في بحثي هذا وأخص بالذكر الأستاذ الفاضل : لصقع الربيع، والذي كان مشرفاً علي في هذا العمل ، أشكره جزيل الشكر لأنه لم يبخل علينا بالنصائح والارشادات العلمية والمنهجية .

كما لا أنسى أن أتوجه بالشكر الى جميع أساتذة قسم الفلسفة دون استثناء، كما لا يفوتني أن أشكر أصحاب مكتبة يروت على تفانيهم وجهدهم .

بن التومي بشرة

الإهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

أهدي ثمرة جهدي إلى كل من مد يد العون لي، وساعدني في انجاز هذا العمل المتواضع

إلى ينبوع الحنان ، إلى علة كياني ورفيقة أحزاني، الى من أحيا بفضلها أمي الغالية

إلى برالأمن والأمان أبي يا أغلى إنسان، والداي الكريمان، أشكركما والشكر في حقكما قليل.

إلى من ساندتني في الحياة إلى أعز إنسانة في الوجود جدّتي الحبيبة، أطال الله في عمرك .

إلى إخوتي الأعزاء : محسن، أسماء، شهرة، رتاج، ووفقكم الله وحفظكم الى الكتاكيت الصغار: محمد، عبد المنعم، هبة، شعيب، علي، والى كل الأهل والأقارب، الى أعمامي وأبنائهم كل باسمه.

إلى أعز صديقات تعرفت عليهم في مشواري الدراسي دون أن أنسى أحد، الى من جمعني بهم القدر فالتقيتهم من غير موعد، رفيقات دربي: ابتسام، بشرى، لبنى، فوزية، حفيظة، سميرة، حنان، سهام، فريدة، شافية، سلوى، سعاد، نجاة، فايزة، نعيمة، نادية ، خليصة، كريمة، إيمان

إلى من علمني أن أ خط بالقلم لأول مرة، وإلى كل أساتذتي في جميع الأطوار.

بن التومي بشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

مقدمة

مما لا شك فيه أن "إشكالية الحداثة" من بين القضايا الشائعة والمتداولة التي اكتسحت الساحة العربية الفكرية، قضية شغلت بال الكثير من المفكرين والفلاسفة، سلبت وأرهقت عقولهم، باعتبارها إشكالية عويصة شهدتها الأمة العربية، وما دفع الباحثين والمفكرين الى الاهتمام بهذه القضية، هو الوضع المزرى والواقع المرير الذي آل اليه العالم العربي الإسلامي، حيث ازدادت المجتمعات المتقدمة تقدماً وبقيت الأمة العربية تتخبط في أزمة التخلف والتأخر التاريخي، فبينما كانت المجتمعات الغربية في أوج الازدهار والتقدم بقي الوطن العربي في الركود و الجمود، غارقاً منغمساً في التبعية، وهذا ما أسال حبر الكثير من المفكرين العرب المعاصرين، فكان من بين التساؤلات التي شغلت أذهانهم، لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟ لماذا لا نسعى الى تحقيق ما حققته الدول المتطورة من تقدم ورقي، ونخرج من دائرة التقليد والإتباع الى دائرة التجديد والإبداع، وعلى هذا الأساس ظهرت العديد من المشاريع الفكرية حاولت معالجة هذه القضية، وتشخيص أسباب التخلف، لإيجاد حلول للمشاكل التي يعاني منها العالم العربي، فيستطيع أن يلحق بالركب الحضاري، ومن أبرز المفكرين العرب الذين تناولوا هذه القضية بالدراسة نجد كل من المفكر المصري "حسن حنفي"، والمفكر المغربي "طه عبد الرحمان"، فكيف قارب كل من حسن حنفي وطه عبد الرحمان إشكالية الحداثة؟.

وتندرج تحت هذه الاشكالية اسئلة فرعية، تتمثل في :

ما المقصود بالحداثة عند كليهما؟ وما موقف كل من حسن حنفي وطه عبد الرحمن منها؟ وماهي الأدوات والآليات التي اعتمداها في قراءتهما لإشكالية الحداثة ؟ وما هو المشروع الحداثي الذي يقترحه كل منهما ؟.

وفي معالجتي لهذه الإشكالية لجأت إلى وضع خطة منهجية، والتي تشكلت من مقدمة، مدخل تمهيدي، وفصلين، وتليهم خاتمة، المقدمة كانت بمثابة إحاطة بالموضوع كما حددت فيها

الإشكالية الرئيسية للموضوع، وفي المدخل التمهيدي تطرقت إلى التعريف بمصادر فكر كل من حسن حنفي وطه عبد الرحمان، وحددت المفهوم اللغوي والاصطلاحي للحداثة، الجذور التاريخية للحداثة ومبادئها، أما فيما يخص الفصل الأول، الذي خصصته لحسن حنفي تناولت فيه إشكالية الحداثة والتراث من منظور حنفي، مشروعه الحداثي والذي سعى من خلاله الى النهوض بالأمة، وأهم الانتقادات الموجهة له، أما الفصل الثاني والخاص بالمفكر المغربي طه عبد الرحمان، تطرقت فيه أيضا إلى إشكالية التراث والحداثة من منظور طه عبد الرحمان، أهم المبادئ التي تأسست عليها روح الحداثة ، ونقده لقراءات التراث والنص الديني، وقوله بالنظرة التكاملية، التي جاء بها كبديل، وآليات القراءة الحداثية للتراث و النص الديني، النقد الموجه لطه عبد الرحمان وفي الأخير قمت بالمقارنة بين حسن حنفي وطه عبد الرحمان، أما الخاتمة فقد تضمنت جملة النتائج المتحصل عليها.

وقد اعتمدت في بحثي هذا على المنهج التاريخي من خلال تتبع المسار التاريخي للحداثة، بالإضافة الى المنهج التحليل النقدي، من خلال تحليل أفكار كل من المفكرين، والانتقادات الموجهة لهما، معتمدة أيضاً على المنهج المقارن، من خلال المقارنة بين مشروع كل من حسن حنفي وطه عبد الرحمان.

والسبب الذي جعلني أختار هذا الموضوع هو :

- كون إشكالية الحداثة، قضية شغلت وجذبت اهتمام الكثير من المفكرين العرب.
- السعي الى معرفة واكتشاف القراءة التي قدمها كل من حسن حنفي وطه عبد الرحمان .
- الرغبة في الكشف عن موقف كل من المفكرين من الحداثة، هل تتحقق الحداثة بالسير على خطى الحضارة الغربية، أم تتجسد من خلال نقد الحداثة الغربية وتجاوزها؟.

ومن بين الصعوبات التي واجهتني في مسار بحثي هذا ما يلي:

-أن موضوع البحث موضوع شاسع وثري، متشعب المواضيع، وهذا ما صعب علي الإلمام والإحاطة بجميع ما طرحه المفكرين في مشروعيهما .

- عدم توفر الدراسات المقارنة بين حسن حنفي وطه عبد الرحمان .

وعلى الرغم من هذه الصعوبات التي واجهتني فإنه تم تجاوزها بالمثابرة والعمل والاجتهاد، وبفضل النصائح والتوجيهات المقدمة، من قبل الأستاذ المشرف لصقع الربيع .

وفي خضم بحثي هذا، استندت في جمع المعلومات والمعارف المتعلقة بموضوع بحثي والخادمة له على مجموعة من المصادر والمراجع، أهمها: التراث والتجديد، الدين والتحرر الثقافي، دراسات فلسفية لـ: حسن حنفي ، تجديد المنهج في تقويم التراث، حوارات من اجل المستقبل، وروح الحداثة لـ: طه عبد الرحمان؛ مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة لمحمد الشيخ، ياسر الطائري، التراث والحداثة لمحمد عابد الجابري، أعلام الفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة لـ: السيد ولد أباه، كما اعتمدت في دراستي أيضا على مذكرة لنيل شهادة الماستر: اشكالية الحداثة والتراث (عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمان لـ: رحمة مادي، كما استعملت ايضا بعض المجالات من بينها، مجلة تبيُن، الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر، دراسة مقارنة بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمان، لـ: عبد الحليم مهروباشة .

أما آفاق وأهمية الموضوع تكمن في:

1-إعطاء مكانة للتراث العربي الاسلامي، بعد ما كان مهمشاً غير معترف بتراثيته، إذ أن لكل أمة ماضي وتراث خاص بها ولا سبيل الى التّنصل منه.

2-اكتشاف نقاط، ومواطن الضعف، التي ساهمت في تخلف العالم العربي من أجل تجاوزها والنهوض بالأمة العربية.

3-السعي الى تأسيس حداثة عربية إسلامية، خالصة بعيدة عن أي سلطة خارجية.

4-التأكيد على أن المجتمع العربي، مجتمع قادر على الإبداع والتجديد كغيره من المجتمعات الأخرى .

و في الأخير أتمنى أن أكون قد وفقت و لو نسبيا في تحليل هذه الإشكالية، شاكرة الله عزوجل الذي منحني القوة و الصبر لإتمام هذا العمل .

مدخل تمهيدي

ماهية الحداثة

تمهيد

أولاً : حسن حنفي ومصادر فكره.

ثانياً: طه عبد الرحمان ومصادر فكره.

ثالثاً: المفهوم اللغوي والاصطلاحي للحداثة.

رابعاً: الجذور التاريخية للحداثة.

خامساَ: مبادئ الحداثة.

تمهيد :

احتلت فكرة الحداثة مكانة هامة و انتشارا واسعا حتى شملت جميع أنحاء العالم ، حيث لاقت رواجا هائلا من قبل الكثير من المفكرين و الفلاسفة ، و الهدف من ذلك السعي للنهوض بالأمة ، وتحقيق التطور من خلال القضاء على عوامل التخلف ، ومن هذا المنطلق نطرح الأسئلة التالية :

ما هو المفهوم اللغوي والاصطلاحي للحداثة ؟، وفيما تتمثل جذورها التاريخية ؟، وكيف نظر إليها كل من المفكرين الغرب والعرب ؟، وما هي أهم المبادئ و المقومات التي ترتكز عليها؟.

مدخل تمهيدي

أولاً: حسن حنفي ومصادر فكره

1- حياة حسن حنفي 1935 hassan hanafi

ولد حسن حنفي في اليوم التاسع من ذي القعدة1353هـ، في القاهرة، وفيها نشأ وتعلم، ينحدر من أسرة ريفية من محافظة بني سويف من محافظات مصر[1] .

فهو مفكر مصري ومؤسس "اليسار الإسلامي" درس الفلسفة في جامعة القاهرة، وحاز على الدكتوراه من جامعة السوربون، درس في عدة جامعات عربية، وقام بتدريس الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة، يعتبر من ألمع المفكرين العرب المعاصرين، ويمتاز بثقافة موسوعة، تمتد من التراث القديم الى المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة، اشتهر" بيساريته الإسلامية" وبمشروع فكري يقوم على "تثوير" التراث وتجديده [2].

ومن الملفت في سيرته كثرة تأليفه، وقدرته على التأليف أكبر بكثير من قدرة القارئ، على قراءة ما يكتب[3].

ومن أبرز مؤلفاته :

"الدين والثورة في مصر "(1988)، "التراث والتجديد" في خمسة مجلدات (1988)"اليسار الاسلامي "(1981)، "مقدمة في علم الاستغراب" (1988)، "في فكرنا المعاصر" (1976)، "دراسات إسلامية" (1981)، "من العقيدة الى الثورة" (1989) [4]

أما فيما يخص الكتب التي ترجمها ونقلها للعربية :

- فهي نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، المعلم لأوغسطين، الإيمان باحث عن العقل لأنسلم، الوجود والماهية لتوما الإكويني الإسكندرية (1968).

1-فهد بن محمد القرشي: منهج حسن حنفي دراسات تحليلية نقدية، مكتب مجلة البيان، الرياض، ط1، ص 29.

2-كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 2000، ص 208.

3-فهد بن محمد القرشي : منهج حسن حنفي دراسات تحليلية نقدية، المرجع السابق، ص 36.

4-كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، المرجع السابق، ص 28.

- رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، القاهرة 1971م، تربية الجنس البشري لسنج، القاهرة 1973م، تعالي الأنا موجود، سارتر، القاهرة، 1396هـ، الموافق لـ 1977م [1].

2- ملامح فكره :

"ما جعل فكر حسن حنفي متميزاً وفلسفته متميزة ومشروعه متميزاً هو كتاباته وأبحاثه ومواقفه المتميزة بالوجاهة والجرأة على الرغم من الانتقادات التي تتعرض لها فما تزيدها إلا قوة ومناعة، مقالات كانت أو كتب أو حوارات أوغيرها، تعالج مختلف القضايا في الفكر والثقافة والسياسة والحضارة تعكس معالم مشروعه الحضاري وبيانه"[2]

والحديث عن فكر حسن حنفي يدفعنا بالضرورة الى الحديث عن ملامح فكره، الذي تكون لديه سواء عن طريق ما تعلمه من أساتذته أومن خلال تأثره بأفكار غيره .

إذ نجد أن حنفي تأثر بالماركسية ، فالفكر الماركسي جزء لا يتجزأ من التكوين الفلسفي لحسن حنفي، لذا فلا غرابة أن يكون له أثر كبير عليه وهو الذي قضى ردحا من عمره شيوعياً ملحداً ، ولذلك نجده يحترم ماركس*ويجله حيث يقول:«**أنطلق من الإسلام باعتباره دعوة من أجل الحق والخير والعدالة والمساواة وفي الطريق سألتقي بمن يهدفون إلى نفس الغايات، فأعتبرهم رفاق نضال، ومن بين هؤلاء ماركس الذي نجله ونحترمه**»[3].

كما نجده أيضاً تأثر بفلاسفة التنوير، الذين جعلوا الأساس الأول للمعرفة هو العقل وذلك بعيداً عن أي سلطة، وفي هذا يوافقهم حنفي الرأي، حيث يقول : « **مهمة التراث والتجديد**

1-فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، دراسات تحليلية نقدية، المرجع السابق، ص ص 58-62.

2-اسماعيل مهنانة واخرون: الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والايديولوجيا، الرابطة ا لعربية الكاديمية، ط1، 1435هـ، 2014م، ص 263.

*- **كارل ماركس Karl Marx** : فيلسوف واقتصادي ألماني، ولد في تريير المدينة الرينانية القديمة، في 5 آيار 1818 ، ومات في لندن في 14 آذار 1883، جورج طرابشي: معجم الفلاسفة، المناطقة، اللاهوتيون، المتصوفون)، مادة كارل ماركس، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص 618.

3-نقلاً عن: فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، دراسات تحليلية نقدية، المرجع السابق، ص 333.

التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل»[1].

وكان لفيورباخ *، تأثير على حسن حنفي، وبالتالي فمشروع حسن حنفي الموسوم بـ"التراث والتجديد" ماهو إلا فلسفة فيورباخية، من خلال تركيزها على الإنسان وجعله إله العصر الجديد، فهو محض فلسفة فيورباخية مطبقة على علم الكلام، بدلاً من علم اللاهوت المسيحي[2] .

كما كان أيضاً لأساتذته دوراً في صياغة فكره، ومن بينهم نجد لويس ماسينيون** ومن أبرز تأثيراته على حسن حنفي أنه صرفه عن وجهته الأولى التي كان يريد فيها إقامة منهاج إسلامي عام في الفكر والحياة للفرد والمجتمع ووجهه الى علم أصول الفقه[3].

جان جيتون***، وأهم شيء تعلمه منه حنفي هو أن يصالح بين الإتجاهات المتعارضة[4]، بول ريكور، واستفاد حنفي منه الهيرمينوطيقا التي سماها بـ"نظرية التفسير"[5].

1- حسن حنفي : التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط4، 1992م، ص 52.

*-فيورباخ: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ولد في 28 تموز 1804م، في لاند شوت(بافاريا)، ومات في 13 أيلول 1872، درس اللاهوت في هايدلبورغ، والفلسفة في برلين، حيث أخذ عن هيجل، حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة ارلانغن وكلف بالتدريس فيها، من بين كتبه: تاريخ الفلسفة الجديدة من بيكون الى سبيينوزا (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، المرجع السابق ،ص 492).

2-فهد بن محمد القرشي: منهج حسن حنفي، دراسات تحليلية نقدية، المرجع السابق، ص 266.

**-لويس ماسينيون: يهودي فرنسي، وكان مستشار لدى الادارة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر أثناء الاحتلال، (المرجع نفسه، ص 183).

3- المرجع نفسه، ص 184.

***-جان جيتون: أستاذ الفلسفة وتلميذ برغسون، ومجدد الكاثوليكية، وأول علماني يدخل المجمع المسكوني في تاريخه على الإطلاق، صديق يوحنا الثالث والعشرين، ثم بولس السادس، عضو الأكاديمية الفرنسية، (المرجع نفسه، ص 189).

4-المرجع نفسه، ص 190.

5- المرجع نفسه، ص193 .

ثانياً: طه عبد الرحمان ومصادر فكره

1-حياة طه عبد الرحمان

المفكر طه عبد الرحمان فيسلوف مغربي ولد سنة 1944م، تلقى دراسته الابتدائية بمدينة "الجديدة"، وتابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بمدينة الرباط، حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بجامعة السوربون، وحصل فيها على إجازة ثانية في الفلسفة، ودكتوراه السلك الثالث "1972"برسالة في موضوع اللغة والفلسفة، رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود ثم دكتوراه الدولة عام 1985م، درس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ 1970م إلى حين تقاعده 2005.[1]

ومن أبرز مؤلفاته :

اللغة والفلسفة رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود 1979، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987م، العمل الديني وتجديد العقل 1989م، تجديد المنهج في تقويم التراث (ط1، 1994)، (ط2، 2001)، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، 2000، حوارات من أجل المستقبل، 2000، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، 2006، بؤس الدهرانية في النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين 2014، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، 2015، شرود مابعد الدهرانية، النقد الإئتماني للخروج من الأخلاق 2016.[2]

1- ، إسماعيل مهنانة واخرون :الفلسفة العربية المعاصرة تحولات من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والايديولوجيا، المرجع السابق، ص626.

2-رحمة مادي: إشكالية الحداثة والتراث (عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمان)، إشراف فاتح حمبلي، مذكرة لنيل شهادة الماستر، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، السنة الجامعية، 2016-2017، ص 179.

2- ملامح فكره:

"تجذر مشروعه الفكري في التجربة الصوفية، المصاغة بالطرق البرهانية العقلانية الدقيقة وإن كانت تعكس تجربة ذاتية حية لا يخفي طه عبد الرحمان دورها الأساسي في مساره الفلسفي والوجودي "[1].

حيث نجده يقول: "**أدت هذه التجربة الروحية إلى رفع القيم الأخلاقية عندي إلى رتبة قيم جمالية، بحيث أصبحت أحصل على مستواها من الاستمتاع والإستلذاذ مالم أكن أحصله على مستوى القيم الأخلاقية بعد أنه كنت مقيداً بالعقل المجرد المحدود، وهكذا صرت أجد في القيم الأخلاقية لذة جمالية كبيرة، بل أكثر من هذا، فقد رفعت هذه التجربة إيماني من إيمان الكلفة والمشقة والثقل إلى إيمان المحبة والحلاوة والخفة، بحيث أصبحت أرى الأشياء من حولي وكأنها أسرارا إيمانية**" [2].

أما إذا تساءلنا عن طبيعة البيئة الفكرية التي تبلور فيها المشروع الفكري"لطه عبد الرحمان" جاز لنا أن نعتبرها بيئة إنشغلت بهاجس التقدم ورفع التحدي الذي ورثه الاستعمار في ضمائر وأفئدة المفكرين والمثقفين، إذ كان الهاجس عبارة عن مخاض طويل تجسد في صراع الحداثة والقدامة وفي انشطار التيارات الفكرية والدينية والفلسفية بين ذينك الطرفين.[3]

كما لا يخفى عنا أن طه عبد الرحمان قد تتلمذ بكيفية غير مباشرة على فلاسفة أفذاذ، و لا يمكن أن نتجاهل التأثير الذي مارسه كل من علي سامي النشار ومحمد عزيز الحبابي *،

1-السيد ولد اباه: أعلام الفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص 75.

2-طه عبد الرحمان: الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص ص 19-20.

3- ابراهيم مشروح: طه عبد الرحمان، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، 2009، ص 36.

*- **محمد العزيز الحبابي(1922م-1993)**: مفكر مغربي، درس الفلسفة في فرنسا، وعمل أستاذاً في الجامعات المغربية، والجزائرية، له أعمال روائية وشعرية، وانتاج فلسفي باللغتين العربية والفرنسية، من كتبه، من الكائن إلى الشخص، من الحريات الى التحرر، الشخصانية الإسلامية، من المنغلق الى المنفتح، (السيد ولد أباه : أعلام الفكر العربي، المرجع السابق، ص 170).

فقد بشر علي سامي النشار بكون طه عبد الرحمان يعد أطروحة في الأسس اللّغوية للخطاب الفلسفي سيراجع فيها معيقات وأعطاب الابداع الفلسفي، فمما لاشك فيه أن هناك صدى ما في فكر طه تتردد فيه أفكار هذا الفيلسوف الذي مر في صمت ، أما محمد عزيز لحبابي، فلم يكن ليمر دون أن يمارس بدوره حضورا ما في فكر طه عبد الرحمان واشتغاله بهاجس الإبداع الفلسفي[1] .

كما لعبت بعض التيارات والمدارس الفكرية والفلسفية والدينية دوراً بالغاً، من خلال التأثير في تكوين طه عبد الرحمان الفكري والفلسفي والديني، ومن منطلق التكوين الذي تلقاه في فرنسا يكون فكر طه عبد الرحمان قد تلقح بتيارات فكرية فلسفية يأتي على رأسها مايدخل في دائرة اختصاصه الضيق أي المنطق وفلسفة اللغة[2].

1- إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمان، قراءة في مشروعه الفكري،المرجع السابق، ص ص 37-38.

2-المرجع نفسه، ص 39.

ثالثاً : المفهوم اللّغوي والاصطلاحي للحداثة

1-الحداثة في اللغة :

الحداثة في الفرنسية Moderne

في الانجليزية Modern

في اللاتينية Modernus

الحديث في اللّغة نقيض القديم ويرادفه الجديد[1]، واللّفظة العربية للحداثة تأتي أصلاً من حدث[2]، حدث الشيء حدوثاً وأحدثه هو، فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه[3].

في حين أن لفظة الحداثة الغربية Modernitè مشتقة من الجذر Mode ، وهي الصيغة أو الشكل أو مايتبدى به الشيء [4]، والحداثة هي سن الشباب، ويقال أخذ الأمر بحداثته بأوله وابتدائه[5]، كما أن كلمة حداثة (عصرنة أو تحديث)، تعبر عن أي عملية تتضمن تحديث وتجديد ماهو قديم [6].

وجاء في المعجم الفلسفي أن الحديث يطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح والذم، ومعنى ذلك أن الحديث ليس خيراً كله، كما أن القديم ليس شراً كله، وخير وسيلة للجمع بين محاسن القديم والحديث ،أن يتصف أصحاب الحديث بالأصالة، والعراقة، و القوة و الابتكار، و أن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية والأساليب الجامدة[7] .

1-جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة الحداثة، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د ط، ص 454.

2-مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، د ط، ص 223.

3-ابن منظور: لسان العرب، مادة الحداثة، مج 2، دار صادر، بيروت، د ط، ص 131.

4-مطاع صفدي :نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة ،المرجع السابق، ص 223.

5-إبراهيم مدكور: المعجم الوجيز، مادة الحداثة، جمهورية مصر العربية، د ط ،ص 138.

6- مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، مادة الحداثة، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009م، ص 179.

7-جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق ،ص ص 454-455.

نستنتج أن كل هذه التعاريف تجتمع وتتفق على أن الحداثة هي رفض القديم، والإقبال على الجديد، فهي ترفض كل المعتقدات والتقاليد السائدة في الماضي، وبالتالي إحداث قطيعة مع الماضي .

والغاية الأساسية للحداثة هي البحث عن التجديد والإبداع، من خلال إحداث التغيير، ومواكبة التطور الحاصل في المجتمعات .

2- الحداثة في الاصطلاح :

نبدأ أولاً بمفهوم الحداثة عند الغرب، باعتبار أن الحداثة ولدت ونشأت في الغرب .

2-1 مفهوم الحداثة عند الغرب

نجد بعض الباحثين الأوربيين يصفون الحداثة : "**بأنها زلزلة حضارية عنيفة، وإنقلاب ثقافي شامل، وأنها جعلت الإنسان الغربي يشك في حضارته بأكملها، ويرفض حتى أرسخ معتقداته المتوارثة** "[1].

وفي هذا الصدد يعرف رولان بارت(1915-1981) الحداثة بقوله : " **الحداثة انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه**"[2].

والمقصود بهذا، أن الحداثة كانت بمثابة ثورة زعزعت كيان الإنسان الغربي وغيرته تغييراجذرياً، فأصبح يرفض كل التقاليد والمعتقدات المتوارثة.

إضافة إلى ذلك نجد هابرماس* الذي يرى بأن : " **الحداثة لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة، لكنها تتحدد، دوماً كلما تجددت العلاقات بالقديم والوعي بخصائص ماهو قادم** "[3].

1-عدنان علي رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني، دار النحوي، المملكة العربية السعودية، ط3، 1410هـ-1989م، ص 26.

2- المرجع نفسه، ص 25.

*- هابرماس : ولد سنة 1929 ، من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، وخير المنطقيين بينهم، عالم اجتماع، درس الفلسفة وعلم الاجتماع، في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت، أراد مع سائر فلاسفة المدرسة أن يستأنف مشروع ماركس في نقد المجتمع وأشكال الاستلاب الحديث، (جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مادة هابرماس ، المرجع السابق، ص 687).

3-نقلاً عن عبد الغني عماد: سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص 225.

فالحداثة عند ها برماس لا تنحصر في مجال معين، فهي غير محدودة تتجدد وتتطور باستمرار، من خلال تحديث وتجديد ما هو قديم وهي وعي بالحاضر والمستقبل .

2-2 مفهوم الحداثة عند العرب :

يرى أدونيس* أن الحداثة في المجتمع العربي إشكالية معقدة لا من حيث علاقاته بالغرب وحسب، بل من حيث تاريخه الخاص أيضاً، وأن الحداثة هي اشكاليته الرئيسية، يقول: " **تعني الحداثة نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة ومؤسسات وأنظمة جديدة تؤدي إلى زوال البنى التقليدية القديمة في المجتمع وقيام بنى جديدة** "[1].

فالحداثة عند أدونيس هي الاتيان بالجديد ونبذ كل ماهو قديم، فمن خلال الإبداع والتجديد، تزول الأفكار والمعتقدات التقليدية القديمة في المجتمع، لتحل محلّها نظريات وأفكار جديدة .

كما نجد أيضاً محمد سبيلا قد أعطى تعريفاً للحداثة ويتضح ذلك من خلال قوله : "الحداثة هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتعدد والتفتح "[2].

فالحداثة عند محمد سبيلا ترتبط بمجموعة من الخصائص والمميزات (التقنية، العقلانية، التعدد، التفتح)، وهذه هي سمات العصر الحديث . ونضيف تعريفاً آخر للحداثة من منظور محمد عابد الجابري** ، الذي يقول أن "**الحداثة لا تعني رفض التراث ولا**

---

*-أدونيس (علي أحمد سعيد): نصيري سوري ، و يعد المروج الأول لمذهب الحداثة في البلاد العربي ، وقد هاجم التاريخ الإسلامي و الدين ، و الأخلاق في رسالته الجامعية التي قدمها لنيل درجة دكتوراه من جامعة القديس يوسف في لبنان وسبب شهرته فساد الإعلام بتسليط الأضواء على كل غريب ،(مصطفى حسيبة : المعجم الفلسفي ، مادة ادونيس، المرجع السابق ، ص 184).

1- أدونيس: فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت، ط1، 1980، ص ص 320-321.

2- محمد سبيلا: مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 123.

**-محمد عابد الجابري (1936-2010)، وقد تحصل على دبلوم دراسات عليا في الفلسفة سنة 1967، وعلى الدكتوراه الدولة في الفلسفة سنة 1970م، من كلية الآداب بالرباط، كما اهتم بالفكر الفلسفي العربي الإسلامي وبمشكلاته، وهمومه وحاول أن يعيد قراءته قراءة جديدة ترتكز على مناهج العلم المعاصر، وعلى رؤية عقلانية عالمة، (إسماعيل مهنانة واخرون: الفلسفة العربية المعاصرة ،المرجع السابق ، ص 335).

القطيعة مع الماضي، بقدر ماتعني الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى مانسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"[1] ، الحداثة في نظر الجابري لاتعني رفض الموروث والتقاليد، أي أنها لاتنفصل عن الماضي، وإنما تعني الإرتقاء بالتراث من خلال مسايرة التطور الحاصل في المجتمعات.

رابعاً: الجذور التاريخية للحداثة

لقد كان هناك اختلاف حول بداية الحداثة، فمنهم من إعتبر بدايتها في القرن السادس عشر، ومنهم من اعتبرها في القرن التاسع عشر، ومنهم من رأى أنها ابتدأت مع القرن العشرين، ومن أسباب هذا الإختلاف، إختلاف المفهوم للحداثة والعصرية وما يقصد منها [2].

إن الحداثة في أصلها ونشأتها مذهب فكري غربي ولد و نشأ في الغرب[3]، فتظل الحداثة إفراز طبيعياً من إفرازات الفكر الغربي والمدينة الغربية، التي قطعت صلتها بالدين على ماكان في تلك الصلة من إنحراف، وذلك منذ بداية مايسمى بعصر النهضة*في القرن الخامس عشر الميلادي حين إنفصلت المجتمعات الأوربية عن الكنيسة [4].

فقد اتجهت أوربا في العصور الوسطى الى الزهد في الدنيا وذلك نتيجة هيمنة رجال الكنيسة على مختلف شؤون الحياة، باعتبارهم علماء في الدين، وفلاسفة في القانون الروماني، فحاربو المفكرين، وحاكموهم بقسوة، واحتكروا زعامة المجتمع، فتفشت فيه

1-محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991 ص ص 15-16.

2-عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الأسلامي منها، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1414هـ، 1994م، ص 42.

3-عوض بن محمد القرني: الحداثة في ميزان الاسلام نظرات اسلامية في أدب الحداثة، هجر للطباعة والنشر، ط1، 1408هـ، 1988م، ص 17.

*-عصر النهضة : مصطلح يطلق على فترة الانتقال من العصور الوسطى الى العصور الحديثة وهي القرون 14-16م، ويؤرخ لها بسقوط القسطنطينية عام 1453م، حيث نزح العلماء الى إيطاليا حاملين معهم تراث اليونان والرومان، مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، مادة عصر النهضة، المرجع السابق ، ص 312.

4- عوض بن محمد القرني : الحداثة في ميزان الإسلام ، نظرات اسلامية في أدب الحداثة ،المرجع السابق، ص 20.

الخرافات وعم الجهل فكان المجتمع الأوربي متخلفاً، ويئن تحت وطأة الإقطاع، ويعاني من ويلات الحروب الاقطاعية والتجزئة السياسية[1].

ويمكن تتبع ارهاصات الحداثة في اثر الاتصال بالمشرق العربي، إبان الحروب الصليبية، وفي انتشار الفلسفة الرشدية بأوربا، وفي إزدهار الجمهوريات الايطالية، وفي إكتشاف أمريكا، وتدفق الخيرات من المستعمرات، اضافة الى أحداث هامة تتمثل في أولا: إكتشاف غوتنبرغ (Gutanbreg) للطباعة في منتصف القرن الخامس عشر. ثانياً: أطروحات لوثر (luther) سنة 1517، **ثالثاً:** اكتشاف كوبرنيك (copernic) سنة 1502م، لدورة الكواكب حول نفسها وحول الشمس، هذه الأحداث الهامة ساعدت على ظهور نظريات نيوتن وديكارت، وامثالهما ثم لفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر[2].

إذن: فالمتتبع لتاريخ الحداثة، يجد أنها مرتبطة بالتاريخ الأوربي فهي نشأت وتطورت في الغرب، إذ إنتقلت أوربا من العصور الوسطى الى العصور الحديثة، واستطاعت التخلص من سيطرة الكنيسة وهيمنتها، وكان ذلك منذ بداية عصر النهضة، ثم تطورت الحداثة وإمتدت إلى مجالات عديد ومختلفة .

1-مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 313.

2-عبد المجيد الشرفي: معالم الحداثة، لبنات في المنهج وتطبيقه، دار الجنوب للنشر، تونس، ط2، ص ص 18-19.

خامساً: مباديء الحداثة

تقوم الحداثة على ثلاث مفاهيم أساسية هي : الذاتية، العقلانية، الحرية .

1-مبدأ الذاتية:

يعتبر مفهوم الذاتية من المفاهيم التي شكلت قاعدة الحداثة، في مجال الفلسفة [1] ، وهي الأساس الأول للحداثة أو الحداثوية، لأنها تعيد جميع المعايير والحقائق الى الذات الانسانية، وجعلها الكفيلة بصناعتها [2].

فالإنسان الحديث اضحى يرى صورته في مرآة مجلوة، فيتمثل من خلالها العالم بعد ماكان ضباب القرون الوسطى يحجب عنه هذه الرؤية الواضحة [3].

وبالتالي أصبح إنسان العصور الحديثة يدرك نفسه كذات مستقلة، ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها، فالإنسان هو المتكلم الحاضر الذي ينظر إلى الكائنات الأخرى ويتمثلها، فيستمد يقينياته من ذاته وليس كما كان الشأن عليه في العصور والوسطى، من تعاليم أو سلطة أخرى غير سلطة ذاته[4] .

يعتبر مبدأ الذاتية من المقومات الأساسية التي ترتكز عليها الحداثة فمصدر معرفتنا بالعالم هو الذات الانسانية، با إعتبار أن الإنسان هو معيار الحقيقة ، بعدما تجاوز مرحلة القرون الوسطى، التي كانت تحكم فيها سيطرة الكنيسة، ورجال الدين، فأصبح الإنسان في العصور الحديثة سيد نفسه غير خاضع لأي سلطة خارجية، فيدرك نفسه، ويدرك العالم الخارجي، كذات مستقلة بذاتها .

1-محمد الشيخ، ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ص 12.

2-علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 1436هـ، 2015م، ص 170.

3-محمد الشيخ، ياسر الطائري : مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة، المرجع السابق، ص 12.

4-المرجع نفسه، ص ص 12-13.

2- مبدأ العقلانية:

فمجال الحداثة وآثارها هو مجال العقل ومستتبعاته[1]، ومقتضى هذا المبدأ أن " لكل شيء سبب معقول "[2]، إذ ترتبط فكرة الحداثة إرتباطا وثيقاً بالعقلنة، التخلي عن إحداها يعني رفض الأخرى[3]، إذ أن الإنسان تحول من "متأمل" للكون ومعجب ببديع خلقه الى غاز له منقب عن أسراره فأخذ يجوب العالم، ويبحث له عن "أسبابه المعقولة" ميميزا إياها عن الأسباب "غير المعقولة" إلى أن انفتحت أمامه أبوب "العلم الحديث" فصار يجد فيه ما يمده بمعرفته أسرار الموجودات، ويمنحه سلطة على الكون ويستعيض به عن ألغاز الميتافيزيقا القديمة [4].

فالحداثة هنا إهتمت بالعقل، وعززت دوره، وأعادت الاعتبار له فأصبح العقل مصدر معرفتنا للحقائق الموجودة في العالم، بعد ما كان دوره غائباً ومهملاً في العصور الوسطى، منغمس في سلطة الكنيسة .

وعندما نتحدث عن العقلانية ينصرف ذهننا بصورة تلقائية الى العقلانية الحديثة مع ديكارت رائد العقلانية، وترتبط العقلانية أيضاً باستثمار الآليات المنطقية الموروثة عن اليونان لفحص موضوع يخرج عن دائرة العقل مثل الإيمان والعقيدة الدينية[5].

فقد استطاعت الفلسفة الديكارتية أن تحول العقلانية الى أداة اجرائية تسمح للذات العاقلة بمعرفة العالم، إعتماداً على قدرتها الذاتية [6].

1-فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة ، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، دط، ص 17.

2-محمد الشيخ، ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة، المرجع السابق، ص 13.

3-آلان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، ص 30.

4- محمد الشيخ، ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة، المرجع السابق، ص 13.

5-عز العرب لحكيم بناني: المعرفة نحو عقلانيات اجرائية، مجلةعالم الفكر، العدد 2، مج 41، 2012، ص 57.

6-المرجع نفسه، ص 62.

3- مبدأ الحرية:

إلى جانب مبدأ الذاتية ومبدأ العقلانية نجذ كذلك من مقومات الحداثة الحرية.

فالحداثة هي الحرية، فمثلما نظرت الحداثة الى العالم نظرة ملؤها العقل، كذلك جعلت الإرادة البشرية لا التقاليد أساس بناء المجتمع و الدولة الحديثين، فالمجتمع الحديث مجتمع اختيار المهن، مجتمع الطبقات المفتوحة لا الطوائف المغلقة، مجتمع المدني الفاعل النشيط[1].

وقد ارتبطت حرية المحدثين بمفهومين، الإرادة والقوة، وحده الإنسان كائن حر، وذلك لأنه وحده المريد المستقوي، وما ثبت أن ثمة كائناً، عدا الإنسان طلب لنفسه الإرادة والقوة [2].

فالإنسان هو منبع الحرية، فهو الكائن الوحيد الحر على خلاف الكائنات الأخرى، لذا فالحداثة مرتبطة بالحرية، والإنسان هو وحده دون سواه القادر على أن يختار ذاته بكل حرية بعيداً عن كل قيود .

إذن: هذه المبادئ مجتمعة هي المقومات الأساسية للحداثة: الذاتية ،العقلانية، الحرية، وكل مبدأ لا يقل أهمية عن الآخر .

1-محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1،2008، ص 26.

2-محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هايدجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1،2008، ص 464.

الفصل الأول

إشكالية الحداثة عند حسن حنفي

المبحث الأول : الحداثة والتراث من منظور حسن حنفي

تمهيد

أولا: مفهوم الحداثة عند حسن حنفي .

ثانيا: مفهوم التراث والتجديد عند حسن حنفي

ثالثا: قراءات التراث عند حسن حنفي

رابعا: طرق ومناهج التجديد عند حسن حنفي

المبحث الثاني : المشروع الحداثي عند حسن حنفي

أولا: الموقف من التراث القديم

ثانيا: الموقف من التراث الغربي .

ثالثا: الموقف من الواقع (نظرية التفسير)

رابعا: النقد الموجه لحسن حنفي .

تمهيد :

تعتبر قضية الحداثة من بين القضايا التي شغلت الفكر العربي المعاصر وحظيت بقدر كبير من الاهتمام من قبل الكثير من الفلاسفة والمفكرين، ومن ابرز هؤلاء الذين كان لهم دور في معالجة هذه القضية نجد المفكر المصري حسن حنفي الذي قدّم اسهامات وجهود كبيرة لمعالجة هذه القضية وذلك من خلال مشروعه "التراث والتجديد"، لذا نتساءل:

ما مفهوم كل من الحداثة و التراث والتجديد عند حسن حنفي؟ وفيما تتمثل العلاقة بينهما؟ وهل القول بالتراث ينفي القول بالتجديد أم العلاقة بينهما علاقة تكاملية لزومية؟

المبحث الأول: الحداثة و التراث من منظور حسن حنفي

أولا: مفهوم الحداثة عند حسن حنفي :

تعني الحداثة عند حسن حنفي الانتقال من التراث الذاتي إلى تراث الغير ليس على مستوى الثقافة بل على مستوى السلوك اليومي والعادات والتقاليد[1]، كما أن لفظ "الحداثة" قد يعني إتباع أساليب العصر ومناهجه في تحليل التراث، وهي أساليب خارجة عنه مستمدة من تراث الآخر الذي أفرز الحداثة، وقد يعني "التجديد" وهو تطوير للتراث من داخله طبقاً لحديث المجددين المشهور، فالحداثة لا تعني الغرب بالضرورة إنما تعني قدرة التراث على أن يجتهد طبقاً لظروف كل عصر، وإنه من الظلم البين أن يستأثر الغرب وحده بالحداثة وأن تحيل الحداثة الى الغرب بالضرورة، فمن حيث المصطلحات "التراث والتجديد" عند حنفي أصح من التقليد والحداثة[2].

إذن فالحداثة عند حنفي هي تحليل التراث وفق متطلبات العصر، باتباع أساليبه ومناهجه المستوحاة من تراث الغير، وقد عالج حنفي إشكالية الحداثة من منطلق "التجديد"، لأن الحداثة هي تجديد، غايته تطوير التراث من الداخل، كما يرفض أيضاً حنفي أن تكون الحداثة خاصة بالغرب وحده.

"ويقف التراث الذاتي في مواجهة تراث الغير لتحجيمه ورده داخل حدوده وافساح المجال للإبداع الذاتي"[3].

وبهذا فقد أراد حسن حنفي التحرر من التبعية والتقليد للغرب، وخلق روح الابداع والتجديد وهذا ما يظهر من خلال قوله:" **أن فترة التعلم قد طالت، وأن فترة التتلمذ قد امتدت**

1-حسن حنفي : دراسات فلسفية، المكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط1، ص 66.

2-حسن حنفي، محمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفراس، عمان، ط1، 1990، ص 76.

3-حسن حنفي: الدين و التحرر الثقافي ، منتدى مكتبة الإسكندرية ،د ط، ص 31.

فنحن نتعلم منذ قرنين ومازالت مرحلة الابداع بعيدة في الأفق، إن التعلم من الغير وسيلة لا غاية، ومرحلة وليس تاريخاً، ومجرد باعث ومحرك وليس بديلاً عن الشيء ذاته"[1].

وبهذا فالحداثة لا تعني العيش على مستوى الانتاج في الغرب والتمتع بها سواء في أساليب الحياة أو في الاطلاع على آخر صيحات العصر في الثقافة والأدب والفن، والحداثة بهذا المعنى فهي تروج للتقدم الخارجي، وتترك التخلف في الأعماق، وتحدث الانقطاع بين الحاضر والماضي، وتولد المحافظة من أجل الدفاع عن الوضع القائم، وتقضي على خصوصية القديم ونوعيته ويستحيل من خلالها اللّحاق بالغرب، وتكون طبقة من المستغربين المتأوربين تدين بالولاء للغرب والدوران في فلك أجنبي[2] .

ولما كانت الحداثة قائمة على التغريب، فهي لم تنتج تحديث المجتمعات تحديثاً شاملاً، فالتحديث هي محاولة تغيير المجتمعات على يد "المحدثين" الذين هم في واقع الأمر ضحية التغريب في وعيهم الثقافي و الوطني، ويفترض التغريب أن وظيفة الشعوب الغير أوربية هو النقل والاستيعاب لإبداعات الغرب، الخلط بين العلم والمعرفة باعتبار العلم شيء والمعارف العلمية شيء آخر، تصور أن التقدم هو إستراد آخر الإختراعات وانجازات التكنولوجيا الحديثة، القفز على النتائج دون المقدمات[3].

ثانيا: مفهوم التراث والتجديد عند حسن حنفي :

يرى حنفي أن : " التراث والتجديد" يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ، وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر، كما يكشفان عن قضية "البحث عن الهوية"[4]

1- حسن حنفي: دراسات فلسفية، المصدر السابق، ص 32.

2-حسن حنفي: الدين والتحرر الثقافي، المصدر السابق، ص 31.

3- حسن حنفي: دراسات فلسفية، المصدر السابق، ص ص 69-70.

4-حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المصدر السابق، ص 20.

" فإذا كان الغرب قد أعطى نموذج النهضة على أنقاض التراث فإن المجتمعات غير الأوربية تعطي النموذج الآخر للنهضة على أكتاف التراث، وبالتالي تكون البشرية أمام نموذجين الإنقطاع أو التواصل ، والتراث لدى الشعوب النامية وهي الشعوب التاريخية هو الذي يحفظ لها هويتها وأصالتها ويحميها من التميع والترغيب والذوبان في الآخرين "[1].

"فقضية التراث" تشكل نقطة محورية في تاريخ الشعوب وتطورها، حيث تباينت الآراء واختلفت وجهات النظر، بين رافض للتراث ومؤيد له، فالنموذج الأول و هو الإتجاه اللاتراثي يرى من خلال رفض التراث والانفصال عنه تتطور المجتمعات وترتقي، في حين النموذج الآخر غير ذلك وهو النموذج التراثي الذي يجعل من القديم مرجعية له، وأن النهوض بالأمة لا يكون إلاّ من خلال العودة الى التراث .

وبهذا نجد حنفي سعى الى تحديد مفهوم كل من التراث والتجديد، فالتراث عنده: "**هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت كقضية معطى حاضر على عديد من المستويات**"[2].

فالمقصود بالتراث هنا هو كل ماخلفه لنا الأباء والأجداد، وأصبح متوارثاً ينقله الأجيال، من جيل الى آخر .

في حين التجديد هو : " **إنشاء شيء جديد، أو تبديل شيء قديم وهو مادي كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم، والتجديد في المجتمعات الزراعية التمسك بالتقاليد وفي المجتمعات الصناعية تقدس روح الاختراع** "[3].

1-حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، المصدر السابق ، ص 29.

2-حسن حنفي : التراث و التجديد، موقفنا من التراث القديم ، المصدر السابق ، ص 13.

3-جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة التجديد، ج1، المرجع السابق، ص 242.

فالتجديد هو الإتيان بالجديد المناقض والمخالف للقديم ويكون هذا التجديد مادياً أو معنوياً.

وبهذا يكون التجديد عند حنفي هو : " **ما يفيد التحرر والإنفتاح على الآخر، وقبول التحديث وإيثار الإبداع على الإتباع** "[1].

" **فالتراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغايةّ، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره** "[2].

إذن فالتراث يرتبط بالتجديد، فمن خلال العودة الى التراث نعرف النقائص والعوائق التي تعترضنا، وتحيلنا دون تحقيق التقدم، ثم نحاول تجاوز هذه العوائق للنهوض بالأمة وتطويرها، وهذه هي الغاية التي يطمح إليها حنفي إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر.

ولما كان التراث جزء من مكونات الواقع، وليس دفاعاً عن موروث قديم، فإن تجديد التراث كان ضرورة واقعية لا بد منها، ورؤية صائبة للواقع، فالتراث حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم، وعلى هذا فتجديد التراث، هو وصف لسلوك الجماهير* وتغييره لصالح قضية التغيير الإجتماعي[3].

1-حسن حنفي: هموم الفكر والطن، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، ص 53.

2-حسن حنفي: التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 13.

*-الجمهور: لفظ مستعمل في التراث القديم على نحو معرفي خالص ويعني العامة، ويقابل العقلاء أو الفلاسفة وهم الخاصة(حسن حنفي: التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 15).

3- المصدر نفسه، ص 19.

إذن: "فمهمة "التراث والتجديد" هي إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة، واختيار أنسبها لحاجات العصر"[1].

فحنفي من خلال قضية" التراث والتجديد" يهدف الى إعادة بناء القديم وتطويره وتحديثه طبقا لمقتضيات العصر.

وللتراث جذو رفي وجدان* الشعب، فهو تأكيد للأنا ضد الآخر وإثبات للذات في مقابل الغير[2]، فهو يحدّد تصوراته للعالم ويعطيها عمقها التاريخي ضد النقل والإستيراد، ويجعل حاضرها أكثر إزدهاراً وكمالا وغنى من التحديث المنقول، ويدفعها نحو التقدم ويطلق طاقتها، وبالتالي تتحقق الإستمرارية التاريخية، وخصوصيات الشعوب وتتعدد النماذج وتتجاوز فيما بينها وتكون الحضارات كلها على مستوى واحد من المساواة[3].

فالتراث متأصل في وجدان الشعب، يؤثر فيهم ويوجه سلوكاتهم، وبهذا فهو يحافظ على خصوصية المجتمعات وأصالتها، ويحميها من أي مؤثرات خارجية .

وعلى سبيل ذكرنا سابقاً لمصطلحي "الأصالة والمعاصرة" نتطرق الآن لمفهومها عند حنفي :

وتعني الأصالة عنده : " **القضاء على معوقات التقدم في الحاضر والقضاء عليها من الأساس وذلك بإستئصال الجذور التاريخية للتخلف المتراكمة من الماضي في وجدان الشعوب حتى يمكن أن تتحقق المعاصرة**" [4]، أما المعاصرة " **فهي تعني مجابهة مشاكل**

1- حسن حنفي: التراث والتجديد، المصدر السابق ، ص 22.

*-الوجداني: كل مايجده كل أحد من نفسه(كعلمنا بوجود ذواتنا وبأفعال ذواتنا، ويرادفه الحدسي، أو مايدرك بالقوى الباطنة(كعلمنا بخوفنا، وشهوتنا، وغضبنا ولذتنا)، أي ما يحكم به العقل بالاستناد الى الحس الباطني(جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مادة الوجدان، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ص 557.

2-حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1، ص 52.

3- حسن حنفي : الدين و التحرر الثقافي، المصدر السابق ، ص29 .

4-المصدر نفسه ، ص 58.

الواقع والدخول فيها، ومواجهتها مباشرة فالمعاصرة تعني هنا رؤية الواقع والإحساس به والنظر إلى ما تحت الأقدام وإلى ما تطؤه الأرجل "[1].

إذن: فالأصالة عند حنفي تقتضي التخلص من كل ما يعرقل التقدم في الحاضر وذلك بالقضاء على كل مظاهر التخلف المتأصلة والراسخة من الماضي، أما المعاصرة فتعني المعرفة التامة بالمشاكل التي تتخبط فيها المجتمعات ومحاولة تجاوز هذه المشاكل بإحداث التغيير والتجديد .

ثالثا : قراءات التراث عند حسن حنفي :

يرى حسن حنفي أن قضة "التراث والتجديد" تتنازعها حلول ثلاثة أو نستطيع القول إتجاهات ثلاثة، إتجاه يكتفي بالحل الذاتي للتراث ويقر بضرورة التمسك بالقديم، في حين الاتجاه الآخر، يرى العكس ويقول بالإكتفاء الذاتي بالجديد، ويظهر إتجاه آخر يتجاوز هذين الاتجاهين ويقر بضرورة التوفيق بين ما هو قديم وما هو جديد .

نبدأ أولا بالاكتفاء الذاتي للتراث :

" **فالتراث الذاتي هو ما يصل شعب مما خلفه القدماء وتتوارثه الأجيال، ويحدث لتيارات عامة، وإتجاهات ومدارس فكرية، ويؤثر في سلوك الناس، وهي مسؤولية تاريخية تتحملها الأجيال فتواصل تاريخها أو تتركها فتنقطع جذورها، فتذوب في ثقافات مغايرة** "[2]، فالتراث الذاتي هو عبارة عن موروث قديم تحمله الأجيال لينتقل من جيل إلى جيل .

وهذا الاتجاه الذي يكتفي بالحل الذاتي للتراث، يقر بالعودة الى التراث، والتواصل معه والاستمرار فيه: " فلا يصلح هذه الأمه إلا بما صلح به أولها" ، والدفاع عن التراث

1- حسن حنفي : الدين و التحرر الثقافي، المصدر السابق ، ص ص 61-62.

2- حسن حنفي: دراسات فلسفية، المصدر السابق، ص52

ابتداء من مصادره الأولى في الكتاب والسنة، ، فالتراث غاية في ذاته وليس وسيلة لتطوير الواقع وتغيير حياة الناس[1] .

كما أن التراث القديم حوى كل شيء مما مضى أو مما هو آت، وتراث الآباء والأجداد علينا الرجوع إليه، ففيه حل لجميع مشاكلنا الحاضرة، فالقديم مرجعية أساسية، إذ أنه لا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع إلى الماضي[2] .

ومن خلال هذا نستنتج أن هذا الاتجاه يتبع سلطة القدماء، يدافع عن التراث القديم ويتبناه، كما يؤكد أن العلاقة بين الماضي والحاضر علاقة تواصل ولا يمكن إحداث قطيعة بينهما وأن الحاضر إستمرار للماضي .

وإثر هذا الموقف الذي إتخذه أصحاب دعوة الاكتفاء الذاتي للتراث جعلهم يقعون في : النفاق، العجز، النرجسية .

- **النفاق:** وذلك لأن أنصار هذا الاتجاه يطمحون إلى المحافظة على مصالحهم الخاصة، إذ أنّ تمسكهم بالماضي والتأكيد على القديم تثبيت لمناصبهم وتأكيد لسلطانهم، وبالتالي فهذا الموقف يرتكز على النفاق وغرضه الأول هو تحقيق المصالح الشخصية .
- **العجز:** فهذه الفئة تتسم بالتخلف، ولما كانت كذلك فهي عاجزة عن فعل شيء ولو كانت قادرة لفعلت، ونتيجة لهذا العجز، تحول انظار الحاضرين عن واقعهم وجعلهم يعيشون في الماضي، فهي فئة لا تستطيع إحداث التغيير الاجتماعي مع أنها مازالت مرتبطة بالشعب .
- **النرجسية:** فهذا الموقف ذاتي خالص بعيد عن الموضوعية، إذ لا يرى فيه الانسان أبعد من مصالحه الخاصة، وهذه النرجسية ناشئة في الحقيقة، إما عن نفاق وتستر وممالأة كما هو الحال في الأول، أو عن عجز وضعف وخنوع و إستكالة كما هو الحال في الثاني[3].

1- حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، المصدر السابق، ص 454.

2-حسن حنفي: التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 27.

3- المصدر نفسه ، ص ص 28-29.

فما يعاب على هذا الاتجاه من خلال دعوته الى الرجوع الى الماضي والتمسك بالقديم هو أنه سعى إلى تحقيق مصالحه الخاصة، أي اعطاء الأولوية للمصالح الخاصة على حساب المصالح العامة، كما أنه موقف يعبر عن العجز لأنه غير قادر على إحداث التغيير في الواقع.

أما فيما يخص الحل الثاني المتمثل في : الإكتفاء الذاتي بالجديد فإن هذا الاتجاه يقر بضرورة الإنفصال عن التراث والاتيان بالجديد .

باعتبار : " **أن التراث القديم لا قيمة له في ذاته كغاية أو وسيلة، ولا يحتوي على أي عنصر من عناصر التقدم، وبأنه جزء من تاريخ التخلف أو أحد مظاهره، وأن الارتباط به نوع من الاغتراب*، ونقص في الشجاعة، وتخل عن الموقف الجذري ونسيان للبناء الاجتماعي الذي هو إفراز منه، في حين أن الجديد علمي عالمي يمكن زرعه في كل بيئة** "[1].

فهذا الاتجاه يرفض التراث القديم، باعتباره تراث يحمل مظاهر التخلف في طياته واتخذوا من الجديد مرجعاً لهم، ومواكبة التطور الحاصل في المجتمعات " **فالتراث حسب هذا الاتجاه مضى وانقضى، عهد فات، علوم قديمة تجاوزتها العلوم الحديثة، علوم دينية أخلاقية تجاوزتها العلوم الطبيعية والاجتماعية لكل جيل اجتهاده، ولكل عصر علومه، ولما تبدلت الأجيال وتغيرت العصور تتبدل العلوم وتتغير الاجتهادات بل أن الارتباط بالقديم والتواصل معه يضر بمصلحة وبمناهج التربية وبعمل العقل** "[2].

---

*-**الاغتراب (alienation)**: يعني حالة إنفصال واستلاب، وهو إحساس الإنسان بأنه ليس في بيته وموطنه أو مكانه، وفي الفلسفة يعني: غربة الانسان عن جوهره وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه، أو عدم التوافيق بين الماهية والوجود (مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، مادة الإغتراب، المرجع السابق، ص 75).

1-حسن حنفي: التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 29

2- حسن خنفي: هموم الفكر والوطن، المصدر السابق، ص 455.

فحسب هذا الاتجاه مادامت العلوم تغيرت والعصور تبدلت فإن الانتقال من القديم إلى الجديد ضرورة لا بد منها .

ويكشف لنا هذا الموقف عن :

قصور النظرة العلمية: فأصحاب دعوة الاكتفاء الذاتي بالجديد رفضوا وأنكروا دور التراث، فإن لم يكن كغاية في ذاته فعلى الأقل كوسيلة، فالتراث جزء من المخزون النفسي للمعاصرين، فهو إحدى مكونات الواقع، كالعادات والتقاليد والأمثلة الشعبية.

التقليد: تخاطر هذه الفئة بالوقوع في التقليد، وبإستعارة تجارب سابقة وبالتالي الوقوع في العمومية ونسيان الخصوصية بالإضافة إلى التبعية الفكرية من خلال صدور الجديد عن بيئة ثقافية مغايرة لبيئة الثقافة الوطنية، و بالتالي هذه الفئة تنغمس في التقليد و الإتباع بدل الإبداع .

الازدواجية: هذه الفئة تدعوا للحديث وترك القديم الاسلامي، ولكنها بينها وبين نفسها تحرص على القديم "المسيحي" وترى في تاريخ الكنيسة القبطية تاريخا لمصر و في تاريخ الماورنية تاريخاً للبنان..الخ، فهي تدعي الالحاد أمام المسلمين وتؤمن بالله بينها وبين نفسها، تريد للمسلمين المواقف الجذرية وتعيب عليهم الأساطير والغيبيات وسيادة الوهم والخرافة، ثم تعبد الله وتنشط داخل الكنيسة [1].

وهذا الاتجاه أيضاً من خلال دعوته الى الجديد ورفضه للقديم فقد جحد وأنكر دور التراث في تطوير المجتمعات، فقد نجد في القديم ما يساهم في بناء الجديد، وأن التخلف قد يكون سببه غياب التراث القديم، وعدم الرجوع إليه، فيصبح هذا الاتجاه يتبع دون أن يبدع، يقلد ولا يغير، ولا يحدث أي جديد، فهو يدور في حلقة مفرغة .

1- حسن حنفي: التراث والتجديد، المصدر السابق، ص ص 29-30

والآن ننتقل إلى الحل الثالث المتمثل في : **التوفيق بين التراث والتجديد** فقد اتخذ هذا الاتجاه حلاً وسطاً، إذ أنه لم يكتفي بالتراث وحده، ولم يقر بأخذ الجديد وحده، وبالتالي فهذا الموقف إنتقائي، فإنه يختار من القدماء ما هو أصلح للعصر و يلبي حاجاته، ويعنى بمطالبه[1]. وهذا ماعبر عنه حنفي بقوله: " **ويعني هذا الموقف الأخذ من القديم مايتفق مع العصر، وإرجاع الجديد لمقاييس القديم، فهو موقف شرعي من الناحية النظرية يود أن يستوعب مزايا كل من الموقفين السابقين وأن يتخلا عن عيوبهما** "[2]

فهذا الاتجاه يسعى إلى إعادة بناء القديم خدمة للجديد، أي أخذ من القدماء ما يناسب ويواكب تطور العصر وحاجاته ويكون التجديد عند حنفي بطريقتين:

التجديد من الخارج: ويكون ذلك من خلال انتقاء مذهب أوربي حديث أو معاصر ثم قياس التراث عليه، و رؤية هذا المذهب المنقول في تراثنا القديم وقد تحقق من قبل، ومن ثم نفتخر بأننا وصلنا الى ما وصل إليه الأوربيون.

التجديد من الداخل: وذلك عن طريق ابراز أهم الجوانب التقدمية في تراثنا القديم وإبرازها تلبية لحاجات العصر من تقدم وتغير اجتماعي[3].

رابعا: طرق ومناهج التجديد عند حسن حنفي :

يحدث التجديد عند حنفي بعدة مناهج، بعضها خاص باللّغة والبعض الآخر خاص بالمعاني والبعض الثالث خاص بالأشياء ذاتها، طبقاً لأبعاد الفكر الثلاث، اللّفظ والمعنى الشيء .

1 –منطق التجديد اللّغوي :

1–حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، المصدر السابق ، ص 456.

2–حسن حنفي: التراث والتجديد، المصدر السابق ، ص 31.

3–المصدر نفسه ، ص ص 31–32.

ترتبط اللغة بالعلم ارتباطاً وثيقاً، فإكتشاف لغة جديدة هو اكتشاف للعلم، والعلم يتأسس بتأسيس لغته أولا، فالتجديد عن طريق اللّغة هو بداية العلم الجديد وتكمن أهمية اللغة في كونها وسيلة للتعبير والايصال، حيث فرض كل فكر جديد لغته وبدأت كل حركة جديدة بتجديد اللّغة أولاً، فاللغة وسيلة لتطوير الحضارة واتساع معانيها، فإن عجزت لغتها القديمة، وفقدت وظيفتها على إيصال المعاني، فإن الحضارة تستبدل لغتها القديمة بلغة جديدة قادرة على التعبير والايصال، كما أن العلوم الأساسية في التراث القديم ترتبط بالألفاظ والمصطلحات التقليدية، إذن فاللّغة القديمة لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لحاجات العصر، وذلك لسيطرة المعاني التقليدية عليها[1] .

فلما كانت اللغة القديمة عاجزة عن التعبير وايصال المعاني المتجددة طبقا لحاجات العصر، كان من الضروري تجديد اللغة، باعتبارها وسيلة لتطور الحضارة، بالإضافة إلى أن العلوم قد تغيرت والعصور تبدلت، لذلك يجب الانتقال من اللغة القديمة إلى لغة جديدة قادرة على التعبير والايصال .

والتجديد اللغوي عند حنفي لا يتم بطريق آلي: " **إستبدال لفظ بلفظ، قطعة قديمة بقطعة غيار جديدة، بل هي عملية نماء طبيعي تفرض التغير والتجدد، عملية صيرورة داخلية وليست مجرد ثبات خارجي، حتى لوكان في صورة حركة إستبدال، إنها عملية ولادة جديدة يقوم بها المبدع الذي يعاني من قدم الألفاظ، وتجدد المعاني وتغير الأشياء، وتبدل الأزمان واختلاف العصور، ولا يقوم بها إلا المتخصصون المبدعون لا المتخصصين المهنيين الذين يتساوى أمامهم القديم والجديد** "[2].

فالتجديد اللغوي إذن عملية هادفة تسعى إلى إحداث التغيير والتجديد

1-حسن حنفي: التراث والتجديد، المصدر السابق، ص ص 109-110.

2-حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، المصدر السابق، ص 204.

فمن خلال التجديد اللّغوي نتخلص من ركود اللّغة التقليدية وقصورها في التعبير عن المعاني بالإضافة الى التخلص من بعض القلق وعدم الوضوح في الإستعمال لبعض ألفاظ اللغة الجديدة، وبهذا يكون التجديد اللغوي ضرورة طبيعية تستبدل فيها اللغة القديمة بلغة جديدة، من أجل التعبير عن المعاني المتجددة طبقاً لمقتضيات الواقع، كما أن التجديد اللغوي ليس تغييراً لمضمون الفكر بل تجديد لصورته وهي اللغة، واللفظ ليس إلا حاملاً للمعنى موصلا له.[1]

الى جانب ذلك يعتبر حنفي تجديد اللغة شرط الابداع ويظهر ذلك من خلال قوله : " **لما كان كل فكر قديم أو جديد، مقلد أو مبدع، تعبيراً وإيصالاً فإن اللّغة هي الطريق إلى الانتقال من الداخل الى الخارج، ومن المعنى الى الصوت، ومن الفكر الى الواقع، ومن الأنا إلى الآخر، واللغة كما قال القدماء ثوب الفكر، وعن طريق الثوب يمكن النفور من الشخص أو الاقبال عليه، عدم إدراكه أو الانتباه اليه، وكما قال القدماء أيضا صلة اللّفظ بالمعنى صلة مثل البدن بالنفس، فلا ترى النفس بدون بدن وكذلك لا يفهم المعنى إلا من خلال اللفظ تجسد للمعنى وتحقق عيني له** "[2]، تعتبر وظيفة اللّغة الأولى والأساسية هي التعبير وإيصال المعاني، كما أن العلاقة بين اللّفظ والمعنى علاقة تكاملية، فلا يمكن الفصل بينهما ولا يمكن أن يوجد إحداهما في غياب الآخر، ولهذا وصفها القدماء أو شبهها القدماء كصلة البدن بالنفس .

فاللّغة التقليدية فقدت وظيفتها المتمثلة في التعبير والايصال لأنها مرتبطة بلغة الهية تدور الألفاظ فيها حول الله، فاللغة القديمة لغة دينية لأنها تحمل ألفاظ دينية خالصة مثل: دين، رسول، معجزة، نبوة، وهي لغة عاجزة عن إيصال مضمونها للعصر الحاضر، حيث أن اللّفظ التقليدي "دين" لا يمكن أداء وظيفته في الايصال وذلك لتعدد المعاني التي التصقت

1-حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 111.

2- حسن حنفي : هموم الفكر و الوطن ، المصدر السابق، ص 196.

به طول تاريخ استعماله، والتي تصل أحيانا إلى التعارض مع المعنى الأصلي، فقد استبدلت اللغة الدينية، وحلت محلها لغة عقلية خالصة، بعدما كانت اللغة الدينية ضرورة أولى في نشأة الحضارة ، ولما كان لفظ دين قاصرا ، عاجزا عن أداء المعنى فإن لفظ "ايديولوجية" أقدر منه على التعبير عن الدين المعني وهو الإسلام وإيصال معناه[1] .

وتتميز اللغة في التراث القديم بأنها لغة تاريخية تقنينية صورية، مجردة .

لغة تاريخية وذلك لتعبيرها عن وقائع تاريخية أكثر من تعبيرها عن الفكر: أما فيما يخص بأنها لغة تقنينية، ذلك لأنها تضم الوجود، و تقولبه، فنجد قانونية المصطلحات في أصول الفقه، والتقسيمات العقلية في أصول الدين والفلسفة على حد السواء، وكلها تبدأ بعبارات مثل" يجب على " أو "من الواجب أن" و كأن الحياة يمكن أن تخضع لقانون خارجي، وما الإنسان إلا مستقبل لتشريعات مفروضة عليه من كل علم –والى جانب اللغة التاريخية واللّغة التقنينية نجد أنّ اللّغة أيضاً في التراث القديم لغة صورية مجردة، فعلى سبيل المثال في علم أصول الدين وعلوم الحكمة هناك تقسيمات عدة للوجود، ممكن واجب، مستحيل وجوهر، ولكنها تتحول كلها الى تجريد خالص، فتفقد اللّغة المستعملة مباشرتها و واقعيتها و إنسانيتها ، و على هذا الأساس فاللغة التي يرفضها العصر حتى ولو كانت لغة قديمة لا يمكن استعمالها من جديد، فغاية مشروع حنفي "التراث والتجديد" هو عمل ثقافة وطنية يمكن التعبير عنها بلغة يقبلها الشعور العامي، فالألفاظ التي يتقبلها العصر هي التي يمكن استعمالها[2].

وللقضاء على عيوب اللغة التقليدية، حاولت اللغة الجديدة استبدال خصائص اللغة التقليدية بخصائص أخرى وأهم هذه الخصائص هي :

1- حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق، ص ص 112، 115، 116.

2- المصدر نفسه، ص ص 117-118.

أن تكون اللغة الجديدة عامة، بل وأكثر درجات اللغة عموماً، حتى يمكن بها مخاطبة كافة الأذهان، فمن خصائص لغة العلم المحكم هي أنها تكون عامة، حيث يمكن للعلماء في أي مكان وفي أي عصر التعامل بها .

بالإضافة إلى عمومية اللّغة لا بد أن تكون اللغة الجديدة مفتوحة قابلة للتغيير والتبديل، وليست جامدة ومحدودة، ويكمن هذا التغيير إما في مفاهيمها، أو في معانيها أو حتى في وجودها إما بإبقائه أو بإلغائه كليا ، وبالتالي القضاء على خطر التعقيد اللغوي السائد في الفكر المعاصر.

أن تكون اللغة الجديدة لغة عقلية قادرة على إيصال المعنى، فاللغة العقلية هي اللغة التي يفهمها كل الناس، كما يفهمها العقل بطبيعته ويتعامل معها كأنها منه .

كما يجب أن تكون اللغة لها ما يقابلها في الحس والمشاهدة والتجربة حتى يمكن ضبط مفاهيمها والرجوع الى واقع واحد، فاللغة بطبيعتها تنشأ من الحس وتخرج من الواقع .

أن تكون لغة انسانية تعبر عن مقولة إنسانية تشمل جوانب من السلوك الانساني الواقع في الحياة اليومية، كما يجب أن تكون لغة عربية، وليست مستعربة عن طريق النقل الصوتي للغات والألفاظ الأجنبية، بدعوة قصور اللغة العربية عن الإمداد بمفاهيم حديثة تعبر عن مضمون العصر واكتشافه، فالألفاظ المستعربة دعوة الى تبني الثقافة الدخيلة وترك الثقافة الأصيلة[1].

إذن: لا بد أن تكون اللغة لغة عامة، مفتوحة قابلة للتغيير مرنة ليست جامدة، لغة عقلية لها ما يقابلها في الحس، لغة انسانية عربية وليست مستعربة، فإذا تحققت هذه الخصائص مجتمعة، إستطعنا تجاوز عيوب اللغة التقليدية وخلق لغة جديدة .

1- حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق، ص ص 119-123.

وتجديد اللغة مرتبط باللفظ والمعنى والشيء، إذ يمكن إخضاع التجديد اللغوي الى منطق محكم يقوم على التعبير المطابق للمعنى، والذي يقوم بوظيفته في الإيصال وشمل المنطق اللّغوي جانبين، جانب التعبير وجانب الايصال [1].

"فكما يفرض الشيء الجديد المعنى الجديد، يفرض المعنى الجديد اللّفظ الجديد، فإن اللفظ الجديد يوحي بدوره بمعانٍ جديدة تضاف الى المعاني القديمة، ويبعث على رؤية أشياء جديدة، بالإضافة الى الاشياء القديمة، هناك إذن جدل دائري بين اللفظ والمعنى والشيء، و الشيء يتغير فيفرض معاني جديدة له، وهي تفرض بدروها ألفاظ جديدة قادرة على التعبير عن المعاني الجديدة للأشياء المتغيرة "[2].

فالعلاقة بين الشيء والمعنى واللفظ علاقة تواصلية، فكما يولد الشيء المعنى الجديد فإن المعنى الجديد يولد اللفظ الجديد، فعندما يتغير الشيء يتغير المعنى واللفظ، وبالتالي القدرة على التعبير والايصال .

ومن المخاطر التي قد تواجه منطق التجديد اللغوي والتي تجعله يتلاعب بالألفاظ دون أن يحدث أي تغيير وأهم هذه المخاطرما يلي:

التعالم و الحذلقة بالمفاهيم الجيدة دون فهم لمضمونها ودون تحقيق لمصادرها ودون معرفة عما إذا كان استخدامها بدلاً من اللفظ التقليدي المعيب أو التعبير عن المعنى الكامن للفظ التقليدي أو للإشارة إلى الموضوع نفسه الغائب تماما في الالفاظ والمصطلحات التقليدية، بالإضافة الى خطر التعصب الذهني الذي يؤدي الى نوع من التعسف في عمليات التجديد اللغوي، بحيث يتم التركيز على الخصوصيات وإهمال واستبعاد العموميات، وبذلك تفقد اللغة الجديدة مميزاتها الأساسية وتصبح ألفاظها ألفاظ خاصة بعدما كانت ألفاظ عامة .

1- حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق ، ص 123.

2-حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، المصدر السابق، ص 197.

سوء النية وهو تطرف في التعصب المذهبي الى أقصى حد، فالبحث يعبر عن المعاني القديمة بألفاظ جديدة من مذهب آخر لتحويل التراث كله من طابع إلى طابع آخر تعصباً أو هادماً للتراث كله [1].

ومع وجود كل هذه المخاطر والسلبيات التي قد احاطت بمنطق التجديد اللغوي إلا أن له إيجابيات أهمها:

إحداث التجديد من خلال تجاوز اللغة التقليدية، التي تستعمل للتعبير عن المعاني الضمنية، فاللغة التقليدية قاصرة وغير قادرة على التعبير والايصال فلن تتحول حركات التجديد المعاصرة الى حركات جذرية إلا بتجديد اللّغة، ولن يتحول الإصلاح الى ثورة إلا بالتخلي عن اللّغة التقليدية، والتعبير عن المضمون الموروث بلغة جديدة تتوافق مع روح العصر .

الانتقال الى طور جديد من أطوار الحضارة ،ومنطق التجديد اللّغوي هو نقل الحضارة كلها من طور إلى طور، ولا يكون ذلك إلا من خلال معرفة المعاني الكامنة في اللغة التقليدية والأبنية المثالية المشار إليها، والتعبير عنها بلغة العصر، وبذلك تأخذ الحضارة طوراً جديداً ونسير سنتها منذ نشأتها [2].

2-إكتشاف مستويات حديثة للتحليل (الشعور):

إلى جانب منطق التجديد نجد مستوى التحليل، إذ يمكن تجديد الموروث القديم عن طريق كشف مستويات حديثة للتحليل مازالت مطوية فيه، فالمستويات الحديثة للتحليل تعطينا ميداناً خصبا تظهر فيه خصوبة التراث، ويقصد حنفي بمستوى التحليل المنظور الذي ينظر منه إلى تراث، ويؤكد أن هذا لا يتم إلا برؤيا معاصرة له ، إذ نستطيع قراءة التراث بمنظورات عدة والتجديد هو إعادة قراءة التراث بمنظورات العصر، فالقراءات القديمة

1-حسن حنفي : التراث و التجديد ، المصدر السابق ، ص 128-129.

2- المصدر نفسه، ص ص 131-132

والمستقبلية للتراث كلها صحيح والخطأ يكمن في قراءة المعاصرين للتراث بمنظور غير عصري، خطأ عدم المعاصرة[1] .

إذن يعتبر مستوى التحليل منهج آخر يمكن من خلاله تجديد الموروث القديم، و يسعى حنفي من خلال هذا المنهج إلى إعطاء التراث رؤيا جديدة معاصرة تتجاوز القراءات القديمة، التي وقعت في خطأ عدم المعاصرة، أي خطأ قراءة التراث بمنظور غير عصري.

وأهم من هذه المستويات هو الشعور، باعتباره مستوى أخص من الإنسان وأهم من العقل وأدق من القلب وأكثر حياداً من الوعي، يكشف عن مستوى حديث للتحليل موجود ضمنا داخل العلوم التقليدية نفسها، فلم يظهر الإنسان واضحاً في الحضارة كبعد مستقل كالإلهيات أو الطبيعيات، لأن الانسان كان موجوداً بالفعل ومع ذلك، فنجد أن الانسان و بوجه أخص الشعور موجود، ولكنه متخفياً وراء الإلهيات، وداخل العلوم التقليدية.

ويبرز الشعور في البناء الثلاثي لعلم أصول الفقه في الاخبار والمبادئ اللغوية والأحكام كما يظهر أيضاً في علم أصول الدين وفي الفلسفة، بالإضافة الى علم التصوف . ويعتبر الشعور أيضاً مطلباً من مطالب العصر، فالمصلح يكمن هدفه في يقظة وإحياء الشعور، فغاية المجدّد هو أن يجعل الانسان يعي موقفه في الحياة، يشعر بذاته وبما يدور من حوله، فالمعاناة والأحاسيس مرتبطة بالشعور .

كما أن الشعور أيضاً جزء من بيئتنا الثقافية المعاصرة، وقد إستطاعت الحضارة الأوربية إثبات الانسان والشعور الانساني كنقطة بدء يقينية ليس قبلها شيء وكل شيء بعدها يكون من خلالها .

فالشعور وارد من التراث والتجديد على السواء–لغة الشعور لغة شائعة ومعروفة وموجودة في المخزون النفسي عند المثقفين المعاصرين[2].

3–تغيير البيئة الثقافية :

1– حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق ، ص132.

2– ، المصدر نفسه، ص ص 132–137.

بالإضافة الى منهج التجديد اللغوي ومستوى التحليل، نجد منهج تغيير البيئة الثقافية فواقع البيئة الثقافية مستوى ثالث للتحليل، إذ أن العلوم التقليدية من واقع الحضارة القديمة وعلى مستواها الثقافي، وفي واقعها التاريخي، وهذا الواقع حدد بناء كل العلم، ماهيته، ومناهجه ونتائجه، ولغته، والعلوم القديمة بهذا المعنى ليس علوما مطلقة، تثبت مرة واحدة الى الأبد، بل هي علوم نسبية، حاولت التعبير عن الوحي في إطار نوعيته الثقافية الموجودة في العصر القديم .

إذن: فهناك فرق بين العلم ومادته، فالعلم بناء عقلي قد يعرض في مادة معينة أو غيرها في حين أن المادة تعطيها البيئة الثقافية المحددة في الزمان والمكان، البناء لا يتغير ولكن المادة تتغير[1] .

وبهذا المعنى فتغير العلوم القديمة، وتجديدها مرتبط بتغيير البيئة الثقافية فكلما تغيرت نوعية الثقافة في العصر، كان من الضروري على العلوم القديمة أن تتغير وتتطور حتى تواكب التطور الحاصل في المجتمعات.

فالفقه القديم بعدما كان يغلب عليه طابع العبادات والمعاملات تأتي في الدرجة الثانية، أصبح تجديده يحدث بإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات، كما كانت أيضاً تعطى فيه الأولوية للعلاقات الشخصية(أحكام الزواج والطلاق والمواريث...الخ)، على العلاقات العامة (علاقة الحكام بالمحكوم)، أصبحت الآن في العصر الحاضر إعطاء الأولوية للعلاقات العامة على العلاقات الشخصية، وفي علم أصول الدين المشكلة القديمة السائدة هي مشكلة التوحيد من أخطاء التأليه والتجسيد والتشبيه والشرك وتعدد الآلهة ثم اختلف الوضع وأصبح التوحيد كتنزيه ليس في خطر بل يعلم الناس كلهم أن المعبود ليس كمثله شيء وهو منزه من صفات البشر وبالتالي يمكن لمادة التوحيد أن تتغير فالمادة القديمة مرتبطة بعصرها ومادتنا مرتبطة بعصرنا.

1- حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق ، ص 137.

كما أن مادة الفلسفة لم تعد صالحة للعصر الحاضر لإرتباطها بظروف العصر الماضي، فمثلا تحديد كل شيء في العالم طبقاً لحركات الأفلاك، أمّا الآن فهذه المادة لم تعد بذات دلالة، فالأفلاك موضوع لعلم الفلك، والطبيعة موضوع للعلم الطبيعة، والعقل والنفس، موضوعات لعلم النفس[1].

ويمكن تجديد مادة العلم القديمة في نظر حنفي، من خلال تخليص الموضوع الأولي من كل الشوائب الحضارية التي علقت بالمعنى الأولي للنص، سواء فيما يتعلق بطريقة عرضه أو فيما يتعلق بنتائج فهمه وتحليله، وبعد التخلص من الشوائب الحضارية يعاد بناء الموضوع الأولي، وهو المعنى الأولي للنص داخل الشعور باعتباره موضوعاً مستقلاً له بناؤه الداخلي وله وضوحه النظري، ووسائل التحقق منه في داخله، في الشعور أو في الواقع، ثم إطلاق المعنى حتى يتجاوز حدود اللفظ نفسه، ويصبح نوعاً آخر من الوجود المطلق، وتصبح المعاني مبحثاً من مباحث الوجود، يمكن إطلاق المعنى ابتداء من المعنى الاشتقاقي للفظ والذي يحتوي على المعنى الأصلي له، والذي يكشف عن الأصل الحسي في العالم الخارجي[2].

1- حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق، ص ص 137-141.

2- المصدر نفسه، ص ص 143-144.

المبحث الثاني :المشروع الحداثي عند حسن حنفي :

يتمحور مشروع حنفي حول مقاربة "التراث والتجديد "التي تشكل بالنسبة إليه مشروع عمر كامل، وممارسة معرفية وفلسفية متكاملة، واستراتيجية نضالية كثيفة، ويتوخى حنفي من هذا المشروع تجديد الدين والنهوض بالأمة [1].

وقد تميز هذا المشروع عن غيره من المشاريع الأخرى التي اهتمت بالذات فحسب بأنه تمدّد حتى شمل الآخر، محاولاً مواجهته بأسلحة نفسها ليقضي على الرهبة منه وإعادة الثقة في الذات (الأنا)[2].

"فالتراث والتجديد" هو عنوان العالم للمشروع كله، لأنه لا يعالج فقط مناهج البحث في التراث القديم، بل يعالج التراث ذاته كمشكلة وطنية هي مشكلة الموروث وأثره النفسي على الجماهير وموقفنا بالنسبة له، ووسائل تطويره وتجديده فالمعرفة الحقيقية الآن معرفة فكرية وحضارية[3]

فالحديث عن حسن حنفي يدفعنا بالضرورة إلى الحديث عن مشروعه الكبير الموسوم بعنوان "التراث والتجديد"، فمن خلال هذا المشروع عالج حنفي مشكلة التراث والموقف منه، مبينا مناهج تطويره وتجديده، فالهدف من مشروعه هذا هو إعادة بناء القديم وفقاً لحاجات العصر ومتطلباته، بالربط بين الماضي والحاضر وانتقاء ما هو أصلح للنهوض بالأمة.

ويتكون مشروع "التراث والتجديد" من جبهات ثلاثة: موقفنا من التراث القديم، موقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع(نظرية التفسير)، وهو على النحو التالي :

1-السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، المرجع السابق، ص 34.

2-فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، دراسة تحليلية نقدية، المرجع السابق، ص 392

3-حسن حنفي : التراث و التجديد، المصدر السابق ، ص 176.

1-موقفنا من التراث القديم:	2-موقفنا من التراث الغربي	3-موقفنا من الواقع
– من العقيدة إلى الثورة .	– مصادر الوعي الأوربي	– المنهاج
– من النقل إلى الابداع	– بداية الوعي الأوربي	–العهد الجديد
– من الفناء إلى البقاء	–نهاية الوعي الأوربي	–العهد القديم [1]
– من النص الى الواقع		
– من النقل إلى العقل		
– العقل والطبيعة		
– الانسان والتاريخ		

أولا: الموقف من التراث القديم

وتهدف هذه الجبهة إلى إعادة بناء العلوم التقليدية ابتداء من الحضارة ذاتها، في الدخول في بنائها والرجوع الى أصولها لبيان نشأتها وتطورها، سواء بالنسبة الى كل علم أو بالنسبة لمجموع العلوم[2]، فالموقف من التراث القديم في نظر حنفي يتم بإعادة بناءه حيث يقول: " **أجدد القوالب الذهنية للناس حتى أستطيع في الأخير، أن أحمي الأمة وأحمي مصالحها، ابتداء من إعادة بناء قيمها ومفاهيمها و تصوراتها، وهذا هو شرط الثورة الدائمة، فالثورة العربية بالرغم من صياغتها لأكبر مشروع في التحرر العربي الحديث إلا أنها انتكست بعد خمسة عشر عام، وانتهت الى ردة لأن نفسية الجماهير لا تتغير وعقليتها لم تصغ بشكل جديد، ولأن قيمتها ونظمها بقيت ثابتة بالرغم من تغير الهياكل الاجتماعية، فمهمتي إذن هي أن أعيد بناء التراث من أجل بدائل تقدمية مكان المقولات السائدة**" .[3]

1-حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ، الدار الفنية للنشر والتوزيع، د ط ، ص ص 9-11.

2-حسن حنفي: التراث والتجديد ،المصدر السابق، ص 176.

3-حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، د ط ، ص ص 284-285.

فهذه الجبهة في نظر حنفي تطمح بالأساس إلى اعادة بناء العلوم التقليدية من خلال اضفاء التجديد والتغيير عليها، لتحقيق التقدم ومسايرة التطور الحاصل في العصر .

وتشمل الجبهة الأولى من "التراث والتجديد" المتمثلة في " موقفنا من التراث القديم" ثمانية أجزاء كل جزء خاص بعلم قديم .

الجزء الأول: علم الانسان (من العقيدة الى الثورة):

إهتم هذا الجزء بالإنسان حيث حاول حنفي إعادة بناء علم أصول الدين التقليدي، وقد بدأ بهذا العلم لكونه مرتبط بالبيئة الاسلامية وأول العلوم الاسلامية ظهوراً، ونظراً لأن هذا العلم يساهم في سدّ النقص النظري في واقعنا المعاصر ويمدنا بايديولوجية معاصرة، كما يعرض للوحي في أساسه النظري ويعرض لحقيقة الإيمان، سماه القدماء بالفقه الأكبر[1].

الجزء الثاني : فلسفة الحضارة (من النقل الى الإبداع):

" وهو محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية، وتوضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة السلامية القديمة، نتيجة لتقابل الحضارة الاسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة، مع تناول ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من إلتقاء الحضارة الاسلامية الناهضة مع الحضارة الأوربية الغازية"[2].

هذا الجزء محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية، ومن خلاله تظهر محاولة حنفي في توضح العلاقة بين الحضارة الاسلامية، والحضارة اليونانية، إذ أنّ حنفي يرفض أن تكون الفلسفة الاسلامية إنتاج غربي ، وأن تكون عبارة عن إمتداد للحضارة اليونانية فالفلسفة الإسلامية ، فلسفة خالصة لها أعلامها ومبادئها الخاصة بها .

الجزء الثالث: المنهج الأصولي (من النص الى الواقع)

والغرض في هذا الجزء هو محالة إعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي، بإعتباره العلم المنهجي الذي استطاع تحويل الوحي إلى منهج استنباطي استقرائي فهو علم مستقل

1-حسن حنفي: التراث والتجديد ،المصدر السابق، ص 177.

2-المصدر نفسه، ص 177.

بلغة علمية عقلية، وفيه يتضح تكوين الانسان الداخلي من حيث هو زمان و نيّة ، و الخارجي، من حيث هو فعل وسلوك [1]. فقد كان للعلم أصول الفقه أهمية ، فمن خلاله تم تحويل الوحي إلى منهج استنباطي استقرائي كما أنه علم يساهم في معالجة وحل المشاكل.

الجزء الرابع: المنهج الصوفي (من الفناء الى البقاء)

وهو محاولة لإعادة بناء علوم التصوف باعتباره الممثل للمنهج الوجداني، وبروز الانسان فيه كبعد مستقل، واكتشاف الشعور كبداية لتأسيس العلم، و جاء التصوف كرد فعل على أصول الفقه والمناهج العقلية بوجه عام في الكلام والفلسفة [2].

الجزء الخامس: العلوم النقلية (من النقل الى الإبداع)

وفيه تتم إعادة بناء العلوم النقلية المتمثلة في علوم القرآن والحديث و التفسير والسيرة والفقه، من خلال تناول الموضوعات ذات الدلالة (أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ)، فعلم التفسير يعاد بناؤه من خلال تجاوز التفسير الطولي (سورة سورة ، وآية آية)، وتجاوز التفسيرات اللغوية والأدبية والفقهية ...الخ .وبداية تفسير الموضوع، أما علوم الحديث فإنه يتم فيها تحليل الشعور شعور الراوي، من خلال مناهج الرواية ثم تجاوزها الى النقد العقلي والحسي للمتن[3]، فبعدما كان المحدثون يحرصون اهتمامهم في معرفة الرجال وتعديل الرواة، فالمطلوب هو المرور الى منهج النقد الداخلي بدّل النقد الخارجي من منطلق مرجعية العقل والبداهة وحقائق العلم، فتصبح مضامين المتن هي المعيار في التصحيح لا الأسانيد والمرويات[4]، وفي علوم السيرة يتم الانتقال من الشخص إلى الكلام حتى يتم القضاء على التشخيص وعبادة الشخص في حياتنا العامة، أما علم الفقه فإنه يتم إعادة بنائه بحيث تعطى الأولوية للمعاملات على العبادات ولنظم الدولة على قانون الأحوال الشخصية [5].

1- حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 178.

2- المرجع نفسه، ص 178.

3- حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 179.

4- السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، المرجع السابق، ص 38.

5- حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 179.

الجزء السادس : العلوم الرياضية والطبيعية (الوحي والعقل والطبيعية)

وهو محاولة لإعادة بناء العلوم الرياضية من جبر، وحساب ، وهندسة، وفلك وموسيقى بحيث يتم اكتشاف موجهات الوحي للشعور، التي أدت الى الاكتشافات النظرية في هذه العلوم، وبالتالي تتم معرفة وظيفة التوحيد في الشعور في البحث عن المفارق والمتعالي وما يعنيه من تقدم مستمر في البحث العلمي، كما تتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وطبيعة وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة من أجل معرفة وظيفة الوحي في توجيه الشعور نحو الطبيعة وتحليل قوانينها [1].

الجزء السابع : العلوم الإنسانية

ويتم فيه إعادة بناء علوم النفس، والاجتماع ،والسياسة، والتاريخ ،والجغرافيا ،واللغة والأدب، بحيث يتم التعرف من خلالهما على وظيفة التوحيد في الشعور وتوجيهه إياه نحو الانساني الفردي والاجتماعي، حيث تعتمد هذه العلوم على البحث والاستقصاء دون الاعتماد على الحجج النقلية فمهمة هذا الجزء، تكمن في معرفة كيفية توجيه الوحي للشعور نحو الإنساني وكيفية تحويل الوحي ذاته إلى علم إنساني[2].

سعى حنفي من خلال هذا الجزء إلى الاحاطة بالإنسان من جميع أبعاده النفسية والاجتماعية، و السياسية...الخ، فالغاية التي يريد الوصول إليها هنا هي إكتشاف الشعور كجانب مهم في الإنسان، وتأسيس علم إنساني مستقل بذاته .

الجزء الثامن: الإنسان والتاريخ

"وهي محاولة لوصف بناء الحضارة الإسلامية وتطورها مع تأسيس وحدة العلوم في التراث القديم، ونقل الحضارة الاسلامية إلى طور جديد، وتحويل صورتها في التاريخ من

1- حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق ، ص 179.

2- المصدر نفسه ، ص ص 179-180

حضارة الكهف الى حضارة السهم، ومن الدائرة الى الخط، ومن الأعلى الى الأمام والانسان والتاريخ هما البعدان المستتران في تراثنا القديم والواضحان في العصر الحاضر"[1].

إذن فهذا الجزء محاولة لنقل الحضارة الاسلامية إلى طور جديد بعيدا عن القديم ، بإعطائها منظور مساير لتطور المجتمعات عبر العصور .

ثانيا: الموقف من التراث الغربي

يهدف حنفي من وراء هذه الجبهة: "إلى إقامة حضارة اسلامية جديدة، بالإضافة الى الحضارة الاسلامية التي ورثناها، وذلك لأننا في عصر مشابه للعصر القديم، عندما واجه تراثنا الناشئ، التراث اليوناني الوافد، ونحن منذ أوائل القرن الماضي في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي ...وقد تحول الوفود إلى غزو، ووعينا بأنفسنا وأصولنا وبنموذج الماضي ضعيف ومترهل، فتحديد موقفنا من التراث الغربي جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة واستمرار لها بدأناه في العصر القديم "[2].

تهدف هذه الجبهة إلى إعادة بناء حضارة اسلامية جديدة بعيداً عن أي مؤثرات خارجية، كما تؤكد على ضرورة تحديد العلاقة مع الغرب، فتحديد موقفنا من التراث الغربي يساعدنا للنهوض بالأمة تطورها واستمرارها.

فغاية حنفي هي فهم الغرب وتتبع مساره التاريخي ويظهر هذا في قوله : "**أفهم الغرب في اطاره وتطوره التاريخي وبالتالي أتمكن أن أحمي نفسي من التغريب، فالتغريب هو اللجوء المستمر للثقافة الغربية بحثا عن المشاكل الذاتية اعتقادا أن الغرب يمثل دائما**

1- حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق ، ص 180

2-المصدر نفسه ، ص 180.

نقطة إحالة، والتحرر من التغريب لا يكون إلا بالقضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي جعل الغرب نفسه مركز لها، فعندئذ فقد أقدر على مواجهة الغير والتعامل معه"[1].

وبالتالي فحنفي أراد تحجيم الغرب ورده الى حدوده الطبيعية، لكن هذا لا يعني أنه يدعو إلى الانغلاق أو العودة إلى جنون الذات أو رفض التعرف على الغير والانفتاح على الاخر، بل يقصد حنفي أن فترة التعلم قد طالت، وأن فترة التتلمذ قد امتدت وأنه حان الوقت للانتقال من طور الاتباع إلى طور الابداع ومن التقليد إلى التجديد[2].

وتشمل هذه الجبهة ثلاثة أجزاء :

-**الجزء الأول: مصادر الوعي الأوربي:** وفي هذه المرحلة تتم دراسة نشأة الفكر الغربي [3] "من خلال الكشف عن مصادره المعلنة والخفية، المعلنة مثل المصدر اليوناني الروماني والمصدر اليهودي المسيحي، والخفية مثل المصدر الشرقي القديم والبيئة الأوربية نفسها، وذلك في فترة التكوين من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر، ويهتم عصر آباء الكنيسة اليونان واللاتين في القرون السبعة الأولى، ثم العصر المدرسي المتقدم والمتأخر في القرون السبعة التالية "[4].

فهدف حنفي في هذا الجزء هو الكشف عن تاريخ الفكر الأوربي، ومحاولة معرفة أصول نشأته الظاهرة والباطنة .

الجزء الثاني: بداية الوعي الأوربي :" وفيه يتم الكشف عن بداية تكون الوعي الأوربي في عصر الاصلاح الديني وعصر النهضة، في القرنين الخامس والسادس عشر، ثم وضع

1-حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني، المصدر السابق، ص 285.

2-حسن حنفي: دراسات فلسفية، المصدر سابق، ص 32.

3- حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق، ص 181.

4-حسن حنفي : مقدمة علم الاستغراب،المصدر السابق ص 18.

البداية في الكوجيتو والعقلانية في القرن السابع عشر، وانفجاره في التنوير والثورة في القرن الثامن عشر "[1].

وهنا يبرز حنفي مراحل تطور الفكر الأوربي ووعيه، وقد أكدت هذه المرحلة على دور العقل والحرية، حيث تم الانتقال من مرحلة الخرافة والأساطير، مرحلة اللاعقل إلى المرحلة العقلانية الواعية الحرة .

الجزء الثالث: نهاية الوعي الأوربي : " وفي هذا الجزء يتم الكشف عن التحول الرئيسي في الوعي الأوربي من الأنا أفكر الى الأنا موجود، وبداية نقد الوعي الأوربي لنفسه ونقد ماضيه وما وضعه بنفسه، نقد المثالية والوضعية، واكتشاف طريق ثالث يضم "الفم المفتوح" ويغلقه في الظاهريات "[2]،وهنا تعبير عن التغير والتطور الذي عرفه الوعي الأوربي من خلال ممارسته للنقد على نفسه و على ماضيه.

ثالثا: الموقف من الواقع (نظرية التفسير)

" فالواقع لم يكن غائباً في الموقفين الحضاريين السابقين، فالموقف من التراث القديم هو رد التراث الى الواقع الأول الذي نشأ منه والذي له صيغ خاصة به، ثم عرض التراث على الواقع الحالي والاحتفاظ بما يخدم مصالحه، ورفض كل ملا يخدمه ويتعارض مع مصالحه، كما أن الموقف من الغرب أيضاً هو في أحد معانيه، رد التراث الغربي الى بيئته المحلية، وظروفه التاريخية التي نشأ منها ومعرفة أي مراحله أكثر اتفاقاً وأجلب المحلية، وظروفه التاريخية التي نشأ منها ومعرفة أي مرحلة أكثر إتفاقاً و أجلب نفعا لنا في المرحلة الحالية التي نمر بها"[3]، إذن فكل من التراث القديم والتراث الغربي مرتبطان بالواقع، إذ أنه لا يمكن تغيير التراث القديم إلا من خلال إرجاعه الى واقعه الأول، كما أن التراث الغربي لا

1-حسن حنفي :مقدمة في علم الاستغراب ،المصدر السابق، ص 18.

2-المصدر نفسه ، ص 18.

3- حسن حنفي: دراسات فلسفية، المصدر السابق، ص 42

يمكن فهمه ومعرفة مراحل تطوره التاريخية ،إلا من خلال رده الى بيئته المحلية، فالواقع جزء مهم من الحضارة لا يمكن التنصل منه .

" ويهدف هذا القسم الى اعادة بناء الحضارتين معاً في القسمين السابقين والبداية من جديد، إبتداء من أصولها الأولى في الوحي، أي في كتبها المقدسة "فالتراث والتجديد" هو محاولة لاعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصادرها في الوحي، أو اعادة تفسير الوحي كما هو بالرجوع إلى الحضارة الانسانية الحالية ، وتخليصها من الركود التاريخي القديم...فالغاية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلا عن طريق "نظرية في التفسير" تكون منطقاً للوحي " [1].

فالغاية من "الموقف من الواقع" هو إعادة بناء العلوم التقليدية في الحضارتين السابقيتين، من خلال نظرية التفسير ، وبالتالي لا بد من إعادة التفسير لإعادة بناء العلوم القديمة لإخراجها من الركود التاريخي ومظاهر التخلف القديمة .

وتشمل هذه الجبهة ثلاثة أجزاء طبقا لوضع الوحي في التاريخ:

الجزء الأول: العهد الجديد: يرى حنفي أن هذا الجزء :"هو محاولة لتحقيق صحة الوحي في التاريخ، ابتداء من مراحل الوحي السابقة حتى المرحلة الأخيرة، أعني التوراة والإنجيل، أو كما يقال بلغة أهل الكتاب، العهد القديم والعهد الجديد سواء من حيث فهم النصوص أو من حيث سلوك أهل الكتاب ...هو مساهمة منا للبحث عن الوحي السابق وإعادة التحقق من صحته "[2].

وفي هذا الجزء كانت غاية حنفي الأولى هي التأكد و التحقق من صحة الوحي ،و ذلك من خلال الاحاطة و الإلمام بجميع المراحل السابقة التي مر بها الوحي .

1-حسن حنفي: التراث والتجديد، المصدر السابق ص 183.

2- المصدر نفسه، ص 184.

الجزء الثاني : العهد القديم: وفيه يتم تحليل العهد القديم الكتاب المقدس عند اليهود، والتمييز بين كتبه وكتب التوراة، وكتب الأنبياء وكتب الحكمة، ...الخ، ومعرفة ما قاله الأنبياء وما قاله الأحبار والملوك، ثم دراسة تطور العقائد عند بني اسرائيل، الذي لا ينفصل عن تاريخهم القومي: عصر البطاركة، عصر الأنبياء، عصر التدوين، والعصر الوسيط، والعصر الحديث[1] .

فمن خلال هذا التحليل والتفسير والتمييز بين الكتاب المقدس عند اليهود وكتب التوراة وكتب الأنبياء نستطيع أن نوضح ما جاء به كل كتاب، وبالتالي تتكون لدينا معرفة أوسع، ونستطيع حل المشاكل ومعالجتها .

الجزء الثالث : المنهاج : " هو محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم، الكلامية، والفلسفية، والفقهية ،والصوفية، وتراوحها بين مناهج نصية، أو عقلية، أو واقعية وجدانية، ثم وضع نظرية جيدة للتفسير تكون جامعة لها كلها تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها ويصل إلى معانٍ تكون هي معاني النص والتي يمكن أيضاً إدراكها بالحدس الموجه الى النص مباشرة أو إلى الواقع المباشر"[2]، فنظراً لتعدد مناهج التفسير التي عرفها التراث القديم أراد حنفي أن يضع منهجاً واحداً عاماً وشاملاً، يتحقق من خلاله تنظير الواقع وتطويره .

"وتشير هذه الجبهات الثلاث الى جدل الأنا والآخر، في واقع تاريخي محدد"، فالجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم"، تضع الأنا تاريخها الماضي وموروثها الثقافي، والجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربي" تضع الأنا في مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الثقافي الغربي أساساً، والجبهة الثالثة "موقفنا من الواقع (نظرية التفسير) فإنها تضع الأنا في خضم

1- حسن حنفي : التراث والتجديد، المصدر السابق، ص185

2-المصدر نفسه، ص 185.

واقعها المباشر، تحاول تنظيره تنظيرا مباشرا، فتجد النص جزء من مكوناته سواء كان نصا دينيا مدونا من الكتب المقدسة أو نصاً شعبياً شفاهيا من الحكم والأمثال العامية[1].

وعلى هذا، فالجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم"، ركزت على موروثها الثقافي، في حين الجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربي" اهتمت بمواجهة الوافد الغربي، أما الجبهة الثالثة "موقفنا من الواقع" فماهي إلا محاولة لتنظير الواقع وتطويره .

رابعا: النقد الموجه لحسن حنفي :

على الرغم من المكانة التي احتلها مشروع حسن حنفي، وكل ما قدمه من إسهامات للنهوض بالأمة وتحقيق التقدم، إلاّ أنه لم يسلم من انتقادات من طرف الكثيرين، وسنعرض بعض الانتقادات الموجهة له :

" تثير كتابات حسن حنفي كثيراً من القضايا المهمة ليس في مجال الفلسفة فقط، وهو تخصصه العلمي وميدان عمله الأساسي، ولكن في الفكر الديني والسياسي والاجتماعي والنقد الأدبي، ويثير ما يطرحه من آراء في هذه المجالات كثيراً من الجدل والنقاش و الهجوم "[2] ، ومن بين الانتقادات والهجومات الموجهة لحنفي ما يلي:

إذ نجد جيلالي بوبكر يرى أن مشروع حنفي ليس مشروع خالصاً، وإنما استمده من مصادر شتى أثرت في فكره وفلسفته، وهذا ما عبر عنه بقوله: " **استمد مشروعه "التراث والتجديد" من مصادر شتى أثرت فيه وبان ذلك بوضوح في ثقافته وفي فلسفته ومشروعه، فهي مصادر تاريخية تراثية، مثل مذهب المعتزلة، ومصادر فكرية وفلسفية حديثة ومعاصرة مثل النقدية الكانطية، والجدلية الهيجلية، والمادية التاريخية، والفلسفة**

1-حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ،المصدر السابق، ص 12.

2-أحمد عبد الحليم عطية: جدل الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، دار عبد ربه للطباعة، الحوامدية، ط1، 1997م، ص 333.

الماركسية، وفلسفة المقاومة عند فتشه، والظواهرية والوجودية، ومصادر علمية ومنهجية حديثة ومعاصرة ومتعددة "[1] .

" فحسن حنفي–وإن كان لامحالة– من أبرز مفكري الجيل الحالي ومن أوسعهم إطلاعاً وإمتلاكاً لأدق تفصيلات المعارف التراثية والفلسفية الحديثة، إلا أنه ظل سجين الأطروحات التنويرية الأكثر عرضة للجدل والنقد في الفكر المعاصر "[2].

كما يضيف أيضاً جيلالي بوبكر : "**أن الوعي السياسي في مشروع حسن حنفي والأسس التي يقوم عليها من عقلانية وتنوير وتراث وحرية وغيرها كثيرا ما يوقع هذا الفكر في مثالب ومتاهات وحتى في أوهام العقلانية والتنوير ليس دوماً شرط الخروج من التخلف الفكري والاجتماعي، كما نجد في كثير من الحالات أتخذت مفاهيم مثل التراث والتجديد ذريعة لتبرير التخلف وليس بالضرورة ربط الأنا بالآخر يعطينا الصورة الصحيحة عن الأنا والآخر**"[3].

"أما بخصوص ما يتعلق بنقد الفكر الغربي، فإن حسن حنفي بتمييزه المطلق من الناحية النظرية في حضارة عصرنا الراهن بين الحضارة الإسلامية أو العربية الإسلامية والحضارة الغربية ودعوته إلى اعادة كتابة الفلسفة الغربية من زاوية الأنا، أي من زاوية الرؤية الإسلامية أو العربية الإسلامية و حدها، فإنه بهذا قد أغلق الباب أما إمكانية رؤية عقلانية وموضوعية صحيحة للفكر الغربي في إطار واقعه الاجتماعي التاريخي الخاص نفسه، "[4].

1– جيلالي بوبكر: التراث والتجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، قراءة في فلسفة "حسن حنفي" وفي مشروعه الحضاري، عالم الكتب الحديث، إربد–الأردن، ط1، 2011، ص 192.

2– أحمد عبد الحليم عطية: جدل الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، المرجع السابق ، ص 32.

3– جيلالي بوبكر: التراث والتجديد، بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، قراءة في فلسفة "حسن حنفي" وفي مشروعه الحضاري، المرجع السابق، ص 193.

4– أحمد عبد الحليم عطية: جدل الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، المرجع السابق، ص 179.

على الرغم من الانتقادات الموجهة لمشروع حنفي إلاّ أنه لا يمكن تجاهل إسهاماته ومحاولاته، التي سعى من خلالها إلى حل المشاكل التي يعاني منها العالم العربي الاسلامي المعاصر"، من خلال القضاء على عوامل وأسباب التخلف ومحاولة النهوض بالأمة وتطويرها .

الفصل الثاني

إشكالية الحداثة عند طه عبد الرحمان

تمهيد

المبحث الأول: التراث من منظور طه عبد الرحمان

أولا: مفهوم التراث عند طه عبد الرحمان

ثانيا: نقد طه عبد الرحمان لقراءات التراث و النص الديني .

ثالثا: النظرة التكاملية و آليات القراءة الحداثية للتراث و النص الديني .

المبحث الثاني : الحداثة من منظور طه عبد الرحمان

أولا: مفهوم الحداثة عند طه عبد الرحمان .

ثانيا: موقف طه عبد الرحمان من الحداثة الغربية

ثالثا: مبادئ روح الحداثة عند طه عبد الرحمان .

رابعا: النقد الموجه لطه عبد الرحمان .

المبحث الثالث: المقارنة بين حسن حنفي وطه عبد الرحمان .

تمهيد :

حظيت إشكالية الحداثة والتراث بالكثير من الاهتمام ، من طرف العديد من المفكرين والفلاسفة، إذ نجد أن المفكرين العرب المعاصرين، قد توجهوا إلى معالجة هذه الإشكالية التي تشعبت وتغلغلت في أنحاء الفكر العربي، ومن بين المفكرين العرب المعاصرين الذين تناولوا هذه القضية، نجد المفكر المغربي طه عبد الرحمان الذي كان له حضور قوي من خلال مشروعه الحداثي، والسؤال المطروح: فيما تتمثل الحداثة عنده ؟ وما هو موقفه من التراث ؟ وماهي الآليات التي اعتمدها في قراءته للتراث ؟

المبحث الأول : التراث من منظور طه عبد الرحمان

أولا: مفهوم التراث عند طه عبد الرحمان :

قد حظي التراث العربي الاسلامي بالكثير من الاهتمام، باعتبار أن الانسان بطبعه كائن متصل واتصاله يكون بالزمان والمكان، واتصاله بالزمان يجعله يربط الماضي بالحاضر والمستقبل معاً، فلابد لكل إنسان، كيفما كان حاله من أن يكون له امتداد فيما سبق وامتداد فيما سيأتي [1].

وعلى هذا الأساس يقر طه عبد الرحمان أنه"**لا سبيل الى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا، لأن أسبابه مشتغلة فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أأقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي أو تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا**"[2]، فطه عبد الرحمان يعبر عن رأيه صراحة، إذ أنه يرفض الانفصال عن التراث، فهو متجذر فينا يربط بين ابعاد الزمان الثلاث، الماضي والحاضر والمستقبل .

" فتكاثر الاعمال المشتغلة بالتراث، دارسة وتقويماً، دليلاً قاطعاً على الشعور بملازمة التراث لنا تاريخاً واقعاً" [3].

ولذلك كان التراث بمثابة الهوية للذات، فهو الذي يحميها من التميع والذوبان في تراث غيرها، وبالتالي يحمي ويحفظ لها خصوصيتها وهذا ما عبر عنه طه عبد الرحمان بقوله : "**لا هوية للذات بغير الاستناد الى تراثها الأصلي، إلا أن تستبدل بهويتها هوية أخرى تسند**

1- طه عبد الرحمان: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان، ط1، 2013 ، ص 130

2- طه عبد الرحمان : تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، ص 19.

3- المصدر نفسه ، ص 19.

فيها الى تراث غير تراثها الأصلي، كما لا يخفى أن الهوية لا تكون بغير وجود ولا عطاء، فالتراث إذن شرط في وجود الذات وشرط في عطائها "[1].

ويذهب طه عبد الرحمان الى تعريف التراث بأنه :"**عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والانسانية حية كانت أو ميتة** "[2]، ويشرح السيد ولد أباه هذا التعريف قائلاً : " **فالتراث بالنسبة الى طه عبد الرحمان ليس نصاً مفصولاً عن الهوية، ولا هو مجرد مدونة معرفية معروضة للتأويل والقراءة، بل هو في آن واحد مضامين وآليات، نص وممارسة، تاريخ وواقع** " [3].

ثانيا: نقد طه عبد الرحمان لقراءات التراث والنص الديني

1- نقد طه عبد الرحمان للنظرة التجزيئية للتراث (محمد عابد الجابري –انموذجا)

يرفض طه عبد الرحمان هذه القراءة التجزيئية للتراث باعتبار أن الاشتغال بمضامين النص التراثي، مع إغفال وسائله يفضي الى اتخاذ موقف تجزيئي أو تفاضلي من التراث وهو ما صاغه في دعوته التي تنص على " **أن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر ألبتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية الى التراث** " [4].

فطه يرفض هذا التجزيء للتراث الذي ينصب الاهتمام فيه على مضامين النص، و إهمال الآليات التي تستعمل في هذا المضمون .

1- طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2011، ص 31.

2- المصدر نفسه، ص 19.

3- السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، المرجع السابق، ص 72.

4-طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 23

وقد سعى الى إثبات هذه الدعوة مستنداً إلى "مقدمة التركيب المزدوج للنص وهي " **أن كل نص حامل لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، مصوغ على كيفيات محددة، بحيث لا يأتي إستعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص، إلا إذا أحيط علماً بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية** " [1]، وهذا تأكيد على تلازم وترابط المضمون بالآليات والوسائل، فلا يمكن فهم مضامين النص إلا من خلال معرفة الآليات المعتمدة فيه .

وقد سادت الأعمال التقويمية نزعتان إثنتان إحداهما نزعة مضمونية، والثانية نزعة تجزيئية، أما النزعة المضمونية، فتقوم في الإكتفاء بطرق المضمون من الطرفين المكونين للنص، على إعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها الى جملة من "المضامين" أو "المحتويات" التي نحتاج الى استيعابها وتوظيفها بحسب المتطلبات والأهداف العلمية والعملية، وأما النزعة التجزيئية فتقوم في تقسيم هذه المضامين التراثية الى قطاعات متمايزة فيما بينها، وفي تفضيل بعضها على بعض[2].

وبالتالي تم النظر في المضامين التراثية بآليات معينة، يسميها طه عبد الرحمان بالآليات الاستهلاكية ويمكن حصرها في صنفين أساسين، صنف "الآليات العقلانية" وصنف الآليات الإيديولوجية.[3]

ويقدم طه عبد الرحمان كنموذج على هذه النظرة التجزيئية محمد عابد الجابري، باعتباره من أبرز المشتغلين المعاصرين بالتراث، من خلال كتبه الثلاثة: نحن والتراث،

1- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق ، ص 23 .

2- المصدر نفسه ، ص ص 23-24.

3- المصدر نفسه ، ص 24.

تكوين العقل العربي، والتي تناول فيها مفهوم النظرة التجزيئية في مقابل النظرة الشمولية، ومفهوم الآلية "المنتجة" في مقابل مفهوم "المضمون الفكري" [1].

وكان نقد طه عبد الرحمان للجابري: "**من باب تصحيح المعرفة وتنويع الإنتاج والاشتراك في طلب الحقيقة، علماً بأن محمد عابد الجابري نفسه قد قام بنقد غيره**" [2].

وهذا الانتقاد الذي قدمه طه لمحمد عابد الجابري قائم على أساس وقوعه في التعارض وهو ما صاغه في "دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري" ومضمون هذه الدعوى هو :

" **إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية، والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوة الى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات**" [3]، فما يعاب على الجابري من وجهة نظر طه هو قوله بالنظرة الشمولية من جهة و ضرورة النظر في الآليات من جهة أخرى دون العمل بها .

فمن وجهة نظر طه عبد الرحمان التعارض الأول الذي وقع فيه الجابري يظهر من خلال التناقض الحاصل في قوله بالنظرة الشمولية، ويتجلى هذا التناقض في التعارض القائم بين التصور النظري للتكامل عنده، وبين التطبيق الذي سلكه فيه كما أن الجابري بتقسيمه التراث الى أنظمة معرفية ثلاث: البرهان والبيان والعرفان، بحيث أن هذه الأنظمة متباينة في آلياتها .متفاضله في نتائجها، لم يبقي أي معنى لدعوته الشمولية، بل تنقلب هذه الدعوى الى

1- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق ، ص 29.

2-طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق، ص 27.

3- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق ، ص 29.

نقيضها فيكون الجابري ممارسا للتجزئة والتفاضل لا للشمولية والتكامل على خلاف ما يدعيه[1] .

أما التناقض الثاني الذي وقع فيه الجابري، وهو التناقض الحاصل في مدلول "النظر في الآليات " عند الجابري، ويظهر هذا التناقض في التعارض القائم بين رغبته في دراسة الآليات التي تتحكم في توليد النصوص التراثية بعضها من بعض، وتوالدها فيما بينها وبين دراسته الفعلية للنصوص التي اتخذت هذه الآليات موضوعاً لها، تنظر في أوصافها وتقرر احكامها، وعلى هذا الأساس كان ادعاء الجابري بأنه يبحث في آليات انتاج النص التراثي مجرد بحث في خطاب القدامى بصدد هذه الآليات، أي بحثا في المضامين وليس في الآليات [2].

وقد رفض طه عبد الرحمان قراءة الجابري للتراث لأنها تحتوي على جملة من النقائص فما يعيبه طه على الجابري يكمن في :

- كون أن الآليات التي استعملها الجابري في انجاز بحثه في المضامين التراثية هي استهلاكية منقولة اليها من غيرها، فالوسائل التي استخدمها الجابري مستمدة من التراث الغربي وتوجد هذه الوسائل على صنفين: وسائل عقلانية، وسائل فكرانية .
- استعمال الجابري آليات عقلانية تتصف بالتجريد وآليات فكرانية تتصف بالتسييس ، وبهذا فهو ينكر ما كان من مبادئ التراث الاسلامي، لا يأخذ بالتجريد ولا يقر بالتسييس[3].
- الجابري في معالجته للتراث يفتقر الى ممارسة النقد على الآليات التي يستعملها، فمن يترك نقد أداة لم يتولى هو بنفسه صنعها، فلا يبعد أن يكون هذا الترك راجعاً

1- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق ، ص ص 32-33.

2-المصدر نفسه، ص 33.

3- المصدر نفسه ، ص ص 34-35.

إلى عدم التمكن منها، ومن لم يتمكن من الأداة التي يعمل بها، لا يبعد ان يسيء استعمالها، وهذا ما سماه طه "بدعوى القصور الآلي لنموذج الجابري وتتمثل في : "إن عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي أضفى به الى اتخاذ مسلك في تجزيء التراث يخل اخلالا بالمقتضيات التقنية والشروط الاجرائية لهذه الآليات"[1].

2- نقد طه عبد الرحمان للقراءة الحداثية للنص الديني :

هناك قراءات للقرآن الكريم قام بها مجموعة من الباحثين الذين لهم وزنهم الأكاديمي وتدخل هذه القراءات في باب ما أسموه" بالقراءات الحداثية للقرآن"[2].

إذ يبين طه أن هناك استراتيجيات أو خطط ثلاث لجأ اليها الباحثون، الخطة الأولى نسميها **بخطة الأنسنة** : "وهي محاولة ارجاع النص الإلهي الى نص انساني ويتبعون في ذلك طريقة معينة، تنتهي بهم الى رفع القدسية على النص الإلهي"، وفي هذه الخطة يتم تحويل النص الإلهي الى نص إنساني، وفي هذا نفي لقدسية النص الإلهي.

خطة الأرخنة : " إذ يحاولون أن يرفعوا عن النص القرآني قيمته الحكمية، بحيث تفقد الأحكام قيمتها الإجرائية فضلاً عن قيمتها التشريعية، سالكين طريقاً يخرج من هذه الأحكام من مستواها التشريعي المحض الى مستوى يتجاوز هذا التشريع تاريخياً"، وفي هذه الخطة يتم الغاء القيمة الحكمية للنص القرآني، فتفقد الأحكام قيمتها الاجرائية فضلا عن قيمتها التشريعية.

خطة العقلنة: "إذ يجتهدون في رفع البعد الغيبي عن النص القرآني وإقصاء كل ماله دلالة على اللامحسوس واللامعقول...فكل ما يوجد في النص من مضامين غيبية يعملون على

1- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق ، ص ص 41-42

2-طه عبد الرحمان: الحوار أفقاً للفكر، المصدر السابق، ص 159.

ازالتها باعتبار أن هذا الغيب لا يمكن أن نراه أو أن نحسه "[1]، وفي هذه الخطة نفي لكل ما هو غيبي عن النص القرآني.

ويتوجه طه عبد الرحمان الى نقد القراءات الحداثية للنص الديني باعتبارها قراءات مقلدة لا تحمل أي جديد: " **ويتجلى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث المذكورة مستمدة من واقع الصراع الذي خاضه الأنواريون في أوربا مع رجال الكنيسة والذي أضفى بهم الى تقرير مبادئ ثلاث أنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي، أولها مقتضاه أنه يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله وهذا ما تضمنته خطتهم في التأنيس، والثاني مقتضاه أنه يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي، وهذا ما تضمنته خطتهم في التعقيل، والثالث مقتضاه أنه يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة، وهذا ماتضمنته خطتهم في التأريخ** " [2] .

ومن بين العيوب المنهجية التي وقع فيها هؤلاء ما يلي :

- **فقد القدرة على النقد:** فمادام النقد شرط ضروري لتحقيق الحداثة فما يعاب على أهل هذه القراءات الحداثية، هو عدم قدرتها على ممارسة النقد، على وسائلهم المنقولة.
- **ضعف استعمال الآليات المنقولة:** فعلى الرغم من المنهجيات والنظريات التي نقلها أصحاب القراءات الحداثية المقلدة إلا انهم لم يتمكنوا من استعمالها ولم يعرفوا القرارات والاسباب التي انبنت عليها .
- **قلب ترتيب الحقائق الخاصة بالقرآن:** فقد قام هؤلاء القراء الحداثيون بنقلة نوعية من خلال قلب ترتيب الحقائق الخاصة بالقرآن، حيث أنهم قدموا ما ينبغي تأخيره وأخروا ما ينبغي تقديمه، وجعلوا ما هو أصلي فرعي وما هو فرعي أصلي.

1- طه عبد الرحمان: الحوار أفقاً للفكر، المصدر السابق ، ص 160.

2-طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1،2006 ، ص 189.

- **تعميم الشك على كل مستويات النص القرآني :** باعتبار أن الشك هو المنهج الموصل الى كشف المجهول والإطلاع على خفايا النص القرآني[1].

ومن خلال هذا يمكن القول أن القراءات الحداثية للقرآن التي قام بها أنصار القراءات الحداثية المقلدة ماهي إلا تقليد للواقع الحداثي الغربي .

ثالثا: النظرة التكاملية للتراث و آليات القراءة الحداثية للتراث و النص الديني

1- النظرة التكاملية للتراث عند طه عبد الرحمان:

فمن خلال رفض طه عبد الرحمان الى النظرة التجزيئية للتراث، ودعوته الى عدم العمل بها، وهذا لما يوجد فيها من نقائص وعيوب، فهو يعطي بالمقابل نظرة مغايرة، ويدعوا الى التمسك بها، وهي النظرة التكاملية للتراث.

" فالنظرة التكاملية في التراث التي يدعوا اليها طه عبد الرحمان هي النظرة التي تتجه الى البحث في التراث آليات ومحتويات، من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنه متكامل لا يقبل التفرقة بين اجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره"[2]

وملخص هذه النظرة كما يشرح السيد ولد اباه يتضح في خاصيتين رئيسيتين هما :

- النظرة الى التراث بصفته كلاً متكاملاً متصل الحلقات، مرتبط العناصر والمحتويات، لا يمكن الفصل بين مضامينه وآلياته ولا بين مكوناته.
- النظر الى التراث من حيث هو منظومة متميزة عن غيرها، لها عناصر انبنائها الذاتية التي تستقل بها وتفصلها عن ما سواها[3]

ومن هنا فطه عبد الرحمان يرفض أن يكون التراث منفصل الاجزاء، بل يذهب الى ابعد من ذلك، ويعتبر ان التراث وحدة متكاملة، متناسقة فيما بينها، بحيث يستحيل الفصل بين مضامينه وآلياته.

1- طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المصدر السابق، ص ص 190-192.

2-طه عبد الرحمان: حوارات من اجل المستقبل، المصدر السابق، ص 30

3-السيد ولد اباه: اعلام الفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، المرجع السابق، ص 73

وينتقد طه عبد الرحمان النظرة التجزيئية التفاضلية كونها وقفت عند مضامين النصوص والنظر فيها بوسائل تجريدية وتسييسية منقولة مع نسيان الوسائل التسديدية والتأنيسية التي عملت في تأصيل وتفريع هذه المضامين، معتمدا في ذلك على دعوى يسميها "دعوى التقويم التكاملي" والتي تنص على : "**أن التقويم الذي يتولى استكشاف الأليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة الى الأخذ بنظرة تكاملية**"[1]، ونفهم من خلال هذه الدعوى أن معرفة الآليات المستعملة في مضامين التراث وممارسة النقد يفضيان ويحققان قراءة تكاملية شاملة للتراث . ولإثبات هذه الدعوى ينطلق طه من ثلاث مقدمات يجب التسليم بها، وتتمثل في مقدمة التركيب المزدوج للنص، مقدمة تنقل الآليات الانتاجية، مقدمة تشييع التراث بالآليات الانتاجية.

نبدأ بمقدمة التركيب المزدوج للنص : " **وتقضي باستناد كل مضمون مخصوص الى كيفيات انتاجية مخصوصة، ففي هذه المقدمة يكون دارس التراث مطالب بإقامة البحث في المضامين على البحث في الوسائل، فيكون حينئذ ملزم بأن يتبين خصائص هذه الآليات الإنتاجية، ويضع حدودها ويعين شروطها ويرتب قوانينها، ويتتبع أثارها في تشكيل المعرفة داخل التراث** [2].

مقدم تنقل الآليات الانتاجية: والتي تنص "**على التسليم بأن الاليات الانتاجية تختص بكونها تقبل أكثر من غيرها التنقل من حقل فكري الى آخر، والتجول بين مختلف حقول المعرفة وأصناف العلوم حتى إن الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم متباينة في مقاصدها ووسائلها ولا يخرجها عن وصف الشمولية ما قد يلحقها من تلونات حقلية** "، فالباحث في التراث مطالب بأن يطرح كل أساليب الانتقاء والتفضيل الناتجة عن استخدام

1-طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 81.

2-المصدر نفسه، ص ص 81-83.

آليات استهلاكية معينة: عقلانية أو فكرانية ، وبأن ينبذ كل ما من شأنه أن يفوت عليه إدراك أجزاء التراث في ترابطها وتماسكها.[1]

فما يؤكد عليه طه هو معرفة انتقاء الآليات المناسبة في فهم مضامين النص التراثي، ليختار منها ما يحقق التكامل بين أجزاء التراث، وهذا ما يصبوا اليه طه تحصيل نظرة تكاملية.

مقدمة تشبع التراث بالآليات الانتاجية: وتقتضي : "**التسليم بأن آليات انتاجية دقيقة ومتنوعة، استحكمت في مضمون النص التراثي، استحكاما يدل على أن واضع هذا النص متمهر في هذه الآليات، بحيث لا يمكن فهم النص التراثي حق الفهم، ولاتفهيمه حق التفهيم بغير معرفة تامة بأصول وفصول هذه الآليات**"[2].

وهنا يوضح طه أن الآليات الإنتاجية مرتبطة بمضمون النص التراثي فلا يفهم النص التراثي إلا إذا تمكنا من معرفة وفهم هذه الآليات المستعملة لفهم مضامين النص.

وقد سادت هذه الأعمال التقويمية التكاملية توجهان، "التوجه الآلي" و"التوجه الشمولي"، أما التوجه الآلي فيقرر أن الوسائل الانتاجية التي تولدت وتكاثرت بها مضامين التراث متنوعة الاصناف متفاوتة المراتب، هذه الاصناف والمراتب التي يحصرها طرفان متباينان هما، طرف الآليات المادية مثل الوسائل التسديدية و التأنيسية، وطرف الآليات الصورية مثل الوسائل اللغوية والمنطقية، في حين التوجه الشمولي يقول بضرورة تقبل التراث بوصفه كلاً متكاملاً ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأي جزء من أجزائه أو التقليل من وظيفته[3].

كما عمل أيضاً طه عبد الرحمان على استخراج بعض محددات التراث، واهم هذه المحددات مايلي :

1- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص ص 82-83.

2- المصدر نفسه ، ص 82.

3-المصدر نفسه، ص 82

-المحدد التداولي: " ومقتضاه أن كل مظهر من مظاهر الانتاجية في التراث عقيدة أو لغة أو معرفة حامل لخاصية العمل، مع اتصاف هذا العمل بأوصاف ليست في غيره إذ هو عمل من أجل منفعة الغير، فضلاً عن منفعة الذات، وعمل من أجل منفعة الآجل فضلاً عن منفعة العاجل" [1]، فهذا المحدد التداولي يقر أن كل مظاهر الانتاجية في التراث، تحتوي على خاصية العمل، وفيه تتحقق منفعة الغير على حساب منفعة الذات، وتحصيل منفعة الأجل على حساب منفعة العاجل.

- المحدد التداخلي : ((ومقتضاه أن المعارف التراثية تشترك اشتراكاً في وسائل انشاء مضامينها، ونقلها ونقدها كما تشترك في وسائل العمل به، حتى إن أحكامنا على مضامينها لا يمكن أن تصح إلا بإقامتها على النتائج التي نتوصل اليها بصدد وسائل هذه المعارف التبليغية والعملية))[2].

المحدد التقريبي: وفيه يتم اخضاع كل ما هو منقول عن الغير الى التصحيح ليصبح متلائماً مع المقتضيات التداولية للتراث، وهذا ما عبر عنه طه بقوله :" **أن المنقول عن الغير يخضع لتحويلات تصحيحية مختلفة إن في مضمونه أوفي صورته لكي يصير متلائما مع المقتضيات التداولية للتراث كما يخضع للتحولات التي أوجبها تقدم المعرفة العلمية، الذي حصل في المجال التداولي الاسلامي العربي بالنسبة الى المجال المنقول منه يونانياً كان أو فارسياً أو هندياً** "[3].

2- آليات القراءة التراثية :

فيما يخص قراءة التراث فقد دعا طه عبد الرحمان الى قراءة النص التراثي، وباستعمال أدوات داخلية رافضا بذلك نقل الأدوات والوسائل الخارجية المستوحاة من تراث الغير، وبهذا نلجأ الى الابداع والتجديد بدل الاتباع والتقليد للآخرين ويبرز هذا في قوله :

1- طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق، ص 30.

2- المصدر نفسه ، ص 30.

3-المصدر نفسه، ص 30.

"وهكذا فقد اجتهدت في أن لا أنزل على النص التراثي أدوات أنقلها من تراثات أخرى، قديمة كانت أم حديثة، بل طلبت هذه الأدوات من داخله، حرصاً على استيفاء المقتضى المنطقي الذي يوجب أن يكون المنهج مستمدا من الموضوع ذاته لا مسلطاعليه من الخارج، وقد سميت هذه الأدوات باسم "الآليات المأصولة" في مقابل "الآليات المنقولة"[1].

وقد سعى طه عبد الرحمان الى وضع القواعد التي ينبغ إتباعها في قراءة التراث كما سعى أيضاً الى ممارسة هذه القراءة، وتتمثل هذه القواعد في :

1- **"أنه ينبغي للقراءة أن تعتني بآليات النص التراثي على الأقل اعتناءها بمضامينه، وأن تتوسل بهذه الآليات في فهم هذه المضامين، والسبب الموجب لذلك هو أن التراث الإسلامي العربي متشبع بهذه الآليات على قدر كبير، ولا سيما اللغوية منها والمنطقية"**[2]، فقراءة التراث لا بد من أن تكون شاملة، تهتم بمضامين النص التراثي، والآليات المستعملة لفهم هذه المضامين، باعتبار أن التراث الإسلامي متشبع بهذه الآليات.

2- **" إنه ينبغي إعتماد المستجدات في باب المناهج، لا في طمر هذه الآليات التراثية أوطمس معالمها، وإنما في استخراجها وتحديث اجرائيتها، كما لا ينبغي الاكتفاء بتجريد الآليات من التراث دون التزود بهذه المستجدات المنهجية، لأن هذا التجريد لن يزيد عن اجترار القديم على وجهه القديم، ومثل هذا القديم المزدوج لا يخرج منه أبداً جديد"** [3]، وعل هذا فمن الضروري مواكبة المستجدات الحاصلة لتحقيق الجديد، الى جانب عدم طمر هذه الأليات التراثية والعمل على استخراجها وتحديث إجرائيتها .

3- ويرى طه عبد الرحمان أنه يجب إخضاع كل شيء تم نقله من الغير الى النقد والتمحيص للتأكد من صحة ما نقل، فنستحسنه أو نستهجنه، وهو ما عبر عنه من خلال القاعدة الثالثة التي تنص على" **أنه ينبغي إجراء النقد والتمحيص الكافيين لكل آلية**

1- طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق ، ص 22.

2- المصدر نفسه،، ص 20.

3- المصدر نفسه، ص 20.

مقتبسة من تراث أجنبي، قبل تنزيلها على التراث الإسلامي العربي، حتى نتبين كفايتها الوصفية أو التفسيرية "[1].

4- **" أنه ينبغي أن لا يتخذ تنقيح –أو تلقيح- الآليات إتجاهاً واحداً، فتنقح –أو تلقح- الآليات الاسلامية العربية بواسطة الآليات الغربية من دون العكس، بل ينبغي إجراء هذا التنقيح –أو التلقيح-في الاتجاهين معاً، فتنقح –أو تلقح- الآليات الغربية بواسطة الآليات الإسلامية العربية، لأن من شأن هذا التنقيح –أو التلقيح-المزدوج أن يفتح طريق الإبداع للمفكر العربي، إذ يجعله من جهة يخصب الآليات الأصيلة ويبعث فيها الحياة، ومن جهة ثانية يفتح في الآليات الحديثة أفاقاً لم تخطر على بال واضيعها"**[2].

إذن: فهذه هي القواعد الأربعة التي اعتمدها طه عبد الرحمان في قراءته للتراث وهي قواعد ضرورية لا بد من الالتزام بها، حتى تتحقق شروط القراءة السليمة والصحيحة للتراث .

3- آليات وشروط القراءة الحداثية للنص الديني :

يرى طه عبد الرحمان : " **أننا نحتاج في نهوض الاسلام الى تجديد قراءة القرآن ولكنه تجديد ينبغي أن نبدع فيه، فنأتي من عندنا بأدوات وآليات يحددها تاريخنا وتراثنا، أي مجالنا التداولي الخاص بنا، لا بوسائل تخص الغرب وحضارته وتاريخه ، وعلى أساس هذه الأدوات والآليات التي نبتكرها يمكن أن نقوم بإعادة قراءة القرآن ولا نسقط في استنساخ الأدوات الغربية واسقاطها على النص القرآني**" [3].

وعلى هذا فإن طه عبد الرحمان يدعوا الى تجديد قراءة القرآن من خلال تأصيل الأدوات والآليات فضلا عن استخدام الآليات والوسائل المنقولة من الحضارة الغربية.

1- طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق ، ص 20.

2-المصدر نفسه، ص 21.

3- طه عبد الرحمان: الحوار أفقاً للفكر، المصدر السابق، ص 162 .

ولذلك نجده يقر بأنه : " **لا دخول للمسلمين الى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم، باعتبار أن القرآن الكريم هو سر وجود الأمة المسلمة، وسر صنعها للتاريخ**"[1]، إذن يعتبر تجديد قراءة القرآن شرط لتحقق الحداثة.

"**فقراءة الآيات القرآنية لا تكون قراءة حداثية مبدعة بحق، حتى تستوفي شرطين أحداهما** "**رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني**"، **أو بعبارة أدق** "**ترشيد التفاعل الديني**" **والآخر** "**إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول**"، **أو قل** "**تجديد الفعل الحداثي**"))[2]، فالحداثة المبدعة تتجسد من خلال التفاعل الديني مع النص القرآني وتحديث ما تم نقله عن الغير.

وتتمثل خطط القراءة الحداثية ذات الابداع الموصول في:[3]

- **خطة التأنيس المبدعة:** حيث لا تسعى هذه الخطة الى محو القدسية كخطة التأنيس المقلدة وإنما تقصد تكريم الإنسان
- **خطة التعقيل المبدعة:** لا تسعى أيضا هذه الخطة الى محو الغيبية كخطة التعقيل المقلدة، وإنما تقصد توسيع العقل
- **خطة التأريخ المبدع** :لا تسعى الى محو الحكمية، كخطة التأريخ المقلدة وإنما تقصد ترسيخ الأخلاق .

إذن في مقابل الخطط التي جاء بها أهل القراءات الحداثية المقلدة وضع طه عبد الرحمان خطط لقراءة حداثية مبدعة لا تسعى الى محو القدسية، الغيبية، الحكمية، وإنما تسعى كلها مجتمعة الى تكريم الانسان، وتوسيع العقل، وترسيخ الأخلاق.

1-طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس حداثة اسلامية، المصدر السابق ص 193

2- المصدر نفسه، ص ص 194-195.

3-المصدر نفسه، ص ص 197، 199، 202.

المبحث الثاني : الحداثة من منظور طه عبد الرحمان

يعتبر مشروع طه عبد الرحمان مشروع نقدي، حيث أنه توجه الى نقد ظاهرة التقليد باعتبارها ظاهرة خطيرة تأثر بشكل سلبي على المجتمعات، فهي تنمي روح الإتكال والخمول، وتطمس روح الإبداع .

وهذا ما عبر عنه طه عبد الرحمان بقوله : " آفة عامة دخلت على الفلسفة العربية، قديماً وحديثاً وهي آفة الإحتذاء حذو المنقول الفلسفي، ونسميها بـ ."آفة التقليد" [1]

ولذلك نجده ينادي بضرورة التجديد والابداع، بدل التقليد والاتباع: " وبهذا يكون طه عبد الرحمان قد نحى في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف، فهو غير مسبوق لأنه يقول بالنظرة التكاملية، إذ يقول غيره بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف لأنه توسل فيه بأدوات مأصولة حيث توسل غيره بأدوات منقولة "[2].

1–طه عبد الرحمان : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الغرب، ط2، 2006، ص 137.

2–طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 12.

أولا : مفهوم الحداثة عند طه عبد الرحمان

عرفت الحداثة مفهومات عديدة ومتنوعة، فقد عرفها بعضهم بأنها حقبة تاريخية متواصلة، ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، وعرفها البعض الآخر بأنها هي النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، وهناك من قال أنها ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية، السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات، بل هناك من ذهب الى القول بأنها قطع الصلة بالتراث، أو أنها طلب الجديد، إلى غير ذلك من التعاريف[1]، فهذا التشعب والتعدد الذي عرفه مفهوم الحداثة، يدل على أن الحداثة قد حظيت بقدر كبير من الاهتمام من طرف الكثير من المفكرين.

وفي ظل التعدد الذي عرفته الحداثة دعا طه عبد الرحمان الى التخلص من هذا التشييء الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم الحداثة[2].

وينطلق في ذلك من إعادة تعريف الحداثة معرفا إياها قائلا : " **إن الحداثة عبارة عن نهوض الأمة كائنة ما كانت، بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني، بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها، وتتحمل مسؤولية المضي به إلى غايته في تكميل الانسانية**"[3]، إذن تتحقق الحداثة حسب طه عبد الرحمان في قيام كل أمة بجملة من الواجبات للوصول إلى أعلى درجات .

ويتلخص هذا المفهوم في مسلمتين: الأولى هي : أن التاريخ الإنساني مبناه على الإرتقاء بالإنسانية في مراتب الكمال.

1-طه عبد الرحمان : روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية، المصدر السابق، ص 23.

2-المصدر نفسه، ص 24.

3-طه عبد الرحمان: الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط1، ص 20.

والثانية هي : أن كل زمن من الأزمنة المختلفة لهذا التاريخ يختص بواجبات محددة لتحقيق هذا الارتقاء[1].

كما ذهب أيضا طه عبد الرحمان الى القول بأن الحداثة نمط حضاري، أخذ يقوم في المجتمع الغربي منذ بداية القرن السادس عشر "مع النهضة" و"الاصلاح الديني" وعرف هذا النمط رسوخاً مع "حركة الأنوار" ومع الثورة الفرنسية، ثم أخذ يتوسع مع "الثورة الصناعية " و"الثورة التكنولوجية " وها هو اليوم يكاد أن يسع العالم كله مع " ثورة الاتصالات"، فإن الحداثة هي جملة التحولات العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ خمسة قرون[2].

وفي مقابل ذلك يرى طه عبد الرحمان أن لروح الحداثة إمكانات تطبيقية متعددة ليس الواقع الحداثي الغربي إلا واحد منها، أو أن لها آفاق تجسيدية متعددة، ليس التاريخ الحداثي الغربي إلا واحد منها ، أو أخيرا لها مظاهر تحقيقية متعددة ليس الخلق الحداثي الغربي إلا واحد منها[3].

ويشرح هذا السيد ولد أباه بقوله أن طه عبد الرحمان يرفض حصر الحداثة في المرجعية الغربية، ناقلا هذا المفهوم من التحقيب التاريخي الى التحديد النظري والقيمي[4].

وعلى هذا يميز طه عبد الرحمان بين " روح الحداثة " وبين " الحداثة الغربية" بوصفها أحد تجلياتها الواقعية أو التاريخية أو الخلقية، فطه عبد الرحمان يرفض أن تكون الحداثة خاصة بالغرب فحسب، بل إنها تتعداها الى حداثات أخرى ممكنة قد تكون الحداثة الاسلامية واحدة منها[5].

1- طه عبد الرحمان: الحداثة والمقاومة. ، المصدر السابق، ص20.

2-طه عبد الرحمان: الحوار أفقاً للفكر، المصدر السابق، ص 96.

3- طه عبد الرحمان: الحداثة والمقاومة. ، المصدر السابق، ص22 .

4-السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، المرجع السابق، ص 77.

5- طه عبد الرحمان: الحداثة والمقاومة، المصدر السابق، ص ص 22-23.

وبما أن الحداثة مفهوم ليس من إبداعنا، فينبغي أن نعيد ابداعه كما لو أنه إبداعاً من عندنا، وهذا هو الابداع المطلوب، فإن لم نكن قادرين على إبداع المفاهيم، فيجب أن نكون قادرين على إعادة انتاجها وتلك هي مؤشرات الأمة القادرة على النهوض والبقاء والاستمرارية الفاعلة والمؤثرة.[1] وهذا يعني أن الابداع لا التقليد هو اساس النهوض بالأمة و الحفاظ على بقائها و استمرارها.

وبهذا يقر طه عبد الرحمان بأنه حتى نكون مبدعين للحداثة لا ناقلين لها يجب التفريق بين واقع الأشياء وروحها، والروح هي مجموعة القيم والمبادئ التي يكون الواقع تجسيدا وتطبيقا لها، وبالتالي البحث عن الحداثة كقيم لا عن الحداثة كواقع[2]، فما يؤكد عليه طه عبد الرحمان هنا هو ضرورة الأخذ لروح الحداثة و ليس واقعها و تطبيقها .

ثانيا: موقف طه عبد الرحمان من الحداثة الغربية:

انطلق طه عبد الرحمان في تأسيسه لحداثة عربية إسلامية من نقده لظاهرة التقليد والتبعية، للحضارة الغربية، وهو بذلك ينقد كل الذين يسيرون على خطى غيرهم مقلدين لا مجدّدين، وهذا ما عبر عنه بقوله : " **إن المرء ليعجب أشد العجب من بعض المثقفين من بني جلدتنا، الذين لا يجدون مذلة ولا شناعة ولا حتى حرجاً في تقليد الآخرين، فيما استحدثوه من أنماط تفكيرهم سواء أأصاب هؤلاء أم أخطأوا**"[3].

1-بن سعيد محمد: الحداثة وسؤال الأخلاق في المدونة الفكرية لطه عبد الرحمان، العدد 15، جانفي،2016، ص 40.

2-طه عبد الرحمان، الحوار أفقاً للفكر، المصدر السابق، ص 82.

3-طه عبد الرحمان: بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص 131.

وعلى هذا الأساس يميز طه عبد الرحمان بين فئتين من المقلدين، مقلدة المتقدمين ومقلدة المتأخرين، مقلدة المتقدمين وهم فئة يقلدون المتقدمين من المسلمين، مقلدة المتأخرين الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين[1]، إذن فكلا النوعين من المقلدة، لا ابداع عنده، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما ابدعه السلف، من غير تحصيل الاسباب التي جعلتهم، يبدعون ما أبدعوه، ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه[2].

وبهذا فطه عبد الرحمان يرفض التقليد والاتباع باعتباره لا يولد الجديد ولا يحمل في طياته ابداع، كما يرى طه : " **أن ما نشاهده في واقعنا العربي، هو نقل للحداثة الموجودة في الواقع الغربي...وهو نقل ليس فيه ابتكار ولا جمال**"[3]، أي أن المفكر العربي كان مقلد لا مجددا ناقلا لا مبتكرا.

ولذلك يؤكد طه أنه يجب الخروج من هذه الحداثة المقلدة، وحتى تحقق الحداثة لا بد أن نكون مبدعين، إذ نجده يقول: " **ألا إنه لا يكون لنا من الحداثة والمعاصرة إلا ما لنا من القدرة على الإبداع والمبادرة**"[4]

((فالحداثة هي أن تنشئ من عندك الجديد وتولده وتأتي بما يندهش له غيرك، ويتلقاه لا بعقله فقط بل أيضاً بوجدانه، وهو يحمل اليه قيمة أو قيم جديدة وهذا هو الابداع الذي هو

1–طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية، المصدر السابق، ص 11.
2–المصدر نفسه، ص 12.
3–طه عبد الرحمان: الحوار أفقاً للفكر، المصدر السابق، ص 82.
4–طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق ، ص 33.

سر الحداثة))[1]، فالحداثة حسب طه عبد الرحمان هي الإتيان بالجديد الذي يحمل في طياته قيم جديدة ومن خلاله يتحقق الابداع .

ومن أجل تحقيق الابداع والتخلي عن الاتباع للغير وضع طه عبد الرحمان جملة من الشروط العامة للتطبيق الاسلامي لروح الحداثة حيث دعا الى ضرورة اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة، ومادامت هناك امكانات كثيرة لتطبيق روح الحداثة، فلا يصح أن ننقل تطبيق الآخرين لهذه الروح، فالمطلوب هو نقل الأصل وليس نقل النقل ، والأصل هو هذه الروح وليس تطبيقها الذي هو مجرد نقل فضلاً عن أن لكل مجال تداولي مقتضياته التطبيقية الخاصة [2]، فطه عبد الرحمان يرفض تقليد الحضارة الغربية إذ نجده يدعو إلى الأخذ بروح الحداثة و ليس تطبيقها.

لابد من اعتبار الحداثة تطبيقاً داخلياً لا خارجياً، والقول بأن هناك حداثتين، حداثة من الداخل (حداثة جوانية) وحداثة من الخارج(حداثة برانية)، قول لا أساس له من الصحة، ويبرر ذلك بأن الحداثة هي تطبيق مباشر لروح هي عبارة عن مبادئ ثلاثة: كمبدأ الرشد، مبدأ النقد، مبدأ الشمول، فهذا التطبيق المباشر لا يكون إلا حداثة من الداخل، أما ما أطلق عليه بعضهم "الحداثة البرانية" فليس مطلقاً حداثة، فهذه الحداثة ماهي إلا تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، فيكون هذا التطبيق عبارة عن تقليد، لأنه تطبيق خارجي وليس داخلي، وبهذا تكون الأمة أمام خيارين، فإما تصنع حداثتها الداخلية أو لا حداثة لها [3].

"لابد من اعتبار الحداثة تطبيقاً إبداعيا لا تطبيقا إتباعياً، فالحداثة لا تنال إلا بطريق الإبداع، بمعنى أنه على الحداثي أن يبدع مع تعقيله للأشياء وتفصيله بينها، وأن يبدع في استقلاله عن غيره، بل أن يبدع في إبداعه، كما ينبغي أن يبدع في توسيع أفعاله إلى

1- طه عبد الرحمان: الحوار أفقاً للفكر، المصدر السابق ، ص 86.

2- طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية، المصدر السابق ، ص ص 32-34.

3- المصدر نفسه ، ص 34 .

مختلف المجالات وتعميم مبدعاته على ما عداه، فليس للإبداع وجه واحد يقف عنده، وإنما وجوه عدة يخير بينها "[1]

وهنا جعل طه عبد الرحمان العلاقة بين الابداع والحداثة علاقة ضرورية تلازمية كل منهما يستدعي الآخر .

وعلى سبيل ذلك يؤكد طه عبد الرحمان أنه في التعامل مع الحداثة الغربية، ينبغي أن ننطلق مما نستطيع أن نشترك فيه مع أهلها، والمشترك الأول بيننا وبينهم هو : " **إمكانية الإبداع، فقد برهنوا على أن الحداثة إبداع، فينبغي أن نكون مبدعين مثلهم، فإذا يتعين أن نستعيد قدراتنا الإبداعية من أسلافنا كما استعادوها هم من اليونان واللاتين حتى نكون حداثيين** " [2].

ثالثا: مبادئ روح الحداثة عند طه عبد الرحمان:

أسس طه عبد الرحمان مبادئ تقوم عليها روح الحداثة والمتمثلة في مبدأ الرشد " مبدأ النقد " " مبدأ الشمول"

1-مبدأ الرشد : وهو أول مبدأ من مبادئ روح الحداثة، ويقر هذا المبدأ ان الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد، والمقصود بالقصور هنا هو اختيار التبعية للغير [3].

فقد أراد طه عبد الرحمان من وراء هذا المبدأ الانتقال من حال الاتباع الى حال الابداع، ومن التقليد الى إحداث التجديد.

1- طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية، المصدر السابق ، ص 34.

2- طه عبد الرحمان : الحوار أفقاً للفكر، المصدر السابق، ص 106.

3-طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المصدر السابق ، ص 25.

ويقوم مبدأ الرشد على ركنين أساسيين هما الاستقلال والابداع، فحتى يتحقق الاستقلال على الانسان الراشد أن يستغني على كل وصاية فيما يحق له أن يفكر فيه، ولا يتوقف عند هذا فقط، بل يجب عليه أن يشرع لنفسه ما يجب فعله أو تركه وبالتالي يثبت ذاتيته، أما فيما يخص الابداع فعلى الانسان الراشد أن يسعى الى إبداع أفكاره وأقواله وأفعاله، ويؤسسها على قيم جديدة يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد إبداعها حتى كأنها قيم غير مسبوقة[1].

"يسهم وعي العقل العربي بمبدأ الرشد في الخروج من حالة القصور المعرفي والعجز الفكري، وفي هدم فكرة الاتباع الطوعي لما ينتجه العقل الغربي ...فيعني مبدأ الرشد أن نفكر في أو ضاعنا الحضارية من دون أن يفكر الآخر بدلا منا "[2]

2- مبدأ النقد : يمثل المبدأ الثاني من مبادئ روح الحداثة، حيث يقتضي هذا المبدأ، أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد الى حال الانتقاد، والمقصود بالاعتقاد هو التسليم بالشيء، من غير وجود دليل عليه، ومقابله هو " الانتقاد، فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء، كي يحصل التسليم به "[3].

وملخص هذا المبدأ هو عدم تقبل أي شيء نتلقاه، بل يجب اخضاعه الى الفحص والنقد للتأكد من صحته فنقبله أو نرفضه .

ويقوم هذا المبدأ هو الآخر على ركنين أساسيين هما : التعقيل أو العقلنة ، التفصيل أو التفريق ، التعقيل أو العقلنة ومفاد هذا أن هذا الركن هو إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات

1- طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المصدر السابق ، ص 26.

2-عبد الحليم مهر وباشة: الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر، دراسة مقارنة بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمان، مجلة تبين، العدد 23، شتاء 2018، ص 120.

3- طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المصدر السابق ، ص 26.

المجتمع وسلوكات الإنسان، وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية، فمن خلال هذه المبادئ يتحقق التقدم والتطور

أما الركن الثاني ويتمثل في التفصيل أو التفريق، والمقصود بالتفصيل هو نقل الشيء من صفة التجانس الى صفة التغاير، بحيث تتحول عناصره المتشابهة، وذلك من أجل ضبط آليات كل عنصر منها، وتميزت الحداثة بهذا التفصيل أو التفريق في مختلف المؤسسات وأشكال الحياة الجماعية والفردية[1] .

"ويسهم هذا المبدأ في إخضاع كل المنظومات الفكرية والثقافية الى عملية النقد والتمحيص ، وليس النقد في اتجاه التراث الاسلامي فقط بحجة أن الحداثة الغربية بدأت بنقد التراث المسيحي وتجاوزته، بل تعني أن نبدأ أولا بنقد التراث الحداثي ذاته"[2].

3- مبدأ الشمول : وهو المبدأ الثالث والأخير من مبادئ روح الحداثة ومقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص الى حال الشمول، حيث يوجد هذا الخصوص على ضربين أحدهما خصوص المجال، ذلك أن المجال الذي يوجد فيه الشيء تكون له حدود معلومة، والثاني خصوص المجتمع ذلك أن أفراد المجتمع يتميزون بصفات حضارية وثقافية معينة، فكان على الشمول الحداثي أن يتجاوز هذه الخصوصية بنوعيها[3] ،إذن : فهذا المبدأ ينص على الانتقال من الخصوصيات الى العموميات .

ويقوم هذا المبدأ على ركنين أساسين هما التوسع والتعميم، والمقصود بالتوسع هو "**أن أفعال الحداثة لا تنحصر في مجال أو مجالات بعينها، بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك، فتؤثر في مجالات الفكر والعلم والدين والأخلاق، كما تؤثر في مجالات**

1-طه عبد الرحمان: روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المصدر السابق، ص ص 26-27.

2-عبد الحليم مهروباشة: الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق ، ص 120.

3- طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المصدر السابق ، ص 28.

القانون والسياسة والاقتصاد وهكذا"[1]، فلما كانت أفعال الحداثة لا تحتص بمجالات معينة، بل تتغلغل الى كل مجالات الحياة ومستويات السلوك، كان تحقيق التوسع في كل المجالات أمر ضروري .

أما فيما يخص ركن التعميم الذي يقر بأن الحداثة لا تبقى حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه، بل تنتقل الى غيرها من المجتمعات الأخرى، دون وضع أي اعتبارات للفروق التاريخية والثقافية بين الطرفين [2] " **ويسهم الوعي بهذا المبدأ في التأسيس لرؤية شاملة في النظر الى الأشياء والعالم، ويقضي بالتوسع في كل مجالات الحياة الإنسانية والتعميم على باقي المجتمعات**"[3]

إذن : فخصائص روح الحداثة هي أنها روح راشدة وناقدة، وشاملة [4].

رابعا: النقد الموجه لطه عبد الرحمان :

من بين الانتقادات الموجهة الى طه عبد الرحمان مايلي:

"**فيما يخص روح الحداثة فهي في جوهرها مقولة غربية، أي أنها مفهوم منقول، فالتمييز بين الحداثة وروحها، هي فكرة تنسب الى الفيلسوف المعاصر، صاحب الفكرة الشهيرة "الحداثة مشروع غير مكتمل" الالماني "يورغن هابرماس "، والذي لايزال بدوره يواصل العطاء المعرفي، حيث تفرد بفكرة قيم الحداثة والتحديث في كتابه :"القول الفلسفي للحداثة**"[5]، إذن فالتمييز بين الحداثة وروحها فكرة تناولها الغرب ولذلك فهي مفهوم منقول، إذ نجد هابرماس قد سبق طه عبد الرحمان، بتناوله لفكرة التمييز بين الحداثة وروحها.

1- طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المصدر السابق ، ص ص 28-29.
2- المصدر نفسه ، ص 29.
3- عبد الحليم مهروباشة: الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق ، ص 120
4- طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المصدر السابق ، ص 29.
5-بن سعيد محمد : الحداثة وسؤال الأخلاق في المدونة الفكرية لطه عبد الرحمان، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، العدد 15، جانفي 2016، ص 45.

كما ذهب عبد الله العروي*، الى نقد طه عبد الرحمان : "**واعتباره باحث تقليدي اهتم بالمنطق، رجع بفكره الى عهد المناظرة والى علم الكلام وثقافة الأصوليين، وأن زمان ثقافته قد ولىّ وينفي عنه حقه في التفلسف**"[1].

كما يرى "خالد حاجي" : " **أن مشروع طه عبد الرحمان النقدي، وإن بلغ درجة عالية في البيان والتماسك، يظل في اعتقادنا بحاجة الى شرح وتقديم، فحينما يساهم في نقد الحداثة داعياً بذلك الى وضع اشكاليات النهوض العربي والاسلامي، في اطارها الانساني الأوسع قد يجرد الفكر الاسلامي والعربي القائمين على ثنائية الأنا والأخر، من أسباب الفعالية السياسة المباشرة، مما قد يجعل مشروعه محط انتقادات**"[2].

على الرغم من الانتقادات الموجهة لطه عبد الرحمان، إلا أنه لا يمكن تجاهل اسهاماته ومحاولاته في حل المشاكل التي يعاني منها العالم العربي، ونقله من طور التقليد والاتباع الى طور الابداع والتجديد .

*-عبد الله العروي (1933): مفكر ومؤرخ مغربي، درس الفلسفة والتاريخ في فرنسا، مارس التدريس في بلاده وفي الولايات المتحدة، من كتبه، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة، مفهوم العقل، (السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، المرجع السابق، ص 89).

1-عباس أحمد ارحيلة: بين الائتمانية والدهرانية، بين طه عبد الرحمان وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص 184.

2-خالد حاجي: من مضايق الحداثة الى فضاء الابداع الاسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص ص 154-155.

المبحث الثالث: المقارنة بين حسن حنفي وطه عبد الرحمان:

من خلال ما تطرقنا اليه في الفصل الأول الذي خصصناه لحسن حنفي، والفصل الثاني الخاص بطه عبد الرحمان، نلاحظ أنه يوجد اختلاف بينهما:

- فحسن حنفي في محاولته لإعادة بناء التراث وفقاً لحاجات الواقع قد قامت على شقين، الشق الأول هو تحميل التراث أزمات الواقع المعاصر، وفي هذا يكون موقفه من التراث موقفاً سلبياً، الشق الثاني هو اتخاذ موقف ايجابي من التراث، ولكن هذا الموقف الإيجابي يقتصر على شكل النص التراثي دون مضمونه[1]، ويظهر هذا من خلال قوله: " **لا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل ايجاد الواقع الخاص به، لا يعني التأويل هنا بالضرورة اخراج النص من معنى حقيقي الى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، لأن النص قالب دون مضمون**"[2].
- أما طه عبد الرحمان يرى أن : "**التراث ليس مفصولاً عن الهوية ولا هو مجرد مدونة معرفية معروض للتأويل والقراءة، بل هو في آن واحد مضامين وآليات نص وممارسة، تاريخ وواقع**"[3].

إذن: فحسن حنفي قد نظر الى التراث نظرة سلبية تقتصر على شكل النص التراثي دون مضمونه، في حين طه عبد الرحمان، نظر الى التراث نظرة ايجابية واعتبره ملازماً لنا، تاريخاً وواقعاً.

بالإضافة الى أن حنفي يقر بضرورة الحفاظ على التراث والاقتباس من الحضارة الغربية ما ينفعنا، إلا أن طه عبد الرحمان، نجده قد توجه بالنقد المطلق للحضارة الغربية.

1-أحمد عبد الحليم عطية : جدل الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، المرجع السابق، ص 94.

2-حسن حنفي : من العقيدة الى الثورة، مج1، مكتبة مدبولي، بيروت، لبنان، (دط)، ص 398.

3-السيد ولد اباه: أعلام الفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، المرجع السابق، ص 72.

أما فيما يخص الحداثة فقد تناولها حسن حنفي على أنها: " **الانتقال من التراث الذاتي الى تراث الغير، ليس على مستوى الثقافة بل على مستوى السلوك اليومي والعادات والتقاليد** "[1].

في حين أن الحداثة عند طه عبد الرحمان هي: " **أن تقوم كل أمة بواجبات زمنها**"[2].

على الرغم من وجود نقاط اختلاف وتمايز بين حسن حنفي وطه عبد الرحمان، إلا أن هذا لا يمنع من وجود نقاط مشتركة بينهما، فهما أولاً وقبل كل شيء مفكران عربيان معاصران، جذب انتباههما الأوضاع المزرية التي يعاني منها العالم العربي والاسلامي وما آل اليه من أزمات، همهوم ومشاكل، حيث سعى كل منهما، الى بناء وصياغة مشروع خاص به، فالاختلاف والتمايز بينهما ظاهري، أما غايتهما فواحدة، وهي النهوض بالأمة وتحقيق الرقي والازدهار من خلال القضاء على جذور التخلف، ويمكن توضيح نقاط توافقهما فيما يلي :

- كلاهما يقر بأن التراث يمثل هوية الذات ويحميها من التميع والذوبان ويحررها من التبعية العمياء للغير، ويظهر هذا عند حنفي في قوله: "**وإذا كان البحث عن الهوية يأتي عن طريق تحديد الصلة بين الأنا والآخر، فإن عملية التراث والتجديد هي الكفيلة بتحقيق ذلك، لأنها اكتشاف الأنا وتأصيلها وتحريرها من سيطرت الثقافة الغازية**"[3].

أما موقف طه عبد الرحمان فيظهر في قوله : " **لا هوية للذات بغير الاستناد الى تراثها الأصلي، إلا أن تستبدل بهويتها هوية أخرى، تستند فيها الى تراث غير تراثها الأصلي،**

1-حسن حنفي، دراسات فلسفية، المصدر السابق، ص 66.

2-طه عبد الرحمان، الحداثة والمقاومة، المصدر السابق، ص 20

3-حسن حنفي : التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المصدر السابق، ص ص 20-21.

كما لا يخفى أن الهوية لا تكون بغير وجود ولا عطاء، فالتراث شرط في وجود الذات وشرط في عطائها"[1].

وعلى هذا فإن كل من حنفي وطه عبد الرحمان سعى الى حماية الهوية العربية من خلال الحفاظ على التراث، باعتبار أن التراث حقيقة لا سبيل من الهروب منها، فلكل أمة ماضيها ولكل شعب تاريخه.

-كما يشتركان كلاهما في رفض القراءات التجزيئية للتراث، فحنفي يرى أن : " **أن التحليلات كلها إما جزئية ولا تشمل الكل، وإما تكتفي بمجرد التعبير عن الأماني، والنيات الحسنة في تجديد التراث، وإما تعبيرات خطابية، وأساليب بيانية تُلهب حماس الناس وتعلن عن الكتاب أكثر مما تكشف شيء، وإما أسيرة قالب التراث الغربي تجدد من خلاله، فهو تجديد من خارج التراث وليس من داخله**"[2]، أما طه عبد الرحمان فهو الآخر يرفض القراءات التجزيئية للتراث ويدعوا الى قراءة تكاملية " **باعتبار أن التراث متكامل لا يقبل التفرقة بين اجزائه وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره**"[3]، إذن فكلاهما يرفض القراءة التجزيئية ويدعوا الى قراءة شاملة ومتكاملة للتراث .

-كلاهما نقد ظاهرة التقليد والّح على ضرورة التجديد، إذ نجد حسن حنفي دعا الى تحجيم الغرب ورده الى حدوده الطبيعية، ولكن هذا لا يعني أنه يدعوا الى الانغلاق أو انه يرفض الانفتاح عن الغير، وإنما حنفي يرفض التقليد والتبعية، وينادي بضرورة الابداع والتجديد[4].

كما أن طه عبد الرحمان نقد أيضاً ظاهرة التقليد الأعمى للغرب، ورفض البقاء في ظل التبعية للأخر، ونادى بضرورة الابداع والتجديد، ويرى طه عبدالرحمان، أنه حتى نكون مبدعين للحداثة لا ناقلين لها " **يجب التفريق بين واقع الأشياء وروحها، والروح هي**

1-طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق، ص 31.

2-حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المصدر السابق، ص 26.

3- طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق ، ص 30.

4-حسن حنفي: دراسات فلسفية، المصدر السابق، ص 32.

مجموعة القيم والمبادئ التي يكون الواقع تجسيدا ، وتطبيقاً لها، وبالتالي البحث عن الحداثة كقيم، لا عن الحداثة كواقع"[1].

1–طه عبد الرحمان: الحوار أفقاً للفكر، المصدر السابق، ص 82.

الخاتمة

الخاتمـــــــة:

من خلال دراستي لإشكالية الحداثة من منظور كل من حسن حنفي و طه عبد الرحمان و بناءا على ما تم عرضه و تحليله في هذا البحث ، توصلت إلى جملة من الاستنتاجات و هي:

- عرفت الحداثة مفهومات عديدة متباينة و متنوعة ، وبناءا على ذلك ، فهي من بين المصطلحات التي يصعب الإتفاق و الإجماع على مفهوم موحد لها ، نظرا لطبيعتها الغامضة .

- الحداثة حقبة تاريخية ابتدأت مع الغرب ثم توسعت و انتشرت حتى وصلت إلى أقطار العالم بصفة عامة ، و الفكر العربي بصفة خاصة ، فجاءت الحداثة كثورة على القديم ترفض كل المعتقدات و التقاليد السائدة ، تدعوا إلى إحداث التغيير من خلال بعث روح التجديد و الابداع ، معتمدة في ذلك على ثلاثة مبادئ أساسية هي : مبدأ الذاتية ، مبدأ العقلانية ، مبدأ الحرية ، وكلها خصائص انسانية ، و باجتماع هذه المبادئ معا تتحقق الحداثة .

- تعتبر قضية الحداثة من بين القضايا المهمة التي احتلت الساحة الفكرية ، ومن المواضيع التي جذبت الاهتمام ، وأسالت حبر الكثير من الفلاسفة و المفكرين ، فكان للمفكريين العرب المعاصرين نصيب من ذلك ، ومن بين هؤلاء نجد المفكر المصري " حسن حنفي " و المفكر المغربي " طه عبد الرحمان "اللذان كان لهما دور و اسهامات كبيرة في هذه القضية ، انشغلا بمشاكل الأمة العربية الاسلامية إذ قدم كل منهما مشروع خاص به ،يسعى للنهوض بالأمة و إخراجها من دائرة التخلف و اللحاق بالركب الحضاري .

- اختلفت و تباينت القراءات لإشكالية الحداثة ، فالحداثة عند حنفي تعني تفسير و تحليل التراث وفق متطلبات كل عصر ، فقد كانت غاية حنفي حماية الهوية العربية من خلال الحفاظ على تراثها و انتقاء من الحضارة الغربية ما يخدمنا و ينفعنا ، وعلى هذا الأساس فقد كان هدفه واضحا و هو ربط العالم العربي بماضيه و تطوير حاضره، بمواكبة التطور الحاصل في المجتمعات .

- إعتمد حسن حنفي في تجديد التراث على عدة مناهج و هي : منطق التجديد اللغوي ، مستوى التحليل الشعوري ، تغير البيئة الثقافية .

- في حين طه عبد الرحمن في سبيل تأسيسه لحداثة عربية اسلامية توجه بالنقد المطلق لآفة التقليد الأعمى للحضارة الغربية ، وعلى هذا الاساس فهو ينقد كل المفكرين العرب المعاصرين الذين يسلكون طريق الغرب مقلدين لهم لا مجددين ، و لذلك نجد طه عبد الرحمن يميز بين روح الحداثة و واقعها ، و بالتالي فقد أراد طه عبد الرحمن البحث عن الحداثة كقيم لا عن الحداثة كواقع ،وقد وضع طه عبد الرحمن جملة من المبادئ للحداثة و المتمثلة في مبدأ الرشد ، مبدأ النقد ، مبدأ الشمول ، وهي مبادئ أساسية و في غيابها لا تتحقق الحداثة .

- إعتبر طه عبد الرحمان التراث بمثابة الهوية ، وهو ملازم لنا تاريخا و واقعا ، وبناءا على هذا فهو يرفض الانقطاع و الانفصال عنه .

- أما فيما يخص قراءته لتراث فقد دعا طه عبد الرحمان الى قراءة النص التراثي باستعمال ادوات داخلية فضلا عن نقل الادوات الخارجية المستوحاة من تراث الغير ، و بهذا كانت القراءة التي قدمها مغايرة و مخالفة للقراءات الاخرى ،لأنه إعتمد على الآليات المأصولة بدل الآليات المنقولة.

- كما يقرطه عبد الرحمان انه يجب إخضاع كل الأليات المأخوذة من تراث الغير إلى النقد و التمحيص و يرفض القراءات التجزيئية للتراث، كما يرفض القراءات الحداثية للنص الديني، و يدعو إلى النظرة التكاملية ، التي تنظر الى التراث نظرة كلية شاملة لا تفصل بين اجزائه ، غير خاضع لسلطة الغير مبينا أيضا شروط وآليات قراءة النص الديني .

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

1- حسن حنفي : التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط4، 1992م.

2- حسن حنفي : دراسات فلسفية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط1.

3- حسن حنفي : من العقيدة الى الثورة، مج1، مكتبة مدبولي، بيروت، لبنان، (دط).

4- حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة ، (دط) .

5- حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع،(دط).

6- حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د ط).

7- حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، منتدى مكتبة الاسكندرية، (د ط).

8- حسن حنفي، محمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الفارس، عمان، ط1، 1990.

9- طه عبد الرحمان : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.

10-طه عبد الرحمان : تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2.

11-طه عبد الرحمان : روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

12-طه عبد الرحمان: الحداثة والمقاومة ، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط1،2007.

13-طه عبد الرحمان: الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

14-طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني، لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.

15-طه عبد الرحمان : حوارات من أجل المستقبل ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان، ط1، 2011 .

ثانيا: المراجع

1-ابراهيم مشروح: طه عبد الرحمان، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلاميي، بيروت، ط1، 2009.

2-أحمد عبد الحليم عطية: جدل الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، دار عبد ربه للطباعة، الحوامدية، ط1، 1997م.

3-أدونيس: فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت، ط1، 1980.

4-آلان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة،(د ط).

5-جيلالي بوبكر: التراث والتجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، قراءة في فلسفة "حسن حنفي" وفي مشروعه الحضاري، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ط1، 2011.

6-خالد حاجي: من مضايق الحداثة الى فضاء الابداع الاسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

7-السيد ولد اباه: أعلام الفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.

8-عباس أحمد ارحيلة: بين الائتمانية والدهرانية، بين طه عبد الرحمان وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

9-عبد الغني عماد: سيسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.

10-عبد المجيد الشرفي: معالم الحداثة، لبنات في المنهج وتطبيقه، دار الجنوب للنشر، تونس، ط2.

11-عدنان علي رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني، دار النحوي، المملكة العربية السعودية، ط3، 1410هـ-1989م.

12-عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1414هـ، 1994م.

13-علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 1436هـ، 2015م.

14-عوض بن محمد القرني: الحداثة في ميزان الاسلام نظرات اسلامية في أدب الحداثة، هجر للطباعة والنشر، ط1، 1408هـ، 1988م.

15-فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة ، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، (د ط).

16-فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، دراسة تحليلية نقدية، مكتب مجلة البيان، الرياض، ط1.

17-محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1،2008.

18-محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر هايدجر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1،2008.

19-محمد الشيخ، ياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.

20-محمد سبيلا: مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان ، ط1، 2009 .

21-محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991 .

22-مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، د ط.

ثالثا: الموسوعات والمعاجم:

1-ابن منظور : لسان العرب ، مج2 ، دار صادر، بيروت، دط.

2-ابراهيم مدكور : المعجم الوجيز ، جمهورية مصر العربية ،دط.

3- اسماعيل مهنانة واخرون: الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مآزق الثقافة والايديولوجيا، الرابطة ا لعربية الكاديمية، ط1، 1435هـ، 2014م.

4-جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د ط)

5-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،(د ط)

6-كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان، ط1، 2000.

7-جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، المناطقة، اللاهوتيون، المتصوفون، ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006.

8-مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009م.

ثالثاً: الرسائل ومذكرات التخرج :

1-رحمة مادي: إشكالية الحداثة والتراث (عبد الله العروي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمان)، إشراف فاتح حمبلي، مذكرة لنيل شهادة الماستر، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، السنة الجامعية، 2016-2017.

رابعا: المجلات

1-بن سعيد محمد : الحداثة وسؤال الأخلاق في المدونة الفكرية لطه عبد الرحمان، الأكاديمية لدراسات الاجتماعية والانسانية، العدد 15، جانفي 2016.

2-عز العرب لحكيم بناني: المعرفة نحو عقلانيات إجرائية، عالم الفكر، العدد 2، مج 41، 2012.

3-عبد الحليم مهر وباشة: الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر، دراسة مقارنة بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمان، مجلة تبين، العدد 23، شتاء 2018.

فهرس الموضوعات

الإهداء.....	
شكر وعرفان.....	
مقدمة.....	أ-د
مدخل تمهيدي: ماهية الحداثة	06-18
تمهيد	06
أولاً : حسن حنفي ومصادر فكره.....	07
ثانياً: طه عبد الرحمان ومصادر فكره.....	10
ثالثاً: المفهوم اللغوي والاصطلاحي للحداثة.....	13
رابعاً: الجذور التاريخية للحداثة.....	16
خامساَ: مبادئ الحداثة.....	18
الفصل الأول : اشكالية الحداثة عند حسن حنفي	22-52
تمهيد	22
المبحث الأول : الحداثة والتراث من منظور حسن حنفي	23
أولا: مفهوم الحداثة عند حسن حنفي	23
ثانيا: مفهوم التراث والتجديد عند حسن حنفي	24
ثالثا: قراءات التراث عند حسن حنفي	28
رابعا: طرق ومناهج التجديد عند حسن حنفي	32
المبحث الثاني : المشروع الحداثي عند حسن حنفي	42
أولا: الموقف من التراث القديم.....	43
ثانيا: الموقف من التراث الغربي.....	47
ثالثا: الموقف من الواقع (نظرية التفسير).....	49
رابعا: النقد الموجه لحسن حنفي	52

الفصل الثاني : إشكالية الحداثة عند طه عبد الرحمان	82-56
تمهيد	56
المبحث الأول: التراث من منظور طه عبد الرحمان	57
أولا: مفهوم التراث عند طه عبد الرحمان.....	57
ثانيا: نقد طه عبد الرحمان لقراءات التراث و النص الديني	58
ثالثا: النظرة التكاملية و آليات القراءة الحداثية للتراث و النص الديني.....	64
المبحث الثاني : الحداثة من منظور طه عبد الرحمان	71
أولا: مفهوم الحداثة عند طه عبد الرحمان.....	72
ثانيا: موقف طه عبد الرحمان من الحداثة الغربية	74
ثالثا: مبادئ روح الحداثة عند طه عبد الرحمان	77
رابعا: النقد الموجه لطه عبد الرحمان.....	80
المبحث الثالث: المقارنة بين حسن حنفي وطه عبد الرحمان .	82
الخاتمة	87
قائمة المصادر والمراجع	91
فهرس الموضوعات.....	97