مجلة رفوف – مخبر المخطوطات – جامعة أدرار – الجزائر ـــــــــــــــــ المجلد: 11 / العـدد:02 (جويلية 2023) ص 371– 391
ISSN: 2335-1381 EISSN: 2602-5949 Legal Deposit: 2013-6352

المنهج الظواهري عند حسن حنفي بين الإسقاطات والسَقَطات

The phenomenological method according to Hassan hanafi between projections and pitfalls

شهرزاد حمدي
Chahrazad HAMDI
جامعة محمد لمين دباغين سطيف2 (الجزائر)، ch.hamdi@univ-setif2.dz
مخبر المجتمع الجزائري المعاصر

تاريخ الاستلام: 2023/03/06	تاريخ القبول: 2023/05/12	تاريخ النشر: 2023/07/13

المُلخّص:

دأبت الفلسفة على الاشتغال المنهجي عبر تاريخها الطويل، من أجل الفهم وإدراك حقائق الأمور، وحلّ الأزمات وتحقيق النهضة الفكرية. وتبرز الفلسفة المُعاصرة في هذا السياق، بحسّبها تفجُرًا منهجيًا مُتعدِّدًا، يُفسَّر بتنوّع الموضوعات المبحوث فيها، وتغيُّر الذهنيات، والأهم المآلات السلبية للحداثة. ومن أهم هذه المناهج، ما يُصطلح عليه بالمنهج الظواهري مع الفيلسوف الألماني "**إدموند هوسرل**"، ليمتد وصولاً إلى الفكر العربي، ويتأثّر به المفكر المصري "**حسن حنفي**"، كمحور ورقتنا البحثية، اعتمادًا على رؤية تحليلية نقدية حاولت رصدّ إسقاطاته لهذا المنهج والسَقَطات المنهجية والمعرفية التي وقع فيها.

الكلمات المفتاحية: المنهج الظواهري، أزمة العُلوم العربية الإسلامية، لاهوت التحرير الإنساني، النظر والعمل.

Abstract:

Philosophy has always worked methodology throughout its long history, in order to understand and comprehend the realities of matters, resolve crises and achieve intellectual renaissance. Contemporary philosophy stands out in this context, according to it, as a multiple methodological explosion, which is explained by the diversity of the topics discussed in it, the change of mentalities, and most importantly the disadvantages of modernity. Among the most important of these methods is what is termed the phenomenological method with the german philosopher **"Edmund Husserl"**, extending to arab thought, and influencing the Egyptian thinker **"Hassan hanafi"**, as the focus of our research paper, based on a critical analytical vision that to monitor his projections of this method and the methodological and cognitive pitfalls that he fell into.

Keywords: Phenomenological method _ The crisis of arab Islamic sciences _ Islamic liberation theology _ Theory and action.

المؤلف المرسل: شهرزاد حمدي، **الإيميل:** chahrazedchiche@gmail.com

1. مقدمة:

يأبى الفكر الفلسفي أن يتراجع لدرجة الاختفاء مهمَا اعترضته الصِعاب، بالتحديد تلك التي تُذيّل مكانته وتُصنّفه من الفارِغات من كلّ أهمية. فالمعهود عليه هو الإصرار على مُعاندة من يهدف إلى حجبه وتغييبه، وذلك بالحُضور القوي من خِلال الإبداع في قِراءة الحياة والواقع وفهم المُشكلات وصِياغة الحُلول. ويقِف التاريخ شاهِدًا على أهمية الفلسفة والأفكار الفلسفية في التقدّم بالحياة الإنسانية والتطلّع المُستمر لتحسينها، بحلّ الأزمات وأخذ العِبر واقتراح سُبل جديدة ينبغي سلكها للخُروج من متاهة التأزيم نحو الانفراج ومُعانقة الحياة إنتاجًا واستهلاكًا. وتتّخذ الفلسفة في مُهمّتها هذه المنهج method، كدعامة جوهرية لها، وكسند لصيق بها للحدّ الذي دفع إلى القول بأنها تكاد تكون في نهايتها منهجًا، فلكلّ فيلسوف منهج خاصّ به يُعبّر بواسطته عن أفكاره وطُروحاته ورؤية العالَم View of world التي يعتقد بها، والأكثر قد يدعو إلى تبنّيه باعتباره أفضل المناهج، وإن كان البعض من الفلاسِفة من لم يُرِد هذا على غِرار الفيلسوف الفرنسي "روني ديكارت" René descartes (1596_1650م)، الذي نبّه إلى أن رسالته هي التدليل على أيّ وجه منهجي اهتدى لتوجيه عقله وِفقه وليس إلزام الآخر به. ولقد أثمر هذا التواصل انبثاق العديد من المناهج الفلسفية عبر مراحِل تاريخية مختلفة في خارِطتها الذهنية، وقيمها الثقافية وأعرافها الاجتماعية ونظامِها السياسي والاقتصادي، ليتكثّف هذا الانبثاق في الفلسفة المُعاصرة، لتجِد المُشتغِلة بالفلسفة نفسها أمام كثرة مناهجية، انبنت على عِدّة دوافِع، أبرزها المَسار المُعوّج للحداثة الغربية وخيّبة الأمل. ولنا في المنهج الظواهري أو الفينومينولوجي مع الفيلسوف الألماني "إدموند هوسرل" Edmund husserl (1859_1938م) حالة فلسفية انبرت لفهم الأزمة ببواعِثها ومُخلّفاتِها، من ثمّ وضع سُبل الحلّحلة. وقد كان لهذا المنهج امتدادات داخِل الفضاء الفلسفي الغربي والعربي كذلك، مُمَثّلاً في الشخصية الفلسفية الراحِلة حديثًا المصري "حسن حنفي" (1935_2021م)، الذي رأى أنه خير المُقاربات المنهجية في النُهوض بالعُلوم العربية الإسلامية، والتقعيد لثقافة عَملية موصولة بالحياة. ولا يكتمِل المَشهد الفلسفي، بالأحرى لن يوجد من أصله إلاّ بالاعتماد على أداة النقد Critic، فهي روح الفلسفة، والحِسّ الأصيل للفيلسوف، الذي لا يكتفي بالوصف والتحليل والنقل، بل قبل ذلك بمراحِل ينتقِد ويُسائِل ويُميّز ويحكُم. والنقد محضن الأفكار ومولّدها، وهو فضيلة الاستمرار الفلسفي، يتجلّى في نقد السائِد والإتيان بالجديد، الذي سيُنتقَد مُجَددًا وهكذا في عملية توليدية صائِرة، ومنه سيكون جوهر البحث هو "قراءة تحليلية نقدية للمنهج الظواهري عند حسن حنفي"، لتَتداعى علينا الأشكلة ويفرض الحِسّ الاستشكالي نفسه، ونحن نتأمّل الأفكار المُقدَّمة، وعليه: كيف وظّف "حسن حنفي" المنهج الظواهري في حلّ أزمة العُلوم العربية الإسلامية؟ وفيمَ تتمثّل أهمّ سَقطاته المُنبثِقة من هذا الإسقاط؟ وسعيًا منّا للإجابة عن هذين الإشكالين اعتمدنا

منهجية بحث توزّعت على ثلاثة عناصِر رئيسية، العُنصر الأول بعنوان: "حسن حنفي، سيرة وفكر"، والعُنصر الثاني بعنوان: "الظواهرية في مواجهة أزمة العلوم العربية الإسلامية، حسن حنفي مُطبِّقًا لها"، والعُنصر الثالث بعنوان: "في نقد الاستجلاب العربي للمناهج الغربية، المنهج الظواهري تحت المجهر"، ولكلّ عُنصر تفاصيل شارِحة له.

2. حسن حنفي، سيرة وفكر

يتقدّم "**حسن حنفي**" كأحد أبرز الأقلام الفلسفية والفكرية العربية المُعاصرة، التي تفرض على القارِئ والمُشتغل بقضايا وإشكالات الفكر العربي أن يتوقّف عندها، للتعرّف على سيرتها ومَسيرتها، إنتاجها والمصادر التي نهلت منها فكرها أو على الأقل تلك التي كانت قدّ شكّلت دوافع لتشكُّل فلسفته، من ثم يتأتّى له القبض على أهم معالم هذه الشخصية، قبل التحوّل إلى عرض وفَحَص ونقد تفاصيل المشروع ومَدار الانهمام ودلالاته.

1.2. رصَدٌ للهوّية العِلمية والعَمَلية

اختار المصري "**حسن حنفي**"، بالأحرى اختار له القدر أن يكون مُفكّرًا، درس الفلسفة في جامعتين مختلفتين؛ القاهرة والسوربون في فرنسا (أباه، 2010، صفحة 42)، فحَظي بفُرصة الانفتاح على الحداثة الغربية. وقد اشتغل كأستاذ جامعي وصُنّف كواحِد من أهم مُنظّري التيار الإسلامي، ومن أبرز المُفكّرين العرب المُعاصرين، أصحاب المشاريع الفكرية. يتمحّور مشروعه حول مَسعى مُقاربة التُراث والتجديد، والتي تمثّل له مشروع عمر كامل، ومُمارسة معرفية وفلسفية مُتكامِلة، واستراتيجية مُتكثِّفة في النِضال والكِفاح. ويرمي "**حنفي**" من خِلال هذا المشروع إلى تجديد الدين والنُهوض بالأمة بواسِطة الاشتغال على "جبهات ثلاث"، هي: العلاقة بالتُراث، العلاقة بالغرب والعلاقة بالواقع، وباعتماد أربعة أدوات منهجية، وهي: التحليل الشُعوري من أجل إعادة بعث العُلوم العقلية والنقلية، ولاهوت التحرير قصد إعادة بناء الشُعور الديني، والمُراهنة على عِلم الاستغراب لتحجيم الغرب وتحويله لموضوع القِراءة والتجاوز (أباه، 2010، صفحة 42). يبرز إذن الهمّ الحنفي في قضية التُراث والتجديد، أو الماضي والحاضر، لدرجة أن جعلها محور البحث العُمري ككلّ، ونَظَر إليها بوصّفها إجراء معرفي وفلسفي مُتكامِل وليس مُتفاضِل، وهذا ما سيُبرّر لاحِقًا رفضه للثُنائية المُفرِّقة ودعوته للالتحام، وهذا كلّه لتجديد الدين وبعث الأمة وإحياء الإنسان من خِلال عمل مُركّب يتجلّى في ثلاث أقطاب؛ التُراث، الغرب والواقع، والأخذ بعُدّة منهجية لأجل تحيين عُلوم العقل والنقل، والشروع في بناء الشُعور الديني بطريقة ثانية، وردًّا على الإستشراق سطّر عِلم الاستغراب لتحديد حجم الغرب لقراءته وتجاوزه. ويُمكن أن نوضّح مشروعه التُراث والتجديد في الأقسام التالية:

"القسم الأول: موقفنا من التُراث القديم (البيان النظري)

_ من العقيدة إلى الثورة (إعادة بناء علم أصول الدين)

_ من النقل إلى الإبداع (إعادة بناء علوم الحكمة)

_ من الفناء إلى البقاء (بناء علوم التصوف)

_ من النص إلى الواقع (بناء علم أصول الفقه)

_ الإنسان والتاريخ (بناء العلوم الإنسانية)" (أباه، 2010، صفحة 43)؛ حيث يتحرّى هذا الموقف الأركان المُتعدّدة التي يتقوّم عليها التُراث وتُشكّل ماهيته، فاحِصة للعقل والنقل، وللإنسان والتاريخ، مُتحوّلة من شيء سُكوني إلى آخر حيوي حركي مُبدع.

"القسم الثاني: موقفنا من التُراث الغربي (البيان النظري)

_ مصادر الوعي الأوروبي

_ بِداية الوعي الأوروبي

_ نهاية الوعي الأوروبي" (أباه، 2010، صفحة 43)، وهي مُمارسة عميقة تبحث عن في العُمق، فالمصدر دلالة على المُولّد والمُنتِج والبِداية عن اللحظات الأولى للتشكّل من دوافِع وفواعِل، والنهاية عن الأسباب الفاعِلة والآثار الناجِمة، ونحسب أن "**حنفي**" جينالوجي Genealogical وأركيولوجي Archeological المنهج هُنا؛ إذ يهمّ بالحفر والرصدّ والإمساك بالأول وبالبِداية من ثم التحوّل إلى السَقَطة "النهاية".

"القسم الثالث: موقفنا من الواقع (البيان النظري)

_ المنهاج (تفسير موضوعي للقرآن الكريم)

_ العهد الجديد

_ العهد القديم" (أباه، 2010، صفحة 43). ويهدف هذا الموقف إلى إحلال تفسير موضوعي للقرآن الكريم، بعيدًا عن التفاسير المُتعصّبة والمُتحجّرة، التي ترى من تفسيراتها حتمية مُطلقة ودلالة لا مُتناهية تطال جميع الأزمان والأمكنة، وكذلك بالنسبة للعهدين الجديد والقديم، كلّ من أجل قراءة موضوعية مُنفتحة تتأصّل وتواكب الحدث وشُروطه. لكن هذه الأقسام موضوعاتها ومُتطلّباتها ضخمة ومُعقّدة، هي توازي ما صرّح به المفكّر الجزائري "**محمد أركون**"**(1928_2010م)** عن مشروعه: الإسلاميات التطبيقية Applied islamology بأنه ضخم بحاجة إلى استنفار جُهود، بالتالي لابد من تكاثف وتعاضُد الشروط المعنوية والمادية، يُضاف إلى كونه مشروع مُتكامِل يشتغل على ثلاث جبهات كبرى. أمّا مَسَاره العمَلي، فلقد درّس في عدد من الجامعات العربية، وعمِل بصفة رئيس لقسم الفلسفة بجامعة القاهرة، كمَا تولّى منصب مُستشار عِلمي في جامعة الأمم المتّحدة (خالدي، 2021، صفحة 92).

يبدو جلّيًا كثافة حياته في شقّها العِلمي والعَملي بحسبّ اهتمامات الشخصية وما يتطلّبه الواقع من توجّه مُعيّن بُغية التفكّر نقديًا في إشكالاته وقضاياه.

2.2 تنوّع التأليف

تأتي أهمية الكتابة في كونها تترك آثرًا وتحفظ أفكار صاحِبها، فالمُدوّنات هي تاريخ المُدوِّن، ولنا مع "**حسن حنفي**" مِثال صادِق عن المفكّر الذي كتب بالتنويع؛ حيث توزّع إنتاجه ما بين الكتابة الأكاديمية والتأسيس النظري ودخول ميدان الترجمة والكتابة الصحافية، من أهم كتبه: التُراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، من العقيدة إلى الثورة، من النقل إلى الإبداع، من الفناء إلى البقاء، مُقدمة في عِلم الاستغراب وغيرها، وقام بترجمة رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا، وتربية الجنس البشري للسنج، وتعالي الوجود لسارتر (أباه، 2010، صفحة 42_43)، ونلحظ أنها ترجمات لكتب تناولت علاقة الدين بالدنيوي، وركّزت جهودها على الإنسان من زاوية وجودية.

3.2 مواصلة طُموح روّاد عصر النهضة

بعد الشعور بخُطورة الهوّة التي تفصِل العالم العربي الإسلامي عن الغربي، وإدراك حجم التأخّر وخطورة التأزّم واستفحال ذِهنيات الاستبداد وتجذّر جهات المُصادرة والإجهاض بكلّ حملة عقلية نقدية، بدأ سؤال النهضة والبعث في الانبثاق والامتداد لضرورة بأبعاد مُتعدّدة من فكرية، سياسية، تاريخية وثقافية، فكان أن عبّرت هذه المرحلة عن بروز أسماء صُنِّفوا كأعلام الفكر العربي الحديث. ولذلك اعتبر "**حنفي**" "نفسه امتدادًا طبيعيًا لروّاد النهضة، مُستعيدًا بصِفة بارِزة وحادّة الهمّ التنويري، مُتجاوزًا رواسِب التمزّق والاختلاف التي عصفت به" (عطية، 1997، صفحة 21). رغم المسافة الزمنية بين عصر النهضة والفترة التي ولد فيها "**حنفي**" على اعتباره من المُفكرين المُعاصرين، إلاّ أن قَلَق التنوير وهمّه حاضِرًا في مُفكّرته بصورة أقوى، وهذا ما يُوضّح أن الطُموح النهضوي لم يتحقّق بعد، فوجد في المُعاصرة فُرصة لإعادة البعث والتحيين بأكثر حِدّة ونحوٍ للعَمَل، فالعائِق الأول للمشاريع الفكرية العربية هو غياب ثقافة العَمَل؛ إذ تبقى حبيسة التنظير في وقت نُدرِك فيه جيّدًا قيمة التوليفة بين النظر والعَمَل وأهمية دعم الفِكرة وسحبها إلى حيّز الواقع العَملي. ولا يكتفي "**حنفي**" هُنا باستحضار هموم النهضويين التنويريين، بل يتخطّى آثار تشتّتهم واختلافاتهم، ونحسب أن الاختلاف في هذا المقام قد تحوّل إلى خِلاف بدَل أن يُؤسّس للوحدة أنار السبيل أمام الفُرقة، فلولاَ ذلك فالاختلاف عيّن الإبداع وجوهر الاكتناز الذي لا ينضب. وتِبعًا لهذا المآل يُقرّر تدشين حركية النهضة العربية منذ انطلاقتها إلى تعثّرها وكبْوتها وتفرّعها إلى مواقِف مُتباينة المنحى والتوّجه مُصرّحًا أن الحركة الإصلاحية بدأت على يد "**جمال الدين الأفغاني**" **(1838_1897م)** مُستنيرة تتقوّم على العقل خاصّة عند "**محمد عبده**" **(1849_1905م)**، تطلُب الأخذ بأساليب التقدّم الحديث، العِلم والصِناعة،

وتأسيس نُظم سياسية تعتمد الحرّية Freedom والديمقراطية Democracy مُمَثّلة في المجالس النيابية، وسجّلت جُرأة شديدة في مواجهة قضايا الاستعمار والعُدوان الخارجي وأدوات التخلّف والطُغيان الداخلي، وسعت إلى توحيد الأمة (عطية، 1997، صفحة 21). ولقد حدثت هذه النقلة بخاصّة حينمَا انفتح هؤلاء على العلوم الحديثة بكشوفاتها ومناهجها، ومظاهر الحياة المدنية بقيمها، ومنهم من حَظي بفُرصة مُعايشة هذا التقدّم من خِلال البعثات إلى فرنسا مثلاً، فأرادوا اجتثاث العالَم العربي الإسلامي من حالة التخلّف والانغلاق والرجعية، فحياة المدنية والرقيّ وضَمان الحقوق وحِفظ الكرامة والحرّيات هي موجودة أصلاً في الإسلام، ولم تكتفي هذه الحركة الإصلاحية بالتنويه لأهمية التحديث على جميع المُستويات، بل أبانت عن وعي حذِر بضرورة التوعية والتنوير للاستعمار الخارجي والداخلي وهو الأخطر، وإمكاناتها في اختراق الشخصية العربية المسلمة من عِدّة منافذ، كمَا دعت إلى التوحيد والاتّحاد ونبذ الانفصال والتشتّت. فكان بذلك سؤال النهضة السؤال المحوري؛ نهضة بالانفتاح واعتماد أدوات التقدّم الحديث، ونهضة ذاتية تتجسّد في كسر قيود الاستبداد والتحرّر منها عبر الوعي بالألاعيب الاستعمارية للجهات القامِعة الداخلية والخارجية، والتي لا يهُمّها إلا استجلاب المصالح، فتنشر التخلّف وتمتد به، وتحارب الحركات الإصلاحية وتُنمِّط العقول وتكبّلها وتحبسها في أسوار الجهل والظَلامية. لكن هل نجحت هذه الجهود وحقّقت مُرادها؟ هل لايزال سؤال النهضة مطروح اليوم، أم أنه تبنّى صيغة ثانية ومطلبًا جديدًا؟ سيُجيبنا المفكّر المغربي "**محمد عابد الجابري**" **(1935_2010م)**، حينمَا يُشير بِداية إلى أن موقف روّاد عصر النهضة يتّسم بالتناقُض الوجداني: بين أن يُعجب بعُلوم الغرب وصِناعته وأفكاره التي تدعو إلى التحرّر، والدعوى إلى تتبّع آثرها والأخذ بعِلّ تقدّمه، ويكرهه في الوقت نفسه بكونه استعماري توسّعي، والدعوى إلى مواجهته والانعتاق من سُلطته (الجابري، 1990، صفحة 130)، فالحركة النهضوية العربية سجّلت تناقُضًا في اعتقاد "**الجابري**"، يتعيّن في موقفها المُزدوج من الغرب بوصْفه قدوة عِلمية للاقتفاء وبوصْفه عدوًا للترك والمُقاومة، غير أننا لن نقبل بحُكم التناقُض بإطلاق، بل نراه موقفًا منطقيًا؛ حيث عرفت تلك الفترة انبثاق الحركات الاستشراقية في دِراسة عُلوم الشرق وطبائِعه، ولاتزال بعض الدول العربية تحت وطأة الاستعمار المباشر – فالناعِم منه والمتواري يُبعث حيًّا في كلّ مرة وبشكلٍ جديد – بالإضافة إلى أن النهضة لا يُكتب لها التجسيد إلاّ لما تكون الذات الحامِلة لهَمِّها مُتأصِّلة وليس مُنفصِلة مُتماهية في غيرها لا تتحسّس مخاطِره، وبالتالي فمن المشروعية أن تتأسّس مواقف الحركة النهضوية بالازدواج. وبالعودة إلى الإجابة عن سؤالِنا حول استمرارية سؤال النهضة؛ سؤال لماذا تأخّرنا؟ وتقدّم غيرنا؟ يجيب "**الجابري**" بأن "السؤال الذي يُعبّر اليوم عن الوعي النهضوي الجديد في الساحة الفكرية العربية، سؤال مُضاعف كذلك: لماذا فشلنا في تحقيق نهضتنا بعد أكثر من قرن من وعينا بضرورتها وعمِلنا من أجلها؟ (نحن العرب، نحن

المسلمين) من جهة، وكيف ينبغي أن نعمَل كي نستطيع الدخول مع الغرب، والعالم المُصَنّع بصورة عامة، في العصر التقاني (نحن العرب، نحن المسلمين، نحن العالم الثالث) من جهة ثانية" (الجابري، 1990، صفحة 131). لقد تضاعف السؤال وتكثّف، فالحيرة والقلَق بشأن الانتكاسة والفشل رغم المُحاولة والجدّية فيها، لكن هذا بحدّ ذاته وعي نهضوي جديد في الفكر العربي المُعاصر، الذي سيُعبّر عن سؤال آخر يتحدّد في مطلب مُلحّ في ظلّ عصر التقنية، وهو عن الطريقة التي ستنخرط بنا في عالَم التقانة الغربي، وهذا ما يُوضّح أن مُعطيات العصر وتحوّلاته فرضت على المُفكرين العرب تغيير صيغة السؤال وإرفاقه بسؤال آخر يبحث عن كيفية دخول العهد التقاني، فلم يعد الحديث عن سبب تأخّرنا وتقدّم غيرنا، إنما تحوّل الهمّ إلى ضِفة فَحص عِلّة الإخفاق والنظر في طريقة اللَحاق بالركب العِلمي التقني. وبالمُجمل توضّح الانتماء الأول "**لحسن حنفي**"، بحسّبه امتدادًا لجيل النهضة ولكن بأكثر حِدّة وبُروز كمَا عدّ ذلك هو نفسه.

4.2. تأثّراته بالفكر الغربي، المنهج الظواهري والرّهان عليه

يُعدّ المنهج عَصَب التفلّسف، لذا عُني به الفلاسفة على مَدَار تاريخ تفكّرهم عِناية خاصّة تنمّ عن قيمة طرحه وأهمية صياغة قواعده وخطواتِه، وضِمن هذا السياق انفتح المُفكرون العرب على المناهج الغربية، وقاموا باستجلابها لتطبيقها على دوائِر معرفية كثيرة، وقد أثار هذا الإجراء سِجالاً واسعًا ونبّه إلى ضرورة تكييف المنهج المنقول ليتوافق والموضوع المطبّق عليه. وبالعُموم، سجّل الفكر العربي المُعاصر حُضورًا للمناهج الغربية، وبالمِثل فعل "**حسن حنفي**"، صاحب مشروع التُراث والتجديد، والعقل المُنشغل بسؤال الإنسان كأبرز الأسئلة النوعية والفاصِلة التي تُعاني جُحودًا وتغييبًا. يتميّز بوصّفه ينبثِق عن موقف تأويلي مُتعاطِف مع النص التُراثي، على شاكِلة المُقاربات الظاهراتية والهرمنيوطيقية Hermeneutic التي تنظر في قصدية Intentionality القارئ ثراء وخُصوبة، وفي عملية التأويل Interpretation إبداعًا؛ حيث يتعامل "**حنفي**" مع هذا النوع من النُصوص بكونه مخزون ثقافي حيّ لدى الناس يؤثّر فيهم بتوجيه وعيهم وضبط سلوكهم وتحديد خياراتهم. ولذلك فمنهج التحليل الشُعوري الذي طوّرته المناهج الظاهراتية يُعتبر الأجدى والأنجع في التعامل مع التُراث، يُضاف إليه مُسحة هيغلية – فيورباخية، تنظر الاغتراب Alienation في الوعي الديني، ممّا يقتضي تحويله إلى وعي إنساني مُنسجم قصد إعادة بناء الحضارة الإسلامية، واكتشاف الذاتية، وتبديل محاورها ونقاطها المركزية، فبدلاً من أن تتركّز حول الله فإنها تتركّز حول الإنسان، وبما أن التُراث بمثابة القوالب الذهنية للناس، يستوجب إعادة بنائه لأجل الحصول على بدائِل تقدّمية على غير البدائِل السائدة (أباه، 2010، صفحة 34_35). يستقي "**حسن حنفي**" هذه المُقاربات المنهجية كالظاهراتية والهرمنيوطيقية والتحليل الشُعوري للاشتغال وجوديًا وليس معرفيًا، فالانهمام المُتعيّن لديه

يتمحّور حول إعادة بناء عُلوم الدين وتحيين التُراث وبعث سؤال الإنسان وموضعته بقوة ضِمن المركز، في تأكيد على الدور الحاسِم الذي يلعبه الوعي الديني، وقيمة تنميته والخروج به من عالَم الاغتراب، بربطه بالإنسان، وإعطاء المشعل للعَمل التأويلي والاهتمام بقصدية القارِئ ومنظومة فهمه واستنطاقاته للنص التُراثي وإثراءاته، وهو مشروع ضَديد للمَركزيات الدينية التي احتكرت التفسير وأقصت العقل القارِئ وحَظَرت عليه التساؤل والتفكّر والشرح والتأويل، وآلت بالواقع العربي الإسلامي إلى حال مُتأزّم يفتقد إلى صِلات مُثمرة مع الدين، الذي لا يُمكن الاستغناء عنه أبدًا فهو شرط رئيسي للبناء الحضاري، شريطة تفاعل الإنسان كجوهر لهذا البناء، تفاعُلاً واعيًا. ويتقدّم المنهج الظواهري كأكثر المناهج التي اعتمدها "**حسن حنفي**" وطبّقها في دراسة التُراث وإعادة بناء عُلومه وإيصاله بالتجديد.

3. الظواهرية في مواجهة أزمة العلوم العربية الإسلامية، حسن حنفي مُطبِّقًا لها

قِياسًا على أزمة العُلوم الأوروبية كمَا أعلنها "**إدموند هوسرل**" واهتدى إلى الظواهرية لحلّ حُبكتِها، يُعلِن "**حسن حنفي**" بدوره عن أزمة في العُلوم العربية الإسلامية وتداعيات ذلك على الإنسان العربي المسلم اليوم، الذي يُعاني تغييبًا جارِحًا على عِدّة مُستويات، أهمّها المِستوى الفكري. ويرتد هذا الوضع المأزوم إلى ركود العلوم الجوهرية التُراثية وعدم اقترانها بالتجديد، وبُروز ظاهرة التفاضُلية والعودة المشدودة للتيارات والارتهان لمُحدِّداتها. في هذا المنحى يتبنّى "**حنفي**" المُقاربة الظواهرية مُتأثِّرًا "**بهيغل**"، "**فيورباخ**" **Feuerbach (1804_1872م)** و"**هوسرل**"، ليُضفي عليها البُعد العَمَلي، فبعد أن تأسّست بخطواتها النظرية، يُقدّم لها إضافة نوعية بإسقاطها على مُكوّنات الشخصية العربية المسلمة المتأزّمة، التي ينبغي بإلحاح اجتثاثها من حالتِها، برؤية لم تواصِل مَسيرة الابستمولوجيا، إنما غيّرت المَسَار نحو الوجودي والقيمي. ويتجلّى حُضور الظواهرية في فكر "**حنفي**" من خِلال مُستويين؛ مُستوى نظري تأسيسي ومُستوى تطبيقي. اختصّ المُستوى الأول بماهية المنهج من تعريف وخطوات ومفاهيم وإجراءات، ويُمكننا أن نُدرِج في هذا المُستوى دراستيّ "**حنفي**" الواردتين في قضايا مُعاصرة "الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية" و"فينومينولوجيا الدين عند هوسرل". والمُستوى الثاني مُستوى تطبيقي على ظواهر مُحدّدة مثل: الظاهرة الدينية، ونستطيع أن نضمّ في هذا المُستوى دراستيّه وربما مشروعه بأكمله "تأويل الظاهريّات وظاهريّات التأويل" (أحمد، 2017). فهي دِراسة شامِلة مُهتمّة، تُريد استيعاب ظواهرية "**هوسرل**" في شقّها النظري من ثمّ الانتقال إلى الشقّ العَمَلي.

1.3 المُستوى التأسيسي

لقد نوّه "**حنفي**" إلى أن سابقيه وقعوا في الخطأ المنهجي باعتمادهم مُقاربات منهجية خاطِئة لا تتوافق والموضوعات المطروقة بحثيًا، ولهذا فهو يرى أن أنسبها هي المُقاربة الظواهرية. يُبيّن في مؤلّفه: الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية، عن الظروف التي شكّلت مُناسبة، لكتابة "**هوسرل**" لمؤلّفه: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تتعلّق بالأساس بأزمة العلوم الإنسانية وأزمة الضمير / الشُعور الأوروبي، وهي أزمة الإنسان المُعاصر المنظور إليه بوصّفه شيئًا يخضع للتجربة مِثله مِثل بقية أشياء العالَم المادي (أحمد، 2017). فبعد سيادة العِلم الوضعي، وهيمنة الرؤى المادية للعالَم، كان على "**هوسرل**" أن يُثير الأزمة ويُعلِن عنها، وهي أزمة شُعور أوروبي غائِب وعلوم إنسانية مُتأخِّرة وسائِرة في دربٍ لن تخرج منه بسلام، فموضوعها الرئيسي "الإنسان" فقد ماهيته بسبب طُغيان المنظور المادي، لدرجة أنّ تم اعتباره شيئًا ماديًا يُمكن أن يخضع إلى التجربة، مِمّا أفضى إلى لامبالاة بالأسئلة الحاسِمة لكلّ بشرية حقّة، فالعلوم التي لا تُعنى إلاّ بالوقائع تصنع بشرًا لا يعرفون إلاّ الوقائع (هوسرل، 2008، صفحة 44)، جاهِلين بأسئلة المعرفة البشرية الحقّة كالشُعور والوعي والعقل واللاعقل والحرّية، فالنطاق الاهتمامي للبشرية مُختزل في حيّز عِلم الوقائع، وبالتالي اختزال معرفتهم سِوى بالوقائع. بعدها، يتّجه "**حنفي**" إلى إبراز أساسيات المنهج الظواهري، والتطوّرات التي لحقت بفكر "**هوسرل**"، ويقِف عند بعض مُصطلحاته كالإيضاح والحدس. ستتحوّل أزمة العلوم الأوروبية إلى أزمة العلوم الإسلامية، لذا فمشروع "**حنفي**" الأساسي هو كيفية إعادة بناء العلوم التُراثية القديمة وإحيائها، لتتمشّى مع مُستجدات العصر، وتتفاعل مع الحياة المُعاصرة. إنه هدف إصلاحي في التاريخ كمَا كانت الظواهرية (أحمد، 2017). تُمثِّل هذه النقلة مفتاح حُضور الظواهرية في فكر "**حنفي**"، وتحسُّس للأزمة في المجال العربي الإسلامي والوقوف عند مُسبّباتها وتجلّياتها. وفي ذات الدِراسة "قضايا مُعاصرة" نشر "فينومينولوجيا الدين عند هوسرل"؛ حيث كشف فيها أنه يبدو للوهلة الأولى انقطاع الصِلة بين الفينومينولوجيا والدين، ولكن يُمكن أن نلمَس في أعمال "**هوسرل**" بعض الإشارات إلى موضوعات الدين، وفي اعترافاته السرّية للمُخلصين له ولتلاميذه وهو على فِراش الموت بأنه مؤمن بعُمق بالله وبالكتب المُقدّسة. ومن بين الموضوعات الدينية، مسألة الله كموضوع خارج الدائرة؛ بمعنى تعالي الله خارج الدائرة؛ أيّ تعليق الحُكم على الله من حيث هو موضوع متعالٍ. والتعالي عند "**هوسرل**" هو ما يندّ عن الشُعور ويخرج عنه وليس عن الطبيعة أو الإدراك الحسّي. وبعد ذلك، تأتي الخطوة الثانية وهي خطوة البناء، يتم إعادة الله من حيث هو موضوع شُعوري حالّ في الشُعور. لتظهر التفرُقة الرئيسية بين التعالي والحُلول، فالموضوعات المُتعالية هي موضوعات مكانية، تكون خارج الدائرة ويقع عليها تعليق الحُكم، بينمَا الموضوعات الحالّة هي موضوعات زمانية، وتكون داخل الدائرة، وهي

موضوعات البناء (حنفي، 1990، صفحة 269_270). ومسألة الله كموضوع حضاري، الذي يظهر في الخَلَط بين الفلسفة واللاهوت في الشُعور الأوروبي، بدءًا من "**ديكارت**" في نظريته الصدق الإلهي، ويُمثّل بهذا المعنى استمرارًا للفلسفة المدرسية في العصر الوسيط، تفيد هذه النظرية أن الله يقضي على استقلالية العِلم والطبيعة معًا (حنفي، 1990، صفحة 275). سيتجلّى تأثّر "**حنفي**" بخطوتي تعليق الحُكم والبناء، حينمَا يُركّز اهتمامه بالإنسان وِفق دلالات العَمَل والواقع والحياة، بدلاً من المركزية الإلهية النظرية.

2.3 المُستوى التطبيقي

يبدو اهتمام "**حنفي**" في البداية مشدودًا إلى مسألة النقل الحضاري، بكيفية نقل فلسفة ما، أو منهج مُعيّن من بيئة ثقافية إلى أخرى مُغايرة، ومن ظرف تاريخي إلى آخر مختلف، وما يُثيره هذا الشُعور بالتغريب، ومنه ارتأى إلى تجاوز فكرة الثنائيات وإزالة الدلالات القارّة للمُصطلحات، وتغييرها بدلالات أخرى، تتناسب وأهداف مشروعه، والأهم أنها تتناسب مع الموروث الإسلامي (أحمد، 2017)، وتفصيل ذلك فيمَا يلي:

أولاً: الثُنائيات القاتِلة وضرورة المُجاوزة

لمَّا بُعِث العقل العربي من جديد، وطرح سؤال النُهوض وفكّر في كيفيته وكمّيته، بُعثت مُشكلات كثيرة ربما هي نتيجة الحقبة الطويلة للانحباس والتوقّف عن النقد، النقد الذاتي Self–critic بالتحديد، والوعي بمُستجدات العصر.

أ. مُشكلة الأصالة والمُعاصرة

تعمل هذه المُشكلة على تأجيج وإذكاء الثنائية والارتهان لواحِدة منهُمَا، وتُقدّم نفسها في كلّ مرة إلى درجة أن تحوّلت إلى الشُغل الشاغِل للمُفكرين العرب، ففي اللحظة الحضارية اليوم، تنبثق مُشكلة: الأصالة والمُعاصرة بقوة، وكأنها المنطق الوحيد القائِم الذي لا يُمكن الاستغناء عنه في كل مرحلة انتقال من عصر إلى آخر، واعتمادًا عليه تأسّست مُعظم حركات الإصلاح الديني، والتي في غالِبها مشدودة إلى الأصالة منها إلى المُعاصرة، وأيضًا أغلب الاتّجاهات الفكرية في عصر النهضة التي كانت على مسافة قريبة من المُعاصرة منها إلى الأصالة، وهي ذات المشكلة التي تتجلّى في حياتنا الأدبية والثقافية والاجتماعية بصِفة عامة تحت مُسمّى "القديم والجديد"، وهو الموضوع نفسه الذي قد يتناوله بعض الباحثين لتُراثِنا القديم باسم التُراث والتجديد (حنفي، 1981، صفحة 49). تُصبِح إذن الأصالة والمُعاصرة بهذا الاهتمام والانهمام القضية المركزية في الفكر العربي، وأبرز مُشكلاته الأولى والأخيرة، ونلمس انزعاج "**حسن حنفي**" من تحوّلها كذلك، فبحسّب فهمنا لموقفه أن هذه الثُنائية أرّقت العقل العربي، وكان من الأصل ألاّ تُصبح مَدَار قَلِق، يصرف النظر عن جوهر الأزمة إلى حواشيها، ثم إنها فرضت تيارات مُتصادِمة تفرّقت كلّ في جهة مُعيّنة. غير أنه ومن زاوية أخرى سنُدرك أنه من الطبيعي أن تُثير هذه المشكلة كلّ هذه الالتفاتة،

فالمُفكرون العرب أمام واقع جديد مُعاصر بمُعطيات مختلفة، وماضي تُراثي للآسف عُلومه الطبية لا تُسعفنا وعلومه الفكرية لا تُنشّط عقلنا وعُلومه الدينية لا تسحبنا إلى دائرة الفهم والتأويل، رغم أن التُراث هوّية وشرط حضاري، ولكن الطرائق المُستخدمة والعقول المُتحجّرة المُتحكّمة تكاد تُحيله إلى المتحف! هذا من ناحية ومن ناحية ثانية وجدوا أنفسهم أمام مُعاصرة بقيم جديدة والخوف أن تطال قيم التُراث وتنسِفها، يُضاف إلى هذا أن التحضّر تأصيل والأصالة عيّنه، ومنه تبرز مُشكلة الأصالة والمُعاصرة بُروزًا مُكثّفًا بسبب هذا التضارب. ويظهر تأثّر "**حنفي**" بالظواهرية التي أحلّت رؤية ترابُطية وصلية بين الذات والموضوع، واقتباسًا لروح هذا الإجراء، يرفض مُمارسات التجزئة والفَصل، والثُنائيات القاتِلة التي تُطيل عُمر الأزمة وتُعمّق جِراحها، كثُنائية الأصالة والمُعاصرة؛ فيُصرِّح: "وقد ارتبط المفهومان معًا دائمًا؛ بحيث لا يُمكن الحديث عن الأصالة دون المُعاصرة أو عن المُعاصرة دون الأصالة. فالأصالة دون المُعاصرة وقوع في التقليد والاعتزاز بالقديم، على هذا النحو مظهر من مظاهر الانعزال ونسيان الواقع (...) وينتهي الموقف بالدوران حول نفسه في نرجسية الماضي، كمَا حدث في كثير من الأحيان في مراحل الانتقال الحضاري من تعاون السُلطات الدينية مع السُلطة السياسية" (حنفي، 1981، صفحة 49). فهُمَا تركيبة غير قابلة للتفكيك Deconstruction، فالحياة مُعقّدة وشُروط التكيّف معها بإنتاج وإبداع مُتعدّدة، مِمّا يستلزم مفاهيم وإجراءات مُتكامِلة، وعلى هذا الأساس تتصِل الأصالة والمُعاصرة، فالأصالة التي تعتدّ بنفسها وتزعم أنها قادرة بمُفردها على العيش بفنّية، ليست إلاّ تقليد وهروب من الواقع، في نرجسية ماضوية مدفوعة بتضخّم الأنا وتعاليها، ليُفضي الحال إلى حلقة مفرغة من الدوران الذي هو في أصله ثبات وتوقّف رديئين، وطبعًا ستستثمِر السُلطة الدينية والسُلطة السياسية في هذا التخدير، بالتحديد إن جاءت فاسِدة ومُستبدة لا يهمُّها سِوى تحقيق المصالح الذاتية، فلا تنتبه للوعي والإيقاظ، بالأحرى تنتبه ولا تُنبِّه. أمّا المُعاصرة وإن أعلنت القطيعة عن الأصالة، فستقع في الجِذرية المُبكّرة، التي ستُرهق كاهِل وجدان العصر، فلا يقوى على تحمّلها، وهو لا يزال مُحمَّلاً بتُراث الماضي ويثِقل العصور، وإسراع القلّة من المُثقفين وحماستها في سبق الزمن وتجذير المُعاصرة، وهي القادِرة على تأصيل نفسها، والحقّ واقعيًا أنها بهذا التفكير ستقع في شِراك الانعزال وفي نرجسية المستقبل، فيسهُل استئصالها وإفناءها باسم أصالة القديم وتبعية الجديد. وينحصر عمَلها في دائِرة ضيّقة، ويغلُب عليها الطابع النظري، فتتشارك مع الأصالة في الانعزالية وانتصار القَولية على العَملية، غير أنها تتفرّد عنها بكونها لا تتحرّك في فضاء السُلطة بل تُناهِضُها (حنفي، 1981، صفحة 50). فالمُعاصرة ليست حُلمًا نُسرع في ربطه بالواقع طلبًا للتحقّق، وليس عالَمًا مُنفصلاً يفرض التقدّم من دون رؤية الماضي، فالأصالة جزء من المُعاصرة وركن أساسي من أركانِها، ومن يبتغي مُعاصرة سريعة مفصولة فإنه لن يجني إلا حُكم نرجسية المستقبل؛ هوس المستقبل، فينتصِر الطابع النظري؛

لأنه تفكير من دون فعالية عَملية، غير مُرتبط بشُروط تاريخية وثقافية واجتماعية تأصيلية، غير ذلك فالمُعاصرة ضَديدة السُلطة. ليتبيّن تبنّي "**حنفي**" للظواهرية، وذلك من خِلال رفضه للثُنائيات والقطائع التي تُجريها بعض العقول بين المفاهيم المُرتبطة بضرورتها المعرفية والمنهجية، غير أنه تميّز عنها بنقله إلى مجال الوجود والقيم، وأضاف عليها لمسة عَملية. ولمَّا يُقرّ أن الأصالة تتّبع السُلطة وتدور في فلكها، بينمَا المُعاصرة تتمرّد عليها، لن نقبل بإطلاق هذا الحُكم، فكثير من الحالات الحيّة في واقعنا العربي الإسلامي، تُناهِض فيه السُلطة الأصالة وقيم الأمة ومُقوّمات هوّيتها، من أجل زعزعة كيان الأفراد وضياع أصالتهم، في مقابل ذلك تُراهِن على المُعاصرة بما تحمله من ثقافات جديدة، من صلاحيتها أن تنشرها لطمس ثقافة الأصل وإفقار الشخصية العربية المسلمة، بالتالي قد تجلب السُلطة المُعاصرة إلى فلكها وتطرد الأصالة منها، وقد يحدث النقيض، المهم ما يضمن تدفّق منسوب الإحكام والقبضة. وتأكيدًا على انتفاء منهج الفَصل، فالأصالة والمُعاصرة إذن مُرتبطان لأنهمَا تُعبّران عن الصِلة بين الفكر والواقع، فالأصالة هي الفكر على مُستوى التاريخ، والمُعاصرة هي الواقع على مُستوى السلوك. الأصالة أساس الفكر والمُعاصرة إحساس السلوك (حنفي، 1981، صفحة 50). فالفكر موصول بالواقع، والواقع مُرتبط به مهمَا حاول بعض الأدّعياء الاستغراق في التجريد الأعمى أو في الواقعية الساذجة، وبما أن الأصالة والمُعاصرة تعبير عنهُمَا، فهُمَا منسوجان بخيطٍ ناظِم، فالأصالة عصب الفكر أو النظر، والمُعاصرة سند السلوك والعَمَل، كأن نقرأ دينَنا قراءة مُعاصرة مُنفتحة تؤسّس له كشرط حضاري وبفعالية إنسانية تفهم وتؤوّل وتُفسّر من دون وساطات ومركزيات مُهمّتها الوحيدة التكفير. غير أن الواقع يُثبت لنا معاناة أطروحة الربط والتكامُل والوصلية، بالرغم من قوّتها ونجوعها، وهي همّ عربي إسلامي مُتعدّد لا يتعلّق "**بحنفي**" فقط، فمن قبله مع "**أبي حامد الغزالي**" **(1058_1111م)** ومُعاصرة مع الهندي "**محمد إقبال**" **(1877_1938م)** مع المغربي "**طه عبد الرحمان**" **(1944م)**، إلاّ أننا نشهد غيابًا تجسيديًا لها، على خِلاف الأطروحات الأحادية التي انتصر أحدها وتكلّس، بهذا تدخل الريبية بشأن تحقيق روح المنهج الظواهري.

ب. مُشكلة التُراث والتجديد

تبرُز مُشكلة التُراث والتجديد على شاكِلة مُشكلة الأصالة والمُعاصرة، التي خلقت ازدواجية نُعاني منها، ففينا من كلّ تراث جزء، من التُراث القديم ومن التُراث الجديد، من دون أن تتكوّن وحدة الشخصية بين القديم والجديد. إنّنا نعيش ثقافتين بدل ثقافة واحدة، يتّضح ذلك في ازدواجية التعليم، ازدواجية الثقافة، ازدواجية السلوك، وازدواجية الشخصية، على الرغم من مُضي أكثر من قرن ونصف على موعد التقائنا بالثقافة الغربية (حنفي، 1981، صفحة 62). فالعطب ليس في تضمّننا عِدّة أنماط من التُراث، فالإنسانية عالَمية والكلّ مُنفتح على الآخر حتى لو أراد الانعزال،

خاصّة وأنّنا في عصر ألغى الحواجز والحُدود، لكنه في تلك الازدواجية التي تُظهر وكأننا شخصيات مرضية تعاني انفصامًا، كلّ شيء بازدواجية، ثقافتنا وتعليمنا وسلوكاتنا، نأخذ من تُراثنا ومن تُراث غيرنا، فاقِدين لذلك النسج الذي يُشكّل وحدة واعية تُحافظ على خصوصيتها وتتفاعل مع خصوصيات غيرها، للآسف لازلت تلك الهوّة وتلك الصدمة رغم طول فترة التقائنا بالغرب وثقافته، يبدو أنّنا لم نجد بعد التوليفة المُناسبة والمنهج القويم الذي يجعلنا نتعامل بحِرفية وليس بحَرفية سواء مع تُراثنا أو مع تُراث غيرنا. والتُراث والتجديد منطق واحد، فهُمَا "يُعبّران عن موقف طبيعي للغاية، فالماضي والحاضر كلاهُمَا معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر، إسقاطًا من الماضي أو رؤية للحاضر (...)" (حنفي، 2019، صفحة 21)، وهُنا أيضًا ينكشف التأثّر بالمنهج الظواهري، عبر التدليل على أهمية الشُعور، الذي يضمّ الماضي والحاضر، والقول بالوصف الذي يعدّ رابع خطوات المنهج، والقصدية كذلك في تفاعُل المُتراكم مع الواقع، وفكرة المُعايشة ومنه المعيشات المعرفية التي يؤكّد عليها "**هوسرل**"، وفي النهاية التُراث والتجديد مُتساوقان، محضنهُمَا الشُعور، يتجلّيان بوصّفه. ومواصلة للحملة النقدية التي خاضها "**حسن حنفي**" في تشخيص أزمة العلوم العربية الإسلامية، يتعرّض إلى واحد من أهم العلوم التُراثية "علم الكلام".

ثانيًا: نقد علم الكلام

يُمثّل عِلم الكلام من بين أهمّ العُلوم العربية الإسلامية الدالّة على أصالتها وخُصوصيتها إلى جانِب التصوّف، ولهذا فلقد شكّل نُقطة بحثية بالنسبة لعديد المفكّرين المهتمّين بشأن الفكر العربي الإسلامي ومفاتيح النهوض به. ضِمن هذا السياق، تتقدّم المُقاربة النقدية التي طرحها "**حنفي**" بشأن عِلم الكلام.

أ. نقد التسّميات المُتحجّرة لعِلم الكلام

يتعاطى "**حنفي**" بالنقد لعِلم الكلام في صورته النظرية العقيمة، فيُفصّل في العديد من تسّمياته (حنفي، 1988، صفحة 53)، التي من بينها "عِلم العقائد"، كأقلّ التسّميات انتشارًا، فلا يوجد إلاّ في المعاهد الدينية التي تعتمد مناهج التسليم والقبول (حنفي، 1988، صفحة 64)، في تعطيل للنشاطات العقلية من فهم وتفسير وتأويل، فالمنهج الوحيد الذي تدعو إليه هو التسليم والإيمان. وتتعيّن خُطورة عِلم العقائد، إذا ما تم وضعه في سياق عِلم تاريخ الأديان أو في تاريخ الفكر البشري، ممّا سينتهي بضياع خُصوصية عِلم التوحيد كنمط جديد لعِلم العقائد. وتتخذ العقائد معنى نمطي في تاريخ الأديان على أنها ضِدّ العقل، فوقه، سرّ لا يُمكن كشفه بالعقل، تُناقِض العقل والأكثر بل ربما تُناقِض الأخلاق وضِدّ الطبيعة، ولهذا السبب يؤمن بها الناس (حنفي، 1988، صفحة 66). فهي على

نحو خارِق غيبي يُسلّم به الأشخاص وانتهى من دون المُساءلة والمُناقشة والتدبّر العقلي، فالعقائد إيمان وقبول بلا استفسار، فتنتفي دلالة العقل.

ب. التأكيد على قيمة العَمَل

من المعلوم لدى المُشتغل بنُصوص "**حنفي**"، أنه يُلحّ كثيرًا على قيمة العَمَل، بوصّفه اختيارًا رئيسيًا في كلّ حضارة، يكون سببًا لقيامِها وانتشارها قبل إدراكها مرحلة الهرم والتوقّف، فيتحوّل الهمّ العَمَلي إلى همّ نظري. إنه الاختيار الذي يبني الدول ويُشيّد العُمران مِثلمَا حدث في عصر الفُتوحات الإسلامية الأولى (المرزوقي، 2003، صفحة 156_157). يُشكّل العَمَل حركية نشِطة تُحفّز على المُبادرة والتغيير والبناء قبل أن يحُلّ الارتخاء والتراجُع. فيُصبِح العَمَل عقيدة نظرية، بصيغة أدقّ: التفكير عَمَليًا أو كيف نُفكّر عَمَليًا؟، إنه استثمار في الأرض وليس في السماء، والتعبير هُنا مجازًا عن ضرورة النظر في الواقِع الذي نعيشه. هذا ما سيدفع "**بحنفي**" لنقد التعريف القديم لعِلم الكلام، الذي يكاد يتّفِق العُلماء على أنه العِلم بالعقائد الدينية بواسِطة الأدلة اليقينية؛ بمعنى أنه العِلم بالأدلة على صِحّة العقائد. ويتعيّن الصدق هُنا بكونه نظري خالِص، يمتثل لقواعد المنطق ولأساليب البرهان، ومنه ينفصِل الاعتقاد عن العَمَل، كإجراء شائِع في كل التسّميات. فالمقصود بالعقائد في هذه الحالة الاعتقاد من دون العَمَل، كأنها موضوعات نظرية بحتة لا علاقة لها بالسلوك كمُوجّهات. يُضاف إلى هذا، أن القدماء خصُّوا العقائد الدينية بالعقائد الإسلامية وحدها، في الوقت الذي يتضمّن فيه كل دين الأدلة على صِحّة العقائد، التي هي واحدة: وجود الله، خلق العالَم وخلود النفس، وإن اختلفت التسّميات وتصادمت الآراء (حنفي، 1988، صفحة 67_68). فالإلحاح الحنفي جلّي، وهو دعوته إلى تفعيل قيمة العَمَل وربط العقائد بالسلوك، ولهذا جاء نقده لعِلم الكلام في مُهمّته الدفاعية المنطقية عن العقائد الدينية، من مُنطلق أنها نظرية صرفة، لم تولي اهتمامًا للجانب العَمَلي، وفصلت النظر عن العَمَل، ثم إنها خصّت هذه العقائد بالدين الإسلامي فقط، في حين شُموليتها لجميع الأديان. غير أن طُغيان الجانب النظري على عِلم الكلام القديم يعود إلى طبيعة المشكلات المثارة آنذاك، والسياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية المُتحكّمة، وظُروف الحياة ومُعطيات الواقع، كلّها ساهمت في صُعود الطابع النظري كمَا سيدعم هو نفسه "**حنفي**" فيم بعد. ومسألة توجيه السلوك تُحيلنا إلى استدعاء الظواهرية وفكرة القصدية، فالمعيشات المعرفية خبرات مُوجّهة، كذلك كان ينبغي أن تكون العقائد مُوجّهة للسلوك بأن تعتمد ثقافة العَمَل.

ثالثًا: نحو تأسيس لاهوت التحرير الإسلامي

تأثّرًا بالماركسية يؤكّد "**حسن حنفي**" على مفهوم البراكسيس praxis أو العَمَل، بما هو قيمة غنية تُوجّه السلوك، وتربط النظر بالواقع، ويُؤسّس للاهوت تحرير إسلامي / اليسار الإسلامي، أو أنسنة اللاهوت (اليسوعي، 2005،

صفحة 61)، فينتقل من العقيدة إلى الثورة والعَمَل، ومن النقل إلى العقل، ومن الفناء إلى البقاء، ساعيًا إلى تحرير الإنسان من اغترابه الديني وتحويله إلى مركز الاشتغال بدل الله، في إعادة ترتيب، مِثلمَا جاءت ظواهرية "**هوسرل**" لتجسير الثغرة الديكارتية، وموضعة الذات والموضوع بالتوازي، ولو أنها ارتدت في الأخير إلى الأولى.

أ. في الربط بين عِلم الكلام والراهِن

يضع "**حنفي**" تعريفًا جديدًا لعِلم الكلام بما يتمشّى ومُستجدات الحياة اليوم، "فقد تغيّرت مواطِن الخطر ومظان الطعان، وتحوّلت من ذات الله وصفاته وأفعاله إلى أراضي المُسلمين وثرواتهم، حرّياتهم وهوّيتهم، ثقافتهم ووحدتهم" (حنفي، 1988، صفحة 71). لم يعد الخطر حول موضوعات عقائدية نظرية تتعلّق بالله وصفاته وأفعاله، إنما أصبح مُرتبطًا بالواقع الإسلامي وتهديد ثرواته وحرّيات المُسلمين وهوّيتهم، ورأسمالهم الثقافي ولُحّمتهم، فالمعركة انتقلت من العقائدي النظري إلى الاجتماعي الثقافي العَمَلي.

ب. الاهتمام بالإنسان ودفعه للاستثمار في المُقدّمات النظرية

يُبعث سؤال الإنسان بقوّة مع "**حنفي**"، بماهو أنثربولوجي حيوي له صِلات مُباشرة مع الواقع، ولهذا يُمكن أن تتحوّل المُقدّمات النظرية العامة من نظرية في العِلم جوهرها الاستدلال، ونظرية في الوجود أساسها مبحث الجواهر والأعراض، إلى مُقدّمات نظرية أخرى لعِلم تقوده الرؤية المباشرة للواقع، والحساب الدقيق لعناصره ومكوّناته، ونظرية في الوجود تتقوّم على تحليل الوجود الإنساني الاجتماعي وشبكته المفاهيمية الرئيسية، مثل: الحرّية، التحرّر، النهضة، العدالة والديمقراطية (حنفي، 1988، صفحة 71)؛ بمعنى استثمار المُقدّمات النظرية التُراثية وإضفاء عليها لَمسة عَمَلية تجديدية للنُهوض بالإنسان العربي المسلم، تتفاعل به والواقع الذي يعيشه، وتُحلّل بُعده الاجتماعي ومفاهيمه الأساسية الحديثة الموصولة بالحياة العَمَلية والمُشاركة في جميع قطاعاتها بفَعالية. إنه إنقاذ للإنسان من اغترابه الناتِج عن تهميشه لصالح مركزية التفكّر والمُحاجّة عن الله، وهي ثورة في الدين، من أجل تخليصه من البعد النظري الصرف والانخراط به في عُمق الحياة بحسّبه شرطًا ضروريًا للبناء الحضاري. وفي هذه النقطة تحضر مُجدّدًا الظواهرية، فلقد سبق التنويه إلى أن مُناسبة انبثاقها كانت على خلفية أزمة الضَمير الأوروبي وفُقدان المعنى، وهي ذات المُناسبة في السياق العربي الإسلامي؛ أين طغى الجانب النظري فخلّف إفقارًا دلاليًا، وما الإلحاح على الرؤية العَمَلية والرِّهان على الإنسان، إلاّ خير دليل على مُهمة إعادة بعث المعنى وإغناء الحياة العربية الإسلامية.

ت. إحياء التُراث

ينفي "**حنفي**" أن يكون للتُراث قيمة في ذاته إلاّ بقدر ما يُعطي من نظرية عِلمية، في فَحَص الواقع وتفسيره، والعَمَل على التقدّم به وتطويره، فالتُراث ليس متحفًا للسياحة الفكرية، بل هو نظرية للعَمَل ومُحدّد للسلوك ومُوجّهه، فهو ذخر قومي، يُمكن أن نكتشفه ونستثمره في إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض، وهُمَا مَدار تحطّم جُهود التطوير والتنمية في البلدان النامية، فالصِناعة والزراعة قد تتحطّمان؛ لأن الإنسان وهو العامل والفلاح، لم يُهيّئ ولم تتم إعادة بنائه وموضعته في العالَم، وبقي بعيدًا عن مظاهر التقدّم، فالثورة الصِناعية والزِراعية في البلدان النامية تحقّقها مشروط بقيام ثورة إنسانية تسبقها، ولهذا فشِل العَمَل السياسي وتعثّر في البلاد النامية، وأُهدِرت الجُهود لقيام أحزاب تقدّمية وتنظيمات شعبية تسدّ الهوّة بين السُلطة والجماهير، فالنهضة شرط للتنمية وسابِقة عنها، والإصلاح شرط للنهضة وسابِق عنها، والقفز إلى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدّم الفارِغ دون مضمونه وشرطه (حنفي، 2019، صفحة 15_16). بهذه الصيغة يُحدّد "**حنفي**" مفهومًا جديدًا حيوي للتُراث، ويتخطّى ذلك المفهوم النظري العقيم الذي يُصوّره وكأنه آثار خالِدة نحتفي بها، ويجعله مُنتجًا للمعنى بربطه بالتجديد، ويتعامل معه بالعودة إلى نصوصه الدينية ومُحاورتها، بالصورة التي تجعلها إشكالات راهِنية حيّة مُشبعة بالمعاني، وليست أصنام فكرية جامِدة، فالتُراث نظرية للعَمَل ومُوجّه للسلوك، وتطبيق المنهج الظواهري عليه يجعله حقلاً خِصبًا، خاصّة حينمَا نعمل على تأويله وفهمه من خِلال الشُعور الذي يُكسبه المعنى. ومن بين الأسئلة المُهمّة الغائِبة اليوم في نطاق الأسئلة التي يطرحها الفكر العربي الإسلامي، سؤال الإنسان في مُقابل أسئلة الدين، المقدّس، الدولة، والتي تشهد انبعاثًا مُستمرًا واشتغالات كثيرة، ولأجل طرحه بكثافة ووعي مُبدع والتحوّل من الاهتمام الديني "الثيولوجيا" إلى الاهتمام الإنساني "الأنثربولوجيا"، يدعو إلى استثمار التُراث في بنائه، كعامل وفلاح، الأول في مجال الصناعة والثاني في مجال الزراعة، ولا يُمكن لهُمَا أن يُحقّقَا التنمية كمَا هو مُسجّل في البلدان النامية إلاّ بسبقٍ من ثورة إنسانية، تُحرّر الإنسان وتستنطِق قدراته وتضعه في قلب الواقع والحياة والعالَم لإحياء الضَمير وإثرائه بالدلالات، والانتقال إلى التنمية مباشرة سيضمن وجود مظاهر تقدّم لكن هشّة لأن مضمونه وشرطه لم يُؤّخذَا بعينٍ مهتمّة وحريصة على الاستيعاب والتمثّل والتفعيل. ولهذا فلقد كتب كتابًا بعنوان "إقبال فيلسوف الذاتية"، وأكّد على التقابُل بين إثبات "**إقبال**" الذات في مُقابِل نفي الذات، وهو ما يُعادل مؤلّفه من الفناء إلى البقاء (حنفي، 2009، صفحة 21). يُمثّل لاهوت التحرير الإسلامي، الذي يهدف إلى إحداث ثورة وتغيير ملموس بنواتجه في الدين بحُكم تموّقعه كلبِنة رئيسية في بناء الحضارة، واستحضار دور الإنسان وتثويره وتفجير طاقاته، بتوجيه المُدارسة والمُباحثة نحو واقعه، هو عيّن مشروع "**حسن حنفي**"، ولكن ألم يكن بالإمكان نحت مفاهيم أكثر تأصيلية؟ فمفهوم اللاهوت مُتداول

أكثر في أدبيات الفكر المسيحي، ونحن نعلم أهمية وقيمة صِناعة المفهوم والاشتغال عليه، فهي مُهمّة الفلسفة، ثم إن عملية استنباته شاقّة ليست بالهيّنة تتطلّب توفّر الوعي الذاتي بالمُهمّة الموكلة إليه، والظُروف المرافِقة له (حمدي، 2022)، فالمفهوم حامِل للفكرة، والفكرة جوهر العَمل، والعَمل عصب التغيير المنشود.

رابعًا: المنهج الظواهري كدعامة للتجديد اللغوي

وضع "**حسن حنفي**" طُرق التجديد، ومن أهمّها التجديد اللغوي؛ وذلك لأن "اكتشاف لغة جديدة هو اكتشاف للعِلم، وطالَمَا تأسّس العِلم بتأسيس لغته أولاً، بل إن تطوّر العلوم وانفراج أزمتها يحدث باكتشاف اللفظ أو المفهوم، ومن ثمّ يُصبح التجديد عن طريق اللغة هو بِداية العِلم الجديد" (حنفي، 2019، صفحة 107). فاللغة فاتِحة التأسيس العِلمي ونقطة حلّ أزمتها، فاللفظ الجديد معناه وعي ورؤية ودلالة جديدة. وينتقد "**حنفي**" اللغة التقليدية القاصِرة عن التعبير والإيصال للآخرين بتطوّر الزمن وتقدّمه، ومن أبرز عيوبها أنها لغة إلهية، تتمحّور حول ألفاظ: الله، وأنها لغة دينية، تتخلّلها ألفاظ تُحيل إلى موضوعات دينية خالِصة، مثل: المعجزة، النبوة، في عجزٍ عن إيصال معناها إلى الحاضِر، يُضاف إلى كونها لغة تاريخية لا تُعبّر عن الفكر، ولغة تقنينية، تحتوي الوجود وتضعه في قوالِب، تبدأ عباراتها ب: "يجب على"، "من الواجب أن"، ولغة صُورية مجرّدة (حنفي، 2019، صفحة 110_116). وكلّ هذه الصفات تجعل من اللغة التقليدية لغة جامِدة وثابتة، لا تتفاعل مع الحياة وعاجِزة عن مواكبة الثقافة العصرية. ولذلك ينبغي التأسيس للغة جديدة تمتح خصائصها من الروح الظواهرية، من مّميّزاتها: أن تكون مفتوحة تقبل التغيير والإضافة والتبديل، وأن تكون عقلية وليست قطعية مُغلقة، وأن تكون لها ما يُقابلها في الحِسّ والمشاهدة والتجربة (حنفي، 2019، صفحة 117_119). والبيّن هو الطابع الحيوي الحيّ الذي تتطبّع به اللغة الجديدة كمَا يُريد لها "**حنفي**"، في انفتاح ومُعايشة مُستمرة مع الحياة والأشياء وتعاطي وعطاء، على نحو ما أكّدت عليه المُقاربة المنهجية الظواهرية. فالمنهج عنده هو "الفينومينولوجيا وهي تعني عنده اللغة، هذه الأخيرة التي يجب استبدالها بألفاظ جديدة مُسايرة للعصر تحمل المعنى نفسه مُتناسيًا بذلك أن هذا التغيير قد يحدث خللاً في المعنى ويُخرجه عن سياقه الدلالي" (خالدي، 2021، صفحة 91). فالألفاظ قد لا تتطابق والمعنى المُراد له، بالتالي فالحِفاظ على المعنى عبر استبدال اللفظ يكون وليد العصر قد يضرّ بالمعنى ويُقدّم له دلالة خارِجة عن سياقه، فالمعنى تقليدي واللفظ مُعاصر، فإن حدث وحصل توافق، قد يحدث ويحصل تنافر واختلال.

4. في نقد الاستجلاب العربي للمناهج الغربية، المنهج الظواهري تحت المجهر

نظرًا لقيمة المنهج ودوره المحوري في دِراسة الموضوعات وتحليل القضايا والإشكالات، فالمُتتبّع لمشوار التفكير الفلسفي سيُدرك باقتناع أهميته والرِّهانات الفلسفية الدؤوبة عليه في بناء أفكارهم وصياغة طُروحاتهم، وما يُميّز عمله

أن يحضر في كِلا المرحلتين؛ النقد والبناء؛ الأولى في تشخيص مكامِن الأزمة ومُسبّباتها، والثانية في اقتراح الحُلول وشقّ سبيل جديد نحو الانفراج والانطلاقة في الإنتاج. ستدفع هذه المكانة البارِزة في عالمَ الفكر المُفكرين العرب المُعاصرين إلى الانفتاح على المفاتيح المنهجية الغربية، والإتيان بها وإسقاطها على مُجريات العالَم العربي بأبعاده المختلِفة في محاولة للنُهوض والإصلاح. فأصبح كلّ مفكّر يُريد تفكيك شِفرات الوضع المُتأخّر والإسهام في التقدّم به، يطرُق مناهج العقل الغربي، ويختار منها أو يأتي بعُدّة بقدر وقوع الإعجاب. لكن ما يُعاب على هذا الاستجلاب، أنهم يأتون بحُزمة منهجية من دون المُساءلة عن منبتها وعن الظاهرة التي أسّست لأجل تشريحها، فمثلاً: يتم استيراد المنهج الحفري أو المنهج التفكيكي لبحث وفَحَص القرآن الكريم، مع أن المَحضن الأول لهذه المناهج هي العُلوم الإنسانية وتخصّصات كالنقد الأدبي. ثم إنهم لا يُخضعونها للغربلة والنقد والمُحاكمة التي تهمّ بكشف الحقيقة عن كلّ شيء، فيستنسِخونها ويحاولون زرعها، من دون تبيئة أو تكييف، ألسنا قادرين على إبداع مناهج من روح خُصوصياتنا تتوافَق ومُتطلّبات العصر بكُشوفاته العِلمية ومُخرجاته المنهجية، توافُقًا حِرفيًا؟ وضِمن هذا المُعترك، يُوجّه "**طه عبد الرحمان**" سِهام النقد نحو الناقِلين لطُرق اشتغالات العقلية الغربية بلا وَقفة نقدية، ويُرسِّم عِدّة عُيوب منهجية، أهمّها: فُقدانهم للقُدرة على النقد، فإسقاط أيّ وسيلة على موضوع ما، يستلزم مشروعية، وتتحقّق هذه المشروعية في حالة وجود مُناسبة بين الوسيلة والموضوع، وتتحدّد هذه المشروعية في شرط مُحافظة الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مشربها، وحِفاظ الموضوع على خُصوصيته بعد إسقاطها عليه، وأيضًا عيب ضُعف استعمال الآليات المنقولة، المُتعيّنة في عدم تمكن الناقِلين من ناصية استعمال المناهج والنظريات المنقولة، ولا من الإحاطة بالأسباب النظرية والقرارات المنهجية التي تقوّمت عليها (الرحمان، 2006، صفحة 190)، فهم يستجلبون المناهج هكذا ويُنزّلونها على الموضوع من دون نقدها ولا فَحصِها، بما يُكسبها المشروعية، فإذا لم تتوافَق الوسيلة والموضوع، توافُق الحاجة، انتفت تلك المشروعية الشرط الجوهري. يُضاف إلى ذلك، المُحافظة على إجرائية الوسيلة وعلامات الخُصوصية لدَى الموضوع، كمَا أنهم يجهلون بمُناسبة قيام المناهج والنظريات، كلّ هذه العُيوب وأخرى تجعل الإتيان بالمناهج الغربية وإسقاطها على الموضوعات المُتحرّكة في الفُلك العربي إنتحار!، إنتحار بالخُصوصية الموضوعاتية وبالوسيلة الإجرائية. وإذا خصّصنا النقد لاستخدامات المنهج الظواهري عند "**حسن حنفي**"، فسندعم إيجابية اعتماده من جهة أنه يرتكز على الوَصَل وليس الفَصَل، ثم إنه يُثوّر الدلالات ويهُمّ بإغناء العالَم بها، بالإضافة إلى انسجامه مع مطلب بناء الإنسان وتحيينه، والحثّ على اعتماد ثقافة العَمَل، فالترابُط بين الذات والموضوع، يكسر جفاء الانعزال، وسقيًا منه تُروى المجاري الجافّة. واستثمارًا لهذه الفُرصة النقدية في المقام الحالي، نُشير بإصرار أنه ينبغي ألاّ يُفهم النقد على أنه الرفض والمُعاداة، بل إنه التقويم والتعديل والتصحيح، ومن

تعرّض للنقد فقد كان على قدر من الأهمية بمكان، تلك التي دفعت العقل الناقِد لنبشه وإعادة تغطيته، فالنقد فهم واستيعاب واحتراق واختراق، بعدها تجاوز وطرح الجديد من دون إلغاء القديم على نحو قطعي هدّام يُكذّب كل شيء في اعتقادٍ قاتِل أننّا لو قُلنَا نقدًا؛ قُلنَا: لا. لكن ما يُؤاخَذ على المنهج الظواهري أنه يعتمد الوصف لِمَا يُحدث الكشف عن الماهية، في حين الأجدر في ظلّ أزمة مُتلاحِقة للعلوم العربية الإسلامية، أن تتخذّ مُقاربات النقد والمساءلة والحفر والتقويم والتأويل لِمَا نصِل إليه، حتى يكون الإنتاج مُستمر والتعاطي المُثمر في ديمومة، فلا نرتهن لمُقدّماتنا ولا لنتائجها، ولا نكتفي بوصّفها بصورة خالية من أبعاد الأحكام والفروض، التي نرى صعوبتها – حتى لاُ نقول استحالتها والحُكم المُطلق مرفوض في عالَم تتعايش فيه الأفكار مع الأشخاص والأشياء –؛ إذ لا يُمكن التجرّد منها بشكل نهائي. وإن تكن النزعة العَمَلية التي تبنّاها "**حنفي**" في الدِراسة بالمنهج الظواهري، دلالة على صدّقية دعواته، صِدقًا شكليًا غير ذلك يدخُل في منطق النوايا؛ الصارِف للنظر من مكان الثمرة إلى أمكنة مسدودة بفِعل أسئلة ذهنيات "مافوق المشروع"، ما الذي أراده؟ وما مصلحته في ذلك؟ وهل حقًا يخاف ضَميره الفكري على حال الأمة أم يخاف على حاله من ضياع الإسم واللقب والنسب والجيّب؟، والنقلة المبدِعة التي تثبت عدم النقل الحَرفي، حينمَا زحزح المنهج الظواهري من حيّز الابستمولوجيا إلى حيّز الوجود والقيم، لكن تبقى الدِراسات الابستمولوجية النقدية مُهمّة للغاية، واليوم يفتقر العالَم العربي إلى وجودها الرصين في نقد وتحليل الإشكالات التي تؤرّقه، فالاكتفاء بالدِراسات الوجودية والقيمية قاصِرًا عن الإمساك بمُسبّبات الأزمة ومُفاتحاتِها الحُلولية، يجب إرفاقها بالبُحوث الابستمولوجية المنهجية المُدقّقة والمُحقّقة، التي تؤلّف بين التفكير الفلسفي والتفكير العِلمي، وتُجسّر العلاقة بينهُمَا خاصّة في السياق المُعاصر.

5. خاتمة:

بعد كلّ ما تم عرضه وتحليله ونقده، في خوض غِمار دُربة بحثية ستبقى مفتوحة على دُروب أخرى، تُثمِّن نجاحاتها وتُصحّح أخطاءها، ومِثلمَا تفرضه المَنهجة العِلمية، لابد من مرحلة الختام نستجمع خِلالها أبرز النواتِج ونُقدّم أهم الآفاق التي نتطلّع لتبليغها اللحظة الزمانية والمكانية المنوطة بالتجسيد. يأتي المنهج الظواهري كأحد الوجوه المنهجية الفلسفية المُعاصرة، التي فرضت نفسها، بالتحديد في امتداداتها الغربية والعربية، وإن كانت الأولى قد منحته حظًا أوفر. وما ميّزه أنه أراد بعَلانية القضاء على العُزلة الذاتية المُتمخّضة عن الكوجيتوه الديكارتي، وإحلال عقيدة الربط بحثًا عن الاكتناز الدلالي، ومنه تأثّر به المفكّر المصري "**حسن حنفي**" ليضمن له مكانة إلى جانب بقية المناهج، وعَمِل على تطبيق خطواته من أجل قِراءة ثانية للتُراث، وتحيين النُهوض، وتحقيق التجديد، وتحرير اللاهوت الإسلامي وإعطاء شارة القيادة للإنسان في علاقته بالأرض والواقع، في خضمّ وضعية مأزومة.

غير أنه وكمَا سبق التفصيل وقع في السَقطة المنهجية والمعرفية، تنبّهنا إليها وِفق رؤية تحليلية نقدية، لم تسعى إلى الرفض بقدر ما سعت إلى الإضاءة للتصويب. وبالمُجمل تعدّ قضية الإتيان بالمناهج الغربية وتنزيلاتها العربية، من أكثر القضايا إثارة للسِّجال والنقاش بحُكم صِلتها بجدلية المأصول والمنقول، وينضوي المنهج الظواهري تحت هذا اللواء. رغم كلّ الجُهود العربية في مُحاولة الإجابة عن سؤال النهضة بالتغيير المُسطّر، غير أنها تبقى أسيرة التنظير، لعِلّة الظُروف القامِعة والمُستبدّة، ولكنّ يبقى الإيمان بالفكرة حاضِرًا لا يغيب حتى وإن وقف الشخص بالضِدّ، لتظلّ دعوى التأصيل المُنفتحة على التُراث الغيري تُذاع في كلّ مرة، وقد لاحظنا أن العُدّة المنهجية الغربية المنقولة من دون نقد ولا وعي لن تُورثنا الذخائر، ولهذا فالطلب اللحوح هو دائمًا أن يسبِق الإبداع خطوة الانفتاح والانتفاع، فالتكامُل شريطة لا عودة فيها، سنُزحّزحه قليلاً نحو التأصيل أكثر، فالغرب لا يتقدّمنا في قُدراته على الخلق والتثوير، إنما في البيئة المُلائِمة والباعِثة على التفكير والتصنيع، ومع هذا ينبغي ألاّ يُنصِت العقل العربي لظُروفه الكابِحة، فالثورة يسبقُها الإصرار ويسُوقها البقاء على العهد، فبدلاً من عملية الاستنساخ للمفاهيم وللمُقاربات المنهجية الغربية، يتطلّب الواقع استنبات لها من خُصوصية الأصل، وتطعيمها بأعين مُعاصرة بما يتمشّى والروح السائِدة للعصر. وسنؤكّد دائمًا على قيمة النقد، نقد الأفكار والمنظومات المعرفية والرؤى المنهجية، الواقع والحياة، لغرض التطوير والتقدّم، والأهمّ الوعي بأهمية النقد الذاتي ومُمارسته، لأنه يكشف عن الحُدود والمَدى، ويقودنا نحو التحسين باستمرار.

6. قائِمة المصادر والمراجع:

1_ الجابري، محمد عابد، (1990)، إشكالات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

2_ المرزوقي، أبو يعرب، حنفي، حسن، (2003)، النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق.

3_ اليسوعي، وليم سيدهم، (2005). لاهوت التحرير رؤية عربية إسلامية مسيحية، ندوة لاهوت التحرير إشكاليات ورؤى، كينج مريوط 3، 5 ماي 2003، دار مصر المحروسة، القاهرة.

4_ حمدي، شهرزاد، (2022). سُلطة المفهوم الغربي في المجال الفكري العربي، صحيفة المثقف، http: almothaqaf.com/aqlam-3/963029، ع 5736.

5_ حنفي، حسن، (2019)، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، مؤسسة هنداوي، مصر.

6_ حنفي، حسن، (1990)، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

7_ حنفي، حسن، (1981)، قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.

8_ حنفي، حسن، (2009)، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، دار المدار الإسلامي، بيروت.

9_ حنفي، حسن، (1988)، من العقيدة إلى الثورة، المقدّمات النظرية، دار التنوير للطباعة والنشر، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الدار البيضاء، بيروت.

10_ خالدي، فضيلة، (2011)، تطبيق الظاهرياتية على التراث عند حسن حنفي، مجلة الآداب واللغات، جامعة محمد لمين دباغين سطيف2 الجزائر، م 9، ع 1، 91-92.

11_ زيدان، محمود فهمي، (1977)، مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية.

12_ عبد الرحمان، طه، (2006). روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.

13_ عطية، أحمد عبد الحليم، (1997)، جدلية الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين، مكتبة مدبولي الصغير، مصر.

14_ ولد أباه، السيد، (2010)، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.