الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة العربي التبسي – تبسة
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

العقل التأويلي وآليات نقد التراث عند حسن حنفي

مقاربة من منظور نقد النقد

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر (ل.م.د) في اللغة والأدب العربي

تخصص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبتين:
– بعلوج أميرة
– سليماني سعاد

إشراف الدكتور:
د/ جويني عسال

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
رشيد منصر	أستاذ محاضر أ	العربي التبسي	رئيسا
جويني عسال	أستاذ محاضر أ	العربي التبسي	مشرفا ومقرّرا
يوسف عطية	أستاذ محاضر ب	العربي التبسي	مناقشا

السنة الجامعية:

2021 – 2020

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة العربي التبسي – تبسة
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

العقل التأويلي وآليات نقد التراث عند حسن حنفي

مقاربة من منظور نقد النقد

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر (ل.م.د) في اللغة والأدب العربي

تخصص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبتين:
– بعلوج أميرة
– سليماني سعاد

إشراف الدكتور:
د/ جويني عسال

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
رشيد منصر	أستاذ محاضر أ	العربي التبسي	رئيسا
جويني عسال	أستاذ محاضر أ	العربي التبسي	مشرفا ومقرّرا
يوسف عطية	أستاذ محاضر ب	العربي التبسي	مناقشا

السنة الجامعية:

2021 – 2020

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بفضله ومنه تتم الصالحات حمداً بجلال وجهه وعظيم سلطانه الذي أنعم علينا بأن أرشدنا لطريق الهداية ودلنا على طريق العلم وسخر لنا رجالاً منهم تأخذ قيس العلم والمعرفة...

نتقدم بجزيل الشكر مع كل التقدير والامتنان إلى الأستاذ الفاضل الدكتور "جويني عسال" على ما أولاه من رعاية واهتمام بهذا البحث...

وإلى أعضاء المناقشة الذين تحملوا مشقة قراءة هذا البحث وتصويبه.

وشكراً

مقدمة

احتل التراث والتجديد حيزا مهما في الفكر العربي المعاصر، حيث لا يزال التراث محط إهتمام لحد الآن لدى الباحثين في الوطن العربي، كونه يعتبر من أهم الرموز الحضارية التي يميز كل أمة عن غيرها.

أمّا التجديد فهو فعل حضاري إنساني فردي كان أم مجتمعي هدفه تحقيق الإبداع الثقافي داخل المجتمعات.

فارتبط كل مفهوم من هذه المفاهيم بالآخر ولا يمكن دراسة إحداهما بمعزل عن الآخر، لذلك اهتم الكثير من المفكرين والفلاسفة والباحثين العرب بمختلف مناهجهم بهذه الثنائية (التراث والتجديد)، أمثال طه عبد الرحمان حسين مروة، جورج طرابيشي... الخ.

فكان هدفهم تحرير التراث من القراءات السلفية القديمة من خلال تجديده وإعادة بنائه بآليات وطرق عصرية تواكب الواقع.

ومن خلال دراستنا لهذا البحث بادرتنا جملة من التساؤلات منها:

- كيف عالج المفكرين العرب قضية التراث والتجديد؟

- ما هي آليات التجديد في قراءة التجديد؟

- ما هو موقف حسن حنفي من ثنائية التراث والتجديد؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات قدّمنا بحثا موسوما بـ "العقل التأويلي وآليات نقد التراث عند حسن حنفي" مقاربة من منظور نقد النقد.

فإتبعنا في بحثنا هذا خطة مكونة من: مقدمة ومدخل مفاهيمي (التراث – الحداثة – المنهج) ثم فصليين وخاتمة.

فخصّصنا الفصل الأوّل لقراءة آليات التراث في الخطاب الفكري المعاصر، وعرضنا فيه مبحثين؛ أولا: آليات قراءة التراث عند محمد عابد الجابري، وقد تناولنا فيه:

- الجابري والتراث
- كيف تعامل الجابري مع التراث
- القطيعة الابستيمولوجيا عند الجابري
- المنهج لدى الجابري
- نقد العقل العربي
- ميلاد العقل العربي.

أمّا المبحث الثاني فكان بعنوان: آليات قراءة التراث عند محمد أركون، وجاء فيه:

- مفهوم التراث لدى محمد أركون
- المنهج الأركوني

العقل الإسلامي لمحمد أركون.

أمّا الفصل الثاني المعنون بـ "تجديد التراث عند حسن حنفي"، وقمنا بدراسة ما يلي:

مفهوم التراث والتجديد عند حسن حنفي

- إشكالية المناهج في قراءة التراث
- موقف حسن حنفي من التراث القديم
- موقف حسن حنفي من التراث الغربي.

وقمنا بوضع خاتمة تضم أهم النتائج التي توصلنا إليها خلال دراستنا لهذه المذكرة.

وقد اتبعنا في هذا البحث المنهج التحليلي النقدي.

واستندنا في جمع المعلومات إلى أهم المراجع نذكر منها: التراث والحداثة دراسات... وناقشات لمحمد عابد الجابري، تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون، التراث والمنهج بين أركون والجابري لنايلة أبي نادر، مقدمة في علم الاستغراب لحسن حنفي.

وقد واجهتنا الكثير من الصعوبات في دراسة هذا البحث نذكر منها:

– تشعب الموضوع لأنه يعالج إشكالات الفكر العربي المعاصر، وعلاقته بقراءة التراث ممّا جعل هناك صعوبة للإحاطة بالموضوع.

– صعوبة ضيق الوقت ممّا أدّى إلى عدم قدرتنا للغوص والإبحار في الموضوع والإلمام بكل جوانبه.

– تعدد الدراسات واختلاف الآراء النقدية حول الموضوع ما نتج عنه تشتت أفكارنا.

وفي الأخير نتقدم بجزيل الشكر لله سبحانه وتعالى ثم بالشكر للأستاذ الفاضل والمحترم الدكتور "**جويني عسال**" على ما أولاه لنا من توجيهات ونصائح وبتواصله الدائم معنا كان ناصحاً و مرشدا لنا.. جزاه الله كلّ خير.

مدخل مفاهيمي

أوّلا. مفهوم التراث

1. لغة
2. إصطلاحاً

ثانيا. مفهوم الحداثة

1. لغة
2. إصطلاحاً

ثالثا. مفهوم المنهج

1. لغة
2. إصطلاحاً

لقد احتلت بعض المصطلحات دوراً فعالاً في الفكر العربي المعاصر، في شتى المجالات والدراسات حيث أدت هذه المصطلحات دورها على أتم الوجه، رغم أنّها واجهت بعض الإشكاليات حول التنظير والتطبيق، ولازالت تصارع تلك الأزمات المارة بكل مصطلح (التراث، الحداثة والمنهج)، ودخولهم ضمن واقع الفكر العربي المعاصر.

حتى لا نبالغ كثيراً في الحديث عن هذه المصطلحات التي يجب أن تخطو خطوة نحو الفكر العربي وتكون لها مكانة في الخطابات المعاصرة، وتحقق أهدافها لحل الأزمة والحفر التي أدت إلى غلق الطرق، وتعقيد تطبيقها في هذا العصر الراهن، ولمعالجة هذه الإشكالات سنقوم بتعريف كل مصطلح على حدى .

أوّلا. مفهوم التراث

يعد مفهوم التراث من المفاهيم التي اشتغل عليها بعض المفكرين المعاصرين، منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حيث لازال الصراع متداول بسبب إختلاف النقاد لمفهومه فهو يعد رمز من رموز تختلف به كل أمة عن الأخرى، فلتراث عدة تعاريف مثل غيره من المصطلحات: تعريفين لغوي، إصطلاحي.

1. التراث لغة

يشتق التراث من مادة (وَرَثَ) فوردت هذه اللفظة في قاموس المحيط عند الفيرز أبادي ما يلي: «وَرِث أباه ومنه بكسر الراء، يرثه، ورثاً ووراثة وارثا ووِرَثتِهِ بكسر الكل وورثه: جعله من ورثته، والوارث الباقي بعد فناء الخلق»[1].

وما نستخلص إليه أن لفظة «التراث» في دلالاتها المعجمية مشتقة من فعل وَرَثَ، وقد إنحصرت هذه الدلالة بالميراث والإرث وما يخلفه الرجل الميت لأسلافه.

2. اصطلاحاً

يختلف المفهوم اللغوي للتراث عن المفهوم الاصطلاحي فقد اكتسبت هذه الكلمة في الخطاب العربي المعاصر معنى آخر، فصارت تدل على الموروث الثقافي وفي هذا الصدد

[1]– مجد الدين يعقوب الفيروز آبادي: قاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرسوقي، (د.ن)، دمشق، سوريا، ط6، 1998م، ص 177.

نجد الدكتور «رمضان الصباغ» يعرف التراث: «بأنه الموروث الثقافي والديني والفكري والأدبي والفني، وكل ما يخص ويتصل بالحضارة أو الثقافة، وتراثنا هو الموروث عن السلف سواء كانوا ممن يقنطون نفس المنطقة أو غيرها، أي أن تراثنا هو الموروث في كل أنحاء العالم»[1].

فالتراث من منظور رمضان الصباغ يقصد به كل موروث وصلنا من السلف في شتى المجالات سواء كان متعلق بماضينا أو ماضي غيرنا.

ثانيا. مفهوم الحداثة

يبدو أن الحداثة مصطلح منغلق بحياة الإنسان، أي قطع صلته بالماضي ويهتم إلا بعصره الراهن، وفق الازدهار والابتكار الغير ثابت والغير مستقر على حال واحد، كما أن الحداثة مشروعاً يؤمن بالتقدم، لأنها حركة نقدية نهضاوية، نشأت في الدول الغربية (أوروبا، الولايات المتحدة الأمريكية)، في القرن التاسع عشر حيث أنها ترفض صبغة التقليد.

وتدعو إلى تحرر الإنسان من القيود وتوجهه إلى سبيل لخروجه من التخلف ويسعى نحو تجديد فكره، وهناك بعض المفكرين العرب الذين اهتموا بهذه المسألة –الحداثة– منهم أدونيس وزوجته خالدة سعيد.

1. الحداثة لغة

جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة الحداثة من مصدر حدث، يحدث، حدوثاً وحداثةً، فهو حادِث.

أحدث الشيء: ابتدعه وابتكره... أوجده «أحدث اضطرابات انقلابا لقوله تعالى: "لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً" حدث الشيء، كان جديداً، عكسه قدُم»[2]

جاءت الحداثة في هذا القول بمعنى التجديد والابتكار

---

[1]– رمضان الصباغ، في نقد الشعر العربي المعاصر، دراسة جمالية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، ط1، 2002، ص368.

[2]– أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 2008، المجلد (01)، مادة (حدث)، ص 454.

2. اصطلاحاً

لم يتمكن النقاد بتحديد مفهوم دقيق، فيمكن القول: «أنّه لمن المؤكد منهجياً أن ليس هناك تعريف للحداثة، وإنما هي حالة فكرية كلية»[1].

نفهم من هذا التعريف أننا لا يمكننا القبض على الحداثة، لأنها متغيرة حيث يمكن القول أن لكل بيئة تعريفها الخاص بها، أي أنها مسألة فردية في البحث، ولا يوجد أي دليل يشيرنا إلى معنى متفق عليه.

فالحداثة في فكر طه عبد الرحمان، تقوم على الإبداع والابتكار :»إن الحداثة لا تنقل من الخارج إنما تبتكر من الداخل»[2].

فطه عبد الرحمان يقصد بالحداثة ذلك التغير الجذري من العمق إلى السطح.

يعتبر رونيه ديكارت من أهم الفلاسفة الذين اهتموا بالحداثة «ديكارت أبو الفلسفة الحداثية»[3].

فديكارت من أول وأبرز الفلاسفة الغربيين للحداثة، والأب الروحي لها.

ثالثا. مفهوم المنهج

المنهج لا يخرج عن إطار السبيل والطريق، فهو وسيلة يستخدموه مختصون على أنه خطة أو إستراتيجية متبعة وفق خطوات معينة لدراسة موضوع ما.

1. المنهج لغة

جاء في لسان العرب لابن منظور المنهج من المصدر (نهج) طريق نهج: بين واضح، وهو النهج.

---

[1]– عبد الله محمد الغذامي، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3 2005، ص 35.

[2]– طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006 ص 67، 68.

[3]– ديكارت: مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضري، دار الكتاب العربي، مصر، القاهرة، ط2، 1968، ص 05.

ومنهج الطريق: وضحه، والمنهاج: كالمنهج، وفي التنزيل «لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً»

والمنهاج:»الطريق الواضح، واستنهج الطريق: صار نهجاً وفي حديث العباس: لم يمت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حتى تركّكم على طريق ناهجة أي واضحة بينه»[1]

مما سبق نستنتج أن لفظة المنهج في دلالتها اللغوية تعني الطريق والسبيل.

2. اصطلاحاً

تحدد مفهوم المنهج الاصطلاحي إلا في أواخر القرن السابع عشر، حيث أنه أصبح يدل على الطريق اليقين للحقيقة حيث يعرفه عبد المنعم حنفي: «المنهج هو الطريق الموصل بصحيح النظر إلى المطلوب وبالمعنى العلمي، هو مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين»[2].

يظهر من خلال هذا التعريف أن المنهج هو مجموعة من الخطوات التي يتتبعها الباحث العلمي، لكشف حقائق الظواهر والوصول إلى هدف معين.

والمنهج عند «جون ديوي» وأمثاله من الغربيين»دوركايم» و»برتراند راسل»:

«المنهج هو الطريق الموصل إلى الكشف عن حقيقة الشيء في العلوم بواسطة مجموعة من القواعد التي ترشد سير العقل وتوجه عملياته لكي يصل إلى نتيجة»[3].

يعدّ هذا التعريف تعريفاً شاملاً للمنهج، حيث أنه يعتبر السبيل، المؤدي للحقيقة والتي تحكمه جملة من القواعد والقوانين، تسير العقل وترشده.

---

[1]– جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي البصري، لسان العرب، ص 365.

[2]– عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3، 2000، ص 845.

[3]– صالح بن حمد العساف، المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية، مكتبة العبيكات، الرياض، السعودية، ط1، 1998 ص 30.

الفصل الأوّل: قراءة التراث في الخطاب الفكري المعاصر

الفكر العربي هو منظومة فكرية عربية لم تكن حديثة العهد، فالعقل العربي واجه مجموعة من الإشكاليات والقضايا ووقف عند كل واحدة منها، وقد تطور هذا الفكر عبر العصور نتيجة تأثره بالتحولات التي عرفها الإنسان في حياته وصولاً إلى العصر الحديث والمعاصر.

أوّلا. آليات قراءة التراث عند محمد عابد الجابري

يعد الجابري (1935-2010) أحد أقطاب الفكر العربي المعاصر الذي قام بدراسة مسألة التراث والحداثة.

1. الجابري والتراث:

شكل مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري جانباً مهماً من مشروعه الفكري، فالتراث عنده يتمثل في كل ما هو قومي وإنساني؛ فالقومي هو كل ما وصلنا من تراثنا، أما الإنساني هو ما وصلنا عن غيرنا، إذ أنه مرتبط بالماضي سواء كان قريباً أم بعيداً حيث يقول أنه:»هو كل ما هو حاضر فينا أو معناَ من الماضي سواءَ ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد»[1].

ونستخلص مما سبق في تعريف الجابري للتراث أنه تعريفاً عاماً، يبين كيفية إنشغال الإنسان به.

كما يعرفه أيضاً بأنه: «بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر، ملفوفاً في بطانة وجدانية وإيديولوجية»[2].

يشير الجابري بأن الموروث يدخل في شتى المجالات والذي يحمل في ثناياه إيديولوجيات مختلفة ومشحون بشحنات عاطفية متغيرة.

ونجد أن مفكرنا يقارن بين مفهومي التراث والميراث فيرى «أن الأول قد اتخذ في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مغايراً، لا بل مناقضاً للثاني، يعني الميراث في الإصطلاح القديم ما يوزع على الورثة ومن تركة أو نصيب، يحظى به كل منهم بينما

---

[1]- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات...ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص45.

[2]-مرجع نفسه ،ص 23.

إكتسى التراث اليوم معنى مفيد كل ما هو مشترك بين العرب من تركة فكرية وروحية تجمع في ما بينهم لكي يصبحوا جميعهم خلفاً لسلف واحد»[1].

فالجابري يوضح مسألة التداخل بين مفهومي التراث والميراث فالأول ربطه بالخطاب العربي المعاصر فيعني به ذلك الإرث الفكري الذي وصل إلينا من السلف، وانتقل من جيل إلى جيل أما الميراث فربطه بالإرث المادي الذي يحظى به الابن من الأب أو ما شابه ذلك.

2. كيفية تعامل الجابري مع التراث:

كانت للظاهرة التراثية الكثير من الإهتمام من قبل الجابري فتعتبر المدخل الكبير في أعماله ومساراته الفكرية والفلسفية، فالجبهة التراثية في نظره واجهت الكثير من الدراسات، ذات الإيديولوجيات المختلفة، فتعد الركيزة الأولى لمشروعه الفكري إذ يصرح: «إنّ الموضوع الذي أتعامل معه هو النص العربي، هو التراث العربي الإسلامي، والعقل الكامن فيه، وأعتقد أن النقد الناجح لهذا الموضوع هو الذي يتحرر من هاجس العمل مثل الآخرين، أو النسيج على منوالهم هذا بصورة شعورية وبرغبة صبيانية»[2].

أكد الجابري إصراره الواضح على تقديمه قراءة جديدة وعصرية للتراث العربي الإسلامي، قراءة مختلفة ومتميزة عن القراءات السلفية القديمة، فهو بذلك يرفض هذه القراءات والتحرر منها ومن هاجس العمل على منوال الآخرين.

واستعادة التراث عند الجابري «لا تعني إطلاقاً إستعادة المادة المعرفية فيه ومحاولة إحيائها، وهو ما يسمى بالمحتوى المعرفي، بل من خلال توظيف مضامينها الأيديولوجية في خدمة القضايا المعاصرة»[3].

فرؤية الجابري تؤكد على ضرورة كيفية التعامل مع التراث وحسن توظيفه بما يخدم الحاضر.

---

[1]– نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 55.

[2]–مرجع نفسه، ص 59.

[3]– أحمد فايز العجارمة، محمد عابد الجابري والتراث، المجلة الأردنية للعلوم الإجتماعية، العدد 3، المجلد 11، 2018، ص 377.

ويقول محمد الداهمي أيضاً: «أنّ الموروث التراثي في الثقافة المغربية والعربية، كان في نظره سجين آليات تكرارية في التنظير، وكان لهذا الأمر أثره في الحياة المجتمعية في الثقافة السائدة داخل بنية المجتمع المغربي والعربي»[1].

ينظر الداهي إلى الموروث التراثي على أنه لم يخرج عن كونه آليات تكرارية؛ أي أنها عبارة عن محاكاة لما سبقها ولم يطرأ عليها أي تجديد.

إنطلق الجابري في مشروعه التراثي، من: «إقتراحه قراءة عصرية لهذا التراث ويؤكد على مفهوم القراءة هي قراءة وليست مجرد بحث أو دراسة لأنها تجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية، بل هي الأعمال التجميعية، وتقترح صراحة وبوعي، تأويلاً يعطي للمقروء معنى يجعله في آن واحد، ذا معنى بالنسبة لمحيطه الفكري الإجتماعي، السياسي وأيضاً بالنسبة لنا نحن القارئيين»[2].

فحرص الجابري في تعامله مع التراث بطريقة جديدة عصرية وذلك يجعله معاصراً لنفسه من خلال محيطه الفكري والإجتماعي والسياسي وجعله أيضاً معاصراً لنا وذلك من خلال الفهم والتأويل وإعطاء الحرية للقارئ والسماح له بالتصرف بحرية في تعامله مع الموضوع وتوظيف المعقولية على المقروء.

إقترح الجابري طريقة عصرية للتعامل مع التراث بقراءات حديثة تقوم على الموضوعية والذاتية في قوله:»جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنه: وجعله معاصراً لنا معناه: وصله بنا... قراءتنا تعتمد إذا الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين»[3].

من خلال هذه الدراسة المعاصرة لمشروعه التراثي قد تناول جانبين يشكلان أحد المبادئ الأساسية في الفكر العربي المعاصر، كقراءة التيار السلفي الذي كان يشتغل على التراث وإحياءه بصورة كبيرة حيث يقول أن:»القراءة السلفية للتراث قراءة لا تاريخية وبالتالي

---

[1]– محمد الداهي، المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيد، الرابط، المغرب، (د.ط)، 2012، ص 16.

[2]– عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثية الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون– محمد الجابري– هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص 150.

[3]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط6، 1993، ص12.

فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها: التراث يكرر نفسه»[1].

يرى أن القراءة السلفية للتراث تعتمد على فهم التراث واستحضاره كما هو، فهي لم تقدم أي تجديد في قراءتها له، ولهذا لم تستطيع أن تحتويه وإعتمدت على تكراره فقط، فهي جاءت رافضة للحاضر وإعتبرت الحاضر جزء من الماضي؛ أي ما تم تحقيقه في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل.

أما القراءة الثانية التي قدمها الجابري هي»القراءة الإستشراقية»، فهي موضوعية محايدة تقوم على نظام العلاقة بين الحاضر والماضي وفهم التراث فيقول:»الرؤية الإستشراقية تقوم، من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث، ومن هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد «كل» شيء إلى «أصله» وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى «أصوله» اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية...إلخ»[2].

نستنتج أن الرؤية الإستشراقية منهجياً تقوم على مدى فهم العرب لتراث ما قبلهم، متبنية في ذلك المنهج الفيلولوجي ساعية إلى البحث في الأفكار وإرجاعها إلى أصولها.

من خلال ما تطرقنا إليه سابقاً عن القراءات المعاصرة التي طرحها الجابري نستنتج أنها قراءات كلها سلفية تقوم بدراسة الماضي والحاضر والمستقبل من خلال فهم التراث بتراث أي برؤية معاصرة لكن دون إهمال أي ماضي.

وقد أشار الجابري في تعامله مع التراث على أنه:»ليست بضاعة تم إنتاجها دفعة واحدة خارج التاريخ، بل هو جزء من التاريخ، هو حركة الفكر وتطلعاته خلال مراحل معينة من التطور، وبالتالي فهو لحظات متتابعة ألغي بعضها بعضاً أو كمله، (...) ولذلك فالتعامل مع التراث تعاملاً علمياً يجب أن يكون على مستويين: مستوى الفهم ومستوى التوظيف أو الإستثمار»[3].

---

[1]–.محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 13.

[2]–مرجع نفسه ،ص 14.

[3]–مرجع نفسه، ص 47.

مما يشير إليه الجابري أنه ينبهنا على أن التراث هو تراكم المعارف عبر التاريخ، إذ يمثل لحظات متتابعة قد تكون إنبنت على أنقاض ما قبلها، أو ألغتها تماماً.

ونجده في طريقة أخرى معاصرة لتعامله مع التراث من أجل التحرر من القراءة القديمة له حيث يقول:»جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المغربي والمضمون الإيديولوجي أي قراءته في محيطه الإجتماعي والتاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصراً لنا من جهة أخرى على صعيد الفهم والمعقولية»[1].

يقصد الجابري بقراءة التراث معاصراً لنفسه أي؛ أنه يحمل تجديد في تاريخه الخاص، ومن جهة أخرى جعل التراث فعالاً في وقتنا الراهن، ومنه فالتراث يصبح صالحاً لكل زمان.

يقدم أيضاً الجابري تصريحاً وإصراراً على تقديم قراءة معاصرة للتراث تختلف عن باقي القراءات التي تطرق إليها، وتقوم على رفض الآليات التكرارية المتوالية ومن هنا يصرح الجابري في قوله: «إن الموضوع الذي أتعامل معه هو النص العربي، وهو التراث العربي الإسلامي، والعقل الكامن فيه، وأعتقد أن النقد الناجح لهذا الموضوع هو الذي يتحرر من هاجس العمل مثل «الأخرين» أو النسج على منوالهم، هكذا بصورة شعورية وبرغبة «صبيانية»، وكل ما أتعبني في عملي حقاً هو حرصي على التحرر من مثل هذه الرغبة، ومثل ذلك الهاجس»[2].

نجد الجابري يصرح أن النقد الناجح لقراءة التراث هو الذي يخرج من سجن وقيود التكرار إلى التجديد في آليات القراءة متجاوزاً بذلك القراءة المحاكية والقديمة للتراث.

وضع الجابري في تعامله مع قضية التراث مجموعة من الخصائص الأساسية وهما العالمية الشمولية والتاريخية من ناحية أخرى فيقول:»إن التراث العربي الإسلامي بمعنى أنه تراث حضارة عالمية حضارة الإنسانية في فترة من فترات تاريخها»[3].

يبين هنا الجابري أن التراث يقف على الماضي وينبني على الحضارات المختلفة السلفية على المستوى العالمي وتجاوزه للحدود والرقعة الجغرافية دون العالم العربي.

---

[1]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات... ومناقشات، ص 60.

[2]–مرجع نفسه، ص 322.

[3]–مرجع نفسه، ص 37.

أما من الناحية الشمولية فيقول:»إن التراث العربي الإسلامي، فضلاً عن طابعه العالمي الإنساني، تراث يتصف بطابع الشمولية، فهو يتناول جميع مناحي الحياة الجماعية والفردية الإجتماعية والفكرية»[1].

هنا يشير إلى أن هذه الخاصية في التراث تتداخل فيها جميع المعارف والثقافات، ويتناول كافة المجالات ويكون ملم لحياة الإنسان.

وبالإضافة إلى الخصيتان السابقتين نجد الخاصية التاريخية فنقصد بها ذلك الإرث الديني والثقافي والفلسفي الذي إنتقل إلينا من الحضارات السابقة[2].

من بعض النقاد الذين إهتموا بقضية التراث وكان لهم نفس التعامل معه هو «محمد عمارة» ويقول في هذا الشأن:»إذا شئنا أن نقدم لأجيالنا الحاضرة والمقبلة تراثنا يمجد العقل، ويؤصل فكرنا العقلي المتقدم ويشيع في صفوفنا مناخاً يساعد على إزدهار التفكير العلمي فلابد من البحث عن البقايا التي تركها الزمن وخلقتها أحداثه من تراث المدارس الفكرية العربية الإسلامية التي أعلت من قدر العقل ورفعت من قيمته»[3].

يبين محمد عمارة أن تمجيد العقل يكون في البحث في التراث بالإضافة أنهم لم يهملوا ما هو غير عقلاني، وإختاروا ما يلائم موقفهم.

إذ أننا نجد تيار فكري آخر إهتم بمسألة التراث وهو «حسين مروة» وقد قال بصدد هذا الموقف «إنّ حل مشكلة العلاقة، حلاً علمياً، بين حاضرنا العربي بكل أبعاده الوطنية والإجتماعية والفكرية ماضينا الفكري، يتوقف على الوضوح العلمي لدينا عن حقيقتين: أولهما حقيقة المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية في حاضرنا وفي تطورها المستقبلي، وثانيتهما حقيقة الترابط الجوهري بين ثورية هذا المحتوى وثورية الموقف من التراث بمعنى كون الموقف الثوري من التراث منطلقاً من الحاضر نفسه، أي من الوجه الثوري لهذا الحاضر»[4].

---

[1]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات... ومناقشات، ص 38.

[2]– مرجع نفسه، ص 38.

[3]– محمد الداهمي، المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، ص 90.

[4]– مرجع نفسه، ص 91.

يشير حسن مروة إلى حل علمي أساسه التغيير مادام هناك إختلاف بين الماضي والحاضر.

يقول إبن حزم في شأن تعامله مع التراث أن:»جميع أهل القياس مختلفون في قياسهم لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته تعارض فيه قياس الأخرى، وكلهم مقرون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحاً وكل رأي حقاً»[1].

يوضح ابن حزم أن لكل فئة مناولها تأويلاتها الخاصة وقياسها على ذلك حكما، ولا نجادل في صحته لأن لكل طائفة لها الحق في رأيها أو حكمها .

مقابلاً لقول ابن حزم نجد الجابري يقول:»إن الساحة الثقافية العربية الراهنة التي يتكون فيها العقل العربي المعاصر ساحة غربية حقا، إن القضايا الفكرية، السياسية والفلسفية والدينية التي تطرح فيها للإستهلاك و»النقاش» قضايا غير معاصرة لنا: إنها إما قضايا الفكر الماضي تجتر إجتراراً من طرف قسم كبير من المتعلمين والنقهاء والعلماء والأدباء، أولئك الذين يعيشون مغتربين بعقولهم في الماضي ومحكومين بكل سلطاته الظاهرة منها والخفية والسياسية والإيديولوجية»[2].

يرى الجابري أن الفكر العربي المعاصر، ليس إلا محاكاة للعقل الغربي كونه إجتراراً لكل ما هو ماضوي من عقول مغتربين.

عرضنا فيما سبق بعض المواقف للتراث التي لها نفس وجهة نظر الجابري والتي تتبني على بعض الإنتقادات في قضية التعامل مع التراث والدراسات القديمة له.

3. القطيعة الإبستمولوجية عند الجابري:

اهتم الجابري وبعض المفكرين بإحداثهم قطيعة معرفية مع التراث للوصول إلى الحداثة.

إن مفهوم القطيعة الإبستمولوجية أو المعرفية يعود إلى «غاستون باشلار» إلا أنه»كانت هناك نظرية سائدة قبله تقوم بنمو العلم عن طريق الإتصال كما تنمو الشجرة،

---

[1]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 303.

[2]– محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسات تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2009، ص 572.

فالقديم هو الذي يؤسس الجديد ويستمر حاضراً فيه، أما «باشلار» فقد أكد عكس ذلك، إذ إن العلم في نظره لا ينمو إلا عبر القطيعة والإنفصال»[1].

من هنا نرى أن «باشلار»، قد استعمل مفهوم القطيعة الإبستمولوجية عكس ما كانت عليه النظرية القبلية، حيث هذه الأخيرة تقوم على الإتصال بما هو قديم لبناء الحاضر أما باشلار كان له رأي مخالف لهذه النظرية ففي وجهة نظره يقوم هذا العلم بالانفصال عن كل ما هو ماضوي.

وفي المقابل نجد الجابري قد استعمل مفهوم القطيعة الإبستمولوجية، في مجال آخر: «تاريخ الفلسفة» كما يقول:»هو بالنسبة لي مفهوم إجرائي مكنني من أن ألاحظ أشياء، لم أكن ألحظها من قبل طرحه كأداة للعمل»[2].

فقد صرح في هذا القول أنه استعمل هذا المفهوم استعمال سطحي بسيط فلم يولي له ذلك القدر الكبير من الإهتمام والدراسة.

كما يشير الجابري إلى أنّ: «القطيعة الإبستمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة، ولذلك فلا علاقة لها إطلاقاً بالأطروحة الفاسدة المنادية بإبقاء التراث في المتاحف أو تركه «هناك» في مكانه من التاريخ»[3].

في طرحه هذا المفهوم القطيعة الإبستمولوجية نجده يوضح أنها ليست بالقطيعة الجذرية مع التراث، إنما هي التحرر من القراءة القديمة له.

فيقول صايم عبد الحكيم «المنهج حسيب رأيه مهما كان هو أداة والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند استعمالها... وانطلاقاً من هذا الفهم البراغماتي للمسألة الإبستمولوجية، علل من أجل تحريرنا من السؤال: ماذا نأخذ وماذا نترك؟[4].

ومما سبق نستنتج أن الجابري يؤكد على أن القارئ والمفكر في إحداثه لقطيعة إبستمولوجية ليس معناه أن يخرج عن الفكر السابق عليه أي أن القطيعة بعيدة على أن تكون حذف كل شيء وتغييره وإستبداله بشيء جديد وإنما هي بناء الحاضر والجديد بالعودة

---

[1]– نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 245.

[2]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات... ومناقشات، ص 262.

[3]– محمد عابرد الجابير، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.

[4]– مجلة الناصرية للدراسات الإجتماعية والتاريخية، العدد 1، جوان 2017، مجلد 8، جامعة معسكر، ZOHRA–Terchi]@yahoo.com ،ص 397.

إلى القديم ولكن بطريقة عصرية وبالطرح الجديد للقضايا التي عولجت من قبل فهي قطيعة مع الفهم القديم للتراث وليس مع التراث.

فقطيعة الجابري هي قطيعة صغرى: «لم يكن هدفها إعلان القطيعة التامة مع التراث، بقدر ما سعى إلى ضرب من النقض، قاض يتجاوز بعض صور هذا التراث، واستئصالها من أجل إنتاج أو إعادة إنتاج تراث عقلاني جديد»[1].

فهنا الجابري أحدث قطيعة جزئية فقط مع التراث أي أنها تتصل بجزئيات وجوانب معينة فقط أو بفهم فكرة وقراءة معينة له والتعامل معه بطريقة عقلانية أي فتح المجال أمام القراء لفرض عقلانيتهم وذاتيتهم على التراث وهذا ما يسمى بالقطيعة الصغرى عند الجابري.

4. المنهج لدى الجابري:

يعد المنهج هو الطريق والسبيل ومجموعة من الخطوات التي يمكن إتباعها لتسهيل عملية البحث وتحديد مساره.

يقول الجابري: «إن المنهج مهما كان، هو أداة والأداة لا تبرز فعاليتها إلا عند إستعمالها إلا بمقدار مطاوعتها وقدرتها على التكيف مع المعطيات التي تعالجها»[2].

يصرح الجابري من خلال هذا القول أن الموضوع هو الذي يستدعي المنهج الملائم لتأطير معطياته، ودراسة أفكاره، لكي لا نقع بما يسمى المنهاجوية.

«لا يمكن تحديد منهج مطبق تحديداً دقيقاً لأن ذلك مسألة فهم، فالمنهج المطبق هو فهم له، أي تحريف لهذا المنهج في مرجعه النظري الأصلي، كما أن حديثنا هذا عن المنهج هو فهم على الفهم، ولكن ما يمكن أن ننطلق منه في هذا المقام هو المنهج الغالب»[3].

فالتلاعب في المناهج هو هدف لكي لا يصل إلى الفكر الأساسي، والمطبق على دراسة الناقد أو الأديب لمشروع ما، بحيث لا نستطيع أن نمسك بالمنهج الأصلي الذي يمكننا للوصول إلى المعنى الجوهري.

---

[1]– إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة الأيديولوجيات وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 190.

[2]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات... ومناقشات، ص 42.

[3]– مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009م، ص 245.

«إن من أهم الصفات التي يتمتع بها أي منهج ليكون معتبراً علمياً ويؤدي نتائج صحيحة لأبعد حد هي الموضوعية»[1].

فمن أهم العناصر التي يجب أن نتطرق إليها لدراسة التراث تحت منهج معين هي الموضوعية أي البعد عن الميولات الشخصية في دراسة موضوع ما.

ونرى أن الجابري ميز ثلاث خطوات لقراءة التراث قراءة موضوعية فيشير إلى:»أن العلاقة القائمة حالياً بين الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع، والموضوع في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات، مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات والموضوعية تعني في هذا المستوى فصل الذات عن الموضوع»[2].

يشير هنا الجابري إلى مستويين للقراءة الموضوعية، حيث أن هذان الأخيران يكملان بعضهم البعض لأنهما شرطان أساسيان لتحقيق الموضوعية.

الخطوة الأولى: المعالجة البنيوية: «ونقصد الإنطلاق في دراسة التراث من النصوص كم هي معطاة لنا، إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والإقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد»[3].

فهذه الخطوة هي دراسة النص التراثي، كما هو مدون وعزله عن أي دراسة سابقة وكل الظروف المحيطة به.

والخطوة الثانية هي التحليل التاريخي: «يتعلق الأمر أساساً بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والإجتماعية»[4].

ويعني ذلك دراسة الظاهرة التراثية عبر مراحل زمنية، وفي شتى المجالات

---

[1]– أحمد فايز العجارمة، « محمد عابد الجابري والتراث»، المجلة الأردنية للعلوم الإجتماعية، العدد 3، المجلد 11، 2018، ص 12.

[2]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 22.

[3]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة درساسات... ومناقشات، ص 32.

[4]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 24.

أما الخطوة الثالثة فهي الطرح الإيديولوجي: «ونقصد الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، الإجتماعية السياسية، التي اداها الفكر المعني أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه»[1].

نستطيع القول أن المعرفة الواحدة قد تتضمن إيديولوجيات مختلفة بحسب الإتجاهات الموجودة فيها، وقد تحمل معرفة معينة إيديولوجية واحدة حيث أن أفراد هذه المجموعة يتبنون نفس الأفكار ويدافعون عنها، فليس بالضرورة أن يكون لحقل معرفي واحد إيديولوجية واحدة.

وبالمقابل نذكر أيضا المعقولية التي تعتبر أيضاً هدفاً أساسياً لدراسة المنهج:»نعني «بالمعقولية» جعله معاصراً لنا أي؛ إعادة وصله بنا (...) بنقله إلينا ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا»[2].

فالمعقولية من خلال ما تطرقنا إليه هي قراءة التراث قراءة عصرية ووصله بنا، وجعل التراث مواكب للعصر ودراسته في إطار العقلانية.

فتعامل الجابري مع التراث بإخراجه من القراءات القديمة السلفية له، وتناوله بطريقة معاصرة ولهذا إقترح الجابري منهجاً إبستيمولوجيا، لتناول هذا الآخير بمعناه الواسع؛ أي التراث بصفة عامة وبكل أنواعه فيقول:»التراث هو شيء ينتمي إلى الماضي القريب أو البعيد، ولذلك كان لابد للتعامل معه تعاملاً علمياً، من إلتزام أكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية»[3].

فإلتزام أكبر قدر من الموضوعية والمعقولية هما عنصران أساسيان لتحقيق المنهج العلمي لهذه الدراسة.

فيقول الجابري أن هناك ضرورتان لابد منهما في دراسته المنهج هما»الموضوعية والمعقولية وحضورهما في أي نشاط فكري يضمن بصفة أكيدة البناء العقلاني لموضوع البحث، فمهمة المنهج بهذا التصور تعني ضمان الفهم العقلي والموضوعي الذي يسمح بترك مسافة كافية بين الدارس وموضوع بحثه»[4].

---

[1]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات... ومناقشات، ص 32.

[2]–مرجع نفسه، ص 47.

[3]– مرجع نفسه، ص 46.

[4]– رضا شريف، مقاربة نقدية لسؤال التراث والحداثة في خطاب محمد عابد الجابري، مجلة مشكلات الحضارة، جامعة الجزائر 2، أبو القاسم سعد الله، 2020/12/15، ص 6.

فمما سبق نرى أن المعقولية والموضوعية هما أساس العمل المنهجي فمن خلالهما يتحدد مدى نجاح المنهج على موضوعية ما ويجعل الباحث يدرس هذا الموضوع بعقلانية تتماشى وموضوعه.

فالمنهج التحليلي الذي مارسه الجابري:»ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنى»[1].

نقصد هنا بتحليل مركب أي؛ عزل العناصر عن بعضها ودراستها، أما بتحليل بنياته فيكون بدراسة العلاقة القائمة بين عناصر هذه البنية.

ونجد أيضاً حسين مروة الذي يتماشى مع موقف محمد عابد الجابري فهو أيضاً يطبق المنهج العلمي في دراسة التراث ويراه أكثر تناسباً للإلمام بهذا الموضوع فيقول:»إن دراسة التراث بأدوات المنهج العلمي من شأنها أن تمنح حركة التحرر العربية في لحظتها الحرجة الراهنة سلاحاً فكرياً إيديولوجياً وسياسياً تواجه به أسلحة الحرب النفسية الرجعية»[2].

فتطبيق المنهج العلمي هو أكثر ملائمة وموضوع التراث فله الدور الفعال في التحرر من القراءات القديمة الرجعية وإعادة قراءته بمنهجية جديدة بعيدة عن الطريقة التقليدية له دون زيادة أو نقصان.

ومما سبق وبعد دراستنا لخطوات الجابري التي ميزها لقراءة التراث من منظور معاصر، التي خصها في مشروعه التراثي ومعالجته معالجة عصرية، نجد تصريح عن ذلك»إقترح الجابري على الباحثين في التراث الإسلامي عامة منهجاً يدرس التراث في نفس الوقت تبعاً لمعالجة بنيوية، تتناول النصوص في إطار الكل التي ينتمي إليه، ثم تبعاً لتحليل تاريخي يربط الفكر بإطاره التاريخي، وتبعاً لطرح إيديولوجي للكشف عن الوظيفة الإيديولوجية الإجتماعية، السياسية التي لعبها الفكر المعني والذي يكون المدخل ملائم للدور الذي يمكن أن يلعبه في عصره»[3].

---

[1]– محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات... ومناقشات، ص 47.

[2]– موسى برهومة، التراث العربي والعقل المادي قراءة في فكر حسين مروة، دار التنوير، لبنان، بيروت، ط1، 2017، ص 56.

[3]– محمد وقيدي، الجابري بين غياب الشخص وحضور الفكر، مركز الجزيرة للدراسات، 17 مايو، Studies.aljazeera.net، 31 مارس 2021.

فإقترح الجابري خطوات منهجية والتي من خلالها قدم لنا فهماً جديداً ومعاصراً للتراث مخالفاً للدراسات التراثية له، رغم أن هناك تنافر بين هذه المناهج أي لأنه من الطبيعي لا يمكن الجمع بينهم، فالمنهج الإيديولوجي والتاريخي منهجين يدرسا الواقع الخارجي عكس الطرح البنوي الذي يدرس كل ما هو داخلي، فالجابري أراد التوفيق بين هذه المناهج لكنه وقع في التلفيق .

5.نقد العقل العربي:

اكتسى نقد العقل العربي أهمية كبيرة في الفكر العربي من أجل تحرر الثقافة العربية، من محاكاة وتقليد العقل الغربي فشهد العقل العربي نهوضاً فكرياً وكثيراً من المفكرين المهتمين بهذه القضية منهم محمد عابد الجابري الفيلسوف والمفكر المغربي.

نجد الجابري قد طرح اعتقاد بأن»من دون نقد العقل العربي وتفكيك بنياته المختلفة، والعمل على التخلص من البنية العتيقة التي تكتسي في هذا العقل وأضحت تتحكم في كل أفعاله.... لا يمكن على الإطلاق أن نتحدث عن مشروع حداثي تجاري من خلاله متطلبات العصر»[1].

وفي هذا التصريح للجابري نرى أنه يؤكد بأن كل قراءة جديدة وحداثية لمشروع ما أو التجديد في فكر معين يجب أولاً أن يكون هناك نقد للألية القديمة والتحرر من هاجس التقليد والخروج من التخلف والرجعية لمختلف الدراسات وفي مختلف المجالات.

ومقابل هذا نجد أن الجابري فضل إستعمال «العقل» بدل الفكر» وقبل هذا طرح بعض الأسئلة جاءت كالتالي:»هلي هناك عقل خاص بالعرب دون غيرهم؟، أو ليس العقل خاصية ذاتية للإنسان تميزه وتفضله عن الحيوان»[2].

فمن خلال هاتين الإشكاليتين، ارتكز عليهما الجابري ليوضح لنا لما اعتمد مفهوم العقل بدل الفكر.

فبادئ الأمر نعرف كل منهما فنقول في مفهوم الفكر «فكلمة فكر خصوصاً عندما تقترن بوصف يربطها بشعب معين كقولنا «الفكر العربي» أو»الفكر الفرنسي»... إلخ، تعني

---

[1]– رضا شريف، مقاربة نقدية لسؤال التراث والحداثة في خطاب محمد عابد الجابري، ص 8.

[2]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص11.

في الاستعمال الشائع اليوم، مضمون هذا الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها من خلالها، ذلك الشعب عن اهتمامه ومشاغله»[1].

حيث يرى مفهوم الفكر أنه هو تلك المبادئ والرؤى الإنسانوية التي يعبر بها كل شعب عن متطلباته وإحتياجاته بطرق مختلفة.

وفي موضع أخر نجده يقول بأن»الفكر كأداة بنية من المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية، والفكر كمحتوى بنية من التصورات والأراء والأفكار والنظريات»[2].

أي أن الفكر نتاج من مختلف الثقافات والإيديولوجيات كونتها نظريات معينة لتعبر عن أفكار مختلفة يربط الجابري مفهوم الفكر بالإيديولوجيا وهذا هو السبب الذري الذي جعله، يحوم نحو مصطلح العقل لأنه عكسه – إبستمولوجيا– وهذا هو الهدف الأساسي من دراسته العقل العربي ويصرح ذلك في قوله:»إن وجهتنا الوحيدة هي التحليل «العلمي» ل»عقل» تشكل من خلال إنتاجه لثقافة معينة وبواسطة هذه الثقافة نفسها: الثقافة العربية الإسلامية»[3].

يبرر الجابري إستعمال العقل على أنه أداة منتجة للأفكار من خلال مختلف الثقافات لإنتاج ثقافة بواسطة ملكته الخاصة.

وهذا ما جعله يحبو حول الإبستمولوجيا بدل من الإيديولوجيا يتجه الجابري إلى إهتمامه بالعقل العربي لا العقل الإسلامي»فاستخدم العقل العربي بدلاً من العقل الإسلامي أولا ليتفادى التطرق إلى القضايا الدينية والحفر في طبقاتها التي لا يراها من اختصاصه.... ومن جهة ثانية يفضل استخدام مصطلح عقل عربي بالنظر إلى الدور الفاعل والتاريخي الذي قدمته اللغة العربي في بناء أسس العقل العربي، وأمر ثالث هو إستعماله مصطلح عقل عربي مقابل العقل اليوناني والعقل الأوروبي الحديث بدل من مقابلته مع العقل الوثني المسيحي[4].

---

[1]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 11.

[2]– محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص 52.

[3]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 14.

[4]– رضا شريف، مقاربة نقدية لسؤال التراث والحداثة في خطاب محمد عابد الجابري، ص 11.

ومما سبق نرى أن الجابري إختار العقل العربي ليتماشى مع منهجه وتحديد مشروعه بشكل واضح وهذا ما جعله يقوم بإختيار مفاهيمه ومصطلحاته بدقة بحيث تخدم دراسته وتجعله يخرج أفكاره ويطبقها بشكل واضح ومؤطر.

يقول الجابري» لقد إستبعدنا مضمون الفكر العربي– النظريات –وبعبارة عامة الإيديولوجيات– من مجال إهتمامنا وحصرنا محاولتنا هذه في المجال الإبستمولوجي وحده، فقلنا أن ما نريد تحليله وفحصه هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري وليس بوصفه هذا الإنتاج نفسه[1].

فمن خلال تحديده لمفهوم العقل العربي صرح بأنه يتجه نحو التحليل العلمي الإبستمولوجيا بدل الغوص في المحتوى الإيديولوجي الذي لا يتماشى مع مشروعه، فهذه المزاوجة التي أحدثها الجابري أكد على أخذه وإعتماده للثورة العلمية كركيزة لما قرأه وأنتجه.

ويبدو انه من تمييزه بين الفكر والعقل قد إستند أيضاً إلى التمييز الذي إعتمده لالاند Laland بين العقل المكون أو السائد la raisou constituante والعقل المكون la raisou constitueé.

أ. العقل المكون la raisou constitueé:

إن تسمية العقل المكون التي أتى بها لالاند والتي نجدها تحل محل اسم عصر التدوين فهو «يوحي وكأن الأشياء كانت جاهزة في ذلك العصر وليست برسم الإختراع وأن كل المطلوب هو نقلها من ذاكرة الرجال السريعة النسيان إلى ذاكرة الورق الأكثر صلابة»[2].

فنستنتج أن العقل المكون هو عبارة عن أفكار ونظريات جاهزة من قبل وليست من وحي الإختراع والتجديد فيتم نقلها عبر العصور ومن جيل لأخر من خلال التدوين فالعقل المكون يعني به «مجموعة المبادئ والقواعد التي تعتمدها في إستدلالاتنا»[3].

ونرى من خلال هذا التعريف أن هذا العقل هو نشاط فكري يختلف من شخص إلى آخر.

---

[1]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 14.

[2]– جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 209.

[3]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 15.

ب. العقل المكون la raisou constituante:

ويعني به «الملكة التي يستطيع بها بكل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية ضرورية وهي واحدة عن الجميع»[1].

فهذا العقل هو ذاك العقل الذي يقوم على إنتاج المفاهيم والآراء وهو ملكة يتميز بها الإنسان وبها يدرك الأشياء ويتدبر في العلاقات فهو مشترك لدى كل الناس ويتم إستخدامه بطرق مختلفة ويتسبب متفاوتة.

وفي المقابل نجد الجابري يستعيد "العقل المكون" ويذهب إلى قوله «إن ما نقصده ب العقل العربي هو العقل المكون أي جملة المبادئ، والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية المنتميين إليها كأساس لإكتساب المعرفة أو لنقل تفرضها عليهم كنظام معرفي أما العقل المكون فسيكون هو تلك الخاصية التي تميز التي تميز الإنسان عن الحيوان»[2].

إن هذا الفرق الذي إستخلصه الجابري بين العقل السائد والفاعل واضح، ويكون علاقة بين بعضهم البعض حيث هذان الأخيران بينهما علاقة تأثير وتأثر فالعقل السائد المكون ليس إلا مبادئ تكون العقل الفاعل المكون.

6. ميلاد العقل العربي:

إن عصر التدوين هو أول بداية نشأة العقل العربي، وقد إعتمد هذا العصر كمرجع أساسي– للعرب–، إذاً فعصر التدوين كما جاء به الجابري هو: «إلا المرجعي الحق للعقل العربي وليس العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا قبلهما»[3].

هذا لا يعني أن لا عقل للعرب قبل عصر التدوين إلا ما نريد توضيحه هو أن هذا العصر أعاد بناء العقل العربي، لإعطاءه أهمية في الحاضر والمستقبل ويجعل له نظرة مغايرة عما قبله ويبدوا أن هناك بعض الآراء حول العصر الجاهلي على أنه هو أساس مسار الفكر العربي لكن محمد عابد الجابري كان يرفض هذه الآراء، فنجد تصريح لهذا:

---

[1]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 14.

[2]– المرجع نفسه، ص 15.

[3]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل، ص 71.

«إنه يرفض وضع نقطة الفكر العربي، وفقاً لخط صاعد، أبرز محطاته ظهور الإسلام وعصر التدوين والترجمة»[1].

مما سبق نستنتج أن هناك علاقة متكاملة بين هذان العصران، فالعصر الجاهلي سابق على عصر التدوين وهو العصر اللاحق، حيث يبدو أن هذا الأخير– العصر الجاهلي– من أهم المحطات التي إرتكز عليها –عصر التدوين– في بناء الفكر العربي حيث هناك تأكيد من الجابري أن بنية العقل العربي قد تشكلت في: «ترابط مع العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل، البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم غرب ما بعد هذه البعثة، العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمت إستعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذين يفرض نفسه تاريخياً كإطار مرجعي كما قبله وما بعده»[2].

نرى أن هناك أهمية كبيرة للعصر الجاهلي، حيث يعتبر البداية التي إرتكز عليها عصر التدوين، وجعله الإطار المرجعي للثقافة العربية، ولقد ركز مفكرنا على هذا لأنه وجد فيه مدونات ومخطوطات تنهض الفكر العربي من التبعية السلفية.

«وليس يعني هذا أنه ما كان للعرب من عقل قبل التدوين إذ أنه مذ كان العربي كان عقله معه، وإنما الوعي بالعقل وتدوينه هما شكلا الفارق»[3].

فمن خلال وجهة النظر هذه نفهم كذلك أن العقل العربي كان موجوداً قبل عصر التدوين، ولكن ما تم إعادة بناؤه هو الوعي بهذا العقل وربطه بالكتابة من خلال ظهور مدارس تعني بصناعة الكتابة العربية ووضع قواعدها النحوية مثل ما نجد عند عبد القاهر الجرجاني وأحمد خليل الفراهيدي، ومن ثم ظهور ما يسمى بالناسخين في بغداد ويليها تأسيس بيت الحكمة، بإعتبار أن اللغة العربية لن تعرف نظاماً كتابياً مترابط ومنظماً وتقعيديا إلا في إطار ما يسمى بالدولة الإسلامية في العصر المتأخر بالذات الأموية وذات الدولة العباسية (خاصة في عهد هارون الرشيد)، ويعتبر محمد عابد الجابري أن الأعرابي هو صانع الوعي العربي: «فهل نبالغ إذا جنحنا القول بأن الأعرابي هو فعلاً صانع العالم

---

[1]– نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 302.

[2]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 61.

[3]– محمد الشيخ، محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 29.

العربي،، العالم الذي يعيشه العرب على مستوى الكلمة والعبارة والتصور والخيال، بل على مستوى العقل والقيم والوجدان، وأن هذا العالم ناقص فقير ضحل وجاف حسي طبيعي، لا تاريخي يعكس ما قبل تاريخ العرب: العصر الجاهلي، عصر ما قبل «الفتح» وتأسيس الدولة»[1]، فالأعرابي يشكل الوجه الأساسي في بنية العقل العربي من منظور الجابري، وصانع الحضارة العربية.

وفي الفترة الحالية لعصر التدوين تشكلت، ثلاث أنظمة معرفية لها مضامين مختلفة والتي بدورها أدت إلى "تكوين العقل العربي"، وهذا التصنيف قام به الجابري من أجل تحقيق مشروعه النقدي للعقل العربي، فتطرق إلى كل نظام كالتالي:

أ. **النظام البياني:**

نرى أن جوهر هذا النظام هو القياس، حيث أنه يأتي بالقياسات القائمة على الثنائيات الضدية.

نجد نص لطه عبد الرحمان بمعنى البيان كان متداولاً في التراث الفكري العربي، حيث يقول: «زعم بعضهم أن هذا اللفظ (البيان) يختص بالدلالة على جانب البنية اللفظية من كلام المتكلم، فيكون الكلام المبين هو ما حسن لفظه وإزداد تركيبه، وهذا الزعم باطل من وجهتين: أحدهما أن إستعمال لفظ "البيان" في البلاغة جاء متأخر عن إستعماله في محل هو علم المنطق، أقرب منه إلى علم اللغة، وهو علم أصول الفقه (...)، والثاني أن ورود هذا المصطلح في المجال البلاغي لا يمنع من وجود تصور عربي للبلاغة يجعل موضوعها يزدوج فيه الاعتبار اللغوي بالاعتبار المنطقي»[2].

من الواضح أن طه عبد الرحمان يحصر "البيان" بين بنيتين: الأولى منطقية والثانية إستدلالية، ويختص في الدلالة اللفظية من التواصل.

بما أن النظام البياني قائم على القياس والثنائيات في عصر التدوين فنجد في هذا الصدد توضيح: «قياس الغائب على الشاهد في علم الكلام، والفرع على الأصل في المجال

---

[1]– يوسف المساتي، «من نقد التراث إلى نقد العقل، كيف أسس الجابري لنقد العقل العربي 1/3»، مرايانا، 5/يوليو 2020م.

, 02Marayana.com أفريل 2021.

[2]– طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب– بيروت، لبنان، ط1، 1998م، ص 403.

الفقهي والمجاز على الحقيقة في المجال البلاغي، وهو مكون طبع العقل العربي إلى اليوم، بآلية قديمة لا واعية»[1]، فيعد القياس في عصر التدوين حركة عقلية عفوية تتسم باللاوعي.

هناك رؤية إستنتجها الجابري عن النظرية البيانية «إن الرؤية التي تكرسها هذه النظرية البيانية للمعرفة رؤية، تقوم على الإنفصال، وليس على الإتصال... ذلك لأن البيان والتبيين، أو الفهم والإفهام، أو الظهور والإظهار، وكلها بمعنى واحد إنما هي تتحقق في المنظور البياني من خلال الفصل بين الأشياء وليس الوصل بينها، فالشيء يكون بيناً ظاهراً، مفهوماً إذا تميز عن غيره لا بل إذا إنفصل عن محيطه وأصبح يقدم نفسه كياناً قائماً بذاته»[2].

فالجابري يشير إلى أن هذه النظرية تقوم على فصل الأشياء على بعضها البعض لإمكانية فهمها، فلا يمكن فهم شيء إلا إذا فصلناه عن سياقاته اللغوية ودراسته كعلم مستقل بذاته.

وبعد تحديد الجابري لمفهوم البيان، أشار إلى أهم المفاهيم التي تشكل منها النظام المعرفي البياني وهي "مسألة المزاوجة": اللفظ/ المعنى، أصل/ الفرع/ الجوهر/ العرض، حيث أنها: «مفاهيم تستقطب النشاط الفكري حولها، وتشكل العناصر الرئيسية في بنيتها العامة»[3].

نلاحظ من خلال هذه الإزدواجيات الثنائية أنها تستهدف كل ما هو عقلي، وتعد الركيزة التي يقوم عليها الفكر العربي.

ب. النظام العرفاني.

إن البحث في مفهوم العرفان كما إصطلح عليه أهله فهم يعتبرون أن منهجهم هو الأرقى للوصول إلى الحقيقة كما يقول الشيخ الملاوي: «لا مدخل على الحق عز وجل إلا من جهة الفضل ومتى أردت أن تدخل على الله بشيء من كواسبك، كان ذلك الشيء، حاجزاً بينك وبين ربك لأنه لا دليل على الله سواه ولا وصول إليه بغيره... فمعرفة الله ليست مكتسبة بالعمل، إنما هي تحفة إلهية يقذفها الله عز وجل في قلوب من يشاء بعباده»[4]

---

[1]– مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، ص 252.

[2]– محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 38.

[3]–مرجع نفسه، ص 38.

[4]– بن عومر رزقي، المنهج العرفاني... العقل ومكانته في المنهج العرفاني، مجلة الكلمة، العدد 1016، 04-2012، kalema,net، ص 03.

نفهم من كلام الشيخ ملاوي أن طريق المعرفة هي ملكة مترعرعة من الداخل وليست مكتسبة بجهود، ومثال ذلك حيبنا وعبادتنا إلى الله عز وجل فهي معرفة وتحفة ربانية وهذا هو الواقع.

يعرف الجابري العرفان أنه: «نظام معرفي ومنهج في إكتساب المعرفة وروية للعالم وأيضاً موقف منه، إنتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسوريا وفلسطين والعراق»[1].

وظف الجابري مصطلح العرفان في محيطه الأصلي قبل إنتقاله إلى الثقافة الإسلامية وإستخدامه كمنهج وبيان كيفية تمحوره في هذه الثقافة لإكتساب المعرفة مع التركيز على تحليل السمات الأساسية لهذه الرؤية.

يشير الجابري إلى: «أهمية التمييز بين العرفان (Gnose) والعرفانية أو الغنوصية (Gnosticisme) الكلمة الأولى تعني معرفة بالأسرار الإلهية تنفرد بها نخبة معينة من الناس، أم الثاني فهي تشير إلى مختلف المذاهب الدينية التي عرفها القرن الثاني الميلادي والتي المعرفة الباطنية ليس فقط بالأمور الدينية إنما أيضاً بكل ما هو خفي كالسحر والتخييم»[2].

فمصطلح العرفان في اللغات الأجنبية يعني المعرفة والعلم ومرتبط بالجانب الديني وهذه المعرفة يتصف بها الأقلية من الناس فهو يتخذ معناه الأسمى عند علماء الدين لإعتمادهم أكثر على الجانب العقلي بيد أن خلال القرنين الثاني والثالث ميلادي أطلق عليه إسم العرفانية (الغنوصية) التي تهتم بدراسة التيارات الدينية دراسة معمقة ومعرفة باطنية عكس العرفان الذي يهتم بالمعرفة البسيطة والأمور السطحية.

ج. النظام البرهاني:

يتخذ من أرسطو مرجعاً له ينتج المعرفة فهو نظام يعتبر إبن رشد ممثلاً له:»البرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفاً مخصوصاُ بشرط مخصوص فيتولد منهما نتيجة».[3]

---

[1]– محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 253.

[2]– نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 343.

[3]– أبي حامد محمد الغزالي، المستصغى من علم الأصول، تق، تح، تر، أحمد زكي حامد، دار الميمان، الرياض، السعودية، ط1، (د.ت)، ص 57.

فالبرهان عملية استدلال بين قضيتين إمّا تكون تهدف إلى صدق أو كذب في النتيجة والخروج بحل لتحقق عملية البرهنة.

نجد معنى البرهان في موضع آخر:»معناه أن تجد للقضية التي تريد إقامة البرهان على صدقها قضية أخرى أعم منها، وتكون لها بمثابة المقدمة التي يلزم عنها بالضرورة تلك القضية»[1].

هذا يعني راجع لوجود علة أولى وشرح ذلك لما بعده؛ أي لكل سبب نتيجة حاصلة بين الأشياء والحوداث.

ويعرف الجابري البرهان على أنه:»نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج»[2].

استخدم الجابري مصطلح البرهان كنظام معرفي يقوم على تحليل ودراسة القضايا وصولاً إلى استنتاجات عقلية وأخذ هذه الاستنتاجات كمنهج لهذه الدراسة.

فمن خلال ما تطرقنا إليه من تعريف الجابري للبرهان نجده يقسمه إلى مدرستين (المشرق/المغرب).

د. مدرسة المشرق العربي:

يبدأ الجابري حديثه بالكلام عن مدرسة البرهان بالمشرق عن أحد أهم رواد هذه المدرسة وهو الكندي (185-256) والذي يعتبر أول فيلسوف في الإسلام قام بمحاولته الأولى بنقل مصطلح البرهان إلى الثقافة الإسلامية رغم أن محاولته كانت جزئية إلاّ إنّه وضع للقارئ رؤية علمية عقلانية، حيث نجده يرفض المقابلة بين العقل الكوني وبين العقل الفعال وفي هذا الصدد نجد الجابري يقول: «إن عملية تنصيب العقل الكوني التي دشنها الكندي في الثقافة العربية الإسلامية، شملت نفس الوقت إستعادة نظرية أرسطو في العقل مع الابتعاد بها عن التأويلات الأفلاطونية المحدثة التي جعلت من العقل الفعال الذي قال به أرسطو عقلاً مفارقاً من جملة العقول السماوية»[3].

---

[1]- زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مؤسسة هنداوي سي آي سي، ط1، 1956، ص 61.

[2]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 334.

[3]- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 237.

أما القسم الثاني فهو مدرسة المغرب البرهاني وقد تكفل بنقله إلى الثقافة العربية الفلاسفة ومن أبرزهم الفيلسوف إبن رشد.

لقد إحتل ابن رشد مكانة رفيعة عند الجابري إذ أنه يراه الوجه الأساسي لتجديد الثقافة العربية فهو يؤكد:»أنها بأمس الحاجة إلى روحه العلمية النقدية الاجتهادية واتساع أفقه المعرفي وانفتاحه عل الحقيقة أينما بدت له، وربطه بين العلم والفضيلة على مستوى الفكر ومستوى السلوك سواء بسواء»[1].

فابن رشد يعتبر أحد المنطلقات والركائز الأساسية التي يعتمد عليها العربي المعاصر في النظام البرهاني.

[1]– محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 10.

ثانيا. آليات قراءة التراث عند محمد أركون

يعد محمد أركون من المفكرين المعاصرين الجزائريين ولد عام 1928 بقرية «توريرت ميمون»، وهو من أبرز المهتمين بمسألة الحداثة والتراث وحيث أن مشروعه ارتكز على مفاهيم لعبت دوراً وأهمية كبيرة في العصر الراهن لفهم هذا المشروع الزاخر.

وقد سعى إلى تحير العقل الإسلامي، لكي ينتج مفاهيم ومصطلحات جديدة.

1. مفهوم التراث لدى محمد أركون

يرى أركون أن هناك «: ثلاث طبقات من التراث ليست متراتبة فوق بعضها البعض وإنما هي داخلة في حالة تفاعل متبادل داخل ما يدعى بشكل عام وعمومي: التراث الإسلامي»[1].

نجده ميز بين ثلاث طبقات من التراث والتي ليست على رتابة فهي متداخلة متفاعلة فيما بينهما لتنتج لنا التراث الإسلامي، وهي كالتالي المستوى العميق أو ما يسمى بالطبقة الأصلية والمستوى الثاني والمدعو بالطبقة الإسلامية أما المستوى الثالث فيضم الطبقة الأكثر حداثة إلا أن مفكرنا اعتمد على الطبقة الثانية كونها تخدم مشروعه الفكري الإسلامي وأكثر تناسباً معه في تصريح نجد: «ينبغي الإشارة إلى أركون يستهدف في دراساته الطبقة الثانية أو المستوى التراث الإسلامي المقدس، مستعملاً كلمة سنة Tradition للدلالة لا على المذهب السني فقط، وإنما ما يدعوه بالسنة الإسلامية الشاملة الكلية»[2].

تعدّ السنة النبوية جانباً مقدساً لدى محمد أركون فقد عدت منطلقاً أساساً في بناء مشروعه.

فالتراث الإسلامي عنده هو: «تراث كلي، سنة، شيعة، خوارج)، وهو يشمل بالإضافة إلى التراث المكتوب، التراث الشفوي أو شعبي، والتراث الخاص بالأقليات، دون بتر أو تمييز، أو تهميش مقصود أو غير مقصود»[3].

اعتمد على السنة لكونها تشمل، جميع الطوائف الدينية الإسلامية.

---

[1]– فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2006، ص91.

[2]– فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، ص 93.

[3]– مرجع نفسه، ص 94.

2. المنهج الأركوني :

لم يلتزم أركون في دراسته للتراث والعقل الإسلامي بمنهج واحد، وإنما نجده اعتمد على أكثر من منهج فهو ينتقل من منهج لأخر لملائمته وموضوع بحثه، فتميزت دراسته بالتعددية المنهجية «فبتعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة»[1]

فهو بذلك يرفض أن يكون تحت سيطرة منهج واحد ومنغلق داخل إيديولوجيا ضيقة فهو في كيفية اختياره للمنهج «إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض علي اختيار المنهج الملائم وليس العكس...فالمادة هي التي تفرض اختيار هذا المنهج أو ذلك وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه وقوانينه تعسفاً»[2].

يوضح أركون أن اختياره لمنهج معين في دراسة موضوع ما، يجب أن يكون هذا الخير ملماً بالمادة المدروسة وشاملاً لكل جوانبها فهي التي تفرض منهج لدراستها على حساب منهج آخر وليس العكس.

وهو بذلك يريد أن يطبق قراءة عصرية لمشروعه الذي أطلق عليه اسم «الإسلاميات التطبيقية»، قراءة تختلف عن قراءات المستشرقين، ولهذا استعمل أكثر من منهج تحليلي لهذه الدراسة فنجده يوضح بأنه يجب أن «تخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته»[3].

فهو هنا يختار مناهج علمية معاصرة خرج بها عن ما هو معروف من قبل.

فكان لأركون إصرار كبير على تطبيق «النقد التاريخي والألسني والسيميائي والأنثروبولوجي على التراث لكي يحرر من كل العراقيل التي من شأنها أن تحد من حركة المفكر وحريته»[4]

---

[1]– محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص 581.

[2]– نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 116.

[3]– عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون– محمد عابد الجابري– هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات،بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص 246.

[4]– نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 45.

فمن خلال تنويعه في المناهج لدراسة مشروعه التراثي يكون أكثر انفتاحا وقدرة على دراسته وتأويل أفكاره والتعمق في معاينة، وهو بذلك يطلق العنان للمفكر في التحليل والدراسة.

أوّل ما يبدأ به أركون هو المنهج التفكيكي حيث يقول «هكذا نجد أن التفكيك يتمثل في اكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب ما أومن نصب أثري أو من أي عمل أو أثر ثقافي، ثم نقوم بعد ذلك بفرز هذه الأجزاء المخفية بعد نبشها ونشرها على طاولة التحليل لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر»[1].

فالتفكيك هنا يقوم بعملية تنقيب لكشف كل ما هو خفي وغير ظاهر للمادة المدروسة وإخراجه، للقدرة على تحليله وإظهار ثغراته الخفية والوصول إلى معناه الحقيقي والقارئ لكتابات أركون وعمله على الإسلاميات التطبيقية «لا يتوقف في نقده عنده الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول حافراً منقباً فيخضعها للنقد والتفكيك موضحاً سير الأحداث في التاريخ، كاشفاً عن الوجه الآخر للأشياء... يتوغل في نقده وتفكيكه، وصولاً إلى الأصل الأول: أي إلى الوحي القرآني»[2].

فباعتماده على المنهج التفكيكي توغل إلى أعماق وأصول التراث الإسلامي من قرآن وسنة وكشف خباياه محاولة منه لإخراجه من تحت وطأة القراءات القديمة السلفية.

فالقراءة «النقدية التفكيكية تسهم في تجديد الفكر الإسلامي وتطويره»[3].

أمّا المنهج الثاني الذي اعتمده أركون في بحثه هو المنهج التاريخي «فا التزامه بالتاريخية إلا عبارة عن وعيه لمحدودية المناهج أمام ضخامة تراث متراكم منذ أجيال عدة، تحتاج طبقاته إلى حفر عميق ومضن لا يتوقف أمام الصعوبات ولا يوفر وسيلة حفر أو تفكيك إلا ويستخدمها»[4].

وكما هو موضح من خلال هذا القول أركون اعتمد على المنهج التاريخي واستعان به في دراسته التراث الإسلامي، لأنه هو الأجدر بتحليله والإلمام بكل جوانبه نظراً لعمق

---

[1]– عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون– محمد الجابري– هشام جعيط)، ص 164.

[2]– أحمد عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والتفكيك مقالات فلسفية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط1، 2008، ص175.

[3]– علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص 67.

[4]– نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 94.

وضخامة هذا التراث وكثافة معانيه فهو يحتاج إلى منهج قادر على اكتشاف خباياه وتوضيح معاينة المطموسة باستخدام التفكيك والتنقيب عنها.

فالمقاربة التاريخية كما يطبقها أركون «يتحدد في اعتبار أن الوحي أو أي حقيقة أخرى، لا يمكن تفسيرها خارج تاريخيتها أي بمعزل عن تطورها ونموها عبر التاريخ، وما طرأ عليها من متغيرات بتأثير من هذا التاريخ عينه»[1].

فعند دراسة ظواهر وحقائق التراث الديني لا يمكن دراستها وتحليلها بمعزل عن تاريخيتها أي؛ دراستها من خلال مراحل تطورها عبر الزمن وتفسير معانيها وحقائقها من خلال مرورها عبر مراحل تاريخية والتغيرات التي مرت بها وأثرت عليها.

ومحمد أركون استند إلى «علم النفس التاريخي والأنثروبولوجيا التاريخية، التي جعلت من الممكن دراسة الجانب الإيماني وفق منظور وسطي، لا يقصي التاريخ ولا يقصي القوة الكبرى لهذا التراث الإيماني الحي»[2].

نجد أن أركون استند على علم النفس التاريخي ليمكنه من دراسة الظاهرة الدينية بشكل كامل حيث لا يستبعد ولا يلغي أي جانب من جوانبها سواء التاريخي أو الإيماني.

كما نجد أن أركون يميز بين نوعين من المناهج الحديثة لتفادي المغالطات التاريخية وهي المنهجية «التراجعية» التي يقصد بها «أنه ينبغي أن نعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة... وإنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخي العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وحددت لها وظائف معينة»[3].

ومعنى ذلك أن المنهجية التراجعية يقصد بها العودة إلى الماضي من أجل التواصل إلى المرجعيات والظروف التاريخية التي ولدت فيها هذه النصوص وتحديدها وتحليلها.

أمّا النوع الثاني هو المنهجية «التقدمية» التي «تركز على عدم إهمال أثر النصوص وتحديدها وتحليلها.

---

[1]–نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 47.

[2]– إدريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة والإيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص 212.

[3]– مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، جامعة منتوري، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، قسم الفلسفة، قسنطينة، 2008، ص 2.

أمّا النوع الثاني هو المنهجية «التقدمية» التي «تركز على عدم إهمال أثر النصوص التأسيسة وإستمرار فاعليتها في المجتمعات المعاصرة»[1].

وهذه المنهجية تقوم على دراسة النصوص وتحليل مضامينها والتركيز على تأثيرها في العصور الحديثة وإستمرار هذا التأثير في المجتمعات المعاصرة.

كما نميز نوع آخر من المناهج اعتمد عليه أركون في مشروعه أولاً وهو المنهج «الفيلولوجي» والذي «يدرس هذا المنهج بشكل دقيق النصوص من أجل البحث عن الجذور والأصول المتسلسلة من الأعمال السابقة إلى الأعمال السابقة إلى العمال اللاحقة إنه يغرق عميقاً في البحث عن أصول الأفكار إذ يعتبرها أنها جواهرحية... تنتقل من حضارة إلى أخرى كما هي لا تخضع للتبدل»[2].

فيقول أركون هنا بضرورة هذا المنهج في دراسة التراث الإسلامي، فهو يبحث في جذور الأشياء القديمة السالفة وصولاً به إلى الأعمال الحديثة لاكتشاف أصول المعاني والأفكار ولكن لا يجب الاعتماد على هذا المنهج فقط من منظور أركون لأنه يقدم قراءة واحدة فقط للأفكار عبر انتقالها التاريخي وهذا ما انتقده أركون في هذا المنهج لأنه يقدم معنى واحد فقط.

بالإضافة إلى المناهج التي ذكرناها سابقاً نرى أن أركون ستفاد أيضاً من العلوم الإنسانية كالتحليل الألسني السيميائي والأنثروبولوجي ويقول في هذا الصدد «التحليل الألسني أو السيميائي الدلالي، يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظافرنا... فالتحليل الألسني يقوم بعملية تجسيد أولى لكل الأحكام الثيولوجية المسبقة الموروثة عن العصور الوسطى، هذه الأحكام التي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو».[3]

---

[1]– نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 102.

[2]– مرجع نفسه، ص 98.

[3]– حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر « محمد أركون نموذجاً»، رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، الجزائر، 2012، ص 87.

فالتحليل السيميائي قام بإحداث فجوة بيننا وبين النص الأصلي، أو التحليل الألسني جاء بالأحكام المسبقة وطبقها على هذه النصوص مما جعلها حاجزاً يحول بيننا وبين حقيقة النص والوصول إليه.

وفي الأخير نجد أن أركون يرى أن «هذه المناهج تحقق فهما معاصراً للتراث وتساهم في تحقيق القطيعة مع الفهم التراثي للتراث»[1].

فأركون جاء بتعددية المناهج واستعماله لأكثر من منهج لكي يخرج عن القراءات القديمة للتراث أي القراءات التأويلية السلفية ويحقق قطيعة معها والإتيان بقراءة حداثية عصرية تتلائم ومشروعه.

3. العقل الإسلامي لمحمد أركون:

قام محمد أركون بدراسة عميقة نحو العقل العربي الإسلامي، وكانت تخص التراث الإسلامي وتحريره من الرواسب السلفية التراثية، التي تجعله يحبو في نفس الدائرة العاطلة للعقل العربي: «فالعقل السياسي والعقل الديني، كثيراً ما يستسلمان للترقيع الإيديولوجي، بل إن العقل الفلسفي والعقل العلمي يساعدانهما على ذلك أيضاً، وهو الذي يحصر العقل النقدي في دائرة ضيقة ويشغله بتفحص ما حصل سابقاً ويضعه أمام الأمر الواقع لكي يقدم بعملية النقد والفربلة بعد فوات الأوان»[2]

العقل الديني والسياسي تتحكم فيهما الإيديولوجيا من خلال العقل العلمي والفلسفي، وهذا ما جعل العقل النقدي ضيق المجال ومحدود الرؤيا، مما أدى إلى تأخر عملية النقد والغربلة.

إن العقل في مفهومه العام هو ملكة ميز الله عز وجل بها كل إنسان عن سائر الكائنات الحية، أما العقل الإسلامي فهو نابع من الدين، فلا غنى عن العقل في فهم السنة والقرآن، لأن القرآن جاء مخاطباً للعقل، حيث وردت لفظة العقل في الكتاب المبين 49 مرة

---

[1]– إدريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، ص 213.

[2]– محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 2001، ص 25، 26.

بلفظ صريح مثال ذلك قوله تعالى: «ولئن سئلتم من نزل من السماء ماءاً فأحيا به الأرض بعد موتها ليقولون الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون»[1].

يعد القرآن الكريم من أهم المصادر التي إتكئ عليها محمد أركون في تحديده لمفهوم العقل الإسلامي: «فالعقل هنا بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر، وإنما التمييز أو الفرق كامن كله في النعت؛ أي الإسلامي؛ نقصد بذلك أنه كامن في المعطى القرآني وفيما كنت قد دعوته بتجربة المدينة، هذه التجربة التي أصبحت فيما بعد وبفضل العمليات المتتابعة للإجتهاد نموذج المدينة «[2].

ميز هنا محمد أركون بين العقل الإسلامي والعقل البشري بصفة عامة، والعقل العربي بصفة خاصة فربطه بالجانب الديني.

لأن: «الظاهرة الدينية في عموميتها الشاملة التي تتجاوز من حيث الاتساع الدائرة اللغوية والقومية الواحدة سواء أكانت عربية أم تركية أم إيرانية أم بكستانية»[3]

اختار محمد أركون الجانب الديني لكونه أعم وأشمل لتجاوزه اللغة والقومية.

ومن وجهة نظر محمد أركون أن بداية تشكل العقل الإسلامي جاءت مع كتاب «رسالة الشافعي» فيقول «عوضنا عن أن البحث تبرير مسبق لخيارنا هذا فإنه يجدر بنا أن نبين من خلال الدراسة كيف أن علم أصول الفقه كما كان قد تبلور لدى الشافعي لأول مرة بشكل متماسك يتيح لنا أن نستخلص مفهوماً فعالاً من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي»[4].

فرسالة الشافعي تعتبر من المراجع الأساسية لفهم الفقه، فهو يعد مؤسس علم أصول الفقه.

« يعد العقل الأركوني، عقل تركيبي مزدحم بالمنهجيات كما بالمفاهيم والإشكاليات، عقل بارع في إثارة التساؤلات وفتح ورش عمل متعددة، عقل يحاول إستعادة الماضي وإن

---

[1]– سورة العنكبوت، الآية: 63.

[2]– محمد أركون، من الإجتهادات إلى نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1991، ص 18.

[3]– محمد أركون، الإسلام والحداثة، تر: هاشم صالح، مجلة مواقف، العدد 59–60، بيروت، لبنان، 1989، ص 24.

[4]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص 67.

بصيغة نقدية مع وعي بأنه لا أمل في مستقبل من دون ربط جسوره بالماضي عقل عمل على التراث فأنجز أجندة مزدحمة بالموضوعات وأخرى عمليات نقد وتفكيك وحفر أركيولوجي لهذا التراث»[1].

حاول محمد أركون من هذا أن ينهض الفكر العربي الإسلامي من خموله، ومن إتباعه للدغمائيات اللاهوتية وفق لعمليات – سابقة الذكر – فهو حداثي الفكر وهو من المعاصرين الذين استعملوا المصطلحات الغربية وكذلك الوعي الغربي في التراث العربي الإسلامي.

اختلف العقل الإسلامي في دراسته من فيلسوف إلى فيلسوف فنجد الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» يقول: «فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل، فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار العقل والسنة مغرور»[2].

فيبين هنا الغزالي أن لا غنى عن العقل في فهم القرآن والسنة، لأن الكتاب المبين جاء مخاطباً للعقل.

سعى محمد أركون إلى تحقيق شيء آخر وهو تاريخية العقل الإسلامي: «يعتبر العقل جوهراً متعالياً عن كل تاريخية كما أعلن ذلك صراحة حين قال: هدفي تحقيق تاريخية العقل الخاصة بالحركة الثقافية التي أدت إلى إعتبار الشريعة التعبير الأمين عن وصايا الله وأوامره»[3].

ربط أركون العقل بالحركة الثقافية وذلك من أجل تحقيق مكانة له وإخراجه من دائرة التهميش التاريخي، وارتكازه على الجانب الديني (الشريعة)، للوصول إلى نتائج يقينية.

يشير فارح مسرحي في قراءته لمشروع أركون إلى: «تشديد على تحديث العقل الإسلامي الذي يقتضي أولاً وقبل كل شيء استقلالية هذا العقل وقبوله لنقد معارفه بعيداً عن الدوغمائية والنظرة الأرثوذكسية التي عرفها الفكر الإسلامي في غاية فترات تاريخية»[4].

---

[1]– حامد رجب عباس، « إشكالية التراث والعلمنة عند محمد أركون»، شبكة ضياء مؤتمرات... دراسات... أبحاث، العدد 48913، https://diae.net يوم 11 أفريل 2021م: 45:21.

[2]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 65.

[3]– مختار النجاري، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، ص 254.

[4]– خالد «الحداثة في فكر محمد أركون»، نقد العقل الإسلامي، شرط دخول العرب إلى الحداثة، maaber@scs.net.org، يوم 12 أفريل 2021، سا 04: 12.

دعى فارح مسرحي إلى تحرير العقل الإسلامي العربي من القراءات السلفية والمعتقدات القديمة، وإعطاءه مكانة جديدة وهذا ما دعى له كذلك محمد أركون.

إن مفهوم العقل عند أركون ليس العقل المصطلح عليه في اللغة العربية ولا في الخطابات سواء الفلسفية أو الكلامية أو الخطاب التراثي بل مفهوم واسع عن المنظور الإسلامي بل يحاول أن يبحث عن تلك الآليات المحيطة حي يقول «لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطوطاليسية وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية للقوة الخاضعة للتاريخية»[1].

إذاً فالعقل عنده يعد ظاهرة متغيرة بتغير التاريخ والظروف الزمنية المحيطة، فالعقل الإسلامي حسبه مرتبط بالإطار التاريخي فهو: «ليس صبغة من صبغ العقل... إنه ليس عقلاً أبدياً أو أزلياً وإنما عقل تاريخي له نقطة تشكل وبداية ونهاية، مثله مثل أي عقل في التاريخ»[2].

فالعقل هنا ليس مستقر بل متغير بتغير الزمن والتاريخ، فهو عقل حداثي يجدر فيه التجديد والتحول.

يهدف محمد أركون في مشروعه نقد العقل الإسلامي إلى نقده بطريقة تاريخية، حيث يعتمد بما يسمى الإسلاميات التطبيقية، فهي تحدث قطيعة مع الإسلام، وتطبق العلوم الإنسانية على التراث الإسلامي، فمهمة الإسلاميات التطبيقية عند مفكرنا هي إعادة دراسة التراث الإسلامي، دراسة نقدية فأركون تأثر بهذه الأخيرة –الإسلاميات التطبيقية– مثله مثل معظم المفكرين من العالم العربي، فنعني بها: «هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها»[3].

---

[1]– محمد أركون: نحو تقسيم وإستلهام جددين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 29، ديسمبر 1983/ جانفي 1984، ص 43.

[2]– فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، ص 64.

[3]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 57.

يقر من خلال تعريف الإسلاميات التطبيقية أنها علمية المهام مع ما يتوسطها من تلك المخاطر.

بما أنها متضامنة مع الفكر المعاصر فإنها تواجه «الإسلاميات التطبيقية الظاهرة الدينية المعاصرة بإستراتيجية متعددة التخصصات للنفاذ إلى بؤرة الفعل الديني المعاصر من خلال تفكيك الإيديولوجيات التي يختزنها الإسلام المعاصر»[1].

تسعى هذه الممارسة العلمية تجاوز الإيديولوجيات من خلال التفكيك لكل فعل إسلامي مختزل.

فيقول أركون من خلال ما توقف إليه من تعريف الإسلاميات أنه مصطلح أصله غربي «استوحينا من كتاب صغير لورجيه باستيد Roger Bastide بعنوان الأنثروبولوجيا التطبيقية وبحوثنا تسير في الخط نفسه»[2]، فمن خلال هذا نستنتج أنها مرتبطة بالأنثروبولوجيا وكان مصدر هذا المصطلح من طرف الأنثروبولوجيين وفي قوله محمد أركون: «إنني أتحدث عن الإسلامولوجيا التطبيقية مثل بعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين ومنهم روجيه باستيد»[3].

بعد هذا التصريح يتضح لنا برهان محمد أركون على إستخدامه لمصطلح من قبل الأنثروبولجيين وإدخاله إلى الساحة الدينية حيث كان هدفه أن يجعل نظرة بين الحضارتين الغربية والعربية من خلال النموذج الإسلامي: «حيث يهتم بالثقافة الشعبية والتراث الشفوي، ولا يهمل التراثات السابقة على الإسلام سواء لدى عرب الجاهلية أو لدى الشعوب التي تم تعريبها وأسلمتها كالتراث البربري الذي ينتمي إليه أركون نفسه»[4].

اهتمام مفكرنا بالتراث الشفوي وإهماله كل ما هو مكتوب ففي تصريح له: «إهمال الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام عند شعوب لم تعرف الكتابة كالأفارقة والبربر وعموم الجماهير الشعبية»[5].

---

[1]– اليامين بن تومي، الإسلاميات التطبيقية، عند أركون: من بناء الموضوع إلى تأسيس العقل الإسلامي، مؤمنون بلا حدود، 25-12-2014، ص 20.

[2]– محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 275.

[3]– محمد أركون، التأمل الإبستمولوجي غائب عند العرب، حوار الفكر العربي المعاصر، العدد 20-21-22، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1982، ص 81.

[4]– حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر محمد أركون نموذجاً»، ص 55.

[5]– إدريس هاني، خرائط إديولوجية ممزقة، ص 2.

هذا ما يسوغ مشروع مفكرنا والتي جاءت لتملئ تلك الفراغات، حيث أجمل هذه الإهمالات التي طبعت الإسلاميات في عدة نقاط، وكانت نقطة إهماله لكل ما هو شفوي من بين إهمالا ته.

قدم أركون مشروعه النقدي للعقل العربي الإسلامي ناقداً للعقل الدغمائي الإنسانوي، حيث كان هذا العقل العربي يرفض تلك الأنظمة الحديثة المشكلة للدين الإسلامي وسبب هذا الرفض هو تقديس المؤمنين لتراثهم التقليدي وفي هذا أركون يقول: «يعلم الباحثون في العلوم الإنسانية أن الفاعلين الاجتماعيين (البشر) يلجؤون باستمرار إلى عمليات نزع الصبغة التاريخية عن تراثهم من أجل أن يتماشى ماضيهم الديني والثقافي والسياسي مع همومهم ومشاكلهم في الوقت الحاضر»[1].

إنه يصر على أن البشر لازالوا متمسكين بتراثهم التقليدي عكس ما يدعو إليه مفكرنا وهو نقد الفكر الإسلامي وعليه «فمن المنطقي أن يتم نقد العقل من طريق نقد التراث»[2].

لأن النقد في تصور محمد أركون عملية علمية ويقوم على التفكيك، فهو من المنطق إعادة قراءة التراث الديني، الثقافي قراءة نقدية معاصرة وهذا ما يقوم به لفهم الإسلام.

---

[1]– محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني– كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 18.

[2]– مهدي رجبي، المنهجية التأسيسية لمحمد أركون في مشروع نقد العقل الإسلامي، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ط1، 2019، ص 55.

الفصل الثاني: تجديد التراث عند حسن حنفي

تمهيد

يعد التراث والتجديد قضية احتلت وشغلت الفكر العربي المعاصر، حيث تعرضت إلى صعوبات أدخلتها في متاهات، إلا أنّها حظيت بالكثير من الإهتمام من قبل بعض المفكرين العرب المعاصرين، الذي سبق ذكرهم في الفصل السابق، أمثال محمد عابد الجابري ومحمد أركون، وكان لهم الإسهام الكبير في معالجة هاته القضية، وتناولوا أهم قضاياه وآلياته المعرفية.

وفي المقابل نجد المفكر المصري «حسن حنفي»، الذي له بصمته الخاصة في هذه الدراسة، وإعطاء رأيه في الوضع الذي يعيشه العرب في العصر الراهن وهذا ما سنتعرض إليه في هذا الفصل من خلال عرضنا لبعض مواقفه وآلياته في تعامله مع هذا المشروع الفكري، وذلك بطرحنا لأهم المسائل:

- مفهوم التراث والتجديد عند حسن حنفي.
- إشكالية المناهج في قراءة التراث.
- موقف حسن حنفي من التراث القديم.
- موقف حسن حنفي من التراث الغربي.

المبحث الأول: مفهوم التراث والتجديد

أوّلا: مفهوم التراث

حاول حسن حنفي في مشروعه التراث والتجديد القيام بإعادة صياغة للموروث الحضاري اللأمّة الإسلامية بصيغة عصرية تواكب الواقع المعاصر وتتماشى معه، وذلك لإخراج الأمة العربية الإسلامية من الإنحطاط ودائرة التهميش وتحسين واقعها وتحقيق النهضة، فالتراث عنده «كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذاً قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على العديد من المستويات»[1].

فالتراث إذا هو كل ما وصلنا عن غيرنا سواء كان مادياً أو صورياً، من مختلف الحضارات، كما انه ليس كامناً في الماضي فقط بل يمتد للحاضر ويؤثر فيه ويساعد في بناء المستقبل أي أنه جزء من الواقع مرتبط بذاتية الإنسان من عادات وتقاليد وأفكار، موجهة لسلوك الجماهير في حياتهم اليومية.

ثم ربط التراث بالتأويلات والتفاسير في تعامله معه وإخراجه من القراءات القديمة والتي تقوم على التكرار والاجترار لبناء تراث جديد معاصر يختلف في معناه وآلياته المعرفية من جيل لأخر حسب متطلبات العصر فنجد التراث «هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناءً على متطلباته خاصة أن الأصول التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه»[2].

ربط حسن حنفي التراث بالواقع لأن كل جبل له متطلباته الخاصة به والتي تتماشى مع واقعه، وتميزه عن غيره وهذا ما يؤدي إلى تعدد التأويلات والتفاسير لهذا التراث من جيل لأخر.

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان ،ط4، 1992،ص 15.

[2]– مصدر نفسه، ص 17.

كما يرى حسن حنفي أيضاً أن التراث « جزء من مكونات الواقع وليس دفاعاً عن موروث قديم، التراث حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم»[1].

ويخلص حنفي هنا أن التراث عامل أساسي ومحرك مهم لحاضرنا وحياتنا اليومية فالتراث مكون حي من مكونات الواقع، ولا يمكننا حصر مفهومه على أنه مخزون قديم يعبر عن الماضي فقط بل يجب النظر إليه من زاوية أخرى على أنه يتماشى ويتعايش مع كل عصر ويوجه أفكار وسلوكات الجماهير بالرجوع إلى الأصالة نحو المعاصرة «فلا يمكننا إقتلاع التراث من وعي الحاضر»[2].

وهذا يدل على وجود علاقة ترابطية فيما بينهما، وبناءً على ذلك في نظره لا يمكن الحديث عن الإنفصال بين ماضي الأمة وحاضرها لأن ما فيها مستنبط في تكوينها من الداخل.

وفي المقابل نجد طيب تيزيني الذي كان مفهومه للتراث مقارباً لتعريف حسن حنفي فيقول «إن التراث بأحد أبعاده هو كل حدث أو أثر أو إنتاج إنساني داخل الماضي وأصبح جزاءاً منه، وببعده الثاني يبرز التراث باعتباره التاريخ الماضي مستمراً وممتداً حتى الحاضر»[3].

ومن هذا التعريف نرى أن المفكر طيب تيزيني يقترب كثيراً من وجهة نظر حسن حنفي في تحديده لمفهوم التراث، وإبراز أهم جوانبه المعرفية، حيث ربط التراث بالإنتاج الإنساني في الماضي وجعله جزءاً من الحاضر وهذا لتحقيق الاستمرارية وامتداده للعصر الراهن.

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 17.

[2]– ادريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، ص 255.

[3]– فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، ص 91.

ونجد حسن حنفي يقول في موضع آخر أن «التراث فضيلة شخصية للكاتب، وذلك بمعنى أن التراث مخزون نفسي حي لازال يفعل في الوجدان ويوجه السلوك بحيث لا نملك إلا أن نشهر انتماءنا إليه»[1].

ونرى أن التراث هو مخزون ذاتي مرتبط بشعور الإنسان فهو يعمل على توجيه هذا الشعور والسلوك إلى ما يخدم الواقع ويوافق متطلبات العصر الحديث وبذلك لا يمكن أن ننفي إنتماءنا إلى هذا الماضي وهذا التراث «فما التراث إلا هذا لأثر المتبقي من الماضي والذي هو حاضر بشكل أو بأخر فينا»[2].

ويحدد أيضاً حسن حنفي مستويات للتراث «إذ يرى أنه يتشكل على مستوى مادي لأنه يوجد في المكتبات والمخازن والمساجد والدور الخاصة... فهو تراث مكتوب، مخطوط أو مطبوع، له وجود مادي على مستوى أولي، مستوى الأشياء كما يشكل أيضاً على مستوى صوري لأنه مخزون نفسي عند الجماهير»[3].

وبهذا نرى أن حسن حنفي صنف التراث إلى مستويين وكلاهما مرتبط بشعور الأفراد وموجه إلى نفوس الجماهير، وهما يعملان على ربط الحاضر بالماضي ودمج الماضي في الحاضر.

ومن منظور أخر لحسن حنفي أن «التراث القديم ليس قضية دراسة للماضي العتيق، فحسب الذي ولى وطواه النسيان، ولا يزار إلا في المتاحف، ولا ينقب عنه إلا علماء الآثار بل هو أيضاً جزء من الواقع ومكوناته النفسية»[4].

---

[1]– جورج طرابيشي، المنافقون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الدين للكتب والنشر، لندن، 1991، ط1، ص 140.

[2]– نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 55

[3]– رابح مراجي،عبد الحليم بالواهم ،التراث في الفكر العربي المعاصر، مجلة العلوم الانسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد 35/34، مارس 2014، ص 31 .

[4]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 18.

فالتراث لا يعتبر القراءة القديمة للماضي الذي ولى وفات وإنما هو مخزون معرفي وفكري ينتقل من جيل لآخر بحيث يهتم به الجماهير والمثقفين لإبراز آلياته والكشف عن خباياه والتنقيب عن الأصول السالفة لبناء معارف جديدة ذات صلة وطيدة مع المعارف القديمة فلا يمكن فصل هذا الماضي عن الحاضر لأنه يعتبر الركيزة والقاعدة التي يقوم عليها الواقع ويوجه سلوك الجماهير في العصر الحاضر فيأخذون منه كل ما يخدم حاجياتهم وحياتهم اليومية ويوافق عصرهم الذي يعيشون فيه.

فالتراث بمعناه الإيجابي «نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن إكتشافها وإستغلالها وإستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض»[1].

لذا فالتراث جزء لا يتجزأ من الواقع ومشروع فكري، يجب العمل عليه وإكتشاف أبعاده الخفية، ودراسة أفكاره لبناء واقع أفضل، ويربط الإنسان بماضيه وحاضره في نفس الوقت لأنه «مازال قيمة حية في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيهم، ويكون باعثاً على السلوك»[2].

فالتعامل مع التراث يجب أن يكون على أساس أنه مكون حاضر وضرورة واقعية لأنه حي يفعل في الناس ويوجه أفكارهم حسب ما يتناسب مع واقعهم فلم يعد هذا التراث في تصوره «قائما على نماذج ثابتة محنطة، إنما أصبح ينظر إليه بإعتباره ثمرة شروط تاريخية معينة، ونتاجاً استوجبته أحوال وطاقات شعرية إختلفت بإختلاف المراحل التي مر بها وعايشها، فقد تميز بالثراء والتنوع والقدرة على التجديد المستمر والإنبعاث من أنقاضه حياً قوياً قوة العوامل التي أثمرته، وهملت في تناقضها وتنوع مصادرها على بلورته في الصورة

[1]– أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين، مكتبة مدبولي الصغير (د، ب)، ط1، 1997، ص 24.

[2]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 21.

الموروثة والمعروفة عندنا»[1]، حيث لم تعد نظرتنا للتراث نظرة إحتقار وتهميش، بل أصبحت نظرة موروث تاريخي، تشكل من خلال تراكمات معرفية عبر أجيال حسب كل عصر، وتناول هذه التراكمات والأفكار والمعارف بطريقة جديدة عصرية تكون أكثر إلماماً بالموضوع لما هذا الموروث من ثراء وتنوع في المعرفة وقدرته على التجديد مما يؤدي إلى استمراره.

ثانيا: مفهوم التجديد

التجديد هو ظاهرة مهمة وضرورية لكل عمل يسعى للتحول والتطور والتغيير في ظروفه، ومحاولة إنتاج شيء جديد، فارتبط مفهوم التجديد عند العرب بفكرة التجاوز المستمر للماضي، أما في الفكر الإسلامي فيعني العودة إلى الأصول وإعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر»[2] وما يتناسب معه، وبالتالي فالتجديد غاية لفهم التراث الذي يمثل وسيلة لفهم غاية التجديد، وهو إعادة بناء التراث والمساهمة في تطوير الحاضر من خلال إعادة قراءاته ومن ثم تفسيره وتأويله بطريقة معاصرة.

حيث تمكن مهمة التجديد علي أنها «لا تقع على عاتق فرد واحد، بل هي مهمة طليعة المثقفين، وجمهور الباحثين نظراً لتعدد جوانب التراث وحاجاته إلى باحثين متخصصين كل في ميدانه»[3]، فهو ظاهرة جماعية لا فردية، فلدراسة فكر معين من الماضي والنظر إليه بطريقة مغايرة، وتطبيق آلياته المعرفية ومتطلباته، فيقوم نخبة من المثقفين بالتأويل والتجديد والكشف عن الخبايا في جميع الميادين وذلك نظراً لتشعب هذا الموضوع واختلاف اتجاهاته وغاياته.

---

[1]– محمد الناصر العجيمي، النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، كلية الآداب، دار محمد علي الحامي، سوسة، تونس، ط1، 1998، ص 130.

[2]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 15.

[3]– مصدر نفسه، ص 29.

كما نجد مفهوماً آخر يقابل مفهوم حسن حنفي للتجديد فيعرفه محمد عمارة بقوله: «التجديد يحي الثوابت ويعيد الحيوية إلى الأصول، مع التغيير والتجديد والتطوير والإبداع في الفروع التي تواكب مستجدات الواقع والمصالح والحياة»[1]، نستشف من هذا القول أن التجديد يخص كل ما هو قديم ويقوم بالرجوع إلى الأصول والتغيير والتجديد والتطوير فيها من خلال إعادة إحياء وبعث هذه الثوابت وجعلها مواكبة للعصر.

ويقول عبد الفتاح إبراهيم: «التجديد يعني العودة إلى المتروك من الدين وتذكير الناس بما نسوه، وربط ما يجد في حياة الناس من أمور بمنظور الدين لها، لا بمنظارها للدين»[2]

فلتجديد الدين يجب الرجوع إلى أصول هذا الدين، بإعتباره ذلك الموروث المقدس عند جميع الشعوب والأمم وتسليط الضوء عليه لتذكير الناس بما غفلوا عنه من هذا الموروث الديني، لمدى ارتباط هذا الموروث الديني في حياة الناس وتوجيه سلوكاتهم حسب المنظور الديني لها إن التجديد الذي يدعو إليه حسن حنفي ويقصده هو: «التجديد بمعناه في الفلسفة الغربية الذي كان ثمرة الصراع الدائر بين الكنيسة والعلم والعقل والمعرفة ونتيجة لهذا الصراع تجاوز الفلاسفة الدين بكل ما فيه تحت مسمى التجديد، فأصبح معنى التجديد عندهم هو مجاوزة الماضي بكل مافيه أو حتى الواقع الراهن ونبذ كل ما لا يتوافق مع العقل»[3].

فالتجديد من جانبه الفلسفي الغربي يدور حول النزاع القائم بين الدين والعلم، بما في ذلك من معارف وأفكار سالفة، فاهتم الفلاسفة بهذا التجديد من خلال تجاوزهم للموروث الديني والماضي بكل ما فيه، واستبعادهم لكل ما يخرج عن حدود العقل ولا يتماشى مع واقعهم وعصرهم.

---

[1]– محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص 11.

[2]– عدنان محمد أسامة، في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي المملكة العربية السعودية، ط1، 2001، ص 18.

[3]– فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، مكتبة الملك فهد الوطنية، السعودية، ط1، 2003، ص 116.

يحمل مشروع «التراث والتجديد» موقفاً حضارياً في الفكر العربي الإسلامي، فارتباط التجديد بالتراث له غاية في ذاته، إذ تعتبر هذه القضية واحدة من أهم الإشكاليات في الفكر العربي المعاصر ذلك بسبب تغيرات الظروف ومتطلبات العصر رغم ذلك نالت هذه المسألة اهتماماً واسعاً في كل المجالات إذا فتجديد التراث «ضرورة واقعية، ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع وليس دفاعاً عن موروث قديم... تجديد التراث هو وصف لسلوك الجماهير وتغييره لصالح قضية التغير الإجتماعي»[1].

فتجديد التراث نظرة صحيحة للواقع، لأنه يمثل أحد أهم العناصر الواقعية وجزء من مكوناته، ويقوم التجديد بتحليل الخبايا وإعادة بناء التراث القديم بنظرة عقلية واقعية، وهذا من شأنه أن يسمح برؤية الماضي داخل الحاضر، ورؤية الحاضر داخل الماضي، حيث يقوم أيضاً على توجيه سلوك الجماهير واستغلال هذا التراث لصالح متطلبات وقضايا تتماشى مع التغيير الإجتماعي.

فالتراث والتجديد: «يؤسسان معاً علماً جديداً وهو وصف للحاضر وكأنه ماضي يتحرك، ووصف للماضي على أنه حاضر معاش»[2].

حيث ربط التراث بالتجديد والماضي بالحاضر هما ثنائيات رغم أنها ضدية لكنها بينهما علاقة تكامل في بناء المشروع الحداثي المدروس «التراث والتجديد»، لذلك فإن هذه الثنائيات تحقق تجانس في الزمن، فربط الحاضر بالماضي أساسها أن لا يشعر الفرد بغربة الماضي، بل جعله يتماشى مع الحاضر وكأنه نقطة بداية لبناء حاضرنا، من خلال ماضينا.

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 21.

[2]– مصدر نفسه، ص 22.

فالتراث والتجديد: «يعبران عن موقف طبيعي للغاية، فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر»[1].

وتأسيساً على ما سبق يبدو أن هدف حسن حنفي من مشروعه التراث والتجديد واضحاً، فهو يرى بأنها ظاهرة شعورية ترتبط بالموروث المتراكم من الماضي ومدى اندماجه وتعامله مع الحاضر، مما يجعلنا نكتشف ذواتنا كما نكتشف الماضي والتاريخ، فالتراث قضية تعني أنه مخزونهم النفسي المترجم لكل سلوكاتهم.

فتجديد التراث هو «تحويل التراث في النهاية إلى طاقة عملية توجه الأفراد والجماعات، بل ويتحول من مخزون نفسي إلى تحليل مباشر للواقع إلى إيديولوجيا الجماهير وروحها العملية وطاقتها النضالية»[2].

فهذا العمل التجديدي للتراث عملاً إيديولوجياً يحتاج إلى تحليل وتفسير للحاضر، فهو قضية مهمة لفهم عناصر التراث وتحويله من مخزون نفسي إلى وضع أسس فكرية جديدة لتطوير الواقع ومواكبة هذا التجديد لكل التغيرات الطارئة للمشروع التراثي.

إن العلاقة التي تربط التراث بالتجديد هدفها هو: «حل لطلاسم القديم وللعقد الموروثة وقضاء على معوقات التطور والتنمية والتمهيد لكل تغيير جذري للواقع»[3].

وبهذا يرى حسن حنفي أن التجديد له الدور الفعال، الذي يقوم على فك وتخليص الحاضر من المعتقدات والموروثات القديمة، والتي تعيق عملية التطور والإزدهار في حاضرنا بطريقة أفضل ومحاولة التغيير من واقعنا إلى الأفضل، لأنّ هذه الموروثات القديمة ما هي إلا مجموعة من التراكمات من الماضي، والتي من خلالها يتأسس الحاضر، لهذا

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 21.

[2]– رابح مراجي، عبد الحليم بلواهم، التراث في الفكر العربي المعاصر، ص 33.

[3]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 21.

يجب التجديد فيها، وتحليل موضوعات هذا التراث ونظرياته بطريقة معاصرة وإعادة تأسيسه وبناءه حسب متطلبات وشروط النصر الحاضر والراهن، فتجديد التراث: «إستثمار لذلك المخزون النفسي للجماهير في إتجاه التغيير»[1].

أي في هذا المخزون التراثي أو إلباسه حلة جديدة، أكثر تناسباً مع الواقع وتلائماً مع التطور الفكري.

فالغاية من تجديد التراث: «هو تغيير الواقع وبناء الحاضر وتحريك الجماهير»[2].

فهو يهدف إلى إصلاح التراث والنهوض به نحو الأفضل من أجل التغيير، في الحاضر لأن الماضي هو المحرك الأساسي لبناء الحاضر ومواكبة العصر.

يقوم مشروع «التراث والتجديد»، «لطرح قضية التراث كأساس وشرط، وقضية التجديد كمنهج وميدان وعلم داخل مشروع حضاري من شأنه أن يحل أزمة العالم العربي والإسلامي المعاصر بأسلوب علمي»[3].

فهذا المشروع حضاري يغير من الوضع الإجتماعي بمنهج معين يجمع بين قضيتين جديدتين، وهما التراث والتجديد هدفهما حل مشاكل وملئ الفجوات الراسخة، في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وإخراجه من تحت وطئة الموروثات والعقائد القديمة بقراءة جديدة ومعاصرة.

يشير حسن حنفي إلى أن التراث والتجديد قضية وطنية، لأن الإنسان هو العامل الأساسي والمحرك الرئيسي والدافع الأكبر فيها حيث أنه قادر على تغيير الظروف من حال إلى حال، وإعادة بناءه إلى الأفضل لتحقيق المنفعة لأنّ هاته القضية «التراث والتجديد»

---

[1]– إدريس هاني، خرائط إيديولوجيا ممزقة، ص 264.

[2]– مرجع نفسه، ص 265.

[3]– كريمة كربية، إشكالية التجديد في فكر حسن حنفي، مجلة الآداب والعلوم الإجتماعية، جامعة السلطان قبوس، المملكة العربية السعودية، ص 40.

«قضية وطنية لأنها جزء من واقعنا، نحن مسؤولون عنه كما أننا مسؤولون عن الشعب والأرض والثروة، وكما أننا مسؤولون عن أثر قديم ومأثورات شعبية»[1].

اذا فتجديد التراث ليس غاية بل وسيلة بحث لتطوير الواقع، وروح الشعب ومساعدته لحل مشاكله وتحسين بيئته والتطلع إلى مستجدات العصر وإبعاده، على كل حاجز وقف أمامه للتعبير عن الظروف السياسية والاجتماعية والتاريخية المحاطة به، والتعامل مع التراث يكون كتعاملنا مع المأثورات الشعبية، وذلك بالرجوع لها وإعادة صياغتها بطريقة جديدة لتطويرها من أجل قدرتها على التعبير على تاريخ الشعب وموروثه.

كما أن هذه القضية أيضاً شخصية تتعلق بالمجتمع، حيث تكون نابعة من ذات الفرد ومن الظروف المحاطة بالواقع المعاش يجب الالتزام بها رغم الاختلاف النابع من دراستنا إلا أننا نكون في هذه الحالة باحثتين وملتزمين بتلك القضية الشخصية فتجديد التراث «هو حياة المجدد نفسه وجزء من التحليل النفسي لشخصيته الوطنية، من أجل التعرف على مكوناته النفسية»[2]، فقضية التجديد هي قضية شعورية ذاتية مرتبطة بالجانب النفسي للمجدد وجزء من واقعه وشخصيته، وهذا ما يساعد على التعرف عليه وكشف جوانبه النفسية والمكونة له.

إن مشروع التراث والتجديد تتنازعه ثلاثة حلول حسب وجهة نظر حسن حنفي لتجسيد هذا المشروع على أرض الواقع.

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 25، 26.

[2]– مصدر نفسه، ص 27.

أ. الإكتفاء الذاتي للتراث

وهو ما إتفق عليه أهل السنة والتمسك به والاقتناع به كونه ثورة مادية ومعنوية خلفته أجدادنا ومن سبقونا «**فالتراث القديم حوى كل شيء مما مضى أو مما هو آت وهو فخرنا وعزنا، وتراث الأباء والأجداد، علينا الرجوع إليه في حل جميع مشاكلنا الحاضرة**»[1].

فالتراث هو مخزون ثري بكل المعارف والأفكار التاريخية حاضرة كانت أم ماضية، والرجوع إليه وإعادة قراءته وإستغلاله فيما يخدم حاضرنا وحل مشاكلنا والأزمات التي تواجهنا في الواقع فهو جزء من حياتنا كونه فخراً لنا من آباءنا وأجدادنا ،فلا تقدم ورقي دون الرجوع إليه فهو المحرك والمسيطر والسبيل الأمثل للتغيير، ونجده يكشف عن هذا الموقف بثلاث نقاط مهمة، **أولها النفاق وأصحاب هذا الإتجاه لا يبغون إلا المحافظة على مصالحهم الخاصة فهم نخبة من رجال الدين، وأما العجز فيتميز أصحابها بعجزها وعدم قدرتها على فعل شيء لتغيير واقعهم فيقومون بتشتيت أفكار الحاضرين لبعدهم عن واقعهم وتجعلهم يعيشون في الماضي وهذا ما أوقعهم في عجز فكري، والنقطة الثالثة والأخيرة هي النرجسية وهي ميزة تكتسي ثوب الذاتية وتنقص من الموضوعية فهي تقوم على المصالح الخاصة**[2].

ب. الإكتفاء الذاتي للتجديد:

يعمل هذا الاتجاه على حل هذه المشكلة «التراث والتجديد» على حساب القديم باعتباره جامداً محنطاً لا قيمة له فهو لا يحتوي على التقدم وذلك يعني 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 من مظاهره»[3].

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد ص 30.

[2]– مصدر نفسه، ص 21.

[3]– مصدر نفسه، ص 32.

يرى أصحاب هذه الدعوة أن التراث القديم لا يحوي قيمة في ذاته، وإنما هو عامل للتخلف والانحطاط حيث كان سبباً في ركود الوضع في الوطن العربي، وللخروج من هذه الأزمنة يجب الإعتماد على التجديد والسعي لبناء حاضر جديد من خلال هدم التراث القديم لتأسيس واقع حديث خالي من أثار التخلف والمعتقدات القديمة العتيقة، فيكشف هذا الموقف عن الآتي:

قصور النظرة العلمية إن التراث مخزون نفسي أي جزء من الواقع وأحد مكوناته الأساسية فهو وسيلة للتطور تساعد في عملية التجديد فلابد من تأويل وتفسير القديم وإعادة إنتاجه لتغيير نظرة العالم، أمّا التقليد فهو عملية محاكاة لتجارب سابقة ونسج على منوالها بالمماثلة والمشابهة في الأقوال والأفعال مما يجعل هذا التيار يفقد ميزاته الخاصة به ويقع في تبعية الآخر.

وأخيراً نجد المؤيدين لهذا الإتجاه يعيشون بما يسمى بالازدواجية وهذه الفئة تميزت بالازدواجية الثقافية والدينية وتستمد أفكارها من البيئة الغربية والتراث المسيحي، وترى فيه تاريخاً لها وتحث المسلمين على الإلحاد وإبعادهم عن دينهم الإسلامي ولكن بينها وبين نفسها تؤمن بالله[1].

ج. التوفيق بين التراث والتجديد:

يعتبر هذا الموقف الثالث حل لقضية التراث والتجديد وفك نزاعاته، حيث نرى مناصري هذا الاتجاه حاولوا أن يوفقوا بين التراث والتجديد، وذلك من خلال تجديد القديم الذي يخدم العصر، ووضع الجديد في قوالب ومقاييس قديمة أي؛ الأخذ من القديم وتطبيق التجديد بالرجوع إلى الأصول ليصبح بحلة جديدة مبنية على أسس أصلية وموضوعية بعيدة كل

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 33، 34.

البعد على الذاتية والمصالح الشخصية» فإذا تم شيء فإما يتم لحساب القديم وبذلك يرجع إلى الموقف الأول وإما لحساب الجديد وبذلك يرجع إلى الموقف الثاني»[1].

فإذا تمت هذه العملية فلا تخرج عن نطاق إثنين إما باستحداث القديم وتجديده، أو بنسب الجديد إلى القديم.

وحسن حنفي ميز بين طريقتين للتجديد داخلي وخارجي فالأول يتمثل في تراثنا القديم والأخذ منه ما نريد، بغية تجديده ليخدم تجاربنا، أما الطريق الثاني ويكون بالرجوع إلى المذاهب الأوروبية وتطبيقها على الحضارة العربية، والإفتحارية كأنه إنتاج محلي وطني، رغم اختلاف القومية والثقافية.

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 34.

المبحث الثاني: إشكالية المناهج في قراءة التراث

إن انبثاق مشروع حسن حنفي لم يكن عشوائياً، وإنما تعبيراً عن عدة أزمات إجتماعية وأيضاً عن أزمات منهجية في الدراسات الإسلامية، حيث تشكل موقف حسن حنفي من المناهج التي استخدمها في تعامله مع التراث والتجديد، في إبراز الفجوات المتسببة في ركود الفكر العربي، من مختلف الجوانب الفكرية والثقافية والحضارية، التي شملت الكثير من الجوانب.

إذ أن حسن حنفي في دراسته للتراث لم يكتفي بمنهج واحد، ولم يكن تحت قيادة المنهج بل استخدم عدة مناهج لدراسته، مما أدى إلى تداخل المناهج وتعددها، وهذا ما نتج عنه حدوث أزمة في المنهج أدت إلى إشكالية في قراءة التراث.

يرى حسني حنفي أن ظهور أزمة المناهج تعود إلى خطأين أساسيين هما:

أولاً: النعرة العلمية

إن أزمة الدراسة والبحث عند المستشرقين تتمثل أساساً في «استعمال منهج أو طريقة أو عادة تخالف تماماً موضوع البحث»[1]، لأن النزعة العلمية تقوم بدارسة الموضوع دراسة مادية عالمية، وفكرية خالصة وذلك بالإعتماد على: «الحوادث التاريخية أو الوقائع الإجتماعية، أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي»[2]، وهي بذلك تكون متناسية تماماً وغافلة على أن التراث العربي الإسلامي مصدره الوحيد والأساسي هو الوحي فهو» ظاهرة نشأت من مصدر قبلي وهو الوحي»[3]، وعليه فإن دراسة الظاهرة الفكرية تتطلب في الدراسة منهج ذو جانبين يتمثل الأول في دراسة الظاهرة بتتبعها وهي خارجة عن النص عبر مراحل تكونها.

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 71.

[2]– مدر نفسه، ص71.

[3]– مصدر نفسه، ص 71.

أما الثاني فيقوم بدراسة الظاهرة بإرجاعها إلى سياقها، وعليه ف: «النعرة العلمية التي تقوم عليها مناهج المستشرقين تعني دراسة الظاهرة الفكرية كظاهرة مادية خالصة وكتاريخ خالص، مكون من شخصيات وأنظمة اجتماعية وحوادث تاريخية محضة»[1].

يقدم حسن حنفي عدة منطلقات وأسباب كان لها الإسهام الكبير لظهور هذه النعرة العلمية، منها:

رفض المستشرقين لتعاليم الدين الإسلامي، مما أدى إلى عدم إرجاع الظاهرة الفكرية إلى أصولها، وكان السبب الرئيسي وراء هذا الرفض هو إنتمائهم لبيئة أوروبية التي طالماً رفضت الدين الإسلامي ومبادئه.

كما يرى حسن حنفي أن النعرة العلمية تتجلى في أربعة مناهج:

1. المنهج التاريخي

هو أحد المناهج السياقية الذي يقوم بدراسة الظاهرة عبر مراحل تاريخية وتفسيرها وفق أسس منهجية معينة لعرض حقائق تاريخية بشكل دقيق هدفها فهم الحاضر بناءً على أحداث الماضي للتنبؤ بالمستقبل.

يعتبر حسن حنفي أن المنهج التاريخي: «أول منهج معبر عن النعرة العلمية، ويتكون المنهج أساساً من البحث عن الوقائع التاريخية أو الاجتماعية، ووضعها بجوار بعضها البعض وترتيبها ثم الإخبار عنها، والتعريف بها باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها»[2].

حيث يؤدي هذا المنهج وظيفة الإفصاح والإظهار للأحداث والحقائق التاريخية والاجتماعية، ووضعها تحت ترتيب معين ليسهل فهمها والإفصاح عنها كظاهرة فكرية، دون الإخبار عن مصدرها، وهذه الوظيفة راجعة إلى عمل المستشرق كونه: «نشأ في الغرب،

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص71.

[2]– مصدر نفسه، ص 75، 76.

وتعود على بيئة ثقافية يضع فيها المفكر فكراً أو يبني مذهباً ثم ينسب هذا المذهب إليه»[1] ليكون بذلك حكراً عليه لوحده، وهنا تأتي وظيفة المستشرق بإرجاع كل فكرة أو مذهب إلى أصله.

فالهدف من المنهج التاريخي هو «الإخبار والحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الحضارة موضوع الدراسة»[2].

حيث يكمن هذا الهدف في الحفر في أصول الموضوع المراد دراسته وجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات لمعرفتها وإيصال المعنى، وإكتشاف العلوم الحضارية القديمة، وبالتالي «فمنهج البحث التاريخي هو المراحل التي يسير خلالها الباحث حتى يبلغ الحقيقة التاريخية – بقدر المستطاع – ويقدمها إلى المختصين بخاصة والقراء بعامة، وتلخص هذه المراحل في تزويد الباحث نفسه بالثقافة اللازمة له، ثم اختيار موضوع البحث، وجمع الأصول والمصادر، وإثبات صحتها، وتعيين شخصية المؤلف وتحديد زمان التدوين ومكانه»[3]، فمن خلال هذا المنهج يمكننا الوصول إلى الحقيقة ليزودنا بالثقافة، وتعيين شخصية المؤلف وتحديد زمان ومكان التدوين لإثبات صحة الأصول والمصادر.

ف»المنهج المادي التاريخي يسعى إلى معرفة التراث في شموليته»[4]، ولهذا فهو يدرس الظاهرة الفكرية بكل جوانبها المعرفية دون إهمال أي جانب من جوانبها.

فمهمة المنهج التاريخي هي «ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والإجتماعية»[5]، فهذه المهمة للمنهج التاريخي تقوم على ربط الظاهرة

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص، ص 77.

[2]– مصدر نفسه، ص 81.

[3]– حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط8، (د.ت)، ص 20.

[4]– محمد الداهي، في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، ص 92.

[5]– عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، ص 229.

الفكرية بالسياقات الخارجية لصاحب النص لتسهيل فهم هذه الفكرة والظاهرة المراد إيصالها من قبل المؤلف وصحة أصولها وأبعادها.

2. المنهج التحليلي

يقوم في العموم بدراسة وتقسيم الظواهر والمشكلات، للوصول إلى أهم العناصر التي أدت إلى نشأته، فهو كأي المناهج له قواعد تحكمه وخصائص تضبطه، ويعد عند حسن حنفي أحد أهم المناهج التي ساعدت في تشكل النعرة العلمية حيث «يقوم هذا المنهج على تفتيت الظاهرة الفكرية إلى مجموعة من العناصر، يتم التأليف بينها في حزمة لا متجانسة من الوقائع أو العوامل التي أنشأتها»[1]، حيث يقوم بتجزئة الظاهرة للوصول إلى مكوناتها، التي إنبنت عليها وضمها إلى بعضها، والتأليف بينها رغم اختلاف الأحداث والوقائع المنشئة لها لأنها ظاهرة مركبة «فيستعمل التحليل عمداً للقضاء على الطابع الكلي الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية، التي قامت أيضاً على وحي كلي شامل»[2]، فبتفتيت الظاهرة ككل فلا يمكننا أن نسلط الضوء على الأجزاء مما ينتج عنه عدم القدرة على التفرقة بين الحضارة الإسلامية والغربية، لكونهما عبارة عن أجزاء متشظية، رغم هذا الرأي السلبي الذي أشار إليه حسن حنفي في استخدامه للمنهج التحليلي لتعامله مع التراث إلا أننا نجده في موضع آخر يقدم وجهة نظر مخالفة عن النظرة السلبية: «فليس معنى ذلك أن المنهج التحليلي في ذاته عقيم، ففي تراثنا القديم نماذج من التحليلات التي تكشف عن البناء الكلي، بل إن التراث كله قائم على نظرية في التحليل»[3].

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 86.

[2]– مصدر نفسه، ص 88.

[3]– مصدر نفسه، ص 89.

رغم الإدعاءات السلبية على عقم المنهج التحليلي إلا أنه أثبت دوره وفعاليته في دراسة التراث الإسلامي القديم ودليل ذلك كثرة النماذج التحليلية التي توضح صحة هذا المنهج وقدرته على الإلمام بالظاهرة.

3. المنهج الإسقاطي

يعمل المنهج الإسقاطي بإسقاط الذات على الموضوع، أي عدم قدرة الباحث على التخلص من السلوكات والقوانين التي عاشها في بيئته الثقافية، ولم يستطع الخروج والتأقلم معها والتحرر منها، ومن قيودها المتسلطة على أفكاره وانطباعه وهذا ما عاب تطبيق هذا المنهج إذا فهو يقوم «باستبدال الظاهرة المدروسة بظواهر أخرى، هي أشكال الأبنية النظرية الموجودة في ذهن المستشرق يراها في الواقع مخفياً بذلك الظاهرة الموضوعية التي أمامه»[1] فرؤية المنهج الإسقاطي للظواهر باعتبارها قضايا ذاتية شخصانية، يمكن تفسيرها وتأويلها من خلال إسقاط المعتقدات والمرجعيات الشخصية عليها وتفسيرها وفق هذه المقاربة، وهذا ما أنتج الإنحياز في الفكر الإستشراقي «ليس معنى ذلك أن الإسقاط في ذاته لا يؤسس منهجا ولا يعطي رؤية، بل الإسقاط من حيث هو إسقاط لهوى أومصلحة أو صورة ذهنية بيئية هي الذاتية عندما تتوقف عن أداء دورها في كشف الموضوع»[2].

وهذا يعني أن الإسقاط هو عبارة عن ظاهرة، وليس منهج فهي ظاهرة سلبية لم تخضع لشروط البحث العلمي، بل كانت مجرد صورة ذهنية وانطباعات ذاتية بيئية يسقطها الباحث حسب رؤيته الخاصة، وهذا ما جعلها لم تؤدي دورها الحقيقي في الكشف عن الموضوع.

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 90.

[2]– المصدر نفسه، ص 92.

4. منهج التأثير والتأثر

وأخيراً المنهج الرابع الذي يعد آخر المناهج في النعرة العلمية، فهو من أهم المناهج الإستشراقية المترابطة بالمنهج التاريخي، لأنه يتتبع الظواهر والحضارات عبر مراحل تاريخية فهو يتعامل مع أكثر من حضارة واكتشاف التداخل بينهما ومدى التأثير والتأثر الحاصل فيما بينهم «فيقوم منهج الأثر والتأثر بالمهمة الباقية وهي القضاء التام على ما تبقى من الظاهرة مفرغاً إياها في مضمونها، ومرجعاً إياها إلى مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى دون وضع أي منطق سابق لمفهوم الأثر والتأثر»[1]

فيعمل عكس المناهج –سابقة الذكر– لأنه يقضي على ما تبقى من الظواهر الفكرية، ثم يقوم بإرجاعها وإفراغها من محتواها، ونسبها إلى بيئات ثقافية أخرى دون وضع أي اعتبار للأحكام المنطقية، بمجرد وجود تشابه بين حضارتين أو ثقافتين، سواء كان هذا التشابه لفضياً أو معنوياً، وطرح حسن حنفي مجموعة من النماذج والأمثلة عن ذلك فيقول «قد قيل عن الفلسفة الإسلامية بوجه خاص أنها فلسفة يونانية مقنعة، وأنها ترديد لما قاله اليونان من قبل»[2]، وذلك كون الفلسفة اليونانية أسبق زمنياً من الفلسفة الإسلامية، فتعد هذه الأخيرة متأثرة بالأولى ومن الأدلة التي سجلها التاريخ على ذلك هي تأثر الفلاسفة المسلمين كابن سينا والفرابي وابن رشد بالفيلسوف اليوناني أرسطو وترجمة كتاباته.

ثانيا. النزعة الخطابية

تنسب هذه النزعة إلى دراسة الأبحاث الإسلامية حيث يقوم بها دارسين من نفس الحضارة، وجاءت ضد النعرة العلمية، القائمة على دراسات المستشرقين، أما النزعة الخطابية فهي قائمة على الوعي بدل التاريخ وتعتمد على الذاتية أكثر ومما «يساعد النعرة الخطابية

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 93.

[2]– مصدر نفسه، ص 93.

على الظهور، هو نوع من الشهرة الإعلامية التي يتشوق إليها الباحث الذي في الغالب ما يكون مدعياً للتجديد أو متملقاً لعواطف الجمهور»[1].

فيقوم الباحث باستهداف عواطف الجماهير مخاطباً إياها للتأثير فيها، حيث تتجلى النزعة الخطابية في عدة مناهج وإن صح القول مجرد أساليب أهمها:

1. التكرار أو التحصيل الحاصل

عبارة عن إعادة وتكرار محتوى النصوص دون تفسيرها وتحليلها، والتصرف فيها أي أنها تقوم بنقل هذه النصوص ومضامينها، دون تجديد لها سواء دلالياً أو لفظياً «فالعبارات هي نفس العبارة مكررة في صور عديدة تفقدها تركيزها، بل ومضمونها إذ تحمل الفكرة الحواشي والشروح أكثر مما تستطيع لدرجة أنها تفقدها استقلالها ودلالتها»[2].

فالتكرار لا يعتبر منهجاً لأنه لم يقدم أي جديد، على خلاف تلك الشروحات والمضامين القديمة فهو إذاً من التنويعات الخطابية، الفقيرة من حيث إلمامها بالمواضيع وهذا ما تسبب في ركود وجمود الأمة نتيجة تكراره للشروحات القديمة، رغم تطويرها عبر الزمن، وكذلك التكرار في التراث القديم لم يخرج عن كونه مجرد أحكام قومية مقارنات نصية.

2. التقريظ أو الدفاع

يعمل هذا المنهج على العودة للتراث القديم، والأخذ منه والدفاع عنه دون أي اعتبار لتلك التساؤلات التي يجب طرحها عند تبني أي موضوع للدفاع عنه، وذلك راجع للعقم الفكري وركوده لدى الباحث «فهو يقوم على الدفاع عن التراث كله، بكل ما فيه وعن التاريخ كله دون تمحيص سابق لما يمكن إرجاعه منه إلى المصادر الأولى للوحي»[3].

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص98.

[2]– المصدر نفسه، ص 98.

[3]– مصدر نفسه، ص 100.

مما جعل هذا الدفاع ذاتياً عاطفياً بعيداً كل البعد عن التحليل العقلي المنطقي، خوفاً من المساس بهذا التراث المقدس وزعزعة كيانه الثابت ومثال ذلك «في التوحيد ندافع عن التنزيه دون أن نتحقق من سوء فهم التنزيه عندما يتحول إلى وظيفة نفسية تساعد على الدفاع عن السلطة»[1].

فالباحث في بعض الأحيان يدافع مثلاً عن التوحيد والتنزيه دون علم منه، فهناك بعض الأشخاص يستغلونه لمواقف وأغراض شخصية.

ومن خلال ما تعرضنا إليه في منهج التقريظ والدفاع على أنه تخلف عقلي، وعجز فكري مما أدى إلى إحداث خلافات بين الباحثين وهذا أما ينتج عنه منهج ثالث وهو **الجدل والمهاترات** الذي يهدف «للوصول إلى الحقيقة، بل يهدف إلى الإنتصار على الخصم»[2]، فهو يعمل بالعاطفة التي سادت عقله، دون محاولة منه للوصول إلى الحقيقة فيقوم بالجدال والمحاربة للإنتصار على الخصوم حتى لو كان على حساب المنطق وصحة موضوعة، ويسعى لهزيمة الطرف الآخر والذي شعاره البقاء للأقوى.

وكان رأي حسن حنفي ضد هذا المنهج لأنه تضمن أخطاء منهجية تعيب من صفات الباحث الذي لعب دور البطل في الحلبة هدفة الإنتصار والخصوم، إلا أنه مخالف تماماً للموضوعات المنطقية التي تظهر أثرها في تراجع واحتقار الفكر العربي للأحكام العقلية التي تهدف للوصول إلى الحقيقة بالمنطق، وبالأصح لم يكن ضد منهج الجدل بل كان يرفض سوء استعماله وغاياته الذاتي «فالجدل والمهاترات ينشآن من إحساس رهيب بذاتية كل كاتب تصل إلى درجة المرضى، فهو يدافع عن ذاته وعلمه ومذهبه وصدارته من خلال القضايا، والغاية هي الذات وليست القضية»[3]، فذاتية هذا المنهج ودفاعه عن القضايا الشخصية

---

[1]– مصدر نفسه، ص 100.

[2]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 102.

[3]– مصدر نفسه، ص 103.

دون مراعاة صحة الأفكار، ويقينها سبَّب عيب كبير في حق هذا المنهج، فالجدل هو عبارة عن فن وظن بعيد كل البعد عن العلمية والبرهان.

3.الحدس قصير المدى

هو مجموع الملاحظات والإدراك المباشر المرتبطة بالتراث وقد سمي قصير المدى لأنه شظايا من الأفكار لا يمكن جمعها في فكرة دقيقة لتفسير الوحي، هذا ناتج عن عدم إعطاء صورة كاملة للتراث بل حدس جزئي من جوانب التراث إلا أنه يعرفه ويبرز مكوناته ويدعو إليه.

« فيقصد بالحدس قصير المدى ما يلاحظه بعض الباحثين من حقائق في التراث وهو قصير المدى؛ لأنه لم يتعدّ نظرات متفرقة هنا وهناك دون أن تتجمع في بناء نظري كامل»[1] فهو منهج محدود في دراساته التطبيقية والنظرية، وظهر هذا المنهج في دراسات الفلاسفة والمسلمين فنذكر نموذج ظهر عند المعتزلة والفلاسفة الذي يقول بأن: «العقل هو أساس النقل وأن كل ما عارض العقل فإنه يعارض النقل، وكل ما وافق العقل فإنه يوافق النقل»[2] وبهذا يكون العقل هو الشرط الأساسي لنقل الظواهر والأفكار من التراث القديم فهو يقوم على منطق البرهان، ولكن هذا الحدس نعت بقصير المدى لنقص ثقافة الباحث وعدم قدرته على تطوير هذا الحدس والبرهنة عليه.

ومن خلال عرضنا لأراء حسن حنفي لدراسته لأزمة المناهج نستخلص أنه يراها على أنها مناهج عاجزة، لم تقدم أي تجديد لقراءة التراث قراءة معاصرة، فهي تعد من أهم أسباب تأزم الدراسات الإسلامية والعربية وركود الفكر سواء من قبل المستشرفين أو المسلمين، ولا تعتبر مصادر للتراث والتجديد كونها لم تخضع لأي تحديثات طارئة للتراث العربي لإسلامي لذا قدم في مشروعه دراسة للخطأيين وتجوزهما حيث» إذا كان خطأ النعرة العلمية أنها

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 104.

[2]– مصدر نفسه، ص 105.

تعرف «كيف تقول»؟ دون أن تعرف «ماذا تقول»؟ فإن خطأ النزعة الخطابية أنها «ماذا تقول «؟ دون أن تعرف «كيف تقول»؟، والتراث والتجديد محاولة لتفادي الخطأ بين معاً؛ إذ يحاول أن يعرف ماذا يقول وهوا التراث، «وكيف يقول»؟ وهو التجديد»[1].

فهدف قضية التراث والتجديد أن يدرس دراسة معاصرة مخالفة للدراسات السلفية، كدراسات المستشرقين والمسلمين كونهما لم يقدما أي حل لأزمة مناهج الدراسات الإسلامية التي تعاني منها الأمة العربية، بل كانا سبب زيادة التأزم في الوضع نتيجة تغلب الذاتية والعاطفة في دراستهم.

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص106.

المبحث الثالث: موقف حسن حنفي من التراث القديم

يشكل التراث العربي مبحثا مهما عند حسن حنفي، كونه موضوع يتجاوز ححود الماضي ومشكلاته إلى قضايا الحاضر والمستقبل فاهتم به حنفي من أجل التغيير والتجديد وتحقيق النهضة للأمة العربية، ومحاولة منه لتجاوز النظرة التقليدية والسلفية، وإعادة بناءه بدراسة عصرية تحليلية نقدية تتخطى كل الحواجز القديمة، وذلك لتأسيس مشروع حضاري للتراث، وقد خصص حنفي في كتابه «التراث والتجديد» قسما عالج فيه موقفه من هذا التراث القديم وهدفه: «**إعادة بناء العلوم التقليدية ابتداء من الحضارة ذاتها، بالدخول في بناءه، والرجوع** إلى **أصولها لبيان نشأتها وتطورها**»[1]. فهو يسعى إلى التجديد والتغيير في الحضارة العربية الإسلامية، وذلك بعودته إلى التراث القديم ودراسته دراسة معاصرة حسب متطلبات العصر، وبهذا يتحدد التراث عنده في نوعين من العلوم: «**العلوم الدينية العقلية (علم الكلام، الفلسفة، أصول الفقه، وعلوم التصوف) والعلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية**»[2]، وهو بذلك يقوم بإعادة بناء هذه العلوم وجعلها هي الملمح الأول لتجديد التراث وفقا لاحتياجات وملابسات الواقع ، وقد خصص حنفي لهذا الموقف ثمانية أجزاء كل جزء خاص بعلم قديم.

الجزء الأوّل: يختص بعلم الإنسان

يعتبر من أهم وأول العلوم الإسلاميّة ظهورًا، وهو محاولة لبناء الحضارات وعلم أصول الدين والذي يُعتبر «**العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولامبالاة كما يرى فيه مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة**»[3]، وينظر هذا العلم إلى مختلف أوضاع المسلمين التي تعيق سيره وتقدمه ويهدف من خلال ذلك إلى إعادة بناء واقع المسلمين فكريا وتاريخيا، والمساهمة في تطويره وتحرره

---

[1]– مصدره نفسه، ص175.

[2]– رفغت سلام، بحث عن التراث العربي نظرية نقدية منهجية،مكتبة الأسيرة، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1985، ص94 .

[3]– حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (1) المقدمات النظرية، بيروت، لبنان، دار التنوير، ط1، 1988، ص72 .

من كل القيود والذي يمكن بواسطته «**سد النقص النظري في واقعنا المعاصر والذي يمكنه أن يمدنا بإديولوجية عصرية... وهو العلم الذي يعرض للوحي في أساسه النظري والذي يمس لب الدين وجوهر العقيدة**»[1]، فيتميز هذا العلم كونه إنساني يقوم على العقل ويتحقق في الواقع من خلال تفسير القضايا والأفكار العقائدية، وتوغله في عمق الدين ومسه لجوهر العقيدة كما نجد أن المصدر الأول والركيزة الأساسية لهذا العلم هو الوحي فحسن حنفي:» **يُغلب الوحي على الواقع بل يشترط الواقع بالوحي الذي هو يدوره مشروط بالكتاب أي؛ القرآن الكريم**»[2]، فهو يقدم هنا تصورا أحاديا لفهم الواقع الإنساني، وذلك بإرجاع كل الظواهر الفكرية للوحي، فالقرآن الكريم هو نقطة بداية، وواقع علمي وحضاري للتراث وقاعدة أساسية ترتكز عليها العلوم.

الجزء الثاني: فلسفة الحضارة

تتمثل في إعادة بناء الفلسفة التقليدية، وذلك من أجل تجاوز أزمة وضع الفكر الفلسفي العربي الذي كان سبب انهيار حضارتنا وإعاقة تقدمنا ، فظهرت الفلسفة الإسلامية في القرن الثاني، والتي كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بأصول الدين وعلم الكلام أي أنها في نظر حسن حنفي هي» **محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية وتوضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة الإسلامية القديمة نتيجة لتقابل الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارة اليونانية الوافدة**»[3]، وبناء على هذا فحنفي يرفض وضع الفلسفة في عصرها القديم، ويدعو إلى بناء فلسفة حديثة تجمع بين الحضارة الإسلامية باعتبارها مصدرًا، واحتواءها للحضارة الغربية «**فالفلسفة تتضمن في داخلها تفلسفا أوليا عن الإنسان والمجتمع والجنس والإنسانية والحضارة**»[4] فهي إذا مجموعة عن التأويلات والتفسيرات

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص176 .

[2]– محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية، القاهرة، مصر (د.ط)، 1996، ص23 .

[3]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص176 .

[4]– ألبرت أغيتسر، فلسفة الحضارة، تر: عبدالرحمان بدوي، مرا: زكي نجيب محفوظ، المؤسسة المصرية العامة، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، 1963، ص21 .

تشمل جميع الثقافات والحضارات وكذلك المواضيع الاجتماعية للتعبير عنها بأساليب مختلفة، فهذا التحليل الدقيق يكشف عن مدى أهمية الفلسفة وقدرتها على النهوض الفكري الحضاري.

الجزء الثالث: المنهج الاصولي

وهو المنهج الذي يتداوله الفقهاء والأصوليين في دراساتهم وتأويلاتهم، والكشف عن الخبايا المعرفية واستنباطهم لقواعد الوحي، فهو منهج يساعد في تفسير وفهم الايات القرآنية والأحاديث النبوية، فهو:»**العلم المنهجي الذي استطاع تحويل الوحي** إلى **منهج استنباطي استقرائي من حيث «علم التنزيل» وهو أفضل ما أخرجته الحضارة الإسلامية من حيث هو علم مستقل بلغة علمية عقلية**»[1]، فحاول حنفي من خلال هذا المنهج الاهتمام بالواقع لأنه أهم منهج علمي منطقي أتت به الحضارة الإسلامية لدراسة الأوضاع الفكرية الإنسانية بطرق وآليات جديدة وإعادة بناء الإنسان داخليًا وخارجيًا من خلال تأويل سلوكاته وأفعاله وبهذا أصبح علم إنساني سلوكي.

الجزء الرابع: المنهج الصوفي

الصوفية أحد المذاهب الإسلامية المرتبطة بالوجدان، وهو مسلك للوصول إلى الله حيث يستمد أصوله من السنة والقرآن الكريم، فهو طريقة في التعبد لكن بطريقة خاصة ومختلفة عن ما جاءت به الشريعة، فنشئ التصوف في:» **كنف الإسلام ولم يكن وليدا لمصادر أجنبية**»[2]، هذا يعني أن التصوف تبلور داخل الشعوب الإسلامية، لا دخل للغرب في نشأته وترعرعه، في الحضارات إذ يعرفه حسن حنفي بأنه «**تجربة ذاتية وممارسة عملية وليس تصورا ذهنيا يمكن تحديده منطقيا في قضية**»[3]، فهو طريقة ذاتية وجدانية يقوم على التجربة المادية في الواقع وبعيد عن كونه مرتبط بالجانب الذهني كما يمكن حصره

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص177 .

[2]– محمد عباسة، التصوف الإسلامي بين التأثر والتأثير، مجلة حوليات التراث العدد 10، جامعة مستغانم، الجزائر، 2010، ص19 .

[3]– حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، ج1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص844 .

في الكثير من القضايا، وهذا المنهج هو» **محاولة لإعادة بناء علوم التصوف باعتباره الممثل للمنهج الوجداني، وظهور الإنسان أخيرًا فيه كبعد مستقل، واكتشاف الشعور كنقطة بداية لتأسيس العلم**»[1].

وسيتم هذا العلم بإعادة العلوم وهو عبارة عن محاولات لتشييد علوم التصوف، لأنه يمثل المنهج العاطفي، حيث يتضح لنا أيضا وجود الإنسان فيه لكن كجزء مستقل مع اكتشاف الوعي كنقطة لتأسيس هذا المنهج.

الجزء الخامس: العلوم النقلية

هي علوم مستندة بالنقل ويكون أصل هذه العلوم الشرعيات، أي من الأحاديث والقرآن الكريم، وقد خصص الباحث حسن حنفي كتابًا يدرس هذا العلم (الدين والثورة في مصر) وكذلك جعل لهذه العلوم جزءًا في كتابه التراث والتجديد عالج فيه إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة والتي كالآتي: (علوم القرآن، الحديث، التفسير، السيرة، الفقه) وذلك من أجل «**تجاوز التفسير الطولي (سورة سورة، آية آية) وتجاوز التفسيرات اللغوية والأدبية والفقهية**»[2].

حيث شهد علم التفسير تغييرًا واضحًا، وذلك نتيجة لتجاوزه التفاسير التي إنهار فيها الكثير من الباحثين، وإقامة تفسير جديد مختلف عن المعروف عند الفقهاء والعلماء والصحابة الذين كانوا في ذلك العصر، هذا التفسير الذي يهتم بالإنسان في جميع المجالات وفي علاقاته مع الآخرين.

أما علوم الحديث فإنه: «**يكون بالتركيز وإعطاء الأولوية للمتن على السند، كما يكون التركيز وإعطاء الأولوية لمعاني الحديث على الشخص المتحدث صلى الله عليه وسلم**»[3]،

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص177 .

[2]– مصدر نفسه، ص178 .

[3]– فهد بن محمد القريشي، منهجية حسن حنفي، ص398 .

وهذه العلوم تقوم على التركيز على الموضوع وعلى الراوي وإعطاء الأولوية المعاني على حساب المتحدث وتحليل شعور هذا الراوي بالاعتماد على مناهج النص أما علم الفقه فيكون باستبعاد الدين والقضاء على كل ما له صلة به والتركيز على المعاملات على حساب العبادات، وإعادة تفسيرها وتأويلها وفهم الحكمة منها خاصة المتعلقة بالأحوال الشخصية، فيتم علم الفقه «**بإعادة بنائه بحيث تعطى الأولوية للمعاملات على العبادات ولنظم الدولة على قانون الأحوال الشخصية**»[1]

أما علوم السيرة فهي تقوم بإلغاء السند والشخص والتركيز على الموضوع والكلام وذلك لإلغاء عبادة الأشخاص في الحياة

الجزء السادس: فيخص العلوم الرياضية والطبيعية (العلوم العقلية)

هي حركة فكرية علمية مرتبطة بأحكام العقل مثل الرياضيات والفلك والهندسة والمنطق والكلام، فالعلوم العقلية «**التي هي طبيعية في الإنسان، من حيث أنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة بل يوجه النظر فيها** إلى **أهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني**»[2]

إن العلوم العقلية يمتاز بها كل إنسان عاقل ذو فكر عقلي وجداني حيث يتم اكتشاف هذه العلوم المعرفية من خلال توجيه الوحي للشعور، ومعرفة وظيفته وهي تدخل في الكثير من الميادين والمجالات العلمية، حيث أنها تضبطها قواعد وقوانين ثابتة تستوي مع كل المدارك الإنسانية .

فرؤية حسن حنفي لهذه العلوم العقلية على أنها تكشف على الوظيفة الشعورية وفيها يتم: «**إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وحساب وهندسة وفلك وموسيقى بحيث يتم اكتشاف موجهات الوحي الشعورية التي أدت** إلى **الاكتشافات النظرية في هذه العلوم ...**

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص178.

[2]–جلال شوقي، العلوم العقلية في المنظومات العربية دراسة وثائقية ونصوص، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط1، 1990، ص22.

كما يتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وطبيعة وطب وتشريح ونبات... من أجل معرفة وظيفة الوحي في توجيه الشعور نحو الطبيعة وتحليل قوانينها»[1]

فنرى أن العلوم العقلية تهتم بإعادة بناء لمختلف العلوم الرياضية واكتشاف الكثير من النظريات المعرفية لهذه العلوم، وهذا راجع إلى توجيه الوحي الذي يساهم في تطوير وتقدم البحث العلمي، أما العلوم الطبيعية فيتم إعادة بناءها من أجل اكتشاف وظيفة الوحي الشعوري، ومساهمته في تحليل قوانين الطبيعة والتدبر في مختلف ظواهرها.

الجزء السابع: العلوم الإنسانية

تُعرف العلوم الإنسانية على أنها علم يَستحضر الإنسان في جميع المجالات المعرفية والسلوكية والوجدانية فهي مرتبطة بشخصية الإنسان، وتتعامل معه بشكل كبير في وظائفه المتنوعة وانفعالاته المختلفة وهذه العلوم تدخل في الميادين ومختلف الأبعاد النفسية والاجتماعية والثقافية والتاريخية ويقول حنفي عن العلوم الإنسانية أنها: «**تتم بإعادة بناء علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافيا واللغة والأدب بحيث يتم التعرف من خلالها على وظيفة التوحيد في الشعور وتوجيهه إياه نحو الإنسان الفردي والاجتماعي**»[2]، حيث تقوم هذه العلوم بالرجوع إلى مختلف المعارف الإنسانية وإعادة بناءها، وإحياءها بطريقة جديدة من أجل اكتشاف الوظيفة الشعورية الروحية، ونسبها إلى الإنسان وذلك بهدف تحويل الوحي الشعوري إلى علم شخصي، وهو علم مستقل يستند إلى العلوم النقلية وتطبيق هذه العلوم الإنسانية على الظواهر الدينية «**ورد العلوم الإنسانية** إلى **الوحي باعتباره علما كليا يشمل كل هذه العلوم، كعلوم اللغة والأدب وعلم النفس ... وإرجاع هذه العلوم الإنسانية** إلى **مصدرها في الوحي؛ ويكون الوحي بالتالي هو العلم الإنساني الشامل**»[3]، فالعلوم الإنسانية ترتكز على الوحي كمنطلق أساس لها فهي تقوم

---

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص178.

[2]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص179 .

[3]– جورج طرابشي، المثقفون العرب والتراث والتحليل النفسي لعصاب جماعي، ص107.

بتوجيه شعور الأشخاص نحو مختلف العلوم لإكتشاف قوانينها ومراميها المعرفية، وبهذا يكون الوحي علما شاملا كاملا يتمركز على العلوم الإنسانية.

الجزء الثامن: الإنسان والتاريخ

إن الحضارة الإسلامية قائمة على العقل والروح، وقد سعى حسن حنفي إلى نقل تلك الحضارة الإسلامية إلى مستوى جديد متطور ونقلها من مستواها التاريخي الذي نشأت فيه إلى مستوى أفضل يخدم المسلمين وينهض بالحضارة الإسلامية «**فهي محاولة لوصف بناء الحضارة الإسلامية وتطورها مع تأسيس وحدة العالم في التراث القديم، ونقل الحضارة الإسلامية** إلى **دور جديد.**»[1]

فعمل حنفي على وصف نشأة تطور الحضارة الإسلامية وبناءها في تاريخها القديم، ومحاولته لإخراجها من حيزها المتعلق الذي كان عائق وحاضر أمام نهوضها وتطورها وذلك بنقلها من طورها التاريخي التقليدي إلى مستوى جديد عصري يتمركزه الإنسان باعتباره العامل الأساسي لنهوض وتقدم الحضار. الإسلامية.

[1]– حسن حنفي، التراث والتجديد، ص179 .

المبحث الرابع: موقف حنفي من التراث الغربي

إهتم حسن حنفي بهذا العلم الجديد في الجبهة الثانية من مشروعه النهضوي «التراث والتجديد»، حيث يسعى إلى إقامة حضارة جديدة، وضبط موقفه من التراث الغربي ومن جهة أخرى يسلط الضوء على التراث العربي القديم، ويدعو للنظر إليه وذلك بالإحاطة بكل أبعاده وجوانبه، فيؤكد حسن حنفي في هذا القسم على دراسة التراث الغربي، والتعرف على كيانه من زاوية الذات الإسلامية والخلاف بينهما هو خلاف بين طبيعتين ومنهجين، فالتراث الغربي «إنه الأخر إزاء الأنا الإسلامي على أن هذا الأنا ما يزال في عصرنا الرّاهن يعيش على تقليد هذا الآخر، ويعده مصدراً لعلمه»[1].

سعى حسن حنفي إلى تبرير هذا الموقف محاولة منه على تغيير وجهة النظر هذه، وهذا ما فصّل فيه في كتاب له، والمعنون **بمقدمة في علم الاستغراب** الذي تبنى هذا الطرح من اجل تغيير هذا الوضع، وجعل هذا التراث الغربي «الآخر» مجرد موضوع للتراث الإسلامي وليس مصدر له، لتنال الأنا شرفها وكيانها والبخر يعرف حدوده ويقف عندها، فعلاقة «الأنا بالبخر علاقة تضاد وليست علاقة تماثل، ولكنه صحيح من حيث الواقع أي صورة التعلم والتعرف على حضارات الآخر»[2].

فيقر حنفي على العلاقة القائمة على الثنائيات الضدية **(الأنا/الآخر)** ولكن بالرغم من وجود هاذ التضاد بينهم إلا أن هناك تبادل للثقافات لإنتاج فكري أكثر إلمامًا بكل الثقافات «فنحن لا نعيش ثقافة واحدة بل ثقافتين كما يظهر ذلك في ازدواجية التعليم وازدواجية الثقافة»[3].

وهذا التزويد المعرفي من مختلف الحضارات، لكن مع الإبقاء والاحتفاظ بالتراث الإسلامي على أنه مصدر أساسي وأولي وجعله للثقافة الغربية مجرد موضوع يستند إليه لحل بعض القضايا التي تخدمه «لأن الدين كما يقول الأفغاني هو قِوام الأمم، وبه فلاحنا وفيه

---

[1].أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر، ص166.

[2].حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، مصر، ط1، 1991، ص16.

[3].حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص62.

سرّ سعادتنا»[1]، فالأمة العربية الإسلامية لم تخرج عن الدين الإسلامي كمرجع لها وجعله هو المركز، والذي كان الغرب هو المتمركز، والمصنع لكل إبداع وتقدم وهذا ما أدّى إلى «إلغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة، واحتكار الغرب حق إبداع تجارب جديدة، وأنماط أخرى للتقدم»[2]. واعتبار الغرب أساس لكل تطور سواء كان ماديّاً أم معنويا وتهميش للفكر العربي وخصوصيته وبهذا يهدف حسن حنفي إلى: «إعادة الكرّة مرّة أخرى وإقامة حضارة إسلامية جديدة بالإضافة إلى الحضارة التي ورثناها»[3].

فأصر حنفي بعد نقد وتقييم الحضارة الإسلامية إلى الالتفات إليها واحتوائها لإقامة حضارة جديدة مكملة للحضارة التي ورثناها من أسلافنا، حضارة متحررة من سلطة الغرب ومحاكاتهم والتي كانت سبب في ركود وعجز الفكر العربي.

وفي هذا الجانب اكد المفكر حسن حنفي على دراسة التراث الغربي والتعرف على كيانه من زاوية الذات الإسلامية إذ يقول «مهمة هذا القسم بيان حدود الثقافة الغربية وحلها بعد ان ادّعت العالمية والشمول، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالميومن محور التاريخ إلى حجمها الثقافي الطبيعي في الثقافة العالمية»[4].

فأكد الحنفي على مهمة الثقافة العربية التي تجاوزت القافة الأوربية، وردّها إلى حالها الطبيعي، وذلك بتمركزها وادِّعاءها للعالمية والشمولية.

خصَّ حسن حنفي لموقفه التراث الغربي خمسة أجزاء تدرس مراحل تطور الوعي الأوربي، عصر آباء الكنيسة، العصر المدرسي، الإصلاح الديني وعصر النهضة، العصر الحديث والعصر الحاضر.

---

[1].محمد عمارة، مستقبلنا من التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ص21.

[2].حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1987، ص33.

[3].حسن حنفي، التراث والتجديد، ص179.

[4].مصدر نفسه، ص181.

1. عصر آباء الكنيسة

يمتد هذا العصر إلى فترتين زمنيتين: الأولى من القرن الأول إلى القرن السابع وقد أطلق عليها تسميت عصر آباء الكنيسة ففي هذه المرحلة «تشكل الوعي الأوروبي باعتباره وعياً دينيا أفلاطونياً إشراقياً، تحولت فيه آلهة اليونان إلى آلهة الدين الجديد وملائكته»[1].

وتعد هذه المرحلة كبداية لنشأة التراث الغربي والوعي الأوروبي، إستناداً إلى ركائز وقواعد حضارية ودينية، كالمصدر الشرقي القديم والمصدر اليوناني، واعتبار الآلهة هي الأساس للدين الجديد، حيث حدد حنفي دور هذه المرحلة «وأهمية هذه الفترة ترجع إلى الوعي الإسلامي قد أصدر أحكاماً عليها فيما يتعلق بصحة الكتب المقدسة أو سلامة العقائد الدينية أو سلوك أهل الكتاب»[2].

فتتميز هذه المرحلة في الاهتمام بالوعي الإسلامي وتفسر أهم مظاهره من خلال تتبع وقائعه عبر الزمن وإصدار أحكام عليه لإثبات صحة الوعي الإسلامي، وما تحمله العقائد الدينية من إيجابيات وصدق، للرسائل الدينية والكتب المقدسة لإفناد الرأي المغالط المعاكس لذلك.

2. العصر المدرسي

الذي يمتد من القرن الثامن إلى القرن الرابع عشر، ويعتبر هذا العصر مكمّلاً لعصر آباء الكنيسة ويسمى أيضا بالعصر الوسيط المتأخر فيقول حسن حنفي أنها: «محاولة لتأريخ الفكر العربي في مرحلته الثانية وهي العصر المدرسي أو العصر الوسيط المتأخر»[3].

سعت هذه المرحلة لدراسة الفكر الغربي ومحاولة التأريخ له في مرحلته الثانية، لذا سمي بالوسيط المتأخر كونه لم يؤرخ لهذا الفكر الغربي في بدايات نشأتهن وتكمن أهمية هذه

---

[1].حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص36.

[2].حسن حنفي، التراث والتجديد، ص181.

[3].فهد بن محمد السرحاني القرشي، منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، ص404.

المرحلة على أنها «هي الفترة التي كانت وعاء للحضارة الإسلامية بعد أن تمت ترجمتها»[1].

حيث كانت هذه الحضارة الإسلامية تسعى للوصول إلى قمة تقدمها وتطورها، فجاءت هذه المرحلة كوعاء للإلمام بكل الأبعاد الفكرية والمادية التي تساعد هذه الحضارة للوصول إلى ذروتها وتحقيق هدفها، ففي هذه الفترة الزمنية ظهرت كذلك ديانتين هما اليهودية والمسيحية والتي اهتم بها الكثير من المنكرين والفلاسفة بالتنظير والتطبيق.

من خلال عرضه للمرحلتين(عصر آباء الكنيسة وعصر المدرسي)، نجد ان حنفي قام بدمجهما في مصادر الوعي الأوروبي «وفيه الكشف عن مصادره المعلنة والحقيقية، المعلنة مثل اليهودي المسيحي، والخفية مثل المصدر الشرقي القديم والبيئة الأوربية نفسها»[2].

فحسن حنفي أراد الجمع بين المرحلتين سابقتا الذكر في جزء واحد، وبين الحقبة الزمنية الممتدة من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، فاهتم بالمصادر المعلنة والخفية من مختلف الحضارات والديانات وتتبع مراحل تكوين الحضارة الغربية.

3. عصر النهضة والإصلاح الديني

وامتدّ هذا العصر بين القرن الخامس عشر والسادس عشر. وفي هذه المرحلة جاءت أول «محاولة لرفض سلطة القديم في العصر المدرسي، واحتكار الفكر ورفض السلطة الدينية، وبداية إثبات الحرية والعقل والإنسان كحقائق أوليّة»[3].

وتمتاز هذه الفترة برفضها للسلطة الدينية وقيامها على المقدسات وعدم خضوعها للقديم كما هو الحال في العصر المدرسي وإعادة الاعتبار للإنسان والعقل، واكتشاف مواهب الإنسان وإبداعاته في جميع المجلات وفي مختلف الميادين، ففي هذا العصر بدأت «العودة إلى الأصول ولكن في الدين من أجل الإصلاح والقضاء على سلطة الكنيسة واحتكارها للتفسير والعلم، وتأكيد حرية الإنسان في الفهم والتفسير»[4]. فهو عصر إسلامي يقوم

---

[1].حسن حنفي، التراث والتجديد، ص182.

[2].حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص18.

[3].حسن حنفي، التراث والتجديد، ص181.

[4].حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص37.

بإحياء الدين الإسلامي والرجوع إلى أصوله من أجل تنقيحه والإصلاح فيه، وذلك بردع الكنيسة وإنهاء سلطتها واسترجاع الحرية للإنسان للتدبر والتفسير.

4. العصر الحديث

وامتد هذا العصر في القرنين السابع والثامن عشر وهو «العصر الذي يحاول فيه الشعور الخاص اكتشاف الحقائق العامة مثل: التنزيه، والعقل، والحرية، والتقدم، والإنسان، والفردية، والغائية، والمثال»[1].

عرفت هذه المرحلة تطوراً للعقل واكتشاف الحقائق وذلك بتعظيم العقل وجعله مركزا لكل إبداع ومصدراً لشتى العلوم المعرفية، وهذا للتغيير في الأوضاع المتأزمة التي شهدتها العصور السابقة والانتقال إلى العصر الحديث بفضل العقلانية والتي أتت «تتويجا للعقل الذي أصبح له سلطان على كل شيء: الدين، والفلسفة، والعلوم، والسياسة، والاجتماع، والاخلاق، والقانون»[2]. وهذا ما ساهم في ازدهار كبير للوعي الأوروبي.

وقام حنفي أيضاً بدمج هذان العصران في جزء واحد، والمسمى **ببداية تكوين الوعي الأوروبي** في عصر الإصلاح الديني،وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر والعصر الحديث الذي نشأت بدايته في «الكوجيطو والعقلانية في القرن السابع عشر وانفجاره في التنوير والثورة في القرن الثامن عشر»[3]، فهاتين المرحلتين عرفتا تغير جذري للواقع الغربي وطغت سلطة العقل على حساب سلطة الدين والشيء المهم الذي يجمع المرحلتين هو تحقيق التطور والإزدهار للإنسان الغربي واكتشافه للحقائق ورد الاعتبار له، واعتماده على المناهج العقلانية والتجريبية.

---

[1].حسن حنفي، التراث والتجديد، ص182.

[2].حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص37.

[3].حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص18.

5. العصر الحاضر

والأخيرة فامتدت من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، شهد هذا العصر الكثير من التحولات والتغيرات والقضايا الفكرية بين الباحثين واختلاف الآراء بينهم، إلاّ ان الفينومينولوجيا لعبت دورا مهما في استعادة التوازن للتراث الغربي، التي تعرضت إلى الكثير من النقد «فأتت الفينومينولوجيا فاكتملت الميثالية الأوروبية وعاد الخطان المنفرجان إلى الشعور من جديد، وتحول الموضوع داخل الذات حتى قضى نهائياً على الصورية والمادية»[1].

فلعبت الفينومينولوجيا الدور الفعّال الذي كان بمثابة اكتمال للوعي والنهضة الأوروبية، وذلك من خلال تعاملها مع التراث واخراجه من كونه مادي على مجاله العلمي التطبيقي أي: دراسة تحليلية نقدية والكشف عن خباياه المعرفية والتنقيب في أصوله للنهوض به، وتجريده من صورته القديمة إلى صورة جديدة أكثر مثالية ووضوح.

خصّ حسن حنفي لهذا العصر جزءًا والذي أطلق عليه **نهاية الوعي الأوروبي** «وفيه يتم الكشف عن التحول الرّئيسي في مسار الوعي الأوروبي من الأنا أفكر إلى الأنا موجود وبداية نقد الوعي الأوروبي لنفسه»[2]، وهذا ما يريد الإشارة إليه حنفي إلى تحول مسيرة الوعي الأوروبي منذ الكوجيطو الديكارتي لتبني آليات معرفية جديدة في تقدم وتطور الواقع العربي الإسلامي.

بعد دمج حسن حنفي للجبهة الثانية موقعه من التراث الغربي «التي تضع الانا في مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد العربي أساساً»[3]، شهدت هذه العلاقة الضدية اهتماما كبيراً من قبل حنفي فخصّ لها كتاباً عنونه بـ: **مقدمة في علم الاستغراب** لمواجهة الفكر الغربي وتسلطه على المستشرقين وتحرير منظومتنا الفكرية من التبعّية السلفية الغربية وتقليدهم، وذلك من خلال دراستهم والإلمام بهم وجعلهم موضوعاً للدراسة لا مصدراً لها، فمهمة علم الاستغراب أنه «فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر»[4]، وهذا ما

---

[1]. حسن حنفي، التراث والتجديد، ص182.

[2]. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص18.

[3]. مرجع نفسه، ص12.

[4]. مرجع نفسه، ص29.

حوّل الغرب من كونه دارساً ومصدراً على مدروساً ومجرد موضوع والقضاء على عظمته، وكانت غاية حنفي من كل هاته المحاولات رد الاعتبار للتراث الإسلامي، الذي كان مهمشاً في نظر الغرب، ورد الوجود الغربي إلى حدوده وردع غزوه الثقافي للعرب، والقضاء على الاغتراب الثقافي والإبداعي، وخلق عصر جديد يجمع بين كل الثقافات.

خاتمة

من خلال هذا البحث "العقل التأويلي وآليات نقد التراث عند حسن حنفي" مقاربة من منظور نقد النقد توصلنا إلى أهم النتائج:

– يعد التراث من أبرز مقومات الحضارة ومن أهم رموزها الثقافية.

– إن ثنائية التراث والتجديد في الفكر العربي المعاصر.

– يعتبر محمد عابد الجابري من المفكرين العرب الذين اشتغلوا على قضية التراث والتجديد، فموقفه يقوم على القطيعة مع القراءات التراثية للتراث وضرورة التجديد له.

– مواجهته لإشكالية المنهج التي كانت محط اختلاف بين الآراء، حيث رفض تبنيه للمناهج القديمة واعتماده على الموضوعية والعقلانية. واهتم محمد أركون بالتراث الإسلامي من أجل إعادة بعثه وإحيائه من جديد.

– دعوة محمد أركون إلى ضرورة خروج العقل الإسلامي من تبعية العقل اللاهوتي.

– تعدد المناهج عند محمد أركون لدراسة التراث الإسلامي، والاعتماد على العلوم الانسانية بقراءته قراءة عصرية، وتخلصه من التبعية الفكرية.

– يشير حسن حنفي إلى أنّ التراث معطى، حاضر، ومخزون نفسي يوجه سلوكات الجماهير.

– يدعو حنفي إلى تجديد التراث بآليات جديد لإعتباره جزء من الواقع.

– يشير حنفي في دراسته لقضية التراث والتجديد إلى خطأيين هما: النزعة العلمية والنزعة الخطابية، اللتان تسبّبتا في ظهور أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية.

– لم يهتم حسن حنفي، في دراسته للتراث، إلى دراسة التراث العربي فقط، وإنّما درس تراث الحضارة الغربية أيضاً لأنه يعتبر جزء من تراثنا ويشكل جزءًا من ثقافتنا ووعينا، لكن مع

الحرص على جعل هذا التراث الغربي مجرد موضوع نستمد منه بعض المواقف التي تخدم التراث العربي الإسلامي وليس مصدراً له.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص، ط2، القيس للطباعة، سوريا، دمشق، 2001.

أوّلا.المصادر

1.حنفي حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط4، 1992.

ثانيا. المراجع

أ. الكتب العربية

3.برهومة موسى، التراث العربي والعقل المادي قراءة في فكر حسين مروة، دار التنوير، لبنان، بيروت، ط1، 2017.

4.بن تومي اليامين، الإسلاميات التطبيقية، عند أركون: من بناء الموضوع إلى تأسيس العقل الإسلامي، مؤمنون بلا حدود، 25-12-2014.

5.الجابري محمد عابد، ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

6.الجابري محمد عابد، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1989.

7.الجابري محمد عابد، التراث والحداثة دراسات...ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.

8.الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي دراسات تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2009.

9.الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

10. الجابري محمد عابد، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط6، 1993.

11. حاجي رشيد، النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر "محمد أركون نموذجاً"، رسالة جامعية لنيل شهادة الماجستير، جامعة وهران كلية العلوم الإجتماعية، قسم الفلسفة، وهران، الجزائر، 2012.

12. حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.

13. حنفي حسن، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط2، 1983. حنفي حسن، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1987.

14. حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، مصر، ط1، 1991.

15. حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة (1) المقدمات النظرية، بيروت، لبنان، دار التنوير، ط1، 1988.

16. حنفي حسن، من الفناء إلى البقاء، محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، ج1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

17. حنفي عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط3، 2000.

18. رجبي مهدي، المنهجية التأسيسية لمحمد أركون في مشروع نقد العقل الإسلامي، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ط1، 2019.

19. الداهي محمد، المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيد، الرابط، المغرب، (د.ط)، 2012.

20. رفعت سلام، بحث عن التراث العربي نظرية نقدية منهجية، مكتبة الأسيرة، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1985.

21. شوقي جلال، العلوم العقلية في المنظومات العربية دراسة وثائقية ونصوص، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط1، 1990.

22. الشيخ محمد، محمد عابد الجابري مسارات مفكر عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

23. الصباغ رمضان، في نقد الشعر العربي المعاصر، دراسة جمالية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية مصر، ط1، 2002.

24. طرابيشي جورج ، المنافقون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الدين للكتب والنشر، لندن، 1991، ط1، ص 140.

25. طرابيشي جورج ، نقد نقد العقل العربي إشكاليات العقل العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

26. طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب– بيروت، لبنان، ط1، 1998م.

27. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.

28. العالم محمود أمين، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية، القاهرة، مصر (د.ط)، 1996.

29. عثمان حسن، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط8، (د.ت).

30. العجيمي محمد الناصر، النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، كلية الآداب، دار محمد علي الحامي، سوسة، تونس، ط1، 1998.

31. عدنان محمد أسامة، في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي المملكة العربية السعودية، ط1، 2001.

32. العساف صالح بن حمد، المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية، مكتبة العبيكات، الرياض، السعودية، ط1، 1998.

33. عطية أحمد عبد الحليم ، جدل الأنا والآخر قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين، مكتبة مدبولي الصغير (د، ب)، ط1، 1997.

34. عطية أحمد عبد الحليم ، ما بعد الحداثة والتفكيك مقالات فلسفية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط1، 2008.

35. عمارة محمد، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2003.

36. الغذامي عبد الله محمد، حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3 2005.

37. فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2006.

38. الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009م.

39. القرشي فهد بن محمد، منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، مكتبة الملك فهد الوطنية، السعودية، ط1، 2003.

40. محمود زكي نجيب، نظرية المعرفة، مؤسسة هنداوي سي آي سي، ط1، 1956.

41. المساتي يوسف، "من نقد التراث إلى نقد العقل، كيف أسس الجابري لنقد العقل العربي 1/3"، مرايانا، 5/يوليو 2020م، Marayana.com 02 أفريل 2021.

42. نادر نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

43. هاني إدريس، خرائط إيديولوجية ممزقة الأيديولوجيات وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

44. اليعقوبي عبد الرحمان، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون- محمد عابد الجابري- هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

ب. الكتب الترجمة

45. أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 2001.

46. أركون محمد، تاريخية الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2، 1996.

47. أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني- كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

48. أركون محمد، من الاجتهادات إلى نقد العقل الإسلامي، ت: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1991.

49. ألبرت أغيتسر، فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمن بدوي، مرا: زكي نجيب محفوظ، المؤسسة المصرية العامة، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، 1963.

50. ديكارت: مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضري، دار الكتاب العربي، مصر، القاهرة، ط2، 1968.

51. الغزالي أبي حامد محمد، المستصغى من علم الأصول، تق، تح، تر، أحمد زكي حامد، دار الميمان، الرياض، السعودية، ط1، (د.ت).

ثاثا: المعاجم والقواميس

52. جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي البصري، لسان العرب، دار صادر، ط4، مج5، بيروت، لبنان، 2004.

53. عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 2008، المجلد (01)، مادة (حدث).

54. مجد الدين يعقوب الفيروز آبادي: قاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرسوقي، (د.ن)، دمشق، سوريا، ط6، 1998م.

رابعا. المجلات والملتقيات

55. مواقف، العدد 59-60، بيروت، لبنان، 1989.

56. حوار الفكر العربي المعاصر، العدد 20-21-22، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1982.

57. الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 29، ديسمبر 1983، جانفي 1984.

58. الكلمة، العدد 1016، 04-2012.

59. مشكلات الحضارة، جامعة الجزائر 2، أبو القاسم سعد الله، 2020/12/15.

60. شبكة ضياء مؤتمرات... دراسات... أبحاث، العدد 48913.

61. حوليات التراث العدد 10، جامعة مستغانم، الجزائر، 2010.

62. خالد "الحداثة في فكر محمد أركون"، نقد العقل الإسلامي، شرط دخول العرب إلى الحداثة، يوم 12 أفريل 2021، سا 04: 12.

63. الأردنية للعلوم الإجتماعية، العدد 3، المجلد 11، 2018.

64. مجلة الآداب والعلوم الإجتماعية، جامعة السلطان قبوس، المملكة العربية السعودية.

65. الناصرية للدراسات الإجتماعية والتاريخية، العدد 1، جوان 2017، مجلد 8، جامعة معسكر.

66. مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد 35/34، مارس 2014.

67. مركز الجزيرة للدراسات، 17 مايو 2021.

خامسا. الرسائل والأطروحات الجامعية

68. كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، جامعة منتوري، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، قسم الفلسفة، قسنطينة، 2008.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

شكر وتقدير .....
مقدمة .....أ
مدخل مفاهيمي 4
أوّلا. مفهوم التراث 5
ثانيا. مفهوم الحداثة 6
ثالثا. مفهوم المنهج..... 7
الفصل الأوّل: قراءة التراث في الخطاب الفكري المعاصر 9
أوّلا. آليات قراءة التراث عند محمد عابد الجابري..... 10
1. الجابري والتراث:..... 10
2. كيفية تعامل الجابري مع التراث:..... 11
3. القطيعة الإبستمولوجية عند الجابري:..... 16
4. المنهج لدى الجابري: 18
5.نقد العقل العربي: 22
6. ميلاد العقل العربي:..... 25
ثانيا. أدوات قراءة التراث عند محمد أركون 32
1. مفهوم التراث لدى محمد أركون..... 32
2. المنهج الأركوني : 33
3. العقل الإسلامي لمحمد أركون: 37
الفصل الثاني: تجديد التراث عند حسن حنفي..... 43
تمهيد..... 44
المبحث الأول: مفهوم التراث والتجديد 45
أوّلا: مفهوم التراث 45
ثانيا: مفهوم التجديد 49
المبحث الثاني: إشكالية المناهج في قراءة التراث 58
أولاً: النعرة العلمية..... 58
1. المنهج التاريخي 59
2. المنهج التحليلي..... 61
3. المنهج الإسقاطي 62
4. منهج التأثير والتأثر 63

ثانيا. النزعة الخطابية 63
1. التكرار أو التحصيل الحاصل..... 64
2. التقريظ أو الدفاع..... 64
3.الحدس قصير المدى..... 66
المبحث الثالث: موقف حسن حنفي من التراث القديم..... 68
الجزء الأوّل: يختص بعلم الإنسان..... 68
الجزء الثاني: فلسفة الحضارة..... 69
الجزء الثالث: المنهج الاصولي..... 70
الجزء الرابع: المنهج الصوفي 70
الجزء الخامس: العلوم النقلية..... 71
الجزء السادس: فيخص العلوم الرياضية والطبيعية (العلوم العقلية) 72
الجزء السابع: العلوم الإنسانية..... 73
الجزء الثامن: الإنسان والتاريخ 74
المبحث الرابع: موقف حنفي من التراث الغربي 75
1. عصر آباء الكنيسة 77
2. العصر المدرسي..... 77
3. عصر النهضة والإصلاح الديني 78
4. العصر الحديث..... 79
5. العصر الحاضر 80
خاتمة..... 82
قائمة المصادر والمراجع..... 85
فهرس المحتويات 93