دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

كلية الآداب والعلوم
College of Arts and Sciences
QATAR UNIVERSITY جامعة قطر

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 27 سبتمبر 2021
تاريخ القبـول: 6 يناير 2022

الوحي في ضوء المنهج الفينومينولوجي عند حسن حنفي

إدريس الإدريسي

طالب ماجستير، مساعد باحث تدريس، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر

de1900263@student.qu.edu.qa

محمد عبد اللطيف عبد العاطي

أستاذ التفسير وعلوم القرآن، بكلية الشريعة بجامعة قطر

mlatif@qu.edu.qa

ملخص

هذا البحث يُعنى بدراسة نظرة حسن حنفي للوحي التي تعتمد على المنهج الفينومينولوجي الغربي، والذي يُعدُّ من أبرز المناهج التي فرضت نفسها على الساحة الفلسفية في غُضُون القرن العشرين ميلادي، وقد اتخذ حسن حنفي هذا المنهج بوابةً؛ لتجديد العلوم الإسلامية، من خِلال مشروعه: «من النقل إلى العقل»، وكانت مسألة الوحي من أهم القضايا التي ركَّز عليها في مشروعه هذا؛ لذا سعى هذا البحث إلى التعريف بالمنهج الظاهراتي، وتقييمه، وإظهار معالم الصورة التي أضفاها حسن حنفي على الوحي من خلال كُتبه، والخُطوات التي اتبعها في ذلك، ومن أهم النتائج التي توصل إليها: أنَّ حسن حنفي استهدف – مِن خلال هذا المنهج المُكَوَّن مِن عِدَّة فلسفات – تجريد الوحي مِن قُدْسيَّته، واعتباره إرثًا بشريًّا يعتريه ما يعتري كلام البشر من احتمال الخطأ والصواب، وقابليته للنقد والتصويب، وأنه قد سلك عِدَّة سُبل لتأصل هذا المبدأ، منها: تقسيمه للوحي إلى عِدَّة مستويات، الوحي قبل النزول وبعد النزول، وربطه للوحي بتأثيرات الواقع المعيش، وتجريده من مصطلحاته الأصيلة، واستعاضتها بمرادفات حديثة، مثل استبداله بمصطلح (الله) مصطلح الإنسان الكامل، وبمصطلح الدين مصطلح الأيديولوجيا؛ لكي يتسنى له تفسير نصوص الوحي على اعتبارها نِتاجًا تاريخيًّا.

الكلمات المفتاحية: الفينومينولوجيا، الظاهراتية، الوحي، حسن حنفي، الأنسنة، الواقع

للاقتباس: الإدريسي، إدريس وعبد العاطي، محمد. «الوحي في ضوء المنهج الفينومينولوجي عند حسن حنفي»، **مجلة أنساق**، المجلد السادس، العدد الأول، 2022

https://doi.org/10.29117/Ansaq.2022.0151

© 2022، الإدريسي وعبد العاطي، الجهة المرخص لها: دار نشر جامعة قطر. تم نشر هذه المقالة البحثية وفقًا لشروط Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). تسمح هذه الرخصة بالاستخدام غير التجاري، وينبغي نسبة العمل إلى صاحبه، مع بيان أي تعديلات عليه. كما تتيح حرية نسخ، وتوزيع، ونقل العمل بأي شكل من الأشكال، أو بأية وسيلة، ومزجه وتحويله والبناء عليه، طالما يُنسب العمل الأصلي إلى المؤلف.

دار نشر جامعة قطر
Qatar University Press

كلية الآداب والعلوم
College of Arts and Sciences
QATAR UNIVERSITY جامعة قطر

OPEN ACCESS
Submitted: 27 September 2021
Accepted: 6 January 2022

Revelation in the light of Hassan Hanafi's Phenomenological Approach

Driss Elidrissy
Master's Student and Research/Teaching Assistant at College of Sharia and Islamic Studies, Qatar University
de1900263@student.qu.edu.qa

Mohammed Abdellatif Abdelaati
Professor of Tafsir and Quranic Sciences, College of Sharia and Islamic Studies, Qatar University
mlatif@qu.edu.qa

Abstract

This research studies Hassan Hanafi's view of revelation which relies on the Western phenomenological approach. The latter is considered one of the most prominent approaches that have imposed themselves in the philosophical arena during the nineteenth and twentieth centuries. Hassan Hanafi took this approach as a gateway to the renewal of Islamic sciences, based on his project "copying to mind". The issue of revelation was one of the most important issues that he focused on in this project, so this research sought to introduce the phenomenological approach and evaluate the features of the image that Hassan Hanafi added to the revelation through his books, and the steps he followed in that. One of the important conclusions of this research is that Hasan Hanafi aimed- by this approach that consists of several philosophies at stripping revelation from its sanctity and considering it a human legacy similar to human speech, not exempted from the possibility of error and right, and could be critiqued or corrected. In addition, he took several ways to root this principle, including dividing the revelation into several levels; revelation before and after the descent, linking it to the effects of the lived reality, stripping it of its original terminology, and replacing it with synonyms, such as replacing the term "Allah" with the term "complete man" and the term "religion" with the term "ideology" in order to be able to interpret the texts of revelation as a historical product.

Keywords: Phenomenology; Revelation; Hassan Hanafi; Humanism; Reality

Cite this article as: Elidrissy, D. & Abdelaati, M.A., "Revelation in the light of Hassan Hanafi's Phenomenological Approach" *Ansaq Journal*, Vol. 6, Issue 1, 2022

https://doi.org/10.29117/Ansaq.2022.0151

© 2022, Elidrissy, D. & Abdelaati, M.A., licensee QU Press. This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0), which permits non-commercial use of the material, appropriate credit, and indication if changes in the material were made. You can copy and redistribute the material in any medium or format as well as remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited.

مقدمة

الحمدُ لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحابته والتابعين، وبعد:

فإنَّ القرآنَ الكريمَ يتعرَّضُ مُنذُ نزوله لهجمات شرسة، تستهدف تشويهه، والطعن في وَثاقة ثُبوته، أو وَثاقة نَقْله وتدوينه، وقد أسهم في تلك الهجمات بعضُ الحداثيين، الذين يدَّعون رغبتهم في إحياء التراث وإرجاع الجَدَّة له؛ حتى يواكب سير العصر، ويستجيب لحاجياته المستجدة، وفي سبيل ذلك حاولوا قراءة القرآن بمناهج وفلسفات غرْبية، على نحو يُزحزح تراكمها عن الفهم؛ لإتاحة فسحة الفهم، ويجرد القرآن الكريم من قُدْسيَّته وسيادته وحاكميته التي تُعدُّ المُوجِّهَ الجوهري لتاريخ الأمة الإسلامية على امتداد تاريخها، وقد نبغ وبرز في هذه الساحة أعلامٌ كُثُر، على رأسهم حسن حنفي، الذي أتى بمشروع فكري أراد من خلاله إعادة قراءة التراث الإسلامي، وكانت علوم القرآن والعقيدة من العلوم التي شملها مشروعه، وكان الوحي من القضايا الجوهرية التي عُني بدراستها وفق المنهج الفينومينولوجي.

فما مفهوم هذا المنهج، وما روافده، وما الأُسُس التي بنى عليها حسن حنفي نظريته في الوحي، واستخداماته وتطبيقاته ونتائجه؟

هذه الدراسة الموسومة بـ «الوحي في ضوء المنهج الفينومينولوجي عند حسن حنفي» تُجيب عن هذا الإشكال في ضوء المنهج التحليلي النقدي، وهدفُها استجلاء وجهة نظر حسن حنفي في الوحي، والمنطلقات التي انطلق منها، والأُسُس التي قامت عليها وجهة نظره.

وقد قُسمت الدراسة إلى مبحثين: المبحث الأول بعُنوان: الإطار النظري المنهجي للوحي عند حسن حنفي، وفيه مطلبان، الأول بعنوان: المنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي) وروافده عند حسن حنفي، والثاني بعنوان: تبني حسن حنفي لمنهجٍ غربي ونقده للمناهج الغربية.

والمبحث الثاني بعنوان: الأُسُس الحاكمة في نظرة حسن حنفي إلى الوحي، وفيه مطلبان، الأول بعنوان: الوحي عند حسن حنفي، والثاني بعنوان: الأُسُس التي بنى عليها حسن حنفي نظريته في الوحي، وأتبعتهما بأهم النتائج، ثم بذكر قائمة المراجع.

1. الإطار النظري المنهجي للوحي عند حسن حنفي

1.1. المنهج الفينومينولوجي عند حسن حنفي وروافده

يتكون المنهج الذي جعله حسن حنفي رافدًا لمشروعه الفكري من شقين أساسين متكاملين:

1. **المنهج الظاهراتي الهوسرلي**: الذي يُعُّد المصدر الرئيس لمنهجه، كما صرَّح بذلك في مواطنَ كثيرة مِن كتبه حتى قال من شدة إعجابه: «كأني وُلدتُ ظاهراتيًّا» (حنفي: فشته فيلسوف المقاومة 13)، وأكَّد ذلك في معرض حديثه عن النظام الألماني وقوته «فأصبحتُ فينومينولوجيًّا حيثُ اكتملت المثالية الألمانية» (حنفي: دراسات فلسفية 403).

2. **خليط من الفلسفات الغربية التي تأثر بها بحكم تكوُّنه الغربي**، وهو لا يخفي شدة شغفه بهذه الفلسفات وأصحابها؛ حيث قال: «كنتُ على وَلعٍ خاصٍّ بكِبار الرافضين مثل سبينوزا وكير كجارد» (حنفي: الدين والثورة 6/ 238). وقال في موضع آخر: «أصبح اليسار الهيجلي بعد الكانطيين الجُدد بالنسبة لي يُمثِّل المرحلة الحالية التي تعيشها الأمة العربية والتي يعيشها تراثنا القديم» (حنفي: دراسات فلسفية 403)، كما أثنى على الفيلسوف الحدسي برجسون فقال: «وكان أول ما اقتنيته أعمال برجسون، وسبينوزا، وكنت أشتعل فرحًا وأنا أقرأ للفيلسوفين ففيّ منهما الكثير. الأول كفيلسوف حيوي، والثاني كناقد للكتاب المقدس، وقد أوفيتُ حقي وأديت واجبي بترجمة كتاب: (رسالة في اللاهوت والسياسة) لسبينوزا إلى العربية 1970م وهأنذا أُوفي بحقي وأؤدي واجبي الثقافي تجاه برجسون» (حنفي: برجسون فيلسوف الحياة 3).

وبناء عليه سيدور الكلام في هذا المطلب حول ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: التعريف بالمنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي).

المسألة الثانية: الخُطوات المتبعة في المنهج الظاهراتي.

المسألة الثالثة: الروافد المكملة للمنهج الظاهراتي عند حسن حنفي.

1.1.1. المسألة الأولى: تعريف المنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي)

أ. المعنى اللغوي للفينومينولوجيا:

يساعد المعنى اللغوي لهذا المصطلح في فهم معناه الفلسفي، فكلمة (الفينومينولوجيا Phénoménologie) تتكون من شقين: Phénomène أي الظاهرة، وكلمة logie تعني العلم بمعناه الكلي. وبهذا يكون معنى الضميمة الاصطلاحية «علم الظواهر» (شيخ الأرض 9).

ب. المعنى الاصطلاحي للفينومينولوجيا:

عرَّفها إدموند هوسرل بقوله: «المنهج الدارس لظهور الماهيات في الوعي» (Husserl, Ideas general introduction to pure phenomenology).

وعرَّفها حسن حنفي بقوله: «الفينومينولوجيا هي عود إلى الأشياء ذاتها» (حنفي: قضايا معاصرة 256).

وقرر عبد الرحمن بدوي التعريف نفسه، قائلًا: «الفكرة العامة التي يقوم عليها مذهب الظاهريات هي الرجوع إلى الأشياء نفسها أي الرجوع إلى الوقائع المحضة دون التأثر بالأحكام السابقة المتعلقة بها» (موسوعة الفلسفة 1/ 61).

وقد اُستخدم هذا المصطلح لأول مرة من طرف الفيلسوف السويسري لامبرت Lambert سنة 1764م في كتابه «الأرغانون الجديد» Neues Organon، ثم تحدَّث عنه بعد ذلك إيمانويل كانط Immanuel kant في كتابه «الأُسُس الميتافيزيقية للعلوم الطبيعية» Metaphysical foundations of natural science سنة 1786م ثم بدأ انتشار استخدام المصطلح مِن قِبل الفلاسفة أمثال وليام هاملتون وهيجل، إلا أنهم لم يقصدوا به ما نفهمه الآن من المصطلح؛ حيث

يقصد به كانط اسم العلم الميتافيزيقي الذي يبحث في الحركة من وِجْهة نظر المراقب الإنساني، ويقصد به هيجل العلم الذي يدرس تطور الوعي الذاتي الفردي والجمعي معًا عبرَ التاريخ (أشرف حسن منصور، تيارات الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين 9). إلَّا أنَّ هوسرل هو مَنْ قدَّم مفهومها بطريقة تتسم بالعُمْق والوضوح لأجل دراسة الوعي وخبرته بالأشياء، وخبرته بذاته.

وما سبق يعني أنَّ المذهب الظاهراتي قد ظهر نتيجة أزمة العلوم الإنسانية في الغرب بهدف إرجاع الأشياء إلى أصولها، وتخليصها من الأحكام العالقة بها عبر قناة الشعور؛ لذا يقوم هذا المنهج بإعادة الموضوع المدروس إلى الشعور عن طريق الدراسة الوصفية للمعطيات والوقائع كما تبدو لهذا الشعور، أو كما تتحدد في نطاق المجرى الخالص للموقف المعيش كما هو، للكشف عن مضمونه الماهوي بالتقرب منه شعوريًّا (بدوي، الموسوعة الفلسفية 1/ 320).

2.1.1. المسألة الثانية: خطوات المنهج الفينومينولوجي

ذكر حسن حنفي هذه الخطوات مُثنيًّا على واضعها – هوسرل – بقوله: «لم يكتفِ بوضع الفينومينولوجيا كعِلْم بل حاول صياغتها كمنهج للعلوم الإنسانية مكونًا مِن خطوات ثلاث: تعليق الحكم، والبناء، والإيضاح» (قضايا معاصرة 255).

الخُطوة الأولى: تعليق الحكم، ويُقصد بهذا المصطلح عند هوسرل رفع الأحكام عن الأشياء التي نريد دراستها ومعرفة حقيقتها، ويعبر عنه حسن حنفي بـ: «وضع العالم بين قوسين أو خارج الميدان»، ويقصد بذلك: «عدم التحدث عن الظاهرة المادية، وإزاحتها جانبًا، وإخراجها من موضوع الاهتمام، وعدم التعرض لها، وعدم إصدار حكم عليها» (قضايا معاصرة 55)، وهذه الخُطوة يعتبرها هوسرل «تجربة ومعاناة تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، واستنباطه لما يدور داخل ذاته» (حنفي: حكمة الإشراق والفينومينولوجيا 207)، وهذه العملية في العمق لها علاقة بالمنهج الصوفي الذي لا يقف عند المظاهر الحسية (القشور)، بل يتجاوزها ليصل إلى الماهية (اللب) عن طريق المكاشفة والإشراقات التي لا يمكن لغير المريد السالك إدراكها ولا التعبير عنها بلغة طبيعية، وهذا الجانب هو الذي وظَّفه حسن حنفي في مشروعه التجديدي لأجل التخلص من التراث وعقيدته؛ حيث يحق للفينومينولوجي أثناء معالجة الموضوع في الشعور وضعه بين قوسين التجردَ من كل المعتقدات السابقة (القرشي 231). ويبقى وجهًا لوجه مع الموضوع، ويُصْدِر عليه أحكامًا فردية خالصة كقصد متبادل بين الذات المدركة والموضوع المدرك. والتخلص من إدراك الأشياء بالإيمان؛ فتكون النتيجة التي توصل إليها الظاهراتي من خلال «تعليق الحكم» هي وضع الله خارج الدائرة وتعطيل قدرته على الخلق وتدبير شأن العالم، فالإله يوازي عقلنة العالم (حنفي: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر 2/ 285).

الخطوة الثانية: البناء، ويُقصد به إعادة بناء الظاهرة المدروسة في الشعور؛ حيث تظهر كقصد بين الذات والموضوع، وقد عرَّفه بقوله: «ظهور الشعور كقصد متبادل مكون من قالب ومضمون، الأول ... يمثل الذات التقليدية في نظرية المعرفة، والثاني يمثل الموضوع» (حنفي: قضايا معاصرة 257).

وقد وظَّف حسن حنفي هذا الشعور في مشروعه التجديدي، واعتبره الطريق الأسلم لقراءة التراث، بل جعل مستواه «أخصَّ من الإنسان، وأهمَّ من العقل، وأدقَّ من القلب، وأكثر حيادًا مِن الوعي؛ حيث يكشف عن مستوى حديث للتحليل موجود ضمنًا داخل العلوم التقليدية نفسها، ولكن نظرًا لظروف نشأتها لم يُوضع في مكان الصدارة، ولم تُعطَ له الأولية الواجبة، ولكن يُفهم ضمنًا، ويُقرأ فيما بين السطور» (حنفي: التراث والتجديد 132) .

ووظفه هوسرل؛ ليقضي به على المنهج الطبيعي الذي يدعو إلى فصله عن الموضوع المدروس؛ وليقضي به أيضًا على المنهج الحِسِّي عند (دفيد هيوم) الذي يعتبر الشعور مجرد انطباعات حسية (حنفي: التراث والتجديد 257)، وقد تبعه حنفي في هذا المنحى؛ حيث اعتبر «الظاهرة لاهي صورة ولا هي مادية، بل هي ظاهرة شعورية؛ أي أنَّ الأبنية التحتية – اجتماعية كانت أو سياسية أو اقتصادية – والأبنية الفوقية – من نظريات وآراء وموروثات – تم توحيدها في الأبنية الشعورية ... فالواقع خارج الشعور خواء، والنظرية خارج القصد لا فعل لها» (حنفي: التراث والتجديد 53). وبعد إعادة البناء تصبح الذات والموضوع الفينومينولوجي وجهين لعملة واحدة، وهي الشعور الذي هو ذات عارفة وموضوع للمعرفة وتكون مهمة الفينومينولوجيا هي تحليل الشعور (القرشي 236)، وهذه الوحدة تنزع عن الموضوع كل أنواع التعالي والتعظيم؛ حيث تقوم بالدمج والتوحيد بين اللاهوت والناسوت فهي بمثابة وَحدة الوجود الصوفية التي يتم بها التوحيد بين الله والعالم – ويقصدون به صورته وتجليه، ولا يُوجد سواه – أي بين الحقيقة والواقع (حنفي: في الفكر الغربي المعاصر 257)، وتعطى الأسبقية للواقع المعيش وما يتطلبه من تساؤلات.

الخطوة الثالثة: الإيضاح، ويُقصد به كشف العلاقات بين الأشياء لأجل تفادي الوقوع في الخلط بين الحقول والمفاهيم والموضوعات، وقد عبَّر عن هذا بقوله: «إنَّ الإيضاح هو الحل النهائي لحل أزمة العلوم الإنسانية التي تقوم أساسًا على الخلط بين المستويات، أو على المزج بينهما أو على التوحيد بين مستويين أو على وضعهما متوازيين على المستوى نفسه أو على تماثلهما» (حنفي: قضايا معاصرة 260)؛ وذلك لوجود ثلاث مناطق متداخلة في الإنسان – النفس والبدن والشيء – ووظيفة منهج الوضوح هو تحديد العلاقات بين هذه المكونات الثلاثة، والعلوم الإنسانية المطابقة لدراستها، وذلك عبر الكشف الحدسي أو التحليلات اللغوية؛ لذا اعتبر هذه الخطوة مكملة لسابقتها في المنهج الظاهراتي، فما تمَّ بناؤه سابقًا في الخطوة الثانية يُعاد توضيحه وشرحه وبسطه في الخطوة الثالثة، لأجل تحليل متغيراته، وبيان العلاقات التي تربط بين مكوناته؛ ليصل بذلك إلى إصلاح أخطاء الفلسفة التجريبية والعقلية، وإنقاذ العلوم الإنسانية من الأزمة التي أدت إلى ظهور المنهج الظاهراتي أصلًا، ويُعتبر كتاب: تأويل الظاهريات، وظاهريات التأويل من المؤلفات المركزية التي تدل على منهجه.

3.1.1. المسألة الثالثة: الروافد المكملة للمنهج الفينومينولوجي عند حسن حنفي

إنَّ المطلع على تراث حسن حنفي يُدرك أنه يتنقل بين المناهج بعشوائية، وقد رصد طرابيشي هذا التناقض في فصل عنونه بـ «ازدواجيات العقل في كتابات حسن حنفي»؛ حيث يرى أنه يتناقض من فصل إلى فصل بل وحتى بين صفحات الكتاب الواحد، حتى بلغ به الأمر أنْ يقول عنه: «ما مِن كاتب أو مفكر أتقن رقصة التناقض كما أتقنها حسن حنفي» (طرابيشي 105) كما انتقده من جِهة عدم الالتزام بمنهج معين، واعتبر هذا التناقض «أخطر ضروب التناقض إطلاقًا» (المثقفون العرب، 106)؛ حيث يثني كل مرة على منهج معين ثم ينكره وينفيه في مكان

آخر، ومِن بين الأمثلة التي تثبت هذا التضارب ثناؤه في كتابه «التفكير الديني وازدواجية الشخصية» على المنهج الوصفي الفينومينولوجي (الطرابيشي 107) فقد أعلن أنه سيلتزم به، لإرجاع الظاهرة إلى أساسها في الشعور كتجربة مباشرة تحكمها أصول فكرية (الطرابيشي 106)، وأكدَّ مرةً ثانية تبنيه لهذا المنهج في مُقدمة كتابه «قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر» وفي مقدمة كتابه «في الفكر الغربي المعاصر»؛ لينقلب على نفس المنهج ويرفضه في إحدى مقالاته بعنوان: «هيجل وحياتنا المعاصرة»، وقد علل سبب هذا الرفض بقوله: «لأنَّ المناهج العقلية والتجريبية والوجدانية كلها صورية... منعزلة عن الواقع» بينما نجد «المنهج الجدلي، الذي هو حركة الواقع نفسه، هو المنهج الباقي أمامنا» (حنفي 119–121) غير أننا نرى أنْ نقد الطرابيشي ليس سليمًا؛ لأنَّ حسن حنفي سعى إلى اختيار منهج ملائم لكل موضوع يدرسه، في إطار المشروع اليساري الإسلامي، مستعينًا بالمنهج المسلح بتعدُّد الاستخدام ضمن الإطار الفينومينولوجي وتطبيقاته على الموقف من التراث، ومن الغرب ومن الواقع.

لقد لخَّص لنا السحمودي المنهج العام لدى حسن حنفي بقوله: «إنَّ النَّصَّ المرجعي المعتمد عند حسن حنفي هو نص الفلسفة المادية عامةً، لكن كما صاغته الفلسفة التنويرية، ... وانتهت إليه الفلسفة الظاهرية، ... مرورًا بمادية القرن التاسع عشر عند اليسار الهيجلي ... وفلسفة فيورباخ عن الاغتراب الديني، وفلسفة الفينومينولوجيا عند هوسرل التي تشكل قاعدة ومنهجًا في التفكير عند حنفي» (مناهج الفكر العربي المعاصر 131)، إلا إنه يُؤخذ على رأي شاكر أنه قد جمع بين المادية والظواهرية، وهما مختلفان من حيث المرجعية والمضامين والغايات، والظاهراتية إنما أُنشئِت في أصلها لهذا السبب كما تقدم.

وهذا يعني أنَّ المنهج الحنفي الظاهراتي استوحى جزءًا كبيرًا من الفلسفة التنويرية، وجزءًا آخر من فلسفة الاغتراب عند فيورباخ.

أولًا: الفلسفة التنويرية: «حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر وتتميز بفكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي، والحُكْم على أساس التجربة الشخصية» (المعجم الفلسفي 139)، وليس غريبًا أنْ يتبنى حنفي هذه الفلسفة لا سيما وأنها تضمنت الأُسُس التي تخدم مشروعه إعادة بناء التراث؛ حيث دعت لاعتماد العقل المطلق، وقطع الصلة مع التقاليد الموروثة، وإخضاعها للمعيار العقلي الصرف.

ويُعدُّ مِن أبرز الفلاسفة الذين ظهرت بصمتهم في فكر حسن حنفي:

1. الهولندي باروخ اسبينوزا B. Spinoza (1632–1677) الذي له أثر كبير في نشأة الأنور، وله كتاب بعُنوان: «رسالة في اللاهوت والسياسة»، وقد ترجمه حسن حنفي للغة العربية، وقدَّم له بمُقدمة أَبْدَى فيها إعجابَه بما قام به هذا الفيلسوف، ودعا إلى تطبيق المنهج نفسه على القرآن (حنفي 7).
2. فولتير Voltaire (1694–1778) وقد جعله مِن بين أعظم الفلاسفة على الإطلاق (حنفي: قضايا معاصرة 85) ومن أهم مؤلفاته: المعجم الفلسفي، الذي قال عنه حنفي: «يُعتبر بحق قمة ما وصل إليه عصر التنوير من تقدم فكري وحضاري» (رسالة في اللاهوت والسياسة 86)،

أما المنهج الذي أخذه منه فقد لخَّصه بقوله: «إنَّ السخرية مِن الكِتاب هي أكبر منهج نقدي يمكن تطبيقه عليه كما فعل فولتير» (رسالة في اللاهوت والسياسة 331) ومَنْ يقرأ كُتب حسن حنفي يلتمس منها هذه السخرية بالتراث عامة.

ثانيًا: فلسفة الاغتراب الفيورباخية:

فيورباخ Feuerbach (1804–1872) أخذ منه حنفي فكرة الاغتراب الديني (دراسات فلسفية 400–445) الذي يعتبر الدين موقفًا مغتربًا؛ أي غير طبيعي، والموقف العقلي العلمي هو الموقف الطبيعي، فتكون النتيجة: اللاهوت مرض نفسي (طريف الخولي، المنهج في علم الكلام الجديد مقاربة تحليلية نقدية لأبعاد التراث والتجديد 95–96). وأثر هذه الفلسفة على حسن حنفي يبدو جليًّا في الجزء الثاني من كتابه: (من العقيدة إلى الثورة: الإنسان الكامل – التوحيد)؛ حيث يصرِّح فيه بفكرة فيورباخ تحت عُنوان: «إلهيات أم إنسانيات» (حنفي 2/ 551).

وبعد هذه الإطلالة يمكن القول: إنَّ الفكرة التي أخذها حسن حنفي من الفلسفة التنويرية تتمثل في إعادة قراءة النصوص الدينة، وعرضها للنقد العقلي الممنهج.

2.1. تبني حسن حنفي لمنهج غربي ونقده للمناهج الغربية

من خلال ما تقدم اتَّضحت لنا معالم المنهج الغربي الذي انبثق من رحم معاناة الحضارة الغربية لأجل حل مشكلات تلك البيئة، ومعالجة قضايا وأزمات خاصة بذلك المجتمع، وإصرار حسن حنفي على استنبات هذا المنهج في غير موطنه، وفي الوقت ذاته نجده ينتقد ويهاجم المناهج الغربية، فما سر هذا الهجوم؟ وما سبب ذلك التبني وما تقويمه؟ هذا ما سأفصله في هذا المطلب، من خلال ثلاث مسائل:

1.2.1. المسألة الأولى: هجوم حنفي على بعض المناهج الغربية

هاجم حسن حنفي في كتابه «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم» بعض المناهج الغربية التي انتقلت إلى الحضارة الإسلامية عن طريق اتباع المستشرقين قائلًا: «قد تعم النعرة العلمية دراسات المسلمين نظرًا لتبعيتهم للمستشرقين أو لاستعمالهم الشائع والمشهور دون تفكير منهجي أولي» (حنفي 70) أو دراسات المستشرقين أنفسهم الذين يعتبرون «الظاهرة الفكرية ظاهرية مادية خالصة، وكتاريخ خالص مكوَّن مِنْ شخصيات وأنظمة اجتماعية وحوادث تاريخية مَحْضة» (حنفي 71)، ويُلاحَظ مِن هذا النص أنَّ حسن حنفي يُبرر ما لاحظه الطرابيشي مِن تنقله بين المناهج، ويُعلل سبب رفضه لبعضها، وأخذه بالبعض، **ومن بين المناهج التي رفضها:**

1. **المنهج التاريخي**: عرَّفه بقوله: «هو المنهج الذي يتكون أساسًا من البحث عن الوقائع التاريخية أو الاجتماعية، ووضعها بجوار بعضها البعض، وترتيبها ثم الإخبار عنها باعتبارها الظاهرة الفكرية ذاتها، تاركًا كلية أصول الظاهرة في الوحي أو الشعور، وخاليًا من كل تفسير أو فهم أو تأويل أو بحث عن دلالة أو تعرُّف على قانون» (حنفي 75).

لكن الغريب هو توظيفه لهذا المنهج عند دراسته لمباحث أسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ في الجزء الأول من كتابه «من النقل إلى العقل (علوم القرآن من الحامل إلى المحمول)»؛ لأجل ربط القرآن بفترة معينة وبيئة محدودة قائلًا: «فالتاريخ حامل موضوعي، ويضم الجغرافيا. فتاريخ المدن مثل مكة والمدينة أو تاريخ شبه الجزيرة العربية المتحدة من صحراء الشام إلى جبال اليمن لا ينفصل عن

جغرافيتها. الوحي بهذا المعنى ظاهرة تاريخية يظهر في التاريخ ويتجلى فيه. والتاريخ هو الواقع والمكان والمجتمع والبشر» (حنفي 51).

2. **المنهج التحليلي**: وهو منهج يقوم على «تفتيت الظاهرة الفكرية إلى مجموعة من العناصر يتم التأليف بينها في حِزمة لا متجانسة من الوقائع أو العوامل التي أنشأتها» (حنفي: التراث والتجديد 85). وأرجع سبب رفضه له إلى تجزيئه للظاهرة، فيفوِّت بذلك إعطاء نظرة شاملة عن الموضوع المدروس، وأعطانا مثلًا على ذلك في علم الكلام: «عديد من الدراسات على المسائل الجزئية في علم الكلام لا تُعطى نظرة شاملة على أساس هذا العلم ولا تدرك جوهره... ذلك كله لا يجعلنا ندرك ما هو التوحيد أو ماهية التوحيد أو عمليات الشعور التي وراء النظريات الجزئية» (حنفي 86).

3. **المنهج الإسقاطي**: وهو منهج «يقوم باستبدال الظاهرة بظواهر أُخرى: هي أشكال الأبنية الموجودة في ذِهْن المستشرق، يراها في الواقع مخفيًا بذلك الظاهرة الموضوعية التي أمامه والتي كان في نيته دراستها» (حنفي 85) وضعف هذا المنهج حسب حنفي يكمن في دراسته موضوعات وهمية مزيفة لا وجود لها في الواقع، ولم يرجع إلى الموضوع مباشرة كما يشترط المنهج الظاهراتي، وبذلك تصبح كل الأحكام التي يصدرها المستشرق أو ينفيها أحكامًا مسبقة تتمركز على ما في ذهنه وليس على الظاهرة، ومردُّ هذه الأحكام يرجع إلى خضوع الباحث لهواه وعدم قدرته على التخلص من الانطباعات التي تركتها لديه بيئته الثقافية، مع أنَّ التحرر هو الشرط الأول للبحث العلمي، والسبب الذي أدَّى بالمستشرقين إلى هذا الإسقاط هو الأنا المركزية؛ حيث يعتبر نفسه ينتمي إلى حضارة هي مركز العالم، ومحور التاريخ ومصدر الحقائق، ومنبع المناهج، ومهد العلوم (حنفي 90).

4. **منهج الأثر والتأثر**: جعل حسن حنفي هذا المنهج آخر منهج يقضي على معالم الظاهرة بالكلية؛ حيث يقوم بإبادة ما تركه المنهج التاريخي والتحليلي والإسقاطي؛ لأنه يرجع الظاهرة الفكرية إلى أصول خارجية من حضارات مختلفة، وهذا ما أنكره حنفي واعتبره إفراغًا لها من مضمونها، ويرى أنَّ كلَّ ظاهرة فكرية منشؤها الحضارة التي وُجدت فيها (حنفي: التراث والتجديد 89).

والناظر في الأسباب التي مِن أجلها رفض حسن حنفي هذه المناهج سيكتشف أنها تتقاطع في عِلَّة جوهرية عنده، وهي ربط الظاهرة بالواقع الملموس سواء كان ذلك بإخضاعها للصيرورة التاريخية، أو بتفكيك مكوناتها، أو بقياسها على ظاهرة أُخرى، وباعتبارها تلاقحًا حضاريًّا فحسب؛ لذا سعى إلى تجريد الظاهرة الفكرية من كل ما هو مادي، وربطها بالشعوري من أجل إعادة بنائها وأطلق عليها أحكامًا جديدة توازيها.

وإذا كان الأمر كذلك فما سبب اختيار حنفي للمنهج الظاهراتي؟

2.2.1. المسألة الثانية: أسباب اختيار حسن حنفي لمنهج غربي وتقويمه

يُمكن إرجاع هذه الأسباب إلى سببين اثنين: سببٍ يرجع إلى طبيعة تكوينه الدراسي، ويمكن تسميته بالسبب المعرفي، والسبب الثاني يكمن في خدمة التيار اليساري الإسلامي العقلاني النموذجي وهو سبب إيديولوجي.

أولًا: السبب المعرفي: ويرجع إلى طبيعة تكوين الرجل علميًا؛ حيث درس مُدَّة طويلة في فرنسا، على يد كبار المستشرقين في السربون، وهؤلاء هم الذين وجَّهوه إلى دراسة التراث الإسلامي ومحاولة أنسنته وعقلنته (القرشي 127–128)، وابتداءً من الرسالة التي نال بها دكتوراه دولة في الفلسفة، وترجمها إلى العربية تحت عُنْوان «مناهج التفسير: بحث في أصول الفقه» وقد قدَّم المستشرق (روبير برونشفيغ Robert Brunchvig) للرسالة بمقدمة ينوِّه فيها بِجُهد حنفي الذي عدَّه فريدًا مِن نوعه ومغامرة عظيمة وأفكارًا جديدة (عطية 28).

وكان من بين أبرز الشخصيات التي ظهرت بصمتها في فكر حس حنفي:

1. **لويس ماسينيون**: L. Massingnon (1883–1962) وهو مستشرق فرنسي مهتم بتراث المتصوفة عمومًا، وبتحقيق تراث الحلاج على وجه الخصوص، ويرجع ارتباطه بالتصوف ولا سيما الحلولي والاتحادي إلى كون الأول يدعو إلى أنسنة الوحي وتأليه البشر انطلاقًا من مَبْدأ حُلول اللاهوت في الناسوت، والثاني يُيَسِّر توحيد كل الديانات باعتبار أنَّ كل ما يُعبد في الكون وجه من وجوه الله، وأقرَّ حنفي بأنه من وجَّهه إلى التراث، قائلًا له: «ابدأ بالبحث عن كيفية صياغة هذه المناهج عند علماء أصول الفقه. ابدأ منها، طورها، انقدها، غيرها، ولكن لا بدَّ مِن البداية بنقطة معينة في التاريخ؛ حتى ترتبط بالتراث وتكون جزءًا منه» (حنفي: الدين والثورة 230)، وصرفه عن وجهته التي كان ينوي فيها «إقامة منهج إسلامي عام في الفكر والحياة للفرد والمجتمع بمنهج أصولي، ووجَّهه إلى إعادة بناء علم أصول الفقه (حنفي 231).
2. **جان جيتون**: Jean Guitton (1901-1999) وهو مفكر ذو نزعة أفلاطونية مسيحية، ويُعدُّ مِن أبرز الذين قاموا بالتوفيق بين الأفلوطينية والدين المسيحي، عَبْر طريق قراءة نصوص الكتاب المقدس بطريقة روحية، لا بطريقة حرفية؛ لأجل تفادي معضلة الثالوث (القرشي 127)، وقد أثنى عليه كثيرًا، قائلًا: «وكان مَنْ أَدِينُ له بكل شيءٍ في تكويني الفلسفي هو جان جيتون، أستاذ الفلسفة، وتلميذ برجسون، ومجدد الكاثوليكية، وأوَّل علماني يدخل المجمع المسكوني في تاريخه على الإطلاق، صديق يوحنا الثالث والعشرين، ثم بولس السادس... هو أستاذي ومعلمي كما اسميه أسميه باسم المسيح. ويسميني تلميذي الحبيب كما سمى المسيح يوحنا الحبيب... تعلمت منه الكثير» (حنفي 235).
3. بول ريكو: P. Ricoeur (1913-2005) تتلمذ عليه حسن حنفي عشر سنوات ومنه استفاد التفسير الهرمينيوطيقي الذي يسميه «نظرية التفسير» (القرشي 192)، لا سيما أنَّ هذا التفسير يُعتبر عُنصرًا أساسيًّا في مشروعه التجديدي للتراث؛ لأنه يخول له إعادة بناء التراث عمومًا والوحي خصوصًا في الشعور؛ ليصيره إرثًا بشريًّا محضًا «... التفسير إذن هو النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم، والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصبّها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافة المعاصرة ... فالغاية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل» (حنفي 173).

وبعد رصد أبرز الشخصيات التي كان لها تأثير في حسن حنفي يمكن القول: إنه وُجِّه أولًا إلى التراث الإسلامي من قِبل ماسينون، ومُدعَّم فلسفيًّا من جيتون، ومُوجَّه إلى إعادة تفسير التراث عمومًا والدين خصوصًا من قِبل بول ريكو.

ثانيًا: السبب الإيديولوجي: يرى حسن حنفي أنَّ الفكر الإسلامي يتقاسمه اتجاهان: هما اليمين واليسار، والتيار اليساري مُضطهد من طرف اليمين الحاكم، مع أنَّ الحضارة العربية وصلت أوجه ازدهارها في مرحلة حكم اليساريين، وقد أفصح عن هذا التقسيم الفكري في عدد من العلوم، سواء النقلية أو العقلية، ففي علم الكلام الذي سلط عليه الضوء أكثر صنف المعتزلة العقلانية ضمن التيار اليساري، والأشعرية الحاكمة ضمن التيار اليميني المتطرف، وقد وجَّه لهذا الأخير نقدًا لاذعًا؛ لأنه يُعطي الأسبقية للإله في كل شؤون العبد، ويقيده بقدرة الله، بالإضافة إلى تحجيرها العقل وإخضاعه لمبادئ النقل؛ لذا حكمت لعدة قرون دون جدوى، بل هي إحدى مسببات تقاعس الأمة (حنفي 21)، ومن هُنا رأى أنَّ البديل المناسب هو التيار اليساري المتمثل في المعتزلة في الفقه الأكبر، وابن رشد في الفلسفة الذي حاول الدمج بين الحكمة والدين، واستند إلى أنَّ الحضارة العربية الإسلامية قد بلغت أوج ازدهارها في ظل حكم هذه الاتجاهات (حنفي 22).

3.2.1. المسألة الثالثة: تقويم تبني حسن حنفي للمنهج الظاهراتي

تقدم أنَّ الفينومينولوجيا ظهرت لحل أزمة العلوم الإنسانية في الحضارة الغربية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فهي حل لمشكلة لا تهمنا وخروج من أزمة لسنا طرفًا منها، فأراد حسن حنفي أنْ ينقلها إلى الحضارة العربية، انطلاقًا من مشروعه الذي سماه بالتراث والتجديد، والذي سخر له منهجًا لا يستند إلى أُسُس منهجية أملتها الساحة الفكرية الإسلامية، بل هو نتاج للتلمذة الغربية، والإيديولوجيات التي يبطنها الحداثي الذي يجعلها وسيلة وغاية في نفس الوقت، فيختار منهجًا يستنطق به النصوص وَفق أهداف مُسطَّرة مُسبَّقًا (الريسوني 406).

والمثير للانتباه أنَّ حسن حنفي هاجم الحداثيين، وأرجع فشلهم إلى «التبعية لفكر الغرب... وتبلغ هذه التبعية أحيانًا درجة التقليد الأعمى والعمالة الفكرية» (حنفي 43) وكأنَّ حسن حنفي يُحذر القراء مما وقع فيه؛ لأنَّ «نقل الفكر ضارٌّ بالفكر المنقول؛ لأنه يفصله عن واقعه الخاص، وضارٌّ بالواقع الجديد الذي له نظريته الخاصة، والفكر ليس كالمتاع يُنقل من بيئة إلى أُخرى بل هو المُعَبِّر النظري عن الواقع الخاص» (حنفي 43).

2. الأُسُس الحاكمة في نظرة حسن حنفي إلى الوحي

سأحاول في هذا المبحث إبراز رأي حسن حنفي حول القرآن الكريم الذي يُسميه غالبًا بظاهرة الوحي، كما يطلق عليه أيضًا المعنى العام، ولا يمكن أنْ تتجلى الفكرة إلا من خلال العناصر الآتية: مفهوم الإله كما يصوره حسن حنفي، الوحي وطبيعته، الأُسُس التي بنى عليها حسن حنفي نظريته في الوحي.

1.2. تصور حسن حنفي للوحي

وفيه مسألتان:

1.1.2. المسألة الأولى: مفهوم الإله عند حسن حنفي

إذا أردنا أنْ نتكلم عن الوحي ومفهومه عند حنفي يجب علينا أولًا أن نتساءل: هل يعترف حنفي حقًا أنَّ هُناك إلهًا واحدًا مُباينًا لمخلوقاته ويُنزِل عليهم الوحي بواسطة الملك جبريل؟

هذا التساؤل تكفَّل حنفي بالجواب عنه في كثير من النصوص، التي يوضِّح فيها صفات الإله كما يتصوره، لكن رأيه هذا مُباين لما هو معهود في علم التوحيد، سالكًا في ذلك مسار سبينوزا، لهذا يرى أنْ تجديد علم العقائد ينطلق من أمور جوهرية أهمُّها: «تغيير مادة العلم من مادة لاهوتية إلى مادة اجتماعية، ومن غيبية إلى علاقات مرئية، وقد يتغير فَهم الدين التقليدي الوارد من تاريخ الأديان، من عبادة ومعجزة وتشخيص وطقوس وعقائد وسلطة وسحر وخُرافة وغيب وأسرار، ويعود إلى أصله من كونه، وصفًا للإنسان في العالم كفعل في الشعور» (حنفي: من العقيدة إلى الثورة 1/ 86)، فهو يدعو إلى تنزيل التوحيد بما يحمله من تصورات لاهوتية غيبيّة مِن مستوى التنظير إلى الواقع الاجتماعي المعيش وتطبيقه على حياة الإنسان، وليس ثمةَ إلهٌ مفارقٌ للإنسان عنده، «فذات الله هو ذاتنا مدفوعًا إلى الحد الأقصى، ومثلُنا بعد أنْ شخصناها ماثلة أمام الأعين، ذات الله المطلق هو ذاتنا نحو المطلق، ورغبتنا في تخطي الزمان وتجاوز المكان» (حنفي 1/ 83)؛ لهذا يُعنْوِن مبحث التوحيد الذي يدرس فيه ما يتعلق بذات الله من صفات وأفعال بـ«الإنسان الكامل». فالله صورة للإنسان الكامل (حنفي 2/ 588)، وهذه العبارة تُحيلنا إلى فلسفة فيورباخ ونتشه، التي تقول: إنَّ الملحد لما يتخلص من الإله المباين يسترجع صفاته التي اقتطعها من ذاته وجسدها في إله مُخترَع كامل، فيسترجع كماله المفقود، ويُعلِن بذلك موتَ الإله، فيتخلص بذلك من الاغتراب؛ أي اغتراب الإنسان في ذاته؛ إذ كان الإنسان قبل اختلاق فكرة الإله يعيش في براءة وتناغم مع ذاته، والحقيقة أنَّ الإنسان يعبد نفسه، ويقدس صفاته في صورة جوهر متوهم مفارق، ويرجع هذا الاغتراب إلى شعور الإنسان بالعجز أمام القوى الطبيعية والاجتماعية (حنفي: مقدمة في علم الاغتراب 360)، فيقول عن اعتقاد الفكر الديني: إنَّ هُناك إلهًا صنع العالم: «أتى ليزحزح الفكر العقلاني عن مكانه، ويبطل عليه دوره، وذلك بإدخال إحدى العقائد قبل أنْ تتأصل، وهي عقيدة أنَّ العالم مصنوع، صنعه صانع» (حنفي 2/ 588).

والنتيجة التي توصل إليها حسن حنفي هي أنَّ الله مُباين لكل التصورات التقليدية الناتجة عن نقص وكبت: «فكل ما نعتقده ثم نعظمه تعويضًا عن فقد... هو الله، وكل ما نصبو إليه ولا نستطيع تحقيقه... هو الله... وكلما حفَّت بنا المصائب دعونا الله، فالله لفظ نعبِّر به عن صرخات الألم وصيحات الفرح... فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفيًّا هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع... والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع آخر يخرج من التخلف هو التقدم...» (حنفي: التراث والتجديد 113).

وبما أنَّ تصوره للإله مختلف تمامًا للتصور التقليدي فطبيعي أنْ نجد طريقة العبادة عنده أيضًا مختلفة تمامًا عن الطريقة التي تراها الأمة المسلمة المثبتة للإله المباين للكون بأسره، فهو يرى أنَّ عبادة الله الأصلية هي تأليه الهوى؛

حيث يصير الشخص نفسُه إلهًا، يضفي عليه كل الصفات التي تُنسب للبارئ تعالى، وبذلك يكون قد تخلَّص من العجز والخوف، ويصير إنسانًا كاملًا حسب تعبير نيتشه في فلسفة القوة – التي رفعت شعار موت الإله – التي لا ترى للإنسان الضعيف مكانًا في الكون، وأحيت النزعة العِرْقِيَّة من جديد، التي تُصنِّف المجتمعاتِ حسبَ السُّلَّم الهرمي، للأسياد الأقوياء الذين يغلب عليهم العقل والحكمة والحرية القمة، وللضعفاء أدنى مراتب الهرم، الذين يُسَيْطِر عليهم الخوفُ والأحاسيسُ والعواطفُ القلبية وحبُ الاستبداد وطاعةُ وعبادةُ كلِّ من له قوة عليهم (نيتشه 323).

وقد صرَّح حنفي بهذا التصور نفسه قائلًا: «أنْ يخلق الإنسان جزءًا من ذاته ويؤلهه؛ أي يخلق المؤله على صورته ومثاله، فهو يؤله أحلامه ورغباته، ثم يشخصها ويعبدها، فالمعبود دليل على العجز، والمقدس قرينة على عدم القدرة. القادر لا يعبد ولا يقدس» (حنفي 2/ 587) وبهذا يكون قد أبان بأنه لا يؤمن بإله واحد منفرد بالتوحيد والعبادة، فضلًا عن أنْ يوحي إلى الناس عن طريق الأنبياء والملك، وهذا ما سيجعل مفهوم الوحي عنده مغايرًا تمامًا كما سيظهر في المسائل الآتية.

2.1.2. المسألة الثانية: طبيعة الوحي في فكر حسن حنفي

نزول الوحي على محمد ﷺ ليس بدعًا من الرسل، بل هو ظاهرة سبقه إليها أنبياء آخرون، كما تخبرنا بذلك الآيات المحكمات، ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا﴾ [النساء: 163]. أما كيفية هذا الوحي فنجدها في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ﴾ [الشورى: 51]. والطريق الأخير – نزول الملك على النبي بكتاب من عند الله مكتوب أو مسموع – هو الذي ركَّز عليه حسن حنفي في كتبه؛ ليتخذه سبيلا لنسبة الوحي للملك أحيانًا وللرسول أحيانًا كما سيتضح لاحقًا. وقبل الشروع في مفهوم الوحي عنده أودَّ أنْ أشير بداية إلى تعريف الوحي لغةً وشرعًا؛ حتى ينكشف مقصد الرجل وغايته التي يتوخاها وراء الشكوك التي يقدمها أثناء طرحه لهذا المفهوم.

وعرف ابن خلدون الوحي بأنه: «استغراق في لقاء الملك الرّوحانيّ بإدراكهم المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر بالكلّيّة ثمّ يتنزّل إلى المدارك البشريّة إمّا بسماع دويّ من الكلام فيتفهّمه أو يتمثّل له صورة شخص يخاطبه بما جاء به من عند الله ثمّ تنجلي عنه تلك الحال وقد وعى ما ألقي إليه» (المقدمة 201).

وموقف المسلمين من الوحي يتمثل في الاحتكام إليه واعتباره نصًّا مقدسًا لا تجوز مخالفة تعاليمه في كل الأحوال، واعتباره نصًا مفارقًا لكلام المخلوقين قاطبة، إلا أننا نجد حسن حنفي اقتفى أثر بعض المعاصرين الداعين إلى قراءة نصوص الوحي المقدسة قراءة جديدة مخالفة تمامًا للتوجُّه السابق، إذن فما هو مفهوم الوحي عند حسن حنفي كما تعبر عنه مؤلفاته؟

الوحي عند حسن حنفي: عرَّف حسن حنفي الوحي بعِدَّة تعريفات، أبرزها:

1. **التعريف الأول**: «الوحي علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله، لا هو بعلوم الدين ولا بعلوم الدنيا، هو علم المبادئ عقلية وطبيعية شعورية ووجودية في آن واحد» (2/ 63).

2. **التعريف الثاني**: «مجموعة من الصور الإنسانية الخالصة، خاصة بأسلوب التعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للإيحاء به وتوجيهه» (2/ 466).
3. **التعريف الثالث**: «المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية» (4/ 22).
4. **التعريف الرابع**: «مجموعة من البواعث التي تبعث على النشاط وتدفع إلى الحركة، وليست مجموعة من العقائد الجاهزة للإيمان والتسليم بها» (لسنج 121).

نلاحظ أنَّ هذه التعاريف تدور كلها في فلك واحد رغم اختلاف صِيَغِها، وهو جعل الوحي نِتاجًا شعوريًّا بشريًا يُكتسب من الواقع، ولا يبث العقائد التي ينبغي التقيد بها والاستسلام لها بصلة؛ وبذلك ستكون وظيفته تربوية محضة، وليس الهداية للطريق القويم، أو تشريع عبادات، كما صرَّح بذلك بقوله: «مهمة الوحي تربوية محضة... وليست إعطاء عقائد أو إقامة شعائر أو تشييد مؤسسات» (لسنج 121).

انطلاقًا مِن التعريف السابق بنى حسن حنفي نظرية الوحي على ثلاثة أُسُس، وهي التي سأفصل فيها الكلام في المطلب الآتي.

2.2. الأُسُس التي بنى عليها حسن حنفي نظريته في الوحي

وفيه مسألتان:

1.2.2. المسألة الأولى: أنسنة الوحي

تعريف الأنسنة:

1. **الأنسنة لغة**: الأنسنة مشتقة من لفظ (إنسان)، وهي كما قال ابن فارس: «أصل واحد وهو ظهور الشيء، وكل شيء خالف طريقة التوحش» (ابن فارس 1/ 145)، إلَّا أنَّ التَّيَار الحداثي أخذها من ترجمة المصطلح الفرنسي (Humanisme)، ومعناها «مَنْ يتعاطى الدراسات الأدبية، موروث الفروع الليبرالية عند قدامى اللاتينيين» (Michel blay 375 Dictionnaire des concepts philosophiques).

وارتبط ظهور مصطلح الأنسنة بعصر الإصلاح الديني، وعصر النهضة الأوروبية؛ إذ تُعتبر هذه الحقبة قنطرة التحول من الدين إلى العلم، ومن الإله إلى الإنسان، ومن الماضي إلى الزمان المعيش، وهذا ما ركَّز عليه مارتن لوثر M. LUTHER (1483-1546) الذي اعترف بدور العقل ومكانته في البحث الحر وزعزعة الأستاذية التي تمارسها الكنيسة، لكن دون خروج نهائي عن السياق الأنطولوجي العام للوحي (كحيل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون 50) وفي هذا السياق رفض فكرة التوسط بين الله والإنسان وتصدى «للتجارة بالغفرانيات وسلطة البابا السياسية، وشك في الأصل الرباني للبابوية» (ناتاف 63).

2. **الأنسنة اصطلاحًا**: عرَّفها أندري لالاند Andree Lalande بقوله: «هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء

بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالًا دونيًّا» (المعجم الفلسفي 2/ 569).

والأنسنة عند المذهب الوجودي: «مذهب قائم برأسه في فهم الوجود على أساس أنَّ مركز المنظور فيه هو الإنسان، وأنَّ الوجُود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني، حتى صارت شارته هي: من الإنسان إلى الإنسان، أو كل شيء للإنسان، ولا شيء ضدَّ الإنسان، ولا شيء خارج الإنسان» (بدوي، الإنسان والوجودية في الفكر العربي 16).

وإذا كان هذا هو موقف الغرب من الأنسنة، فإنَّ حسن حنفي يكاد يحصر مهمته في نقل الحضارة العربية من الارتكاز على الله إلى الاعتماد على الإنسان نفسه، قائلًا: «مهمتنا أنْ ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدلًا من أنْ تكون حضارتنا مرتكزة على الله ... تكون مرتكزة على الإنسان... وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان... إنَّ تقدُّم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة، ومن الإيمان إلى العقل، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسان؛ حتى تصل الإنسانية إلى طور الكمال، وينشأ المجتمع العقلي المستنير» (حنفي: دراسات إسلامية 127).

2.2.2. المسألة الثانية: المنهجيات التي وظفها حسن حنفي لنزع القداسة عن القرآن الكريم

1.2.2.2. محاولة تجاوز المصطلحات الدينية

كانت أول خُطوة وضعها لتطبيق هذا المنهج هي التخلي عن المصطلحات المتداولة ذات الطابع الديني، واستبدال مفاهيم تأويله بها يسوغها العقل (طه عبد الرحمن، روح الحداثة 183)؛ لأنها تزرع الهيبة في القلب عند التعامل مع القرآن الكريم؛ لذا نجد حسن حنفي يمدح الفلاسفة القدماء الذين تخلوا عن المصطلحات القرآنية واستبدلوا بها مصطلحات حديثة فيقول: «إنهم استطاعوا... التخلي عن لغة اللاهوت الخاصة، من: إله، ورسول، وثواب، وحساب، وعقاب، وملاك، وشيطان، وهي اللغة المغلقة التي مازالت خاضعة للرمز الديني، واستعمال لغة أكثر عقلانية، وانفتاحا وإنسانية، يمكن لأي فرد أيا كانت ثقافته أن يعقلها، مثل: الإنسان، والعقل والنظر والعمل، والفضيلة،... ونحن الآن قد رجعنا خطوة أخرى إلى الوراء، وألغينا التطور، وآثرنا لغة اللاهوت المغلق على لغة الفكر المفتوح» (حنفي: التراث والتجديد 157).

إنه يدرك جيدًا أننا إذا جرَّدنا الدين عن لغته التي يُفهم في ضوئها فإننا نكون قد أفرغناه من مضمونه، وجردناه من معانيه المقصودة، وهذا ما يصبو إليه الرجل، معلِّلًا ذلك بقوله: «وهذه اللغة لم تَعُدْ قادرةً على التعبير عن مضامينها المتجددة طِبقًا لمتطلبات العصر؛ نظرًا لطول مصاحبتها للمعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها» (حنفي 110).

2.2.2.2. التخلي عن عبارات التعظيم التي يوظفها جمهور المسلمين لكل رموز الدين

كنعت القرآن بأوصاف من قبيل القرآن الكريم، والقرآن العزيز، ونحو صدق الله العظيم، وغيرها من العبارات التي تنم عن مكانة القرآن الكريم (عبد الرحمن 179)، ولم يصرِّح حنفي في كتبه التي اطلعتُ عليها بأيِّ عبارة من هذا القبيل ولا الصلاة على رسول الله ﷺ، بل عدَّ احترام المصحف ومكة وثنية جاهلية «تقديس المكان عود إلى الوثنية القديمة وإلى الكعبة عندما كانت مكانًا للآلهة وتجمعًا للأصنام، تمامًا مثل: تقديس المصحف ورقًا وحبرًا

وتجليدًا وقطيفة مذهبة... وطبعه بأفخر الأوراق والمطابع ... وكل ما يعتقده الناس مُقدَّسًا في سلوكهم الشعبي هو الدنس مثل: المدن المقدسة وما يظنه الناس دنسًا هو المقدس» (حنفي 59).

3.2.2.2. التسوية بين الوحي وكلام البشر [التناص]

حيث لا يجد القارئ الحداثي أدنى حرج في تنزيل الاستشهاد بالأقوال البشرية منزلة الاستشهاد بالآيات القرآنية (طه عبد الرحمن، روح الحداثة 179) وقد سلك حسن حنفي نفس النهج؛ حيث صرَّح في عِدَّة مواطن عن التداخل الذي حصل بين كلام الله وكلام البشر، بحيث لا يمكن التمييز بينهما؛ لأنهما يكملان بعضهما، قائلًا: «قد يظن الكثيرون أنَّ كلام الله وكلام البشر نقيضان، هذا وحي يُوحى وذاك صُنع بشري، والحقيقة غير ذلك فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي في القرآن» (حنفي: هموم الفكر والوطن 23) وبالتالي يستحيل «تمييز ما هو إلهي عما هو بشري؛ لأنَّ كليهما كلام البشر؛ لذا فليس هُناك ثمةَ نصٌّ مقطوعٌ بنسبته إلى الله، فضلًا عن تسويغ المطالبة بتحكيمه والرجوع إليه والعمل بما فيه» (الدميجي 269) فتكون النتيجة بهذا التحليل كما يصرِّح بها الرجل في هذا السياق: «الإنسان لا يحتاج إلى وحي» (حنفي: قضايا في فكرنا المعاصر 1/ 92).

ويمكن القول: إنَّ الغرض من جعل الوحي كلامًا بشريًا هو تسويغ أنْ يسري عليه ما يسري على كلام البشر من احتمال الصحة والخطأ؛ لأنَّ «الوحي من حيث هو كلام مكتوب بلغة البشر ولا يهمنا الكاتب لأنَّ الشخص خارج نطاق السؤال لا يُوجد أمامنا إلا الكلام والكلام مكتوب بلغة معينة تطبق عليه قواعد هذه اللغة لفهمه، بل يتم التعبير عن الكلام أحيانًا بالصورة الفنية أي بتشبه إنساني خالص» (حنفي 2/ 561) هذا النص ورد في سياق حديث حسن حنفي عن إلهيات أم إنسانيات، فلا ضير في كون اللغة مِفتاحًا لفهم نصوص الوحي، لكن المشكل يكمن في تغيب الله، وعزل النص القرآني عن حيزه الإلهي المعجز؛ لأنه يؤدي إلى إنكار إعجازه البياني، الذي يتميز به عن سائر الكلام، مما يؤدي إلى نظرية الصرفة التي قال بها النظام وغيره، وهو رأي ضعيف؛ حيث جعل الإعجاز خارجًا عن القرآن، وقد فصل الإمام الخطابي في بُطلان هذا الرأي في رسالته، وكذلك الباقلاني، وغيرهما، وقد اقتفى حنفي أثر هذا الرأي، كما يدل على ذلك قوله: «والقرآن الذي بين دفتي المصحف فإنه مقدور عليه، أقل سورة منه ليست كذلك بل مقدور على مثله، أما تقسيم آيات القرآن وترتيب مواضيع السور فمن الناس وليس من الله» (5/ 542) والحق أنَّ مسألة ترتيب السور مسألة خِلافية، وقد جنح الزركشي إلى جعل الخلاف فيها لفظيًّا؛ لأنَّ القائل بأنه اجتهاد من الصحابة اعتبر ما نصب لهم الله من أمارات كأسباب النزول وغيرها.

والحق إنَّ القول بالتناصِّ بين الوحي وكلام البشر دعوى لا دليل عليها، وإنما قال بهذا الطرح عن محض تقليد وترديد واجترار للطرح الغربي الذي انتقد الكتاب المقدس، والدليل على ذلك ترجمته لكتاب باروخ سبينوزا (رسالة في اللاهوت والسياسة)؛ حيث صرح في مقدمته بأنه يمكن تطبيق ما قام به سبينوزا على القرآن، قائلًا: «إسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا، وإحلال مادة أخرى محلها، مع الإبقاء على نفس المنهج، أعني إسقاط التراث اليهودي وإحلال تراث ديني آخر، وليكن التراث الإسلامي» (سبينوزا 7).

4.2.2.2. التفريق بين مستويات مختلفة من الخطاب الإلهي

يستهدفون بهذه المفارقة التميز بين الوحي في العالم الإلهي، وبين الوحي في اللوح المحفوظ، والوحي المنزل إلى الأرض (عبد الرحمن 179) والغرض من ذلك هو نزع عائق القداسة عن القرآن الكريم (عبد الرحمن 178) فيصير كلامًا بشريًّا يتعرض لما يتعرض له كلام الإنسان من خطأ وصواب؛ لأنه «ومنذ تدوينه ... تعين الوحي أكثر فأكثر حتى فهم الرسول له ثم فهم الناس من الرسول بعد سماعه منه، ففي كل مرحلة يزداد التعيين، وتكثر الحوامل وتبتعد عن المحمول الأول وهو كلام الله في العلم الإلهي» (حنفي: من النقل إلى العقل 21).

وهكذا يُفصِح حنفي بكل أريحية بأنَّ الوحي ليس مُقدَّسًا بعد خروجه من العلم الإلهي، وأنَّ التدوين الأول كيفما كان نوعه يرفع عنه صفة القدسية؛ لأنه أصبح في الزمان والمكان واللغة، والرجل غالبًا ما يُردد مسألة كتابة الوحي بلغة البشر، وغايته الربط بين الوحي والبشر عبر قناة اللغة التي يعتبرها إحدى الحوامل الأساسية للوحي؛ لأنه: «لا يُوجد أمامنا إلا الكلام، والكلام مكتوب بلغة معينة تُطبق عليه قواعد هذه اللغة لفهمه، بل يتم التعبير عن الكلام أحيانًا بالصورة الفنية؛ أي بتشبيه إنساني خالص» (حنفي 2/ 561).

وحتى يؤكِّد هذه الفكرة في ذهن القارئ يكررها بأساليب مختلفة فيقول: «هذا الكلام الحسي المقروء المكتوب المفهوم المحفوظ المحرك لسلوك الأفراد والجماعات تنطبق عليه قواعد اللغة العربية وصيغ الكلام فيها» (حنفي 2/ 477).

وهذه الأوصاف التي يوهم بها القارئ ليست تمجيدًا للوحي، وإنما هي ترسيخ للصفة المادية التي يحوم حولها، والشاهد على ذلك تصديره بصفة (الحس) والمقروء والمكتوب والمفهوم والمحفوظ كلها صفات للشيء المحسوس؛ ليصل إلى نتيجة مفادها «الوحي بمجرد نزوله يصبح عِلمًا إنسانيًّا» (حنفي 2/ 262) وإذا كان كذلك فلا ضير في التعامل معه بالمناهج والنظريات التي تُستخدم في العلوم الإنسانية، بغض النظر عن مصدر هذه المناهج والنتائج التي سيتوصل إليها، مادام الكل إنسانيًا محضًا.

3.2.2. المسألة الثالثة: علاقة الوحي بالواقع

ركز حنفي كثيرًا على ربط الوحي بالواقع الذي نزل فيه، فالوحي عنده لم ينزل لتشريع المعاملات الخاصة، أو فرض عبادات معينة، أو تنظير أمور غيبية لا تُفيد واقع الأمة في شيء، وإنما هو استجابة لما استجد من تأثيرات وأسئلة واقعية؛ لذا «فالكتاب ... هو مجرد وسيلة وليست غاية، مجرد أداة وليست هدفًا، إنما الهدف هو تحقيق الرسالة المتضمنة فيه» (حنفي 4/ 279)؛ أي أنَّ القرآن ليس له قيمة ترجع إلى كنهه وجوهره، وإنما يستمد مصداقيته من الخارج؛ أي الرسائل التي يطلبها الواقع، وكل ما خالف الواقع فهو حِبر على ورق (حنفي 1/ 510).

وقد استغل أسباب النزول حيث اعتبرها «استدعاء الوحي للواقع، واستجابة الوحي لنداء الوقع» (حنفي 1/ 68) وإنْ كانت عنده لا تخلو من توجيهات سياسية وتصويب الآيات نحو جهات معارضة للسلطة الحاكمة (حنفي 1/ 76).

ولا يخفى ما في هذا القول من التكلف والرجم بالغيب، فما علاقة أسباب النزول بالأمويين؟ فأسباب النزول مرتبطة بزمان نزول القرآن الذي هو فترة النبوءة، وتُؤخذ عن الصحابة الذين شاهدوا التنزيل، أما الأمويون فأتوا في مرحلة متأخرة، عن التدوين.

وإذا كان الوحي عنده استجابة وتفاعلًا مع الواقع فهو «لا يفرق بين النزول والصعود، بين ما ينزل من وحي بناءً على استدعاء الواقع، وما يصعد من الواقع كوحي طبيعي. ثم يؤكِّد الوحي كنزول مؤكدًا الوحي كصعود، ويحدث ذلك لفظًا ومعنى» (حنفي 1/ 76).

وهذا يعني أنَّ الوحي منشؤه الفطرة البشرية التي تعبر عن شيء ثم يأخذه الوحي ويعيد تنزيله مرة ثانية بعد صياغته «وهو في الواقع قول بشري» (حنفي 1/ 77) والسُّنَّة عنده من هذا القبيل؛ لأنها شرح وتعليق شخصي من الرسول بحسه الفطري وذوقه الطبيعي، وهي صعود وليست نزولًا، إدراك مباشر، تعبير فطري، وسلوك بديهي (1/ 73).

ويقتنص بعض المواقف المعدودة التي وافق فيها القرآن الصحابة كموافقات سيدنا عمر الذي سماه منجم هذه الأمة – وهذا اللقب لم يطلقه عليه أحد، وإنما كان يُسمى ملهم هذه الأمة، وهُناك بون شاسع بين الملهم والمنجم – مستدلا بقول النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ: (إنَّ الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه) (ابن حنبل5/ 527).

وإنَّ الحديث صحيح إلا أنه استدل به في غير محله؛ لأنَّ تأكيد القرآن لقول أو فعل أي واحد من الصحابة لا يدل على أنَّ القرآن يصعد من الأرض، أو أسبقية الواقع على الوحي، بل يدل على إكرام الله لهم إذ وفقهم وألهمهم الحلول الصائبة قبل نزول الوحي الذي يعتبرونه القول الفصل في قضايا الأمة.

وكل ما ذكره حنفي هُنا ما هو إلا مقدمات يريد أنْ يصل من خلالها إلى نزع التشريع من الوحي وحصر وظيفته في الإجابة عن أسئلة الواقع وترجيح أحد المقترحات، «فالوحي نداء الواقع واستجابة له» (حنفي 1/ 83).

وبما أنَّ الوحي تجريبي فلا يقتصر تجديده ونسخه على زمان النبوة، بل إننا نستطيع أنْ ننسخ من الأحكام ما تجاوزه الواقع، ومن أجل إغواء القارئ وإقناعه برأيه يرى أنَّ نسخ الحكم من أذى الزانيين إلى جلدهما تخفيف، وإذا كان كذلك فبإمكاننا أنْ نخفف عنهما مرة ثانية بنسخ الجلد بالحبس، وثالثة بنسخ الحبس بمساعدتهما ليتزوجا، أو رفع أي عقوبة في حالة الرضى! فتستمر عملية تغيير الحكم من الأثقل إلى الأخف الذي يناسب روح العصر، فتكون الشريعة رحيمة لينة (حنفي 1/ 96).

والرجل كعادته لم يُعلِّق على الأوضاع التي تغيرت؟ ولا بين الفرق بين المرأة القديمة والمرأة المعاصرة؟ وهل سبب تشريع الحكم يرجع إلى طبيعة المرأة في حد ذاتها أم إلى أوصاف ترتبط بالأوضاع الاجتماعية؟ كل هذه الأسئلة تجاهلها، ولم يُشِرْ إليها لا من قريب ولا بعيد.

كما أومأ إلى أنَّ العلمانية هي البديل الأمثل لأنماط التدين، والمنهج الأمثل لقراءة التراث؛ وقد برر هذا في نص أحببت أنْ أنقله؛ حتى تتضح الفكرة: «فإنْ قيل إنَّ التراث والتجديد سيؤدي حتمًا إلى حركة علمانية وفي العلمانية قضاء على تراثنا القديم وموروثاتنا الروحية وآثارنا الدينية، قيل قد نشأت العلمانية في الغرب؛ استجابةً لدعوة طبيعية تقوم على أساس رفض الصور الخارجية وقسمة الحياة إلى قسمين، واستغلال الحياة الدينية للجماهير، وتواطؤها مع السلطة، وحفاظها على الأنظمة القائمة، نشأت العلمانية استردادًا للإنسان لحريته في السلوك والتعبير وحريته في الفهم والإدراك، ورفضه لكل أشكال الوصاية عليه، ولأي سلطة فوقه إلا من سلطة العقل والضمير، العلمانية إذن رجوع إلى المضمون دون الشكل، وإلى الجوهر دون العرض، وإلى الصدق دون النفاق، وإلى وَحدة الإنسان دون ازدواجيته وإلى الإنسان دون غيره» (حنفي التراث والتجديد 63).

هذا النص صريح في دعوة حسن حنفي للإلحاد وطرح كل أشكال التدين، فالصور الخارجية يقصد بها الله والجنة والنار وكل عالم الغيب بصفة عامة، والوحي اغتصاب حقوق الإنسان في الحرية والسلوك، والعلمانية استرجاع لهذه الحقوق المهضومة، والوحي يؤدي إلى النفاق ويخلق فصامًا شخصيًا وشروخات ذاتية، والعلمانية ترفض كل أشكال الوصاية على الإنسان.

خاتمة

لقد لاحظنا أنَّ حسن حنفي يستهدف جعل الوحي نِتاجًا شعوريًا بشريًا يكتسب من الواقع، ولا يبث العقائد التي ينبغي التقيد بها، والاستسلام لها، وهو يركِّز تركيزًا واضحًا على إثارة الشبهات، ولهذا تمتلئ أطروحاته بإثارة الأسئلة، وطرح الإشكالات دون الإجابة عليها، كما أنه يتوخى – من خلال نظرية التفسير التي يتبناها – التخلص من كل القيود المنهجية والعلمية التي أحكم بها السلف تعاملهم مع الوحي الإلهي، وهدفه من وراء ذلك أنْ يفسِّر نصوص هذا الوحي انطلاقًا من رؤيته هو وليس انطلاقًا من معهود العرب الذين نزل هذا الوحي بلسانهم، أو من معهود هذا الوحي نفسه، وهو لذلك يتجرأ على عملية بتر نصوص الكتاب والسنة، وعزلها عن سياقها؛ حتى يتمكن من الاستدلال بها في غير محلها، ومن أمثلة ذلك أنه نسب الوحي لسيدنا عمر رضي الله عنه، واستدل على هذه النسبة بحديث صحيح، على نحو فيه إهدار واضح للمنهجية المعتبرة في الاستدلال، وقد حاول حسن حنفي تجريد الوحي من مصطلحاته الأصيلة، واستبدال مصطلحات غربية حديثة بها، ومعلوم أنَّ تجريد العلم من مصطلحاته الخاصة يجعله عُرضة للنقد والزوال، وأنَّ كل علم له منهجه الذي ينسجم مع طبيعته وأصالته، ودراسته بعلم لا يتلاءم مع طبيعته يلحق الضرر بالعلم والمنهج معًا. ولم يُخفِ حسن حنفي – في عِدَّة مواطن – قناعته بأنَّ هُناك تداخلًا قد حصل بين كلام الله وكلام البشر، على نحو لا يمكن معه التمييز بينهما؛ ثم تبنَّى وجهة غريبة في النسخ حين رأى أنه لا يقتصر على زمان النبوة، وأننا نستطيع أنْ ننسخ من الأحكام كل ما تجاوزه الواقع؛ حتى لا يؤدي الوحي إلى النفاق، ولا يخلق فصامًا شخصيًا، وشروخات ذاتية، ويسقط سقوطًا مدوِّيًا أمام العلمانية التي ترفض كل أشكال الوصاية على الإنسان.

المراجع

أولا: العربية

ابن حنبل، أحمد. **المسند**. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2001م.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق عبد الله الدرويش. دمشق، دار يعرب، ط1، 2004م.

ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ – 1979م.

ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**. دار صادر، بيروت.

أبو عيسى، الترمذي. **السنن**. تحقيق: أحمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395هـ/ 1975م.

بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م.

ـــــ. **موسوعة المستشرقين**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2003م.

ـــــ. **النزعة الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**. دار القلم، بيروت، 1982م.

بوخريسة، أبوبكر. **مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية**. منشورات ضفاف ودار الأمان ومنشورات الاختلاف، ط1، 2013م.

جوتهولد، إفرايم ليسينغ. **تربية الجنس البشري**. ترجمة وتقديم وتعليق: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2006م.

الحفني، عبد المنعم. **الموسوعة الفلسفية**. دار ابن زيدون، بيروت، ومكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1986م.

حنفي، حسن. **برجسون فيلسوف الحياة**. المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 2008م.

ـــــ. **التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)**. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992م.

ـــــ. «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا». ضمن الكتاب **التذكاري للذكرى المئوية الثامنة لشهاب الدين السهروردي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م.

ـــــ. **دراسات إسلامية**. بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1982م.

ـــــ. **دراسات فلسفية**. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987م.

ـــــ. **الدين والثورة في مصر1956م 1981–م: الأصولية الإسلامية**. مكتبة مدبولي، القاهرة.

ـــــ. **فشته فيلسوف المقاومة**. مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2003م.

ـــــ. **قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر**. المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، ط4، 1990م.

ـــــ. **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**. دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983م.

ـــــ. **مقدمة في علم الاستغراب**. الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1991م.

ـــــ. **من العقيدة إلى الثورة**. دار التنوير للطباعة والنشر، والمركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988م.

ـــــ. **من النقل إلى العقل: علوم القرآن من الحامل إلى المحمول**. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014م.

ـــــ. **هموم الفكر والوطن**. الإسكندرية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1997م.

ـــــ. **اليمين واليسار في الفكر الديني**. منشورات دار علاء الدين، دمشق، 1996م.

خوري، أنطوان. **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**. دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1984م.

الدميجي، صالح بن محمد. «موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين: دراسة تحليلية نقدية». **مجلة البيان**، 1433هـ.

الريسوني، قطب. **النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر**. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، ط1، 2010م.

زكريا، إبراهيم. **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. مكتبة مصر، القاهرة، (د.ت).

سبينوزا، باروخ. **رسالة في اللاهوت والسياسة**. ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 2005م.

سيف، أنطوان. «حسن حنفي وفينومينولوجيا التفسير والتأويل». **مجلة أوراق فلسفية**، العدد 28، 2010م.

شاكر، أحمد. **مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث**. مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط1، 2010م.

طرابيشي، جورج. **المثقفون العرب والتراث، التفسير التحليلي لعصاب جماعي**. رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط1، 1991م.

طريف، يمنى. **فلسفة حنفي مقاربة تحليلية نقدية**. تحرير مصطفى النشار، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2017م.

عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م.

علال، خالد كبير. **وقفات مع أدعية العقلانية حول الدين والعقل والتراث والعلم**. مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، الأردن، 2021م.

القرشي، فهد بن محمد السرحاني. **منهج حسن حنفي (دراسة تحليلية نقدية)**. جامعة أم القرى، المدينة المنورة، 1436م.

لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**. تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بريس، بيروت، ط1، 1996م.

المعجم الفلسفي. مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.

ناتاف، أندريه. **الفكر الحر**. ترجمة رندة بعث، تدقيق، جمال شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق، ط1، 2005م.

نيتشه، فريدريك. **إرادة القوة محاولة لقلب كل القيم**. ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2011م.

هوسرل، إدموند. **مقدمة تيسير شيخ الأرض لكتاب تأملات ديكارتية**. ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، بيروت، 1958م.

ثانيًا: الأجنبية

References:

'Abd al-Raḥmān ,Ṭāhā .*Rūḥ al-Ḥadāthah :al-Madkhal Ilā ta'sīs al-Ḥadāthah al-Islāmīyyah) .in Arabic,(* al-Markaz al-Thaqāfī al'-Arabī1 ,st ed., 2006 AD.

'Allāl, Khālid Kabīr. *Waqafāt Ma'a Ad'īyyah al-'Aqlānīyyah Ḥawl al-Dīn wa al-'Aql wa al-Tūrāth wa al-'Ilm. (in Arabic),* Dār al-Muḥtasib, 2010 AD.

'Aṭīyah, Aḥmad. *Ḥasan Ḥanafī wa Fīnūmīnūlūjīyā al-Tafsīr wa al-Tā'wīl*. (in Arabic), Dār al-Manẓūmah, Vol. 28, 2010 AD.

al-Dumayjī, Ṣāliḥ b. Muḥamad. *Mawqif al-Lībrālīyyah fi al-Bilād al-'Arabīyyah min Muḥkamāt al-Dīn:* (in Arabic), Dirāsāt Taḥlīlīyyah Naqdīyyah, Majallat al-Bayān, 1433 AH.

al-Ḥafnī, 'Abd al-Mun'im. *Mawsū'at al-Falsafīyyah*. (in Arabic), Dār Ibn Zaydūn, Maktabat Madbūlī, Cairo, Beirut, 1st ed., 1986 AD.

Al-Mu'jam al-Falsafī. (in Arabic), Iṣdār Majma' al-Lughah al-'Arabīyyah, al-Hayy'ah al-'Āmmah li Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīrīyyah, Cairo, 1983 AD.

al-Nashshār, Muṣtafā. *Falsafat Ḥanafī Muqārbah Taḥlīlīyyah Naqdīyyah*. (in Arabic), Cairo, Nīw būk lil Nashr wa al-Tawzī', 1st ed., 2017 AD.

al-Qurashī, Fahd b. Muḥammad al-Saraḥānī. *Manhaj Ḥasan Ḥanafī* (in Arabic), *(Dirāsat Taḥlīlīyyah Naqdīyyah),* Maṭāi' Aḍwā' al-Muntadā, 1999 AD.

al-Raysūnī, Quṭb. *al-Naṣṣ al-Qur'ānī min Tahāfut al-Qirā'ah Ilā Ufaq al-Tadabbur*. (in Arabic), Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmīyyah al-Maghribīyyah, 1st ed., 2010 AD.

Al-Tirmidhī, Abū 'Isā. *al-Sunan*. (in Arabic), ed. Aḥmad Shākīr, Sharikat Maktabah wa Maṭba'at Muṣtafā al-Bābī al-Ḥalabī, Egypt, 2nd ed., 1395 AH/1975 AD.

Badawī, 'Abd al-Raḥmān. *al-Naz'ah al-Insānīyyah wa al-Wujūdīyyah fi al-Fikr al-'Arabī*. (in Arabic), Dār al-Qalam, Beirut, 1982 AD.

___. *Mawsū'at al-Falsafah*. (in Arabic), al-Mu'assasat al-'Arabīyyah lil Dirāsāt wa al-Nashr, 1st ed.,

Beirut, 1984 AD.

___. *Mawsū'at al-Mustashriqīn*. (in Arabic), al-Mu'assasat al-'Arabīyyah lil Dirāsāt wa al-Nashr, Beirut, 2003 AD.

Bū Khuraysah, Bū Bakr. *Madhāhib al-Fikr al-Asāsīyyah fi al-'Ulūm al-Insānīyyah*. (in Arabic), Manshūrāt Ḍifāf wa Dār al-Amān wa Manshūrāt al-Ikhtilāf, 1st ed., 2013 AD.

Ḥanafī, Ḥasan. *al-Dīn wa al-Thawrah fi Miṣr, 1956 – 1981 – al-Uṣūlīyyah al-Islāmīyyah*. (in Arabic), Maktabat Madbūlī, Cairo.

___. *al-Turāth wa al-Tajdīd (Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm). (in Arabic),* Mu'assasat al-Jāmi'īyyah lil Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī', Beirut, 4th ed., 1992 AD.

___. *al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr al-Dīnī*. (in Arabic), Manshurāt Dār 'Alā' al-Dīn, Damascus, 1996 AD.

___. *Brijsūn Faylasūf al-Ḥayāh*. (in Arabic), al-Maktab al-Miṣrī li Tawzī' al-Maṭbū'āt, 2008 AD.

___. *Dirāsāt Falsafīyyah*. (in Arabic), Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyyah, Cairo, 1987 AD.

___. *Dirāsāt Islāmīyyah*. (in Arabic), Beirut, Dār al-Tanwīr lil Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1st ed., 1982 AD.

___. *Fīshtah Faylasūf al-Muqāwamah*. (in Arabic), Markaz al-Kitāb lil Nashr, Cairo, 2003 AD.

___. Ḥikmat al-Ishrāq wa al-Fīnūmīnūlūjīyā (in Arabic), Ḍimn *Kitāb al-Tīdhkārī Shihāb al-Dīn al-Saharwardī*, Cairo, al-Hayy'ah al-Miṣrīyyah al-'Āmmah, 1974 AD.

___. *Humūm al-Fikr wa al-Waṭan*. (in Arabic), Alexandriya, Maktabat al-Anjlū al-Maṣrīyyah, 1997 AD.

___. *Min al-'Aqīdah Ilā al-Thawrah*. (in Arabic), Dār al-Tanwīr lil Ṭabā'ah wa al-Nashr, wa al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī lil Ṭibā'ah wa al-Nashr, Lebanon, 1st ed., 1988 AD.

___. *Min al-Naql Ilā al-'Aql*. (in Arabic), 'Ulūm al-Qur'ān min al-Ḥāmil Ilā al-Maḥmūl – al-Hayy'ah al-Miṣrīyyah al-'Āmmah lil Kitāb, 2014 AD.

___. *Muqaddimah fi 'Ilm al-Ightirāb*. (in Arabic), al-Dār al-Fannīyyah lil Nashr wa al-Tawzī', 1991 AD.

___. *Qaḍāyā Mu'āṣirah fi al-Fikr al-Gharbī al-Mu'āṣir*. (in Arabic), al-Mu'assasat al-Jāmi'īyyah lil Dirāsah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 4th ed., 1990 AD.

___. *Qaḍāyā Mu'āṣirah fi Fikrinā al-Mu'āṣir*. (in Arabic), Dār al-Tanwīr lil Ṭibā'ah wa al-Nashr, 2nd ed., 1983 AD.

Hawsral, Idmūnd. *Muqaddimat Taysīr Shaykh al-Arḍ li Kitāb Ta'mmulāt Dīkārtīyyah*. (in Arabic), Tarjamah Taysīr Shaykh al-Arḍ, Dār Bayrūt, Beirut, 1958 AD.

Ibn Fāris. Aḥmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. (in Arabic), ed., 'Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Fikr, 1399 AH/1979 AD.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *al-Musnad*. (in Arabic), ed., Shu'ayb al-Arnawūṭ, wa Ākharūn, Ishrāf: D. 'Abd Allāh al-Turkī, Mu'assasat al-Risālah, 1st ed., 1421 AH/1979 AD.

Ibn Khaldūn, Abdourahman. *Muqaddimat Ibn Khaldūn*. (in Arabic), ed. 'Abd Allāh al-Darwīsh, Dār Ya'rab, 1st ed., 2004 AD.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʻArab*. (in Arabic), Dār Ṣādir, Beirut.

Ibrāhīm, Zakariyyā. *Dirāsāt fi al-Falsafah al-Muʻāsirah*. (in Arabic), Maktabat Miṣr, (n. d.)

Jūthūld, Afrāym Lasanj. *Tarbīyyat al-Jins al-Basharī*. (in Arabic), Tarjamah wa Taqdīm wa Taʻlīq: Ḥasan Ḥanafī, Beirut, Dār al-Tanwīr lil Ṭābiʻah wa al-Nashr wa al-Tawzīʻ, 2006 AD.

Khūrī, Anṭuwān. *Madkhal Ilā al-Falsafat al-Ẓāhirātīyyah*. (in Arabic), Dār al-Tanwīr, 1st ed. 1984 AD.

Lā Lānd. *Mawsūʻat Lā Lānd al-Falsafīyyah*. (in Arabic), Taʻrīb: Khalīl Aḥmad Khalīl, Manshūrāt ʻAuwaydāt Beirut, Paris, 1st ed., 1996 AD.

Nātāf, Andrīyyah. *al-Fikr al-Ḥurr* (in Arabic), Tarjamah Randah Baʻth, ed., Jamāl Shaḥīd, al-Muʻassasat al-ʻArabīyah lil Taḥdīth al-Fikrī, Dār al-Madā, Damascus, 1st ed., 2005 AD.

Nītshah, Faridrīk. *Irādat al-Qūwwah Muḥāwalah li Qalb Kul al-Qiyam*. (in Arabic), Tarjamah Muḥammad al-Nājī, East Africa, Morocco, 2011 AD.

Sabīnūzā, Bārūkh. *Risālah fi al-Lāhūt wa al-Siyāsah*. (in Arabic), Tarjamah Ḥasan Ḥanafī, Dār al-Tanwīr, Beirut, 1st ed. 2005 AD.

Shākir, Aḥmad. *Manāhij al-Fikr al-ʻArabī al-Muʻāṣir fi Dirāsat Qaḍāyā al-ʻAqīdah wa al-Turāth. (in Arabic),* Markaz al-Taʼṣīl lil Dirāsāt wa al-Buḥūth, 1st ed., 2010 AD.

Ṭarābīshī, Jawrj. *al-Muthaqqafūn al-ʻArab wa al-Turāth, al-Tafsīr al-Taḥlīlī li ʻIṣāb Jimāʻī*. (in Arabic), London, Riyadh al-Rayyis lil Kutub wa al-Nashr, 1st ed., 1991 AD.