أنسنة علم الكلام عند حسن حنفي

م.د محمد معلى كافي
كلية الإمام الكاظم (ع) للعلوم الإسلامية الجامعة

Humanization theology according to Hassan Hanafi

Dr. Mohammed Mu'alla Kafi
College of Imam AL-Kadhum (AS)

Abstract:

The research has attempted to provide a critical evaluation of Hassan Hanafi's project in the field of humanization. He was a fabricated thinker rather than presented original work in the field of humanism. He has been tried to revolutionize philosophical and social concepts in Islamic societies by borrowing approaches from Western thinkers whose historical contexts within which they work differ from that of Islamic thought ideologically and epistemologically. In this regard, it is completely opposite to Muhammad Arkoun's more original project when he highlights historical stations in Islamic thought that clearly embodied the centrality of man and his values, to make them starting points for Islamic modernity. While Hanafi tries to bring Islamic thought to the standards of Western modernity and tries to employ Western concepts in the Islamic environment. Therefore, we find Hanafi invoking Feuerbach's concepts, the contexts of the development of Western thought, and Husserl's concepts, 0t make them starting points for intellectual transformation in Islam. The research will attempt to explain Hanafi's leftist revolution, which began with Islamic thought and did not end with the coup revolution.

المستخلص :

يقدّم هذا البحث عرضاً تقييماً نقدياً لمشروع حسن حنفي في مجال الأنسنة. إذ نعده مفكراً تلفيقياً أكثر من إنه يقدم عملاً أصيلاً في هذا المجال. اذ حاول حنفي أن يحدث تثويراً للمفاهيم الفلسفية والاجتماعية في السياقات الإسلامية وباستعارة مناهج لمفكرين غربيين عملوا في سياقات تاريخية

Article history
Received: 25/10/2023
Accepted: 27/11/2023
Published: 31/12/2023
تواريخ البحث
تاريخ الاستلام:25/ 10/ 2023
تاريخ القبول:27/11/2023
تاريخ النشر : 31/12/2023

كلمات مفتاحية : الأنسنة، الحداثة، اليسار الإسلامي، الظاهراتية، الفلسفة، علم الكلام، الوحي، التصور، الشعور

key word: humanism, modernity, Islamic leftism, phenomenology, philosophy, theology, revelation, feeling.

© 2023 THIS IS AN OPEN ACCESS ARTICLE UNDER THE CC BY LICENSE
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Corresponding author:
Dr. Mohammed Mu'alla Kafi
itlbg6@alkadhum-col.edu.iq

DOI:
https://doi.org/10.61710/a5p83y67

تختلف أيديولوجياً وابستمولوجياًعن السياقات التاريخية لالتي يعمل فيها المفكر في فضاء الثقافة العربية والإسلامية. وهو في هذا الموضع بالضد تماماً من مشروع محمد أركون الأكثر أصالة حين يقوم في ابراز محطات تأريخية في الفكر الإسلامي جسدت مركزية الإنسان وقيمه بشكل واضح، ليجعل منها منطلقات للحداثة الإسلامية. في حين يحاول حنفي أن يجر الفكر الإسلامي إلى معايير الحداثة الغربية يحاول أن يشغل المفاهيم الغربية في البيئة الإسلامية. ولذلك نجده يستحضر مفاهيم فيورباخ، وسياقات التطور الفكر الغربي، ومفاهيم هوسرل، ليجعلها منطلقات للتحول الفكري في الإسلام. وسيحاول البحث أن يبين ثورية حنفي اليسارية، تلك الثورية التي بدأت بالفكر الإسلامي، ولم تنته بالثورة الانقلابية.

المقدمة

يعد حسن حنفي مفكراً إشكالياً، فهو إسلامي أخواني تارة، ثم إسلامي يساري ثوري تارة أخرى، ويبدو ليبرالي علماني في مباحث اشكالية في مصنفاته يجمع فيها، بطريقة تلفيقية كما يرى نصر أبو زيد، بين متناقضات ومفارقات هي عبارة عن قضايا دينية (عقائدية وفقهية إسلامية) وبين معطيات العقل الغربي في مسائل إنسانية وطبيعية لا دينية أحياناً. كما في تطبيقه المنهج الفينومينولوجي لهوسرل وهيغل على التراث الإسلامي، وتطبيق آراء فيورباخ على مسائل الوحي وعلم الكلام.

أولاً: الفكرة الأساسية للأنسنة عند حسن حنفي

حاول حسن حنفي أن يعيد قراءة علم الكلام الإسلامي ويغيّر بؤرة التمركز فيه، متابعاً للمفكر فيورباخ في نقده للاهوت المسيحي، من مركزية الله إلى مركزية الإنسان، على مثال النموذج المسيحي الذي قاد عملية يمكن أن نطلق عليها "أنسنة اللاهوت". والمسوّغ لهذا الانتقال، في رأي فيورباخ وحسن حنفي، أن الإنسان خلق الله على مثاله العقلي، وألّهه وعبده، وخلع عليه الصفات والخصائص البشرية التي يرغب الإنسان بها، ولكنه يعجز عن بلوغها. وهذا هو معنى أنسنة الإله، والعودة إلى مركزية الإنسان بدل الإله.(john, p.11-27)

ولا يخفى ما تستلزمه هذه الفكرة من قلب منهجي وموضوعاتي لعلم الكلام يسجل خروجاً كاملاً على التقليد الديني إلى فضاء لا ديني يبدو فيه الله معطى إنساني زمني وبطبيعة الحال يمكن للإنسان أن يتخلى عن هذا المعطى في ظروف زمنية مختلفة لأنه من صنعه، ولذلك يمكنه أن يصنع له إلهاً جديداً يلبي حاجاته وطموحاته الجديدة في كل حين.

ثانياً :عودة الفلسفة الإنسانية

وتتخذ فكرة أنسنة علم الكلام عدة مراحل في فكر حسن حنفي، وأهم هذه المراحل هي تحرير الفلسفة من الميتافزيقا وإعادتها إلى الإنسان.

ويبدو أن حسن حنفي سبق شرط إعادة علم الكلام إلى الإنسان، لتدشين خطاب إسلامي غير محافظ "يساري"، بشرط حضاري آخر هو إعادة الفلسفة إلى الإنسان، وتابع عوامل موت الفلسفة منذ عصور ما قبل الحضارة، على سبيل المثال، انشغل الإنسان البدائي بالصراع من أجل البقاء فنسي ذاته في مواجهة الطبيعة، لأن المشكلة لديه هي درء مخاطر الطبيعة، وكان الحل الذي أوجده هو اللجوء إلى القوى الخفية والآلهة والأرواح المسيطرة عليها التي يمكن استرضاؤها بالسحر والقرابين وهذا ما أبعده عن الإنسان وركز فكره على القوى الخفية والآلهة ثم الله، فجعل الله محور اهتمامه ونسي ذاته، فكان الذهن البشري يصل إلى النهاية وينسى البداية، يفرح بالحل وينسى الأزمة، وهذا أحد أسباب موت الفلسفة؛ لأن السحر والقرابين ومظاهر العبادة تكيف عملي دون أساس نظري(حنفي ، 1987، ص305). يقول حسن حنفي: "ويشهد التاريخ على موت الفلسفة إذا ما ارتبطت بشيء آخر غير الإنسان، سواء كان الله أو الطبيعة، الصورة أو المادة، بصرف النظر عن أسسها الإنسانية في العقل والحس، في النظر والمشاهدة، في الرؤية والإدراك. فقد ماتت الفلسفة بعد أن أصبحت أحدى فروع علم اللاهوت فتحزَّبت وتحجَّرت، وتمذهبت، وضاع منها روح البحث وحرية الفكر واستقلال الرأي والقدرة على التغيير والإبداع. وعلم اللاهوت ذاته هو علم إنساني "مقلوب" يعبِّر عن وعي الإنسان بذاته على نحو مغترب، خارجاً عنه، عابداً إياه. حدث ذلك في العصر الوسيط وفي الفلسفة المدرسية، كما حدث لدينا في علم الكلام أو في علم العقائد بالرغم مما قاله المنهدسون في الإلهيات ومحاولتهم ارجاع اللاهوت إلى تجاربه الحسية، على الرغم من قول أبي شعيب: إن الإنسان هو العالم القادر الحي بالحقيقة، والله هو العالم القادر الحي بالمجاز.(حنفي، 1987، ص305-306.)

وتموت الفلسفة، في رأي حنفي، أيضاً إذا تحوَّلت إلى مباحث نظرية خالصة أو إلى علوم رياضية صورية كما هو الحال في المنطق الرياضي الحديث؛ لأن هذه الصورية تبعدها عن الإنسان مصدرها الأساس ونقطة انطلاقها، فالصورية لا حياة فيها ولا دم ولا لحم ولا عظم على حد تعبير حنفي، لأن الصورية تلغي الفردية وتنكر الخصوصية ولا تبحث إلّا عن العموم والشمول. وبإبعاد الموضوعات الرياضية عن أسسها الشعورية تجرّدها عن بعدها الإنساني فتموت الفلسفة حين تكون مجرد بحث نظري (حنفي،1978، ص306)

وكذلك تموت الفلسفة حين تقتصر على بحث الوقائع المادية كما هو الحال في العلوم الطبيعية، فالمادية وهم وخداع تحت ستار الموضوعية، وهذا يجرِّد الطبيعة من المنظور الإنساني، فالاطراد في القوانين الطبيعية ضد الفردية، والحتمية ضد الحرية الإنسانية؛ لأن شرط العلم هو مجتمع مستقر له كيان إنساني.(حنفي،1978،ص306-307)

يعود حسن حنفي إلى شرط حياة الفلسفة، مثلما فعل مع شرط حياة علم الكلام، فإذا كان قد شرط تحقق علم الكلام بأنسنة الوحي، والعقيدة، فإنه يرى أن حياة الفلسفة هي حين تكون تفكيراً في الإنسان، وإذا استمدت مادتها من العلوم الإنسانية. ويضرب مثالاً على ذلك بـ ((الفلسفة اليونانية باتجاهاتها الثلاثة: "المثالية والواقعية والإنسانية، وعلى وجه خاص في محاورات أفلاطون وموضوعاتها الإنسانية: المحبة، الصداقة، الجمال، العدالة.. الخ. كما أن الفلسفة عند أرسطو قريبة الصلة بالسياسة والأخلاق، وليست فقط بالمنطق والطبيعة والفلسفة الأولى. كانت الحكمةمطلباً إنسانياً، وكان البحث عن السعادة هدفاً إنسانياً)) (حنفي،1987،ص306)

ما بقي من الفلسفة المسيحية هو الإنسان والتجربة الحية. وكان أكثر الموضوعات حيوية في العصر الوسيط هو العقل والنفس والاتصال والخلود والمعاد، وهذه هي الجوانب الإنسانية في الفلسفة. إلا إن الانتصار تحقق حين بدأت العصور الحديثة في القرن السادس عشر بالمذهب الإنساني عند "أراسم" حيث عُدَّ الإنسان محور الكون. وكانت نقطة الانطلاق هي اتخاذ البدن موضوعاً للبحث عن حقيقة الإنسان الحي في مواجهة كل ما هو غير إنساني في السلطة أو في العقائد أو في المناهج. ويعد "الكوجيتو" عند ديكارت المنطلق من الأنا نقلة نوعية للفلسفة بوضعها مرادفة للوعي الأوروبي واعياً ذاته والإنسانية معه، وتأكد وضع الإنسان محوراً للكون في الثورة الكوبرنيقية عند كانط حيث الذات الإنسانية في المركز والعالم يدور حولها. ثم تحولت الذات إلى روح ، والروح إلى تاريخ عند هيغل حتى أصبح الوعي الفردي مرادفاً للوعي الحضاري، وأصبح الإنسان هو الإنسانية كلها. وقبل هذا كانت فلسفة التنوير قد ربطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية، وخرجت من صياغات البراهين على وجود الله وخلق العالم وخلود النفس إلى وضع الإنسان في المجتمع والتاريخ وفي أنظمة الحكم والمذاهب السياسية. ثم أكد الكانطيون الجدد على الإنسان كما هو الحال عند نيتشة، وكشف الشيء في ذاته وعدّهُ إرادة الإنسان عند شوبنهاور. واستمر الكانطيون الجدد في هذا التوجه الإنساني والانتقال من "الأنا أفكر" إلى الاجتماع والسياسة والأخلاق والقانون. وأخيراً استطاعت مدرسة فرانكفورت أن توحد بين الفلسفة والعلوم الإنسانية خاصة علم الاجتماع الذي صاغته بوصفها فلسفة، وصاغت الفلسفة وصفها نظرية اجتماعية سواء في السياسة أو في الاجتماع أو في الفن أو في الحضارة. كما ربط الوجوديون بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية والتاريخية. فارتبط سارتر بالسياسة والتاريخ وعلم النفس. كما ارتبط ميرلوبونتي بعلم النفس وعلم الأحياء والعلوم السياسية. كما كانت بدايات ياسبرز علم الأمراض النفسية، بل لا يوجد اليوم أي فرق بين الفلسفة والعلوم الإنسانية في أهم تيارات فلسفية معاصرة مثل الماركسية والفرويدية والبنيوية.(حنفي،1987،ص 3-308)

وتناول حسن حنفي الحركة الارتدادية التي قام بها الوعي الاوروبي للكشف عن الأبعاد الإنسانية في اللاهوت وفي الطبيعة على حد سواء. فقد كشف الوعي الأوروبي أن الفلسفتين الإلهية والطبيعية هما في

حقيقتهما فلسفة إنسانية، في الفلسفة الإلهية تكون الفلسفة مغتربة إلى الأعلى حين تتمركز حول الله، وفي الفلسفة الطبيعية تكون الفلسفة مغتربة إلى الأسفل حين تتجاوز الإنسان إلى ما تحته، وكلا هذان المنهجان خارج المنظور الإنساني، مرة فوقه ومرة تحته. فقد كشف فيورباخ عن ((أن كل علم لاهوت هو علم إنساني مقلوب)) وأن كل ما قيل في أوصاف الله وصفاته هو في حقيقة الأمر أوصاف وصفات إنسانية قذف بها الإنسان خارجاً عنه نتيجة لاغترابه في العالم. كما كشف هوسرل أن العلوم الطبيعية ذاتها بناء إنساني، وأن العلم هو في الكشف عن البناء الشعوري للعلم في مرحلة ما قبل الفهم. فإذا كان الوعي الأوروبي قد بدأ بالكوجيتو فإنه انتهى إلى أن الإنسان أصبح هو الأنا أفكر وهو موضوع التفكير في آن واحد.(حنفي،1987، ص308-309)

ويرى حسن حنفي أن الشي نفسه حدث في تراثنا القديم عندما ارتبطت الفلسفة بالعلوم الإنسانية وبالموسيقى عند الكندي والفارابي، وبعلوم الأخلاق والسياسة عند الفارابي، وبالتشريع عند ابن رشد. بل إنَّها ارتبطت بعلوم الحياة مثل الطب والتشريح والنبات والصيدلة. وقد بانَ ذلك بصورة خاصة في "رسائل إخوان الصفا" حيث أضيف جزء أخير عن "النفسانيات" على التقسيم الثلاثي التقليدي: المنطق والطبيعيات والإلهيات. ومع ذلك مازلنا لم نصل بعد إلى الكشف عن الإنسان في تراثنا القديم وراء الإلهيات والطبيعيات وأن نبدأ الوعي الحضاري الجديد ابتداء من الوعي الذاتي حتى تحيا الفلسفة من جديد.(حنفي،1987،ص309)

ثالثاً: أنسنة الوحي

يعتقد حسن حنفي أن مركزية الإلهيات في علم الكلام الإسلامي الذي يكون فيه مركز الوحي هو الله ليست هي الحالة الواقعية، إنما الواقعية الحقة هو أن الوحي يستهدف الإنسان ويعيد ترتيب العلاقة بين عناصر المجتمع لصالح مركزية الإنسان، لأن المقصد الإلهي هو الاتجاه نحو الإنسان، لكن الحركة اللاحقة لمجمل المنظومة الوحيانية قادها الإنسان، لمصالح وظروف معينة، باتجاه معاكس للمقصد الإلهي فاتجهت بصورة عكسية نحو مركزية الإله. وهذا يعني أن الوحي كان نازلاً على الإنسان ولكن علم الكلام قلب الوضع الطبيعي وعكس المقصد وجعله صاعداً نحو الله، ولذلك يرى حسن حنفي أن الوحي هو علم الإنسان وليس علم الله (حنفي،1988،ص607-608)

يرى حسن حنفي أن الإنسان هو محور علم الكلام ولذلك فالمهمة الملقاة على عاتقه هو أنسنة الوحي، أو أنسنة الإله أو تأليه الإنسان، ويرى في هذا التحوُّل الوجودي حلاً لأزمة الإنسان المعاصر. وهو يعني التحول من التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان، وتحويل أوصاف الله إلى أوصاف الإنسان، وهنا يصبح علم الكلام أقرب إلى (الإنثروبولوجيا منه إلى الثيولوجيا) (عبد الرزاق،1995،ص802). يقول حسن حنفي: ((الحقيقة أننا إذا دققنا النظر في القديم وأوغلنا في ثناياه،

فربما وجدنا الإنسان حاضراً في كل علم، وماثلاً في كل مذهب وقابعاً وراء كل فكرة، ولكنه مغلَّف بمئات من الأغلفة اللغوية، والعقائدية، والإلهية، والتشريعية التي إن أمكن إزاحتها ظهر الإنسان جلياً واضحاً على أنه محور كل دين وشريعة ووراء كل لغة وفكر. ومهمتنا . إذن . هي كشف هذه الأستار وإزاحة هذه الأغلفة، ونزع هذه القشور من أجل رؤية الإنسان، حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدلاً من أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل ضمن هذه الأغلاف تكون متمركزة على الإنسان والإنسان خارج الأغلاف. وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبغي نقل تمركز الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان، وفي هذه الحالة نقضي على أزمة الإنسان في عصرنا الحاضر، وهي غيابه عن فكرنا القومي" (حنفي، 1978،ص300)

ومن الواضح تأثر خطاب حسن حنفي في هذا المجال بالأنسنة الغربية التي بدأت في عصر التنوير، وهو يريد أن يمارس الدور عينه الذي مارسه مفكرو التنوير الأوروبي بإعادة قلب معادلة اللاهوت المسيحي من التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان، لكن حسن حنفي يغفل عن حقيقة أن الإنسان الغربي لم يكتف بمركزية الإنسان التي عدها لاحقاً سبباً في نشوء الشموليات المركزية والعنصرية والنزعة الامبريالية ولذلك دعى إلى موت الإنسان والتحرر من سطوته سواء على النص أو على الواقع، وبهذا فإن النزعة الإنسانية الغربية تنتهي إلى نزعة عدمية على يد مفكري ما بعد الحدثة الذين نزعوا الشرعية عن المركزيات الشمولية بما فيها مركزية الإنسان. (Frazer,1994,p85)

يستمر حسن حنفي في تأسيس خطابه اليساري المتأثر بالليبرالية الأوروبية فيرى أن الله، على وفق مركزية الإنسان، مجرد تعبير عن رغبات الإنسان وحاجاته "فعند الجائع الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفياً هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع، أي إنه في معظم الحالات صرخة المضطهدين، والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع آخر يخرج من التخلف هو التقدم، فإذا كان الله هو أعز ما لدينا وأغلى ما لدينا، فهو الأرض، والتحرر، والتنمية، والعدل. وإذا كان الله هو ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز والرزق، والقوت، والإرادة والحرية. وإذا كان الله ما نلجأ إليه حين الضرورة وما نستعيذ به من الشر، فهو القوة، والعتاد، والعدة، والاستعداد. كل إنسان وكل جماعة تسقط من احتياجاتها عليه". (حنفي،2001،ص128) وبذلك فهو يقدم الله بصفته فكرة براجماتية تدور حيث تتحقق مصالح الإنسان ومنافعه.

ولكن حسن حنفي متردد بين المساواة بين الله والإنسان والله والأمة، فيرى أننا نبدأ ((باسم الأمة)) وليس باسم الله،لأن الله والأمة وجهان لشيء واحد ويستشهد بالآية الكريمة((إِنَّ هذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ))(الأنبياء،92)،والآية:((وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ)) (المؤمنون، 52). فإذا كان القدماء انتصروا لله فإننا، على حد

قوله: ((ندافع عن الأمة التي اعتراها التفتت، وأنهكها الضياء، وتوالت عليها الهزائم، وانتابها العجز، وعمها القعود)).(حنفي،1988،ص30)

ويبدو حسن حنفي يعكس أزمات عصره التي تبلورت أزمات نفسية لديه، الأمر الذي دفعه إلى المقابلة بين الانتصار لله والتوحيد الذي كان دافعاً إلى فتح البلدان والغزو في سبيل الله.. (حنفي،1988،ص30) والدفاع عن الأمة والانتصار لقضاياها، ((والدعوة إلى الجهاد و تحرير البلدان، واستعادة الأراضي المغتصبة، وذلك عن طريق تفجير التوحيد لطاقات المسلمين، وعودتهم إلى الأرض...)) (حنفي،1988،ص30) ويستمر الخطاب الثوري اليساري لدى حسن حنفي في حماسه الآتي: ((لقد استبيحت حرمات المسلمين، وأحتلت أراضيهم، ونهبت ثرواتهم، وانتهكت أعراضهم، وقتلت نساؤهم وأطفالهم، وذبح أبناؤهم. فإذا كان القدماء قد بدأوا مقدماتهم الإيمانية التقليدية)) باسم الله" فإننا نبدأها باسم الأرض المحتلة في مواجهة الإحتلال الأجنبي لأراضي المسلمين، وباسم حريات المسلمين في مواجهة صنوف القهر والطغيان، وباسم النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وباسم المساواة والعدالة الاجتماعية في مواجهة تجميع الثروات وتكديس الأموال لدى الأقلية المترفة أمام جماهير الأمة التي تموت جوعاً وقحطاً، وبؤساً وعرياً. وباسم الوحدة، وحدة الأمة بنص القرآن مرآة لوحدة الله في مواجهة التجزئة والتشرذم والتشتت والتبعثر بين ملوك الطوائف، وباسم التقدم في مواجهة التخلف، وباسم النهضة في مواجهة الانحطاط، وابسم الهوية ضد التغريب. باسم جماهير الأمة، وباسم الأغلبية الصامتة، وباسم عامة المسلمين يصدر "من العقيدة إلى الثورة" بناء على "العقل البراجماتي (المصلحي) يجمع بين (علم أصول الدين) وبين (علم أصول الفقه) ليعيد وحدة علم الأصول بشقيه)).(ينظر :حنفي، 1988،ص30-31)

وهو بهذا الخطاب يعتقد أنه يدشن بداية لفهم واقعي وإنساني لعلم الكلام وعلم الأصول مستمد من نقد الحداثة للاهوت المسيحي! ويعتقد أن هذا القلب المنهجي، إن صح القول، هو السبيل الأمثل للخروج من الأزمة الراهنة التي يعاني منها المسلمون والعرب على الخصوص. ويمارس قلباً للمركزيات اللاهوتية إلى مركزية الإنسان والأمة والأرض، ويعتقد أن هذا الخطاب هو المقابل للخطاب اليميني التقليدي السلطوي الذي يبرر تكديس الثروات بيد الأقلية ويسوغ لحكم ملوك الطوائف، ولا يكون هذا الخطاب إلا الخطاب اليساري الثوري، فكرياً وعملياً. وهو يعزو للخطاب اليميني التقليدي كل أسباب انحطاط المسلمين وتقاعسهم عن تحرير أرضهم، وانشغالهم بمركزيات لاهوتية توجه فيها العبادة والخدمة باتجاه صاعد من الأرض إلى السماء، في حين أن الوحي رسم خط الاهتمام من السماء إلى الأرض والإنسان، وجعل من الإنسان محور عملية التغيير والنهضة. يقول حنفي: "والحقيقة أن الكلام هو الوحي الذي بين أيدينا المتّجه من الله إلى الإنسان وإلى العالم. الكلام قصد من الله إلى الإنسان ورسالة من مرسل إلى مرسل

إليه عن طريق المبلّغ وهو الرسول. فهو ليس صفة للذات المشخصة أي قصداً من الإنسان إلى الله تعظيماً وإجلالاً وتأليهاً. الوحي إذن كلام الله بلغة الإنسان، وبهذا المعنى يكون مخلوقاً أي أنه أرسل إلى الإنسان. هذا هو الخلق الطبيعي أو الإنساني عندما يتحول كلام الله إلى الإنسان وإلى الطبيعة مثله مثل حكمة البشر التي تخلد الجماعات والشعوب من خلالها مأثوراً وحكمها وأمثالهاوقصصها وسيرة أبطالها ....(حنفي،1988،ص464-465)

ومن الملاحظ أنه هنا يتضارب مع طرح يساري إسلامي آخر للأنسنة الغربية هو علي شريعتي، الذي على العكس من حسن حنفي يقدم نقداً عميقاً للنزعة الإنسانية في الغرب وينسبها إلى الأساطير اليونانية التي خلقت صراعاً وهمياً بين الإنسان والآلهة، مما ولَّد انطباعاً بأن إعادة حرية الإنسان وتحرره يجب أن تكون على حساب الله، وتأليه الإنسان. وهذا سياق تأيخي وثقافي مختلف تماماً عن السياق الثقافي الإسلامي الذي جعل العلاقة بين الله والإنسان هي علاقة تحرُّرٍ من الأغلال وإعادته من العبودية البشرية إلى الله، وبالتالي يكون العودة إلى الله هي تعبير عن تحرّر الإنسان من أسر الإنسان والمجتمع والتقاليد.(شريعتي،2008،ص8)

وفي بداية تناوله لحجج الفلاسفة والمتكلمين على وجود الله بدى للوهلة الأولى ينتصر لنظرية قدم العالم لدى الفلاسفة المسلمين على حساب نظرية الحدوث للمتكلمين. ويلخص أدلة الفلاسفة بالشكل الآتي[1] (حنفي،1988،ص34)

- لو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى محدِث وهذا إلى محدِث إلى ما لانهاية وهو محال. (مبدأ امتناع التسلسل).
- ولو كان محدثاً لوجب أن يكون لفاعله غرض وحاجة، وجلب نفع أو دفع ضرر هو محال أيضاً على الله.
- ولو كان محدثاً لاستحال وجوبه أما إلى المقدور أو القادر وكلاهما محال وإلا لما وجد المقدور ولعجز القادر.
- ولو كان محدثاً لوجب كون القديم غير عالم بوجوده، وهذا مما يوجب التغير في العلم، وإن كان علمه قديماً وجب قدم العالم. كما أنه لا توجد دجاجة إلا من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة وهكذا أبداً وهذا يوجب قدم العالم.

وهذه حجج تعتمد على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية وإلى دوران العلة والمعلول دون ما حاجة إلى علة أولى أو معلول أول، وإلى العلم والقدرة والاستغناء. ويعرض حسن حنفي حجج أخرى للفلاسفة تعتمد على قدم الزمان وقدم المادة والتجانس بين العلة والمعلول. فإذا كان المحدث يعني التأخر فإن ذلك قد يكون بلا مدة وبالتالي لن يكون قديماً أو بمدة متناهية وجب تناهي القديم أو بمدة لا متناهية فوجب قدم

العالم، كما أن كل حادث يسبقه إمكان عدم والإمكان أحد أنماط الوجود وهو لا يتصور إلا في مادة والمادة لا تتصور إلا في زمان ويستحيل التسلسل، وبالتالي لزم الانتهاء إلى موجود واجب بذاته هو العالم، وهي الشبهة التي من أجلها جعل المعتزلة المعدوم شيئاً، كما أن ما يثبت جوازه يثبت وجوبه، ولا يثبت سبب حادث إلا لأمر حادث مثله.(حنفي،1988،ص34)

ويؤيد حسن حنفي الدهرية في نقدها للفلاسفة؛ لأن الدهرية تؤمن بالرجوع إلى الطبيعة المستقلة التي لا يمكن أن تستخدم بوصفها وسيلة لأثبات شيء آخر. ويعدها حسن حنفي أكبر رد فعل على التفكير الرأسي أو الهرمي للوجود الذي يتحرك من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، وتضع بديلاً هو الفكر الأفقي الذي يتجه من الطبيعة إلى ذاتها. كما حاولت الدهرية وضع بديل للتسلسل إلى ما لا نهاية ليس عن طريق إثبات علة أولى أو مبدأ أول بل عن طريق الدوران ولاستمرار. ويرى حنفي أن الدهريين هم الطبائعيون وليسوا الإلهيين أي علماء الكلام. وإن تصور الحكماء والطبائعيين للعالم أقرب إلى التصور العلمي من تصور المتكلمين، فالأجسام سابقة على الأعراض والأعراض تظهر فيها بعد الكمون، والحوادث تتسلسل إلى ما لا نهاية. لقد كان القول بالطبائع أكبر رد فعل على القول بالحدوث. (حنفي ،1988،ص36)

فالطبائع يعني الاعتراف باستقلال الأشياء ورفض جعلها تابعة لقدرة مشخصة خارج ذاتها. وهي عملية تفسير للطبيعة بالعلل المباشرة الداخلية لا بالعلل الأولى الخارجية. ويمثل هذا التفسير مرحلة من مراحل التفكير العلمي متقدم على التفكير اللاهوتي بشكل هائل. فالطبائع كانت آخر ما وصل إليه العصر من فكر علمي إبان سيادة الفكر اللاهوتي، وهو الصراع الذي مازال موجوداً في وجداننا القومي حتى الآن. وتفسير الأشياء بالرجوع إلى الأشياء ذاتها أولى مراحل التفكير العلمي. وليس الخلاف إذن فقط في معرفة الله استدلالاً كما تريد الأشاعرة أو اضطراراً كما يريد الطبائعيون بل الخلاف الأساسي في تصور الطبيعة من خلال تصور ديني كما يفعل الأشاعرة أو من خلال تصور علمي كما يفعل الطبائعيون. هل يتم تفسير الطبيعة بعلل خارجية أم بعلل داخلية؟ هل الطبيعة مستقلة بذاتها أم أنها تابعة لغيرها؟ هل تدرَك بالحواس وبالعقل كفكر طبيعي أم أنها افتراض إيماني كفكر إلهي مقلوب؟ ويبدو حسن حنفي ينتصر إلى المدرسة الطبيعية في تفسير الأشياء بالأشياء وليس بعلة أولى خارجها (حنفي ،1988،ص37)

ويبدو أن حسن حنفي يساير تقسيم أوجست كومت لتاريخ الفكر البشري الذي يبدأ لاهوتياً ثم ميتافيزيقياً، وأخيراً يدخل المرحلة الطبيعية وهي المرحلة العلمية، كما متأثر أيضاً بتقسيم فيكو لمراحل الابداع البشري إلى ثلاث مراحل.

كانت أطروحة كومت تقضي بأن أي وصف مناسب للحداثة يجب أن يبدأ بالأشكال الاجتماعية للمسيحية الكاثوليكية الأوروبية في العصور الوسطى، وهو شكل يتميز بفصل وصعود سلطة روحية (البابوية) على سلطات زمنية مقسمة نسبياً (ملوك وأمراء). لقد شهد التاريخ الأوروبي تفتيتاً لهذه القوة الروحية ثم اغتصابها من قبل القوى الزمنية المنفتحة على "الحداثة". وفي نهاية المطاف، جرى إزاحة القوة الروحية الكاثوليكية ثم إبادتها تقريباً في سياق الثورة الفرنسية. لم يكن السبب الأساس لهذا الانحدار هو ظهور الفلسفة النقدية لعصر التنوير، بل كان العمل المشترك للحضارة الصناعية والعلمية. دمَّرت المذاهب النقدية لفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر الصرح اللاهوتي والملكي، لكنها لم تكن مناسبة لمهمة إعادة البناء الاجتماعي. وجادل كونت بأن هناك منطقاً حتمياً: يمكن رؤية المجتمع وهو ينتقل من الحالة اللاهوتية إلى الحالة الوضعية مع دولة وسيطة تهيمن عليها الأفكار الميتافيزيقية النقدية. إن العلوم الاجتماعية الجديدة التي أطلق عليها اسم "علم الاجتماع" لها هدفها المركزي في التحقيق في هذه الحركة بالذات – تطور هذه الحالات الثلاث التي تصبح هي نفسها عنصراً أساسياً في المرحلة النهائية. بمجرد اكتشافها وتأكيدها، يمكن لسلطة جديدة مبنية على العلم الجديد أن تدعي شرعيتها في ممارسة "روحية" والتي في الواقع تدرك وبالتالي تتحقق من التنبؤ المنصوص عليه في القانون العلمي الذي ينهي تاريخ المرحلة الميتافيزيقية. تضمن هذا البرنامج الفكري الخطوات التالية: تشكيل سقالة تحضيرية (الفلسفة الوضعية القائمة على فهم المنهجية العلمية) لبناء علم الاجتماع، ولحظة تأسيس علم الاجتماع نفسه، وتحويل علم الاجتماع إلى عقيدة اجتماعية كأساس لـ قوة روحية جديدة. سوف تستعيد هذه القوة تدريجياً موقع الصعود الذي حققته الكنيسة الكاثوليكية ذات مرة على السلطات الزمنية في أوروبا في العصور الوسطى، ولكن الآن على أساس معرفة يمكن إثباتها وبالتالي لا جدال فيها. من أجل تأسيس علم اجتماع قائم على فلسفة جديدة للعلم، قام ببناء سرد مفصل للغاية للمنطق التطوري للعلوم واحداً تلو الآخر وككل، بحجة أن تطورها لا يتبع فقط ترتيباً محدداً: الرياضيات وعلم الفلك والفيزياء، والكيمياء، وعلم الأحياء، ثم علم الاجتماع، ولكن هذا الترتيب يمكن فهمه على أنه نظام من التبعيات (على سبيل المثال، يعتمد علم الفلك على الرياضيات). وقد أطلق على نظرية ترتيب هذا النظام اسم القانون الموسوعي للتطور العلمي. شغلت النصف الأول من الدراسة الضخمة التي شغلته من 1830 إلى 1842 والتي تسمى دورة في الفلسفة الوضعية. يغلب على هذه الدراسة محاولة تطوير المنهج العلمي "الموضوعي" كما ينبثق من العلوم الطبيعية. ويوضح في تحليله أن كل فرع من فروع المعرفة الفردي يمر بالضرورة عبر الحالات الثلاث: اللاهوتية والميتافيزيقية (الأزمة الثورية) والعلمية (الوضعية).
(Gane,2006, p1-2)

ومن هذين المنطلقين يمضي حسن حنفي في وصف تمرحل الفكر البشري بادئاً من ((مرحلة اللاهوت الصوفي عندما كانت الآلهة تقود الشعوب، وكان حكامها الشعراء اللاهوتيون الذين عبروا في أشعارهم عن النبؤات والمعجزات. والقانون البطولي الذي يقوم على المساوات المدنية أو أسباب الدولة... وأخيراً القانون القائم على المساواة الطبيعية في نظم الحكم الحرة حيث يكون القانون عاماً وشاملاً. فالقانون الطبيعي يكون إلهياً أولاً ثم بطولياً ثانياً يعتمد على قانون القوة تحت سلطة الدين، وإنسانياً ثالثاً يعتمد على العقل)).

(حنفي،1978،ص393)

ويتابع فيكو في تقسيمه لمراحل الابداع الإنساني والتطور التاريخي: فيبدأ الجنس البشري بعصر الآلهة، وهذا العصر هو بداية تحول الإنسان من مرحلة البربرية إلى عصر الآلهة، والوسائل المعرفية والطقوسية السائدة في هذا العصر هي الخرافات والخوف من الظواهر الطبيعية بصفتها تعبر عن غضب الآلهة، ولذلك احتاج الإنسان إلى الوسطاء وهم الكهنة، فمنحهم السلطة امتلكوا بها الناس باسم الآلهة. (الملاح،1971، ص284) وفي هذه المرحلة نشأت الملاحم الدينية مثل ملحمتي هوميروس الإلياذة والأوذيسا التي تنطوي على لغة الآلهة. (الملاح،1971، ص284) ويرى فيكو أنه حين لا تجد القوانين الإنسانية أي مكان لها في شعب من الشعوب فإن القوة الوحيدة المتوفرة هي اللجوء إلى الدين، ويقرن هذا اللجوء إلى الدين بجهل الإنسان بطبيعة الأشياء فيجعل من نفسه مقياس كل شيء وعندما يصاب العقل بالخوف يميل إلى الخرافة، وكلما ضعفت القدرة على التفكير كلما زاد الخيال قوة.(السعود،1997،ص57)

أما العصر الثاني الذي يلي عصر الآلهة هو عصر البطولة، وسبب الإنتقال إلى هذا العصر هو التعاون الذي تضطر إليه المجتمعات من أجل مواجهة الأخطاء الداخلية والخارجية. فتبرز في هذه المرحلة مجموعة من الشخصيات القوية التي تحرك التاريخ، فالحكم بيد أبطال أشداء يعتقد الناس أنهم أسمى من البشر،ونظام الحكم هنا ارستقراطي، وفي هذا الدور نشأت الفروسية والحروب الصليبية.(صبحي،1975،ص160)، ويرى فيكو أن في هذه المرحلة يظهر التفاوت الطبقي وتنشأ الدول وينتظم الأبطال في الأنظمة العسكرية ضد (الأتباع) لحماية بنية الملكية، وللدفاع عن أنفسهم ضد الطبقة الاجتماعية الفقيرة التي لا تملك شيئاً. (هوركهايمر،2006،ص82) والعصر الثالث والأخير في مراحل التطور الاجتماعي والتاريخي عند فيكو هو (عصر الإنسان)، ويبدأ عندما تنتزع الجماهير العامة حقوقها، وأهم سمة لهذا العصر هو الديمقراطية، والمساواة، والعدالة، والعقلانية، والعلم. فيكون حكم العقل هو السائد فيها.. (الملاح، ،ص285)ومقتضى السماواة هو الاعتراف: اعتراف الطبقة النبيلة والحاكمة

بحق الطبقة العامة في المشاركة في نظام الحكم، والخطاب السائد في العصر الإنساني تغلب عليه اللغة الشعبية ذات الطابع النثري.(ابو السعود،1997،ص96)

من تلك المنطلقات يناقش حسن حنفي مفهومه الإنساني الذي يؤلِّف خطابه اليساري، فينظر إلى التطور التاريخ بمنظور فيكو وكومت، فيموضع الفقه، على سبيل المثال، في الطور اللاهوتي أو فيما يسميه حنفي اللاهوت الصوفي أي علم الكلام الإلهي لفهم الأسرار الإلهية ثم يصبح فقهاً بطولياً كما هو الحال في الحكمة. وينتهي أخيراً إلى فقه إنساني يأخذ الحقائق من الواقع نفسه، ويصاغ القانون طبقاً لمقتضيات المساواة ونظام الحكم الشعبي الحر حتى ولو كان ملكياً؛ لأن الملكية نظام إنساني. والسلطة تبدأ معتمدة على العناية الإلهية وتقوم على الملكية الخاصة ثم تصبح بطولية تقوم على القانون وأخيراً إنسانية تقوم على الثقة في ذوي الخبرات وعلى الحكمة والحيطة في الأمور العملية والحكمة الرفيعة في الأمور السامية. والعقل ذاته يبدأ إلهياً ثم يصبح عقل الدولة ثم يصير في النهاية العقل الطبيعي. والأحكام التي تصدرها تكون أولاً إلهية طبيعية ثم تصبح أحكاماً عادية وأخيراً تصير إنسانية طبقاً لمقتضيات الواقع وإلزامات الضمير، والمساواة بين البشر في النافع بالإضافة إلى التواضع الطبيعي وحسن النية".(ابو السعود،1997،ص394)

و يبدو من النصوص الأخيرة متابعة حسن حنفي للرؤية الغربية للفكر الإنساني وتاريخ تطوره، وإذا ما أضفنا إليها موقفه التابع لمفهوم الأنسنة في الحداثة الغربية بوصفها تقابل تضاد بين الله والإنسان، ولا بد من التضحية بالله من أجل الإنسان، نرى بأن كل ذلك يجعل مشروع حسن حنفي وتنظيراته لليسار الإسلامي أقل أصالة وأكثر تبعية.

وهو يبدو في تحليله هذا نسخة أخرى من تحليل فيورباخ للتحول من اللاهوتي إلى الإنساني، ويشبهه حسن حنفي بالمعتزلي الذي يفسر اليد بالقدرة، والعين بالعلم، ويحوّل التشبيه إلى تنزيه بشرط أن يكون هذا العقل هو العقل الشامل، العقل الطبيعي الذي يتسق مع نفسه ويتسق مع الطبيعة وليس العقل الخاص عقل الإيمان... (ابو السعود،1997،ص405)ويستمر حسن حنفي في عرض رؤى فيورباخ في كتابه دراسات فلسفية، الذي سوف يكون مرجعه في كتابه من العقيدة إلى الثورة في نقده للتراث والإلهيات، وسعيه إلى مركزية الإنسان بديلاً عن الإله.

ثالثاً: الفينومينولوجيا كمنهج لليسار الإسلامي

تعبِّر الفينومينولوجيا عن إحدى اللّحظات التي أفصح فيها العقل الغربي عن وقوعه في أزْمة، دّلَّ على ذلك عنوان كتاب هُسْرَّل "أزمة العلوم الأوربيّة والفينومينولوجيا الترنسندنتالية"[).(القريشي،2014،ص225)

ويفسِّر هوسرل نفسه أزمة علم ما بأنها ((لا تعني سوى أن علميته الحقة، أي الكيفيية التي حدّد بها مهمته وأنشأ بها المنهجية الكفيلة بإنجاز هذه المهمة، أصبحت بأكملها موضع سؤال)). كما تمثلت ((في إنهيار الحتميّة في قوانين الطبيعة: وفيها إنهيار اليقين الرياضيّ، وبعده إنهيار العقل الغربي)).(رسل،ج2، 1983،ص36)

لم تفضِ الفينومينولوجيا في مسارها إلى إدراك التطوّر الطبيعي لحركة العقل، بلْ كانت حلّاً لأزمة مفاجئة للفكر الأوربي، ولم تكنْ متوقعةً، لنفي حركة النّمو والتطوّر الطبيعي للفكر، وقد سعى حنفي لدراسة تلك الفكرة في كتابه دراسات إسلامية، و ورد اللّفظ عند العديد من فلاسفة الغرب مثل لمبرت في كتابه (الأرجانون الجديد) ليدلّ به على نظريه الظواهر الأساسيّة للمعرفة المجربة وتابعه ((كانت)) في كتابه (ميتافيزيقيا الطبيعة) في دلالته على المعنى نفسه، ولكنّه في حدودٍ ضيقة، ومن بعدهما جاء (هيجل) في كتابه (فينومينولوجيا الروح) ليدلّ به على مراحل وصول وعي الإنسان بالروّح، التي تتخذ شكل فكرة مطلقة داخل وجوده. وفي مستويات عدّة متتابعة من المعرفة الحسيّة المباشرة إلى المعرفة العقلية الكليّة ماراً بالمستويات المتباينة للفكرة المطلقة، وماتراه من صراعات، وتناقضات، وتطورات. وأتى بعد أولئك (هاملتون) في كتابه "دروس في الميتافيزيقيا" للدلالة على فرعٍ من (علم الفكر)، الذي يلاحظ مختلف الظواهر الفكريّة فيعممها. بيد أنَّ أوّل مَنْ استعمل (الفينومينولوجيا) ودلّل بها على منهج فكري بيناً وواضحاً هو الفيلسوف " إدموندهُوسرل". (ينظر: وهبة،2007،ص477)

وضع هوسرل قواعد المنهج الفينومينولوجي من أجل تحليل التجارب الحية وإدراك ماهيتها بالحدس في الشعور بالإحساس الداخلي بالزمان ومن أجل الكشف عن الأشياء ذاتها، ويكون مقياس الصحة هو تطابق النتائج مع التجارب الحية للفرد وللجماعة في مدينة العلماء. هذا بالإضافة إلى المنهج الجدلي الذي وضعه هيغل من أجل الوصول إلى الحقيقة والانتقال من الموضوع إلى نقيض الموضوع إلى مركب الموضوع، (امام،، ،1996،ص 27) ثلاث لحظات تحدد مسار كل موضوع. وكان لكل منهج شقان: الأول سلبي، للتخلص من المعارف القديمة وتطهير النفس من أخطائها والبداية من جديد على أسس أكثر يقيناً سمّاه ديكار "الشك"، وبيكون القضاء على "الأوهام"، وهوسرل الرد أو الاقتضاب أو التوقف عن الحكم أو الوضع بين قوسين، وهيغل النفي أو الهدم أو الرفع بمعنى الإزالة. والثاني إيجابي لبداية الطريق للحصول على المعارف الجديدة وهداية الذهن سمّاه ديكارت اليقين، وبيكون التجربة، وهوسرل البناء أو التكوين، وهيغل الإثبات. أصبح الفكر الأوروبي كله نتيجة طبيعية لاستعمال هذه المناهج التي ازدهرت الفلسفة بفضلها، وأصبحت معظم التحولات الجذرية فيه نتيجة لاكتشافات منهجية.(حنفي،1978، 302-304)

عرَّف هوسرل علم الظواهر بأنّها "علم نفسٍ وصفي" على الرغم من أنّه قد هاجم علم النفس من قبل. ثُمَّ عرَفَ خطأ تعريفه، فعزل علم النفس عن علم الظاهريات، وعرَّف ذلك العلم مرّة أخرى بأنّه علم وصفي، وظيفته: تمييز منهجه عن المناهج الفلسفيّة التقليدية التي تريد أنْ تعرف حقيقة العالم باستنباطها من المفاهيم المجردة، بدلاً من الانفتاح على العالم، ومطالعته لاكتشاف حقيقته. "فالفينومينولوجيا هي علم دراسة الظواهر أو المعطيات التي تبدو للوعي كي نعرف هذا الذي نعيه أو ندركه أو نتعقله أو نفكر فيه أو نتحدث عنه دون أن نحاول اصطناع الفروض وتقديم التفسيرات، ولذلك كانت مهمتها البحث عن المنهج الفلسفي الذي يضمن إقامة الفلسفة على علم فلسفي حقيقي يتجاوز الصفات أو المحمولات العرضية لموضوعات الشعور أو المعطيات ويكشف عن ماهيتها الثابتة والتي بدونها لا تكون موضوعات))... (الحفني، ج2، 9199،ص48)

أو أنّها:" فلسفة ظاهرية متعالية، تعتمد دائماً إلى شيءٍ آخر غيره، وبمعنى آخر أنّه دائماً وعي بشيءٍ، قال هوسرل:" إنَّ كلّ ماهو موجود بالنظر إلى شعوري، إنّه المدرك في إدراكي الحسي، والمفُكّر به في تفكيري، والمفهوم في فهمي، وما هو عياني في العيان، فكلّ موجود لذاته موجود في شعوره وموجود في إدراكه الحسيّ". (هوسرل ،ص202)

والقصدية تعني تأكيد المبدأ المثالي الذاتي الذي يقر بأن "ليس هناك موضوع بدون ذات" وأن موضوع المعرفة لا يوجد خارج وعي الذات المركَّز عليه، و تستلزم القصدية الشعور الفعّال الذي يصنع موضوعه في الإدراك، كما أن كل فكر يتعلَّق بشيء ما بما أنه يقصد شيئاً. (ينظر: قارة، 1998، ص35)

وذكر أنّ تعريفها " دراسة وصفيّة لمجموعة ظواهر، كما تبدو في الزّمان والمكان بالتعارض، إمَّا مع القوانين المجردة، والثابته لتلك الظواهر، وإمَّا مع الحقائق المتعالية، التي يمكنها أن تكون من تجلياتها، وإمَّا مع النّقد المعياري لمشروعيتها". (لالاند ،ص973)

ويمكن القول: إنَّ أهم تعريف للفينومينولوجيا وأشهر معرفه لها ما ارتبط بالهدف من تأسيسها بأنها: العلم الكلّي للمعرفة الإنسانية، وللعلوم الممكنة كافة. فهي أسبق المعارف، والعلوم الأُخرى، وتعدّ المنبع الذي يجب أنْ تنبثق منه المعارف كلّها، وحتى العلوم التي ينبغي أنْ تستمد شرعية وجودها من الفينومينولوجيا بصفتها الفلسفة الأولى للمعارف الممكنة كلّها، وهي في ذلك المعيار: العلم الدقيق الذي سيصبح مقياساً ومعياراً لبقية العلوم.(محمد، 1991م ،ص90-91)

فهي دراسة للظواهر، أو هي المعطيات التي تبرز في الوعي، فلذلك ينبغي تعريفها كما هي من دون تقديم تفسير أو توخي فروض. مع أنَّ تلك الفلسفة قد تعرضت لنقد كثير، وذكر فيها مآخذ عديدة؛ لأنها ركنت إلى التعميمات الميتافيزيقية، ودارت حولها بعض الغرائب التي تشذ عن المألوف، فضلاً عن وجود العديد من التسهيلات في استعمال الكثير من المصطلحات التي لا تذهب إلى تحديد مضامينها [2].

وتلك الفلسفة بذلك المضمون عارضت المهج التجريبي، وبخاصة القائم على النزعة النفسانيّة، بحجة أنّه يخضع الوقائع إلى مقولات ضعيفة، وليست ملائمة، كما أنها تعارض المذهب العقلي ذا النزعة الرياضية، لأنه يجرد عالم الحياة، ويقرّه في مسائل شكلية جامدة وجافة. كما يعارض القطيعة المثاليّة، لكونها لا تبنّى رؤية الواقع. وهي كذلك تعارض السّمة والصيغة الافلاطونية لكونها تجعل من المعاني حقائق خارجة عما هو عيني. فمذهب الظاهريات منهج اكثر مما هو مذهب، وذلك المنهج يقوم على "رؤية الماهية في الشعور على سبيل ذلك يستقرئ ملّ المعاني التي ترتبط بمفهوم ما ليستخلص منها هذهِ الماهية التي تسعى إلى رؤيتها".(بدوي،ج2، 1984،ص61–62)

ولعل سبب اعتماد حنفي الفينومينولوجيا، لكي يتغلب على حدود المذاهب رافعاً من سعة التجّديد عنده، كيما يتمكن من استعمال المناهج الغربية في دراسته للتراث الإسلاميّ. (حنفي،ج2، 1988)

ولهذا ذكر حنفي أنَّ هُسرْل لم يترك قواعد واضحة لمنهجه إلاَّ قاعدتي التوقف عن الحكم ،أو الوضع بَيْنَ الأقواس والتكوين، ولابُدَّ من الذكر أن الفينومينولوجيا منهج معقد ومتشابك.(حنفي،1987، ص306)

وقد ذكر حنفي الفرق بين التوقف عن الحكم الفينومينولوجي، والتوقف عن الحكم الترنسذنتالي أو الفكري، إذ الأوّل؛ من أجل رفض الواقع المادي والحصول على الماهية، والثاني من أجل الحصول على الماهية الخالصة من دون شوائبها النفسيّة، (حنفي،1987، ص326) وقد أطلق على المينوفينولوجيا: فلسفة الماهية، لأن لكل علم موضوعاً بصفته مادة للدراسة والتحليل، وعدّت إحدى الأفكار الأساسية في فلسفة القرن العشرين، وكما أنها جمعت المفكرين الداعين لها، والمتأثرين بها، هو أنْ يقصدوا المسعى الفكري نفسه أكثر من جمعهم في وحدة المعتقد، إذْ هناك فلاسفة مثاليون استخدموا الفينومينولوجيا، كما تبناها في الاستخدام فلاسفة ماديون وجوديون، ومعروف أنَّ الفلاسفة الظاهراتيين، أرادوا معالجة المشكلات الفلسفيّة من خلال وصف أنواع مشكلات التجارب الإنسانية، لأنَّ لكلّ تجربة من التجارب الإنسانية، شكلاً خاصاً، أقتضته طبيعة الأشياء التي هي بصدد تناوله. بحيث يتمكن كلّ من يحلّل بنية تجربة معينة للوصول إلى خطاب يجيب عل الأسئلة التي تطرح على الشّيء المذكور. وقد مرّت الفينومينولوجيا الهُسْرلية بمراحل عدّة تطورت عَبْرَها، وعلى النحو الآتي: الاهتمام في المرحلة الرياضية بالفعل النّفسي وحسب معناه التجريبي، وبعدها العدول منه إلى المرحلة المنطقية، والتسامي إلى المعنى الخالص للمعرفة، وإدراك قيمة المبادئ، والماهيات، وفي مرحلة علم النفس الفينومينولوجي، طابق هُسرل بَيْنَ الأنا التجريبي، والنظرية المتعالية للمعرفة، عن طريق ردّ ذلك الأنا التجريبي إلى الأنا المتعالي، وتوسع نطاق التجربة إلى المجال الماهوي المتعالي، لتشمل الوقائع، والماهيات معاً. كما حّدد أهمية

الشعور، وقيمة الفعل القصدي، ودوره في عملية الإدراك، وحدي الماهيات، إذ استطاع في النهاية إقامة(الفينومينولوجيا) كعلم كلّي جديد. (وهبة،2007،ص87)

ولأنَّ الفيلسوف (هُسْرَل) أراد أنْ يجعل فلسفته يقينيّة جعل لها ثلاثة درجات أو مراحل:

الأوّل: تعليقه الحكم يعني أنّه وضع العالم بين قوسين أو وصفه خارج الميدان، ونفى الحديث عن الظاهرة الماديّة وإزاحتها جانباً، وإخراجها من موضع الاهتمام، وعدم التعرض لها، أو إصدار الأحكام عليها، وهدفه القضاء على الاتجاه الطبيعي بكلّ مظاهره الماديّة النفسية، والوضعية والانثروبولوجيّة، والبايولوجيّة، من أجل التفرقة بين عالم الماهيات، الذي يَعدّ الماهية موضوعاً لهُ، وعلم الوقائع الذي يعتبر الواقع موضوعاً لهُ، وهو بذلك يريد التحرّر من كل اعتقاد سابق. ويمتنع حينها عن إصدار أية أحكام فيما يتعلق بالعالم الموضوعي، ويتجاوز حدود التجربة الذاتية ويصب الإنسان إلى مستوى حجر الأساس، فيما إذ أختبر كلّ الاعتقادات في ضوء تجاربه الخاصة. (داجوبرت وفايزر،1963،ص233)

ويعني تعليقه للحكم وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ونفي رؤية الظواهر في المكان، لا رؤيتها في الزّمان، لأنَّ الفينومينولوجيا نشأت أصلاً بصفتها تحليلاً للشعور الداخلي بالزّمان، إذ الشعور لهُ ثلاثة أبعاد، الزمان، التوتر، والاستدعاء والانتظار، بمعنى أنَّ الزّمان كما يرى (برجسون) مفتوح نحو الماضي.. وينتهي هَسْرل إلى النقلة في الاختزال الظاهراتي، أو (الوضع بين الأقواس) فكلّ ما هو غير محايث للوعي، ينبغي اقصاؤه بقسوة وصرامة. ولابدَّ من معالجة الوقائع جميعهاً، بوصفها ظاهريات محضة تبعاً لظهوراتها أو مظاهرها في عقولنا، ومن ذلك الإلحاح استمدّ هَسرل الاسم الذي أطلقه على منهجه الفلسفي وسمّاه علم الظاهرات(phenomenology)، فهو علم الظاهرات المحض. (ايغلتون،1995،ص100-101)

وذلك التعليق لا يقتصر على الظواهر في الوقائع الفيزيائية أو النفسية بل يشمل المقولات والمعاني، والماهيات، والقيم، والموضوعات الفرديّة، منتهياً إلى غايات ميتافيزيقية هي المثالية المتعالية. مع أن تلك المثالية، تتميز بالموضوعية الدقيقة نحو المعطيات، ويجب عليها ردّ تلك المعطيات إلى النشاط البنائي للشعور. (بدوي، ج2،1984،ص61-62)

ولعلّ أخطر ما في الفينومينولوجيا أنها تجعل الله تعالى، والغيب، والملائكة، والجنة، والنار، والحوض والصراط، وإلى آخر المعطيات العقائدية بين أقواس أو خارج الدائرة، بحجة أنها موضوعات متعالية غير محسوسة، فالتعالي عند هُسرل كما يذكر حسن حنفي" ما يتجاوز حدود الطبيعة، أو ما يند عن الإدراك الحسيّ، بل هو ما يند عن الشعور، و يخرج عنه، سواء أكان هذا التعالي خارج الطبيعة كما هو في التصور التقليدي لله، أو داخل الطبيعة كما هو الحال في الأشياء الطبيعية، فالتعالي عند هُسّرْل وهم (Fiction) أي أنّه ليس موضوعاً أو ليس وجوداً أو إنْ شيئنا قلنا ليس ماهية مستقلة: فالتعالي إدراك

خاطيء أو موقف زائف للشعور، أو غياب لكلّ صلة بين الشعور والعالم. (حنفي،ج2، 1982،ص284)

ولعدم معرفة حسن حنفي الموضوع المتعالي، لكونه غير محسوس، فقد وصف الله بالجهل، وأنه لايستطيع أنْ يدرك الشيء المتعالي، إذ قال: " بَلْ إنَّ الله نفسه لا يتمكن مِنْ أنّ يدرك الشّيء المتعالي، فالله نفسه من حيث هو شعور مطلق لا يقدر على إدراك الأشياء المتعالية أي المكانية، لأَن هسّرل أراد أدراك الأشياء كماهيات مستقلة". (حنفي،ج2، ،1982،ص326)

والمدرج الثاني: البناء، إذْ الشعور بوصفه قصداً متبادلاً مكوّن من قالب ومضمون، الأوّل يمثل الجانب النظري أو العقل في الأنا الخالصة، وهو ماوصفه ديكارت بالأنا المفكرة أو ما أسماه(كانط) بالترنسندنتالية (الحفني،ج2، 1992،ص1117–1119) وهي في رأيه ذاتية تصورية، وميزتها عن التصورية المطلقة التي تصف المدركات الحسية، بأنها ظواهر، وتقصر الحقيقة على ما يوجد في العقل من معانٍ، وتجعل العقل حدسيّاً، بينما الحقيقة عند (كانط) في التجربة ومدركات العقل ظواهر، والعقل نفسه صوري، ووظيفته معاينة التجربة فهو يمثل الذات التقليدية في نظرية المعرفة، والثاني يمثل الموضوع، وهو الذي جعله ديكارت حركة وامتداد، ويرى هوسرّل: أن الشعور هو ذات، وموضوع معاً. وبذلك ينتهي التعارض التقليدي بَيْنَ الذات، والموضوع، وتلك هي وحدة الوجود التي توصل إليها هُوسرّل، كما ينتهي الصراع بين المثالية التي تعطي الأولويّة للذات على حساب الموضوع وبَيْنَ الواقعية التي تعطي الأولية للموضوع على حساب الذات. وبذلك تمسي الذات والموضوع عند هُسرّل وجهين لمعنى واحد هو الشعور الذي هو ذاتٌ عارفُة، وموضوع للمعرفة. ومهمة الفينومينولوجيا تحليل الشعور، بمعنى آخر، تحليل القصد المتبادل. وقد رأى حنفي أنَّ تلك الوحدة بين الذات والموضوع، أو بَيْنَ المعرفة، والوجود، أو بَيْنَ الصورة والمادة، أو بَيْنَ المثالي والواقعي هي التي جعلت الفينومينولوجيا في النهاية أقرب إلى وحدة الوجود الصوفية التي تتمُّ فيها الوحدة بَيْنَ الله والعالم، أي بَيْنَ الحقيقة والواقع.(حنفي،ج2، 1982،ص309)

فالله عند حنفي كما عند أستاذه هوسرّل، خارج الدائرة، أو بَيْنَ قوسين: وعي تعطيله عن قدرته على الخلق، وعدم قدرته أيضاً على التدخل في العالم بالحفظ والعناية، وليس له أية وظيفية في حفظ العالم الخارجي، فإلهه يساوي عقلانية العالم والتاريخ [*].

* رأى حنفي أن تلك العبارات التي بين قوسين أكثر دلالة على ما أراد من المقال نفسه، وقد تم حذف المقال عندما نشره في مجلة الفكر المعاصر في العدد(٦٥). ينظر: حنفي، د. حسن، قضايا معاصرة في الفكر العربي المعاصر، ج٢، ص٢٨٥.

والمدرج الثالث: منهج الإيضاح فبعد إقرار البناء أتى المدرج الثالث ليتمَّ به توضيح الصّلة بَيْنَ الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، وكذلك الصلة بَيْنَ الفينومينولوجيا وعلم النفس .(حنفي،1982،ص 305-306)

لوجود ثلاث مناطق متداخلة هي النفس، والبدن، والشيء، فالنفس موضوع الفينومينولوجيا، والبدن موضوع علم النفس، والشيء موضوع الأنطولوجيا وتلك المُدرّجات التي وضعها هوسرل فتحت الأفق لحسن حنفي في نقد مبدأ التعالي، و وصفه بأنه وهم، تنتفي فيه الحقيقة، وأراد بذلك وجود إلهه مستقلاً عن الشعور وإنَّ التعالي موقف زائف للشعور. وعليه قال: حنفي "التعالي عند هوسرل وهم، أي ليس موضوعاً أو ليس موجوداً أو إذا شاء ليس ماهية التعالي مستقله والتعالي إدراك خاطيء أو موقف زائف للشعور، أو هو غياب لكلّ صلة بَيْنَ الشعور والعالم. وكذلك ماقاله هيجل: التعالي ينتمي إلى منطق الذات لا إلى منطق الموضوع... بل إنَّ الله نفسه لا يستطيع أن يدرك الشيء المتعالي.(حنفي،1982،ص 284)

ويمكن التأكيد على أنَّ المنهج الفينومينولوجي هو قلبً للكوجيتو الديكارتي الذي مفاده:" أنا افكر إذن أنا موجود" إذ عكس منهج الفينومينولوجي ذلك المفهوم، فصار مفاده" أنا افكر إذن أنا المُفكّرُ فيه"، وهذا المفهوم يكشف لنا البنية الجديدة للمذهب الفينومينولوجي الذي بني على الأسس الآتية:

- لايوجد موضوع خارج ما يفكر فيه الإنسان، ولا يمكن لهُ أنْ يفكّر خارج بؤرة الذات.
- وينحصر السؤال ضمن إطار الشيء في ذاته، واختزال مفهوم الشيء في ذاته ولذاته.
- ويفترض تركيز وعي السؤال في مساراته الثلاثة: الماضي، والحاضر، والمستقبل.
- ويجب الانتقال من فصل السؤال إلى فينومينولوجية التأويل في اللّغة، والمنطق والجمال.
- وكذلك الانتقال من صفاء التفكير في جاذبيته إلى قصديته أي عدم فصل الإدراك الشعوري عن بقية المدركات (بوعرة،بلا تاريخ،ص8)

ولابُدَّ من القول: إنَّ الفينومينولوجيا، طردت من منهجها مدركي الوحي، والغيب، وأبعدتهما عن مسيرتها الفكريّة فطلبت أمرين فقط: الأوّل: المدرك الشعوري عَبْرَ التجربة الحيّة، وهو الموضوع المعتمد في الشعور، والثاني: التحليل العقلي لذلك المدرك، و وضعه في أماكن الشعور، وهما: الموضوع في الشعور، وتحليل العلاقة المتبادلة بينها، أي بَيْنَ فعل الشعور وموضوعه في العقل، والواقع الشعوري؛ لأنَّ أفكار الفينومينولوجيا أو الظاهريات الهوسرلية تبغي وتقصد الأشياء نفسها: أي الرجوع إلى الوقائع المحضة من دون التأثر بالأحكام المسبقة التي تتعلق بها، أو كما رأى حنفي العودة إلى مقالة سقراط القديمة "أعرف نفسك بنفسك" أو مقولة أوغسطين " في داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة"[3].(حنفي،2003،ص14)

وإن تلك المنطلقات جعلت المعرفة الحدسية أساساً فلسفياً محتملاً لدعم اللّاهوت، وهو مافعله حسن حنفي في لجوئه إلى ظواهريّة هوسْرل لتأصيل الوحي الإسلاميّ معرفياً، لأنَّ المعرفة الحدسية أمّنت لحسن حنفي دحض التشكيك المعرفي بالوحي الإسلاميّ، ورده، كما يعتقد فهو في البداية يرفض مناهج المعرفة العلميّة التي ترتبط بالعلم الموضوعيّ وبالتاريخي، وبالجزئي، وبالنسبيّ. (حنفي،2001،ص83)

ولذلك رأى حسن حنفي أن تلك الأحكام هي التي جعلت هوسْرل يرفض كلّ الجوانب التي ترتبط بعقائد الدين، لأنّه يبتعد عن العقل، وتحتاج دراسته إلى فناء العمر كلّه، فلهذا رفض هوسْرل الإيمان المسبق بالعقائد فيما أملته الكنيسة بصفته الطريق الموصل إلى الله ولم يرض إلَّا بالإنسان الفيلسوف، الذي يصل إلى الحقيقة بجهده الخاص من دون مساعدة خارجيّة من الكنيسة، أو حتى من الله نفسه.(حنفي،1982،ص294-295)

لقد شكلت الفينومينولوجيا بمساريها الهُسْرلي، والفويرباخي الطابع الفلسفي عند حنفي [*]، لأنه رأها أكمل المناهج ، (حنفي، ج1، 2005،ص 17) فدرس علم أصول الفقه بالفينومينولوجيا الهوسرلية في الجزء الأوّل من أطروحته للدكتوراه، وتحت عنوان " مناهج التفسير محاولة في علم أصول الفقه باللّغة الفرنسية عام ١٩٦٥م- ١٣٨٤هـ-. بعد أن وضع هُسْرل فينومينولوجيا الترتسندنتالية كذلك، فشملت الموضوعات الوعي التاريخي، والأزمة الروحية للغرب، وأنعكست على علومه. (حنفي، ج1982،2،ص261-296)

تبدو الملامح الهيجلية والهوسرلية واضحة في تطبيقات المنهج الفينومينولوجى لدى حسن حنفي، الذي تكشف تطبيقاته المزج بين الممارسة الهيجلية والممارسة الهوسرلية للفينومينولوجيا. تشمل فينومينولوجيا هوسرل فى ((أزمة العلوم الأوروبية)) موضوعات الوعى التاريخى والأزمة الروحية للغرب وانعكاسها على علومه. وكذلك يعد مشروع حسن حنفى فينومينولوجا لأزمة علوم التراث العربية باعتبارها كاشفة عن الأزمة الحضارية للمسلمين فى مقابل فينومينولوجيا أزمة العلوم الأوروبية عند هوسرل. انقلب هوسرل إلى فيلسوف هيغلى فى "أزمة العلوم الأوروبية" متبنياً نزعة هيجل التاريخية ومفهومه عن المطلق وعن التواصل بين الذوات. ولذلك يتبنّى حسن حنفي الفينومينولوجيا في صيغتها الهيغلية المتأخرة. ففى كتابه "من العقيدة إلى الثورة" يُرجِع مباحث علم أصول الدين إلى الوعى الإنسانى في إطار مركزية الإنسان، بعد أن كانت هذه المركزية للوعى الإلهى في

* لقد وقع حنفي في اشكالية منهجية بنقله، وغيره ممن درسوا في الغرب، ما كان عند الغربيين من آراء فكرية فحاولوا تطبيقا على أفكار بيئتهم التي عاشوافيها وألفوها

المصنفات القديمة فى ذلك العلم، مع استخدامه لطريقة تحليل الوعى الدينى باعتباره وعياً مغترباً بصفته وعياً إنسانياً ملحقاً بالإله. فما يميز منهجية حسن حنفى الفينومينولوجية هو تعاملها مع علوم التراث بصفتها كاشفة عن أشكال الوعي.(أشرف حسن منصور 2006)إلا أن تطبيقات حسن حنفي للفينومينولوجيا على التراث الإسلامي لا تخلو من توفيقات قد تصل أحياناً إلى حد التلفيق. فهو يرى بأن لقراءة التراث مستويات أحد هذه المستويات هو مستوى الشعور المفاد من فينومينولوجيا هوسرل وهيغل. "والشعور مستوى أخص من الإنسان، وأهم من العقل، وأدق من القلب، وأكثر حياداً من الوعي، يكشف عن مستوى حديث للتحليل موجود ضمناً داخل العلوم التقليدية نفسها". (حنفي ،2001،ص132)

يظهر الشعور في علم أصول الفقه، في الأخبار، والمبادئ اللغوية، والأحكام. فتحليل الأخبار هو أساساً تحليل لشعور الراوي، وكيفية قيامه بمهمة النقل التاريخي للمأثورات الشفاهية... والمتن خاضع زيادة ونقصاناً لذاكرة الراوي، وتخضع صحة الرواية لمستوى تطباق السمع والحفظ والأداء وهي مظاهر الشعور الحسية وصلته بالعالم الخارجي. وشروط صحة النقل من العقل والبلوغ والعدالة والضبط والاعتقاد كلها أحوال لشعور الراوي.

وتقوم المبادئ اللغوية على تحليل شعور المجتهد بوصفه شعوراً لغوياً منطقياً، فالحقيقة والمجاز يشيران إلى بعد شعوري متجسد في الصورة الذهنية، والظاهر والمؤول يشيران إلى بعد شعوري وهي مستويات العمق في التحليل. والعلل وأقسامها مسائل شعورية تجري في وعي المجتهد. (حنفي ،2001،ص133)

وتكشف الأحكام عن شعور المكلف الذي يوجه الفعل كسلوك وقصد ونية. كما يبدو الوحي كله وكأنه تحليل لشعور الشارع وأنه قائم عل مقاصد الحياة الكلية، وكأن الشارع هو شعور عام يخاطب شعوراً فردياً هو شعور المكلف.(حنفي ،2001،ص133)

يستند علم أصول الفقه، على سبيل المثال، على عنصرين أساسيين هما الوحي والسنة. والوحي وعي خالص لا تاريخي، في حين يؤسس علم أصول الفقه على ثلاثة أشكال من الوعي: الوعي والتاريخي (الوعي بالماضي)، والوعي النظري (الوعي بالحاضر)، والوعي العملي (الوعي بالمستقبل). وهكذا حاول حسن حنفي تطبيق تحليلات هوسرل للوعي بالزمان الداخلي وبناء أقسام أصول الفقه على الأشكال الأساسية للوعي ، عبر منهج وصفه نصر حامد أبو زيد بالتوفيقي. (ابو زيد ،1994،ص156)

ويطبق حسن حنفي فينومينولوجيا الشعور على علم أصول الدين، من خلال تحليله للأصول الخمسة للمعتزلة ليكشف عن فاعلية الشعور في كل أصل. فالتوحيد يتحدد بعلاقة الذات بالصفات، وحقيقة القسمة إلى ذات وصفات وأفعال تحيلنا إلى الذات الإنسانية وصفاته وأفعاله. ويتجسد الشعور في العدل

من خلال شعور الإنسان بأنه حر في أفعاله الداخلية، وأفعاله الخارجية. وفي الحسن والقبح يظهر الشعور العاقل وقدرة الإنسان على التمييز بين الخطأ والصواب في الأفعال. وفي المنزلة بين المنزلتين يظهر الشعور كأساس للفعل، ويظهر في جانبيه النظر والعمل أو النية والفعل. وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يظهر الشعور كحارس متيقظ تجاه سلوك الآخرين وللبناء المثالي للواقع. وكل المشاكل الطبيعية لا يمكن فهمها إلا برفعها إلى مستوى الشعور وتعد اسقاطات من الشعور على الطبيعة. وترجعنا مسائل المعاد إلى الشعور من حيث كونها تصويراً لنهاية العالم من أجل التأثير فيه. وتفترض النبوة وجود الشعورن الشعور العام المعطى للوحي، والشعور الخاص المستقبِل الذي يتلقى الوحي ويسلمه إلى شعور آخر. ومسائل الإمامة هي وصف لشعور الحاكم وشعور المحكومين والعلاقة بينها... وينتهي حسن حنفي إلى القول بأن مادة أصول الدين لن تحيا وتجد دلالتها إلا إذا تحولت إلى مادة شعورية وإلا إذا رجعت إلى أصلها في الشعور. (حنفي ،2001،ص134)

ويبدو مما ورد أعلاه أن تطبيقات حسن حنفي مجرد تطبيقات وصفية وليست تفسيرية، فهو يعيد نفس أركان وشروط علم الأصول، ولكن من زاوية كونها تعبر عن شعور المجتهد، والشعور هنا هو الوعي التاريخي الذي يرتبط بظروف المجتهد الشخصية والموضوعية التي تحيط به. ولكن حسن حنفي لا يتوسع في شرح هذه الشروط وكيفية تأثيرها على ذهن المجتهد وفهمه من خلال كونها أنماط شعورية، وإنما نجده يستبدل الوصف التقليدي لقواعد ومعايير أصول الفقه بوصف قائم على حضور الشعور بوصفه حاملاً للفظ والمعنى والحكم. هو يريد بذلك تدشين خطاب يساري إسلامي يختلف عن الخطاب التقليدي من خلال انشباكه بالتاريخية وبنزعة إنسانية تتمحور حول الشعور بصفته حاملاً لأفق التغيير الثوري. ويبدو واضحاً تعثر حسن حنفي في وصف الشعور في الفلسفة، يقول: ((ومع أن قسمة الفلسفة إلى منطق وطبيعيات وإلهيات قسمة لا يظهر فيها الإنسان أو بعد الشعور ظهوراً واضحاً إلا أن المنطق ذاته أحد جوانب الشعور ولو أنه منطق صوري معياري يضع قواعد للذهن تعصمه من الخطأ)).(حنفي ،2001،ص135)

واضح من النص التردد في نسبة أقسام الفلسفة إلى الشعور إلا بطريقة غير مباشرة عن طريق توسط المنطق الذي هو من التعسف نسبته إلى شعور الإنسان المحمل بدلالات نفسية أكثر من دلالاته العقلية.

ويجد حسن حنفي أوضح تطبيق للشعور الفينومينولوجي في التصوف، فالتصوف بالنسبة له علم الشعور كما يتجسد ذلك في مراتب الطريق الصوفي. فتصفية النفس، والتوبة، والخوف، والحزن، والبكاء كلها أفعال للشعور. وأحوال النفس وما يعتريها من قبض وبسط، وخوف ورجاء، وصحو وسكر، وغيبة وحضور، و وجد وفقد، وقرب وبعد، وبقاء وفناء، كلها أحوال شعورية خالصة حتى يصل الصوفي في النهاية إلى وحدة الذات أو وحدة الشهود أو وحدة الوجود، وهي كلها حالات شعورية ناتجة عن اتحاد

صاحب الدعوة برسالته واتحاده بالحقيقة...،(حنفي،2001،ص1) ويبدو أن أفضل حقل لتطبيق الشعور من دون تكلف وتلفيق هو التصوف فهو في الأساس يتضمن الاعتراف بحضور الشعور في كل مراحل حركة السالك نحو المطلق.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع باللغة العربية

1. القرآن الكريم
2. أبو السعود، د.عطيات، فسلفة التاريخ عند فيكو، دار المعارف, الاسكندرية, 1997م.
3. أبو زيد، نصر حامد، نقد الفكر الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م.
4. إمام، إمام عبد الفتاح، المنهج الجدلي عند هيغل، دار المعارف، القاهرة، 1969م.
5. إيغلتون، تيريز، نظرية الأدب، ترجمة ثائر ديب منشورات، وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٥م.
6. بوعرفة، عبد القادر، المنهج الفينومينولوجي، الحقيقة والأبعاد، 2007.
7. حنفي، د. حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ،ط٥، 2001.
8. حنفي، د. حسن، فشته فيلسوف المقدمة، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠٠٣.
9. حنفي، د. حسن، من العقيدة إلى الثورة، ، المؤسسة الجامعية ،بيروت،دار التنويرللطباعة والنشر –المركز الثقافي العربي، ج1، ط1 ، 1988.
10. حنفي، د. حسن، من النص الى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، ج1, دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٥م.
11. حنفي، د. حسن، هموم الفكر والوطن، ج٢، القاهرة ، دار قباء للطباعة والنشر،1998م.
12. حنفي، د. حسن،: قضايا معاصرة في الفكر العربي المعاصر، ج2, دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٢م.
13. حنفي، د.حسن، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،ط1، 1987.
14. داجو برت عن علم الظواهر، ضمن مجموعة، فلسفة القرن العشرين، مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، ترجمة: عثمان نوية، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٣.
15. رسل، برتراند، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج2, ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب٧٢ ديسمبر، ١٩٨٣م.
16. شريعتي، علي، الإسلام ومدارس الغرب، ترجمة عباس الترجمان، تحقيق وتعليق محمد حسين بزي، دار الأمير، ط1، بغداد، 2008.
17. صبحي، د. أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥م.
18. الملاح، د. هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧١م.

19. محمد، سماح رافع، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دراسة نقدية في التجديد الفلسفي، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد، ط1 ، 1991م.

ثانياً : الموسوعات والمعاجم

1. موسوعة الفلسفة، المؤسسة، بدوي، عبد الرحمن، ج2, العربية للدراسات والنشر، ط1 ،1984م.
2. موسوعة الفلسفة والفلاسفة عبد المنعم الحفني،ج2, مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999.
3. الموسوعة، الفلسفة المختصرة، فؤاد كامل وآخرين ، أشراف على تحريرها j.l.u.r، ، وأشراف على ترجمتها، زكي نجيب محمود، بدعوة الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، ١٩٦٤
4. معجم لالاند الفلسفي، ج٢، ص٩٧٣، (phenomenological)

ثانياً المراجع الأجنبية

1. Frazer N., 1994, 'Michel Foucault: A 'Young Conservative' in Critiqu and Power, (ed.): M. Kelly, Cambridge: MIT Press.
2. John, Passmore: The Perfectibility of Man
3. MIKE GANE, AUGUSTE COMTE, Routledge, First published 2006, London and New York

ثالثاً: المواقع الألكترونية

1https://www.ahewar.org/search/Dsearch.asp?nr=178