

الفصل الثاني

فلسفة إسماعيل الفاروقي في التعامل مع التراث الإسلامي

عمران سميح نزال^(١)

مقدمة:

تشغل قضية التراث الفكر العربي والإسلامي المعاصر، بطريقة ليس لها نظير في التاريخ الفكري الإسلامي. ولهذا الانشغال مسوغاته الدينية، والفكرية، والاجتماعية، والسياسية؛ فقد أفاق المسلمون منذ ما يزيد على قرن من الزمان على أصوات مدافع الجيوش الأجنبية الغربية، وهي تدك بنيران مدافعها العواصم والمدن العربية والإسلامية، وشاهدوا تلك الجيوش وهي تحتل بلادهم عسكرياً، وتغزوها فكرياً، وتدمرها اجتماعياً، وتدعي تحريرها سياسياً. ومنذ ذلك الحين أخذت مشاريع الإصلاح الفكري تشغل عقول المفكرين المسلمين مطالبة بالتجديد الفكري، والإصلاح الاجتماعي، وقد تطلب ذلك في أحيان كثيرة البحث عن أسباب ضعف المسلمين، وسرّ تقدم غيرهم من المحتلين لبلادهم.

وانعكاساً على ما جرى من دراسة أسباب الضعف، والبحث عن سبل الإصلاح الفكري، كان الموقف من الدين أحد العوامل التي يدور حولها الحديث والاختلاف، وبالأخص من القوى التي كانت تنظر للآخر الأجنبي بإعجاب وانبهار، ورغبة بالالتحاق به في مجالات الحياة الفكرية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية كافة، ممن كانوا يوصفون في ذلك الوقت بالمتفرنجين أو بالمستغربين، فكان المتفرنجون معجبين بالمحتل ويعملون للحاق بالثقافة والتقدم الغربي،

(١) باحث في الدراسات الشرعية والفكر الإسلامي، عضو اتحاد الكتاب والأدباء الأردنيين، وعضو منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين في الرباط omran_nazal@yahoo.com.

وفي مقابل ذلك كان هناك أغلبية من المفكرين، والعلماء المسلمين الذين لا يرون للدين دوراً في ضعف الأمة، ولا انحلال قوتها الدولية والسياسية، بل ويؤمنون بأن الدين كان ولا يزال أهم عامل في قوة الأمة وتماسكها وحضارتها، وأعلنوا منذ ذلك الوقت أن سبب الضعف هو إغلاق باب الاجتهاد الإسلامي، وليس الدين الإسلامي نفسه، فأدى ذلك إلى البحث عن أسباب توقف الاجتهاد، والجمود على التقليد.^(١) وأصبحت المناهج الاجتهادية القديمة، ومدونات المذاهب الفقهية، والمدارس الكلامية، والفرق السياسية التاريخية، هي التراث الإسلامي، الذي يجري تقليده.^(٢)

وبذلك دخلت قضية التراث في صلب مشاريع الإصلاح الفكري الحديثة، وكان من بينها مشروع المفكر الشهيد الدكتور إسماعيل الفاروقي، الذي مثلت أفكاره مشروعاً في الإصلاح والتجديد بعامة، وفي كيفية التعامل مع التراث الإسلامي بخاصة.

أولاً: إشكالية التراث وتحديد الهوية

شغلت قضية التراث الأمة الإسلامية طوال القرن العشرين، وما زالت تفتح مزيداً من أبواب القلق، وربما لعقود أو قرون قادمة، على اختلاف رؤاها الفكرية وتوجهاتها المذهبية، وهناك من يرى أن ما أثير من تعارض بين التمسك بالتراث الإسلامي والحداثة، وبين الأصالة والمعاصرة، هو أمر مصطنع على صعيد الإسلام نفسه، وهو نوع من الأزمة الخاصة بهذا العصر فقط، فلم تواجهه الأمة الإسلامية من قبل، ولم يظهر إلا في عقد السبعينات من القرن الماضي؛ إذ

(١) الفاروقي، إسماعيل. "الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام"، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، عدد ١٠، محرم ١٣٩٧هـ، يناير ١٩٧٧م، كلمة التحرير، ص ٥.

(٢) للمزيد حول تعريف التراث انظر:

- نزال، عمران سميج. دور التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل، قطر: منشورات وزارة الأوقاف القطرية، مركز البحوث والدراسات، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٣٥.

تم تصنيف الكتب التي تدرس تحديد مفهوم التراث والموقف منه،^(١) وكذلك عقدت بعض المؤتمرات الفكرية التي تبحث قضية التراث من قبل المفكرين والمثقفين العرب.^(٢)

تعريف التراث ومحدداته

اختلفت آراء المفكرين في تعريف التراث، ومحور الاختلاف إن كان مصطلح التراث يشمل الإسلام كله أم بعضه، واختلفوا على مدى موافقة الإسلام على هذه المفاهيم الفكرية الجديدة، فهل يدخل القرآن الكريم والسنة النبوية في مفهوم التراث، أو ما أنتجه العلماء، والفقهاء من أفهام واجتهادات إسلامية فقط، وما هي الأدلة على ذلك؟ أو أن التراث مصطلح خاص بالموروثات المادية دون الأفكار المعنوية والفقهية وغيرها، وهل التعريف اللغوي يؤيد ذلك أو يغيره؟

١- التعريف اللغوي للتراث:

أما التعريف اللغوي فأصله من: "وَرِثَ: الواو والراء والثاء كلمة واحدة، هي الوِثْرُ. والميراث أصله الواو، وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب."^(٣) وفي كتاب المفردات: "ورث: الوِراثَةُ والإِراثُ: انتِقالُ قِنِيَّةٍ إِلَيْكَ مِنْ غَيْرِكَ مِنْ غَيْرِ عَقْدٍ، وَلَا مَا يَجْرِي مَجْرَى الْعَقْدِ، وَسُمِّيَ بِذَلِكَ الْمُنْتَقَلَ عَنْ الْمَيِّتِ فَيُقَالُ لِلْقِنِيَّةِ الْمَوْرُوثَةِ: مِيراثٌ وَإِراثٌ. وَتُرِاثٌ أَصْلُهُ وَرِاثٌ، فَقَلِبْتَ الْوَائِلَ أَلْفًا وَتَاءً قَالَ تَعَالَى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا﴾ [الفجر: ١٩]؛"^(٤)

(١) انظر: عمارة، محمد. نظرة جديدة إلى التراث، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٧٤م، وغيرها.

(٢) مجموعة مفكرين مشاركين في كتاب: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، (الأصالة والمعاصرة)، ندوة فكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ١٩٨٧م، ص ١٥٧.

(٣) ابن فارس، شهاب الدين أحمد. معجم المقاييس في اللغة، تحقيق: شهاب الدين أبو عمر، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص ١٠٨٩.

(٤) الأصفهاني، الراغب. مفردات ألفاظ القرآن، دمشق: دار القلم، ١٩٩٢م، ص ٨٦٣.

أي إن كلمة التراث من الوراثة، وهو ما أكدّه لسان العرب فقال: "والتُّراث: ما يخلفه الرجل لورثته، والتاء فيه بدل من الواو؛"^(١) أي إن الشروط اللغوية لاستعمال كلمة التراث هي: أن يكون التراث شيئاً معلوماً غير معدوم، وأن يكون التراث عن أموات، فالموت حد فاصل بين الورثة، وأن يكون التراث أشياء مادية محسوسة قابلة للملكية والقنية مهما قلت أو كثرت، سواء نقلت مشافهة أو مكتوبة، ولو كانت مثلاً يُروى، أو صفحة، أو كتاباً.

٢- المعنى الاصطلاحي للتراث:

أما المعنى الاصطلاحي فقد استعملت الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة كلمة التراث على ما ورث من كتب ونصوص دينية، وأدبية، وعلمية وغيرها، والتراث بهذا المعنى مصطلح في مجال المخطوطات ونصوصها.^(٢) وقد رأى بعض الدارسين أن هذا الاستعمال الاصطلاحي لكلمة التراث متأثر بالثقافة الغربية، بوصفه ترجمة لكلمات مثل: Legacy, Heritage مما يدل على نهاية مرحلة وبداية أخرى؛^(٣) أي إن كلمة التراث مستلهمة من الثقافات الأخرى. ويرى مفكر آخر أن "التراث لا يمكن أن يؤول إلى مجرد التراث المكتوب، بل إن التراث بمعناه العام تداول لأنماط خاصة

(١) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور. لسان العرب، بيروت: دار الفكر، ودار صادر، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ج٢، ص٢٠١.

(٢) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. تراثنا بين ماضٍ وحاضر، مصر: دار المعارف، مصر، ط٢، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م، ص٨.

(٣) حنفي، حسن. الفلسفة والتراث، ضمن بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني المعنون ب: الفلسفة العربية المعاصرة، الجامعة الأردنية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٨م، ص٣٧٠. انظر أيضاً:

- الخطيب، محمد كامل (محرر). قضايا وحوارات النهضة العربية، سوريا: دار الطليعة الجديدة، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٤٥.

- شاخت، جوزيف، وبوزت، كلفورد. تراث الإسلام، ترجمة: محمد زهير السمهوري، وحسين مؤنس، وإحسان صدقي العمدة، الكويت: عالم المعرفة، عدد٢٣٣، ٢٣٤.

في الحياة والوجدان والتفكير، وانتقالها خلال فترة طويلة من التاريخ.^(١) والتراث متعدد التحديد، فهو: عَرَضِي إنساني وزماني، ولا تراث إلا ويكون عرضياً، وإنسانياً، وزمانياً.^(٢)

وقد ترجح لدينا في دراسة سابقة^(٣) أن إطلاق كلمة التراث على شيء أو وصفه به، ينبغي أن يوافق المعنى اللغوي، وأن يتجنب المحاذير الشرعية، فإذا ما تم ذلك فلا ضير عندئذ من استعمال كلمة التراث على الثقافة الإسلامية. وإذا إن الإسلام هو القرآن الكريم وبيانه النبوي، وكلاهما وحي من الله تعالى الحي القيوم، فإن الإسلام ليس من التراث، ولا يجب أن يدخل دين الإسلام في تصنيف التراث الإسلامي، ولا أن يوصف بالتراث.

وأما ما يفهمه المسلمون من الإسلام سواء كان ذلك فهماً عقدياً أو فقهيّاً أو سياسياً، فإن هذه الأفهام تنسب إلى أصحابها؛ فيقال العقيدة الأشعرية؛ لأنها من اجتهاد الإمام أبي الحسن الأشعري، ويقال العقيدة الطحاوية أو العقيدة النسفية أو الحنبلية وهكذا، لأن العقيدة تفسر لنصوص الإيمان.^(٤) وكذلك يقال فقه الإمام الشافعي؛ لأنه من اجتهاده وفقهه، وهكذا مذاهب الفقه كلها، ويقال السياسة الشرعية للإمام ابن تيمية، فهذا الاجتهاد السياسي ينسب لصاحبه مثل الاجتهاد الفقهي والعقدي، وهذا الاجتهاد فعل معنوي وتفكير بشري، وطالما هو فعل معنوي بشري، فإن ما ينتج عنه من أفكار هي ملك صاحبها، سواء جعلها في كتاب أو مقالة أو حديث، فإن مات ورثت عنه، وعليه يصح عليها تعريف الميراث والتراث.

(١) أولملي، علي. في التراث والتجاوز، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٠م، ص ١٦.

(٢) جدعان، فهمي. نظرية التراث، عمان: وزارة الأوقاف، ٢٠١٠م، ص ١٧.

(٣) نزال، دور التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٤) نزال، عمران سميح. شرعية الاختلاف بين المسلمين "إسلام واحد وتعددية فقهية وعقدية وسياسية في الاجتهاد والشورى والدولة"، دمشق: دار قتيبة، ط ١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص ٦٠.

وبناء على ما سبق، فإن كل ما كتب من مؤلفات اجتهادية لعلماء المسلمين في القرون الأربعة عشر الماضية هي من التراث، وبذلك نقول: إنه من الجائز استعمال كلمة التراث على معنى اصطلاحي في الثقافة العربية الإسلامية، وإن كان أول من طرح التراث بوصفه مفهوماً وموضوعاً للبحث هم علماء الغرب،^(١) أو إن كانت المفاهيم المتداولة "للتراث" العربي والإسلامي إنما تشكلت في الغرب.^(٢)

فالتراث في المعنى الاصطلاحي هو نتاج اجتهادات المسلمين في الماضي، سواء كانت في تفسير القرآن الكريم أو في شرح بيانه النبوي، أو كانت معارف تاريخية أو لغوية أو فلسفية أو علوم تجريبية أو غيرها، فكل اجتهاد بشري هو في النهاية من تراث؛ أي إن التراث: هو اجتهاد بشري انقضى زمانه، على أن الإشكالية أو الأزمة التي يعاني منها العالم العربي والإسلامي في هذه المسألة ليست مع التراث نفسه، وإنما فيما اصطلح على تسميته بالتراثية، والتراثية هي حصر القراءة الإسلامية على المصادر التاريخية، سواء كانت منهجية أو فقهاً أو اجتهاداً أو إجماعاً أو غيرها، أو حصر القراءة الإسلامية على المذاهب العقدية، والفقهية، والسياسية التاريخية، وإغلاق باب العبادة العلمية، أو تحريم القراءة العلمية الحرة، أو منع التجديد في الاجتهاد الإسلامي المعاصر، أو الدعوة فقط إلى التقليد بحجة المحافظة على الدين أو وحدة الأمة.

ثانياً: التراث في كتب الفاروقي

وردت كلمة التراث في معظم كتب الفاروقي، ولا يستقر الباحث على تعريف معين للتراث عند الفاروقي، إلا إذا قام بدراسة تاريخية لكتبه، فبدأ بالسابق، ثم اتبعه باللاحق وما انتهى إليه من مواقف قبل استشهاد رحمة الله. وقبل الحديث عن ذلك لا بد من الإشارة إلى نقطتين مهمتين في هذا الموضوع وهما:

(١) أواميل، في التراث والتجاوز، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) شلق، الفضل. "الاستشراق والتراث"، مجلة الاجتهاد، عدد ٤٩، شتاء ٢٠٠١م، ص ١٤.

النقطة الأولى: أن بعض الكتب التي كان الفاروقي هو المؤلف لها بحكم ما هو موجود على غلاف الكتاب، فإن ما في داخلها يوحي بأن هناك لجاناً علمية أو مؤتمرات أو ندوات عقدت قبل التأليف، وعلى إثرها تم تحرير هذه الكتب، وقد ذكر في بعضها أن الإعداد أو التحرير للفاروقي أو غيره، كما في كتاب "أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل" الذي نشرته دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع في الكويت في طبعته الأولى، عام ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، فالكتاب يوحي بأن المؤلف هو الفاروقي، وقد نُشر الكتاب نفسه مرة أخرى باسم: إسلامية المعرفة، إعداد إسماعيل الفاروقي، وتحرير عبد الحميد أبو سليمان، وقد نشرته مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب الحادي عشر، من عام ١٤١٩هـ/١٩٩٨. ثم نشر الكتاب باسم: إسلامية المعرفة؛ المبادئ العامة خطة العمل الإنجازات، باسم إسماعيل الفاروقي وحده، وهو من منشورات دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع في بيروت، في طبعته الأولى ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

فهذه التغيرات في عنوان الكتاب، أو تأليفه، أو إعداده، أو تحريره قد تجعل بعض ما ينسب إلى الفاروقي غير دقيق علمياً، فقد يكون من أفكار غيره، سواء من المشاركين في المؤتمر، أو من المشاركين له في تحرير الكتاب، ولكن التوثيق العلمي يقتضي نسبة الأفكار في أي كتاب إلى ما ينشر باسم الفاروقي رحمه الله.

النقطة الثانية: هي أن الفاروقي صنف معظم كتبه ومقالاته باللغة الإنجليزية، وقد تعرضت لأكثر من ترجمة، وفي كل الأحوال فإن الترجمة قد تخل بشيء من نقاوة الفكرة عند مؤلفها، بل قد تشوهها، والتوثيق العلمي يقتضي نسبة هذه الأفكار للمؤلف، وليس للمترجم حتى لو وقع الخطأ في الترجمة، ما لم يثبت بأن الخطأ من المترجم حصراً.

هاتان النقطتان قد يكون لهما أثر في عدم وضوح الرؤية حول ما كتبه الفاروقي عن التراث، وقد توقع الباحث بشيء من الخطأ في نسبة المعلومة إلى الفاروقي أو الفهم عنه، لذا جرى التنويه.

١ - مفهوم التراث في فكر الفاروقي

إضافة للنقطتين السابقتين لا بدّ من الإشارة إلى نقطة مهمة حول مفهوم التراث في فكر الفاروقي، وهي أن مفهوم التراث عند الفاروقي ليس محدداً في المواضع التي ذكرت فيها كلمة التراث لفظاً ومعنى معاً، فقد يكون للفاروقي أفكار تتضمن مفهوم التراث دون أن تذكر فيها كلمة التراث لفظاً، ولكن الحديث له صلة بمفهوم التراث وكيفية التعامل معه، بما هو متضمن من المعاني والإشكاليات التي يعالجها الفاروقي، ومثال ذلك مقال كتبه الفاروقي في الأشهر الأولى من عام ١٩٧٧م، عن: "الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام".^(١) فالمقال يبحث قضية الاجتهاد والإجماع، والصلة بينهما في إحداث حركة معرفة في الفكر الإسلامي المعاصر، وهذه المقالة لها صلة مباشرة بمفهوم الأسلمة التي طرحها الفاروقي في تلك المرحلة، إضافة لصلتها بشمولية الاجتهاد المعاصر؛ أي إن المقالة تبحث علاقة التراث بأسلمة المعرفة من خلال الحديث عن الاجتهاد، والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام.

فبعد الحديث عن أهمية الاجتهاد، والتعبير عن احترام شروطه التاريخية، أعلن أنه لا يقبل الدعوى التي تقول إن الاجتهاد مغلق؛ لأنّ الأمة الإسلامية اليوم تقف على مفترق طريق لا يجوز لها اجتيازه دون اجتهاد مطلق. وحتى لا يدخل من باب الاجتهاد المطلق منافق ولا مُتعلِّم، أضاف الفاروقي للشروط التاريخية شرطاً جديداً وصفه بالإسلامية، ويعني به أن يتصف هذا الاجتهاد بفهم مقاصد الشريعة الحضارية، وأن يتمتع المجتهد بإرادة تحقيق المقاصد، والولاء للأمة، فهو يقول: "ويمكننا تسويغ اشتراطنا لهذه اللازمة بحجتين؛ الأولى إرادية، والثانية تفهيمية: تقول الأولى إن الإسلامية شرط سابق لشروط الاجتهاد المذكورة، ذلك أن شروط الاجتهاد السلفية شروط مصنفة للاجتهاد، بينما شرط الإسلامية هذا شرط موحد، فالمجتهد العالم بطرق استنباط الأحكام، المتبحر في اللغة، والملمّ

(١) الفاروقي، إسماعيل. "الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام"، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، عدد ١٠، محرم ١٣٩٧هـ/يناير ١٩٧٧م، ص ٥.

بمناهج الجرح والتعديل، أعلم من غيره وأقدر على الاجتهاد، ولكنه إذا لم يتصف بالإسلامية يكون مناقضاً لنفسه، أتى له طلب أحكام الإسلام من أدلتها الشرعية، بينما هو لا يريد أن يقيم للإسلام حكماً؟ وتقول الحجة الثانية، وهي التفهيمية المنهجية: إن للأحكام التي ينشدها المجتهد مقاصد تعلق عليها، فلا بد من تفهم تلك المقاصد أولاً. لكن المقصد النهائي الذي لا مقصد بعده لحكم ما هو القيمة، والقيمة لا تفهم إلا بتحيدها فعلاً، بينما انتفاء "الإسلامية" يعني انتفاء تحييدها قيم الإسلام.^(١)

نلاحظ في النص السابق عند الفاروقي وصفه لشروط الاجتهاد السابقة بـ"السلفية"، وهو يفيد أنها شروط تراثية، ومن حيث كونها شروطاً سلفية تراثية فهي غير مطلقة، ويمكن الإضافة عليها، مثل شرط الإسلامية، وكان تسويغه ذلك من أجل نجاح الاجتهاد المعاصر، الفاروقي استعمل كلمة السلفية في هذا النص، وهي تفيد معنى كلمة التراث في سياقها.

كما أن الفاروقي وجه نقداً للاجتهاد التراثي؛ إذ إن المسلمين أخذوا عملية الاجتهاد التراثي "مأخذ التخصص القضائي، ففهموها على أنها لا تتعدى المحاكم الشرعية فيما يؤول إليها من مسائل"، وقال: إن الذي "دعاهم إلى ذلك هو انحسار الوعي الإسلامي نفسه، وهذا ما أدى إلى حصر الاجتهاد في الأمور الفقهية فقط، وعدم الاجتهاد في الأمور الحياتية؛ التجارية، والزراعية، والصناعية، والآداب، والفنون، وهو ما أدى بالمسلمين إلى الاعتماد على الغرب في مأكله، ومسكنه، وعيشه كله، وهذا ضعف عام... فإذا أردنا أن نفض هذا الاستغراب، ونعيد للإسلام شموله الأول وتأثيره في جميع شؤون الحياة، وجب علينا أن نعمم الاجتهاد ونوسعه، لأنه سبيلنا إلى ذلك الاستحضار؛ أي جعل الإسلام حاضراً في كل مناهج الحياة، والتنشيط أي جعله مؤثراً في حياتنا."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ٨-٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠.

إن الغاية من نقد ما آل إليه الاجتهاد في التاريخ هو الاستحضار والتنشيط بمصطلحات الفاروقي، وكلاهما موقف في كيفية التعامل مع التراث، دون أن يرد ذكر لكلمة التراث باللفظ، والهدف هو الدعوة إلى الاجتهاد الشمولي، "فالمجتهد المعاصر يفترض أن الشمول صفة للإسلام"، والشمول في الاجتهاد يعني أسلمة كل شيء يقع تحت الاجتهاد، فقال: "فمن منا لا يرى ضرورة أسلمة الأدب من شعر وقصة؟ أسلمة العلوم الحديثة من علم تربية، إلى علم اجتماع، إلى علم نفس، إلى علم تاريخ، إلى علم جغرافيا؟ أسلمة الفنون المرئية والسمعية من عمارة وتزيين ورسم وموسيقى؟ أسلمة مواد الترفيه من راديو وتلفزيون ومسرح وسينما؟ أسلمة مدارسنا وجامعاتنا التي لا تزال تبث سموم الاستغراب والعلمنة في شبابنا بئاً، أسلمة عدد من عاداتنا الاجتماعية المستوحاة من الأفندي المستغرب." (١)

بهذه المعاني للأسلمة والاجتهاد، فإن الاجتهاد المعاصر الشمولي هو الأسلمة، والعكس صحيح أيضاً، وفي كلتا الحالتين فإن الاجتهاد المعاصر أو الأسلمة هما موقف من التراث والتعامل معه؛ لأنهما لا يستسلمان إلى حصر الاجتهاد في نطاق ضيق كما تم في الماضي، وأدت في النهاية إلى أن يعيش المسلمون في "أزمة هوية ووجود لن نخرج منها منتصرين إلا إذا أتحنا للإسلام أن يدير كل ناحية من نواحي الحياة إدارة: افعل واحكم." (٢)

وفي المقال نفسه جعل الفاروقي مبدأ التوحيد الذي هو جوهر الإسلام منهجاً في التعامل مع التراث أيضاً، وليس عقيدة في وحدانية الخالق سبحانه وتعالى فقط. وقد تناول الفاروقي هذه الأفكار في نقده أيضاً لكيفية الاجتهاد في الماضي، فقد كانت "طرق الاجتهاد التي عرفها السلف المتأخر تقوم على التخريج والترجيح بين الآراء الفقهية في المذهب الواحد، أو تفريع المسائل؛

(١) المرجع السابق، ص ١١.

(٢) المرجع السابق، ص ١١.

أي تطبيق مبادئ المذهب الواحد على المسائل الجديدة... أو حتى الاستقلال بمذهب جديد وهو اجتهاد الأئمة الكبار، وهي بذلك طرق محدودة المنفعة، فإن أجدت في حل بعض المسائل كان اتباعها خيراً، إلا أن أهم مشكلات العصر الحديث لا تحل عن سبيل الاجتهاد المعروفة هذه؛ لأنها لا تصلح لها. وعدم الصلاحية لا يرجع هنا إلى نوعية الطرق، بل نوعية المشكلات التي يواجهها العصر الحديث.^(١)

في هذا التحليل يصدر الفاروقي حكمه بأن طرق الاجتهاد القديمة محدودة المنفعة أولاً، وهذا حكم في التعامل مع التراث، ثم يصدر حكمه بعدم صلاحية هذه الطرق ثانياً، وهذا حكم ثانٍ في التعامل مع التراث أيضاً، وإن خفف من نقده إلى أن عدم الصلاحية لا يرجع إلى نوعية الطرق، بل إلى نوعية المشكلات التي يواجهها العصر الحديث، وهذا حكم في التعامل مع التراث ثالثاً، فهو يفيد أن مناهج التراث الاجتهادية لا تستطيع معالجة عصر غير عصرها الذي استنبطت فيه، وأن العصر الحديث بحاجة إلى طرق اجتهاد جديدة غير طرق الاجتهاد السلفية، وطرق الاجتهاد الحديث بحاجة إلى تأسيس جديد على الإسلام، "فالمطلوب اليوم تنظيم القيم الإسلامية أو المبادئ الأولى."^(٢) والأساس هو التوحيد الذي بنى السلف حياتهم عليه، ونبني نحن حياتنا عليه؛ أي إن الأساس المشترك بيننا وبين السلف هو التوحيد، ولكننا لا نشترك معهم فيما فعلوه في التاريخ، فنحن غير ملزمين في أن نفعل ما فعلوا، ولا أن نأخذ به. يقول الفاروقي: "أما ما فعله السلف في التاريخ فهو مثل نذكره، لتعلم منه علاقة التجسيم بالمجسم ولنقتنع أنفسنا بالمجسم، وهو أهم العنصرين، فنحبيه إلى أنفسنا فتأثر به، ثم نحتذي حذوه حتى نجسم فحوى الإسلام من جديد، وهذا ما أشار إليه ابن القيم عن أبي حنيفة، وأبي يوسف "لا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلنا".^(٣)

(١) المرجع السابق، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣.

وقد استند الفاروقي إلى رواية أخرى وهي "وخذ من حيث أخذوا"، وقال في السياق السابق نفسه: "هي الفحوى، وهي التوحيد الذي به وحده ندفع أذى المستغرب، ونقوم الاعوجاج والخطأ في اجتهادنا"؛ أي بالعودة إلى الأصول الإسلامية من كتاب وسنة، وعدم الاعتماد فقط على التراث، والتقليد والسلفية، فالتعامل مع التوحيد على هذا النحو المباشر، هو نوع من التعامل مع التراث أيضاً، وهو منهج في الاجتهاد المباشر من الأصول الجذرية، وإذ إن هذه الدعوة في الاجتهاد المبشر من الأصول، تثير بعض المخاوف، وفيها الظن بالوقوع في مخاطر كبيرة، وهو ما عبّر عنه الفاروقي بعبارات لافتة للنظر، فتساءل: "أليس في هذا الاجتهاد الجذري المطلق خطر على الإسلام وأمته؟ أليس في العودة إلى التوحيد، ثم الصعود فيه إلى حقول الحياة والفكر حقلاً حقلاً مزالِق قد تؤدي بنا وتوحيدنا إلى الهاوية؟ وإذا كان هذا التحرك ضرورياً لحل مشكلات العصر، أليس هنالك من سبيل أقل خطراً وتهلكة؟"^(١)

هذه الأسئلة المباشرة والقوية هي في صلب قضية التعامل مع التراث، ولذلك كان الفاروقي واضحاً في طرحها، وكذلك كان واضحاً في الإجابة عنها بثقة علمية، ومرجعية دينية معاً، فقال: "الاجتهاد بالمعنى الذي اصطنعناه هو أصل الحركة الإسلامية، فالعقل والقلب اللذان ينفعلان بالتوحيد، ويجعلانه المبدأ المحدد والمعين، والمسبب، والمؤكد، والمفضل، والمقدم والمؤخر لا خوف عليهما، فصاحبهما قوي في إيمانه قوة الصخر، غني في ثروته الفكرية كمن في يديه أم الكتاب، قادر على الإبداع، وخلق طرز جديدة للحياة، وهو أيضاً المسلم المضمون في اجتهاده وعمله؛ لأن التوحيد أضمن المبادئ الضامنة وتوجيهه خير وجهة."^(٢)

بعد هذه الإجابة الواثقة القاطعة بصحة وضرورة الإجابة على: كيف نجتهد؟ يدرك الفاروقي أن الخطر لا يمكن أن يأتي من الاجتهاد نفسه؛ لأن هذا النوع

(١) المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤.

من الاجتهاد مضمون بالتوحيد، "وإنما يكمن الخطر في قدرة الإنسان المجتهد على حمل مبدأ التوحيد في استعداده الشخصي للانطلاق منه مع التمسك به،" فالخوف هو من عدم تمكن المجتهد الانطلاق من مبدأ التوحيد مع مواصلته التمسك به، لغير سبب، ولذا فإن الشرع عالج ذلك عن طريق الإجماع، فالإجماع هو الدواء الدافع لهذا الخطر، لأن المجتهد لن يكون وحيداً، وسوف يجد من يقوم له اجتهاده إن أخطأ.

وبالرغم من أخذ الفاروقي بمبدأ الإجماع حلاً لما يمكن أن ينشأ من مخاطر عن طريق الاجتهاد المطلق المبني على التوحيد، إلا أنه لم يقبل مفهوم الإجماع في التراث الإسلامي أيضاً، فلم يقبل بمفهوم الإجماع عند الإمام أحمد بن حنبل، ولا عند الإمام داود الظاهري، ولا إجماع أهل المدينة، الذين عرفوا الإجماع بأنه إجماع الصحابة أو إجماع الخلفاء الراشدين أو عصر من العصور فحسب، وسبب رفضه لتلك التعريفات هو أن مطلبنا لا يختص بالمسائل التي واجهها المسلمون السابقون فحسب، لأننا أمام مسائل جديدة صرفة، والسبب الثاني، وهو المهم في بحثنا؛ لأنه يتعلق بالموقف من التراث مباشرة وبصورة واضحة أيضاً: "هو أننا لا ننكر ولاءنا لهم، ولكننا نحدد هذا الولاء بأنه ولاء لمبادئهم أولاً وأخيراً، يقيناً منا بأن الولاء لغير المبادئ أي التجسيمات التي تحققت بموجب المبادئ تقليد غير مرغوب فيه، ومع هذا نحن نتقبله إن دعت الحاجة اليوم إلى التجسيمات نفسها، أما إذا كان الموقف جديداً فلا حق لتجسيمات السابقين علينا، إنما الحق علينا، كل الحق، لمبادئهم الأولى التي تجسمت في تجسيماتهم المعينة، وهذه المبادئ احتواها التوحيد." ^(١) ويخلص الفاروقي إلى تعريف الإجماع تعريفاً حياً أو حيويّاً بأنه: "اتفاق جميع المجتهدين في عصر ما على حكم من الأحكام،" والجميل في هذا التعريف أنه جعله حكماً وفيصلاً في التعامل مع التراث، فعَلَّله بقوله: "ذلك أن الإجماع حجة متعلقة بالأشخاص،

(١) المرجع السابق، ص ١٥.

والأشخاص لا يخرجون عن كونهم عناصر تاريخية؛ أي إنهم يعيشون في عصر من العصور.^(١)

ولا ينهي الفاروقي هذه الورقة العلمية حول الاجتهاد والإجماع، إلا وهو يبدع مزيداً من المناهج، والأفكار، والخطط في التعامل مع التراث، ومن هذه الأفكار المبدعة تفريقه بين نوعين من الإجماع، فهو إذ يؤكد على أن الإجماع هو إجماع المجتهدين في عصرنا، فإنه يؤكد أيضاً، أن إجماعهم معصوم من الضلال، معتمداً على حديث النبي ﷺ بأن أمته لا تجتمع على ضلالة، ويقول: "ولكننا نيقن أيضاً أن إجماع الأمة إجماع مجتهديها، وأن إجماعها على نوعين: أولهما إجماع المبادئ، أي فحوى الإسلام، وهذا أزلي، حجة على كل مسلم في شتى الأقطار والأزمان. والآخر: إجماع التجسيم، أو التطبيق، وهو إجماع مرتبط بالعصر الذي وقع فيه، له قيمته التعليمية، المثلية، دون أن تكون له القيمة المطلقة، الخاصة بإجماع المبادئ."^(٢)

إن مبدأ التفريق بين الإجماع المبدئي والإجماع التجسيمي يمثل قاعدة عامة في التعامل مع التراث والتراثية معاً، وهذه فكرة مبدعة، فكلا الإجماعين مطلوب، فإجماع المبادئ غير متعلق بالاجتهاد بل هو نتيجة التربية الإسلامية، فكل مسلم مكلف بتحقيقه، والدعوة إليه، وضمان استمراره من جيل إلى جيل، كما يقول الفاروقي، بينما إجماع التطبيق أو التجسيم فهو: "الذي يناط باجتهاد المجتهدين؛" أي إنه اجتهاد غير ملزم باجتهاد التراث، وغير مضطر لاتباعه إلا إذا قرر الاجتهاد الجديد ذلك، فالاجتهاد التجسيمي يجسم لعصر فقط، بل إن القاعدة التي أبدعها الفاروقي تقول: "وهو يوصلنا إلى أن مبدأ: إجماع التطبيق ملزم لنا وغير ملزم للأجيال اللاحقة، وبلزومه حالياً يضمن لنا صلاح تطبيقنا للتوحيد بوصفه فحوى الإسلام."^(٣) فالأجيال اللاحقة لها الحق في أن تنتج

(١) المرجع السابق، ص ١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥.

إجماعها التطبيقي أيضاً، وبذلك لا تبقى سلطة لإجماع تطبيقي تراثي على جيل لاحق، وإذا لم يكن هناك سلطة لإجماع تطبيقي تراثي على جيل لاحق، فمن باب أولى أن لا يكون هناك سلطة لأي اجتهاد تراثي تطبيقي أيضاً، فإلغاء سلطة المسائل الاجتهادية الخلافية والفردية التراثية أولى من إلغاء سلطة الإجماع التطبيقي التراثي، ولا شك في أن هذه الفكرة هي قاعدة عامة في التعامل مع التراث عموماً، ولا ينهي الفاروقي دراسته القيمة حتى يبين العلاقة الحتمية بين الاجتهاد والإجماع، ليس فقط كطرفي الديناميكية في الإسلام، وإنما في التحذير من مخاطر انفراد الاجتهاد من غير إجماع، ومن مخاطر انفراد الإجماع من غير اجتهاد.

وبهذه القراءة الإبداعية للاجتهاد والإجماع وجد الفاروقي أن: "تعريفه للاجتهاد يطابق تعريفه للإجماع، ويكمل كلا التعريفين الآخر، وهكذا لا يستوي الاجتهاد إلا بالإجماع، كما أنه لا حاجة للإجماع ما لم يكن هناك اجتهاد، وأن الحياة البشرية لا تستوي إلا بالاثنتين معاً، فإن انفراد الاجتهاد تفتت الأمة إلى مجتهدين مبدعين في تطبيقاتهم، لا تلبث تجسيماتهم للمبادئ أن تغطي على المبادئ نفسها، وهذا هو الانتقال من التوحيد إلى غير التوحيد، وإن انفراد الإجماع تيسر الأمة، وجمدت، وتمادت في تقليدها للسلف إلى أن تمر بها الحياة فتندثر."^(١)

ونذكر بما أوردناه في بداية هذه القراءة لهذا المقال القيم، من أن الفاروقي لم يكن يستعمل لفظ كلمة التراث فيما سبق من أقوال وأفكار، وإنما ذلك مما نفهمه ضمناً من أقواله وكلامه، وبعد كل ما أوردته من أفكار قيمة في التعامل في الاجتهادات السابقة ولو كانت إجماعاً تطبيقياً، فإنه استعمل كلمة التراث لفظاً في العبارة الآتية، فقال: "إذا صحَّ أن تفهمنا للمبادئ يصححه تراث الإسلام من نص قرآني، أو حديث نبوي شريف، أو رواية عن الصحابة، أو عن فقهاء

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

المسلمين وعلمائهم في شتى العصور السالفة، أو فعل أو سنة عن النبي ﷺ، أو عن صحابته ﷺ، أو عن أئمة المسلمين وجميع السلف، فلا يوجد ما يصحح تطبيقنا للمبادئ حالياً إلا إجماع المعاصرين من المسلمين.^(١)

في هذا النص نجد أن كلمة التراث عند الفاروقي تشمل النص القرآني والحديث النبوي مع غيرها من الروايات عن الصحابة أو العلماء، وفي ذلك إشارة إلى أن الفاروقي حتى تلك المرحلة التي كتب فيها هذه المقالة لم يكن يتعامل مع التراث بوصفه إشكالية فكرية كما كان عند بعض المفكرين القوميين العرب، وبعبارة ربما أدق لم يكن ينظر إلى كلمة التراث كما ينظر إليها أولئك القوم من المفكرين العرب، بل نلمس احتراماً وتوقيراً لمصطلح التراث عنده، وما كان يعالجه في الأبحاث السابقة هو انغلاق على الماضي، والتمسك بالتقليد، وربما حتى هذه المرحلة من تاريخ الفكر الإسلامي، وهو في نهاية العقد الثامن من القرن العشرين لم تكن إشكالية التراث قد تناولها على طريقة القوميين العرب، ولا فلاسفة الغرب، فكتابات الفاروقي كانت تعالج قضايا الاجتهاد الإسلامي وموقفه من التقليد، وهذه مسألة أصولية بحثها علماء الأصول قديماً وحديثاً، ولكن بحثه لها لم يكن بعيداً عن الأفكار التي تبحث العلاقة في التعامل مع التراث الإسلامي.

٢- مفهوم التراث في كتاب "أسلمة المعرفة"

يُعدّ كتاب "أسلمة المعرفة" تأليف إسماعيل راجي الفاروقي من أوائل الكتب التي أصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بوصفه يمثل المبادئ العامة، وخطة العمل للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يزال الكتاب يحتفظ بالمكانة نفسها حتى الآن، وقد طبع مراراً بتعديلات متلاحقة، ولعل هذه الطبعة من الكتاب التي هي تحت اسم "أسلمة المعرفة" هي الترجمة الأقرب لفكر الفاروقي وفلسفته، نظراً لأسبقيتها على غيرها من حيث التعديلات اللاحقة، ولعلها الطبعة

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

الوحيدة التي طبعت في حياة الفاروقي وقبل استشهاده، فقد صدرت هذه الطبعة عام ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، بينما كانت وفاة المؤلف في رمضان من عام ١٩٨٦م.

جاء في تمهيد هذه الطبعة قول الفاروقي: "يسعد أمناء المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يقدموا للعلماء المسلمين في أنحاء العالم هذه الهدية العزيزة، إنها دراسة حول "أسلمة المعرفة" يعتقدون أنها أنسب هدية يمكن أن تقدم في هذا العقد الأول من القرن الخامس عشر الهجري. إنها ثمرة بحثين حول الموضوع، أعدّهما رئيس هيئة الأمناء ومدير المعهد.^(١) وقد وقع الفاروقي هذا الإهداء باسمه في ذي الحجة ١٤٠٢هـ.

في هذا الكتاب يبحث الفاروقي مجموعة قضايا جاءت مرقمة وكأنها أقسام الكتاب، ثم مفصلة بحسب الأحرف الأبجدية وأرقام فرعية عددية، فجاء في القسم الأول تحديد المشكلة التي يعاني منها العالم الإسلامي كله، وبدأ في التفرع الأول بالحديث عن اعتلال الأمة، وفي التفرع الثاني في الحديث عن الأعراض الرئيسة للمرض على الصعيد السياسي، والاقتصادي، والديني، والثقافي، وفي التفرع الثالث الحديث عن منبع الداء في نقطتين أساسيتين؛ الأولى في الوضع الراهن للتعليم في العالم الإسلامي، وفي النقطة الثانية في انعدام الرؤية.

وخلاصة القول في القسم الأول وفي اعتلال الأمة، أن الأمة الإسلامية تقف اليوم في مؤخرة ركب الأمم، فهي على الصعيد السياسي مقسمة على نفسها، وعلى الصعيد الاقتصادي غير نامية ومتخلفة، وأما على الصعيد الثقافي والديني، فإن "انحطاط المسلمين الذي دام قروناً قد أدى إلى انتشار الأمية والجهل والخرافة بينهم، وهذه الشرور أدت بالمسلم العادي إلى أن "ينعم" بعقيدة قائمة على التقليد الأعمى، وأن يتجه نحو الحرفية والشكلية القانونية، أو أن يعبد روحه لشيخه، وهذا بدوره قد ربّى فيه غير قليل من الاستعداد للانهازم."^(٢)

(١) الفاروقي، إسماعيل. أسلمة المعرفة، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ط ١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.

هذا من حيث الوضع الداخلي في العالم الإسلامي قبل الاحتكاك مع الخارج، ولكن عندما "فرض العالم الحديث نفسه عليه أصيب بالذعر نتيجة لضعفه العسكري، والسياسي، والاقتصادي.. فاتجه دون وعي منه إلى تقليد الغرب، أغراه بذلك نموذج التجربة الغربية الناجح وناصحوه من الغربيين أو المستعربين... والنتيجة أن قام في العالم الإسلامي نظام تعليمي يلحق القيم والمناهج الغربية، وسرعان ما بدأ يصب في نهر المجتمع أجيالاً من الخريجين الجاهلين بتراثهم الإسلامي، وقد صاحب هذا الجهل شك من حراس التراث؛ أعني "العلماء"، الذين كانوا حسني النية على الرغم من التراثية الجامدة أو الحرفية أو الشكلية القانونية أو الصوفية التي نزعوا إليها، وهكذا بدأت الفجوة تتسع بين صفوف الأمة لتقسمها ما بين دعاة للعلمانية والتغريب في جانب، ومناهضين للعلمنة من جانب آخر، وقد عنيت القوى الاستعمارية بالوضع، بحيث أصبحت الفئة الأولى هي صانعة القرار في المجتمع".^(١)

في هذا المستوى من الحديث عن التراث يمكن القول بأن كلمة التراث عند الفاروقي مرادفة لكلمة الإسلام أو كلمة الدين، وأن الحديث عن التراث ظهر في نظره عند وجود التعليم الغربي وما أوجده أو فرضه من نظم تعليمية، وليس للحديث عن إشكالية فكرية داخلية بين المسلمين، فقال: "ليس هناك أدنى ريب في أن مركز الداء ومنبعه في هذه الأمة إنما هو النظام التعليمي السائد، إنه التربة الخصبة لتربية العلل، في المدارس والكلليات تولد عملية تغريب النفس عن الإسلام: عن تراثه وأسلوبه"،^(٢) فالإسلام تراث وأسلوب.

ولذا فإن الفاروقي يتهم نظام التعليم الغربي بالعمل على القطيعة بين المسلم وتراثه أو دينه، فقال: "إن النظام التعليمي هو المعمل الذي يعجن ويشكل الشباب المسلم، وهناك يصاغ وعيهم في قالب هو صورة ممسوخة للغرب،

(١) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩.

وتفصم الرابطة بين المسلم وماضيه، وتوضع في وضع حرج؛ ورغبته الطبيعية في التطلع لمعرفة تراث أسلافه، ونتيجة للشكوك التي بثها هذا النظام في أعماق وعيه تصاب بالتبدل؛ ورغبته في أن يقف مع أسلافه على أرض مشتركة، لينطلق منها نحو بعث للإسلام جديد، وملائم للعصر.^(١)

والنتيجة من هذا الاضطراب في النظام التعليمي هو انعدام الرؤية الواضحة لدى المعلم والطالب المسلم معاً، فالنظام التعليمي العام هو الذي تفرضه الدولة، والدولة في العالم الإسلامي أخذت بالنظام التعليمي العلماني، ويدها مقاليد الأمور، بحيث تملك أدوات التعليم المادية من مدارس، وكليات، وجامعات، ومختبرات، وكتب تعليمية وغيرها، وهي التي تعين المعلمين والخريجين في مؤسسات الدولة، بينما المراكز التقليدية التي تعلم الإسلام أو تتبنى أنظمتها التعليمية فهي محصورة في أضيق نطاق، وكلا النظامين لا يملك رؤية واضحة في إحداث النهضة والتقدم؛ لأن الأول غريب عن واقعه، والثاني ضعيف في واقعه.

وإزاء هذه المعاناة لا بدّ من العلاج الواجب والمطلوب، ولا أمل حقيقي في بعث الأمة في نظر الفاروقي إلا بتجديد النظام التعليمي وإصلاح أخطائه، وذلك يتطلب إعادة تشكيل النظام التعليمي، بحيث تزول ثنائية النظام العلماني والنظام الإسلامي، فيجب أن يدمج النظامان ويتكاملا في نظام واحد، وأن يشع بروح الإسلام؛ ليصبح جزءاً وظيفياً لا يتجزأ من برنامج الفكر، ويجب أن لا يسمح للنظام الجديد أن يكون تقليداً للغرب، ولا أن يترك حراً يخطط لنفسه أي طريق كان، ولتحقيق ذلك فإن "على المتخصصين من علماء المسلمين أن يتقنوا العلوم الحديثة كافة وأن يفهموها حق الفهم..، ويولي ذلك أن عليهم أن يدمجوا هذه المعارف الجديدة في بناء التراث الإسلامي، عن طريق الحذف، والتعديل، وإعادة التفسير لكل مكوناته وفقاً لما تمليه قيم الإسلام ونظرته للعالم."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧.

والعبارة السابقة عبارة إشكالية، لأنها تتعامل مع التراث وكأنه من صنع الأحياء، فندعو إلى بناء التراث الإسلامي بالمعارف الجديدة، وكأن المقصود بناء الفكر الإسلامي المعاصر أو بناء الثقافة الإسلامية الجديدة، هذا إذا لم يكن هناك خطأ في الترجمة، ولذا فقد عملت الطبقات التالية للكتاب إلى تعديل الفقرة السابقة لتصبح: "وعليهم بعد ذلك -المتخصصين من علماء المسلمين- دمج هذه المعرفة في البنية الأساسية للتراث الإسلامي، بعد عملية غربلة دقيقة يتم فيها حذف بعض عناصرها، وتصحيح، وتعديل، وإعادة تفسير البقية منها، بما ينسجم ويتمشى مع نظرة الإسلام العالمية من قيم ومفاهيم".^(١)

وفي القسم الثالث من كتاب "أسلمة المعرفة" تحدث الفاروقي عن التصور المنهجي، وأثره على ضعف المسلمين، فكشف في البند الأول عن أسباب القصور في المنهجية التقليدية، وأن ذلك كان بسبب إغلاق باب الاجتهاد، وهو إذ أحسن الظن بالذين فعلوا ذلك بسبب حرصهم على الأمة، وهو أمر محتمل وراجح أيضاً، إلا أنه عزی أسباب ذلك الحرص لأسباب خارجية أولاً، ومتأخرة ثانياً، فجعل الحروب الصليبية، وغزو التتار بعدها هي السبب في السعي إلى إغلاق باب الاجتهاد، وأخر زمن الإغلاق هذا إلى القرنين السادس والسابع، وبذلك أسدل الستار على الأسباب الداخلية لإغلاق باب الاجتهاد، والتي كانت زمنياً قبل ما ذكره بقرون. وأهمية ذلك في بحثنا هذا أن الفاروقي وحتى هذه اللحظة من كتابه "أسلمة المعرفة" لم يربط بين بداية الضعف والمنهجية التراثية، التي أخذت بها السلطات السياسية، والعلمية، بوصفها منهجية تعليمية وحيدة منذ أواخر القرن الثاني للهجرة، وزادت بعده بشكل متفاقم، وليس في نظرة الفاروقي غضاضة؛ لأن ذلك يعبر عن وجهات نظر وقراءات مختلفة لأسباب الضعف، ونقطة نشوئه ومراحل توسعه، وتحوله إلى داء بدل الدواء.

(١) الفاروقي، إسماعيل. كتاب قضايا إسلامية معاصرة، تحرير: عبد الحميد أبو سليمان، الكتاب الحادي عشر، ١٤١هـ/١٩٩٨م، ص ٦٦.

وفي القسم الثالث من كتاب "أسلمة المعرفة" تحدث الفاروقي عن المبادئ الإسلامية للمنهجية الإسلامية، وجعل أساس ذلك وحدانية الله سبحانه وتعالى، ثم وحدة الخلق، ووحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية. وبعد ذلك جاء في خطة العمل إلى الخطوات الضرورية المؤدية إلى أسلمة المعرفة، فجعلها في نقاط؛ الأولى: هي التمكن من العلوم الحديثة، والثانية: استعراض العلوم، والخطوة الثالثة: التمكن من التراث في المختارات، والخطوة الرابعة: التمكن من التراث في التحليل، والخطوة الخامسة: تحديد ملائمة الإسلام للعلوم، والخطوة السادسة: تقويم نقدي للعلوم الحديثة، والخطوة السابعة: تقويم نقدي للتراث الإسلامي، يلي بعدها خمس خطوات أخرى. وما نعني به في هذه الخطوات هي التي نتحدث عن التراث، وكيفية التعامل معه.

في الخطوات السابقة نجد ثلاث خطوات لها صلة بالتراث، خطوتان تقومان على التمكن من التراث في اختيار المطلوب منه، وفي تحليله للإفادة منه في أسلمة المعرفة، وعندما جاء الحديث عن تقويم التراث الإسلامي ونقده في الخطوة السابعة، فرّق الفاروقي بين نوعين من التراث في عملية بيان واقع التراث، فقال: "نعني بالتراث القرآن الكريم الذي هو كلام الله سبحانه وتعالى وسنة النبي ﷺ؛" ^(١) أي إن القرآن والسنة النبوية هما النوع الأول من التراث في نظر الفاروقي، والنوع الثاني هو: فهم المسلم لهذين المصدرين، أي فهم المسلمين للقرآن الكريم، والسنة النبوية.

والفارق بينهما في نظر الفاروقي أن النوع الأول وهو القرآن الكريم والسنة النبوية: "ليساً موضعاً للنقد أو التقويم"، وعلّة ذلك أن "الطبيعة الإلهية للقرآن، والمعمارية للسنة فوق كل تساؤل، أما فهم المسلم لهذين المصدرين فليس كذلك، بل إنه يخضع للتعديل والنقد في ضوء المبادئ التي يقدمها هذان

(١) انظر:

- الفاروقي، أسلمة المعرفة، مرجع سابق، ص ٩٩.

- الفاروقي، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، مرجع سابق، ص ١٢٤.

المصدران الوحيان.^(١) فالفارق عنده في كيفية التعامل مع القرآن والسنة، وليس في تحديد ما هو تراث وما ليس بتراث، أي في الجانب الإجرائي وليس الموضوعي كما سبق بيانه، ولعل السبب في ذلك هو أن الفاروقي صاحب مشروع فكري نهضوي، وليس مفكراً أو فيلسوفاً خيالياً، فحديثه عن التراث كان بدوافع عملية وليست نظيرية فقط.

إن الدارس لفلسفة الفاروقي في التعامل مع التراث ينبغي أن يتذكر أن حديث الفاروقي عن التراث ليس معزولاً عن مشروعه في أسلمة المعرفة، ولا معزولاً عن مشروعه في النهضة الإسلامية المنشودة، ولكن إدخاله للقرآن والسنة النبوية في التراث لم يكن صواباً أولاً، ولا يوافق فيه ثانياً، لما سبق بيانه في تعريف التراث لغة واصطلاحاً، ولعل ما دفعه إلى ذلك التزامه بالنزعة العلمية الأكاديمية التي تعلمها وعلمها، وصنّف بها كتبه الأولى في الغرب، وقد لا يخلو ذلك من تأثير بطبيعة التراث، ومحدداته في الثقافة الغربية، التي برز فيها في دراساته في مقارنة الأديان، والملل، والنحل لأديان أهل الكتاب وغيرهم، وهو ما يمكن الاستدلال عليه من بعض كتبه في هذا المجال.

٣- التراث في كتاب أطلس الحضارة الإسلامية

كتاب أطلس الحضارة الإسلامية هو خاتمة كتبه، فقد اغتيل الشهيد الفاروقي وزوجته المشاركة له بالتأليف، والكتاب في المطبعة ولم يره مؤلفاه، حتى قيل إن الكتاب ولد يتيم الأبوين. ويتسم الكتاب بأنه يجلي فلسفة الفاروقي في مسألة التراث بشكل واضح ومنهجي أيضاً، ولعل الاغتيال أو الكتاب أو كليهما يوضحان أن الفاروقي كان يعاني من مواجهات صعبة مع الباحثين الغربيين، في تحالمهم على الإسلام والقرآن والسنة، وقد شكى من عدم تفريقهما بين الإسلام ومكوناته التاريخية التي نصفها بالتراث الإسلامي.

(١) الفاروقي، أسلمة المعرفة، مرجع سابق، ص ١٠٠.

توصل الفاروقي في كتابه أطلس الحضارة الإسلامية مع زوجته لمياء رحمهما الله، إلى أن الإسلام يتميز عن مكوناته التاريخية من تجليات الفكر والفعل والتعبير، وذلك أنه في كتابه أطلس الحضارة درس الإسلام دراسة موضوعية أكثر من دراسته له دراسة إجرائية، وهي التي قدمها في كتابه "أسلمة المعرفة" كما سبق بيانه.

أطلق الفاروقي على دراسته الموضوعية وصف الدراسة الظاهرية، وهي طريقة في دراسة الأديان والإسلام: "التي تتطلب من المراقب أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها دون أن يقحمها في إطار فكري مقرر سلفاً، كما يدع صورة الجوهر الذهنية تنسق المعلومات أمام الفهم فتعزز مصداقيتها بها."^(١)

وميزة هذه الطريقة في الدراسة أنها تتجاوز مثالب الطريقة الغربية في دراسة الثقافة والحضارة الإسلامية من اقتصارها على الناحية المكانية والإقليمية، كما تتجاوز مثالب الطريقة الشرقية التي درست الثقافة والحضارة الإسلامية بالطريقة الزمنية التاريخية، ويرى الفاروقي أن كلتا الطريقتين قد أهملتاً جوهر الحضارة الإسلامية المنبثق من الإسلام نفسه، مما اضطره في كتابه أطلس الحضارة إلى التفريق بين الإسلام وتراثه أولاً، فهذا من لوازم الطريقة الظاهرية، بل ذهب الفاروقي أبعد من ذلك، وعاب على الباحثين الغربيين الذين لا يميزون بين الإسلام وتراثه في دراستهم للحضارة والتاريخ الإسلامي، إما لعدم أخذهم بالطريقة الظاهرية في دراسة الإسلام وحضارته، وإما بسبب الرواسب العدائية عندهم، فقال:

"وكان البحث في الإسلام وقفاً على دارسيه الغربيين الذين يبدو أنهم لم يسمعوا بالظاهراتية قط. فهم يجدون في التوقف الذي تتطلبه الظاهراتية ما يبدو لهم مطلباً مستحيلاً، ذلك المبدأ الذي يفرض تعطيل جميع ما سبق من مفاهيم

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. والفاروقي، لويس لمياء. أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، الرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة العبيكان، ط١، ١٩٨١/هـ ١٩٩٨م، ص ٢٦.

وأحكام وميول في تفسير المعطيات في ديانة أو ثقافة أخرى وفي استخلاص معانيها. ومع أن المستشرقين استخدموا هذه الطريقة في تحقيق مخطوطات قديمة، أو التعرف إلى العاديات أو الأعمال الفنية ووصفها، فإنهم لم يبرهنوا على قدرتهم على التوقف عند تفسير الدين والثقافة في الإسلام، فالتزامهم بالعرقية المعرفية، أو مفهومهم عن الواقع كما تفرضه العرقية، يحملهم على قبول الإقليمية مذهباً في فهم التاريخ. ثم إن ما يدعى بالطريقة العلمية، التي لا تعد صحيحاً إلا ما كان محسوساً أو مادياً أو كمياً، أو ما يتناوله القياس من المعطيات، تربطهم إلى الصورة الظاهرة، وتعميهم عن الجوهر الذي تصوره الظواهر. وهم إذ يدرسون ديانات وثقافات أخرى، نجدهم في شك دائم في كل شيء، قيمياً كان أم شاملاً، حاسبين حقائق كهذه أموراً نسبية، بل شخصية. وأخيراً، فإن الميراث العريق من العداوة والمواجهة بين الإسلام والغرب، مما ورثه هؤلاء المؤلفون، يشكل عائقاً آخر بوجه الموضوعية في التعامل مع حقائق الإسلام.

ومن ناحية أخرى، فإن المؤلفين المسلمين لديهم حساسية طبيعية نحو قيم الإسلام، ولكنهم لم يبدأوا بعد الإفصاح تماماً عن العلاقة بين جوهر الإسلام والظواهر التي رسخت وجوده في التاريخ. وما يفترض من إدراك وفهم لذلك الجوهر عند القارئ المسلم يدفعهم إلى تجاوز الحاجة إلى التحليل، ويحدد بهم إلى التوجه نحو وصف الظواهر أو تقويمها، أو الاثنين معاً، دون تبيان ماهية علاقتها بالمواد موضوع البحث.

إلى جانب ذلك نجد في كتابات كثير من المؤلفين خلطاً بين الإسلام والمسلمين، ويفهم أمثال هؤلاء المؤلفين تراث المسلمين في الفكر والعمل والتعبير على أنه من مكونات الإسلام نفسه، تماماً كما ينظرون إلى المسيحية، واليهودية على أنهما لا تزيدان إلا قليلاً على تراثهما التاريخي، فحقيقة أن الإسلام يختلف عن تاريخيه مسألة لا تسترعي انتباههم، لأنها تتعارض مع ما يعرفون عن تاريخ المسيحية، واليهودية. فالتمييز بين الإسلام وتاريخه يبدو

لذلك معارضا لافتراضاتهم التجريبية واتجاههم الذهني. ويبدو أنهم لا يدركون أن الإسلام خلافاً للمسيحية، واليهودية، قد ولد مكتملاً؛ مكتملاً في رؤية نبيه، مكتملاً في الوحي القرآني الذي تلقاه، ومكتملاً في السنة التي يمثلها. وليس هذا بقول أحد من البشر، بل هو نص قرآني ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ إِلَهَهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩]، ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَانْفُوا اللَّهُ إِنَّ إِلَهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [المائدة: ٤]، ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يٰبَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢] لذلك فهو وحي من الله.

والقول بأن الإسلام دين الله المكتمل الأول لا يجعله متماثلاً مع تاريخ المسلمين أيّاً كان، فهو المثل الأعلى الذي يسعى إليه جميع المسلمين، ويجب أن يعرفوا به ومن خلاله، لذا فإن الموضوعية الحقة تتطلب النظر إلى الإسلام على أنه جوهر ذلك التاريخ ومعياره ومقياسه.^(١)

فالفاروقي يبين الفرق بين الإسلام، واليهودية، والمسيحية من ناحية مهمة، وهي أن هناك فرقاً وتمييزاً واضحاً بين الإسلام، وهو وحي منزل مكتمل من عند الله تعالى، ومكوناته التاريخية المكانية والتاريخية؛ أي إن هناك فرقاً واضحاً بين الإسلام وتراثه. ويعدّ الفاروقي كتابه أطلس الحضارة من أولى المحاولات التي تبني أفكارها على هذا التمايز، وذلك بفضل أخذه بالطريقة الظاهرية في الدراسة، فقال: "وهذا الكتاب -أطلس الحضارة الإسلامية- بداية في ذلك الاتجاه، فالبحث في الإسلام وحضارته مسألة مناسبة وجديدة في آن معاً، فهي لا تهمل العلاقة بين المكونات الحضارية والإسلام، ولكنها في الوقت نفسه لا تساوي بين الإسلام ومكوناته التاريخية."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

٤- قراءة الفاروقي لكيفية التعامل مع التراث في مشاريع الإصلاح الفكري الغربية

بعد دراسة مفهوم التراث في مؤلفات الفاروقي، وكيفية التعامل معه في مشروعه الإصلاحية، قد يكون من المفيد أن نطلع على قراءة مختصرة قام بها الفاروقي في بعض كتبه، لكيفية التعامل مع التراث في مشاريع الإصلاح الغربية، وبالتحديد مشاريع الإصلاح الفكري التي قام بها المسيحيون واليهود، وهذه القراءة ليست من باب المقارنة بين الأديان، وإنما من باب معرفة تقويم الفاروقي لكيفية التعامل مع التراث في المشاريع الإصلاحية الأخرى.

من كتب الفاروقي الفكرية كتابه "أصول الصهيونية في الدين اليهودي"، الذي طبعه عام ١٩٦٣م، وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها على طلبة معهد الدراسات العربية العالية التابع لجامعة الدول العربية في القاهرة، والكتاب في أصله للحديث عن "الصهيونية بوصفها حركة دينية - فكرية أو تمدنية شاملة، تهدف إلى تمكين العنصر اليهودي من أداء رسالته، وتنظيم هذه الرسالة بوصفها تملكاً لأرض الميعاد، وقهراً لجيرانها الأعداء، وتركيزاً لسلطة العالم الروحية والحضارية والفكرية في صهيون"،^(١) وليس بوصفها حركة سياسية عملت على جمع اليهود في فلسطين لتأسيس دولة يهودية فيها تدين بالدين اليهودي؛ أي إن الفاروقي وبالرغم مما أحدثته الحركة الصهيونية من تغيرات سياسية على أرض فلسطين، وعلى الشعب الفلسطيني وهو واحد منه، إلا أنه يدرس الصهيونية في هذا الكتاب بوصفها حركة انبعاث وإحياء لليهود في التاريخ والحاضر، وهي بهذا المعنى قد لا تختلف عن المشاريع الانبعاثية أو الإحيائية أو التجديدية التي عرفها العالم الإسلامي منذ أواسط القرن التاسع عشر، ولذا فإن تفكيره في الحركة الصهيونية بوصفها فكرة ومبدأ للنهضة اليهودية قد أخذ حيزاً كبيراً من دراسته الفكرية في هذا الكتاب.

(١) الفاروقي، إسماعيل. أصول الصهيونية في الدين اليهودي، منشورات جامعة الدول العربية، ١٩٦٤م، ص ٧.

وكان مما اكتشفه الفاروقي في هذه دراسته للحركة الفكرية اليهودية، أن علماء التوراة تمكنوا في منتصف القرن التاسع عشر من تأكيد ما جاء في القرآن الكريم، بأن أحبار اليهود تلاعبوا في كتابهم المقدس وحرفوه، وتوصلوا إلى أن الدين اليهودي مر في أكثر من تطور أو تحريف، وهو ما يمكن الخلوص إليه بأن ما بين أيدي اليهود اليوم من كتب وعقائد هي تراث يهودي، وليست وحياً إلهياً كما أنزل على نبي الله موسى عليه السلام.^(١)

والفاروقي يرى أن هذه الفكرة هي بداية نقد الكتاب المقدس، وعنهما تفرعت العلوم النقدية جميعاً،^(٢) وهو -من حيث يريد أن يقول أو لا يريد- يرجع العلوم النقدية الأوروبية بداية إلى نقد الكتاب المقدس، ويرجع هذه إلى القرآن الكريم؛ أي أنه يرجع العلوم النقدية جميعاً إلى القرآن الكريم، وبذلك يمكن القول إن الفاروقي، وهو يؤكد على هذه الفكرة، يهدف إلى إمكانية تبني النظرة النقدية للتراث الإسلامي طالما أن فكرة النقد هي فكرة إسلامية أولاً، وطالما أن التراث الذي يدعو إلى نقده هو اجتهاد بشري، وليس وحياً من عند الله تعالى؛ أي إن أساس تبنيه للمنهج النقدي ليس على أساس أن المنهج النقدي هو منهج غربي خالص، وإنما بحكم أنه منهج إسلامي في أصله،^(٣) وإن لم يعمل المسلمون في الماضي على تطوير هذا المنهج النقدي، ولم يستعملوه في دراسة التاريخ القديم لإثبات مصداقية القرآن الكريم بمعلوماته التاريخية على الأقل.

٥- كيفية التعامل مع التراث في مشاريع الإصلاح الفكري اليهودي

ومن ناحية أخرى أدت به دراسته للملل المعاصرة في الدين اليهودي إلى معرفة تجربة إنسانية مهمة في إشكالية التعامل والتفاعل مع التراث، وهي التجربة

(١) المرجع السابق، ص ٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الفاروقي، أسلمة المعرفة، مرجع سابق، ص ٤٦.

اليهودية. فقد واجه اليهود إشكالية التراث والدين اليهودي مع ظهور حركات التنوير والتحرر الأوروبي؛ إذ تشكّل على إثر هذه التجربة اليهودية ثلاث ملل يهودية هي: حركة الإصلاح، والأرثوذكسية، والسلفية اليهودية المحافظة.^(١) ونعتقد أن الفاروقي قد توقف عندها ملياً، وتفكّر فيها كثيراً، وأنها كانت من القضايا التي كانت تشغل فكره دائماً، بحكم أن العالم الإسلامي يمر بمرحلة مشابهة بين الإصلاحيين، والتقليديين، والمحافظين في البلاد العربية والإسلامية، فقد واجه المسلمون سؤال التحدي الحداثي كما واجهه اليهود وهم في أوروبا، عندما دخلت أوروبا عصر التنوير، والحرية، والتحرر، والحقوق الإنسانية والعلمانية، بعد أن فرض على اليهود أن يعيشوا عصر الجيتو والانغلاق الديني في العصور الوسطى.

لقد كان سؤال التحدي التراثي اليهودي هو: "كيف لليهودي الاحتفاظ بمكاسب التحرر دون التطويع بالأمة اليهودية والدين اليهودي؟ أو كيف لليهودي المتحرر أن يتفهم ولاءه لأمته ولتراثه القانوني والروحي؟ هذا هو ما يحاول مفكرو اليهود الإجابة عنه في العصر الحديث، وهو السؤال الذي انقسم اليهود في الإجابة عنه إلى ملل ثلاث: الملة الإصلاحية، والأمة الأرثوذكسية، والملة المحافظة."^(٢)

أ- كيفية التعامل مع التراث في مشروع الملة الإصلاحية اليهودية:

يرى الفاروقي أن الفيلسوف اليهودي موسى مندلسون (١٧٢٩-١٧٨٦م)، كان من أعظم من تأثروا بأيديولوجية عصره؛ أي بالفتح والعقلانية، وقد استطاع أن يحيي التراث الغربي، والتراث اليهودي معاً، ولذلك "فإن أول ما تطرق لذهنه أنه طالما أنه هو استطاع أن يحيي التراثين ويعرفهما حق المعرفة، فلم لا يقدم

(١) الفاروقي، إسماعيل. الملل المعاصرة في الدين اليهودي، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٨م، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٣.

اليهود على درس مواضيع هذا العصر، والتقدم بأنفسهم، ودينهم إلى الأمام؟^(١) ورأى الفاروقي أن مندلسون كرس جهوده لهذا الهدف.

ب- كيفية التعامل مع التراث في الملة الأرثوذكسية اليهودية:

تحدث الفاروقي عن منهجية الحاخام شمشون رفائيل هرش (١٨٠٨-١٨٨٨م)، الذي كان العدو الأول للحركة الإصلاحية اليهودية؛ إذ ينادي (هرش) بالمحافظة على أكثر ما يمكن المحافظة عليه من الدين اليهودي، بشرط أن توجد له معانٍ تتلاءم مع العصر الحديث.^(٢)

يقول الفاروقي إن (هرش) بالرغم من كونه رائد الأرثوذكسية اليهودية في القرن التاسع عشر، إلا أنه "جعل التعليم في مدرسته تعليماً دينياً وعلمانياً. وتصور (هرش) واجب العصر هو بناء علاقة جديدة بين التوراة وحضارة القرن التاسع عشر، وهذا التصور لا يختلف عن تصور الإصلاحيين في شيء، وكل ما في الأمر أن (هرش) لا يوافق الإصلاحيين فيما بنوه من علاقات معينة، فبينما اتخذ الإصلاحيون أفكار الحضارة المعاصرة وقيمها معياراً، ثم قاسوا بها التوراة وأحكامها، فتقبلوا بعضها ونقضوا بعضها الآخر، فإن (هرش) أراد أن يتخذ التوراة معياراً، ثم يقيس بها أفكار الحضارة المعاصرة وقيمها، ورأيه أن أفكار التوراة وقيمها خالدة، بينما أفكار الحضارة المعاصرة وقيمها وقتية، ولا بدّ لها من التغيير.

لقد عدّ الإصلاحيون الحضارة الأوروبية أعلى مرحلة من مراحل التقدم البشري، ورأوا أن على الدين اليهودي إما أن يتفق معها أو يموت، أما (هرش) فقد رأى أن اتفاق الدين اليهودي مع الحضارة الأوروبية هو أيضاً موت محقق، وعليه ارتأى أن الحل الأكثر عدلاً والأنجح والأصدق هو أن نأخذ قيم التوراة الخالدة مقياساً نقيس بها صلاحية القرن التاسع عشر.^(٣) وبذلك فالمدرسة

(١) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٣.

الأرثوذكسية اليهودية تعلي قيم الدين اليهودي، وتجعلها هي الأصل الذي يقاس عليها. وبناء عليه، فهي تدعو إلى تقديس التراث.

ت- كيفية التعامل مع التراث في الملة المحافظة اليهودية:

تحدث الفاروقي عن مفكري الملة اليهودية المحافظة، الذين وضعوا شرطين للإصلاح اليهودي هما: إجماع الأمة والعلم،^(١) وكان من أبرز رواد الملة المحافظة الحاخام زكريا فرانكل (١٨٠١-١٨٧٥م)، وقال الفاروقي: "رأى المفكرون المحافظون في أمريكا أن التراث الأدبي والديني الضخم لإسرائيل ليس إلا إنتاجاً ثقافياً، حصل خلال نشوء الأمة اليهودية، وتطورها، وارتقائها في مختلف الأزمنة والأمكنة. وهم لم يرضوا عن محاولة الإصلاحيين، لقطع هذا التراث الضخم مرة واحدة، ولا عن محاولة الأورثوذكس، لتقديس وتطبيق كل ما حواه هذا التراث. وكما فعل فرانكل، هم تفهموا هذا التراث بوصفه نتاجاً للروح اليهودية في الوقفات التي اتخذتها هذه الروح حيال الأزمات التاريخية التي جابهتها. وآمنوا كما آمن فرانكل، بأن الدراسة العلمية لهذا التاريخ يمكنها أن تجلي القيم التي استهدف الأسلاف تحقيقها عن طريق هذا التراث، وأنه من ثمّ يمكن لهذا الجيل فعل ما فعله أولئك الأسلاف".^(٢)

وفي هذه القراءة قد يثار سؤال عن تأثير الفاروقي بالمنهجية الفلسفية الأوروبية عامة، واليهودية خاصة كما عند الفيلسوف مندلسون في الجمع بين التراثين، من أجل توحيد نظامي التعليم، النظام الغربي العلماني والعربي الإسلامي،^(٣) ومن أجل التقدم بقومه ودينهم إلى الأمام؟ ولعل في الحديث عن منهجية الفاروقي العلمية إجابة وافية عن ذلك.

(١) المرجع السابق، ص ٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣) الفاروقي، أسلمة المعرفة، مرجع سابق، ص ٣٨.

٦- منهجية الفاروقي العلمية

اطلع الفاروقي على هذه التجارب التاريخية في الإصلاح الفكري، وكيفية التعامل مع التراث فيها، ولم يكن ليقلد واحدة منها، وهو صاحب المنهجية العلمية في دراسة دور التراث في حركات الإصلاح في الأديان والملل والنحل الأخرى، ونحن هنا نذكر بأن قراءة الفاروقي لمشاريع الإصلاح الأخرى كانت وفق منهجية علمية، بينها الفاروقي نفسه؛ إذ قال: "يجب توفر ثلاثة شروط لفهم معتقد ما. وأول تلك الشروط: "التوقف"؛ أي تعطيل أو تحييد جميع ما لدى الباحث من أصناف المقولات الدينية، والأخلاقية، والثقافية، فعلى المرء ألا يُنزل المواد الدينية أية مقولة لم تصدر عنها، وأن يتجنب الحكم على تلك المواد. كما يجب أن يخصص الجهد في المقام الأول نحو فهمها، لا للحكم لها أو عليها.

والشرط الثاني: هو الانفتاح العاطفي، أو تقبّل ما تقرره المواد موضوع البحث. فالمعطيات الدينية "مواد حية" يتم إدراكها عن طريق ما تفرضه على القدرات العاطفية لدى المتلقي، ولا تتأتى المعرفة بها إلا عن طريق التأمل بتلك الخبرة المفروضة. والمعطيات الدينية لا تفصح عن نفسها، شأن جميع الكائنات الحية، ولا تكشف عن مكنونها إلا لمستمتع متعاطف.

والشرط الثالث: هو الخبرة، أو الألفة السابقة مع المواد الدينية، وما يصاحبها من مودة من نوع ما تسبغه القيم الدينية على رجال الدين، مثل هذه الخبرة تسهل الانفتاح العاطفي، وتكاد تكون دوماً شرطاً مسبقاً له. ويصدق هذا بشكل خاص إذا كانت الخبرة في حدود تراث ديني تتشابه نظرتة إلى العالم وأخلاقيته مع تلك المعطيات موضوع البحث.^(١)

بهذه العقلية العلمية قرأ الفاروقي مشاريع الإصلاح الأخرى، وتبين كيفية التعامل مع التراث فيها، واستطاع بسعة ثقافته، وعمق تفكيره أن يشرع في التفكير

(١) الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٩.

بواقع أمته، وسبل الخروج من الأزمات التي تعاني منها. وإن إقامة الفاروقي في الولايات المتحدة الأمريكية ودراسته وتدريسه في جامعاتها أخذ قسماً كبيراً من مجمل حياته العلمية والبحثية منذ أواخر عقد الأربعينات، والخمسينات، والستينات، والسبعينات من القرن الماضي، وهذا أكسبه ثقافة حضارية واسعة في كيفية بناء الأمم، وتطورها، وتفاعلها مع تراثها، وثقافتها الماضية والمعاصرة.

لقد أدرك المفكرون العرب ومنهم الفاروقي أن الأمة وهي تبحث عن المشروع الإصلاحي الإسلامي النهضوي، لا سيما بعد هزيمة عام ١٩٦٧م، وجدت نفسها مرة أخرى تقف أمام إشكالية التراث الإسلامي، ماذا تأخذ منه وماذا تترك. وكان يرى أن المسلمين متفاوتون في التعامل مع التراث، وإن كانوا متفقين على الإسلام بوصفه ديناً، وأن من المسلمين من يحاول أن يعيد أو يستأنف الحياة الإسلامية في قوالبها التاريخية التقليدية، سواء بمذاهبه الفقهية أو بحركاته الصوفية أو بتياراته السلفية المتشددة، أو بهياكله السياسية التاريخية في الخلافة، والسلطنة، والإمارة، والحسبة وغيرها، وربما بنظرة تكاد تقارب تقديس التراث. وسعى آخرون إلى ما يشبه القطيعة مع التراث بحجة الإصلاح والمعاصرة والعلمانية. بينما كانت النظرة الوسطية تسعى إلى النظرة النقدية للتراث، بالمعنى العقلاني المنهجي لفكرة النقد، أو ما يمكن أن يطلق عليه بالنقد الإيجابي، وهو الذي مهّد له من قبل كما بيّنا.

خاتمة:

لقد كان تشخيص الفاروقي للأزمة التي تعاني منها الأمة الإسلامية دقيقاً وعميقاً، ومدركاً لسر تقدم الغرب، ومجالات تفوقه، ومكامن قوته المعرفية والعلمية والمادية، ومكامن ضعفه، وعنصريته وانحلاله وانهيائه، فكانت كتاباته الإسلامية الأولى في كشف مكامن القوة في الإسلام، وفي رأيه أن ذلك لن يعود بقراءة الإسلام قراءة تراثية تقليدية؛^(١) أي بفهمه فقط كما فهمه السلف،

(١) الفاروقي، أسلمة المعرفة، مرجع سابق، ص ٥٥.

وإنما بتقديم قراءة إسلامية جديدة تنتفع من علوم العصر، ولا سيما من العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة؛ إذ تستعمل هذه العلوم بوصفها أدوات معرفية ومناهج علمية في فهم الإسلام، فكان مشروعه الفكري الإسلامي يجمع بين أصول الإسلام مصدراً وقيماً، وأصول الغرب أدوات منهجية، فيما أطلق عليه بمشروع إسلامية المعرفة، تمييزاً عن باقي المشاريع التي اتخذت لنفسها مصادر أخرى أو مناهج أخرى.

بداية كان مفهومه في التعامل مع التراث، والحرية في التعامل مع بعض جوانبه قائماً على الحرية العلمية في انطلاق الاجتهاد الشمولي المعاصر، بدل إغلاق باب الاجتهاد، وبدل الانغلاق على الاجتهاد السلفي التراثي وتقليده، فكان نقده موجهاً للتقليد المعطل للقدرات المعرفية والعقلية العلمية لعلماء المسلمين، وأعلن أن لا خيار أمام الأمة من دخول معترك الاجتهاد الشمولي، ومصاحبه لنوعي الإجماع المبادئي والتطبيقي، وأن مفتاح الحركة للأمة هو حرية الإجماع التطبيقي في العمل المتواصل، وعدم الجمود عليه، وإلا جمدت الأمة واندثرت، فقوة الأمة في مشروعها الإصلاحي هو في الجمع بين الاجتهاد الشمولي، والإجماع على المبادئ. وأما الإجماع التطبيقي المعتبر فهو إجماع المجتهدين المعاصرين بأشخاصهم، دون أن يقيّدوا أنفسهم بالإجماع التطبيقي التجسيمي التراثي، ولا أن يفرضوا على الأجيال اللاحقة اجتهادهم التطبيقي أيضاً، وهذا مبدأ عام في التعامل مع التراث الإسلامي في مجالاته وأنواعه كافة.

في ظل المشروع الإسلامي العام المعاصر قدّم الفاروقي رؤيته للتراث الإسلامي، وهو أمام تجارب عالمية في التعامل مع التراث، سواء في المشروع النهضوي الأوروبي والأمريكي الذي تقاطع مع تراثه، أو في المشروع اليهودي الصهيوني الذي استنهض تراثه ونهض به، أو المشروع القومي العربي الذي تجاهل تراثه، وإن تغنى ببعض رجاله وفصوله، فكانت للفاروقي رؤية منهجية في التعامل مع التراث، قائمة على الاحترام والافتخار به، والتعلم منه والبناء

عليه، فالمعرفة التفصيلية بالتراث دعامة أساسية في خطوات العمل والإنجاز المطلوب.

وعلى العموم لا يكتمل فهم المشروع الإصلاحي لأي مفكر إلا بمعرفة موقفه من التراث وكيفية التعامل معه، وقد وضح الفاروقي موقفه من التراث وكيفية التعامل معه في أغلب مقالاته وكتبه، واستطاع تقديم رؤية مبدعة في حينها. والأمة اليوم وبعد ثورات الربيع العربي، أكثر حاجة للإفادة منها؛ لأنَّ الأزمات المتلاحقة التي تمر بها الأمة الإسلامية تطرح أسئلة عملية ملحة حول نوعية الفكر الإسلامي القادر على الإسهام في معالجة هذه الأزمات، هل هو فكر يختص بمشكلات الماضي، أو هو فكر حضاري متجدد يتعامل مع المستجدات بكفاءة واقتدار. ولعل في الرجوع إلى كتابات الفاروقي ونتائج إسلامية المعرفة ما يفيدنا في بلورة نظرة علمية منهجية في التعامل مع هذه النوازل.

إن القارئ لكتب الفاروقي يجد، فيما توصل إليه الفاروقي من أفكار حول التعامل مع التراث، مناهج علمية تفيد العاملين في مشروع الإصلاح العربي والإسلامي المعاصر، فقد كان الفاروقي مفكراً ومجدداً متمكناً في فكره ومنهجيته وغايته، ومستشرفاً للمستقبل، حتى إنه توقع أن يشهد القرن المقبل؛ أي القرن الحادي والعشرون "التمرد المصحوب بالثورة الحقيقية وبالتحديد عودة إلى المنظور السلفي وإعادة صياغتها بما يتلاءم والقرن المقبل".^(١) ولو قدر له أن يعيش بضع سنين أخرى لما توقف في مشروعه عند حدود المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وهذه دعوة باتخاذ المشروع الفاروقي مشروعاً إنسانياً في حوار الأديان والحضارات، فضلاً عن الإفادة من منهجيته في كيفية التقريب بين الأصالة والمعاصرة.

(١) الفاروقي، الإسلام في القرن المقبل، مرجع سابق، ص ١٨.