

الفصل الأول:

حركة الاهتمام بالتراث الإسلامي

مقدمة

قبل الحديث عن التراث التربوي الإسلامي، قد يكون من المفيد أن نلقي نظرة عامة على التاريخ الحديث والمعاصر للاهتمام بالتراث الإسلامي بصفة عامة، ونشير إشارات موجزة إلى السياق التاريخي والفكري الذي ظهر فيه هذا الاهتمام، وملاحظة التنوع والتعدد في المدارس والاتجاهات المنهجية التي انشغلت بهذا التراث، والمرجعيات الفكرية التي انطلقت منها وحكمت نتائجها.

ونظراً إلى الحجم الكبير في مادة التراث والعدد الوفير من الباحثين والمفكرين الذين عُرفوا في ساحة التراث، والتعدد والتنوع في التيارات التي درست التراث، فليس من السهل في سياق هذا الفصل أن نغطي المساحة المتاحة للنظر والبحث في الموضوع. وعلى كل حال، فليس هذا هو غرضنا في مشروع دراسة التراث التربوي الإسلامي الذي ندبنا أنفسنا له، ولا سيما أن معظم ما سوف نشير إليه من أعمال الباحثين في التراث الإسلامي لم ينشغلوا بالجوانب العملية التي تتصل بالمجالات المعرفية المختلفة لهذا التراث؛ فالتراث الإسلامي في الاقتصاد، أو التربية، أو علم النفس، على سبيل المثال، لم يكن هو الأمر الذي انشغل به أولئك الباحثون.

وسيكون من المفيد أن نشير إلى السياق الزمني الذي نشأ فيه الاهتمام بالتراث الإسلامي، ومراحل تطور هذا الاهتمام، وارتباط ذلك بالتحويلات التي مرت بالعالم العربي والإسلامي؛ إذ من الواضح أن قضية التراث ارتبطت بقضية النهضة، وأن قضية النهضة ارتبطت بما سمي "صدمة" الاتصال بالغرب، وأن بعض المحطات التاريخية في العالم بصورة عامة والعالم العربي بصورة خاصة، لها أثرها في إبراز قضية التراث وفي اتجاهات الاهتمام بها. ومن الواضح أن التمييز بين الدلالة

المحددة للتقسيم الزمني، من حديث أو معاصر يتفاوت كثيراً من مؤلف إلى آخر، فهذا "جورج طرابيشي" يؤرخ للخطاب العربي المعاصر اعتباراً من هزيمة حزيران ١٩٦٧م، والخطاب الحديث اعتباراً من بدء الحرب العالمية الثانية، بينما يجعل الخطاب العربي النهضوي مع عصر النهضة في نهاية القرن الثامن عشر وغزوة نابليون عام ١٧٩٨م.^(١)

ونظراً إلى أنّ حجم الاهتمام بالتراث كان كبيراً، وشارك فيه مئات من المفكرين والباحثين ورواد الإصلاح عبر عدد من الأجيال الزمنية، وعلى التنوع والاختلاف في اتجاهاتهم وخلفياتهم الفكرية، فلم يكن من السهل استقراء هذا العدد وهذا التنوع في هذا الفصل، لذا اكتفينا بطريقتين من عرض هذا الاهتمام؛ الأولى: هي مراجعة خمسة أعمال حاول كل منها -بطريقة صاحبه- القيام بمهمة الحديث عن الباحثين في التراث وتصنيفهم ضمن مدارس أو فئات، والطريقة الثانية: هي اختيار عدد من الباحثين الذين لم يتم تضمينهم بصورة كافية في الأعمال الخمسة المشار إليها، وعرض موقف كل منهم من التراث وطريقة تناوله له.

وأخيراً، كان لا بد من الإشارة إلى غياب الحديث عن التراث الإسلامي المتخصص في المجالات المعرفية المختلفة مثل: الاقتصاد والسياسة والتربية وعلم النفس، وغيرها، فيما تحدثنا عنه من تراث، ومن ثم التمهيد للبحث عن الاهتمام بالتراث التربوي الإسلامي كما سيأتي ذلك في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

أولاً: التراث والنهضة

ارتبطت حركة الاهتمام بالتراث الإسلامي بالزمن الذي انطلقت فيه جهود النهضة الإسلامية أو النهضة العربية. لكن مفهوم النهضة التي تكرر استعماله في

(١) طرابيشي، جورج. المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ط ١، ١٩٩١م، من مقدمة الكتاب، ص ١١.

هذا السياق، كان في الأساس مصطلحاً أوروبياً، أطلق على عملية التحول التي حدثت في أوروبا للانتقال مما سمي بالعصور الوسطى إلى العصور الحديثة، فبعد فتح العثمانيين للقسطنطينية عام ١٤٥٣م رحل كثير من العلماء والمفكرين الذين كانوا فيها إلى البلدان الأوروبية، ونقلوا ما كان لديهم من التراث اليوناني، فكان بداية لحركة فكرية وثقافية في ميادين الدين والفلسفة والقانون والأدب والفن، بدأت في إيطاليا ثم انتشرت إلى بقية أوروبا، فبدأت أوروبا رحلة الخروج من كهنوت رجال الكنيسة، وحكم الإقطاع في داخل أوروبا، وقد مكنتها أدوات الصناعة ووسائل القوة العسكرية الصاعدة من الخروج من أوروبا في حركات الاكتشافات الجغرافية والاستعمار التي شملت معظم أنحاء العالم.

وقد تكررت الإشارة إلى أن الاهتمام بالتراث الإسلامي بدأ مع النهضة الإسلامية التي يؤرخ لها بعدد من المؤشرات، نذكر منها أربعة مؤشرات؛ أولها: الإصلاحات الإدارية والقانونية والتعليمية التي حدثت في الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، ولا سيما في عهد السلطان سليم الثالث ١٧٨٩-١٨٠٨م، ثم في عهد السلطان محمود الثاني ١٨٠٨-١٨٣٩م. فقد "شهدت الولايات العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تطوراً ملموساً في الجانب الثقافي، فكانت أول مظاهر ذلك التطور هو التعليم، وما شهدته من إنشاء المدارس بمختلف اختصاصاتها الرشدية منها والابتدائية، وغيرها من المدارس والبعثات والإرساليات التعليمية الأخرى."^(١)

وثاني هذه المؤشرات هو الثورة الفرنسية ١٧٨٩م التي اعتبرها بعض الباحثين "فجر العصر الحديث، الفاصل بين النظام القديم والعالم المعاصر، فالثوار تبّنوا هذا

(١) الجبوري، هيثم محيي الدين. والجبوري، زينت حسن. أثر حركة الإصلاح العثماني في تطور الحركة الفكرية في الوطن العربي في العهد العثماني المتأخر، مجلة جامعة بابل / العلوم الإسلامية، المجلد ٢٣، العدد ٣، ٢٠١٥م، ص ١٤٤٥-١٤٦٨.

الفهم لأنهم رأوا الثورة قطيعة حاسمة مع الماضي، وبوتقة ألغي فيها الماضي، وتأسس الحاضر، وتشكل المستقبل.^(١)

وثالث هذه المؤشرات هو حملة نابليون الفرنسية على مصر، ١٧٩٨م؛ إذ يروي علي مبارك باشا، مظاهر العجب والدهشة التي أصابت علماء مصر مما رأوه عند الفرنسيين من أسباب القوة وأدوات العلم والثقافة. ومما يرويه عن الشيخ حسن العطار (توفي: ١٢٥٠هـ/ ١٨٣٥م) الذي أصبح شيخاً للأزهر أنه: "اتصل بناس من فرنساوية (بعد احتلالهم مصر) فكان يستفيد منهم الفنون المستعملة في بلادهم، ويفيدهم اللغة العربية، ويقول: إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها، ويتعجب مما وصلت إليه تلك الأمة من المعارف والعلوم وكثرة كتبهم وتحريرها وتقريبها لطرق الاستفادة."^(٢) فكان من نتائج ذلك أن أقنع الشيخ العطار والي مصر بعد خروج الفرنسيين، أن يرسل البعث العلمية إلى فرنسا، ويقيم دار الألسن، والمعاهد الحديثة في الطب والهندسة وغيرها.

ورابع المؤشرات: حركة الإصلاحات التي قام بها محمد علي باشا، في الحقبة ١٨٠٥ - ١٨٤٩م. فهذه الإصلاحات فتحت الأعين على أنماط جديدة من الحياة لم تكن مألوفة، وفتحت العقول على التفكير في أسباب التخلف العلمي والعملية.

ومن الجدير بالذكر أن هذه المؤشرات الأربعة رافقها اتصال مباشر بالغرب الأوروبي، واطلاع عمّا حقق الغرب الأوروبي من تقدم، ووقوع كثير من النخب الإسلامية في حالة من الصدمة النفسية لاكتشاف الفارق الكبير بين الحالة الحضارية لأوروبا، وحالة التخلف والضعف التي كانت سائدة في العالم الإسلامي، ورغبة

(1) Frey, Linda S. and Frey, Marsha L. *The French Revolution (Greenwood Guides to Historic Events 1500-1900)*, Greenwood: Annotated edition, 2004. From the introduction p.1.

(2) مبارك، علي باشا. الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ط ١، ١٣٠٥هـ، ص ٣٨.

هذه النخب باتخاذ موقف مناسب وإجراء تغيير لمواجهة هذا الفارق.

ثانياً: تطور حركة الاهتمام بالتراث الإسلامي

وقد أدت هذه الصدمة إلى نوعين من الاستجابة، النوع الأول هو ضرورة اقتباس التجربة التي أوصلت الغرب إلى ما وصل إليه من ثقافة، وعلم، وإدارة، وتصنيع، وتعليم... من أجل اللحاق بركب الحضارة، ولا يكون ذلك إلا بالتخلي عن التراث الذي أوصل العالم الإسلامي إلى ما وصل إليه من الضعف والتخلف. والنوع الثاني من الاستجابة، كان في الغالب رد فعل على النوع الأول، وهو إحياء التراث الذي كان، يوماً ما، أساس التقدم الذي شهده العالم الإسلامي، في وقت كانت أوروبا غارقة في ظلام الجهل والتخلف. وقد أدى التنافس والجدل بين هذين النوعين من الاستجابة إلى حركة فكرية وثقافية نشطة، وظهرت شخصيات إصلاحية أسهمت في بناء مؤسسات ومدارس فكرية، وتنظيمات حزبية، كلها تجتهد في التعبير عن سبل النهوض بواقع الأمة.

ويبدو أن بداية الكتابات التي اهتمت بموضوع التراث كانت مترافقة مع تلك الصدمة المشار إليها، فنهض للاهتمام بالتراث مجموعة من رجالات القرن التاسع عشر كان منهم مسلمون ونصارى، فمن هؤلاء من سعى لإثارة الروح القومية العربية، وآخرون دعوا إلى الجامعة الإسلامية، ونذكر منهم على سبيل المثال: ^(١) محمود قبادو (١٨١٣-١٨٧١م)، ناصيف اليازجي (١٨٠٠-١٨٧١م)، رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م)، أحمد ابن أبي الضياف (١٨٠٤-١٨٧٦م)، بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣م)، أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤-١٨٨٧م)، جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م)، خير الدين التونسي (١٨١٠-١٨٩٠م)، عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢م)، محمد عبده (١٨٤٥-١٩٠٥م)، قاسم

(١) الشخصيات المشار إليها رتبت وفق تسلسل سنة الوفاة، بصرف النظر عن التخصص والدين ومجالات الإسهام.

أمين (١٨٦٠-١٩٠٨م)، جرجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤م)، فرح أنطون (١٨٦١-١٩٢٢م).

وجاء بعد هذا الجيل من المهتمين بالتراث جيلٌ آخر، كان أكثر اهتماماً بتحقيق مخطوطات التراث، والنهضة التعليمية، ومعظمهم شهد الحربين العالميتين الأولى والثانية. ومن هؤلاء: أحمد تيمور (١٨٧١-١٩٣٠م)، مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠-١٩٣٧م)، أحمد أمين (١٨٨٦-١٩٥٤م)، أحمد زكي بك (١٨٩٢-١٩٥٥م)، محمد حسين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦م)، أحمد محمد شاكر (١٨٩٢-١٩٥٨م) لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣م)، طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣م)، ناجي معروف (١٩١٠-١٩٧٧م) محمود محمد شاكر (١٩٠٩-١٩٧٩م)، علي سامي النشار (١٩١٧-١٩٨٠م) عبد السلام هارون (١٩٠٩-١٩٨٨م)، أحمد عبيد (١٨٩٣-١٩٨٩م)، محمد بهجة الأثري (١٩٠٤-١٩٩٦م)، سعيد الأفغاني (١٩٠٩-١٩٩٧م)، وغيرهم.

ويمكننا أن نتحدث عن جيل ثالث من المهتمين بالتراث الإسلامي، وهم مجموعة من الباحثين والمفكرين الذي عرف معظمهم في الأساس بوصفهم أساتذة للفلسفة في الجامعات العربية. فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين عن طريق هؤلاء الأساتذة حركة نشطة في الحديث عن التراث العربي الإسلامي، ضمن تيارات ومدارس فكرية متنوعة من أقصى حدود المحافظة على التراث والتشبث به، إلى أقصى حدود استبعاده والقطيعة معه، حتى أصبح كثير من الحديث عن التراث يتم تحت عنوان: إشكالية التراث. وتبرز هذه الإشكالية كلما جرى الحديث عن التاريخ الثقافي للعرب والمسلمين، وكلما لزم الحديث عن مشروعات النهوض الحضاري، وكلما لزم ممارسة النقد الإيديولوجي، والتنافس الحزبي، والتوظيف السياسي، وغير ذلك مما قد لا ينتمي إلى البحث العلمي أو التأصيل الفكري. وحتى لا نقع في خطأ التعميم، فإن هذه الحركة النشطة لم تخل من بحوث علمية

جاذبة واجتهادات فكرية تجديدية.

وقد شارك في الكتابة عن إشكالية التراث مفكرون، وأكاديميون، وأدباء، وسياسيون، من داخل العالم الإسلامي، ومثلهم مستشرقون غربيون، ووظفت في الكتابة عن إشكالية التراث مناهج بحثية تراثية صرفة، ومناهج بحثية مما تطور في الغرب، من ماركسية جدلية، ووجودية، ووضعية، ووضعية منطقية، وتاريخية نقدية، وبنوية، وتفكيكية، وتأويلية، وتحليل نفسي، وغير ذلك. أما أسماء المؤلفين؛ فهي قائمة طويلة منهم على سبيل المثال: جورج طرايشي، وزكي نجيب محمود، وفهمي جدعان، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وحسن حنفي، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، وطيب تيزيني، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد عمارة، ومحسن مهدي، ومهدي عامل، وناصر نصار، وعلي أومليل، وحسين مروة، وخليل عبد الكريم، وعبد المجيد الشرفي، وأدونيس، وعبد الإله بلفزيز، وعبد الرحمن بدوي، وإسماعيل الفاروقي، وطه عبد الرحمن، وأبو يعرب المرزوقي، وغيرهم كثير.

ويلزمنا مرة أخرى حتى لا نقع في خطأ التعميم، أن نذكر أن فريقاً من الذين اهتموا بدراسات التراث الإسلامي من غير اختصاصات الفلسفة كان لهم إسهامات مقدرة من منطلق مسائل الاجتهاد الفقهي والأصولي، والتأصيل الفكري، ومن هؤلاء: محمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، وعبد الحميد أبو سليمان، وطه جابر العلواني، وأحمد الريسوني، ومحمد سعيد رمضان البوطي، وغيرهم كثير.

لقد أشرنا إلى أن حركة الاهتمام بالتراث الإسلامي قد رافقت الاهتمام بقضية النهضة، لكن النهضة نفسها كانت مسألة مرتبطة بالفارق بين واقع الأمة وواقع الأمم الأوروبية، فإذا كانت الأمة هي وريثة الماضي - القديم، فإن الأمم الأخرى أصبحت سيدة الحاضر - الحديث، بلا منازع، وأصبح الحاضر - الحديث في أوروبا هو المقياس في عملية استشراف النهوض، وأصبح الطموح إلى النهضة مسألة

سياسية في النظر إلى واقع الآخر، ومسألة فكرية بالنظر إلى تراث الذات.

وربما أسهم هذا الوجه الآخر للتراث في تفسير الحجم المتزايد من الاهتمام بالتراث ودراسته والجدل حول قضايا وإشكالياته. فقد لاحظ عبد الإله بلقزيز أن معدل سلطان التراث ومساحته في المجتمع والوعي "زاد على نحو ملحوظ في العقود الأخيرة من أزمة الدول والمجتمعات والثقافة في البلاد العربية، فارتفعت - بزيادتها - الحاجة إلى إيلاء موضوع التراث ما يستحقه من اهتمام علمي يناسب حجم حضور سلطته في الوعي والاجتماع." وأن مفكري الحداثة ودعاتها كان لهم نصيب كبير في زيادة الاهتمام بالتراث، ومناقشته ونقده، ونقد العقل الذي ولد هذا التراث "فإن مجرد حضوره بهذا السلطان الذي له في النصوص وفي النفوس، يفرض النظر فيه من قبل من يعبرون عن فكرة الحداثة، أي من يجدون في تجدد سلطانه عائقاً أمام فكرتهم ومشروعهم الثقافي، أو مزاحمةً لدورهم الذي اندبوا أنفسهم للنهوض به."^(١)

ويبدو أن هزيمة العرب في حرب ١٩٦٧م، قد قفزت بالاهتمام بموضوع النهضة من جديد، فظهرت مشروعات فكرية متعددة حاولت تحليل أسباب الهزيمة، فكان بعضها يتحدث عن فشل السياسات القومية واليسارية، وتعرش مشاريع النهوض والتنمية، القائمة التي تجاهلت عناصر الهوية الإسلامية، تاريخاً وتراثاً، وما كان يمكن أن تقدمه هذه الهوية من حوافز، وكان بعضها الآخر يتحدث عن عجز المجتمعات العربية عن استيعاب مقومات التقدم، نتيجة سلطان التاريخ والتراث المهيمن عليها، فتجدد الاهتمام بقضية التراث وموقعه من قضية النهضة، وشهد الربع الأخير من القرن العشرين جدلاً واسعاً بين القوى السياسية والتيارات الفكرية المختلفة، وعرفت الساحة عشرات الباحثين الذين يرى كل واحد منهم أنه يمثل مشروعاً فكرياً متميزاً، كما عرفت الساحة عشرات من مراكز

(١) بلقزيز، عبد الإله. نقد التراث، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، ٢٠١٦م، ص ١٣.

البحوث والدراسات التي جعلت من التراث العربي الإسلامي موضوعاً أساسياً لها، سواءً للدفاع عنه، أو للقطيعة معه!

ثالثاً: نماذج مختارة من الدراسات التي تناولت دارجي التراث

لسنا معنيين في هذا الفصل بتقويم هذه الرؤى ونقدها، أو المفاضلة بينها. وئمة من قام بشيء من ذلك. ونمثل لذلك بعدد من الأعمال المقدرة...

١ - "المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي"، تأليف جورج طرابيشي^(١)

يتحدث طرابيشي عن "لحظة احتكاك العالم العربي بالغرب بأنها كانت بمثابة صدمة". حركت دوافع ما يتحدث عنه الخطاب العربي الحديث والمعاصر تحت عنوان النهضة. ويأتي بثلاثة أمثلة تؤكد هذه العلاقة بين الصدمة والنهضة تمثل "أبرز ثلاثة تيارات في الخطاب العربي المعاصر: التيار العقلائي المعتدل أو النسبي، والتيار السلفي المتنور، والتيار السلفي الخالص".^(٢) ويختار نصوصاً من كتابات مثلي هذه التيارات وهم بالترتيب محمد عابد الجابري، ومحمد عمارة، وراشد الغنوشي.

ويستند طرابيشي في دراسته لخطابات المثقفين العرب حول التراث إلى مرجعية خاصة به، وهي منهج التحليل النفسي، ويلتزم فيه بما يسميه "دليل عمل فرويديّ النسب، لا يمنعنا من البقاء منفتحين على التأويل اليوناني، أو على التأويل الذي طوّره جيرار ماندل ... وغيره من رواد المدرسة ما بعد الفرويدية... وما نخضعه للتحليل هو خطاب؛ والخطاب هو وظيفة للاندلجاسيا، وعليه عندما نتحدث عن عصاب جماعي عربي، فإننا لا نعمّمه ليشمل العرب جميعهم في بلدانهم كلها وأجيالهم وطبقاتهم جميعها، بل نخصّصه لنقصده به حصراً الخطاب المعصوب، التي تنتجه

(١) طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧-١٨.

وتعيد إنتاجه شريحة واسعة من الانتلجانسيا العربية منذ الرضة الحزيرية.^(١)

وقد جعل المؤلف كتابه في قسمين "قسم أول؛ العصاب الجماعي للإنلجانسيا العربية في الحالة العامة المتخصصة واشتغاله وتعيراته، وفي قسم ثان، حالة مشخصة وخاصة من تظاهره، هي الحالة التي تقدمها كتابات حسن حنفي الذي هو بلا جدال الممارس الأكثر تميزاً والأشمل تمثيلية والأغزر إنتاجاً لخطاب التراث في الإيديولوجيا العربية المعاصرة.^(٢)

وفي مناقشته للقسم الأول من الكتاب يعرج طرابيشي على الرؤى التي يقدمها عدد من المهتمين بدراسة التراث وتشخيص الأمراض التي يعانيتها واقع العرب المعاصر وسبيل العلاج الذي يقدمونه، ويبرز اختلاف رؤيته عن رؤية محمد عابد الجابري مثلاً في تحليله الاستمولوجي، وعن رؤية برهان غليون في تحليله الإيديولوجي السوسولوجي.^(٣)

ويختتم طرابيشي القسم الأول بوصف الخطاب العربي المعاصر المصاب بالعصاب المرضي هو خطاب تراثي "يتمحور حول التراث تمحوره حول "قضية القضايا"، (و) يبدو وكأنه يعود تحت ضغط الإحباط، إلى إيلاء الألفاظ اهتماماً أكبر من ذلك الذي يوليه للأشياء، وإلى التوجه إلى إعادة تشكيل الأفكار بدلاً من التوجه إلى إعادة تشكيل الوقائع، وإلى التفهقر من مبدأ الواقع الجارح نرجسياً إلى مبدأ اللذة الماضي البلسمي". ومن ثم فإنه يدعو إلى ضرورة توليد الحداثة في الواقع العربي، وولادة هذه الحداثة ترتبط "بالتخلي عن الفكر السحري الابتهالي لصالح الفكر العلمي التجريبي، وبتراجع الشعور بكلية القدرة الذاتية لصالح الاعتراف بثقل الواقع الموضوعي، وبانصباب الاهتمام على الأشياء أكثر منه على الألفاظ. هذه الولادة للحداثة وللعقلانية هي التي ينكص عنها الخطاب العربي

(١) المرجع السابق، ص ٩-١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١١.

(٣) المرجع السابق، ص ٧١-٧٢.

المعاصر القابل للتوصيف بالتراثي".^(١)

أما القسم الثاني الذي يقترب حجمه من ضعف حجم القسم الأول؛ فقد خصصه طرابيشي للحديث عن حسن حنفي؛ إذ وجده كتلة موحدة من الأضداد، وبين الوظيفة النفسية للتناقض الذي وجده عنده، والخطاب التراثي لحسن حنفي بوصفه سيرة ذاتية تعبر عن تضخم مرضي للذات، والتناوب بين المركزية الغربية والمركزية الإسلامية المضادة، إضافة إلى ظاهري التطهيرية الحضارية والترميم النرجسي. ويختم طرابيشي في وصفه لحسن حنفي في أنه: "كبير خيميائي وحدة الأضداد" وأنه منسوج "لحمة وسدى، من التناقض"، وأن "رقصة متناقضات هذا الفكر تتحدد بإيقاعين متناوبين: هذائي وترميمي، تعظيمي ونقدي".^(٢)

٢- "مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي العربي" تأليف عبد العزيز انميرات^(٣)

جاء الباب الأول فيه بعنوان: إشكالات العلاقة بالتراث وأثرها في مناهج القراءة، والباب الثاني بعنوان: نماذج من مناهج القراءة بعين الغير والقراءة بعين الذات، وتحدثت فصول الباب عن قراءة نموذج المنهج المادي ممثلاً بحسين مروة، ونموذج المنهج البنيوي التاريخي وقراءته العقلانية ممثلاً بمحمد عابد الجابري، ونموذج التقريب التداولي وقراءته التكاملية عند طه عبد الرحمن، وأخيراً نموذج منهج الدراسة المصطلحية عند الشاهد البوشيخي.

وكما هو الحال في الدراسات التراثية الأخرى، تبين للباحث أن حجم المساحة التي يحتلها التراث داخل الفكر النهضي العربي حجم كبير، وكذلك حجم حضوره في

(١) المرجع السابق، ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٣.

(٣) انميرات، عبد العزيز. مناهج قراءة التراث في الفكر النهضي العربي، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط ١، ٢٠١٣ م.

الحياة الخاصة والعامة في المجال الاعتقادي والعلمي والنفسي، ومن ثم يقرر أنه: "ما اتصلت أمة من الأمم بتراتها مثلما اتصلت أمتنا بتراتها"^(١) ويرى المؤلف أن تحديد أهمية التراث العربي الإسلامي من جهة ومنهج قراءته من جهة أخرى لا بد أن يأخذ بالحسبان مرجعية هذا التراث، فهو في المجمل تراث أنتجه علماء الأمة "من داخل النص القرآني... وهم يحومون حوله، متفقهين، وباحثين، وعاملين بمقتضياته"، ومن ثم "لا يمكن ألبة إنجاز القطيعة بين النص القرآني والنصوص التراثية."^(٢)

ويلفت المؤلف الانتباه إلى "حجم المعاناة المتعددة الوجوه التي يعاني منها أصحاب الفكر النهضي العربي من جراء أزمة الهوية التي تقف وراء العديد من الأزمات الحضارية للشخصية العربية منذ بروز مشكلة النهضة العربية في الخطاب العربي" ويتفق الباحث مع ما يقرره معظم الباحثين في التراث العربي الإسلامي أن ما يمكن أن يسمى مشكلة التراث هو في حقيقة الأمر مشكلة النهضة التي تولدت نتيجة اتصالنا بالغرب، وغلبته علينا، وما أحدثه ذلك من "دهشات وصدمات حضارية أفقدت الوعي العربي جملة من القواعد المؤسسة لأرضية الانطلاقة الصحيحة باتجاه العلاقة لا بالماضي فقط، وإنما بالمستقبل كذلك، الشيء الذي أظهر لنا... أن من أبرز علامات تخلف الفكر العربي... فشله في تحقيق نهضته، وأن من علامات هذا الضرب من الفشل تجدد اغتراب الوعي العربي كلما حاول الدخول في متاهات أطروحة التماثل مع ثقافة نموذج الغير."^(٣)

ويلاحظ الباحث أن المراجعة التحليلية النقدية لخلفيات قراءة التراث في الفكر النهضي العربي تبين أن تعدد مدارس القراءة وتياراتها "لا يخرج عن توجيهين كبيرين هما: توجه القراءة بعين الآخرين... مهما كان هذا الآخر، ليبرالياً أو اشتراكياً." وأن

(١) المرجع السابق، ص ٦٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٨٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٨٦-٦٨٧.

هذه القراءة محكمة بفهوم الآخر ونظرياته ومناهجه، وهي "لا تخرج عن دائرة الإيديولوجيا، بحكم السياق التاريخي الذي تولدت داخله تلك النماذج الفكرية... وتوجه القراءة بعين الذات... في محاولة... التوصل بما عند الذات من آليات وقدرات لا تقتضي سوى استخراجها أو بنائها نوعاً من البناء، تأسيساً أو تأسيساً، تمكيناً للذات في الحاضر حتى تستطيع تصويب رؤيتها باتجاه المستقبل".^(١)

ويختتم الباحث دراسته بالدعوة إلى: "تأسيس منهجية ذاتية بديلة قادرة على تخلص العقل العربي من آفات التقليد والتحيز،... تتأسس من داخل الخطاب القرآني الذي يتضمن العديد من مقدمات صناعة منهج التفكير والتعبير والتدبير" وهي حاجة "تعد من أولى أولويات البحث العلمي". وأن هذه المنهجية هي الكفيلة بصياغة منهج لقراءة التراث، يمكننا "من تحقيق نسبة كبيرة من الموضوعية".^(٢)

٣- "إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر"، تأليف زهير توفيق^(٣)

صنف المؤلف كتابات التراث في ثلاثة اتجاهات، الاتجاه الأول: هو الماركسية واختار منه الحديث عن سبعة ممثلين، وهم: مهدي عامل، وحسين مروة، والطيب تيزيني، وهشام غصيب، وسلامة كيله، وغالي شكري، وعبدالله العروي. والاتجاه الثاني: هو الاتجاه العروبي والإسلامي، واختار منه أربعة ممثلين، هم: طه عبد الرحمن، ومحمد عمارة، وعبد الله عبد الدايم، وحسن حنفي. أما الاتجاه الثالث؛ فسماه المؤلف اتجاه العقلانية النقدية، واختار منه خمسة ممثلين، هم: فهمي جدعان، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وبرهان غليون. وقد اعترف المؤلف بأن تصنيفه هذا لا يخلو من التعسف، وأن أيّاً من الباحثين ضمن الاتجاه الواحد يختلف في اجتهاده عن غيره "وعلى هذا الأساس تعددت

(١) المرجع السابق، ص ٦٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩٣.

(٣) توفيق، زهير. إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، عمان: دار يافا، ط ١، ٢٠١٣ م.

الاجتهادات بتعدد المفكرين، وليس بتعدد أو لتعدد الاتجاهات." (١)

ولاحظ المؤلف أن الباحث في التراث "يواجه... أيضاً من الإنشاء والإيديولوجيا وحامسة منقطعة النظير، حولت خطاب التراث إلى سلطة إيديولوجية مرجعياتها التراث نفسه للحكم على الحادثة، أو سلطة مرجعية حداثية للحكم على التراث... وانتهت أغلب قراءات التراث إلى طريق مسدود، وبقيت الإشكالية قائمة على جميع المستويات الإيديولوجية والمعرفية، وبقي التناقض بين الماضي والحاضر، أو بين الحادثة والتراث، ثنائية ضدية ليس لها حل." (٢)

وعبر المؤلف عن الطريق المسدود المشار إليه بقوله: "لقد تحولت الحادثة في نظر الترائين إلى مثل أعلى لا يمكن وصله بالحاضر إلا على حساب التراث، كما تحول التراث بتفاعله مع العصر إلى نموذج مثالي مطلق، فالاختلاف قائم بين مشروع معياري لا يمكن تحقيقه، ومشروع واقعي يستحيل تطبيقه." (٣)

٤ - "نقد التراث"، تأليف عبد الإله بلقزيز (٤)

جاء الكتاب في خمسة أقسام، تضمن القسم الأول مقدمات نظرية ومنهجية في التراث. ودرس في الثاني التاريخ الثقافي، وعرّج فيه على شخصيات: أنطون فرح، وجرجي زيدان وطه حسين وأحمد أمين وعبد الرحمن بدوي. وجعل القسم الثالث عن نقد التراث عن طريق الطلب الإيديولوجي، وعرض فيه أعمال طيب تيزيني، وحسين مروة، وحسن حنفي. وجاء القسم الرابع بعنوان: نقد التراث من خلال البنية والتاريخ، وعرض فيها أعمال أدونيس، ونصر حامد أبو زيد، وعلي أومليل، وعبد المجيد الشرفي، وناصر. أما القسم الخامس؛ فجاء بعنوان

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦.

(٤) بلقزيز، عبد الإله، نقد التراث، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠١٤ م.

من نقد التراث إلى نقد العقل، وعرض فيها لجهود محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وعبد الله العروي.

وكتاب بلقزيز هذا هو الجزء الثالث من مشروعه المسمى "العرب والحداثة"، سبقه كتاب "من الإصلاح إلى النهضة"، وكتاب "من النهضة إلى الحداثة" وجاء بعده الجزء الرابع وهو بعنوان "نقد المعرفة الغربية". أما هذا الكتاب "نقد التراث" فقد: "اهتم... بقراءة عشرات المصادر من الكتب والدراسات التي ألفت خلال ما يزيد عن مئة وعشرة أعوام، في موضوع التراث والدراسات الإسلامية في نطاق الثقافة العربية، منذ كتاب فرح أنطون عن فلسفة ابن رشد حتى اليوم... لكننا على وفرة ما كتب ونشر في الموضوع لم نعتن في هذه الدراسة إلا بما كتب من تلك الأعمال الفكرية من موقع خطاب الحداثة."^(١)

وقد نظم المؤلف مادة الكتاب عن تاريخ الدراسات التراثية المعاصر فيما سماه "ثلاث لحظات فكرية" لحظة التاريخ الفكري... وهي عينها اللحظة التي شهدت ورشة علمية كبيرة في ميدان تحقيق نصوص التراث وإعادة نشرها،... ولحظة نقد التراث، وفيها انطلق جيل جديد من الباحثين... إلى دراسة المادة التراثية دراسة نقدية... توزعت بين فئة لم تخف مطالبتها بالإيديولوجية من ذلك التراث، وأخرى خففت من الشحنة الإيديولوجية ومالت إلى الخوض في غايات معرفية، أما اللحظة الثالثة؛ فهي لحظة نقد العقل؛ أي نقد الأداة المعرفية التي أنتج القدامى ما أنتجوه... مما يدخل في زمننا تحت عنوان التراث."^(٢)

وكان من نتيجة الجهود التي بذلها الباحثون من هذه الأجيال المتلاحقة منذ بدايات القرن التاسع عشر، أن كتبت مؤلفات كثيرة تبحث في التراث، عبّر عبد الإله بلقزيز عن حجمها بقوله: "إلى حدّ أنّ ما كتب عن التراث، منذ قرنين،

(١) المرجع السابق، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤.

يكاد أن يعادل، كما، نصوص التراث نفسه التي كتبت بين القرنين الثاني والثامن للهجرة (الثامن والرابع عشر للميلاد!)^(١)

لقد أشرنا إلى أن حركة الاهتمام بالتراث الإسلامي قد رافقت الاهتمام بقضية النهضة، لكن النهضة نفسها كانت مسألة مرتبطة بالفارق بين واقع الأمة وواقع الأمم الأوروبية، فإذا كانت الأمة هي وريثة الماضي - القديم، فإن الأمم الأخرى أصبحت سيدة الحاضر - الحديث، بلا منازع، وأصبح الحاضر - الحديث في أوروبا هو المقياس في عملية استشراف النهوض، وأصبح الطموح إلى النهضة مسألة سياسية في النظر إلى واقع الآخر، ومسألة فكرية بالنظر إلى تراث الذات. لكن التراث ليس موضوعاً من مواضيع التاريخ أو مسألة من مسائل الماضي، "فالتراث، في وجوهه كافة (الديني، والفقهية، والفكرية، والأدبية، والقيمية...) ليس معطى متحفاً من الماضي، في المجتمع العربي، وإنما هو حقيقة وجودية في يوميات الاجتماع والسياسة والثقافة والإيمان، ليس في المكن تجاهاً أو السكوت عنها. إنه يارس سلطاناً حقيقياً على الأفكار والعلاقات والمؤسسات، ويوجه الأفراد والجماعات نحو هذه أو تلك من الخيارات."^(٢)

وربما أسهم هذا الوجه الآخر للتراث في تفسير الحجم المتزايد من الاهتمام بالتراث ودراسته والجدل حول قضاياها وإشكالياتها.

وقد لاحظ عبد الإله بلقزيز أن معدل سلطان التراث ومساحته في المجتمع والوعي "زاد على نحو ملحوظ في العقود الأخيرة من أزمة الدول والمجتمعات والثقافة في البلاد العربية، فارتفعت -بزيادتها- الحاجة إلى إيلاء موضوع التراث ما يستحقه من اهتمام علمي يناسب حجم حضور سلطته في الوعي والاجتماع." وأن مفكري الحداثة ودعاتها كان لهم نصيب كبير في زيادة الاهتمام بالتراث، ومناقشته

(١) المرجع السابق، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١١.

ونقده، ونقد العقل الذي ولّد هذا التراث "فإن مجرد حضوره بهذا السلطان الذي له في النصوص وفي النفوس، يفرض النظر فيه من قبل من يعبرون عن فكرة الحداثة؛ أي من يجدون في تجدد سلطانه عائناً أمام فكرتهم ومشروعهم الثقافي، أو مزاحمةً لدورهم الذي انتدبوا أنفسهم للنهوض به." (١)

تحدث بلقزيز مطولاً عن بدايات الاهتمام بالتراث ودوافعه وحجم حضوره وحجم الإنتاج فيه، وخلص إلى القول بأن: "سؤال التراث واحد من أكثر أسئلة الفكر العربي المعاصر تداولاً وحضوراً في الإنتاج النظري (وفي الحياة السياسية استطراداً)؛ لأنه سؤال الأنا العربية الإسلامية، الباحثة لنفسها عن منطقة توازن في محيط كوني متغير، ومضطرب، وحافل بالتحويلات الثقافية والقيمية والسياسية العاصفة. والسؤال هذا، وإن بدا سؤال العلاقة بالماضي، لأن الماضي موضوعه المباشر الذي يشتغل عليه، هو -في حقيقة أمره- سؤال حاضرٍ عربي (فكري وسياسي واجتماعي) مزدحم بالتناقضات والصراعات والتنازع الحاد بين الخيارات... وليس من سبيل اليوم، إلى تحرير التفكير العربي في التراث من هذا الاستقطاب الإيديولوجي إلا بتأسيسه على قواعد البحث العلمي، على النحو الذي يجعل البحث في التراث بحثاً علمياً وموضوعياً، غرضه المعرفة لا التوظيف السياسي والإيديولوجي." (٢)

أبرز بلقزيز موقف كثير من الباحثين العرب في قضايا الحداثة من ذوي التوجهات المختلفة العلمية والوضعية والماركسية الداعي إلى إحداث قطيعة مع التراث، على اعتبار أن "التقدم يقتزن من الاعتقاد أن هذا التقدم إنما يبدأ من نقطة معلومة: الفكر الحديث ومكتسباته المعرفية والعلمية، لذا، بدا كل اتجاه نحو التفكير في ما قبل نقطة البداية هذه (فلسفة الأنوار) مضیعة للوقت وغرقاً في أحوال

(١) المرجع السابق، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥.

الميتافيزيقا أو التقليد، وقد وُجد هناك من بنى على هذه المقدمات كي يذهب برفضه للتراث إلى حدود العدمية، وفي ظنه أن القطيعة مع التراث كموضوع تقود حكماً إلى القطيعة مع الوعي التراث. ولم تلبث الماركسية العربية والعلمانية العربية العقائدية -المسكونتان بفكرة معاداة الدين- أن كرستا تلك النظرة العدمية إلى التراث: مضموناً وموضوعاً، وأشاعتها على أوسع نطاق اجتماعي وثقافي وجامعي!^(١)

وحتى حين بدأ الجابري يؤلف في حقل دراسات التراث فهو في نظر بلقزير "لم يكن ... مختلفاً مع غيره من القائلين بأن الحداثة ليست شيئاً آخر سوى القطيعة مع التراث، ولكن ذلك يكون عنده بشرط: أن تقع هذه القطيعة بعد قراءتنا لهذا التراث وليس قبل ذلك، فالتحرر من التراث تحرر من سلطانه الفكري، وهذا لا يحصل إلا متى كشفنا بالتحليل حدود ذلك السلطان الفكري والتاريخي؛ أي متى استوعبناه من أجل أن نتجاوزه."^(٢)

من الملاحظ أن بلقزير صنف الباحثين في التراث الإسلامي وفق المقاربة الفكرية التي لجأ إليها كل باحث؛ مادية جدلية، تاريخية، إيديولوجية، تأويلية، عقلانية، إنسانية... وذلك بقطع النظر على أن كل باحث اعتمد نمطاً محدداً من تصنيف التراث. وقد نوّه بلقزير بقوله مأثورة لرضوان السيد، ذهب فيها إلى أن «الدارسين العرب للتراث فريقان؛ فريق اشتغل بهمة ليثبت أن الإسلام هو الحل، وتلك سيرة الأصاليين من الأجيال كافة، وفريق انصرف إلى بيان النقيض، وإقامة الدليل على أن الإسلام هو المشكلة، وتلك مقالة الحداثيين أو قسم غير قليل منهم، والحال أن الإسلام -كما تبين لرضوان السيد- لا هذا ولا ذلك. ولا يجوز بناء أي من الفرضين عليه؛ إذ المشكلة في واقعنا وحاضرنا: السياسي، والاجتماعي، والثقافي، والحل فيه -أيضاً- إن اهتُدي إليه. وليس تعليق المسألة على مشجب

(١) المرجع السابق، ص ٣١١-٣١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١٣.

الإسلام، والتراث إلا شكلاً من أشكال الهروب من جَبه مشكلات اليوم، في ميادينها الفعلية، لا المفتعلة والمستعارة." ويعقب بلقزير على ذلك ذلك بقوله: "والحق أن الفكرة هذه وجيهة، وهي تترجم نظرة رصينة ومتماسكة إلى موضوع الدراسات الإسلامية - والتراثية عموماً - وإلى ما شابهها من مداخلات اختلط فيها حابل المعرفة بنابل الإيديولوجيا، وضاع - في تضاعيف الخلط ذاك - الهدف من الدرس العلمي للتراث: المعرفة والفهم وحسن القراءة. إننا لا نبغي من التراث إلا ما في وسع ذلك التراث أن يقدمه لنا؛ والذي يسعه تقديمه هو معطاه الثقافي والفكري في تاريخيته غير القابلة للتجاهل. وصلتنا به هي صلة الباحث بأي أثر فكري مضى، لا يريد منه أكثر من فهمه على أفضل نحو ممكن. ومن الصحيح أن هذه الصلة به في حالتنا، ليست باردة كصلتنا بثقافة قديمة أجنبية، وإنما فيها من الحميمية الشيء الكثير. لكن الصحيح أيضاً، أنها أدعى إلى الموضوعية كلما أحرزت نجاحاً في التجرد من الأهواء والانحيازات، أو من الرغبة في قتل الأب!"^(١)

ويمكن القول إن بلقزير كان يقدم أفكار الشخصيات التي تعرض لها بقدر كبير من الوضوح والاستيعاب، وبقدر كبير من الأمانة والموضوعية كذلك، ثم يتناول نقد هذا الأفكار بالقدر نفسه من الاستيعاب والموضوعية.

٥ - "التراث والتجديد: مناقشات وردود"، تأليف أحمد الطيب^(٢)

وقد صنّف المؤلف اتجاهات التجديد في التراث ومشروعاته على أساس جغرافي في ثلاث فئات:

- المدرسة السورية التي كرست الاتجاه الماركسي اللينيني والمادية التاريخية، وقدم عدداً من العلماء في الحضارة الإسلامية على أنهم من الفلاسفة الماديين، ورواد تحرير الإنسان من سلطة الغيب ومن رواد نظرية النشوء والارتقاء.

(١) المرجع السابق، ص ٥٠-٥١.

(٢) الطيب، أحمد. التراث والتجديد: مناقشات وردود، القاهرة: دار القدس العربي، ط ٢، ٢٠١٦ م.

- المدرسة المغربية التي اهتمت بتحليل بنية العقل العربي، وهنا اختار المؤلف الحديث عن محمد عابد الجابري الذي شطر العقل العربي إلى عقل مشرقي بياني ظلامي قاتل للعقل والمنطق، وعقل مغربي علمي علماني النزعة مستقبلي التوجه.

- المدرسة المصرية التي رأى المؤلف أنها تتمثل في مدرسة التراث والتجديد، واختار حسن حنفي ممثلاً لهذه المدرسة، وأسهب في الحديث عن إنتاجه، ولخص رؤية هذه المدرسة بأنها لا ترى التراث كتباً ولا مخطوطات، وليس هو حقائق مجردة مستقلة نتلقاها من مصدر علوي، بل هو المخزون النفسي للجماهير؛ أي الشعب الذي هو الممثل الحقيقي للتراث، والحامل الحقيقي لتأثيرات التراث. وهذه الصورة سعت هذه المدرسة إلى تحطيم الحواجز النفسية بين ما هو مقدس من الدين، وما هو فنون شعبية توجه سلوك الجماهير.

والكتاب في مجمله هو مناقشة وردود على أطروحات التراث والتجديد التي قدمها حسن حنفي، ونقّص لاثام التراث بأنه سبب التخلف الذي تعاني منه مجتمعاتنا. والمؤلف لا ينكر "أن في تراثنا أقوالاً مغلقة وفهوماً قبلية، قدمت لنا أحكاماً خالية من روح النص ومقاصده، بل ومتعارضة مع روح النص ومقاصده. ولكن -وبكل تأكيد- ليس هذا هو التوجه السائد أو التوجه الأغلب في هذا التراث المظلوم". وبعد هذا التنويه يختم المؤلف كتابه بالقول إنه: "ليس صحيحاً ما يؤكد "التراث والتجديد" (مقولات حسن حنفي) من أن سبب خلط الأوراق في أذهاننا هو أننا نعمل بالكندي، ونتنفس بالفارابي، ونرى ابن سينا في كل الطرقات، بل المشكلة -فيما أرى- أننا نعيش عصرنا وإحدى قدمينا في ميدان "داحس والغبراء" والأخرى في "البيكادلي والشانزليزية"^(١) وغياب التراث الحقيقي كان

(١) البيكادلي ميدان من الميادين الرئيسية في مدينة لندن البريطانية، والشانزليزية شارع من شوارع مدينة باريس في فرنسا فيه قوس النصر وكثير من أماكن الجذب السياحي.

دائماً مصدر الخلل، وستظل مقولاته الثابتة هي الحلقة المفقودة لاستعادة توازن المسلمين في عصرهم الحاضر.^(١)

رابعاً: نماذج متميزة من دارسي التراث

نقدم في هذا القسم من الفصل عدداً من النماذج لشخصيات اهتمت بدراسة التراث العربي الإسلامي بصورة عامة، ضاربين صفحاً عن المؤسسات التي اهتمت بدراسة هذا التراث، وعن بعض الشخصيات التي نُقدّر أنها معروفة جيداً للقارئ الكريم، لكثرة الدراسات والبحوث التي تناولتها، ولأنّ حضورها لا يقتصر على ساحة البحث العلمي وإنما يتجاوز ذلك إلى الساحة الثقافية والإعلامية العامة. ونذكر على سبيل المثال محمد عابد الجابري، وحسن حنفي. وعلى كل حال فقد جرت الإشارة إلى جهود هاتين الشخصيتين في سياق الدراسات التي وردت في البند "ثالثاً" السابق.

ولا نتحدث في هذا القسم كذلك عن الشخصيات والمؤسسات التي اهتمت بدراسة التراث التربوي تحديداً، فذلك سيكون موضوع الفصل الثاني من هذا الكتاب.

وقد ظهرت الشخصيات التي اخترناها في هذا القسم في الربع الأخير من القرن العشرين، وكل واحد منهم يُعدّ صاحب مشروع فكري، للتراث فيه موقع مركزي، وله منهجٌ محدد في قراءته للتراث ورؤيةٌ في كيفية التعامل معه. ومن هؤلاء من نجد كتاباتهم حاضرة في الساحة الفكرية بصورة ملموسة، ونجد لبعضهم امتداداً في مريداهم وتلاميذهم. وربما يكون من المفيد تعرّف موقف كل باحث من التراث، ومرجعياته الفكرية التي ينطلق منها أو يعبر عنها.

وقد جعلنا قائمة الشخصيات التي جاء ذكرها في فئتين: فئة عُرفت في ساحة التراث بصورة عامة، وفئة أخرى عُرفت في ساحة التراث المتخصص في مجالات

(١) المرجع السابق، ص ١٠٧.

١ - شخصيات اهتمت بمسائل التراث بصورة عامة:

أ- التراث عند إسماعيل الفاروقي :

كتب إسماعيل الفاروقي كتباً تزيد على العشرين، وبحوثاً تزيد على المئة، وكان موضوع تخصصه وكتاباته في الفلسفة وتاريخ الأديان، وكان اهتمامه بالنهوض الحضاري للأمم، والإصلاح الإسلامي الشامل، ولا سيما إصلاح نظام التعليم في العالم الإسلامي. ومن المؤكد أن مثل هذا التخصص وهذا الاهتمام مشبَّعان بموضوعات التراث، سواءً استخدم في كتاباته مصطلح التراث، أو أي مصطلحات أخرى تُحيل إلى التراث إحالة مباشرة مثل: الفكر والثقافة والحضارة في سياقاتها التاريخية.

وكانت معظم كتابات الفاروقي باللغة الإنجليزية، لكنَّ ترجمتها إلى العربية في بعض الأحيان لا تكشف عن حجم القيمة الدلالية التي قد يحملها اللفظ أو المصطلح الذي يستخدمه في اللغة الأصلية. ثم إنَّ الفاروقي في كتاباته الأخيرة كان يكتب ضمن مدرسة ضمت مجموعة من المفكرين والناشطين في مجال الإصلاح الفكري، تمثلت أولاً بجمعية علماء الاجتماعيات المسلمين، وثانياً بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، مما يثير أسئلة حول دقة ما ينسب إلى الفاروقي بصورة محددة أو ما يتم تحريره من مادة يكتبها، ضمن الأطر المؤسسية. لذلك سوف نكتفي في هذه المقام بالإحالة إلى مرجعين محددين، لا مجال للشك في أنَّ الفاروقي يتبنَّى ما ورد فيهما، لفظاً في لغتهما الأصلية، ومعنىً بتوقيعه عليهما وبعدم وصول يد التحرير إليهما، على الرغم من أن أحدهما كتب بالاشتراك مع زوجته، والثاني أشارت مقدمته إلى أن مادته هي عمل مشترك، لكن الأجزاء الأربعة الأولى بقيت على حالها كما عرضها الفاروقي في المؤتمر الذي عرضت فيه.

لم يفرد المرحوم الفاروقي بحوثاً مستقلة عن التراث، بالطريقة التي انشغل فيها كثير من المؤلفين والكتاب والمفكرين. فقد كان انشغاله في الحديث عن الأديان وفلسفة الأديان وتاريخ الأديان ومقارنة الأديان، ثم في الإصلاح الإسلامي المعاصر. وهو في هذين الانشغالين كان يتحدث عن التراث أحياناً بدلالة مجمل الموروث الديني والتاريخي ويجمع بين النصوص الدينية والممارسة التاريخية لهذه النصوص. وربما كان هذا الجمع استثناساً بالدلالات المختلفة للتراث في القرآن الكريم. إذ نجد الآيات القرآنية تتحدث عن توريث المال، وتوريث الأرض، وتوريث الملك، وتوريث النبوة... لذلك فإننا نجد ألفاظ التراث نفسها legacy، و heritage في سياقات الحديث عن مجمل الموروث الديني من نصوص ومن قيم ومبادئ، والممارسة العملية في تاريخ المجتمع. فحين يتحدث مثلاً عن الحاجة إلى التعليم فإنه يؤكد أن على المؤسسات التعليمية أن لا تقتصر في مناهجها وموادها الدراسية على العلوم والثقافات المعاصرة، بل لا بد من تزويد المتعلمين ما ورثوه عن أجدادهم من لغة ودين وتاريخ.

والجمع في معنى التراث بين النصوص الدينية والممارسة التاريخية لأهل الدين أمر لا مشكلة فيه عند الفاروقي حين يكون الحديث عن اليهودية والنصرانية، والأديان الشرقية الأخرى، فما هو متاح من تراث هذه الأديان اختلط فيه الإلهي بالبشري بصورة لا مجال للفصل بينهما. وهذا هو الشائع في الدراسات الغربية للتراث الديني والتاريخي، لكن المشكلة الكبيرة ظهرت عندما طُبّق الغربيون الذين درسوا الإسلام نفسَ المعنى للتراث الإسلامي، دون تمييز بين الدين في صورته المقدسة في القرآن الكريم والسنة النبوية، من جهة، وتاريخ المسلمين وإنجازاتهم من جهة أخرى، فكان ذلك خطأ كبيراً.

ومع أن بعض نصوص الفاروقي فيما يختص بجهود الإصلاح الإسلامي المنشود، تؤكد أن الموروث الديني في نصوصه وممارساته لا بد أن يكون متاحاً

لتعليم الأجيال المسلمة، لتعزيز هويتها وانتمائها للأمة، فإنه يميز تمييزاً حاسماً بين الإسلام وتاريخ الإسلام، ولا سيما في حديثه عن طريقة الغربيين في دراسة الإسلام، فهؤلاء الغربيون يفهمون: "تراث المسلمين في الفكر والعمل والتعبير على أنه من مكونات الإسلام نفسه، تماماً كما ينظرون إلى المسيحية واليهودية على أنها لا تزيدان إلا قليلاً على تراثهما التاريخي، فحقيقة أن الإسلام يختلف عن تاريخه مسألة لا تسترعي انتباههم، لأنها تتعارض مع ما يعرفون عن تاريخ المسيحية واليهودية، فالتمييز بين الإسلام وتاريخه يبدو لذلك معارضاً لافتراضاتهم التجريبية واتجاههم العقلي، ويبدو أنهم لا يدركون أن الإسلام خلافاً للمسيحية واليهودية قد ولد مكتملاً؛ مكتملاً في رؤية نبي الإسلام، مكتملاً في الوحي القرآني الذي تلقاه نبيّه، ومكتملاً في السنة التي يمثلها... والقول بأن الإسلام دين الله المكتمل والأول، لا يجعله متماثلاً مع أي تاريخ للمسلمين، فهو المثل الأعلى الذي يسعى إليه المسلمون جميعاً، وبه يمكن أن يعرفوا، لذا فإن الموضوعية الحقة تتطلب التمييز بين الإسلام وتاريخ الإسلام، كما تتطلب النظر إلى الإسلام على أنه جوهر ذلك التاريخ ومعياره ومقياسه." (١)

ويؤكد الفاروقي على أن للإسلام رؤية متميزة للتاريخ، فالإنسان مكلف بصنع التاريخ والانشغال بمسيرته لإنتاج الثقافة والحضارة، ولذلك لا غرابة أن يكون سعي الإنسان المسلم في إنتاج التراث الثقافي والحضاري هو من تجليات هذه الرؤية. ولبيان الصلة بين جوهر الإسلام وهو التوحيد، وتجليات التوحيد في الإنجاز الثقافي والحضاري يسهب الفاروقي في فصول كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية" في الحديث عن العلوم الدينية والطبيعية، والفلسفة، والفنون المكانية والزخرفيات، وفنون اللغة وهندسة الصوت أو الموسيقى وغير ذلك من تراث

(1) Al-Faruqi, Ismail R. and al-Faruqi, Lois Lamya. *The Cultural Atlas of Islam*, New York:

Macmillan Publishing Company, 1986, page xiii.

المسلمين في مراحل التاريخ الإسلامي وعلى امتداد بلدان العالم الإسلامي في آسيا وأفريقيا وأوروبا، ويربط كل ذلك بعقيدة التوحيد في الإسلام. ومع ذلك فإن المحتوى الدقيق للعلاقة بين الإسلام وتحليلاته في تاريخ المسلمين، سيبقى بحاجة إلى تمحيص وتحليل. ولا ينسى الفاروقي أن يؤكد أن بعض الممارسات التي عرفها تراث المسلمين، لم تكن متوافقة مع توجيهات الإسلام وقيمه، ومن الأمثلة التي يذكرها في هذا المجال ما كان يخالف بعض مستويات فنون الصوت التي عرفتها المجتمعات الإسلامية.^(١)

الموضوع الأكثر أهمية في بيان موقف الفاروقي من التراث الإسلامي يتضح في الورقة التي قدمها للمؤتمر الثاني للفكر الإسلامي الذي عقده المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الباكستان سنة ١٩٨٢م، وقدم فيها الفاروقي الصياغة الأولى لمشروع "إسلامية المعرفة"، التي أصبحت فيما بعد الأساس لما تطور في هذا المشروع من برامج ونشاطات. وليس بين أيدينا الورقة الأصلية التي قدمها المرحوم الفاروقي في المؤتمر المشار إليه، وما نشر بعد المؤتمر باللغة الإنجليزية جرى وصفه في المقدمة على أنه نتيجة للجمع بين ورقتين، قدم الفاروقي واحدة منهما وقدم الثانية عبد الحميد أبو سليمان، ولكن الورقة نُشرت منسوبة للفاروقي، في كتاب أعمال المؤتمر عام ١٩٨٨م.^(٢) وما صدر باللغة العربية ترجمة لهذا الورقة نشر كذلك باسم الدكتور الفاروقي مع مقدمة بتوقيعه أشارت كذلك إلى أن الورقة هي: "ثمرة بحثين حول الموضوع أعدهما رئيس هيئة الأمناء ومدير المعهد، بالإضافة إلى ما تزود به عن طريق أكثر من خمسة عشر عالماً من علماء الإسلام العالميين ممن شاركوا في حلقة

(1) Ibid., p. 459.

(2) Al Faruqi, Ismail Raji. Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Perspectives, in: *Islam: Source and Purpose of Knowledge*, Herndon, VA, USA: The International Institute of Islamic Thought. 1988, page 13-63.

البحث التي عقدت في إسلام آباد... في ربيع الأول ١٤٠٣هـ/ يناير ١٩٨٢م.^(١)

تأتي الإشارة الأولى إلى التراث في بحث الفاروقي في المقدمة،^(٢) في سياق المقارنة بين حالة الأمة الإسلامية اليوم أمام المعرفة الغربية، وحالة الأجداد الذين واجهوا حالة مماثلة، فهضموا المعرفة التي واجهوها في زمانهم وأنتجوا "تراثاً إسلامياً" من الثقافة والحضارة.

وفي سياق الحديث عن أثر المناهج التعليمية العلمانية التي اعتمدت في العالم الإسلامي وأصبحت تُعلّم القيم والمناهج الغربية، يقول الفاروقي إن ذلك سرعان ما أنتج "أجيالاً من الخريجين المسلمين الذين يجهلون تراثهم الإسلامي" واجتمع مع هذا الجهل "شك العلماء الذي يعدون حراساً للتراث" بما اتصفوا به من محافظة وحرّفية والرؤية القانونية والصوفية.^(٣) لقد عملت أنظمة التعليم العلماني على سلخ الصفة الإسلامية عن التعليم ولا سيما التعليم الجامعي، ولذلك رأى الفاروقي أن يعالج ذلك بأن يفرض تدريس الحضارة الإسلامية في سنوات الدراسة الجامعية كلها، ليتاح للطالب "تحصيل قدر مناسب من تراث الأمة، والتشبع المناسب بروحها، والألفة بحضارتها."^(٤) فدراسة هذه الحضارة هو الطريق الوحيد في نظر الفاروقي لبناء الشعور بالهوية لدى الشخص، "ويمكن القول إن وعي الفرد بذاته لا يتحقق لدى من لا يعرف أجداده، والروح التي بعثت الحياة فيهم، وفي إنجازاتهم

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، فيلادلفيا والكويت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار البحوث العلمية، ١٩٨٤م، ص ١٣.

(٢) سوف نعتمد الورقة المنشورة باللغة الإنجليزية نظراً لأننا وجدنا فرقاً ملحوظاً في المادة المترجمة، ولا ندري هل الفرق يعود إلى تصرف المترجم، أم أن النسخة التي ترجمها كانت نسخة مختلفة عما ورد في كتاب أعمال المؤتمر.

(3) Al Faruqi, Ismail Raji. *Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Perspectives*,

Op.cit. p. 21.

(4) Ibid., p. 28.

العلمية والفنية والسياسية والاقتصادية، وفي نظامهم الاجتماعي، وفي تجربتهم الجمالية. ووعي الفرد بذاته لا يتحقق عند من لا تتحرك مشاعره لآلام أمته ونكباتها، أو تلهمه أمجادها وآمالها. الوعي بالهوية الذاتية لا يتحقق دون معرفة بالشعوب والجماعات الأخرى وبحضاراتها. إن معرفة الذات تعني معرفة الشخص كيف يختلف مع الآخرين، ليس في الحاجات المادية والحقائق العملية، ولكن في رؤية العالم والحكم الأخلاقي والتطلع الروحي. وكل ذلك هو مجال الإسلام؛ ثقافته وحضارته التي تواصلت عبر العصور. وتحقيق ذلك لا يتم إلا بدراسة الإسلام وحضارته، وبالدراصة المقارنة مع الأديان والحضارات الأخرى. فمن هو عصري اليوم هو من لديه وعي حضاري؛ أي وعي حضاري بطبيعة تراث الحضاري، وبالروح التي أنتجت التجليات المختلفة لهذه الحضارة وما يميزها عن تيارات التاريخ الحضاري الأخرى، وبانجذابها واتجاهها نحو المستقبل.^(١)

ويقترح الفاروقي منهجاً لتدريس الحضارة الإسلامية لجميع طلبة الجامعة بصرف النظر عن تخصصاتهم، ويمتد طوال السنوات الدراسية الأربع، ويحدد محتوى المادة الدراسية لكل سنة، ففي السنة الأولى يدرس الطالب مبادئ الإسلام بوصفها جوهر الحضارة الإسلامية، وفي السنة الثانية يدرس المنجزات التاريخية للحضارة الإسلامية بوصفها تجليات لمبادئ الإسلام في الزمان والمكان، ويدرس في السنة الثالثة جوانب الاتفاق والاختلاف بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى في الجوهر والتجليات، وفي السنة الأخيرة يتعلم كيف أن الحضارة الإسلامية هي البديل الوحيد لعلاج المشكلات الأساسية للمسلمين وغير المسلمين في العالم المعاصر.^(٢) ولا شك في أن هذا الاقتراح هو محاولة لبناء منهج ليس للتوعية بالتراث الإسلامي بوصفها قضية من الماضي، وإنما هو لجعل التراث

(1) Ibid., p. 28-29.

(2) Ibid., p. 30.

الإسلامي قضية ممتدة في التاريخ والحاضر والمستقبل.

إنّ تنفيذ هذا الاقتراح بإقرار مادة إجبارية في الحضارة الإسلامية في الجامعات -في رأي الفاروقي- سوف يعزز إيمان الطلبة بدينهم وتراثهم ويغرس ثقتهم بأنفسهم، ويسهم في تمكينهم من النهوض ومواجهة المشكلات وقيامهم بواجباتهم، لكن ذلك في نظره لا يكفي، بل لا بد من تحقيق ما يسميه "إسلامية المعرفة". فعلى المسلمين أن يعرفوا العالم من خلال تطوير العلوم في مجالاتهم جميعها، ومن خلال تطوير العلوم المحملة بقيم الإسلام ورؤيته للعالم حققوا إنجازات رائعة في جميع الميادين. ثم جاءت أمم أخرى فأخذت تراث العلماء المسلمين وأعادوا صياغته وفقاً لرؤيتهم للعالم والحياة، وانطلقوا في بناء العلوم وتوظيفها لمصالحهم، وأصبح غير المسلمين هم الرواد والأساتذة في العلوم جميعها، وأخذ أبناء المسلمين يتعلمون على أيديهم ومن خلال علومهم.

هذا وضع لا بد أن يتغير، والحل أن يتقن العلماء المسلمون فهم هذه العلوم الحديثة على الوجه الأكمل، ثم إعمال الرؤية الإسلامية للعالم ومنظومة القيم الإسلامية في التحليل النقدي لهذه العلوم، بالتعديل وإعادة التفسير حتى تصبح علوماً إسلامية، ويتابعوا التجديد والإبداع لتوسيع آفاق المعرفة واكتشاف سنن الله وقوانينه في الخلق، وتوظيف هذه العلوم في تحقيق مراد الله في واقع الحياة.

مَهْمَةٌ "إسلامية المعرفة" وفق هذا المشروع سوف تحقق في نهاية المطاف كتباً دراسية جامعية في سائر العلوم. صحيح أنّ ذلك من أصعب المهمات. وهي مهمة إعادة صياغة التراث البشري كله وفق الرؤية الإسلامية للعالم والحقيقة والحياة.

لقد كان واحداً من أسباب سقوط المسلمين في التخلف والضعف هو فقدان التوازن والتكافؤ بين الديني الروحي من جهة والمادي الدنيوي من جهة أخرى، كما سادت الجفوة بين الفكر والفعل، وسقط الاتجاه الروحي في تراث الصوفية الغنوصية التي تقوم على الخرافات، وسقط الاتجاه المادي الدنيوي في برائن

المناصب وجمع الأموال وامتلاك القوة واستخدامها في الظلم والطغيان. لذلك فإن "إسلامية المعرفة" لا تختص بالتعامل مع العلوم والمعارف الحديثة وحسب، وإنما لا بد لها أن تعالج ألوان القصور التي وقعت فيها بعض الممارسات التراثية في التاريخ الإسلامي، التي انزلت نحو ثنائيات متعارضة، أعاقَت حيوية المجتمع المسلم، وسلكت منهجية تقليدية عجزت عن تمثُل جوهر الإسلام، وعطلت حركة العقل المسلم عن مواصلة الاجتهاد والإبداع.^(١)

ولعل أوضح ما يمكن أن نجده في رؤية الفاروقي للتراث الإسلامي والمنهج الذي يقترحه للتعامل معه، ما أورده في الجزء الأخير من ورقة "إسلامية المعرفة" حول خطوات تحقيق إسلامية المعرفة، ويهمننا من هذه الخطوات ما يختص مباشرة بالتراث، ومن هذه الخطوات:

الخطوة الثالثة: التمكن من التراث الإسلامي بمعرفته، وذلك بمعرفة ما يقوله هذا التراث عن كل علم من العلوم المراد تحقيق إسلاميتها، وثمة مشكلة تحتاج إلى معالجة ذلك أن المتخصصين في العلوم الحديثة يصعب عليهم إقامة الصلة بين علومهم وما يختص بهذه العلوم من مادة التراث الإسلامي الغني، لجهلهم بعلوم التراث، وأن المتخصصين في العلوم الإسلامية التقليدية يصعب عليهم إقامة صلة بين علومهم والعلوم الحديثة، لعدم معرفتهم بهذه العلوم. ولتسهيل إنجاز هذه الخطوة يقترح الفاروقي إعداد حُزم من مختارات التراث فيما يتصل بكل علم من العلوم الحديثة، لتيسير وصول الباحث إلى مادة التراث ذات الصلة بتخصصه.^(٢)

الخطوة الرابعة: التمكن من التراث بتحليله، فتقديم مختارات من التراث لا يكفي، لأن المهم هو فهم الطريقة التي مارسها العلماء في إنتاج تراث ينطلق من

(1) Ibid., p. 35-38.

(2) Ibid., p. 55.

رؤية إسلامية شاملة، وفي السياق التاريخي للحياة والحالة الفكرية.^(١)

الخطوة السابعة: التقييم النقدي للتراث الإسلامي: حالة التراث. وهناك لا يتورع الفاروقي من الحديث عن القرآن الكريم والسنة النبوية بوصفهما من التراث، الذي ورثته الأمة، لكنه يسارع إلى القول بأنها ليسا موضوعين للنقد أو التقويم، فالطبيعة الإلهية للقرآن الكريم، والطبيعة المعيارية للسنة النبوية فوق كل تساؤل، لكن فهم المسلمين لهذين المصدرين يخضع للنظر والنقد في ضوء المبادئ التي قدمها المصدران، فكل التراث الذي دار حولهما هو جهد بشري يخضع للنقد في ضوء ثلاثة أطر مرجعية، هي: رؤية العالم الإسلامية، وحاجة الأمة الإسلامية اليوم، ومجمل المعرفة الحديثة في كل تخصص معرفي. وفي ضوء ذلك سنكتشف في التراث أخطاءً يجب تصحيحها، ونقصاً يجب استكماله، ومادة جيدة تحتاج إلى تطوير ومواصلة إبداع.

وهكذا يؤكد الفاروقي بصورة واضحة ضرورة الدراية الكاملة بالتراث للكشف عن نواحي القوة والضعف فيه.^(٢) وهو تأكيده لضرورة التمكن من التراث، إضافة إلى التمكن من العلوم المعاصرة من أجل تحقيق الإصلاح الإسلامي المعاصر، وهو لا يتحدث حديث الناصح للآخرين عن بعد، فقد أدرك مسؤوليته الشخصية في جهود الإصلاح المنشود في وقت مبكر، فبعد أن رأى نفسه متمكناً من تخصصه العلمي الحديث، بحصوله على أعلى الشهادات العلمية في الجامعات الأمريكية، أدرك أنه بحاجة إلى التمكن من التراث الإسلامي، فتفرغ لدراسة العلوم الإسلامية في الأزهر أربع سنوات، حتى تشبع من هذه العلوم، وأصبح قادراً على النظر التحليلي الناقد وإبداع الرؤى العلمية والفكرية في الموضوعات التي يبحث فيها، بصورة فتحت له أبواباً لم تفتح لغيره، وربما لفتت الأنظار إليه، وربما قاد ذلك

(1) Ibid., p. 56.

(2) Ibid., p. 58.

إلى تأمر أعداء النهوض الحضاري الإسلامي على حياته، واستشهاده رَحِمَهُ اللهُ.

ب- التراث عند الطيب تيزيني:

يُعبّر تيزيني عن التراث الإسلامي في كثير من كتاباته بعبارة "الفكر العربي الإسلامي القديم"، وكتابته الأول الذي نشره عام ١٩٧١م، كان يحمل عنوان "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط"^(١) ويعبر عن موقفه من التراث الإسلامي في ذلك العهد. وفيه يرى أنّ الفكر العربي الإسلامي؛ أي التراث، هو جزء من تاريخ الفكر الإنساني، وأن لهذا الفكر جانين؛ أحدهما: مثالي-ديني، والآخر: مادي، وأنّ الجانين يمكن وضعهما في إطار جدلي، وفقاً لرؤية ماركسية صريحة.

ويعتمد الكتاب أساساً على افتراض مبدئي بأنّ الفكر العربي المعاصر لم يقدم أي معالجة علمية (تاريخية جدلية) لذلك الفكر العربي الإسلامي، فالمستشرقون الذي درسوا هذا الفكر-التراث، والباحثون العرب "فشلوا... في استخراج وتطوير وتعميق وجهة نظر علمية موحدة حول العصر العربي-الإسلامي الوسيط (ذات) دلالة عميقة". وهو يرى أن السبب في ذلك هو عدم دراستهم لما سماه "العصر الفكري في علاقته الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية" ومن ثم فشلوا في فهم خصائص الاستمرارية واللااستمرارية في ذلك الفكر؛ أي التطور التاريخي في فتراته المتتابعة. ومن هنا يستنتج تيزيني "الأهمية القصوى لكشف الأطر التاريخية والاجتماعية - الاقتصادية، التي ترعرع وشب فيها العصر ذاك.". وعلى هذا الأساس يقرر: "أن محاولة إعادة نظر شاملة في مجموع تراثنا العربي-الإسلامي، وفيما كتب حوله لا تعدو أن تكون التعبير العميق عن طموحنا المشروع في إيجاد ركائز متينة لنا في عملية استيعابنا لهذا التراث وإحاطتنا به إحاطة علمية، منطلقين

(١) تيزيني، طيب. مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ط ٥، ١٩٨١م.

في ذلك بالطبع -إذا أردنا أن لا نفقد حسناً كناسٍ من القرن العشرين- من أعمق نتائج ومكتسبات العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وعلوم تاريخ الدين واللغة والفن وغيرها.^(١)

وقد صدرت الطبعة الخامسة من الكتاب عام ١٩٨١م، "في وقت اتضحت فيه بمزيد من العمق والخطورة والحسمية أهمية المسألة المطروحة فيه المرحلة العربية الراهنة أولاً، وإلى أهمية منهجية البحث المتبعة فيه ثانياً"، ويأتي صدور الطبعة كذلك بعد ما يسميه المؤلف "مشروع الرؤية الجديد" الذي بدأه المؤلف بكتاب "من التراث إلى الثورة"^(٢) أي المشروع الذي سينطوي على المراحل الفلسفية التي تعرض لها الكتاب الأول، وإن بمزيد من الاتساع والشمول والتعميق.^(٣)

وبمارس تيزيني نقده الشديد لسائر الشخصيات والفئات التي مارست دراسة التراث أو نقد التراث من ممثلي القديم والجديد، منذ القرن التاسع عشر، من أصحاب الاتجاه التجديدي، ومن يسميهم "ممثلي الذهنية (الإيديولوجية) البرجوازية- الإقطاعية، والعلمانيين، مستخدماً في نقده "ترسانة من المصطلحات الماركسية. ويميز بين الطرق المختلفة لفهم هذه الاتجاهات للتراث ومواقفهم منه. فيرى أن طرح بعض المفكرين الذين درسوا التراث من منطلق "الجديد" قد اكتسب وجوده الحقيقي من خلال القديم، فهو مجرد امتداد ميكانيكي للقديم ولم يخرجوا عن كونهم نصيين سلفيين، يتحدثون عن تصورات فوق الزمان والمكان "ويرفضون بذلك، إخضاع هذه التصورات لمفهوم التطور وللنقد التاريخي. ولهذا فتقويمهم لهذا التراث العربي - الإسلامي لا يشكل في حقيقة الأمر إلا إعادة وتكراراً لهذا التراث

(١) المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٢) تيزيني، طيب. من التراث إلى الثورة؛ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، ط ٢، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨م.

(٣) تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص ٤.

على عواهنه، مع بعض الإضافات "الجديدة" غير الجوهرية وغير الأساسية.^(١)

وثمة فريق آخر من المفكرين كان موقفهم من التراث العربي - الإسلامي هو التجاوز الشامل، "كان تقويمهم: "رفضاً للتراث من حيث هو كذلك، والبدء من جديد. "ووصل الأمر بهم إلى تغيير اعتبار اللغة العربية عاجزة عن استيعاب الثقافة المعاصرة، لذلك دعوا إلى تغيير الحروف الأبجدية العربية، واعتماد الحروف اللاتينية. ولا شك في أن هؤلاء قُدم لهم التراث: "بشكل مشوه ممسوخ، بحيث أبرزت منه الجوانب السلبية الغيبية والمناهضة للتقدم العلمي والاجتماعي إبرازاً بدائياً مملأ في طريقة تقديمه. أما السبب الثاني فقد كمن في كون أولئك لم يستوعبوا المنهج المادي التاريخي بشكل جدلي حي."^(٢)

ويعبر تيزيني عن تقديره للتراث الذي يفضل أن يسميه: "العربي - الإسلامي" وحرصه عليه، وعلى التعامل معه في ضوء العلوم والاكتشافات الحديثة فيقول: "لقد ترك لنا أسلافنا العظام إراثاً حضارياً عملاقاً. ولكن على الرغم من هذا فإننا سوف لن نكون علميين وصادقين مع تراثنا إذا انكفأنا راجعين إليه رجوعاً ميكانيكياً. إن الإنسانية الحديثة والمعاصرة قد اكتشفت حقائق وأبدعت مكتسبات ضخمة أيضاً في مجال العلوم والتقنية والعلاقات الاجتماعية، فهل يحق لنا إنكار هذا انطلاقاً من أخذنا بذلك "القمقم الأصل"؟ إن من ينكر ذلك، يستوي مع المتعصبين العرقيين من الأوروبيين، المنكرين لمنجزاتنا في العصر الوسيط. فالحضارة الإنسانية تشكل وحدة جدلية عميقة لم يستطع طرحها توينبي أو شبنجلر وغيرهما من المؤرخين المثاليين بالمعنى الفلسفي."^(٣)

(١) المرجع السابق، ص ١٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٤.

من الملاحظ أن بعض الذين ينطلقون من مرجعيات علمانية أو ماركسية، يعتمدون في تقويمهم للتراث الإسلامي ولمواقف المهتمين به من مقولات هامشية وردت في التراث، لكن هذه المقولات لا قيمة حقيقية لها في الحكم على التراث ولا على مواقف المهتمين به. فهذا ماركسي هو الطيب تيزيني، يستبطن من الحضور الكثيف لما يسميه الإسلام السياسي "ما يمكن النظر إليه على أنه شعار للأصولية وهو: "الأسلاف (الأصول) لم يتركوا شيئاً للأخلاف" ويعود المؤلف إلى الشعار نفسه في الكتاب مرة أخرى، ثم مرة ثالثة في ملاحظاته الختامية.^(١) ويستطيع القارئ أن يرى بوضوح كيف أن عنوان الكتاب "الأصولية بين الظلامية والتنوير" ومن ثم سائر المضامين النقدية في مقالاته إنما تعبر عن محاولة لنقض أي توجه آخر يختلف عن توجهه مع التأويل (الإيديولوجي) للألفاظ والعبارات، بما قد تكون دلالاتها الحقيقية مناقضة تماماً لتأويله.

وواضح كذلك أن الرجل عندما يتحدث عن التراث، فإنّ حاجسه هو واقع المعاصرة وما فيه من تضارب المواقف والمصالح والاتجاهات بين المعاصرين، بعيداً عن النقد الموضوعي للتراث نفسه. وأكثر من ذلك فإن الرجل كما يبدو لا يكتفي العبارات الهامشية التي وردت في مادة التراث دون أن يكون لها شأن كبير في حركة التراث أو أثر، بل يلجأ إلى أخبار هامشية ليس لها من الحقيقة نصيب. فهو يروي خبراً كاذباً: "أن الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، دعا في خطبة الجمعة أواخر عام (٢٠١٠م) في مسجد عمر بن الخطاب، إلى منع تقديم التهاني للمواطنين المسيحيين بمناسبة أعياد الميلاد." ثم يستنتج من ذلك أن "فيما يقدمه الدكتور القرضاوي -ويا للأسف- منطلقاً لتعميم الظلامية والتكفيرية في عالمنا المشترك، وذلك بما يعمق جذور الفوضى والاضطراب

(١) تيزيني، طيب. الأصولية بين الظلامية والتنوير ولواحق أخرى متممة، دمشق: الدار السورية اللبنانية للنشر، ط١، ٢٠١٢م، ص٧ و٢١٦ و٣٥٢.

والإصرار على إبقاء منظومة القيم العقلانية والتنويرية والتسامحية حلماً بعيد المنال. " مع العلم بأن القرضاوي اعتبر أنّ هذه التهنئة لا تقع في باب الجواز فحسب، وإنّما هي "من البرّ الذي لم ينهنا الله عنه. بل يحبه كما يحب الإقساط إليهم".^(١)

ويبدو أنّ من يتتبع محاضرات طيب تيزيني ومقابلاته الإعلامية سيجد أمثلة على هذا الهوس في اتهام العلماء بما يسميه الظلامية، ومن ذلك مثلاً ما نقله الشيخ البوطي عن تيزيني في الكتاب الذي جمع بينهما، يقول البوطي:

"من غريب المصادفات أنّني كنت ... أصغي إلى محاضرة له من خلال شريط مسجل، وإذا به ينقل عني القرار الآتي: لا يجوز للمرأة أن تخرج من دارها إلى أي عمل، إلا أن تلجئها الضرورة إلى ذلك، فإذا ما زالت الضرورة كان عليها أن تسرع فتستقر في عقر دارها!" ... ثم يبين البوطي أن أحاديثه وكتابات ومحاضراته تنطق "ببيان قاطع لا يقبل تعددية في القراءة، بنقيض هذا الذي ينقله الأخ التيزيني عني... وأن الندوة التي جمعتني وإياه من قريب لحساب تلفزيون (A.R.T.) خالية نهائياً عن هذا الذي ينسبه إليّ".^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٣-٢٥٥.

والحقيقة أن الدكتور القرضاوي قد نشر على موقعه الرسمي جواباً على السؤال حول جواز تهنة المسيحيين بعيد الميلاد جاء فيه: "يعدّ تغيّر الأوضاع الاجتماعية والسياسية [أمرأً واقعاً تقتضيه] سنة التطور، وكثير من الأشياء والأمور لا تبقى جامدة على حال واحدة، بل تتغير وتتغير نظرة الناس إليها. ومن ذلك، قضية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (أهل الذمة)، وهو ما يعبر عنه بقضية العلاقة بين (الأقليات الدينية) في المجتمعات الإسلامية. هذه قضايا أصبح لها في العالم شأن كبير، ولا يسعنا أن نبقي على فقهننا القديم كما كان في هذه القضايا ومراعاة تغيّر الأوضاع العالمية، هو الذي جعلني أخالف شيخ الإسلام ابن تيمية في تحريمه تهنة النصارى وغيرهم بأعيادهم، وأجيز ذلك إذا كانوا مسلمين للمسلمين، وخصوصاً من كان بينه وبين المسلم صلة خاصة، كالأقارب والجيران في المسكن، والزملاء في الدراسة، والرفقاء في العمل ونحوها، وهو من البر الذي لم ينهنا الله عنه. بل يحبه كما يحب الإقساط إليهم ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]. ولا سيما إذا كانوا هم يهتنون المسلمون بأعيادهم، والله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [النساء: ٨٦].

(٢) البوطي، محمد سعيد رمضان. وتيزيني، طيب. الإسلام والعصر: تحديات وآفاق، سلسلة حوارات لقرن جديد، دمشق وبيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٩٩٩م، ص ١٩٠-١٩١.

وإذا كان الكتاب الأول لتيزيني قد عبّر عن التراث الإسلامي، بعبارة الفكر العربي في العصر الوسيط، فقد جاء كتابه "من التراث إلى الثورة"^(١) مستعملاً مصطلحي التراث والثورة، سعياً إلى رسم ملامح واضحة لمشروع نهضة عربية. ينطلق "تيزيني من مرجعية ماركسية صريحة في عرض أفكاره حول قضية التراث والثورة المطلوبة في العالم العربي التي يفترض أن تقوم به الطبقة الكادحة التي عجزت حتى الآن عن إحداث الثورة بعد مرورها بعدد من المراحل بدأت بالرفض المبدئي للتراث، ثم التوقف عن نقد التراث حذراً من مقاومة الجماهير المؤمنة، ثم البحث عن البعد التقدمي في الدين، وأخيراً مرحلة المنهجية الجدلية التي تشارك في تجسيد "مطلب البحث التراثي العلمي الدقيق في تقصي الظاهرة التراثية في سياقها الذاتي، دون أي محاولة للتطويع التعسفي أو الرفض القبلي المبتذل" وهي المرحلة التي يعبر عنها مشروع تيزيني نفسه.^(٢)

منهج تيزيني في دراسة التراث هو المنهج الجدلي الذي يمر بخطوتين؛ سلبية وإيجابية، يمارس في الخطوة الأولى عرض الاتجاهات الفكرية التي قرأت التراث العربي الإسلامي من منطلقات مخالفة للمادية التاريخية، ونقدها. والخطوة ذات طابع إيجابي تركيبي تتمثل بضرورة إنشاء البديل الثوري وتطويره، أي النظرية الجدلية التراثية، من خلال التوحيد المنهجي بين التاريخ (الماضي) والتراث (الماضي الممتد في الحاضر).^(٣)

يصنف تيزيني الاتجاهات التي تناولت التراث العربي الإسلامي في خمسة اتجاهات: الاتجاه السلفي، ونقيضه الحداثي، والاتجاه الوسطي التلفيقي، والاتجاه التحيدي، ويتضمن النزعة الأكاديمية والوثائقية وغير المؤدجلة، أمّا الاتجاه

(١) تيزيني، من التراث إلى الثورة؛ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣٥-٣٣٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١١.

الخامس والأخير؛ فهو اتجاه الاستشراق والمركزية الأوروبية. ونقد تيزيني هذه الاتجاهات وفسر فشلها في "عدم دراسة التراث في عوائقه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المباشرة وغير المباشرة. والبديل المنتظر هو النظرية التراثية التي يدعو إلى بنائها، وتتلخص في اعتبار التاريخ والتراث الفكري ظواهر اجتماعية عامة، ومظهراً من مظاهر حركات طبقية وقومية وإنسانية، تتضمن لحظات انقطاع واستمرار لا بد من الكشف عنها، وأخيراً الحاجة إلى مزيد من الوضوح في فهم البنية الاجتماعية للمجتمع العربي القديم الذي صنع التراث، والحديث الذي يبحث عن طريقة للتعامل معه.^(١)

وقد حكم "تيزيني" منذ الأسطر الأولى لمقدمة الكتاب على "المفكرين والباحثين وكذلك بعض السياسيين والعاملين في حقل السياسة الثقافية" الذين يثيرون "قضية التراث عموماً والتراث العربي على وجه الخصوص" ويفعلون ذلك "بكثير من المطامح والحماسة والتوقعات المشروعة" بأن هذه الجهود في معظم الأحيان إنما تتم "بقليل من الخصب والعمق في البحث العلمي، وبضخالة في الاستبصار والمسؤولية السياسية والاجتماعية."^(٢)

ووفق النظرية التراثية عند تيزيني فإن مسألة ما يسمى إحياء التراث عنده يسميها استعادة التراث، ولتوضيح معنى الاستعادة يميّز بين قسمين من التراث؛ تراث مطلق وتراث نسبي؛ فالتراث المطلق هو ما يتطابق مع المرحلة التي نشأ فيها ومع حاجات ومستوى المرحلة القومية المعاصرة، أما التراث النسبي فهو منجزات العرب في العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تتطابق مع آفاق المرحلة القومية المعاصرة. وعلى هذا الأساس فلا بد من استعادة التراث ليس "لنعب منه عباً كيفما اتفق ... بل إننا نستعيد ذلك الماضي استعادة اختيارية حرة؛ أي تراثية، استعادة

(١) المرجع السابق، ص ٢٥، ثم يفصل المؤلف القول في هذه الفئات في خمسة فصول متتالية، من ص ٢٦-٢٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٥.

متبصرة بموجبات المرحلة القومية المعاصرة. ونحن نستلهم الماضي تراثياً حين نستلهمه ونسائله ونحاوره بهدف الإسهام في حل مشكلاتنا المعاصرة دون أن يلزمننا ذلك بـ"تبني" موقف من ذلك الماضي تبنياً عشوائياً أعمى، وعلى أساس التقديس.^(١)

هكذا تتضح إذن معالم "الاختيار التراثي": إنه استلهم تراثي يركز على العنصر النسبي من الماضي، غاضباً النظر عن قيمته المعرفية التي فقدناها، ومركزاً اهتمامه على قيمته الإيديولوجية المشتركة، وهو كذلك "تبني" تاريخي تراثي يركز على العنصر المطلق من الماضي بقيمته المعرفية ووظيفته الإيديولوجية، هذا مع أن عملية التبني تلك نفسها تشترط انطلاقاً من طابعها الجدلي، أن تخضع القيمة المعرفية في ذلك العنصر المطلق للمعرفة المعاصرة المنبثقة من "المرحلة القومية المعاصرة" على شكل تمثّل وانصهار جدليين.^(٢) ثم يواصل تيزيني تفصيل ما يقصده بالاستلهم والتبني والتداخل والتمايز بينهما، ويضرب لذلك أمثلة من مواد التراث المادية والثقافية مكتوبة أو منقولة شفهيّاً.

ومن الجدير بالذكر أن تيزيني الذي نشر الطبعة الأولى من كتاب "من التراث إلى الثورة" عام ١٩٧٦م، إبان وجود الاتحاد السوفيتي والآمال التي كانت معقودة على الماركسية فكراً والشيوعية نظاماً، والبريق الذي كانت يعكسه الطموح الثوري. أما وقد انهار الاتحاد السوفيتي وفشلت التجربة الاشتراكية ولم يعد لثورة الطبقة الكادحة ذلك البريق، فقد أخذ تيزيني يعترف أن كتابه "من التراث إلى الثورة" لم يعد الآن قابلاً للنماء؛ لأن حالة جديدة أخذت تنبعث في العالم كله عن طريق انهيار الاشتراكية ونتائج حرب الخليج الثانية وثورة الاتصالات، وهي زلزال حقيقي نشأ على إثره النظام العالمي الجديد الذي راح يفصح عن هويته مباشرة، ... وكان من نتائجه حدوث حالة تفكك في الأنظمة الاجتماعية والثقافية،

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٧.

بينما كان تفكك النظام العربي سابقاً له، إذ حدث منذ السبعينات حينما تحول "النفط السياسي" إلى نقمة هائلة فككت البنية الاجتماعية العربية، وأسقطت الفئات الوسطى التي تُعدُّ المنتج الأساسي والحامل الحقيقي للثقافة العربية، وشكلت أنظمة اجتماعية استهلاكية تابعة بقضّها وقضيضها، وتحول العرب من السؤال التقليدي: لماذا يتقدم الغرب ونتخلف نحن؟ إلى سؤال وجودي خطير، وهو: هل لا نزال قادرين على البقاء في الحدود التاريخية؟ وبدأ البعض يتحدث عن بداية خروجهم من التاريخ.^(١)

ويتضمن التقرير الإشارة إلى رأي تيزيني الذي يكرره في كتبه ومحاضراته فيما يختص بالقراءة الإيديولوجية للتراث، حيث يقول: "إن هذه القراءة خاضعة للإيديولوجيا ويستحيل التخلص من هذا المنطلق، والجاري يخطئ حينما يعتقد بإمكانية تحقيق ذلك باعتبار الإيديولوجيا تخلفاً"، وقال تيزيني: "إنها حالة بشرية لا يمكن التخلص منها؛ وتبعاً للمنطلق الإيديولوجي، فإن أية قراءة للتراث هي في الواقع قراءةٌ صاحبها وليس التراث نفسه، والإشكالية الكبرى هي القراءة السلفية التي تعتقد باستدعاء التراث صافياً دقيقاً، وهذا قصور معرفي ووهم إيديولوجي، ويصح هذا أيضاً على القراءات الماركسية والليبرالية للتراث. وشدد تيزيني على أن العودة إلى التراث الآن لا بدّ أن تتم وفقاً لمقتضيات العصر الذي نعيشه."^(٢)

يصعب في بعض الأحيان إعطاء وصف دقيق لمفكر معين من مجرد تتبع ملامح الثبات أو التغيير في النصوص التي كتبها، ولعل الأيسر والأصدق والأكثر إنصافاً

(١) من تقرير منشور في جريدة الاتحاد الإماراتية الصادرة يوم الخميس ٢٩ مايو (أيار) ٢٠٠٨م عن محاضرة قدمها الطبيب تيزيني في العاصمة الجزائرية بعنوان "مشروع النهضة والتنوير في العالم العربي". ومنشور كذلك على موقعه الرسمي بتاريخ ١٦ أكتوبر ٢٠١٠م. انظر الرابط:

154-more/#/الطبيب-تيزيني-العودة-إلى-التراث-لا بد-أن-Interviews/154/www.tizini.com - http://

وقد تم استرجاع الرابط يوم ٦ آذار مارس ٢٠١٧م.

(٢) المرجع السابق.

هو الاعتماد على ما يكتبه عن نفسه. وفي حالة طيب تيزيني فقد أراح من يود أن يكتب عنه ويضعه في تصنيف محدد من خلال نصوص لعدد من المحاضرات التي تحدث فيها عفو الخاطر، أو كتبت التقارير الإعلامية عن هذه المحاضرات ما يوضح رأيه وربما يعبر عن مشاعره وانفعالاته. وكذلك فإن بعض الصحف أجرت حوارات معه ونشرت نصوصها. ونحن لا نجد حرجاً في الحكم على موثوقية ما يرد في مثل هذه المواد المنشورة، إذا نشر هذه المادة على موقعه الإلكتروني، أو أخذ منها مقتطفات ليضعها في سيرته الذاتية الرسمية.^(١)

وقد جاء في سيرته الذاتية المنشورة على موقعه الرسمي: "ويمكن القول بوجود سمتين هامتين أساسيتين للتحويل الفكري في مسار الدكتور تيزيني، على الرغم من احتفاظه بالفكر الماركسي كمرجعية فلسفية. الأولى: هي التخلي عن الطرح الماركسي التقليدي القائل بأن عملية التحويل المجتمعي تقوم على صراع الطبقات، واستبدالها بالاعتماد على الطيف الواسع للمجتمع ككل. والثانية: هي استبدال استبعاد الفكر الديني الإسلامي من عملية التحويل المجتمعي، الذي هو جزء طبيعي من الفكر الماركسي، بأهمية فهم التجربة الدينية الإيمانية من الداخل وتأثيرها في إنجاز التحويل المجتمعي."^(٢)

وقد اقتبس تيزيني فقرات من حوار أجرته معه جريدة الحياة، ونشرها ضمن سيرته الذاتية على موقعه الرسمي، منها قوله: "كنا في الماضي نعتبر الحامل الاجتماعي حاملاً طبقياً ونحدث عن الصراع الطبقي والإشكالية الطبقيّة، هذا ليس وارداً الآن. حامل المشروع الجديد، النهضوي، لا يمكن الآن إلا أن يكون تحالفاً طبقياً أو سياسياً يضم فئات المجتمع كلها. العالم مختلف كثيراً... وبتحديد أيديولوجي أكثر، وجدت أن الحامل الاجتماعي لأي مشروع مستقبلي يتمثل في

(١) <https://ar.wikipedia.org/wiki/الطيب-تيزيني>.

(٢) المرجع السابق.

مروحة تنطلق من أقصى اليمين القومي الديمقراطي إلى أقصى اليسار الوطني. أخذت ألاحق هذه المسألة السوسولوجية الثقافية والسياسية ليتبين لي أن حديثنا عن «المشروع الثوري»، ليس مضللاً فقط، بل هو خطير أيضاً، وهكذا انتقلت إلى الموقف الجديد، وفكرت في أن أعيد النظر في مشروعني النظري القديم... وأصيغه حتى في عنوان جديد، معيداً بناء ما يتعين عليّ بناءه... ثم تركته جانباً، لأصيغ بدلاً منه مشروعاً آخر تماماً، عنوانه «من التراث إلى النهضة». (حوار جريدة الحياة)^(١)

وتحت عنوان فرعي: التحول الفكري، ورد في سيرته الذاتية جاء فيه: "بالنسبة للدكتور تيزيني كان هذا التحليل المادي للتراث الإسلامي جديداً بشكل يمثل "ثورة على النظرة التقليدية للتراث". ولكن في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، تقريباً، وبتأثير التحولات العالمية التي حدثت سواء في الساحة العالمية، تفكك الاتحاد السوفيتي، أو في الساحة المحلية، تراجع المشروع الثوري القومي، حدث تحول جذري في المشروع الفكري للدكتور تيزيني."^(٢)

"ومع بروز هوية جديدة لمشروع التغيير (النهضة)، باتت هناك الآن مسوّغات كثيرة أصبح من الضروري امتلاك أدواتها الفكرية. ومن هنا أرى أن من المستحيل الوصول إلى أي فكر نهضوي تغيير حقيقي اليوم، من دون إعادة قراءة الفكر الديني والدخول إلى روح الوسط الإيماني. وهذا ما يدفعني إلى التشديد مجدداً على أن الحامل الاجتماعي - الثقافي الذي يمكنه وحده اليوم مساندة الفكر التغيير، يمتد من أقصى اليمين الوطني والديمقراطي إلى أقصى اليسار التقدمي."^(٣)

نكتفي بشخصية "طيب تيزيني" نموذجاً للاتجاه الماركسي في فهم التراث الإسلامي ومنهج التعامل معه، وكان يمكن أن نضيف إلى مثلي هذه الاتجاه

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

شخصيات أخرى ربما تكون أشد ماركسية من تيزيني. ولو فعلنا ذلك لوجدنا أن مواقف هذه الشخصيات لا تتطابق في طرق التحليل ولا في نتائجه، وكل ما تشترك فيها هو التعبير عن ضرورة الاتجاه الفكري الماركسي، وفاعليته في فهم التراث وتحديد الموقف منه. ولكن سياق هذا الفصل هو بيان موجز أشد الإيجاز للمدارس والاتجاهات المختلفة، دون استيعاب ممثلي كل مدرسة أو المقارنة بينهم. فلذلك سياق آخر، ولا نعدم وجود كتابات مفيدة فيه.

ت - التراث عند طه عبد الرحمن:

انشغل الدكتور طه عبد الرحمن بالتراث في معظم كتبه، ليس لتقويمه والحكم عليه، بقدر ما هو لتكريس حياة التراث فينا، وحياتنا فيه. ومع ذلك فقد أفرد كتاباً كاملاً بعنوان: "تجديد المنهج في تقويم التراث"^(١) وسعى في كتابه هذا كما كان سعيه في سائر كتبه إلى نحت المصطلحات واصطناع المفاهيم، بأساليب التأصيل والتسديد في المباني والمعاني. ومع ذلك فالفقارئ لطه عبد الرحمن يشعر أن كثيراً مما يكتبه هو ردود على غيره، يبرز فيها ما يأخذه على غيره من مواقف من التراث متأثرة بخطأ الفهم، وسوء التطبيق، وقصور المنهج، "أغلب هذه الأعمال التقويمية، وإن شهدت على نفوذ التراث في وعينا، فإنها تأخذ بتصور للمنهجية العلمية يضيق ضيقاً عن استيفاء مقتضياته التاريخية والواقعية... ينظر إلى الحقيقة التراثية كما لو كانت حقيقة تاريخية غير دينية، وغير قائمة على الوحي، تقبل أن ينزل عليها من المفاهيم والمناهج ما ينزل على التراث غير الديني."^(٢)

وينحو طه عبد الرحمن منحى في تقويم التراث يصفه بأنه "منحى غير مسبوق ولا مألوف؛ فهو غير مسبوق؛ لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا

(١) عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف، لأننا توصلنا فيه بأدوات "مأصولة" حيث توصل غيرنا بأدوات منقولة. "وهذا المنحى في رأيه هو "ممارسة منهجية" في "تجديد المنهج في تقويم التراث"، وليس حديثاً عن المنهج، فلا يخلو فصل من هذا الكتاب مما يسميه ممارسة منهجية "كأنها الكتاب كله ممارسة حية للمنهاد التراثي، لا مجرد خطاب نظري في المنهاد التراثي"^(١)

أما ضرورة الاهتمام بالتراث؛ فإن طه عبد الرحمن يرى أن ذلك أمراً لا مناص منه؛ إذ إنه: "لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية، ولو سعى المرء إلى ذلك ما سعى، لأنها، وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب، وتنفذ فينا من كل جهة، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا، لأن أسبابه مشغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحركة في حاضرنا ومستشفرة لمستقبلنا، سواءً أقبلنا على ذلك التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي، أم تظاهرننا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا. وليس تكاثر الأعمال المشغلة بالتراث، دراسة وتقوية، إلا دليلاً قاطعاً على الشعور بملازمة التراث لنا، تاريخاً وواقعاً."^(٢)

ويصف طه عبد الرحمن منهجيته في تقويم التراث باعتمادها على مبادئ نظرية ومبادئ عملية، فالمبادئ النظرية هي التخلص من الأحكام المسبقة عن التراث، وتحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء التراث، ومعرفة كافية بالمناهج الحديثة للتمكن من الاجتهاد في اصطناع المناهج المناسبة، ووصف أقسام التراث وصفاً شاملاً بقطع النظر عما يبدو لنا من قيمته. أما المبادئ العملية؛ فهي الجمع بين المعرفة والسلوك، تحصيل المعرفة بأصول العمل في التراث وهي المنفعة في العلم

(١) المرجع السابق، ص ١٢-١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

والصلاح في العمل. وقد اقتضي الالتزام بهذه المبادئ أن يعتمد طه عبد الرحمن "مسلكاً حوارياً، موصولاً بالطريقة التي اشتهرت بها الممارسة التراثية وهي: طريقة أهل المناظرة."^(١)

وكتاب تجديد المنهج في تقويم التراث مخصص لنقد ونقض محمد عابد الجابري تحديداً، في مخالفته للمنهج الذي يدعيه، وفي خطأ النتائج التي يتوصل إليها. ويؤكد أن منهج الجابري منهج تجزيئي تفاضلي؛ إذ يقول: "ولا نعلم أحداً أبلغ في التجزيئ من الجابري، فهو لا يجزئ التراث بحسب القطاعات، أو قل "النطاقات" المعرفية: البرهان والبيان والعرفان، فحسب، بل يجزئه أيضاً بحسب المواطن أو قل "المناطق" المعرفية، فمنطقة الغرب الإسلامي عنده يغلب عليها توجه عقلاني برهاني، بينما منطقة الشرق الإسلامي يغلب عليها فكري عرفاني... ولا علم لنا بتقويم التراث أبلغ في القول بالتفاضل من نموذج الجابري؛ فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث."^(٢)

وبعد أن ينقض طه عبد الرحمن دعوى اعتماد الجابري على مبدأ النظر الشمولي والتكاملي، يصف البديل الذي اعتمده في تحدي نطاق النظر في التكامل، فجعله: "دائراً على مبدئين أساسيين، هما: التداخل والتقريب، فكان هذا النطاق مشتملاً على علوم أربعة، هي: علم الأصول، والفلسفة الإلهية، والمنطق، والأخلاق. ثم اتخذنا معايير خاصة بمقتضاها حددنا نطاق التداخل ونطاق التقريب، فكان الأول مشتملاً على ضربين؛ أحدهما: داخلي يقوم بشرطه علم الأصول، والآخر: خارجي يقوم بشرطه الفلسفة الإلهية؛ وكان الثاني مشتملاً هو أيضاً على ضربين، أولهما: نظري يستوفي شرطه المنطق، والثاني: عملي تستوفي شرطه الأخلاق."^(٣) ثم خصص الباب

(١) المرجع السابق، ص ١٩-٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٧-٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٨-٧٩.

الثاني من الكتاب بفصوله الثلاثة لإثبات دعاويه في التقويم التكامل والتداخل المعرفي الداخلي والتداخل المعرفي الخارجي، والباب الثالث والأخير بفصوله الأربعة لبيان نظرتة التكاملية للتراث الإسلامي العربي، وأصول التقريب التداولي الإسلامي، وآليات التقريب التداولي للمنطق اليوناني، ولعلم الأخلاق اليوناني.

ث - التراث عند فهمي جدعان:

يرى الدكتور جدعان أن جهود الباحثين في مسائل التراث تنصب على ثلاثة محاور، هي: توصيف التراث، وبيان دوره، ووظيفته، ثم كيفية دمج والاستفادة منه ليكون فاعلاً حياً في واقعنا المعاصر، ذلك أن التراث كتاب مفتوح، فيه ما فيه من أحداث التاريخ المتعلقة بشؤون الإنسان كافة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها.^(١)

وفي مجال توصيف حدود التراث يرى "جدعان" أن نصلح على معنى محدد من التراث يجعله محصوراً بالإنجاز البشري الذي حققه أجدادنا وفق شروطه المعرفية والتاريخية والاجتماعية، ونصوص الوحي من القرآن الكريم والسنة النبوية ليست من التراث؛ فما كان من الوحي يتصف بالمطلق والتجاوز، والتراث يتصف بالنسبية والتاريخية، ونميز فيه بين علوم أبدعها أجدادنا ومنشآت وأشياء صنعوها، وقيم مارسوها.

وعلى هذا الأساس يتم النظر في وظيفة التراث، في ضوء تناقض المواقف التي تتخذها فئات مختلفة ما بين محاولة بناء المجتمع على أساس التراث، أو بناء قطيعة كاملة مع التراث، وأن طاقات الإنسان الإبداعية قد شكّلت مجتمعات حديثة لا مناص من الحياة فيها وفيما سوف تتقدم نحوه. ومع تقاطع هذين الموقفين ظهرت ثلاثة أنماط في التعامل مع التراث: إحياء التراث، واستلهاهم، وإعادة قراءته.

(١) جدعان، فهمي. الماضي في الحاضر: دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٤٣٧-٣٦٨.

ففي مجال إحياء التراث بُذِلَتْ جهود مقدرة لتحقيق التراث وحفظه من الضياع، " لكن المهم في الإحياء هو "نقل التراث إلى حالة التثقيف العام". ذلك "أن التراث "تاريخي يعرفنا بصورة صانعيه وأحوالهم"، لكنه لن يقدم لنا: "مفتاح جميع الأبواب المغلقة"... لكن من المؤكد أنه سيكون هناك "تراث حي" يتبلور بعملية التثقيف ويمكن إدماجه في منظومة الحاضر."^(١) أما استلهام التراث؛ فيراه جدعان مقصوراً على ما في التراث من مواقف ومفاهيم تصلح لتدبير حياتنا، وجعلها نمطاً سلوكياً أو ذهنياً لنا في تفكيرنا وفي فعلنا. " ويمثل لتلك المواقف والمفاهيم بـ"قيم العقلانية والحرية والشورى والمساواة..." لكن هذه العملية في رأيه: "ليست إلا عملية تسويق لقيم الحاضر بإسقاط غطاء تراثي عليها."^(٢) أما إعادة قراءة التراث فيقول "جدعان" "إن هذه أكبر دعاوى العصر الثقافية...؛ أي فهمه وتفسيره وتوجيهه" وفق منهج أو إطار مرجعي بإحدى القراءات التي شاعت عند المثقفين الذين مارسوا خبرة ما بمناهج العلوم الإنسانية الحديث وبالفلسفات المعاصرة الغربية"، ويرى أن ثمة وجهاً آخر لمسألة إعادة قراءة التراث، هي قراءة الوحي الذي يتوجه إلى الإنسان في كل زمان ومكان من أجل إنجاز تراث للحاضر وتطلباته. وهذا الوضع يقتضي "قراءة" للوحي ليست هي بالضرورة قراءة العصور الأخرى له."^(٣)

ويختتم "جدعان" رؤيته لوظيفة التراث بالحديث عن وظائف نفسية، وجمالية، وعملية، تبين في نهاية المطاف: "أن التراث ليس مما يصح التهاون في أمره أو التقليل من شأنه، وأن الدور الذي يؤديه أو يمكن أن يؤديه في حياة الأفراد والأمة جد خطير، فهو ليس دوراً هامشياً، وإنما هو دور مركزي يدخل في المركب الحي الذي يشكل الأفراد والأمم نفسياً واجتماعياً وقومياً. ويؤكد أن صنع التراث عملية

(١) المرجع السابق، ص ٤٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٥٦.

متواصلة لا تتوقف، لأن كل جيل يصنع تراثه ليورثه للجيل الذي يأتي بعده.

عند إعادة قراءته في ضوء الوحي سوف نجد أن كثيراً من التراث، المادي والمعنوي، هو جزء من التاريخ، لا وجود فعلياً له، لكن الجزء الذي يتبقى حياً في الحاضر يتعامل معه الدكتور جدعان في حال من حالتين: الدمج المادي، والاستقلاب المعنوي، وتختص الحالة الأولى بالعناصر المادية العيانية الفنية من التراث، بينما تختص الحالة الثانية بالعناصر الأدبية والجمالية، وتشمل ما يُعد جزءاً من فهمنا المعاصر لمسائل العقيدة، والاجتهادات الفقهية التي تشكل حلولاً للمشكلات الفقهية العملية المعاصرة، "فهي عناصر يمكن أخذها ودمجها في مجمل التشريعات الفقهية الراهنة، وأن المفاهيم الفلسفية جميعها التي ما تزال مقبولة الآن تظل جزءاً من منظوراتنا الفلسفية أو الفكرية".

بهذا "الاستقلاب"^(١) للعناصر الأدبية والجمالية الحية من التراث تتم "علمية إحياء للتراث؛ أي جعله حياً في الحاضر، ومع أنه يعد إبداعاً جديداً للتراث، إلا أنه يصبح عنصراً لتراثنا الذي نشكله نحن اليوم والآن، "وبهذا الاعتبار يمكننا القول: إن التراث دائم التشكل...؛ أي أنه خاضع لعملية إبداع دائمة."^(٢)

مهمتنا اليوم هي أن "نقرأ" الوحي حتى يكون فاعلاً في حياتنا النظرية والعملية، وقد نلجأ إلى إحدى تلك القراءات القديمة أو التي عرفت حديثاً في حياتنا المعاصرة، أو نبدع منهجاً جديداً للقراءة "لفهم الوحي ووضعه عملياً موضع التنفيذ بحسب أنظارتنا وأفهامنا الحالية" إن المسألة ليست إعادة قراءة

(١) يستعمل الدكتور جدعان مصطلح الاستقلاب للحديث عن عملية إدخال ما يلزم من التراث في المعطيات المباشرة لواقعنا، ويصبح جزءاً من وعينا وشعورنا. والاستقلاب (أو الأيض أو التمثيل الغذائي) metabolism مصطلح في الكيمياء الحيوية يصف العمليات التي تتم داخل جسم الكائن الحي عندما يبني أنسجة حية من مواد الطعام، أو يفككها لينتج الطاقة. ويتم ذلك أثناء هضم الطعام وامتصاص خلاصاته وتخزينها واستخدامها.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦٣.

التراث، وإنما هي قراءة الأصل الأزلي الحي الذي يدخل طرفاً أساسياً في توجيه وجودنا وفي بناء حياتنا، وإعادة القراءة هذه ضرورية في كل مرة تكف القراءة القديمة عن تحريك وجودنا الحي، وعن بث الحياة في عروقنا... وليس لأحد أن يشجب أي قراءة لا تسقط أي أصل من الأصول التي ينطوي على الوحي، بحجة أن "القدماء لم يعرفوها، أو أنّ نصّاً صريحاً لا ينطوي على إباحتها أو التصريح بها... عند هذا الحد نستطيع أن نقول: إن المعاصرين هم أيضاً يبدعون تراثاً يورث مثلما أبدع القدماء تراثاً وُرِّث."

الخلاصة "تقرير القول إن التراث واقعة لا غني عنها إطلاقاً، وإنه مركب جوهري من مركبات وجودنا التاريخي." لكننا علينا نحن اليوم أن نبدع التراث، وما يلزم أن نبدعه مرهون بظروف الواقع والتاريخ الذي نعيشه. "وكل تراث سينجم عنا في ظل ظروف الحصار القائمة هو تراث متأزم أو مأزوم يكشف عن فوضى والأوضاع تشابكها وعبتها أكثر مما يكشف عن منجزات أمة تحيا حياة طبيعية وتبدع إنجازاتها بالقدر الأدنى من الحرية والفرادة، هذا هو الوجه العملي للمشكلة. أما الوجه النظري؛ فإن إبداع مركب تراثي خاص بنا يعتمد على الأصول الثلاثة المذكورة: التراث الحي، ومعطيات الواقع، والوحي، سيكون أمراً واقعياً وعملياً. وسبيلنا إلى ذلك ربما هو ممارسة منهجية يسميها الدكتور جدعان "عقلانية نقدية واقعية".^(١)

ج- التراث عند أبي يعرب المرزوقي:^(٢)

يضع المرزوقي مفهوم التراث ضمن منظومة من خمسة عناصر، قلبها عنصر الهوية، ويسبقها عنصران، هما: الخلافة والأمة، ويتبعها عنصران، هما: الشريعة

(١) المرجع السابق، ص ٤٦٨.

(٢) منشور بتاريخ ٢٥ / ٧ / ٢٠١٥م على الصفحة الرسمية للدكتور أبو يعرب المرزوقي على الفيسبوك، بعنوان: "التراث: الاستخلاف واستعمار الإنسان في الأرض". انظر الرابط:

- <https://www.facebook.com/Prof.Yoreb/posts/934233519971023>

والتراث. فالهوية ثمرة للخلافة والأمة، وهي أساس للشريعة والتراث. فمشكلة الهوية تتحدد في سوء فهم التراث. فمن أجل الهوية، برزت ثنائية التأصيل والتحديث؛ التأصيل دفاعاً عن التراث، والتحديث حرباً عليه. وفي حديثه عن الأصالة والمعاصرة لا يرى أبو يعرب المرزوقي أنه هو في أحد هذين الموقعين، وحتى الذين يقرؤونه لا يعدونه من أي الفريقين: "فالتأصيلي والتحديثي، كلاهما ينسبني إلى خصيمه لست منتسباً إلى أي منهما: وتلك هي نعمة الحرية، ومزية عدم التبعية."

ويعتمد المرزوقي في تحديد معنى التراث على القرآن الكريم، فيتحدث عن الوراثة البيولوجية في الأرحام، والثروة الاقتصادية التي يورثها الإنسان بعد موته لغيره من أصحاب الفرائض، والتراث الفكري أو الثقافي الذي هو ميراث الدين والنبوة، وباختصار للتراث معنى بيولوجي، وآخر اقتصادي، وثالث فكري.

ويستشهد المرزوقي بالقصص القرآني ليبين ما يخترنه التاريخ من أنواع التراث، فيبين أن هذا التاريخ يمكن أن يكون في ثلاثة أنواع تحدد طريق التعامل معه: فمن التراث ما هو نماذج يلزم حفظها ومواصلة حضورها، ومنه تحليل نقدي لبناء أسس التجديد، ومنه ما يلزم وضعه في المتاحف أو دفنه في المقبرة. ثم يستخلص: "أن التراث هو حفظ النماذج، والتحرر من "هذا ما وجدنا عليه آباءنا" في آن."

وبالاعتماد على القرآن الكريم يستخلص المرزوقي أموراً عدة، أهمها أن التراث هو حفظ النماذج الحية التي لا بد أن تتواصل في الحياة لتعطي الطاقة والحيوية، على التجدد والإبداع، ومن ثم فإن هذا التراث يعني بالضرورة التحرر من مقولة: ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ آبَاءَنَا﴾ [الزخرف: ٢٢].

أما الذين يحاولون التحديث من خلال القطيعة مع التراث؛ فهم لا يعرفونه أصلاً وإنما غرقوا في جدل التراث وهم يقفون على السطح "فاكتفوا بعموميات لفظية لا تحيل على منجزات حضارية تمكّن من تحديد مضامينها الفعلية."

"والتنويريون العرب" كما يسميهم أبو يعرب المرزوقي من دعاة التحديث والتحرر: "لم يتحرروا من التقليد - كما يتوهمون - بل عوضوا تقليد الماضي الأهلي بتقليد الماضي المستورد، وسموا ذلك تنويراً وتحديثاً، وهو أكثر رجعية من تقليد الماضي الذاتي."

"التراث بمعانيه الثلاثة: وراثه عضوية، وإراثاً مادياً، وتراثاً فكرياً، هو ما به يثبت الإنسان جدارته وصلاحه بالاستخلاف أو عدمهما... بكلمة: التراث هو ما ينتجه الإنسان من أدوات وطرائق يستكمل بها كيانه العضوي... لتحقيق غايات الاستخلاف"....، وبذلك يكون التراث عند المرزوقي جوهر الإنسان في جوانبه العضوية والمادية والروحية، ولذلك لا سبيل للإنسان أن ينفصل عن تراثه، حتى لو أراد أن يمارس نقده من أجل التحرر منه. كذلك لا يستطيع أن يستورد تراث غيره، ولا سيما إذا كانت الأمم التي يستورد منها تراثها أمماً أصابها المرض والشيخوخة، لأن ذلك سيكون استيراداً لأمراضها وعللها. وبدلاً من ذلك لا بد للتراث من أن يتجدد تجدداً حياً عن طريق "نمو السالف في الخالف" متمثلاً في الأجيال الشابة التي تبدع ذاتها لتحقيق شرط الاستخلاف، وعندها يقرر المرزوقي أن: "التراث هو ثمرة استعمار الإنسان في الأرض."

ولغرض توحيد دلالات التراث الثلاث، وتجاوز النظرة السطحية للتراث، يؤكد المرزوقي أن التراث: "منظومة الحضارة بمقوماتها المادية (علاقة بالطبيعة) والروحية (علاقة بالتاريخ)، سنامها المرجعية الفلسفية والدينية."

ح- التراث عند محمد عمارة:

يرى الدكتور محمد عمارة أن فكر النهضة، واليقظة، والإحياء، والتنوير، الذي بدأ ينتشر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قد أدّى إلى تكوّن ثلاثة تيارات متنازعة في عقل الأمة ووجدانها، التيار الأول هو: تيار الجمود على الموروث في المؤسسات الدينية التقليدية، والطرق الصوفية، وسارت معظم العامة في هذا التيار.

والتيار الثاني هو: تيار التغريب الذي انبهر بألق الحضارة الأوروبية وإنجازاتها وانتصاراتها وظنَّ أن ما جمد عليه تيار الجمود هو التراث الحضاري للأمم، فأدار الظهر للتراث، وأقبل بالوجه والعقل والقلب إلى الحضارة الأوروبية سبيلاً إلى التحضّر المنشود. أما التيار الثالث؛ فهو تيار التجديد الذي استوعب أعلامه تراث الأمة دون الغرق في القضايا الجدلية القديمة التي تجاوزها العصر، ولم يغلقوا عقولهم دون التيارات والتجارب والموايرث المتجددة للحضارة الإنسانية.^(١)

وقدم عمارة مزيداً من البيان عن تيار التجديد، فذكر أنه ينطلق من تراث الأمة الذي يشحن أبنائها بالطاقة والكبرياء المشروع، ومن المحافظة على القسّمات التي تمثل البصمات الثابتة في شخصية الأمة وحضارتها، ولا سيما ما كان منها ديناً وضعه الله أو روحاً حضارياً ميّز الأمة عن غيرها، والتفاعل مع الحضارات الأخرى والإفادة منها بالتمثّل الراشد دون تقليد.^(٢)

ثم يعقب على ذلك بالقول: "إن هذه التيارات الحديثة ليست إلا امتداداً لما عرفه تراثنا القديم". فقد "برزت في الحياة الفكرية للدولة العربية الإسلامية تيارات ثلاثة: أولها: تيار "السلفية النصوصية" ... حيث كانت بيئة الجزيرة العربية مكتفية بالحياة الفكرية التي أتاحت لها قبل التفاعل مع حضارات البلاد المفتوحة،.. "فرأينا السلفية النصوصية تعتصم بالمأثورات وترفض "الرأي"، و"القياس"، وتنفر من "التأويل"، وتبلغ في "المحافظة" إلى حد "الجمود!" وثاني هذه التيارات هو: تيار الفلاسفة المسلمين بدءاً بالكندي ممن "برعوا في "علوم الأوائل" ومالوا إلى تبني مقولات الفلسفة اليونانية ومنطق لغتها، مع محاولة التوفيق بين الميتافيزيقا اليونانية وإلهيات الإسلام". أما التيار الثالث؛ فهو "تيار "المتكلمين" المسلمين الذين كان المعتزلة طليعتهم... وهم الذين وقفوا موقفاً وسطاً بين السلفيين النصوصيين والفلاسفة

(١) عمارة، محمد. الإسلام والمستقبل، القاهرة: دار الإرشاد، ١٩٩٧م، ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٧.

المسلمين، فلم يقفوا مع النقل وحده متكررين للعقل، كما لم يهتموا بالنقل اعتماداً على العقل وحده، وإنما ذهبوا يقيمون من علم الكلام فلسفة دينية مؤسسة على العقل والوحي كليهما... فالسلفية النصوصية واليونانيون والمتكلمون تيارات ثلاثة في تراثنا القديم، يقابلها اليوم في حياتنا الفكرية تيارات الجمود والتغريب والتجديد"^(١)

وقد عالج محمد عمارة موضوع التراث في كثير من كتبه التي زادت عن ثلاثمائة كتاب. واهتم بالرد على بعض الباحثين الذين تخصصوا بدراسة التراث، فناقش جهود محمد عابد الجابري الساعية إلى حداثة تقييم قطاع مع التراث لتحقيق تجاوز عميق له،^(٢) ورد ما سعت إليه الهيرمينوطيقا والتأويل الوضعي العلماني من أنسنة الدين على يد حسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وعلي حرب،^(٣) ونقض نظرية بسط التجربة النبوية، عند عبد الكريم سروش.^(٤)

وناقش "عمارة" عدداً من المفاهيم ذات الصلة بالتراث، مثل إحياء التراث، وتهذيب التراث، واستلهام التراث، والوعي بالتراث، وتيارات التراث... فعند بحثه في إحياء التراث، أكد أن ذلك "لا يعني تقليده، ولا أن نعود بحاضرنا ومستقبلنا فنصبهما في قوالب الأمس البعيد، ولكنه يعني: أن نبصر جذور غدنا الذي نريده مشرقاً، في الصفحات المشرقة من التراث، وأن نجعل العدل الاجتماعي -الذي نكافح من أجله- الامتداد المتطور لحلم أسلافنا بسيادة العدل في حياة الإنسان، وأن نجعل قسّمات "العقلانية المؤمنة" في تراثنا زاداً طيباً وروحاً سارية تفعل فعلها في يومنا وغدنا. ... وبذلك وحده يصبح التراث طاقة فاعلة وفعّالة،

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٨-٢٤١.

(٢) عمارة، محمد. رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم، القاهرة: دار السلام، ط ١، ٢٠١١ م.

(٣) عمارة، محمد. قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، القاهرة: دار السلام، ط ١، ٢٠١٢ م.

(٤) عمارة، محمد. التأويل العبيثي للوحي والنبوة والدين: دراسة لكتاب بسط التجربة النبوية، القاهرة: دار السلام، ط ١، ٢٠١١ م.

وليس "ركاماً" أو "أكفان موتى" كما يحسبه ويريده الكثيرون!"^(١)

وانتقد "عمارة" الجهود المحدودة في الاهتمام بالتراث وإحيائه والتعريف به بأنها تقوم على التلقائية وعدم التخطيط وغياب الرؤية العلمية، ودعا إلى استعادة تراثنا المغتصب الذي لا نعرف إحصائيات دقيقة عنه، ومن المؤكد أنه يزيد عن ثلاثة ملايين من المخطوطات الموزعة على مكتبات الأمم والشعوب في أنحاء العالم، وقدم مقترحات محددة في هذا الشأن.^(٢)

وفي مجال تهذيب التراث نشر محمد عمارة في مطلع عام ٢٠١٧م مقالة من قسمين في مجلة الأزهر بعنوان: تهذيب التراث الإسلامي، فناقش مصطلح التهذيب واستعمالاته في التراث الإسلامي، والحاجة إلى مفهوم التهذيب لكثير من علوم التراث التي نجدها بين أيدينا اليوم. وأعطى أمثلة تفصيلية للتراث الذي يلزمه التهذيب:

- تهذيب تراث التفسير ولا سيما من الإسرائيليات.
- تهذيب العقيدة وعلم الكلام من الكثير من الجدل الذي دار بين علماء الكلام في الإلهيات والغيبيات.
- تهذيب التراثي الصوفي مما تسربت إليه من ركامات الخرافة والشعوذة والأساطير التي سقت تحت عناوين (الخوارق) (الكرامات).
- وتهذيب التراث التاريخي لإعادة التوازن إلى القوى التي صنعت هذا التاريخ للاهتمام بتعظيم الأمة وتحجيم الدولة، والتأريخ الحضاري لطبقات العلماء وأجيالهم، وإعادة التوازن إلى المذاهب والتيارات الفكرية التي صنعت أجماد هذا التاريخ.

(١) عمارة، محمد. التراث والمستقبل، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٢م، من التمهيد للكتاب، ص ٩.

(٢) عمارة، التراث والمستقبل، مرجع سابق، ص ١٩-٢٨.

- وتهذيب التراث الأدبي والفني لجعلها متاحة للجمهور من أبناء الأمة مما فيه الخمریات والغزل بالغلمان والفحش والجنس المكشوف والزندقة، مع بقاء كامل المادة وقفاً على الباحثين والدارسين والنقاد.

وأحال عمارة مهمة تهذيب التراث في هذه الميادين المجامع العلمية والجامعات ومراكز البحث وغيرها لفتح أبواب التواصل بين أجيالنا المعاصرة وبين كنوز هذا التراث.^(١)

وفي مجال تيارات التراث الإسلامي أكدّ أن: "لكل تيار من تياراتنا الفكرية الإسلامية المعاصرة منطلق قابع في صفحات التراث! وهذه الحقيقة، التي تستعصي على الإنكار، تجعل فهم التيارات الإسلامية الحاضرة مستحيلاً إذا نحن افتقدنا الوعي بتيارات الفكر الإسلامي، التي تكوّن المعالم الرئيسية والبارزة لتراثنا الحضاري، والتي تمثل الخلفية الموجهة والحاكمة لعقل الأمة ووجدانها. كما أن الوعي بتيارات فكرنا التراثي، في ضوء المسيرة التاريخية لأمتنا، يبرز لنا:

- أي هذه التيارات كان المعبر عن شخصية الأمة، المعبد لآمالها في القوة والتقدم؟

- أي هذه التيارات كان "القيد" الذي أبطأ بخطو الأمة، حتى أوقعها في مهاوي الجمود والانحطاط؟

- أي هذه التيارات مثل "الكهانة" الغربية عن روح الإسلام "العقلانية الواقعية" في الفكر السياسي وطبيعة السلطة العليا في الإسلام؟

فالحديث عن تيارات الفكر الإسلامي، في تراثنا، هو حديث عن واقعنا الفكري الراهن. والوعي بحقيقة تيارات الأمس - وهي لا تزال فاعلة وحاكمة - هو إسهام جاد وضروري في تصحيح مسارنا وترشيد مسيرتنا نحو الغد، الذي نريده

(١) عمارة، محمد. "تهذيب التراث الإسلامي"، مجلة الأزهر، يناير ٢٠١٧م.

أكثر إشراقاً من اليوم، ونحو المستقبل الذي نريده أخف قيوداً وأكثر أمناً ورخاء.^(١)

٢- دارسو التراث في مجالات معرفية محددة

ثمة دراسات ذات قيمة كبيرة تخصصت في مجال محدد من مجالات العلوم، ونذكر هنا بأن مادة التراث الإسلامي قد كتبت في عصور لم تكن بعض العلوم قد تمايزت بأسسائها ومجالاتها التي نعرفها اليوم، فالمعرفة الإنسانية في مجال التربية وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد مثلاً كان كثير منها مبثوثاً في كتب الفقه والتصوف والأدب والتاريخ.

ومع ذلك فإن بعض كتب التراث يمكن بسهولة تصنيفها ضمن العلوم الحديثة المعروفة اليوم، فقد جاء عدد من الكتب بعناوين: الأموال، والخراج، التي يسهل تصنيفها في التراث المتخصص في الاقتصاد^(٢) وسوف يجد الباحث المعاصر في هذا المجال جهوداً مقدّرة قد كشفت عن حجم كبير من التراث الاقتصادي الإسلامي.^(٣) لكن قدراً كبيراً من الفكر الاقتصادي نجده في صورة أحكام فقهية في كتب الفقه، وترتيبات مالية واقتصادية في كتب التاريخ، وهكذا.

والتراث الإسلامي في الفلسفة والتصوف يتضمن الكثير مما يعد اليوم ضمن بحوث علم النفس، وسنجد ذلك مبثوثاً في كتابات الكندي والفارابي، ومسكويه

(١) عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي، القاهرة: دار الشروق ط ٢، ١٩٩٧م، (من مقدمة الطبعة الأولى ١٩٨١م)، ص ٧.

(٢) عرف عدد من كتب التراث بعنوان "الأموال" منها كتاب الأموال لابن زنجويه، وكتاب "الأموال" لأحمد نصر الداودي، و"الأموال" لأبي عبيد القاسم بن سلام، وكتاب "الخراج" لأبي يوسف، وكتاب "الخراج" لبيحي بن آدم القرشي.

(٣) العوضي، رفعت. من التراث الاقتصادي الإسلامي، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٥م، وانظر أيضاً:

- الحوراني، ياسر. في مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠م.

وإخوان الصفا، وابن سينا، والغزالي، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد وفخر الدين الرازي، وغيرهم.^(١)

وقد عرف التراث السياسي عدداً من الكتب المتخصصة، تحت عناوين السياسة الشرعية، الأحكام السلطانية، وتدبير الممالك وغيرها، فضلاً عن فصول السياسة في كثير من كتب الفقه والتاريخ والأدب.^(٢)

وهكذا الأمر في سائر العلوم الأخرى.

أما التراث التربوي الإسلامي؛ فسيأتي الحديث التفصيلي عنه في الفصل الثاني.

وقد اخترنا الحديث عن التراث عند حامد ربيع، لما له من مكانة مهمة في إعادة الاهتمام بالتراث السياسي الإسلامي، ولإنشائه جماعة علمية ومدرسة فكرية في الفكر السياسي الإسلامي، لا تزال تتمتع بالحياة بعد غياب مؤسسها بنحو عشرين عاماً. كذلك اخترنا نموذجين للعلماء والمفكرين الذين اهتموا بدراسة التراث الإسلامي في جوانبه الفقهية وتطبيقاتها في مجالات الحياة العامة المعاصرة،

(١) انظر في ذلك على سبيل المثال:

- نجاتي، محمد عثمان. والسيد، عبد الحليم محمود (محرران). علم النفس في التراث الإسلامي، إعداد مجموعة من الباحثين، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦ م.
- ربيع، محمد شحاته. التراث النفسي عند علماء المسلمين، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥ م.
- مجموعة باحثين، دليل الباحثين إلى المفاهيم النفسية في التراث: عرض وتكشيف، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ٢٠١١ م في ثلاثة مجلدات. وهو تكشيف لمفاهيم علم النفس في مائة كتاب من كتب التراث الإسلامي.

(٢) من كتب التراث السياسي المتخصصة على سبيل المثال: "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" لابن تيمية، و"غياث الأمم في التياث الظلم" للجويني، و"الأحكام السلطانية" للماوردي، و"الأحكام السلطانية" لأبي علي الفراء، و"أحكام أهل الذمة" لابن القيم، وانظر في حجم التراث السياسي وإشكاليات البحث فيه:

- عارف، نصر محمد. في مصادر التراث السياسي الإسلامي، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦ م. وفي الكتاب كشف للكثير من مادة التراث السياسي المعروف والمهجور.

ويشكلان مدرسة في الفكر الإسلامي، لها حيويتها ونشاطها الممتد. وهما محمد الغزالي، ويوسف القرضاوي.

أ- التراث عند حامد ربيع:

حامد ربيع عالم متميز في العلوم السياسية، وناقد قويّ للواقع العربي والإسلامي، وباحث متعمق في القضايا التي يختار البحث فيها، ومن القلائل الذين جمعوا بين الاطلاع والهضم لكل من التراث السياسي الإسلامي والأوروبي. لكن ما كتبه عن التراث لا بد أن يقرأ في سياقه الزمني، فمعظم كتاباته كانت في الستينيات والسبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن العشرين.

يناقش حامد ربيع^(١) مفهوم التراث في أصول المادة اللغوية من ثلاثة

(١) ولد حامد عبد الله ربيع بالقاهرة عام ١٩٢٥م، وبعد أن أنهى تعليمه الثانوي التحق بكلية الحقوق جامعة القاهرة وتخرج فيها سنة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م، ثم التحق بسلك النيابة، لكنه لم يستمر فيه طويلاً. التحق بالعمل الأكاديمي في جامعة الإسكندرية التي ابتعثته إلى الخارج للدراسة، فحصل على خمس شهادات دكتوراه، ثلاث من إيطاليا، وشهادتين من باريس، في تخصصات متنوعة، علم الاجتماع التاريخي، وفلسفة القانون، والنظرية الاجتماعية، واقتصاديات العمل، والعلوم القانونية، والعلوم السياسية، إضافة إلى عدد من الشهادات الأخرى. شغل منصب أستاذ كرسي للنظرية السياسية في جامعة القاهرة، ودرس في عدد من الجامعة العربية والأوروبية والأمريكية. واهتم بالتنبيه إلى خطر القوى الغربية والصهيونية على مستقبل الأمة العربية.

كان له دور مهم في إدخال الفكر الإسلامي في جامعة القاهرة، وتلمذ عليه جيل من الباحثين الذين مارسوا منهجية متميزة ومنظوراً حضارياً خاصاً في الدراسات السياسية والتنمية والعلاقات الدولية، منهم منى أبو الفضل، ونادية مصطفى، وسيف عبد الفتاح وغيرهم.

من مؤلفاته: "الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي"، و"نحو ثورة القرن الواحد والعشرين: الإسلام والقوى الدولية"، و"التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي"، و"نظرية الأمن القومي العربي: والتطور المعاصر للتعامل الدولي في منطقة الشرق الأوسط"، و"إطار الحركة السياسية في المجتمع الإسرائيلي"، و"مصر تدخل عصر النفايات النووية"، و"اتفاقية كامب ديفيد: قصة حوار بين الثعلب والذئب"، و"التعاون العربي والسياسة البترولية المعاصرة"، كما قام بتحقيق كتاب "سلوك المالك في تدبير الممالك" لابن أبي الربيع، ووصف هذا الكتاب بأنه: "وثيقة ليست فلسفية سياسية وليست علماً، ولكنها تحليل للإدراك السياسي الجماعي الذي قاد الحضارة الإسلامية خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري". وكتب العديد من المقالات، وتوفي في ظروف غامضة عام ١٩٨٩م.

مرجعيات؛ أولها: مرجعية التقاليد الإنسانية التي عرفها العالم الغربي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وثانيها: مرجعية الاستعمال العربي التقليدي، وثالثها مرجعية التقاليد الأوروبية (والألمانية على وجه الخصوص) للقرن التاسع عشر. وينتهي إلى أن مصطلح التراث يعاني من "الغموض والتناقض وعدم الدقة، والمعنى يخلط إلى حد كبير بين التراث من جهة ومعنى الثقافة والحضارة من جهة أخرى.^(١)

ثم يقدم خلاصة بتصوره للتراث، حيث يراه: "مجموعة من القيم التاريخية المرتبطة بجماعة معينة، وقد قُدِّر لها أن تترابط مع تلك الجماعة، ليس فقط بوصفها حقيقة فردية أو معنوية، وإنما أيضاً بوصفها ممارسة جماعية استقرت ولو خلال فترة محدودة من الزمن، وترسبت في الوعي الجماعي والتقاليد؛ فإذا بها أضحت علامة من علامات تلك الجماعة، ومظهراً من مظاهر التعبير عن الانتماء إلى تلك الجماعة. أو بعبارة أخرى: إن التراث يفترض عناصر ثلاثة: قيم وممارسة واستمرارية. القيم في ذاتها هي نوع من المعرفة والثقافة، ولكن الممارسة لتلك القيم -حيث إن الممارسة تعني الخبرة، وقد تحددت زمائماً ومكاناً وموضوعاً- تقودنا إلى نطاق الحضارة، ولكن ليست كل حضارة تراثاً. إن التراث هو ذلك القسط من الحضارة الذي ترسب من خلال استمرارية معينة، فإذا به تقليد متماسك، بغض النظر عن مدى احترام ذلك التقليد وطول الفترة الزمنية التي تعبر عن الاستمرارية. وهكذا فإن الاستمرارية لا تفرض التماسك الزمني الذي يربط الحاضر بالماضي بعلاقة ثابتة لا تنفصم، ولكنها تقف عند حد الترابط بين بعض مراحل الوجود الحضاري.^(٢)

وحين يتحدث حامد ربيع عن مجال اهتمامه وتخصصه في الفكر السياسي الإسلامي، يحاول أن يجيب عن مجموعة من الأسئلة التي تختص بالتراث حين

(١) ربيع، حامد. مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، تحرير وتعليق: سيف الدين عبد الفتاح إسحاق، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧م، ج ١، ص ١٣٠-١٣٣.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ١٣٦.

يرتبط بالسياسية وبالإسلام، وذلك من خلال التمييز بين ثلاثة عناصر في التراث السياسي الإسلامي: أولها الفكر السياسي، ويختص بمنظومة القيم، وثانيها: النظم السياسية، وتختص بمجموعة القواعد والحلقات التي تربط مختلف القوى في المجتمع، ومنها وبها يتشكل الوجود السياسي؛ أما العنصر الثالث؛ فهو الحركة وقواعد الممارسة السياسية الفعلية المتمثلة بمعالجة الوقائع والخبرات المتراكمة التي تختص بالسلطة والقيادة.^(١)

ويرى حامد ربيع أن التراث السياسي الإسلامي قادر على أن يقدم لنا خبرة لا مثيل لها بالمقارنة مع تراث الحضارات الأخرى، ولذلك فإن "الاهتمام بالتراث... ليس مجرد تعبير عن فضول علمي؛" فثمة "وظيفة تاريخية" "حيث إن التراث الإسلامي يكون من جانب صفحة مهمة بغض النظر عن تقييمها بما لها وما عليها في تاريخ التطور الإنساني"، وحلقة في فهم التاريخ البشري، لا سيما "ما له صلة بالتطورات اللاحقة لفترة العصور الوسطى". ثم إنَّ دراسة التراث السياسي الإسلامي مهمة في مجال "التنظير السياسي" اللازم لبناء "الإطار الفكري العام الذي يخلق الحركة والتطور السياسي". وهذه الدراسة هي طريق "إلى المعرفة بالذات القومية العربية، فالعلاقة الوثيقة الثابتة بين الإسلام والعروبة تفرض علينا منذ البداية أن نؤكد ذلك الاقتناع بأنه لا عروبة دون إسلام، ولا إسلام دون عروبة". وهو يسوغ هذا الاقتناع بتأكيد أن الإسلام علاوة على أنه دين وعقيدة، فهو كذلك "مدعو في الأعوام القادمة لأن يؤدي وظيفة خطيرة تتسع لتصير تعبيراً عن مجموعة من الأخلاقيات الجماعية التي لا بد وأن تنبع منها حضارة جديدة ومتجددة" بحيث يصبح الإسلام "حضارة وأسلوباً للممارسة في الحياة اليومية الفردية والجماعية".^(٢)

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٤٠-١٤١.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص١٤٥-١٤٦.

"إن إحياء التراث لا يعني مجرد نشر بعض أمهات الكتب في الفلسفة أو الفقه. إن إحياء التراث له مسالك متعددة لا بد أن ينبع من طبيعة وحقيقة التصور العلمي لوظيفة ذلك الإحياء.. والواقع أن وظيفة إحياء التراث تتنوع وتتوزع بين تصورات ثلاثة كل منها يعكس منهجية مستقلة على الرغم أن أياً منها لا يستطيع في النهاية إلا أن يأتي ليكمل التصور الآخر؛ فالإحياء قد يقتصر على الوظيفة اللغوية، وقد يتعدى ذلك إلى الوظيفة التاريخية، ولكنه قد يرتفع إلى مستوى الوظيفة السياسية حيث تنصهر الأبعاد الأخرى لعملية الإحياء، وبحيث تصير هذه المنطلق الحقيقي لخلق التكامل القومي؛ فإذا بالماضي والحاضر ينصهران كلاهما في بوتقة واحدة تلقي بإشعاعاتها على المستقبل، وبحيث تربط الحركة في مختلف نماذجها بالوظيفة التاريخية والحضارية للمجتمع السياسي." (١)

ويتوسع ربيع في تفصيل القول في هذه الوظائف الثلاث، ثم يضع مجموعة من القواعد المنهجية للوظيفة السياسية لعملية إحياء التراث، أولها: صهر التحليل اللفظي بالتحليل التاريخي في بوتقة الضمير الجمعي، وثانيها: التمييز بين عناصر الثبات والتغير في التراث السياسي من أجل اكتشاف حقيقة الوعي الجماعي، وثالثها: بناء الإطار الفكري لعملية التحليل السياسي للتراث المكون للوعي الجمعي في الحاضر، بربط الماضي بالمستقبل، ورابعها: التمييز بين الخبرة الإسلامية وأيّ خبرات أخرى، قديمة أو حديثة، لإبراز أهمية الاستمرارية التاريخية، والقاعدة الأخيرة هي القيام بالمعالجة اللازمة للأزمات والتمزقات القائمة في مجال الصلة بما يسميه حامد ربيع "الضمير المعاصر" في أبعاده الغربية والأوروبية والعالمية، وموقع الوجدان العربي، والإنسانية المسلمة. (٢)

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٤٣.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٤٨.

ويتحدث حامد ربيع عن الاهتمام الأوروبي بالتراث الإسلامي ابتداءً من القرون الوسطى، ويشير إلى بعض الأمثلة من الكتابات الأدبية والفكرية الغربية، منها: أن دانتى في الكوميديا الإلهية خصص موضعاً لابن رشد وابن سينا، وأن جوته تحدث عن النبي محمد ﷺ، بإعجاب وتقدير، وأن رينان دعا إلى تلقي المبادئ الخلقية من أرض الحكمة والأديان. ولكنه يذكر كذلك أن هذا الاهتمام ترافق مع التواصل العدواني الغربي لأرض الإسلام منذ الحروب الصليبية وجهود الاستشراق الخادمة للغزو الاستعماري، الذي انتهى بإنهاء الكيان السياسي الإسلامي الذي كانت تمثله الخلافة العثمانية، وتمزيق البلاد وغرس الخنجر الصهيوني في قلبها، وما تبع ذلك من حروب.

ولحامد ربيع ثلاثة أحكام تختص باهتمام الغربيين بالتراث الإسلامي:

أولها: أنه يرى أن جزءاً كبيراً من هذا الاهتمام الغربي بالتراث الإسلامي كان يستهدف تشويهه وإلقاء النقائص عليه، ومن ثم رفض وجود التراث الإسلامي بوصفه صفحة من صفحات الوجود السياسي، وأن الخبرة الإسلامية لا قيمة لها في التراث السياسي.^(١)

ثانيها: "إن القول بأن هذا التراث (الإسلامي) هو الذي سمح للفكر الغربي بأن ينطلق من قيود وتقاليد الجهالة التي فرضتها العصور الوسطى أولاً، وتعاليم الحضارة الكاثوليكية ثانياً، ليس أمراً مبالغاً فيه."^(٢)

ثالثها: أن الأوروبيين كان لهم فضل في دراسة التراث الإسلامي عامة والتراث السياسي الإسلامي خاصة، في الكشف عن بعض كنوز تراثنا في المكتبات الأوروبية، ويذكر في هذا المجال كيف أن المدرسة التاريخية الألمانية التي تزعمها

(١) ربيع، حامد. التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي، دمشق: دار الجليل، ط ١، ١٩٨٢م، ص ٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٢.

لوبيتوف في جامعة ميونخ لدراسة حضارات العصور الوسطى، وشملت ثلاث حضارات: الجرمانية في الشمال والكاثوليكية في الوسط، والإسلامية في الجنوب، وقادت "إلى الاعتراف بالدور الخلاق الذي لعبته الحضارة الإسلامية في خلق العالم السياسي الذي منه نبعت حضارة عصر النهضة".^(١)

ب- التراث في مدارس الفقهاء وعلماء الشريعة:

إن النظر في الكتابات المعاصرة عن التراث الإسلامي تقودنا إلى عدد من الملاحظات:

- أن معظم ما كُتب عن التراث الإسلامي، ضمن عناوين مثل: إشكالية التراث، نقد التراث، محنة التراث، قضية التراث، جدل التراث، إحياء التراث... إلخ، لم يتناول التراث في العلوم المتخصصة مثل علم التربية أو علم الاقتصاد أو علم السياسة وغيرها.

- أن معظم الباحثين الذين كتبوا عن التراث الإسلامي هم المتخصصون في الفلسفة، وربما كان ذلك تعبيراً عن اهتمام هؤلاء الباحثين بالقضايا الفكرية العامة من جهة، وعن كون التراث مرتبطاً بقضية النهضة والإصلاح العام من جهة أخرى.

موضوع التراث يقع في القلب من اهتمام علماء الشريعة من المتخصصين بعلوم الفقه والأصول والعقيدة والقرآن الكريم والسنة النبوية وغيرها، والفروع الكثيرة لهذه العلوم. وتبدو مسألة هذا الاهتمام أمراً بديهياً، لأن هذه العلوم نفسها هي اجتهادات العلماء الذين أسسوا لهذه العلوم في المراحل التاريخية السابقة، وأن معظم ما يُدرّس في هذه العلوم هو هذه الاجتهادات. فعلوم القرآن مثلاً ليست هي القرآن نفسه، وإنما هي اجتهادات العلماء في استنباط علوم التفسير، وما يرتبط بها

(١) المرجع السابق، ص ٧٥-٧٦.

من علوم المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وغيرها. وعلوم السنة النبوية ليس هي السنة نفسها، وإنما هي اجتهادات العلماء في وضع علوم الرواية والدراية ومصطلح الحديث، والعلل وغيرها. وكذلك علوم الفقه فقد تعددت مناهج العلماء في استنباط الأحكام الشرعية مما ولّد المذاهب الفقهية المختلفة. وبالمثل فإن علوم العقيدة التي تعددت مناهج العلماء فيها فولّدت الفرق الكلامية المختلفة، وكل هذه العلوم هي تراث.

وإذا أردنا تناول رؤية العلماء المعاصرين للتراث الفقهي على سبيل المثال، فإننا نجد من هؤلاء العلماء مَنْ هو أقرب إلى الالتزام بمقولات السابقين من الفقهاء، والمحافظة على التراث الفقهي من باب أن علم السلف خير من علم الخلف، ومنهج هؤلاء في الغالب عندما تطرح قضية فقهية معاصرة هو البحث عن سابقة فقهية في موضوعها، والقياس عليها. وتتجنب هذه المدرسة الفقهية في التعامل مع التراث أن تشغل في الحديث عن الحاجة إلى غربة التراث أو نقده أو التشكيك في صلاحيته. ولكننا نجد ضمن علماء الشريعة المعاصرين فئة أخرى تحترم جهود السابقين وتقدر إسهاماتهم ضمن الظروف الزمانية والمكانية التي عاشوا فيها، لكنها لا ترى بأساً في التنبيه على وجود مشكلات في تراث السابقين، لا بد من التنبيه إليها، والاجتهاد في تطوير أشكال من الفهم الفقهي دون التقيد بالضرورة بمذهب فقهي واحد، ووضع العلوم السابقة موضع التحليل والنقد في ضوء مرجعية النصوص الأصلية في القرآن الكريم والسنة النبوية. وربما يلزم في هذا التحليل والنقد، تطوير علم أصول الفقه ومباحث المقاصد، وإعادة النظر في مفهوم النسخ والمحكم والمتشابه، وتصنيف مقامات السنة النبوية لتمييز التشريعات الملزمة من غيرها، وبيان أثر الخبرة البشرية المتنامية في فهم النصوص الأصلية وفهم مشكلات العصر، واستنباط الأحكام الشرعية المناسبة.

ومن بين العلماء الذين يمكن التنويه بجهودهم في النظر التجديدي إلى "تراث" العلوم الشرعية مصطفى الزرقا، وعبد الرزاق السنهوري، ومحمد الغزالي، ويوسف

القرضاوي، ومحمد سعيد رمضان البوطي، ووهبة الزحيلي، وكثير غيرهم.

وسوف نشير إلى جهود اثنين من هؤلاء العلماء، هما: محمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، نظراً إلى أنهما لم يكتفيا بالحديث عن التراث وكيفية التعامل معه، وإنما تعاملتا معه فعلاً في مجال الفكر والفقه والفتوى.

- التراث عند محمد الغزالي:

الشيخ محمد الغزالي عالم أزهري اشتغل بالدعوة والتدريس والتأليف. وتميّز عن كثير من أقرانه من العلماء بالجرأة في الاجتهاد والتجديد في العلوم، والشدة في نقد مظاهر التخلف الحضاري والفساد الاجتماعي والاستبداد السياسي. وهو في تعامله مع التراث الإسلامي ولا سيما في مجال العلوم الشرعية، لا يكتفي بإبراز مظاهر القوة، ومظاهر الضعف في التراث، وإنما في استنباط الدروس لحل مشكلات حاضر الأمة وبناء مستقبلها، والتنبيه لمسؤوليتها في ترشيد الحضارة الإنسانية. ومع أن الغزالي قد عُرف كاتباً، وأديباً، وباحثاً، ومفكراً، وعالمًا، وفقهياً، فإنه كان في كل ذلك يمارس النظر الناقد في تراث الأسلاف، والنقد الأشد لمشكلات تعامل المعاصرين مع هذا التراث.^(١) وسوف نكتفي بالإشارة إلى ما ورد عن رؤيته للتراث وما يلزم للتعامل معه في كتابين من كتبه.

جاء في مقدمة كتاب واحد من كتبه تحديد واضح للمرجعية التي يعتمد عليها في الحكم على التراث؛ يقول الغزالي: "لقد تملكني -وأنا أولف هذا الكتاب- شعور بأنه لا قداسة إلا للوحي الأعلى، ولا مكانة إلا للرجال الذين أحسنوا الفقه فيه

(١) كانت الدعوة هي الصفة التي يفضل أن ينتسب إليها، وكان يكتب أحياناً بتوقيع محمد الغزالي الواعظ، انظر:

- ملكاوي، فتحي حسن (محرر). العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، أعمال حلقة دراسية نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن بالتعاون مع المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية في الأردن وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية في الأردن، يوم ٢٠ حزيران ١٩٩٦م، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص ١٦ في رواية فتحي ملكاوي عنه بصفة الداعية. ص ٢٠٨ في رواية يوسف القرضاوي لصفة الواعظ.

والعمل به حيث أقامهم القدر.. يجب أن تغربل الأفكار والمذاهب والأعراف والتقاليد التي سادت تاريخنا، فَيَقْدِمُهَا لا يعطيها حق البقاء، والاحترام للحق وحده! إن الفلك قذف بعدة قرون مئة أمام الحكم العباسي، وقذف بعدة قرون هالكة أمام الحكم التركي.. فما ذنب الإسلام حتى يحمل المخلفات الثقافية والسياسية لهذه القرون؟^(١)

يتحدث الغزالي في ثانيا الكتاب عن كثير مما تضمنه التراث من مشكلات عانى منها المجتمع الإسلامي، ولا تزال مجتمعاتنا تعاني منها، ولا سيما في مسائل أسهمت في اصطناع الأحزاب المتقاتلة والفرق المتناحرة، ومن ذلك تلك المعارك التي أدارها الكلاميون قديماً: "وهي معارك كنّا والله في غِنَى عنها، اختلقها الترف العقلي، ونمّاها وشغلت بها الجماهير عن خير الدنيا والآخرة، وبقيت في كتب العقائد ذكريات مؤسفة."^(٢)

ويصف بعض القضايا التي فرقت كلمة الأمة، وأشغلتها عن مهامها الحقيقة بأنها كانت قضايا طفيلية، فيقول: "تسللت إلى ميدان العقيدة والعبادة قضايا طفيلية ما أنزل الله بها من سلطان، ومع خِفَّة وزنها العلمي، فقد انشغل به العقل المسلم طويلاً، وتركت ذيولاً أطول في تفريق الكلمة تباعد القلوب." ويعرّض ببعض أدعياء السلفية المعاصرة التي تحاول إحياء قضايا كان لا بد لها أن تموت، فيقول: "لكن ما يسمى الآن سلفية ويقترح سبيلاً للعودة، شيء غريب حقاً، لأنه يتضمن جملة ضخمة من القضايا الطفيلية التي كان ينبغي أن تموت مكانها، ولا تكلف الأجيال بدراستها."^(٣)

(١) الغزالي، محمد. دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، القاهرة: دار الشروق، ١٤٠١هـ، ص ١٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٥.

كان الشيخ محمد الغزالي واحداً من مستشاري المعهد العالمي للفكر الإسلامي منذ أواسط الثمانينات من القرن العشرين، وبحكم تخصص الشيخ واهتمامه كان المعهد يحيل إليه مسائل البحث والتأليف في بعض أولويات المعهد، ولا سيما قضية المناهج التي يلزم تطويرها للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامي، فكتب الغزالي في هذه الموضوعات الثلاثة، ما عدّه بعض العلماء والمفكرين جرأة استثنائية في الاجتهاد والتجديد. ومن هذه الكتب التي كتبها بتكليف من المعهد، نشرها المعهد كتاب بعنوان: "تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل."^(١)

يشير الغزالي في مقدمة الكتاب إلى بعض القضايا الفرعية التي تضمنها التراث وحصل تفاوت في فهمها والتعبير عنها بصورة تمكن فيها هذا التفاوت من أن: "يجعل الأمة أحزاباً متباغضة، وأقساماً متنافرة، وفاقاً يضرب بعضها بعضاً."^(٢) ثم يشير إلى واقع الأمة الإسلامية اليوم، وما فيه من صور التخلف في سائر المجالات، فكان هذا الكتاب الذي يحاول البحث "عن علل أمتنا. من أجل ذلك تعاونت مع أولى الألباب على تشخيص العلة وتحديد الدواء، باحثاً في الحاضر والماضي، مستقراً ما يظهر وما يخفى، فكان هذا الكتاب الذي تدور فكرته حول "المسار الفكري في تراثنا. إنه مراجعة وتحقيق..."^(٣)

وفي الكتاب فصول تقرأ بعض صفحات التراث السياسي الإسلامي التي تكشف عن سؤات بعض أولي الأمر الذين تسببوا فيها حصل للأمة من مصائب، وصفحات من التراث العقدي والفقهية مما يحتاج إلى: "غربة التراث الإسلامي

(١) الغزالي، محمد. تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٩٩٦م، (صدرت الطبعة الأولى عام ١٩٩١م بتصديق من رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي).

(٢) المرجع السابق، ص ٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥.

الذي آل إلينا في هذا العصر لاستبقاء ما يوافق الكتاب والسنة، واستبعاد ما عداه...^(١) ويعرج الغزالي على التراث الإسلامي في كتب التفسير فيشير إلى مشكلات رافقت أنواع التفسير اللغوي والبياني والفقهية والصوفية والكلامية والآثارية. وينتقل إلى تراث علوم السنة النبوية، ويشير إلى أمثلة من المشكلات في علوم الرواية والدراية، ولا يجد حرجاً في تفسير بعض نصوص السنة على غير ما أثبتته السابقون، وفي رد بعض النصوص وفق مرجعية القرآن الكريم. وعيّن الغزالي في كل ذلك على الحاضر لتشخيص مشكلاته، وتقديم ما يراه حلولاً لهذه المشكلات.

ولا ينسى الغزالي تراث اللغة العربية وآدابها، وما رافق مستوى الاهتمام المعاصر بها من مشكلات، فكان مما قاله: "في التراث القديم ذخائر أهيل عليها التراب.. وقد ساءني أن أهون ما في التراث يبرز، وأنفس ما فيه يظل كنزاً مخفياً، مع إمكان الانتفاع به، وشدة الحاجة إليه.."^(٢)

ونختم الحديث عن موقف الغزالي من التراث، بالإشارة إلى المعركة التي ثارت حول كتابه "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث" حيث نقد بشدة ضعف الفقه عند بعض المتخصصين في الحديث قديماً وحديثاً، مما جعلهم يخطئون في الحكم على الحديث أو فهمه في ضوء القرآن الكريم ومقاصد الدين، مما يعد إسهاماً مهماً في بناء منهج للتعامل مع التراث الذي دار حول علوم السنة النبوية.

- التراث عند يوسف القرضاوي:

الشيخ يوسف القرضاوي لا يختلف كثيراً عن الشيخ محمد الغزالي في موقفه من التراث، فكلاهما من مدرسة واحدة في الفكر والفقه والدعوة. وإذا كان الغزالي يمتاز بأن كتاباته أشبه بالمقالات المطولة، ويكتب بلغة أدبية راقية، تمتلئ بالغيرة والحركة على واقع الأمة، مع النقد القاسي وأحياناً الغضب الشديد، فإن القرضاوي

(١) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٣.

يكتب بلغة أكثر هدوءاً وأقرب إلى البحث العلمي، والعرض الفكري. ومادته أكثر تكاملاً في معالجة الموضوع في فصول متسلسلة. ولكنه لا يقل عن الغزالي في التعبير عن مشاعر الغيرة والألم من الحالة الراهنة للأمة. وكما هو الحال مع الغزالي، فقد كتب القرضاوي في منهجية التعامل مع التراث الفقهي وتراث علوم القرآن الكريم والسنة النبوية،^(١) ونكتفي بالإشارة إلى كتاب واحد من كتبه التي جاءت بعنوان: "كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف".^(٢)

"ليست الأصالة - إذن - هي التوقع على القديم، ورفض كل جديد، مهما يكن في القديم من ضرر، ومهما صاحب الجديد من نفع. إنَّ إبقاء كلِّ قديم على قدمه، وإغلاق باب الإبداع والاجتهاد هو سبيل العاجزين الذين لا يريدون أن يُعملوا ما وهبهم الله من عقول، ولا أن يبذلوا جهداً بناءً يشبتون به وجودهم، وصلاحتهم للخلافة في الأرض، والسيادة في الكون..."^(٣)

"ولا تقتصر إعادة النظر هذه على أحكام "الرأي" أو "النظر"، وهي التي أنتجها الاجتهاد فيما لا نص فيه، بناءً على أعراف أو مصالح زمنية لم يعد لها الآن وجود أو تأثير، بل ينبغي أن يشمل التي أثبتتها نصوص ظنية الثبوت كأحاديث الآحاد، أو ظنية الدلالة، وأكثر نصوص القرآن والسنة كذلك، فقد يبدو للمجتهد اليوم فهمٌ فيها لم يبد للسابقين، وقد يظهر له رأي ظهر لبعض السلف أو الخلف،

(١) انظر مثلاً:

- القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع السنة النبوية؛ معالم وضوابط، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٨، ١٩٩٦ م.

- القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع القرآن الكريم؟، ط٧، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩ م.

- القرضاوي، يوسف. الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٢، ١٩٩٩ م.

(٢) القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف؟، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ٢٠٠١ م.

(٣) القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مرجع سابق، ص ٢٦.

ثم هجر ومات، لعدم الحاجة إليه حينذاك، أو لأنه سبق زمنه، أو لعدم شهرة قائله، أو لمخالفته للمألوف الذي استقر عليه الأمر زمناً طويلاً، أو لقوة المعارضين له وتمكنهم اجتماعياً وسياسياً، أو لغير ذلك من الأسباب. وأكثر من ذلك أن الاجتهاد الذي ندعو إليه لا ينبغي أن يقف عند حد الفروع الفقهية وحسب، بل ينبغي أن يتجاوزها إلى دائرة أصول الفقه نفسها، ...^(١)

تحت عنوان نظرة في تراث الأسلاف، يقول القرضاوي: "وإذا كان كل ما عدا الرسول المعصوم المؤيد بالوحي بشراً يصيب ويخطئ، فإنَّ من حقنا - بل من واجبنا - النظر في تراث الأسلاف العظام من مفسرين ومحدثين وفقهاء ومتكلمين ومتصوفة - فصلاً عن غيرهم من الفلاسفة والأدباء والمؤرخين - لنعرف ما فيها مما يوافق محكمات القرآن والسنة الصحيحة، وما لا يتفق معها، مما يحمل قصور البشر، وأهواء البشر، وأوهام البشر، وتأثر البشر بالبيئة والعصر والمحيط، بحيث نميز بين الإلهي والبشري، وبين الثابت والمتغير، وبين ما يمكن قبوله وما يجب رده. وإذا كان عرض ما جاء عن السلف على الكتاب والسنة واجباً، فعرض ما جاء عن الخلف أوجب. وبهذا نعلم أنَّ تقويم تراثنا ووزنه بميزان الله ورسوله، فرضٌ علينا، لنتنفع بصوابه، ونتوقى خطأه، ونأخذ بخير ما فيه."^(٢)

ويميز القرضاوي ضمن من يتقاسم التراث بين أربع طوائف: الفقهاء بمذاهبهم، والمحدثين بمدارسهم، والمتكلمين ومناهجهم، والصوفية وطرقهم. وكما كان لكل طائفة جهودها في التراث، مقتربة أو مبتعدة "عن لباب الحق بمقدار ما تقرب أو تبعد من المنهل الأول للإسلام: القرآن والسنة، وبمقدار ما يؤتيها الله من الفقه فيهما"، فإنَّ التاريخ قد سجل "وقوع الخطأ أو البدعة أو المعصية من بعض المتقدمين من ذوي العلم والصلاح، أفراداً أو فئات" ويمثل على ذلك باستدلال

(١) المرجع السابق، ص ٤٢-٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣.

الفقيه بحديث غير صحيح، وتأويل المتكلم تأويلاً غير سائغ، أو استنباط المحدث من النص حكماً غير مقبول، أو تعبد الصوفي بعبادة ليس لها أصل في الشريعة. ولذلك فإن "إعجاب كل طائفة بأسلافها وتراثها لا يغير الواقع، ولا يضيف عليهم قداسة ليست لهم، ولا عصمة لم يدعوها لأنفسهم." (١)

ويمثل القرضاوي على المشكلات التي يضمّها التراث من التراث نفسه، فأتى بنقد الشاطبي لمُحدثات الصوفية، وبالنقد القوي لابن تيمية لتراث بعض السابقين بأن منه آثاراً سقيمة، وكلاماً مردوداً، ويقول عن كثير من المتأخرين بأنهم: "إذا صنفوا في باب ذكر ما روي فيه من غث وسمين، ولم يميزوا ذلك" ومثّل على من صنفوا عن فضائل الشهور والأيام، وصلاة التسبيح، بالاستناد إلى أحاديث "كلها أحاديث موضوعة، مكذوبة، باتفاق أهل المعرفة". وذكر أمثلة عن أخطاء المؤرخين والمفسرين، وختم القرضاوي ما نقله في هذا المجال قول ابن تيمية: "أن المذكور عن سلف الأمة وأئمتها من المنقولات: ينبغي للإنسان أن يميز بين صحيحه وسقيمه، كما ينبغي مثل ذلك في المعقولات والنظريات، وكذلك في الأذواق والمواجيد والمكاشفات، والمخاطبات، في كل صنف من هذه الأصناف الثلاثة فيها حق وباطل، ولا بد من التمييز بين هذا وهذا. وجماع ذلك أن ما وافق كتاب الله وسنة رسوله الثابتة عنه، وما كان عليه أصحابه فهو حق، وما خالف ذلك فهو باطل." (٢)

ويبين القرضاوي أن الموقف العادل من تراث السلف هو موقف الناقد البصير، فيقول: "إذا كان تراثنا من عمل العقل الإسلامي، وليس له في ذاته عصمة ولا قداسة، فمن حقنا أن نقف معه وقفة الناقد البصير، الذي يعتبره ثروة عظيمة يجب الاستفادة منها، بالانتقاء والانتخاب من بين كنوزها، ما يقبله العقل، ويرضاه النقل، وتقتضيه المصلحة المشروعة، وأن ندع منها ما ثبت لدينا خطؤه، أو لم يعد

(١) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨-٤٠.

صالحاً في زماننا، أو لغير ذلك من الأسباب التي يرضيها عقلنا المهتدي بما أنزل الله من الكتاب والميزان. "ثم يضع القرضاوي أربعة مبادئ للتعامل مع التراث، هي:

"الأول: أن ننظر في سنده، لنعرف صحة ثبوته من عدمها، فليس كل ما نُسب إلى السلف صحيحاً، والثاني: ثبوت حقنا في نقده، ما دام غير معصوم، والثالث: وجوب العدل والاعتدال في تقويمه ونقده، والرابع: ألا يتجاوز النقد إلى الطعن والتجريح."^(١)

والقرضاوي لا يحصر توجيه النقد والاجتهاد في الأحكام الخاصة بفروع الفقه وحسب، وإنما يفتح هذا باب الاجتهاد في قواعد الاستنباط الفقهي التي يمثلها علم أصول الفقه، ولكن: "لا إلى حد هدم الأصول القديمة، وإنشاء أصول جديدة، فهذا غير مقصود، وغير مقبول، أن يهال التراب على تراث أمة بلغت من الحضارة ما بلغت، ثم نبدأ من الصفر، وهذا ما لم يعهد في أي علم من العلوم الشرعية أو الوضعية، فكل علم عرفه الناس إنما يتطور ويرتقي ببناء اللاحق على ما أسسه السابق، وبفضل هذه المعرفة والخبرة التراكمية، تتطور معارف البشر، وترتقي علومهم."^(٢)

وينظر القرضاوي إلى أنَّ الاجتهاد هو شكل من أشكال التعامل مع التراث، حين يستوعب العالم ما قال به السابقون في موضوع العلم، ثم يجتهد في أن يأخذ منهم ويدع، ويوازن ويرجِّح، ويأتي باجتهاد جديد غير مسبوق. ويستند القرضاوي في بيان ذلك إلى منطق التاريخ، فيقول: "وإذا تحدثنا بمنطق التاريخ: رأينا أنَّ الاجتهاد لم ينقطع في أيِّ قرن من القرون، وأنَّ الله تعالى قد تفضَّل على هذه الأمة، فلم يخلُ عصرٌ من عصورها من مجتهد أو أكثر. وهذه حقيقة واضحة كالشمس في ضحى النهار، لكل دارسٍ لتراث الأمة، مطلعٍ على تاريخ فقهاءها، من مختلف الأقطار، وشتى المذاهب والمدارس." ويمثل على ذلك بذكر "قائمة غير

(١) المرجع السابق، ص ٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٦.

قليلة لعدد المجتهدين بعد عصر الأئمة الأربعة.^(١)

خامساً: موقع التراث التربوي الإسلامي من مجمل التراث الإسلامي

ثمّة عقبات تجعل تحديد موقع التراث التربوي وحجمه وأهميته، في مجمل التراث الإسلامي، أمراً غير يسير؛ فالأمر يحتاج إلى قدر واف من الاطلاع ليس على التراث التربوي وحسب، وإنما على التراث الإسلامي في مجالاته المعرفية المختلفة كذلك؛ بما في ذلك علوم القرآن الكريم، وعلوم السيرة والسنة النبوية، والفقه، والعقيدة، والفلسفة، والتراث السياسي والاقتصادي والعلمي والتربوي وغير ذلك من العلوم. وواضح أنّ هذا الاطلاع الوافي أمرٌ غير متيسر للباحث الواحد، ولا سيما في الحياة المعاصرة.

ثم إنّ التربية، وعلم النفس، والاقتصاد، والاجتماع، وغيرها من العلوم الاجتماعية والإنسانية لم تكن قد تمايزت من مجمل الخبرة البشرية، ولم تكن قد عرفت بالطريقة التي عرفت فيها مجالات معرفية أخرى مثل: الطب والفلك والفقه والحديث. وعلى الرغم من أن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية كانت حاسمة في اعتبار كل مسلم عالماً أو متعلماً، وأن التعليم مهنة لا بد أن "ينفر" إليها بعض المؤهلين لها، فإنّ عملية التنظير أو وضع القواعد الخاصة بممارسة التعليم والتعلم، في كتب متخصصة لم نجدها في القرن الأول والثاني. فقد اكتفى من انتبه إلى ذلك من العلماء في بداية الأمر بالاهتمام بما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية عن فضل العلم والتعليم والتعلم في أيّ علم من العلوم.

وربما يصح القول أن ما يمكن أن نسميه "التراث التربوي والتعليمي" كان جزءاً من كل علم من العلوم الأخرى؛ ذلك أن المتخصص في أيّ من العلوم إنّما

(١) المرجع السابق، ١١٣-١٢٥.

اكتسب علمه عن طريق ما توفر له من فرص العلم والتعلم والإعداد في ذلك العلم، فالذي كان يحصل على إجازة لتعليم القرآن الكريم، أو رواية الحديث، كان قد لازم كبار العلماء المتخصصين في مجالس العلم التي كانوا يعقدونها، وأثبت أنه قد وصل إلى رتبة من العلم تؤهله للحصول على الإجازة. والطبيب الذي حصل على إجازة لممارسة الطب كان قد لازم شيخ الأطباء فترة كافية من المشاهدة والتدريب على يديه، والممارسة تحت إشرافه، حتى أصبح مؤهلاً للحصول على تلك الإجازة. فالتعليم والممارسة التربوية والتعليمية كانت تتخلل سائر علوم التراث وسائر المهن والحرف، حتى جاز لنا أن نقول: إن كل عالم من العلماء الذين أنتجوا التراث كان معلماً؛ مقرأً، أو محدثاً، أو فقيهاً، أو مُملياً، أو مفتياً، إلخ.

ولبناء علاقة بين الفكر التربوي والتراث التربوي نستعير التحليل الذي قدمه المرحوم حامد ربيع للعلاقة بين دراسة الفكر السياسي الإسلامي ودراسة تطور الفكر السياسي الإسلامي،^(١) فنقول: إنه لا يصلح أن ندرس الفكر التربوي الإسلامي في صورة فصل من فصول دراسة التراث التربوي الإسلامي، حين يكون الهدف الإسهام في جهود النهوض الحضاري للأمة وحضورها المعاصر في ساحة العالم. ولكن يحسن العمل بعكس ذلك؛ أي دراسة التطور التاريخي للفكر التربوي الإسلامي كما نكشف عن هذا التطور من دراسة التراث التربوي الإسلامي، وتكون الدراسة في هذا الحالة فصلاً من فصول دراسة الفكر التربوي الإسلامي.

أما إذا أردنا أن ندرس التطور التاريخي للفكر التربوي على مستوى الخبرة البشرية بصورة عامة؛ فإن مما لا شك فيه أن الفكر التربوي الإسلامي هو فصل من فصول تلك الدراسة. ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن نلاحظ أن التجاهل المتواصل في الدراسات الغربية للإسهام الإسلامي في التطور التربوي في العالم، قد بدأ يخفف من النظرة النمطية الاستعلائية، ويمارس شيئاً من الاعتراف بهذا

(١) ربيع، التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي، مرجع سابق، ص ١٢.

الإسهام، ولو بإضافة صفحات قليلة عنه في بعض الكتابات الحديثة.^(١)

ويمكن القول: إن التراث التربوي في أي مرحلة من مراحل هو بُنية من ثلاثة عناصر: العنصر الأول، الفكر التربوي الذي استندت إليه الممارسة التربوية والتعليمية، والعنصر الثاني، هو الممارسة التربوية نفسها، أما العنصر الثالث؛ فهو السياق التاريخي مكاناً وزماناً وأحوالاً؛ وبمعنى آخر فإننا ننظر إلى التراث التربوي على أنه فكر وتربية وتاريخ.

خاتمة:

كانت رحلتنا في هذا الفصل طويلة بعض الشيء. فقد كان علينا أن نبدأ الحديث عن التراث الإسلامي، قبل أن نتحدث عن موضوع محدد في هذا التراث، وهو التراث التربوي والتعليمي. لقد أدركنا أن حجم التراث الإسلامي المعروف حجم كبير، فضلاً عن المادة التراثية غير المعروفة حتى الآن، مما هو حبيس المخطوطات في الخزائن المتخصصة في كثير من بلدان العالم. ووجدنا أن ثمة اهتماماً حالياً كبيراً بالتراث الإسلامي يمارسه كثير من الباحثين لأغراض مختلفة. وقد عرفت العقود الأخيرة من القرن العشرين وما بعدها عشرات الباحثين الذين تخصصوا في دراسات التراث الإسلامي؛ تحقيقاً ونشراً، وتحليلاً ونقداً، ووجدنا كثيراً من هؤلاء يردُّ بعضهم على بعض، وينقض بعضهم غزل بعض، وبعضهم عاكفٌ على مهمته التي اختارها لنفسه في دراسة التراث، غير عابئ بما يقوله الآخرون عنه، نقداً أو نقضاً.

(١) بدأ حضور الإسلام في الكتب المنهجية الجامعية textbooks اعتباراً من منتصف التسعينات وتزايد بصورة ملحوظة في العقدين الأولين من القرن الحادي والعشرين، ونلاحظ غياب أي إشارة إلى الإسلام والتعليم الإسلامي في الطبقات القديمة للكتاب، وحضور هذه الإشارة في الطبقات الأحدث. انظر في ذلك مثلاً:

- Ornstein, Allen. Levine, Daniel. Gutek, Gerry. And Vocke, David. *Foundations of Education*, California: Wadsworth Publishing, 13 edition, 2016, page 72-74.

وكان من السهولة علينا أن نلاحظ أنَّ جدلاً متواصلاً قد احتدم حول موقع التراث في جهود النهضة العربية أو الإسلامية استمر منذ القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين ولا يزال، ما بين القول بأن التراث -أو بعض التراث على الأقل- كان سبباً في تخلف العقل والانحطاط الحضاري، والقول بأن الترحيب والعمل بالوفاد الأجنبي من الأفكار والثقافات بدلاً من التراث هو الذي أفقد ويُفقد الأمة هويتها وحوافز نهوضها واستئناف بنائها الحضاري المنشود. ومع ذلك فإنَّ الغالبية العظمى من الباحثين في التراث يعترفون بأنَّ فيه قيمةً حيَّةً، ومقوماتٍ أساسية لا يمكن الاستغناء عنها، ولا استبدال غيرها بها، وأنَّ فيه خبرات وتجارب بشرية تتحدَّد بظروف الواقع التاريخي الذي وقعت فيه، زماناً ومكاناً، وأنَّ اليوم لا نملك إلا أن نتفاعل مع واقعنا المعاصر ومستجداته ومتطلباته، وأنَّ في الخبرات البشرية المعاصرة للأمم الأخرى ما يلزم أن ننظر فيه ونفيد منه.

لقد اجتهدنا في تنظيم هذا الفصل على الصورة التي جاء فيها لنلقي نظرة بانورامية على ميدان واسع من المادة المتاحة حول التراث العربي الإسلامي، ونحاول تكوين رؤية إجمالية سريعة حول موضوعات هذه المادة ومناهج إنتاجها، والمرجعيات التي تنطلق منها، والأغراض التي يبدو أنَّها كانت تسعى إليها. وحتى نُوجز القول اكتفينا بخمس دراسات سعت إلى تحقيق هذا الهدف الذي ننشده، ثم أتبعنا ذلك بحديث موجز عن ستة مفكرين من ميدان الفلسفة، بحث كل منهم في التراث الإسلامي بطريقته. وختمنا ذلك باختيار مفكر واحد تخصص في المجال السياسي من التراث الإسلامي، على سبيل التمثيل بمنهج التعامل مع التراث الإسلامي في ميدان واحد من ميادين العلوم، واختيار مفكرين آخرين تخصصوا في المجال الفقهي والدعوي من التراث الإسلامي. وأشرنا إشارات موجزة إلى بعض مفاتيح البحث في التراث الإسلامي في مجالات الاقتصاد والسياسة وعلم النفس.

وكان عُذرنا في عدم الحديث عن دراسات التراث التربوي الإسلامي وبحوث، أنَّ الفصل الثاني من هذا الكتاب يتخصص بتفصيل القول فيه.