أزمة المنهج في فهم التراث... ضمن شروط الوعي المعاصر

الحسن حما[1]

مقدّمة:

حازت قضيّة التراث على اهتمام العلماء والمفكّرين، من خلال سؤال التجديد لهذا التراث، في محاولة لقراءته من أجل الوقوف على مكامن القوّة، لمواصلة البناء الحضاريّ، وكذا الوقوف على نقاط الضعف التي تجاوزها التاريخ، والبحث عن بدائل لها تستجيب لمتطلّبات الواقع، خاصّة في الجانب المتعلّق بالمعرفة الدينيّة (التفسير وعلومه، والحديث وعلومه، والفقه وأصوله...).

وترجع الجذور التاريخيّة لقضيّة التراث والنهضة في العالمين العربيّ والإسلاميّ، من وجهة نظر بعض المؤرّخين؛ أمثال: ألبرت حوراني، إلى حملة نابليون بونابرت على مصر عام 1798م، في حين يرجعها آخرون إلى دخول إبراهيم باشا إلى سوريا عام 1832م، لتنتهي مع اندلاع الحرب العالميّة الأولى عام 1914م، لكنّ تبلور القضية في صورتها الثقافيّة تجلّى مع بزوغ فجر القرن التاسع عشر الميلاديّ، حيث أخذت القضيّة تفرض نفسها؛ ثقافيّاً وسياسيّاً في مختلف البلدان العربيّة والإسلاميّة. وما الإصلاحات الاقتصاديّة والسياسيّة والعسكريّة والبعثات الطالبيّة إلى

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، من المغرب.

أوروبا، ومحاولات تحديث المجتمع الإسلاميّ؛ إداريّاً وعسكريّاً؛ إلا صورة من الصور التي تعكس حدّة تلك القضيّة، وتجسّد روحها[1].

وقد شكّل الصراع السياسيّ بين الشرق الإسلاميّ والغرب الاستعماريّ في النصف الأوّل من القرن العشرين خاصّة، وما صاحبه من الغزو الفكريّ خلال فترة التسلّط الاستعماريّ المباشر، وتقديم الغرب نفسه أنموذجاً حضاريّاً وثقافيّاً؛ سبباً لاكتشاف المسلمين المسافة الكبيرة بينهم وبين الغرب، على مستوى الضعف العسكريّ، والانحلال السياسيّ والاجتماعيّ، والغزو الفكريّ والعلميّ، حتى قضيّة التراث نفسها لم تنجُ من آثار الغزو الفكريّ، فقد طرحت -أحياناً- بمنظار غربيّ بحت احتلّ مساحةً واسعةً؛ ما أثّر أثره في تحويل القضيّة إلى نمط من المتعة الثقافيّة التي أضافها الغربيّون أنفسهم إلى أنواع الترف الفكريّ الذي يعيشونه، بعد أن حقّقوا أحلامهم في الثروة والسيطرة على عالم اليوم[2].

وفي هذا السياق العامّ، تولّدت مسألة التراث، بوصفها تجميعاً لعدّة قضايا داخل الفكر العربيّ المعاصر، في إطار تفاعله مع الحضارة الغربيّة والوهن الذي أصاب العالم الإسلاميّ (تفكّك كيان الدولة، والدخول في الصراع الطائفيّ والمذهبيّ)، ولعلّ بروز السؤال الذي طرحه شكيب أرسلان ومفاده: «لماذا تقدّم الغرب؛ وهو كافر، وتخلّفنا؛ ونحن مسلمين» يعكس جانباً من الأزمة، وهذا ما أدّى إلى ظهور العديد من المحاولات الإصلاحيّة، والخطابات التنويريّة؛ محاولة منها إعادة قراءة تاريخ الأمّة، وتجديده وفق التحدّيات المطروحة، فشكّلت هذه القراءات بداية جديدة لبلورة الإشكال النهضويّ للفكر الإسلاميّ.

(1) انظر: الشارف، عبد الله: الاستغراب في الفكر المغربي المعاصر، ط1، المغرب، منشورات نادي الكتاب لكلّيّة الآداب في تطوان، 2003م، ص108. والذي يستعرض فيه لسياقات بروز إشكاليّة التراث والنهضة في العالم الإسلاميّ.

(2) انظر: العمري، أكرم ضياء: «التراث والمعاصرة»، مجلة الأمّة، سلسلة رقم 10، ربيع الثاني1405هـ.ق، ص22.

فكانت هذه البدايات في دراسة قطبي الفكر والتأويل في التراث الإسلاميّ، نابعة من انشغال قوميّ عامّ بأسئلة التراث والهويّة، وخاصّة بعد هزيمة يونيو1967م، لكنّ النتائج التي أفضت إليها تلك البدايات؛ تولّدت عنها أسئلة المنهج، ولا سيّما في قراءة النصّ الإسلاميّ؛ إذ كان واضحاً أنّ الإيديولوجيّة غلبت القراءات التراثيّة بدرجات متفاوتة، حتى صار النصّ الدينيّ ساحة عراك للاجتماعيّ والسياسيّ والفكريّ، يهدف المتصارعون من خلال تأويله إلى إعطاء إيديولوجيّتهم مشروعيّة عليا؛ دينيّة إلهيّة[1].

أولاً: في جدل المفهوم:

أثار مفهوم التراث جدلاً واسعاً، في بنائه المعرفيّ، وخصوصاً عندما يُطلق على معارف إسلاميّة أنتجها العقل الإسلاميّ في تفاعله مع معطيات الواقع؛ محاولة منه لفهم النصّ الدينيّ، ولتنزيله على معطيات الواقع، وفق رؤية معرفيّة تستجيب لحاجاته التاريخيّة، ومنشأ هذا الجدال، أنّ الخلف في تعاملهم مع الزخم الفكريّ الذي أنتجه السلف، أضفوا عليه طابعاً من القداسة؛ حتّى أصبح هذا التراث في فترة من فترات تاريخ الفكر الإسلاميّ يُتَوَارث؛ كما يُتَوَارث النصّ الدينيّ؛ لشدّة حضور ثنائيّة النصّ (الوحي) ومعارف أنتجها الوحي (فهم النصّ) في التاريخ الإسلاميّ؛ سواء عند من ينسب القدسيّة للأوّل وينفيها عن الثاني، أو العكس. ومن هنا، نشأت الحاجة إلى تدقيق مفاهيميّ وإطلاقي لمفردة «**تراث**»، بمراعاة ما تشكّله المفاهيم من قضيّة مركزيّة في عمليّة الصراع الحضاريّ، ولا سيّما بعد نجاح أوروبا في بناء ذاتها وتأسيس تمركزها الذاتي، فأصبحوا يركّزون على كلّ شيء حولهم، ويعتبرون مفاهيمهم ومعاييرهم هي الصحيحة، بل هي الحقيقة الثابتة التي تفرض نفسها، ويعملون على تصديرها ونشرها

(1) انظر: أبو زيد، نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط5، 2006م، ص11.

وترشيحها بشتّى الوسائل؛ رغبة في استمرار سيطرتهم وهيمنتهم[1].

وأمام هذا التحدّي، لا يجد الدارس للفكر الإسلاميّ محيصاً من الخوض والانخراط الواعي في عمليّة إعادة بناء المفاهيم وتأصيلها، عبر إيجاد سياقات مرجعيّة لهذه المفاهيم والإسهام في إبداع مفاهيم جديدة تنتمي إلى الحقل الدلاليّ للأمّة الإسلاميّة.. إنّنا نحتاج إلى «**إعادة نحت المصطلحات التي تشكّل عنوان المفهوم. والمفهوم أساس الرؤية**»[2]

وقد ذُكِرَت تحديدات عدّة لمفهوم التراث[3]؛ أبرزها الآتي:

- كلّ ما يختزل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي؛ سواء ماضينا أم ماضي غيرنا؛ وسواء القريب منه أم البعيد[4].
- الهويّة الثقافيّة للأمّة التي تضمحل وتتفكّك الأمّة داخليّاً من دونها. وقد تندمج ثقافيّاً في أحد التيّارات الحضاريّة والثقافيّة العالميّة القويّة.
- الإبداع الفكريّ الذاتيّ للشعوب[5].

وبناءً على ما تقدّم، ينصرف مفهوم التراث -عموماً- إلى الموروث الثقافيّ للأمّة في ميادين مختلفة.

(1) انظر: الحسني، محمد بلبشير: «في سبيل تأصيل الثقافة الإسلاميّة وتجديد الفكر»، سلسلة الحوار، ط1، عدد42، أكتوبر2000م ص95.

(2) البوشيخي، الشاهد: نحو تصوّر حضاريّ للمسألة المصطلحيّة، سلسلة الدراسة المصطلحية، رقم3، مطبعة آنفوبرانت الليدوفاس، ص17.

(3) يُطلَق التراث في اللغة على الميراث؛ وأصله موّراثٌ، قال الراغب الأصفهاني: الوراثةُ والإرثُ انتقال قُنية إليك عن غيرك من غير عقد ولا ما يجري مجرى العقد، ويسمّى بذلك المنتقل عن الميت، فيقال للقنية الموّروثة ميراث وإرث وتراث أصله وراثٌ فقلبت الواوألفا وتاء (الأصفهاني، الراغب: المفردات في غريب القرآن، ط1، دمشق - بيروت، دار القلم - الدار الشامية، 1412هـ. ق، مادّة ورث، ص518). ومن خلال ما تقدّم، يمكن تحديد إطلاقات التراث في ثلاث معانٍ رئيسة: «الأول: إطلاقه على أنّه الميراث المالي. الثاني: إطلاقه على أنّه ميراث الحسب والنسب. الثالثُ: إطلاقه على أنّه ميراث دينيّ ثقافيّ..» (شبار، سعيد: النصّ الإسلاميّ في قراءات الفكر العربيّ المعاصر، ط1، ص14-15).

(4) انظر: الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م، ص45.

(5) انظر: حنفي، حسن: دراسات فلسفية، ط2، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1988 م، ص49.

ثانياً: علاقة التراث بالدين:

إنّ تحديد أبعاد العلاقة بين التراث والدين تستدعي تحديد الأبعاد المعرفيّة التي يشملها هذا التراث؛ سواء أكان مكتوباً بالعربيّة أم غيرها؛ حيث إنّه يتضمّن ما يختصّ بالمسلمين في دينهم ومقوّمات حضارتهم، وما يشترك به مع التراث البشري العام.

ورغم الاختلاف -أحياناً- في ما يتّصل بالأبعاد الروحيّة أو الأخلاقيّة أو بهدفيَّ المسعى والاستعمال[1]، فالعلاقة التشاركيّة التي تجمع بين التراث الإسلاميّ مع التراث البشريّ العامّ، هي محدّد أساس ورئيس في ضبط العلاقة بين التراث والدين؛ باعتبار أنّ المعطى الإسلاميّ هو معطى بشريّ؛ كغيره من التراث البشريّ العامّ.

ولتدقيق العلاقة بين التراث والدين؛ يجب مراعاة مصدريّة كلّ منهما، فالدين «ليس إنتاجاً إنسانيّاً؛ منشأً وتكويناً، بل حقيقة إلهيّة؛ روحاً ونصّاً، خارجة عن الفعل الإنسانيّ من حيث الإنسان والإبداع... ولكنّه بالنتيجة ليس إنتاجاً عقليّاً أو إفرازاً ذوقيّاً أو طرحاً مشاعريّاً؛ كي نحكم بإنسانيّته، ومن ثمّ يتوارثه المتوالي»[2].

وما يمكن استنتاجه من هذا النقاش، الذي يصعب معه ضبط الحدود المفصليّة بين التراث والدين؛ وهو مراعاة مصدريّة كلّ منهما، وصيرورة تكوينه، إذ التراث إنسانيّ التكوين، بخلاف الدين الذي هو معطى إلهيّ تتداخل معه التفاعلات التاريخيّة للعقل البشريّ، ويستقي طابع القداسة من الوحي الإلهيّ. وهذا هو الفارق الجوهريّ بينهما، وبخاصّة أنّ تكوين الدين من الوحي؛ لذلك، فإنّ ضبط العلاقة بينهما يستدعي؛ ضبط العلاقة بين الوحي والتراث، أو بتعبير أدقّ، هل يُعدّ الوحي تراثاً؟!

(1) انظر: الحسني، في سبيل تأصيل الثقافة الإسلامية وتجديد الفكر، م.س، ص127.
(2) انظر: العادلي، حسين درويش: حرب المصطلحات، بيروت، دار الهادي، 2003م، ص38-39.

ثالثاً: علاقة التراث بالوحي:

لا بدّ من الحذر في استعمال مصطلح تراث، ولا سيّما إذا استحضرنا صعوبة تحديد الضابط بين التراث والدين في العلاقة بينهما. ومن هنا، يأتي التحفّظ في إطلاق التراث على الدين المراد به نصوص الوحي، علماً أنّ التراث الإسلاميّ لم يعد مجال دراسته خاصّاً بالمسلمين فقط، بل تزاحمت على دراسته ملل ونحل شتّى، بمناهج ورؤى مختلفة عن طينته. وتستند غالب هذه المناهج في تحليلها إلى القراءات الإحيائيّة الجديدة، التي ينادي بها لفيف من المفكّرين العرب ذوي النزعة الليبراليّة أو الماركسيّة[1]؛ حيث جرى توظيف هذه المناهج الإحيائيّة لإعادة قراءة التراث الإسلاميّ؛ بما أدّى إلى إخراج قداسة الوحي. وعليه، يمكن الاستنتاج أنّ العلاقة بين الإسلام والتراث علاقة ملتبسة؛ سببها الاستخدام غير الدقيق لمفهوم التراث، وتحميله دلالات أوسع من دائرة استيعابه[2].

فإذا كان التراث «إنسانيّ النشأة والتكوين يختزن كلّ التحوّلات والتطلّعات والتموضعات الإنسانيّة في إبداعه وتجسيده؛ كأثر في الخارج؛ فإنّ الدين -الوحي- إلهيّ النشأة والتكوين»[3]. وإذا كان «الإنسان هو الفاعل التكوينيّ في التراث؛ فإنّ الله هو الفاعل التكوينيّ في الوحي»[4].

فهذه الفروق الجوهريّة بين الوحي والتراث؛ هي التي تقودنا في التعامل مع التراث الإسلاميّ، وحدود إطلاقاته، وليس الخلط بينهما، فإدماج التراث مع الوحي سيؤدّي في نهاية الأمر إلى إزالة القداسة عنه. لهذا، لا بدّ من التفرقة بين المفهومين، خلافاً لبعض القراءات النقديّة التي ترى أنّ التفرقة بين «**الدين**» و«**السنّة**» أو بالأحرى بين الدين والتراث لم تدم طويلاً، فالنصّ نفسه يؤسّس ذاته؛ ديناً وتراثاً في الوقت نفسه؛ لأنّه جعل

(1) انظر: شبار، النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر، م.س، ص21.
(2) انظر: العبادي، إبراهيم: جدليّات الفكر الإسلاميّ المعاصر، ط1، ص257.
(3) العادلي، حرب المصطلحات، م.س، ص40.
(4) م.ن.

من الإسلام «**الدين**» الشريعة وطريق الحياة - الوحيد المقبول من الله[1].

وتهدف هذه القراءات إلى قراءة جديدة للخطاب العربيّ الإسلاميّ ضمن شروط الوعي المعاصر؛ مثل: إعمال المنهج البنيويّ اللغويّ عن طريق إخضاعه للمقاييس والدلالات نفسها التي تسعى إلى تحليل النصوص العربيّة. وهو ما يحاوله، ناقد العقل الإسلاميّ من كشف تلك الآليّة الفكريّة التي تحيل التاريخيّ إلى متعال، والخصوصيّ إلى كونيّ، والدنيويّ إلى مقدّس.

فإطلاق التراث على الوحي من دون ضابط منهجيّ ومعرفيّ قد يستعمل لإزالة القداسة عنه، وقد يستغل كذلك لإضفاء القداسة على التراث، بما يقف دون المساس به؛ وكأنّه وحي، ولقد تَشكّل هذا الطرح أساساً عند أصحاب النظرة العلمانيّة الذين يستندون في تحليلهم إلى الحضارة الغربيّة؛ إذ «يطلق مصطلح التراث (LEGACY) في الحضارة الغربيّة المعاصرة على المخلّفات الحضاريّة والثقافيّة والدينيّة، ولذلك، فالروح العلمانيّة (غير الدينيّة) المهيمنة على الفكر الغربيّ الحديث جعلته لا يميّز بين الدين وبقيّة الإرث الحضاريّ؛ بل هو يتعامل مع التراث دون تمييز بين ما مصدره الإنسان المخلوق، وما مصدره الإله الخالق، فالكلّ يتعرّض لعمليّة النقد والانتقاء والقبول والرفض، ويخضع الدين لهذا المنهج دون أيّة قدسيّة. ومن هنا، يكمن خطر اعتبار الدين تراثاً ضمن الأطروحة العلمانيّة الغربيّة»[2].

ولعلّ الذين لا يوافقون على اعتبار الكتاب والسنّة من التراث، ربّما يتخوّفون من الوقوع في محاذير قد تزيل عن الوحي قدسيّته، ويمكن إجمال هذه المحاذير في ثلاث:

1. **المحذور الأوّل**: ما قد تنحسر عنه المواجهة بين أصحاب التراث وأصحاب الحداثة؛ من اعتبار التراث أفكاراً بائدة لا تصلح لهذا

(1) انظر: أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، م.س، ص16.
(2) العمري، «التراث والمعاصرة»، م.س، ص29.

العصر، فإخراج السنّة والكتاب من هذا الإطار، ربّما يحصر المواجهة بين النظريّات التي صاغها علماء الإسلام واستندوا في صياغتها إلى الكتاب والسنّة، وبين نظريّات أصحاب الحداثة.

2. **المحذور الثاني:** إنّ من التراث ما هو مأخوذ من الثقافات الأخرى، فإذا عدّدنا نصوص الوحي من التراث، فقد وضعناها إلى جانب الثقافة الفارسيّة والهنديّة واليونانيّة والرومانيّة.. التي نقلت إلى التراث الإسلاميّ، وفي ذلك ما فيه.

3. **المحذور الثالث:** إنّ اعتبار نصوص الوحي من التراث إلى جانب الاجتهادات العقليّة للمسلمين والتجارب التاريخيّة والعلميّة يفضي إلى الجمع بين ما هو وحي؛ ولا مجال فيه للخطأ والاختلاف، وبين ما هو غير وحي؛ وهو مجال للخطأ والاختلاف[1].

ولذلك، فإنّ اعتبار الإسلام من جملة التراث هو تقليل من شأنه، وحطّ من قدره، وتضليل للقارئ أو السامع عن حقيقته. والواجب أن يعبّر عن الإسلام (الوحي) باسمه الصريح؛ كما ارتضاه الله لنا[2]: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[3].

رابعاً: الثابت والمتغيّر داخل التراث:

إذا كان التجديد لازماً لحياة الإنسان، ولمقتضى التكليف؛ مهما تكن أطر الوجود الكونيّ وطبائع الإنسان وأصول الشرع ثابتة في كلّيّاتها[4]، فهل هذا يعني أنّه بقي جانباً من جوانب التراث لا يلمسه التجديد؟! وهو ما يصطلح عليه بالثابت؛ ذلك أنّ أيّ دين وشريعة توجد داخل منظومته

(1) انظر: جميل، مبارك: نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، ط1، معهد الدراسات المصطلحيّة والمعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 1421هـ.ق/2000م، ص100.

(2) انظر: القرضاوي، يوسف: الثقافة العربية الإسلاميّة بين الأصالة والمعاصرة، القاهرة، مكتبة وهبة، ص64.

(3) سورة المائدة الآية 3.

(4) انظر: الترابي، حسن: قضايا التجديد نحو منهج أصولي، ط1، بيروت، دار الهادي، 1421هـ.ق/2001م، ص46.

ثوابت ومتغيّرات، «فمن الشريعة كلّيّات ثابتة هي تراث الرسالات الدينيّة الباقيّ أبداً، ومنها: أحكام قطعيّة ثبّتها الله في وجه صروف الزمان والمكان... ومنها: مبادئ عامّة ومجملات مرنة وظنّيّات واسعة يمكن أن تنزَّل على الواقع بوجوه شتّى؛ تبعاً لتطوّر ظروف الحياة وعلاقتها وعلم الإنسان وتجاربه... ومنها: شعائر وفرعيّات -متغيّرات- جُعلت سمات توحيد تمييز للحياة الدينيّة... ومنها: أشكال ورسوم وتعبيرات صِيغَت من مادّة الواقع الظرفيّ لعهد التنزيل... ومنها: ما هو متروك لحرّيّة الاختيار والاجتهاد»[1]. وهذه الثوابت هي التي تحفظ للشريعة الإسلاميّة قدرتها على النماء والتجدّد؛ إذا كانت مصاحبة لمتغيّرات الواقع وظروفه. فأمّا الثوابت، فلقد رعى الله فيها قدرتها على الاستمراريّة، بل جعلها أصول هذا الدين «التي اكتملت باكتمال الدين؛ بينما آفاقها وآثارها والفروع الباسقة منها دائمة النموّ والتغيّر والتطوّر شاهدة على دوام التجديد، وعلى العلاقة بين هذا التجديد وبين الثوابت المكتملة من الأصول والقواعد والأركان»[2]. والثوابت التي يقصدها العلماء، المعروفة في فقه الشريعة بالأصول، ولا يمسّها التجديد؛ هي التي تشكّل «فلسفة التشريع، والقواعد والنظريّات والأحكام التي قنّنت للثوابت؛ من مثل: القيم والحدود، أمّا التفاصيل والفروع والجزئيّات - التي هي موضوع الفقه - فإنّ باب الاجتهاد والتجديد مفتوح فيها»[3]. وهذه الصفات هي التي تُعدّ نقاط قوّة في التراث الإسلاميّ؛ إذ تجعل فيه «عناصر ثابتة إلى الأبد؛ كما القوانين العلميّة، بل أشدّ رسوخاً، إذ لا تتغيّر أحكام العبادات ولا المعاملات ولا أصول العقيدة. ومن هنا، فينبغي عدم إدراجها تحت مصطلح التراث؛ حتّى لا تولّد الالتباس وتثير الإشكالات»[4].

(1) الترابي، حسن: الدين والتجديد، لا.ط، ص14.
(2) عمارة، محمد: مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربيّة، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ص14.
(3) م.ن، ص17.
(4) العبادي، جدليّات الفكر الإسلاميّ المعاصر، م.س، ص256-257.

ومن هنا، لا بدّ من التنبيه إلى ملاحظة جوهريّة في هذا الموضوع؛ هي أنّ المتغيّرات التي يلحقها التجديد، لا تعني تجديد الوحي، وإنّما التجديد المراد هو تجديد المنظومات الفكريّة؛ لإعادة قراءة هذا الوحي والدين؛ إذ لا يستطيع أحد أن يجدّد الوحي، فهذا من صلاحيّات الله.

إنّ ما يتعيّن علينا ويلزمنا في هذا النقاش؛ هو معرفة أبعاد الثابت ودلالات المتغيّر. وهذا من دلالات فقه رسالتنا وحضارتنا، فيلزمنا أن نعرف «ما تحتّمه علينا الأصالة، وما يقتضيه التجديد والتطوّر»[1].

وفق هذه الرؤية يمكن التمييز بين الثابت والمتغيّر داخل التراث الإسلاميّ، من خلال مراعاة الوحي، وما دونه قابل للتجديد والتغيير؛ تبعاً لأحوال الناس، وهو ما يكسبنا القدرة على التوجّه المباشر إلى المتغيّرات التي تقتضي التجديد والتطوّر في محاولة لصياغة إجابات للإشكال الحضاريّ الذي تنشده الأمّة من أجل تحقيق الشهود الحضاريّ؛ تحقيقاً للكتاب الخاتم: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا ﴾[2] ، وحتى تكون قراءتنا للتراث في إطار عمليّة المراجعة سليمة ومستجيبة لتطوّر العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ومستفيدة من التطوّر الحضاريّ؛ أي الاندراج ضمن مساقات الوعي المعاصر.

خامساً: معيقات التجديد في التراث:

شغلت قضيّة التجديد حقلاً واسعاً من الدراسات الفكريّة المهتمّة -عموماً- بالتجديد الثقافيّ، والمفكّرين وعلماء الدين؛ حداثيّين كانوا أم إسلاميّين، علمانيّين أم يساريّين، وقد أُلّفت كتب ودراسات متميّزة تدعو إلى عمليّة التجديد والتنوير الثقافيّ؛ منها: مشروع الدكتور محمد أركون المسمّى بـ «**الإسلاميّات التطبيقيّة**»؛ وهي قراءة ماضي الإسلام

(1) القرضاوي، يوسف: الفقه الاسلاميّ بين الأصالة والتجديد، القاهرة، مكتبة وهبة، ص30.
(2) سورة البقرة، الآية42.

وحاضره؛ انطلاقاً من تعبيرات المجتمعات الإسلاميّة ومطالبها الراهنة؛ وذلك من خلال تطبيق منهجيّات العلوم الإنسانيّة (والاجتماعيّة) ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل[1]. وقد استوحى تسميّة الإسلاميّات التطبيقيّة من كتاب لروجيه باستيد بعنوان: الأنتربولوجيّا التطبيقيّة[2]. والذي اشتغل بأدوات من نتاج العلوم الإنسانيّة والمعاصرة. وكذلك مشروع المفكّر الكبير محمد أبو القاسم الحاج حمد الذي بلور جهداً موسوعيّاً قلّ نظيره من خلال سفره الضخم (العالميّة الإسلامية الثانية)؛ حيث قدم فيه منهجيّة جديدة في قراءة القرآن العظيم... وقبله ما كتبه محمد عابد الجابري بشكل خاصّ عن التراث والحداثة؛ حيث قدّم مشروعه الفكريّ على أنّه رؤية إبستمولوجيّة لقراءة التراث، وإن كانت الابستمولوجيا عند الأستاذ الجابري ذات بعد إجرائيّ ووظيفيّ اشتغل من خلاله على مشروع نقد العقل العربيّ..، وكذا ما قام به كلّ من: الأستاذ عبد الله العروي، ومحمد شحرور في الدراسات القرآنيّة، وهشام جعيط، وحسن حنفي...، وغيرهم كثير. فكانت دراسات وكتابات تحاول إرساء منظومة فكريّة قادرة على النهوض بأسئلة النهضة عبر تجاوز سؤال التراث.

ومن بين القضايا المنهجيّة التي تعدّ مدخلاً مهماً في التأسيس لقراءة جديدة لهذا التراث أو القديم منه -عموماً-؛ معرفة جانب من العوائق المنهجيّة التي تقف حائلاً بين التجديد والتراث؛ أي الكيفيّة التي نمارس بها التجديد داخل التراث، وهو ما يمكن اختزاله في ثلاثة عوائق أساسيّة: **الأوّل**: إضفاء طابع القداسة على التراث. **والثاني**: الاختلاف المنهجيّ في قراءته. **والثالث**: حاجته إلى قراءة جديدة ضمن شروط

(1) انظر: إسماعيل، عبد الخالق: «محمد أركون والإستشراق في مآله الأمريكي»، مجلة أوراق فلسفيّة، تصدر عن مركز دريد الأكاديمي للأبحاث والدراسات، العدد9، تموز - آب 2015م، ص76.

(2) انظر: أركون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط3، المغرب، المركز الثقافي العربي، 1998م، ص259.

الوعي المعاصر؛ كما قدّم كلاً من أركون والجابري من خلال استلهام مقدّمات العلوم الإنسانيّة ومفاهيمها وفرضيّاتها، وهما يصوّبان نظرهما نحو تجلّيّات الظاهرة التراثيّة، ومعنى هذا: أنّهما يوظّفان مكاسب الفكر الفلسفيّ المعاصر لمقاربة الإسلام في تاريخيّته الحيّة، وفي نصّيّته الموصولة بأسئلة المجتمع وقضاياه، فعملا بكثير من الحماس النظريّ على بلورة النتائج التي تستبعد الاكتفاء بالتغنّي بأمجاد الإسلام، من أجل المساهمة في تعديل نظرتنا المتخيّلة لمكوّنات ذاتنا التاريخيّة.

1. إضفاء طابع القداسة على التراث:

تعاملت بعض القراءات الإحيائيّة التي تستند إلى النظرة التقليديّة[1] في تناولها للتراث، معه بنوع من القداسة؛ كما تتعامل مع النصّ الدينيّ نفسه. وهنا، يجب أن نفرّق تماماً «بين النصّ الدينيّ وتفسيراته وتأويلاته، فالنصّ الدينيّ قطعيّ الدلالة مقدّس ولا مجال للمساس به؛ باعتباره عقيدة وشريعة، لكنّ تفسيرات هذا النصّ وتأويلاته -وهي جهد بشريّ يتم من خلال العقل- ليست بمقدّسة؛ لأنّ هذه التفسيرات بشريّة وليست إلهيّة. ومن ثمّ، فهي عرضة للأخذ والردّ[2]. وهذا الاتّجاه الذي لديه هذه النظرة؛ هو ما يُعرف بالموغلون في الماضويّة، «فهذا الصنف من (الماضويّين) أو(التراثيّين) غائبون عن العصر وإنجازاته وتياراته، وكأنّما خرجوا لتوّهم من مقابر كانوا دفنوا فيها منذ خمسة قرون، مع أنّ بعضهم قد يكون خرّيجاً في أحدث الجامعات العصريّة»[3]. والإشكال الكبير الذي يعترض هذا الاتّجاه يكمن في أنّه يحاول الإجابة عن إشكالات

(1) هذا الاتّجاه هو المعروف بالاتّجاه السلفيّ الذي انبثق عندما وقع التماس الحضاريّ بين الأمّة الإسلاميّة والحضاريّة الغربيّة، ضمن المواقف المعروفة التي تحاول الإجابة عن سؤال النهوض. ويسند هذا الاتّجاه أمر التقدّم والرقيّ الحضاريّ إلى الرجوع لما تركه السلف، وهو ما يعرف عند نقّاد الخطاب الدينيّ المعاصر بالاتّجاه التقليدي. لمزيد من التفصيل، انظر: أبو سليمان، عبد الحميد: أزمة العقل المسلم، ط3، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1414هـ.ق/1994م، ص29 وما بعدها.

(2) انظر: بغدادي، أحمد: تجديد الفكر الدينيّ دعوة لاستخدام العقل، ط1، دار المدى، 1999م، ص221-222.

(3) القرضاوي، الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، م.س، ص131.

اليوم وحاجيّاته بحلول عصور ماضية؛ استجابت لتحدّياتها وفق قراءتها لظروفها الموضوعيّة والذاتيّة للواقع الذي نعيش فيه، لذلك نجد أنّ هذا الفريق يحمل ثقافة تاريخيّة من فقه وأصول وحديث ولغة ونحوها.. و«أنّ كثيراً من فصائل هذا الفريق وأفراده يحرصون على أن يكونوا الناطق الرسميّ باسم الإسلام»[1].

ومن السمات التي يتميّز بها هذا الاتّجاه عن غيره من الاتّجاهات:

- إضافته لوناً من القداسة على التراث؛ فهو حقّ كلّه، خير كلّه، صواب كلّه، مع أنّ الدراسة النقديّة والموضوعاتيّة قد تبيّن عكس ذلك.
- الإسراف في ردّ كلّ جديد إلى قديم من التراث، وإنْ لم يقم برهان على ذلك.
- عدّ كلّ زمن شرّاً ممّن قبله إلى أن تقوم الساعة.
- التعلّق بالصورة والشكل عند السلف، لا بالروح والجوهر[2].

بل إنّ الشيء الخطير أنّ هذا الاتّجاه قد يصل إلى «**افتراض العصمة للتراث**»[3].

وفي ظلّ هذه النظرة التقديسيّة للتراث الإسلاميّ، يكون أمر التجديد والنهوض أمراً جدّ صعب؛ إذ تجعل العقل يتوقّف من التجديد كلّيّة، وهذا ما يمنعه من النقد العلميّ للتراث الإسلاميّ، فهو في نهاية المطاف، يبقى اجتهاداً بشريّاً معرّض للنقد والتمحيص، ويبقى تعاملنا معه في إطار حديث الرسول ﷺ: «إذا حكم الحاكم، فاجتهد، ثمّ أصاب؛ فله أجران. وإذا حكم، فاجتهد، ثمّ أخطأ؛ فله أجر»[4]. وتفاعلاً مع هذه المواقف، «لا بدّ من العمل ببطء وهدوء على إلغاء هذه القداسة على الأشخاص وآرائهم

(1) العلواني، طه جابر: إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، ط1، سلسلة المعرفة، رقم9، 1412هـ.ق/1991م، ص62.

(2) انظر: القرضاوي، الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، م.س، ص128.

(3) العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، م.س، ص72.

(4) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم الحديث: 6919؛ وأخرجه مسلم في الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ رقم الحديث: 1716.

الاجتهاديّة، وإلغاء هذا اللون من احتكار الحقيقة، والتوسّع ما أمكن في إطار الفقه المقارن»[1].

وبرغم هذا؛ فإنّ الأمر لا يعني التخلّص من القديم نهائيّاً أو محاولة هدمه والتجرّد من الماضي، إذ مَنْ لا ماضي له لا مستقبل له. «ولأنّ التجديد لا يعني أبداً التخلّص من القديم أو محاولة هدمه، بل الاحتفاظ به، وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسين عليه. ولولا هذا ما سمّي (تجديداً)؛ لأنّ التجديد إنّما يكون لشيء قديم»[2].

2. الاختلاف المنهجيّ في قراءة التراث والافتقاد إلى شروط الوعي المعاصر:

إنّ المتأمّل في حال الأمّة يصعب عليه أن يتبيّن مقدار التخلّف الحضاريّ والعجز الفكريّ الذي وصلت إليه؛ برغم ما تمتلكه من إمكانيّات بشريّة ومادّيّة وقيم ومبادئ إنسانيّة سامية. وتشكّل الأزمة المنهجيّة في الفكر الإسلاميّ أبرز المؤشّرات على هذا التخلّف؛ لأنّها تفتقد إلى الأخذ بالأسباب الأبستميّة المعاصرة لتجاوز حالة الركود الثقافيّ والمعرفيّ. فالأبستميّة هي النظام الخاصّ بالمعرفة المتميّز بالعموميّة والشموليّة والعمق. والمقصود بالأبستميّة؛ هي مجموع الروابط القائمة بين العلوم والأشكال الإبستمولوجيّة والوضعيّات والممارسات الخطابيّة، التي تسمح بفهم الإلزامات والإكراهات التي تفرض نفسها على الخطاب في لحظة معيّنة؛ وهو ما يعني فتح العقليّات المغلقة وتحريرها، وإضاءة اللامفكّر فيه؛ بالاستناد إلى بنيويّة فوكو[3].

إنّنا نحتاج إلى أسس منهجيّة قادرة على إعادة توليد المعنى، وفتح آفاق جديدة لقراءة النصّ الدينيّ والتراث. وهذا كان الأفق الذي وضعته

(1) العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، م.س، ص62-63.
(2) القرضاوي، الفقه الاسلاميّ بين الأصالة والتجديد، م.س، ص30.
(3) انظر: أنصار، بيار: «العلوم الاجتماعية المعاصرة»، ترجمة: نخلة فريفر، ط1، بيروت؛ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1992م، ص242.

عدد من القراءات؛ ما ساهم في إنتاج تنوّع وغنى لا بأس به من الدراسات والكتابات والرؤى الفكريّة والثقافيّة، بحيث تختلف كلّ قراءة عن الأخرى؛ نظراً لاختلاف أسسها الدينيّة والمرجعيّة، فهناك القراءة الاستشراقيّة التي نجدها عند المستشرقين الغربيّين، والمفكّرين العرب التابعين لهم؛ توجّهاً ورؤيةً ومنهجاً، والقراءة التاريخانيّة؛ كما عند المفكّر المغربيّ عبد الله العرويّ، والقراءة السيميائيّة؛ كما عند محمد مفتاح، وعبد الفتاح كليطو...، والقراءة التفكيكيّة؛ كما عند عبد الله الغذاميّ، وعبد الكبير الخطيبيّ...، والقراءة التأويليّة؛ كما عند نصر حامد أبو زيد، ومصطفى ناصف...، والقراءة البنيويّة التكوينيّة؛ كما عند محمد عابد الجابري، وإدريس بلمليح[1].

والكلام هنا ليس من أجل استحضار القصور وجذور الأزمة المنهجيّة، والتعرّض لكلّ هذه الدراسات، بل الذي يهمّ بالدرجة الأولى؛ هو التوجّهات الرئيسة التي انبثقت عن التلاقي الحضاريّ بين الغرب والإسلام. والتي تشكّل منهجاً لمقاربة لسؤال التجديد والتنوير؛ وهي توجّهات ثلاثة: الأول: موقف تقليديّ للحلّ الأجنبيّ. والثاني: موقف تقليديّ تاريخيّ. والثالث: محاولة التوفيق بينهما. وهذا الانقسام في حدّ ذاته عائق من العوائق المنهجيّة.

أ. التوجّه التقليديّ الأجنبيّ:

يتأسّس هذا التوجّه على نظرة تغريبيّة ليبراليّة مغالية ترفض الرجوع إلى التراث[2]، وتنظر إليه من منظار العلاقة مع الغرب، المتفوّق عسكريّاً وعلميّاً وتنظيميّاً، وتدعو إلى القطيعة مع التراث من أجل اللحاق بركب

(1) انظر: حمداوي، جميل: «منهجية محمد عابد الجابري في التعامل مع التراث العربي الإسلامي»، تاريخ الإضافة: 2012/5/20 ميلادي - 1433/6/29هـ، رابط الموضوع:
http://www.alukah.net/literature language/041145//#ixzz3BQXtTy35

(2) انظر: الجابري، محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي؛ بيروت، دار الطليعة، 1982م، ص37.

الحداثة[1]. ولعلّ ما غاب عن هذا الاتّجاه: عدم قدرة الأنموذج الغربيّ على النهوض بمقوّمات الأمّة الإسلاميّة؛ باعتبار مادّيّة الأولى، وروحانيّة الثانية، «فالحلّ الأجنبي ما هو إلا مجموعة من الحلول المستوردة جوهريّاً من التجربة الغربيّة الحديثة بكلّ أشكالها الفرديّة والشموليّة والعلمانيّة والإلحاديّة (الرأسماليّة والماركسيّة)»[2]. وهذه المنطلقات التي تؤسّس لنظريّتها على التجربة الغربيّة لا تنسجم مع مبادئ الحضارة الإسلاميّة الخلاقة. لهذا، «لا يصحّ للمسلم أن يقلّد النمط الحداثيّ للغرب؛ لأنّ هذا النمط بُنِيَ أساساً على نبذ الأخلاق نبذاً كاملاً، وعلى اعتبار دخولها في العلم والتقنية سبباً من أسباب التقهقر وإضعاف الإنتاجيّة فيهما؛ ومتى خلا العلم والتقنية من الأخلاق، اتّخذ منحى مادّيّاً لا يلبث أن ينقطع عن النفع»[3].

فاختلاف الأسس التي يعتمد عليها الحلّ التقليديّ الأجنبيّ الغربيّ عن مكوّنات المنطق الإسلاميّ، تجعل هذا الموقف غير سليم في تعامله مع المنظومة الغربيّة، «وسرّ فشل منطق التقليد الأجنبيّ الدخيل ليس أمراً يصعب فهمه أو تبيان أسبابه الموضوعيّة لمن أراد الفهم والإدراك، فالأمم ككائن إنساني حيّ، هي أشدّ تعقيداً من الأفراد في تكوينها.. فلكلّ أمّة تكوينها في قيمها وعقائدها ومفاهيمها، ولها دوافعها ونفسيّاتها وتاريخها؛ شأنها في ذلك شأن مكوّناتها من بني الإنسان»[4].

فإذا تمّ تغييب هذه الأبعاد في التعامل مع الحضارة الإسلاميّة؛ فمن الصعب تحريك تراثها وتجديده، أو بالأحرى تحريك مكامن القوّة فيه.

ب.الحلّ التقليديّ التاريخيّ:

جاء هذا الحلّ التقليديّ ردّ فعل على الموقف الأوّل، فانصرف بذلك

(1) انظر: السوياعي، «نحن والتراث»، م.س، ص18.
(2) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م.س، ص29.
(3) عبد الرحمان، طه: سؤال الأخلاق، ط2، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2006م، ص189.
(4) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م.س، ص34.

إلى الاحتماء العاطفيّ بالتراث؛ ليملأ الفراغ النفسيّ الذي شعر به إزاء تفوّق الآخر، فلا يجد عزاء إلا في التراث؛ لتضميد الجراح التاريخيّة، وتخدير الحسّ التاريخيّ؛ كلّما توالت علينا الهزائم والنكبات والنكسات.. إنّه موقف يعيش في «**غيبوبة سعيدة**» اسمها «**المجد التاريخيّ**» و«**العصر الذهبي**»» و«**سبق الإسلام إلى هذا منذ أربعة عشر قرناً**»[1].

ومن الواضح أنّ هذا الحلّ -كسابقه- لا يمكن أن يقوم بالنهوض؛ لأنّه «يلغي الأبعاد الزمانيّة والمكانيّة لكيان الأمّة ومسيرتها التاريخيّة»[2]. فالانزواء والانطواء على الذات، عبر التستر وراء التاريخ، وتمجيد الإنجازات الماضية، لا يَعْدُو أن يكون الأمر مجرّد تذكير بتاريخ عريق للأمّة من دون أن يقدّم هذا الشيء في عمليّة البناء الحضاريّ عبر تجديد التراث.

ومن أهمّ الدروس التي تستقى من فكر الفرقة والعزلة والانطواء؛ هو فشلُ المدرسة التقليديّة التاريخيّة. فالعودة إلى العيش في الأحلام التاريخيّة أمر ضدّ طبائع الأشياء وحركة الحياة في الزمان والمكان والفكر والإمكانات[3].

ج. الحلّ التوفيقيّ:

إنّ القصور المنهجيّ الذي طبع به كلا الحلّين السابقين، غير ذي عمق وقوّة؛ نظراً لوصفها واعتبارها حلولاً مستوردة ومؤغلة في التاريخ والماضي، والقفز على معطيات الواقع وتحوّلاته المعرفيّة والمنهجيّة. لذلك، عمل البعض على تقديم حلّ ثالث؛ ظنّاً منه أنّ الأمر يتوقّف على تجاوز الاغتراب والتاريخ من خلال الجمع بينهما؛ بوصفه كفيلاً بإعطاء قراءة تجديديّة. وقد حمل هذا اللواء دعاة الأصالة والمعاصرة؛ أي الحلّ

(1) السوباعي، «نحن والتراث»، م.س، ص18.
(2) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م.س، ص37.
(3) انظر: م.ن، ص40.

التوفيقيّ الذي يجمع بين النظرتين السابقتين، فكانت قراءته كالقراءتين السابقتين تفتقد إلى الشرائط المنهجيّة والمعرفيّة.

ويشكّل هذا الاتّجاه سمة بارزة في الخطاب الإسلاميّ المعاصر، وبخاصّة في مرحلة بروز إشكاليّة التراث الإسلاميّ، في بداياته الأولى؛ حيث حاولت الكتابات التي تنظّر لهذا الاتّجاه، تجاوز الحلّ التقليديّ الأجنبيّ والحلّ التاريخيّ، وتقديم بدائل تكشف عن قدرة التراث على الإبقاء على القديم والاستفادة منه، والانفتاح على الجديد الذي أبدعه العقل الإنسانيّ في الوقت نفسه، ولذلك عرف العالم الإسلاميّ والعربيّ -خصوصاً- في العقود الأخيرة بروز بُعد الحلول التوفيقيّة (كالاشتراكيّة الإسلاميّة، والديمقراطيّة الإسلاميّة،...).

ولقد عمل روّاد الخطاب الإسلاميّ على استيعاب الإشكالات الناتجة عن التنظير للحلّين السابقين؛ فتشكّل لديهم قناعة؛ مفادها: أنّ التقدّم الحقيقيّ «لا يمكن إحرازه؛ إلا بالجمع بين الأصالة والمعاصرة، أو بعبارة أخرى: بين الثابت والمتغيّر؛ ثابت يجب الحفاظ عليه؛ ويتضمّن اللغة والتاريخ وقيم التنشئة الاجتماعيّة، ومتغيّر يفتح المجال للتفاعل مع علوم العصر، مع خلق المناخ الملائم للابتكار والإبداع والتجديد»[1]. فالمطلوب هو «الاستفادة من التقدّم العلميّ والتكنولوجيّ، مع الاحتفاظ بهويّتنا الثقافيّة والحضاريّة، والجمع بين التقدّم العلميّ والفنّيّ والشخصيّة الوطنيّة بأصولها الحضاريّة»[2].

لقد بات العالم الإسلاميّ يعيش عقوداً من الزمن مشكلة قصور الفكر التوفيقيّ في تقديم حلول للأزمة؛ تكون قادرة على تجاوز حالة العطب والانسداد المنهجيّ. الأمر الذي يُحتَاج معه إلى مقاربة أكثر عمقاً ومواكبة لتطوّر المعرفة الإنسانيّة؛ أي قراءة المعطيات الذاتيّة والتاريخيّة ضمن تطوّر الوعي المعاصر؛ ويمكن اعتبار عمل محمد إقبال وأبو القاسم حاج

(1) أمحزون، محمد: «العولمة بين منظورين»، مجلة البيان، عدد145، ص118.
(2) الشحود، علي بن نايف: الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل، لا.ط، لا.ت، ج8، ص32.

حمد؛ مدخلاً لهذا الأمر، من خلال التكامليّة المعرفيّة القادرة على بيان البنية المعرفيّة للقرآن الكريم؛ بوصفها معياراً مرجعيّاً في نقد التراث وتقويمه وتجديده. وتكمن أحد أبرز ركائز هذا العمل في البحث عن أسس تجديد العلوم والمعرفة وبنائهما -عموماً- في الحضارة الإسلاميّة.

سادساً: تجديد تشييد بناء علوم الحضارة الإسلاميّة.. الإبستمولوجيا المعاصرة:

وما نقصده -هنا- بالعلوم هو «كافّة وجوه العلم والمعرفة، وهي تتضمّن مختلف العلوم المتعلّقة بالاجتماع الإنسانيّ، والتي تعرف اليوم باسم العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة؛ كما يقصد بها -أيضاً- العلوم التقنيّة كافّة»[1]؛ إذ لا بدّ للتجديد الذي يهدف إلى النهوض بالتراث أن يشتمل على جلّ هذه العلوم؛ من أجل إعادة تركيبها وتصنيفها؛ محاولة لتأصيل العلوم الحياتيّة في الفكر الإسلاميّ، من أجل شموليّة الرؤية الحضاريّة والوعي بأهمّيّة هذا الشرط وهذه الخطوة في المنحى التأصيليّ؛ تجاوزاً للاكتفاء بالنسخ والنقل[2]. ويمكن إبراز هذا المشروع في ثلاثة مستويات:

1. تصنيف النصوص الإسلاميّة:

تعدّ قضيّة التصنيف، قضية حسّاسة ومهمّة؛ بالنظر إلى الموقع الذي تشغله، فهي ليست مجرّد «إعادة تبويب المادّة، ولكنّ -أيضاً- تنقيتها من الشوائب التي لحقتها بسبب الدسّ والغايات والقصور الإنسانيّ»[3]، فإذا كان التجديد من داخل التراث يهدف إلى إعادة بناء علوم الحضارة الإسلاميّة؛ بما ينسجم والرغبة في تحقيق الشهود الحضاريّ للأمّة الإسلاميّة؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟

(1) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م.س، ص166.
(2) انظر: Laroui, Abdellah: La crise des intellectuels arabes, P19-55.
(3) م.ن، ص166.

شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ ﴾[1]، فإنّ هذا يقتضي فهم النصوص الإسلاميّة وحسن استخدامها، وتوفير الدراسات والشروح التاريخيّة واللغويّة التي تضع النصّ في صورته الصحيحة، وتوضّح خلفيّته التي تمكّن الدارس من معرفة مقاصد النصوص وغاياتها، وإدراك المبادئ والمفاهيم والقيم التي تنطوي عليها علاقاتها؛ بالنفس والاجتماع الإنسانيّ في صور وملابسات حضاريّة مغايرة للظرف الزمانيّ والمكانيّ الذي عالجته النصوص وقت صدورها[2]. وبهذه الصورة العلميّة في تهيئة النصوص، تتحوّل إلى نماذج حيّة واضحة المعنى والدلال، «ولا تبقى مجرّد نبضات تاريخيّة متناثرة لا تغني بالقدر الكافي على التمثّل والإدراك»[3].

ولذلك، لا بدّ أن تشمل عمليّة التصنيف مختلف العلوم؛ «**سواء أكانت هذه العلوم طبيعيّة - وهي التي - يهتدي إليها الإنسان بفكره، أو كانت صنف نقلي يأخذه عمّن وضعه**»[4]؛ حتى يكون التجديد الذي يروم إلى تقويم التراث من أجل توظيفه؛ مستوعباً لجميع العلوم الإنسانيّة. لهذا، فإنّ التصنيف هو الخطوة الأولى في هذا المشروع؛ حتى تكون عمليّة بناء هذه العلوم سليمة ومحقّقة لإسلاميّة المعرفة وإسلاميّة العلوم الاجتماعيّة، و«**لا يمكن أن يتحقّق - ذلك - إلا إذا وُفّرت النصوص الإسلاميّة بشكل جيّد مبسّط يعيه الدارسون المسلمون، ويحسنون التعامل العلميّ معه**»[5]. ولا بدّ لإسلاميّة المعرفة - هنا - أن تسعى إلى تحقيق منهجيّة إسلاميّة قويمة شاملة تلتزم توجيه الوحي، ولا تعطّل دور العقل، بل تتمثّل مقاصد الوحي وغاياته[6].

(1) سورة البقرة، الآية142.
(2) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م.س، ص167.
(3) م. ن.
(4) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء، بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005م، ج1، ص442.
(5) أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م.س، ص166.
(6) انظر: العبادي، جدليات الفكر الإسلامي المعاصر، ص227.

إنّ تصنيف النصوص الإسلاميّة؛ بوصفه عمليّة من عمليّات التجديد الذي يسعى إلى إعادة بناء علوم الحضارة الإسلاميّة، وحتّى يتسنّى له تحقيق هذا الدور؛ لا بدّ وأن يقف العلماء والباحثون والدارسون على مثل هذه الدراسات موقفاً إيجابيّاً، ويتناولوها بكلّ جدّيّة ونقد؛ كما يجب إعطاء مثل هذه المهمّة الأولويةَ اللازمة لإنجازها، من قبل الدوائر الإسلاميّة العلميّة، والعمل على إمداد الفكر الإسلاميّ بها، والمسارعة إلى استخدام التقنيّات الحديثة، وتطوير وسائلها؛ لخدمة أغراض إحصاء النصوص الإسلاميّة وتصنيفها، بالإضافة إلى إعادة فهرسة جلّ كتب التراث الجيّدة؛ بغاية الاستفادة من جهد الآباء وتجاربهم، وتعميقاً لجذور الفكر وهويّة الأمّة؛ باطلاعها على فكر الآباء والإفادة من ثمرة عقولهم[1].

2. توثيق التراث والموضوعيّة في قراءته:

يُعدّ توثيق التراث الخطوة الأولى في منهجيّة تقويمه من أجل توظيفه، إذ قبل الحديث عن توظيفه وتجديده، لا بدّ من معرفة مدى سلامته وصحّته، وهذا التوثيق لا بدّ من أن يستند إلى قواعد الإثبات وضوابط نقل الأخبار وفحصها من حيث القبول والردّ[2]؛ لأنّ التراث -في نهاية المطاف - يبقى مجرّد أقوال وفهوم واجتهادات بشريّة؛ وهذه لا يمكن الاعتماد عليها والوثوق بها؛ إلا إذا صحّت مصدريّتها، وعُرِفَ قائلها، وما لم يكن ذلك؛ تبقى جميع مضامينها وقيمتها الفكريّة مجرّد تصوّرات، لا تعدو أن تكون نسيج خيال. » وهذه قاعدة من قواعد المنهج العلميّ الإسلاميّ الذي اعتمده علماء الإسلام في مختلف العلوم الشرعيّة«[3]. ومقتضى هذه القاعدة: أن لا استنباط من النصّ؛ حتّى يثبت. وتشكّل عمليّة توثيق النصوص أساس العمليّة التجديديّة؛ إذ لا بدّ -وقبل أن نقوم بهذا العمل-، أن ندرك مصداقيّة هذا التراث الذي نُقِلَ إلينا عبر عصور من الزمان،

(1) انظر: أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م.س، ص167.
(2) انظر: جميل، نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، م.س، ص290.
(3) م.ن.

ولا يتأتّى هذا إلا بهذا التوثيق، الذي يهدف من وراءه البحث العلميّ، داخل النسق الفكريّ للتراث الإسلاميّ؛ «معرفة التراث واستخلاص مضامينه العلميّة وقيمه الدينيّة والفكريّة..»[1].

وبعد الركون إلى صحّة نقل التراث ونسبته إلى مصادره بطرق علميّة، «تأتي ضرورة إحكام النظر فيه، وإحسان قراءته وتفسيره وتحليله والاستنباط منه، وأوّل ما يضمن ذلك ويكفله: أن يبذل الناظر فيه جهده لإدراك مضمونه؛ كما هو مراد عند أصحابه يوم صدرعنهم، متجرّداً في ذلك من الإقبال عليه بأحكام سابقة ومواقف منه جاهزة، فإنّ ذلك يفسد النظر فيه، فيفسد الاستنباط والاستخلاص؛ بفساد طبيعة النظر»[2].

3. **شموليّة الرؤية الحضاريّة:**

إنّ الأمّة الإسلاميّة؛ بما هي أمّة شهود حضاريّ، يلزمها -انطلاقاً من تراثها- أن تمتلك رؤية حضاريّة شموليّة، خاصّة في وقت اشتدّ فيه الصراع الحضاريّ. وهذا ليس غريباً عن تاريخ الإسلام، فلقد تحقّق في مراحل عديدة من تاريخه، والتقائه بالحضارات الأخرى ونشأت دول مسلمة قويّة تعدّدية بالمفهوم الدينيّ والمعرفيّ والثقافيّ؛ متسامحة، متقدّمة، ذات إيمان عميق بجوهر الشريعة، وكان سرّ عظمتها -دائماً- في قدرتها على التوفيق بين الروح والمادّة، بين الوحي والعقل، وبين الغيب والمحسوس، وبين الغايات والوسائل[3].

وهذه المحدّدات والضوابط المنهجيّة في تعامل الحضارة الإسلاميّة مع غيرها، تجعلها قادرة على امتلاك رؤية تستطيع بها توجيه العقل المسلم توجيهاً سليماً، إذ المطلوب في هذه العلاقة بين الفكر الإسلاميّ والفكر الغربيّ أن يتوافر للعقل وللدارس المسلم دراسات شموليّة للفكر والحضارة

(1) جميل، نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، م.س، ص291.
(2) م.ن.
(3) انظر: القديري، أحمد: «الإسلام وصراع الحضارات»، سلسلة كتاب الأمّة، رقم 44، ط1، ذو الحجة 1425هـ.ق/ مايو1995م، ص55.

المعاصرة وتاريخها، ومجمل قيمها وغاياتها، والعلاقة التكامليّة والعضويّة بين هذا التاريخ وتلك القيم والغايات وذلك العطاء الحضاريّ[1].

خاتمة:

وفق هذا التعامل السليم، يمكن للفرد المسلم أن يحرّر نفسه من التبعيّة الحضاريّة والتنكّر لتراث حضارته؛ سعياً وراء التقدّم والتطوّر، وقد يحمله هذا -ربّما- على الضياع والانبهار والذوبان، وهذا ما لا ينبغي للمسلم. فهذا من الاستعجال للتقدّم الحضاريّ، وحتى إنْ حُقّ له أن يستعجل التجدّد الحضاريّ، فلا يحقّ له أن يطلب إليه سبيلاً مادّيّاً حتى يمحّص منطلقاته وينظر في مآلاته، ويطمئنّ اطمئناناً على مشروعيّة المنطلقات وسلامة المآلات[2].

ولذلك، بات من المهمّ أن نميّز بين الانبهار الحضاريّ والفكريّ، وما يحمله من سمات التسيّب والخمول والتقليد الأعمى، وبين الانتقاء والاقتباس الفكريّ والحضاريّ الواعيّ والنافع... فالفهم الشموليّ الصحيح للحضارة المعاصرة والانفتاح المنضبط تجاهها أمر ضروريّ للتبادل الحضاريّ الصحيح؛ لأنّ هذا الفهم هو الذي يمكّن من الانتقاء والاستفادة العلميّة والفنّيّة الصحيحة، من دون مساس بالقيم والعقائد والمبادئ والهويّة[3].

إنّ قدرة المتعاملين مع التراث على امتلاك هذه الرؤية الحضاريّة - التي هي من متطلّبات بناء علوم الحضارة الإسلاميّة - تعدّ ركيزة أساسيّة في المنهج الإسلاميّ الذي يحتوي أسس النظر في الجوانب الحياتيّة المختلفة. وهذا من خصائص التجديد المنشود للتراث الإسلامي؛ إذ لا بدّ له من أن يستوعب جلّ العناصر في الحضارة الإسلاميّة؛ بما يمكّنه من بناء أسس حضاريّة راشدة، تنطلق من مقوّمات التراث الإسلاميّ.

(1) انظر: أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م.س، ص168.
(2) انظر: عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، م.س، ص188.
(3) انظر: أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، م.س، ص169.