إسلامية المعرفة وإشكالية التراث الإسلامي
قراءة نقدية في أفكار مدرسة "إسلامية المعرفة"
ومقولات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

نجم الدين قادر كريم الزنكي*

Abstrak

Kajian ini bertujuan memaparkan kaedah dan pendekatan yang didokong oleh ilmuwan Islam moden, khususnya golongan pendokong 'Islamisasi ilmu' ala Institut Antarabangsa Pemikiran Islam (IIIT), dalam berinteraksi dengan isu berkaitan Warisan Ilmiah Islam (*turath*). Kajian ini mengemukakan pandangan berkaitan kedudukan sebenar persoalan ini serta sebab dan faktor pendorongnya. Ia juga memperkatakan tentang apa yang dimaksudkan dengan Warisan Ilmiah Islam (*turath*), skop masa dan isu-isu metodologi berkaitannya. Objektif utama kajian adalah untuk mengemukakan suatu penilaian kritis terhadap 'gerakan' ini.

* الدكتور نجم الدين قادر كريم الزنكي هو المدرس الزائر بقسم القرآن والحديث، أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة ملايا.

المقدمة

لقد كانت مشكلة التعامل مع التراث من أهم القضايا التي طرحت على الساحة الفكرية المعاصرة، وذلك ناجم عن عظم التطورات التي شهدها العصر في مجالات المعرفة والثقافة بشكل عام. فطرح هذا الإشكال في نفسه يعكس الدوافع التي كانت وراءه، حيث إنَّ تسمية مادة معرفية أو نسيج حضاري أو عادات وعلاقات اجتماعية أو سلوك ومشاعر بعينها بـ"التراث" تصدَعُ بالشحنات الدلالية التي صاحبت التعبير عن هذا الإشكال، ولعلَّ أكثرها صدىً أنها أصبحت معزولةً عن الواقع المولود الذي يتسم بسمات خاصة وله موضوعه الخاص وإشكاله المتميز.

إنَّ الإسلام بما يحمل من القيم العليا والمقاصد الثابتة كان عبر مراحله التاريخية المتتالية قاعدةَ انطلاق المسلمين في توجيه مسار حضارتهم وسلوكهم وفكرهم، وموجهَهم في مواجهة متغيرات الحياة في إطار السنن الإلهية التي أودعها الله سبحانه وتعالى في الوجود كله. فالمرجعية الإسلامية العليا قادرة على هضم الإنجازات الإنسانية الحياديَّة وتمثلها وإبعاد ما لا يتناسب معها، وهذا ما يقتضينا أن نتعامل بها مع المعطيات الجديدة بهذه القدرة لتهضم الثقافات والأفكار والمعارف البشرية وتتمثلها بعد إفراز السيئ منها والإبقاء على العناصر المفيدة منها، لتنضمَّ إلى حصيلة الأفكار والمعارف التي مرَّت بهذه العملية وتتراكم إلى جانبها وتشكل معها نسيجاً متناغماً غير متنافر. غير أنَّ اكتشاف هذه القدرة الذاتية للفكر الإسلامي وامتلاك ناصيتها بحاجةٍ إلى معرفة الثوابت المهيمنة التي لا تتبدل من المتغيرات التي تخضع لعملية التصفية والمراجعة والإضافة، وبحاجة كذلك إلى معرفة بطبيعة الثقافات والأفكار والمعارف التي نريد للفكر الإسلامي أن يهيمن عليها ويتمثل منها ما هو متناغم ويفرز منها ما هو غريب.

وهنا يولد إشكال التعامل مع التراث؛ هل اكتسب التراث الإسلامي شهادة مركزية وقدرةً ذاتيةً ذات مصداقية فاعلة بحيث يكون ممثلاً للمرجعية الإسلامية العليا أم هناك مساحات من التراث لم تخضع لشهادة

المركز The criteria of the centre[1]، وبقيت معزولةً عنها من وجه أو أكثر؟ ثمَّ ما هي المساحة التي خضعت لشهادة المركز والمساحة التي لم تخضع؟ وهل تعني القدرة الذاتية للمرجعية الإسلامية العليا على الهضم والتمثل أن كل التراث الفكري والحضاري للأمة المسلمة مرَّت بهذا المخاض؟ وهل استخلص المسلمون الأصول الكلية والقواعد الأساسية التي بوساطتها تتم عملية الفرز والتصفية وتكتمل التحلية والتخلية؟ وهل هناك من حاجة إلى إضافة أصول جديدة أو حذف بعض القديم؟ كل هذه أسئلة ملحة يجمعها إشكال جامع يعنون له بـ"إسلامية المعرفة وإشكالية التراث".

فإسلامية المعرفة منهجية تقوم على الربط بين قيم الوحي ومدارك العقل والواقع[2]، فهي عنوان لمنهج فكري في التثاقف الحضاري قائم على بعدين متضايفين، يتمثل أحدهما في سعي الفكر الإسلامي إلى هضم الإنجاز الإنساني وتمثله في بعديه الحضاري والثقافي، ويتجلى البعد الثاني في تحرير ذلك الإنجاز من المفاهيم الغريبة عنه وإعادة نسجه وصياغته محكوماً بالقيم الإسلامية. ومن هنالك كان هذا المصطلح عنواناً لاستعداد حضاري وثقافي، وهضمٍ وتمثل للإنجازات الحيادية، مع الحذر من الانصهار الثقافي[3].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ فريقاً من المفكرين يؤثرون تداول مصطلح "التأصيل الإسلامي للعلوم" بدلاً من "إسلامية المعرفة"، بحجة أن التأصيل

---

[1] انظر عرفان عبد الحميد (٢٠٠٢)، **الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة**، كوالا لمبور: مركز البحوث بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ط١، ص ٢.

[2] انظر ما حرره المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٨٦م)، **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ص ١٦٧-١٦٨؛ والعلواني، طه جابر (١٩٩٦م)، **إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ص ٩٨.

[3] انظر عرفان عبد الحميد (١٩٩٦م)، "إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري" في مجلة **إسلامية المعرفة**، العدد الخامس، ص ٩-١١.

يستلزم الرجوع إلى الأصل، وهو الوحي والوجود. ومن هنالك عرفوه بأنه "جعل جميع العلوم منبثقةً من أصول الإسلام ومفاهيمه الكلية مقروناً برفض ما يتعارض مع العقيدة الإسلامية ومقتضياتها"[٤]. وعلى الرغم من ترجيح الأستاذ طه جابر العلواني لمصطلح "إسلامية المعرفة" فإنه يعترف بأن مصطلح التأصيل قد يكون أرجح منه[٥]. ولعلَ السر في ذلك أن هذا الأخير قد يُشعر بإضفاء القيم الإسلامية على المعارف، وهو أمر قد يتنافى مع حيادية العلوم. بيدَ أنَّ الأستاذ العلواني يدفع هذا الإشكال ويؤكد أن الذين يدَّعون موضوعية العلوم وعدم تحيزها هم حالمون، فإن الدراسات المنهجية الحديثة أثبتت أن مناهج العلوم تنفتح على تحيز الباحثين وتتأثر بكيفية التعامل معها[٦]. وفي هذا دلالة على أنه لا يؤمن بالموضوعية التامة للعلوم، ويرى أن للمعايير دخلاً في صياغة العلوم والمعارف.

وهذا البحث بدوره يرسم الإطار العام الذي خطه الداعون إلى إسلامية المعرفة في التعامل مع التراث بدءاً بتعريفه، ومروراً ببيان قيمته التشريعية والفكرية والإطار الزمني لظهور هذا الإشكال وخصائص التراث الإسلامي، وانتهاءً ببيان الدوافع التي أبرزت هذا الإشكال والمنهجية المطروحة للتعامل معه. وذلك في العناوين الآتية.

(١) تعريف التراث لغةً واصطلاحاً

التراث لغة: وردت مادة "التراث" في العربية للدلالة على ما يخلفه المرء لورثته، وأصله وِرْثٌ أو وِراثٌ. وقيل: الورث والميراث في المال،

---

[٤] إبراهيم رجب (١٩٩٦م)، **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، الرياض: دار عالم الكتب، ط١، ص٣٩٠.

[٥] العلواني، طه جابر (١٩٩٤م)، "الأسلمة والتأصيل" في **مجلة التأصيل**، الخرطوم: العدد الأول، ديسمبر ١٩٩٤م، ص٥٤.

[٦] انظر الحوار الذي أجرته معه مجلة **مناهج التجديد**، طهران: العدد الرابع، السنة مجهولة، ص٨٠.

والإرث في الحسب[٧]. ويشير الوجه الأخير إلى أن هذه المادة قد تستعمل في الميراث المعنوي، ومن ثمة كان استعمالها في الميراث الثقافي سائغاً، لأن الحسب هو مفاخر الآباء وشرف الفعال التي يرثها الأبناء ويتغنون بها[٨]. وقد وردت بهذا المعنى في قوله تعالى: ﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ﴾ (مريم، ١٩: ٦) وفي قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ (فاطر، ٣٥: ٣٢).[٩]

التراث اصطلاحاً: لقد عرَّف بعض المفكرين المعاصرين بمعنى التراث، ومن أهم التعاريف التي عثرت عليها ما يأتي:

أ) عرفه الدكتور محسن عبد الحميد بأنه: "الإنتاج الحضاري الذي ينحدر من خصائص أمة من الأمم المتفاعلة مع البيئة التي نشأت فيها، بكل ما تحتوي عليها من تجارب وأحداث طبعتها بصبغة خاصة وأسبغت عليها ملامحها الثقافية ومميزاتها الحضارية التي ميَّزتْها عن الأمم الأخرى التي لها بدورها أنماط حياتها وأعرافُها وتقاليدُها"[١٠].

---

[٧] ابن منظور، محمد بن مكرم (د.ت)، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د.ط، مادة "ورث"، ج٢، ص١٩٩ وما بعدها.

[٨] انظر أكرم ضياء العمري (١٤٠٥هـ)، **التراث والمعاصرة**، سلسلة كتاب الأمة القطري، ط١، شعبان ١٤٠٥هـ، ص٢٥.

[٩] انظر سعيد شبار (١٩٩٠م)، **النص الديني في الفكر العربي المعاصر**، بحث جامعي غير منشور. الرباط: جامعة محمد الخامس، ص١٧.

[١٠] محسن عبد الحميد (١٩٩٦م)، **تجديد الفكر الإسلامي**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ص٢٦. وقارنه مع عماد الدين خليل (١٩٧٧م)، "موقف إزاء التراث" في **مجلة المسلم المعاصر**، العدد التاسع، مارس ١٩٧٧م/ربيع الأول ١٣٩٧هـ، ص١٧.

ب) وعرفه الأستاذ عمر عبيد حسنة بأنه: "ما ورثناه عن سلفنا من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وعادات وصناعات وسائر المنجزات المادية والمعنوية"[١١].

ويُلحظ أن التراث عند بعض المفكرين هو مجموع الجهد الحضاري للأمة، وعند فريق آخر يقترب من مفهوم الثقافة ويتعدى مضمونه الآثار العمرانية المادية والأزياء والفنون الشعبية إلى اللغة والأفكار والتقاليد والعلاقات الاجتماعية بجانب الآمال والمطامع والمتاعب والآلام وما سُطِر في سجل الأمة من شخصية تاريخية وعوامل نهضة وخمود[١٢]. كما يُلحظ أن التراث عند بعضهم يمثل الإنتاج الحضاري ذاته، وأنه يتعدى ذلك ليشمل مصدر الإنتاج والبنية الاجتماعية والنفسية للأمة في أحقاب التاريخ الغابرة، بل يشمل كل ظاهرة تنفست في آونة من أوان التاريخ وعاشت برهةً من الزمن، عند آخرين.[١٣]

لكن هل يشتمل التراث على نصوص الوحي؟

تشير بعض العبارات الواردة في كتاب "إسلامية المعرفة" إلى اندراجها تحته، فقد جاء فيه: "إن التراث... على أنواع ثلاثة، النوع الأول نصوص الإسلام الكبرى، وهي القرآن والسنة المطهرة"[١٤]. كما جاء فيه: "ما هي مساهمة التراث الإسلامي ابتداءً من القرآن الكريم وانتهاءً بالمجددين المسلمين المحدثين في جملة القضايا التي يثيرها هذا

---

[١١] عمر عبيد حسنة (١٩٩١م)، "في مسألة التراث" ضمن **مسئلة التراث**، مركز البحوث بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، القسم الثاني، الرقم ١٥، ص٤. وقارن مع أبي سليمان، عبد الحميد (١٩٩١م)، **أزمة العقل المسلم**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ص٩٧.

[١٢] انظر محيي الدين عطية (١٩٩٤م)، "نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي" في **مجلة الاجتهاد**، العدد الرابع والعشرون، السنة السادسة، صيف العام ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص٤.

[١٣] انظر **المصادر السابقة**.

[١٤] المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلامية المعرفة**، ص١٢٩.

العلم؟"[١٥]. غير أنَّ مديرَيْ المعهد العالمي للفكر الإسلامي الدكتور طه جابر والدكتور عبد الحميد أبو سليمان تضطرب عباراتهما في هذا الصدد، فتارةً يشيران إلى لزوم التفرقة بين الوحي والتراث بأن نصوص الكتاب والسنة متعالية عن حدود الزمان والمكان وأن التراث ليس كذلك[١٦]، وتارةً لا يلتزمان هذه التفرقة، وسنعود لتفصيل ذلك لاحقاً.

وعلى العموم، يسود في الساحة الفكرية المعاصرة بهذا الشأن الاتجاهان الآتيان:

الاتجاه الأول:

يرى أصحاب هذا التوجه اندراج نصوص الوحي في التراث، مع إقرارهم بضرورة التمييز بين الوحي وغيره، لأن نصوص الوحي ملزمة، وغيره لا يتسم بصفة الإلزام. وهذا اتجاه الأستاذ عمر عبيد حسنة والدكتور أكرم العمري والدكتور يوسف القرضاوي[١٧].

يرى الأستاذ حسنة أن تفريق نصوص الوحي عن التراث يؤول إلى تناقض وانشطار ثقافي، لأن الفصل بينهما غير ممكن عملياً، ولأن النقد يمكن أن يتعرَّض لثمرات العقيدة من خلال نقد القيم المستمدة منها الماثلة في التراث، لو فصلنا بينهما[١٨].

ويرى الدكتور العمري أن إطلاق "التراث" على الكتاب والسنة لا إشكال فيه، وإنما الإشكال آتٍ من هيمنة الفكر الغربي الذي لا يفرق بين الصادر من الخالق والصادر من المخلوق، فالخطر في اعتبار الدين تراثاً

---

[١٥] **المصدر السابق**، ص١٣٥.

[١٦] انظر أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، ص٩٤ والعلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص١٢٠.

[١٧] انظر حسنة، **في مسألة التراث**، ص٤؛ العمري، **التراث والمعاصرة**، ص٢٩؛ القرضاوي، يوسف (١٩٩٣م)، **بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ص١٢١-١٢٢.

[١٨] انظر حسنة، **في مسألة التراث**، ص٤.

يكمن في ظلال الفكر الغربي التي تعتم هذا المصطلح بفلسفةٍ تصبغ العلوم والثقافة صبغةً غير دينية[١٩].

وعلى الرغم من اعتقاد الدكتور القرضاوي شمول التراث لنصوص الكتاب والسنة فإننا نجده يصف ذلك الاعتقاد بأنه من باب التساهل والاتساع في التعبير، بحجة أن "الإسلام ليس تراثاً ولا ماضياً. إنه الماضي والحاضر والمستقبل. وهو رسالة الله العامةُ الخالدةُ التي تخاطب الإنسان وتهديه في كل زمان ومكان"[٢٠].

الاتجـــاه الثاني:

ثمة اتجاه يرى الفصل بين نصوص الوحي والتراث واختصاصَ التراث بما يدخل عنصر الزمان والمكان في إنتاجه وإخراجه، وهذا توجه كل من الدكتور عماد الدين خليل والدكتور عبد المجيد النجار والأستاذ محيي الدين عطية والأستاذ محمد عاشور[٢١].

يقول خليل: "علينا أن ندرك أن تراث أمتنا ليس الإسلام، أو أن الإسلام ليس تراث أمتنا بالشكل الرياضي الصارم، وأن الإسلام عقيدة ومنهاج صاغتهما يد الله تعالى ومنحتها الصفة الدائمة التي تتجاوز حدود الزمان والمكان. أما التراث فهو عطاء موقوت يجيء متأرجحاً بين النقص والكمال"[٢٢].

---

[١٩] انظر العمري، **التراث والمعاصرة**، ص٢٩.

[٢٠] انظر القرضاوي، **بينات الحل الإسلامي**، ص١٢١-١٢٢.

[٢١] انظر خليل، **موقف إزاء التراث**، ص٤٦-٤٨؛ النجار، عبد المجيد (١٤٢٠هـ)، **في فقه التدين فهماً وتنزيلاً**، سلسلة كتاب الأمة القطري، ط١، محرم ١٤٢٠هـ، ج١، ص٦٦ وما بعدها؛ عطية، **نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي**، ص٥-٦؛ محمد عاشور (١٩٩٧م)، "كيف نتعامل مع التراث" ضمن **قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١.

[٢٢] انظر خليل، **موقف إزاء التراث**، ص٤٦-٤٨.

ويضيف عطية على ذلك أن من يريد ضم نصوص الكتاب والسنة إلى التراث يضع نفسه موضع الشبهة التي مفادها نزع صفة الوحي عن هذه النصوص وإخضاعها لقانون التطور والتبدل[٢٣].

وينفرد الأستاذ النجار بإدراج "الإجماع" في الدائرة التي لا تخضع للمراجعة اللاحقة قائلاً: "ومما نُخرجه من مدلول التراث تلك الأفهام التي وقع عليها إجماع من المسلمين، وخاصةً تلك التي وقع عليها إجماع من الصحابة، فإن إجماعهم على فهم معين لمدلول قرآني أو حديثي يجعل ذلك الفهم بالغاً من القطعية مبلغاً يخرج به من الدائرة التي تُمكِنُ فيها المراجعة البشريَّة اللاحقة، ويلتحق بالقرآن والسنة في تنزههما عن الاعتراض والتعقيب"[٢٤]. فكأنه يُخرج من مدلول التراث كل موروث ديني لا يمكن الاجتهاد معه وفق الضوابط الأصولية، وهو نظر يتمتع بقدر كبير من الصحة والسلامة، فما دامت نسبية التراث مرهونةً بكونه من وحي الاجتهادات البشرية الخالصة التي لا تتسنى لها العصمة، فإن ذلك يقتضي أن يكون كل إرث ديني مجاوزٍ للنسبية وخارجٍ عن دائرة الظن والاحتمال خارجاً أيضاً عن مفهوم "التراث"[٢٥].

وعلى الرغم من هذا الاختلاف فإن كلا الاتجاهين يتفقان على أمر جوهري، هو أن التصفية والغربلة والمراجعة لا تتوجه إلى الوحي المتعالي عن حدود الزمان والمكان، وإنما تتوجه إلى كل موروث إسلامي آخر يكون ثمرة الاجتهادات والرؤى وحصيلة ثقافة ولدتها البيئات والظروف المختلفة.

إذا تمهَّد هذا، فلنعد إلى إشارات الدكتور العلواني والدكتور أبو سليمان، لنعرف ما اتخذاه من موقف تجاه الفصل بين الوحي والتراث.

---

[٢٣] انظر عطية، **نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي**، ص٥.

[٢٤] النجار، **في فقه التدين فهماً وتنزيلاً**، ج١: ص٦٧.

[٢٥] انظر زكي الميلاد (١٩٩٤م)، **الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد**، بيروت: دار الصفوة، ط١، ص٢٠٦.

يشير أبو سليمان إلى أن أفهام السلف لا قداسة لها، نظراً لمحدودية إدراكهم الإنساني زماناً ومكاناً. فالشرعية المطلقة لا ينبغي أن تُقرَّر إلاَّ للكتاب والسنة. غير أنني استوقفتني عبارة له تصرح بأنَّ الأحكام التي تثبت للسنة تثبت للتراث، وذلك في صدد بيانه للعمل العلمي المنشود، فتراه يقول: "وما ينطبق على السنة ينطبق على أعمال التراث من حيث ضرورة التيسير، ومن حيث ضرورة النظر الناقد وعرض المفيد السليم منه بعيداً عن تأثير الهالات وفكر القداسات، حتى يصبح التراث في فكره وممارسته وتأملاته نموذجاً وعوناً للفكر الإسلامي الحي الأصيل المعاصر"[٢٦]. ويفهم من ذلك أن السنة النبوية وإن لم تكن تراثاً فإنها تنطبق عليها أحكام التراث التي ذكرها من ضرورة النظر إليها بالنظر الناقد وعرض المفيد منها بعيداً عن تأثير الهالات وفكر القداسات.

ويؤكد كل منهما على ضرورة تبني منهجية جديدة للتعامل مع الكتاب والسنة تتوافق مع مقتضيات العصر. وتتلخص هذه المنهجية عند أبو سليمان في التركيز على مقاصد الشريعة، والتعويل على معرفة الأسباب التي نزلت بسببها الآيات أو وردت لأجلها الأحاديث ويسمي ذلك بـ"خلفية النصوص". كما أنه يدعو إلى تجديد الإطار الأصولي، وذلك عبر توسيع أطر الأدلة، فدليل الإجماع ينبغي أن ينتقل من إطاره التاريخي النظري إلى إجماع قائم على مفهوم الاجتهاد والشورى، والقياس الجزئي ينبغي تجاوزه، نظراً لاتساع رقعة أرض الإسلام وتطور الظروف والعصور القاضيين بعدم التماثل الجزئي بين أصل الحادث القياسي وفرعه[٢٧].

ويدعو العلواني إلى عملية بناء وإعادة تركيب لعلوم القرآن بغية صياغة منهج جديد للتعامل مع النص القرآني، ولا يتم ذلك إلاَّ بتجاوز قدر كبير من الموروث في هذا المجال، ويعلل ذلك بأن الإنسان العربي قد

---

[٢٦] أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، ص٩٦، وانظر ص٩٤.

[٢٧] انظر **المصدر السابق**، ص٧٣ وما بعدها.

فهم القرآن ضمن خصائصه التكوينية الماضية، تلك الخصائص التي كانت بطيئة ومحدودةً اجتماعياً وفكرياً لو قيست بالخصائص التكوينية الحضارية العالمية الراهنة. فقد كانوا يتوجهون نحو التجزئة وملاحظة وحدات التعبير الصغرى من مفردات وجمل، وهو توجه كان مقبولاً ومفيداً في تلك المرحلة وفي سياقه التاريخي. أما الفهم الجديد فلا بدَّ أن يكون وفق عقلية يسيطر عليها الإدراك المنهجي للأمور والبحث عن العلاقات الناظمة لها، وذلك من خلال منهجية تحليلية نقدية توظف أطراً علميةً مختلفةً، وتبسط فهم النص على موضوعات حضارية متشعبة، وتربطه ربطاً شديداً بأسباب النزول والمناسبات، وتقرؤه قراءة الجمع بين الكون والنص. وبذلك تتفادى كثيراً من أنواع التفسير والتأويل[٢٨]. أما السنة النبوية فقد لجأ رواتها من الصحابة إلى نقل الجزئيات المتعلقة بحياة المصطفى صلى الله عليه وسلم، وذلك الأسلوب كان البديل الوحيد عن الوعي بالمنهج الناظم، ومن هنالك ينبغي أن نتبنى منهجية جديدة معاصرة تحاول النفاذ إلى الناظم الكلي الذي يتأتى من قراءة السنة بالنظر الكلي المقاصدي الذي يُخرج جزئياتها إلى دائرة الفهم المنهجي. أضف إلى ذلك أن البيان والتطبيق النبويين كانا يُضيقان الشقة بين مكنونات المنهج الإلهي والواقع العربي والإسلامي، بكل ما يعنيه هذا الواقع من قدرات فكرية ومعرفية وظروف اجتماعية وفكرية وسقف معرفي. فالصدور عن المنهج الناظم وحده هو الكفيل بالقفز على الفتاوى التلفيقية لبعض ما يتعلق بالسنن، كالنهي عن النحت والتصوير، لأن السنة عندئذٍ تكون قواعد منهجية ميسَّرةَ التأسي، لا جزئياتٍ متناثرةً لا يربطها رباط منهجي[٢٩].

ويجدر بنا الوقوف قليلاً على هذه الدعوات لنقوّم نتائجها ومدى إمكانها. أقول:

---

[٢٨] انظر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص٩٩.

[٢٩] انظر **المصدر السابق**، ص٩٩-١٠٢ والعلواني، طه جابر (١٩٩٥م)، "العلوم النقلية بين منهجية القرآن المعرفية وإشكالات عصر التدوين" في **مجلة الدراسات الإسلامية**، الجزء الثلاثون، العدد الثاني، ذو الحجة ١٤١٥هـ/يونيو ١٩٩٥م، ص١٧-١٩.

إن هذه المنهجية التي يدعو إليها الأستاذان والتي ارتسم إطارها العام بالشكل الذي سبق، يؤدي التزامها إلى نتيجتين اثنتين:

أ) فهم الكتاب والسنة فهماً مختلفاً عن الفهم المدون في كتب التراث، وبذلك يكون ذلك الفهم التراثي لهما جزءاً من التراث وقابلاً للمراجعة والتمحيص، فالكتاب والسنة اللذان يتعاليان عن الزمان والمكان هما في النصوص المدونة دون الفهم الذي ثبت لها بدءاً من فهم المخاطبين وانتهاءً بعصر تدوين العلوم والمعارف وتطويرها. والحقيقة أنني لا أكاد أفهم ماذا يعنيان بالكتاب والسنة المتعاليين عن الزمان والمكان المختلفين عن التراث من هذه الحيثية، إذا كان كل الفهم الموروث لهما غير متعال عن الزمان والمكان من غير تفريق بين فهم وفهم، إذ كيف يمكن التفرقة بين الخطاب والفهم بهذا الإطلاق؟ بل لا أكاد أفهم ما هي السنة المتعالية عن الزمان والمكان إذا كانت السنن المدونة عبارة عن جزئيات متناثرة لا يجمعها رباط منهجي وكان رواتها دون مستوى الوعي بالناظم الكلي لها!

ب) إن بناء منهجية جديدة للتعامل مع الكتاب والسنة غير المنهجية المدونة في التراث قد يلزم منه تجاوز التراث المدون برمته، فإذا كان صحيحاً أن التفسير اللغوي في التراث اعتمد على وحدات التعبير الصغرى فإن الدعوة إلى تجاوز هذا التفسير يؤدي إلى ميلاد تفسير لغوي جديد، وإذا كانت المنهجية الأصولية منهجية تجزيئية فإن تبني منهجية الناظم الكلي يؤدي إلى ميلاد أصول جديدة، وهكذا تبشِّر المنهجية الجديدة بميلاد أفهام وأصول فهم جديدة لا يمكن أن تتناغم مع كثير من المعارف التراثية المدونة إلا على وجه الاتفاق والصدفة. وبناءً على ذلك، لا تكون هناك أية ضرورة في قراءة التراث لفهم واقعنا، وإنما لفهم واقع التراث نفسه. ومن ثمة يتعذّر علينا إدراك موقفهما من إدراج الكتاب والسنة تحت مفهوم التراث،

لا سيما إذا كان الفرق الوحيد بينهما هو تعاليهما على الزمان والمكان دون التراث، إذ لا نكاد نعرف ما هو ذلك المتعالي عيناً إذا لم يكن الفهم المدون في التراث مع أصوله وقواعده اللغوية ذا صلة وثقى بهذا المتعالي، اللهم إلاّ أن تكون المنهجية الكلية الناظمة كفيلة بميلاد هذا الفهم. ولعلّ هذا السبب هو الذي دفع فريقاً من الباحثين إلى إدراج نصوص الوحي في مفهوم التراث، نظراً منهم إلى تعذر الفصل بين قيمهما العقدية والتشريعية على التعميم[٣٠].

على أنني أرى أنه لا يسلم الادعاء بأن المنهجية المدونة في تراثنا، بهذا الإطلاق والتعميم، كانت تتوجه نحو التجزئة وملاحظة وحدات التعبير الصغرى من مفردات وجمل، لأن هناك اتجاهاً أصولياً قوياً قاده القرافي وابن تيمية وابن القيم والشاطبي يتبنى النظرية السياقية والمقاميَّة في تفسير دلالات النصوص، حتى الجمهور لم يقتصروا على ملاحظة المفردات والجمل فحسب، بل راعوا السياق والنظم وعدوا القرآن والسنة وحدة بيانية واحدة. وأما ما يعزى إليهم من اقتصارهم على تمام الجملة عند استقلال معنى النص فقد كان لأسباب علمية موضوعية تتعلق بطبيعة النظم القرآني وطبيعة نزوله وجمعه وكتابته، فكانوا يريدون من ذلك تفادي الوقوع في الاعتبار بظاهر النظم دون التعرف على وحدة نزوله أو تفرقه، كي لا يمددوا السياق بين أجزاء النظم في السورة لمجرد الرسم، مع احتمال نزول المتأخر في الرسم قبل المتقدم فيه، مما يؤدي إلى اختلال الفهم واضطرابه. ولا يتسع المقام هنا للتفصيل في هذا الموضوع، لذا أحيل القارئ إلى ما سبق لي أن حررته في بحثي حول "نظرية السياق"[٣١].

---

[٣٠] انظر حسنة، **في مسألة التراث**، ص٤.

[٣١] الزنكي، نجم الدين، **نظرية السياق: دراسة أصولية** (رسالة دكتوراه غير منشورة. كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، يونيو ٢٠٠٣م)، ص٢٣٢-٢٦٩. الزنكي، نجم الدين (٢٠٠٤م)، "نحو منظور أصولي متكامل لتفسير النص" ضمن **كتاب المنظور الحضاري**، ميشيغان: مركز التعارف الحضاري والتربية، الكتاب الأول، السنة الأولى، العدد الأول، أكتوبر ٢٠٠٤م، ص٢٥٤-٢٦٩.

(٢) الإطار الزمني للتراث

بحسب الاختلاف في ماهية التراث؛ ما يدخل فيه وما لا يدخل، اختلف المفكرون المعاصرون في تحديد البداية التي يبتدئ منها التراث والنهاية الزمنية التي ينتهي فيها، فمن ذهب إلى إدراج الكتاب والسنة في مفهوم التراث أعادوا بداية التراث إلى نزول أول آية من القرآن الكريم، ويمتد زمنه في نظرهم إلى عهد الاستعمار والحداثة، وأوقفه بعضهم عند نهاية القرن العاشر الهجري[٣٢]. والذين لا يرون إدراج الكتاب والسنة في مفهوم التراث قد يعيدون البدايات الأولى إلى عهد تدوين العلوم عند المسلمين الأوائل في أواخر القرن الثاني الهجري، ويمتد إلى القرن العاشر الهجري عند بعضهم أو إلى عهد الاستعمار والحداثة عند آخرين[٣٣]. ولم أجد من الكتاب الإسلاميين من يصرح بتحديد البداية والنهاية الزمنيتين لتراثنا إلاّ ما ارتآه الدكتور علي جمعة في كتابه "المدخل"، حيث يقول: "قانون الآثار المصري المعمول به الآن يحدد مائة سنة سابقة عن الآن (١٤١٧هـ/١٩٩٦م) حتى نعتبر الشيء في عالم الأشياء أثراً، وقديماً كان عصر الخديوي إسماعيل هو الحد الفاصل في مسألة الآثار، وهو عصر يُعدّ نقطةً فارقةً في تاريخ مصر وفي تاريخ الشرق المسلم... هذه اللحظة الفارقة في تاريخنا؛ لحظة خديوي إسماعيل، يمكن أن نعدَّ ما قبلها من التراث، حتى يدخل إنتاج الشيخ البيجوري المتوفى (١٨٥٦م/١٢٧٧هـ) الذي كان شيخاً للأزهر. وهذا قياساً على عدّه حداً للآثار"[٣٤]. ونظراً إلى أن مصر بمثابة العاصمة الثقافية للعرب والمسلمين، في هذا العصر، فإن من الممكن تماشي هذا التحديد الذي ذكره الدكتور علي جمعة، لاعتبار ما قبله في عالم التراث.

---

[٣٢] انظر عطية، **نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي**، ص٦.

[٣٣] انظر علي جمعة (١٩٩٦م)، **المدخل**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ص١٠.

[٣٤] **المصدر السابق**، ص٩-١٠.

(٣) القيمة الفكرية والتشريعية للتراث الإسلامي

إن التراث ومادته المعرفية من المعطيات الأساسية التي تنحو بالاجتهادات الجديدة منحى الجدة والإبداع وتحافظ على وشيجة القربى بين ما يتولد في واقعنا من رؤى واجتهادات وقناعات، فالأمة التي تحتفظ بوحدتها لا يمكنها التخلي عن قيمها التراثية والابتداء من نقطة الصفر المعرفي، فالاجتهادات السابقة وما اعتمدته من منهج وما تركته من نتائج أساس ضروري من الناحية الموضوعية لمعاودة النظر المستجد، وإلغاؤها واستبعادها يُخل بشروط البحث عن الحقيقة، وذلك لأن الأجيال الإسلامية الأولى كانت أعرف بمواقع التنزيل ولغته ومقاصده، وألمس لقرائنه وملابساته، فقد توفرت للرعيل الأول حظوظ من الفهم والإدراك لم تتوفر لمن بعدهم، فلأجل ذلك لا يقود إلغاء هذا الرصيد المعرفي إلا إلى تجاوز الحقيقة وطمث الموضوعية. ثم إن أفهام السابقين خضعت عبر الزمان للاختبار، بما وجّه إليها من نقد وتصويب وتعديل، وبما مرت عليه من محك الواقع عند مصيرها إلى التطبيق، لاسيما إذا كان الاجتهاد يتعلق بفهم نصوص الدين، فإنها هي هي، واحدة في ثبات، وتمثل كل الجهود المبذولة في فهمها وحدة مترابطة الحلقات. ومن هنا جاءت دواوين العلوم بتنامي الأيام، واتسعت على محك النقد والتجربة. فالدعوة إلى إسقاط التراث كله والتوجه مباشرة إلى النصوص لبناء فهم ابتدائي لا علاقة له بالتراث، "هي دعوة تلغي شطراً كبيراً من الشروط الموضوعية التي يتوقف عليها فهم حقيقة الدين الفهمَ الصحيح، من حيث إنها تستبعد من العمل الاجتهادي في الفهم تجربة ثرية في ذلك، تنامت طيلة قرون، وخَبرَتْها العقول والتطبيقات الواقعية جيلاً بعد جيل"، كما يقول الدكتور عبد المجيد النجار[٣٥].

[٣٥] النجار، **في فقه التدين فهماً وتنزيلاً**، ج١، ص٦٩-٧٠.

هذا عن الحاجة الفقهية والتشريعية إلى التراث، أما ضرورة التراث في بناء الفكر الإسلامي وصياغته وترشيده وتشكيل المنظور الحضاري فتتجلى في النقاط الآتية:

أ) إن إخراج الأمة من حالة التخلف والركود الحضاريين يقتضي دراسة تراثها وتاريخها لاستكشاف أسباب الانحدار والسقوط، ولا يتم فهم تلك العوامل دون الاضطلاع بمعرفة هذا التراث، لأن من المتعذر معايرةَ واقع حضاري بمقاييس حضارية غريبة عنه، لذا كان من الخطأ المعايرة بكليات وأصول حضارية غريبة لتحديد مواطن الضعف والانحراف في مسيرتنا الحضارية، لأن ذلك يُفقدنا الرؤية المنهجية ويكرس التخلف والتراجع، ويعمق القطيعة مع الجذور، فما لم نستطع إخضاع التراث في سيرورته التاريخية للقيم التي صدر عنها فسوف نبقى عاجزين عن التعامل مع الحاضر وإبصار المستقبل[٣٦].

ب) إن النهضة العلمية الذاتية التي تنشدها الأمة يمكن أن ترتكز على روح التراث وحوافزه الروحية والفكرية، فهذه الروح قد توجد محاضن صالحة لاستقبال الإنتاج الإنساني وغرسه في بيئتنا بعد الملاءمة بينه وبين أصول تفكيرنا وأهدافنا وقيمنا، وقد تدفعنا إلى تجاوز الحضارة الغربية في مراحل تاريخية لاحقة[٣٧].

ج) بما أن دائرة العلوم الإنسانية في تراثنا قد تتفوق في بعض جوانبها على نظيراتها لدى الأمم الأخرى من حيث انسجامُها بنسبة أعلى مع الهم الإنساني وتفاعلُها مع المطالب الطبعية فإن التعامل مع التراث ليس موضع خيار، إذ تجاوز هذا الكم الهائل

---

[٣٦] انظر حسنة، "في مسألة التراث"، ص١٠-١١.

[٣٧] انظر العمري، **التراث والمعاصرة**، ص٣١.

من الرصيد الإنساني يعود بالخسارة علينا وعلى المعرفة البشرية كافة[٣٨].

د) إن دراسة المقالات الفكرية ومظاهر الفكر الإسلامي القديم واستخلاص الحركة الاجتماعية وراءها تعيننا على استلهام أصول اجتماعية كلية تنحو بحركة الاجتماع الإسلامي الحديث منحىً تحكمه النظرة الكلية التي تنقذ فكرنا وحركتنا الاجتماعية من مظاهر التمزق، وتساعد حتماً في بناء عقليات مرنة تفهم طبيعة عصرنا ومشاكله وتشدُّ الخناق على الهوة الفاصلة بين المقاربات الإسلامية المتعددة التي تتمتع بمنطلق أصولي واحد[٣٩].

هـ) لا يمكن لمشروع أسلمة المعرفة أن يتخلى عن تراث الأمة الذي بلغت بعض مفرداته من التألق والفاعلية شأواً جعلها جزءاً أصيلاً في نسيج الحضارة المعاصرة. على أن الشرط الجوهري في إنجاح أي مشروع للانبعاث يكمن في عنصر الانتماء ومعانيه، وأخصها الانتماء الثقافي[٤٠]. ولذلك جاء في المشروع المدون لإسلامية المعرفة ما نصه: "تمكين المثقف المسلم من أصول الفكر الإسلامي ونفائس التراث هو الدعامة الرئيسية لبناء إسلامية المعرفة، فليس من الممكن لجهود الأمة اليوم أن تؤتي ثمارها المرجوة في البناء والإعمار والحضارة إلا أن يكون أساسها في المنهج والفكر سليماً. والمنهج والفكر السليم لا غناء فيهما إذا كانا قاصرين على عدد قليل من القوم تكونت

---

[٣٨] انظر خليل، عماد الدين (١٩٩١م)، **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ص٤١-٤٢. عطية، "نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي"، ص٢.

[٣٩] انظر عبد الحميد، محسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص٨٢-٨٣.

[٤٠] انظر خليل، **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، ص٤١. الوراكلي، حسن، "التراث ووحدة الهوية الثقافية" في **مجلة الفيصل**، العدد ٢٢٣، (د.ت)، ص٢٤-٢٥.

قدراتهم بشكل عفوي وبمؤثرات خاصة، بل لا بد أن يكونا منبثقين من كيان الأمة ومكوناتها الثقافية، بحيث يتحولان إلى سيل من ينبوع معارفها، ينهل منه كل متعلم ومثقف من أبنائها"[٤١].

وعلى الرغم مما سبق، فإن هناك سؤالاً ملحاً يتعلق بالقيمة الإلزامية للتراث في فهم أحكام الدين ومقاصده وقيمه، بأن نصوغ الإشكال في صيغة سؤال يقول: هل تمثل الأفهام والتصورات والقواعد التي احتضنتها المادة المعرفية في تراثنا مرجعيةً وعنصرَ إلزام للاحقين، بحيث لا يجوز الاصطدام بها أو تعديلها أو موازاتها بأفهام وتصورات وقواعد جديدة؟ وماذا تعني ضرورة استحضار التراث في مسيرتنا المعرفية والاجتهادية؟

لقد أعاد الدكتور عبد المجيد النجار هذه الضرورة إلى الاسترشاد والاستنارة والاهتداء بالتراث عند الاجتهاد في فهم الدين، وإلى التزام منهجية البحث عن الحقيقة، دون أن يتعين التزام تلك الأفهام كلياً، أما ضرورة الالتزام التفصيلي كما يراه بعض الباحثين فمسألة أخرى لا صلة لها بالضرورة التي يراد عقد القصد عليها هاهنا، لا سيما إذا كانت الفكرة التي ترى وجوب تقليد المجتهدين السابقين قد آلت إلى الضمور و لم تعد موضع نقاش جادّ في دائرة الفكر المعاصر، إضافةً إلى ما اتفقت عليه كلمة الأمة من أن الاجتهادات تقبل النقض والتعديل والترجيح ولا تمثل في ذاتها إلزاماً دينياً. فخطاب التكليف مباشر لكل إنسان، وكل إنسان يتحمل أعباء التكليف، والأصل فيه أن يستقلّ بالفهم والاجتهاد، أما التقليد فحالة استثنائية وضرورة ملحة عند التقصير في اكتساب الملكة الاجتهادية، والأصول لا تنبني على الحالات الاستثنائية العارضة، بل على ما هو عام كلي. ثم إن بعض الاجتهادات الماثلة في التراث إنما ولدت نتيجة التلاقح بالبيئة الحضارية التي عالجتها، فكانت فاعلة ومؤثرة فيها، بيد أنها قد لا تكون متفاعلة مع الواقع الراهن الذي انحدر فيه التقنين

[٤١] المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلامية المعرفة**، ص١٢٨.

التشريعي الإسلامي وأصبح الفعل الاجتهادي قاصراً فيه لا يغطي جميع جوانبه، فلا بدَّ إذاً من نظر اجتهادي مستأنف لمعالجة الواقع بقيم الدين، وذلك بعد أن يتم فحص التراث ويستوعب ما فيه من فهم ثري على جهة الاهتداء والاسترشاد، لا الالتزام والتقليد، فإن ذلك لا ينصلح به واقع ولا يبرره شرع.[٤٢]

(٤) التراث بين الخطابين الإسلامي والغربي

ثمة فروق جوهرية بين موقف الخطاب الإسلامي والخطاب الغربي من التراث، من أبرزها:

أ) إن المعايير والموازين التي انطلق منها التراث الإسلامي والتي ستبقى هي الحاكمة عليه مستمدة من قيم الكتاب والسنة، وهي قيم لها صفة العصمة والقطع والثبات وخلود المقاصد مما يحول دون الانحراف بالعقل والنزوع به منزع الهوى ويساعد على كشف الانحراف وسوء التوظيف الذي قد يحصل نتيجة خلل منهجي أو قصور في الاعتماد على المرجعية العليا أو مخالفة بينة لأصولها ومقاصدها وقيمها[٤٣]. أما المعايير الغربية في تقويم التراث فقائمة على استبعاد قيمة الغيب وتناسي معيار الدين بوصفه حاكماً على الاجتهادات والرؤى والأنظار، فليس ثمة من قيم ثابتة تحكم النتائج وتتحكم في المقدمات. وعلى هذا المنوال نسجت الاتجاهات العلمانية واللادينية في بلادنا معاييرها في تقويم التراث، فأدى بها إلى اتخاذ نصوصنا التشريعية إنتاجاً بشرياً خاضعاً للمراجعة والنقد والتقويم وقابلاً لما قد ينتجه ذلك من رفض واعتراض وانتقاص[٤٤].

---

[٤٢] النجار، **في فقه التدين فهماً وتنزيلاً**، ص٧١-٧٨.

[٤٣] انظر حسنة، "في مسألة التراث"، ص٩.

[٤٤] انظر شبار، **النص الديني في الفكر العربي المعاصر**، ص٢٨. عبد الحميد، محسن (١٩٩٨م)، **أزمة المثقفين تجاه الإسلام**، أربيل: مطبعة وزارة التربية، ط٣، ص٣٩-٤٣.

ب) يمثل الماضي الذي كان تراثنا من نتاجه فترة الازدهار الحضاري علماً وقوةً وعمراناً، فقد كان المسلمون على قمة الصدارة بين الأمم، فالارتباط به خير حافز للمراجعة والتقدم والنهوض. أما انقطاع الغرب عن تراثهم وماضي العصور الوسطى في أوروبا فيمثل قطيعةً مع الجهل والتخلف والظلام[٤٥].

هل هناك مجال للتداخل بين التراث الغربي والتراث الإسلامي:

إن وصف تراثنا بأنه "إسلامي" يعكس مصدره الديني، فهو يملك مرجعية دينية نابعة من عقيدة التوحيد المهيمنة عليه بوصفه شرعةً ومنهاجاً، كما أن وصف التراث الغربي بذلك تترشح منه خصائصه التي لا تخلو أن تكون آتيةً من مرجعية دينية وثقافية تشكل هوية خاصة بالغربيين[٤٦]. فهل يمكن أن تكون هناك نقاط تداخل والتقاء بين التراثين؟

نجد الدكتور طه جابر والدكتور التيجاني في بعض عباراتهما يسميان المعطيات الغربية بأنها "تراث"، وينعتانه بأنه "إنساني"[٤٧]، ويرد عليهما إشكال مفاده: هل الإنسانية هي الهوية التي تحملها الحضارة الغربية؟ وبعد طول بحث لم أجد لهما توضيحاً لهذا الإشكال، غير أن بعض المفكرين قدموا مسوّغات للتعامل مع الحضارة الغربية تتمثل في أن العلوم الغربية قد

---

[٤٥] انظر العمري، **التراث والمعاصرة**، ص٩٧. وراجع هوفمان، مراد (١٩٩٣م)، **الإسلام كبديل**، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، ط١، ص٢١-٣٣. بيجوفيتش، علي عزت (١٩٩٤م)، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، ص٢٧٣-٢٧٤. لويس، برنارد (١٩٥٤م)، **العرب في التاريخ**، ترجمة نبيه أمين فارس ومحمود يوسف زائد، بيروت: دار العلم للملايين، ص١٩٢.

[٤٦] لمزيد من التفاصيل راجع عبد الحميد، عرفان (٢٠٠٤م)، "المرتكزات الأساسية التي حفظت للأمة الإسلامية وحدتها" ضمن **دراسات إسلامية**، كوالالمبور: دار التجديد، ص١٠٩-١١٦. وأيضاً:
Von Grunebaum (1953), *Medieval Islam*, Phoenix Book, 2nd edition.

[٤٧] انظر العلواني، طه جابر، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص١٠٢، وص١١٩. التيجاني، عبد القادر حامد، "مقدمة في تأصيل المعرفة" في **مجلة التأصيل**، الخرطوم: العدد الأول، ديسمبر ١٩٩٤م، ص٢١.

استفادت من العلوم الإسلامية قديماً، حتى إن بعض المفكرين ليذهبون إلى أبعد من ذلك ويرون أننا قد ساهمنا في صناعة هذه العلوم في الحضارة الأوروبية بعد أن نقلت أوروبا علوم المسلمين إلى حضارتها[٤٨].

ولعلّ مسوغ الأستاذ محيي الدين عطية أوضح حيث يرى أنه لا فرق في منهج التعامل مع النتاج البشري الصادر عن المسلمين والصادر من غيرهم، فالحكمة والذكاء والفطرة أمور مشتركة، وليس من بين الآدميين - غير الأنبياء - من هو معصوم لا يردّ قوله لأنه مسلم، أو يرفض قوله ولا يسمع لأنه غير مسلم، فالعبرة بالقول وبموقعه من هداية الوحي، فعندما نأتي إلى منهج التعامل لا نجد للخصوصية الإثنية أو العرقية مكاناً، على أن تمييز الناتج الغربي الإثني أو العرقي أو الثقافي والعقدي مما هو إنساني مشترك أمر ممكن، وذلك بمعرفة منطلقاته ومسلماته وأصوله الكلية والإحاطة بظروفه وبيئته وما كان دائراً حوله، سواءً كان صاحبه من أثينا أو روما أو الأندلس، وسواءً أكان قد عاش في القرن الثالث أم الخامس عشر للهجرة[٤٩].

وبناءً على ما تقدم، يمكن القول بتداخل التراثين الإسلامي والغربي في بعض مجالات المعرفة الإنسانية، لا سيما تلك التي تم تمثل الفكر الإسلامي لها بعد هضمها وفرزها وتصفيتها وإخضاعها لقيم المرجعية العليا وللوعي الجمعي للأمة، وكذلك تلك التي نقلتها الحضارة الغربية إلى أرضها وحرثتها واجتنت من ثمارها بعد أن اقتبستها من دائرة حضارتنا الإسلامية، ومثلها كل اكتساب للمعرفة يتسم بالحياد ويسعى إلى البحث عن الحقيقة. وقياساً على ذلك، يمكن أن يتبنى الفكر الإسلامي المعاصر كل إنتاج للحضارة الغربية بعد عرضه على قيم الكتاب والسنة أو مصادقته بالعرض على ما يسمى "شهادة المركز"، أو ما كان يسميه الأصوليون "شهادة المقاصد أو شهادة تصرفات الشريعة"، فما انتظم تحت

---

[٤٨] انظر الميلاد، **الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد**، ص٤٤٣.

[٤٩] انظر عطية، "نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي"، ص٦.

هذه المنظومة الكلية وشهدت له المرجعية العليا فهو مقبول، وما كان لا ينتظم تحتها عُدِّل ورُقِّي حتى يصل إلى مرتبة القبول، وإلاَّ كان مرفوضاً يجب فرزه وإبعاده والاحتراز منه.

وقد أشار الدكتور طه جابر إلى هذه الحقيقة فقال: "يجب النظر إلى جميع معارف الإنسان وعلومه ومناهجه ومفاهيمه وقيمه. فلا يستقيم منطق القول بأن وحدة الأصل الإنساني تستلزم وحدة معارفه وعلومه ومناهجه، لأن ذلك يجعل من علوم الحضارة الغالبة علوماً عالميَّةً، وكذلك مفاهيمها ومناهجها، إذ أن وحدة الأصل الإنساني لا ترتّب وحدة علومه ومعارفه، لأنه لم يولد بهذه العلوم والمعارف، ولكنه يكتسبها من الوحي ومن تفاعله مع البيئة والمجتمع والزمان والمكان، ومن تراكم الخبرات وتوارثها"، واستطرد قائلاً: "السمع والبصر والفؤاد هي مداخل معرفة الإنسان، وبهذه المداخل يجب أن نعيد النظر فيما نتداوله من مفاهيم ومناهج، ونعيد تقويمها طبقاً للنموذج الذي يبتغى الحضورُ من خلاله، ويُطرَح للبشرية لتقتدي به أو تسير عليه"[٥٠].

(٥) خصائص التراث الإسلامي

لخص الدكتور يوسف القرضاوي خصائص تراثنا في الأمور الآتية:

- الإنسانية، فتراثنا تراث عالمي إنساني، وهذا سرّ اتسامه بالهيمنة والتصديق على غيره من المعطيات التي ورثتها البشرية وما يتولد من ثقافات ونتاج حضاري.
- الأخلاقية.
- التكامل، وذلك بجمعه بين الوحي والعقل.
- التوازن؛ بين المثالية والواقعية، والروحية والمادية، والفردية والجماعية.

[٥٠] العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص١١٩.

- التنوع، فهو تراث ديني فقهي، وصوفي، وعلمي وأدبي، وفلسفي وتطبيقي، وفني وعمراني.
- التسامح؛ على مستوى الأديان، وعلى مستوى الحضارة ودار الإسلام.
- المرونة، فهو تراث قادر على مسايرة التطور، متنامٍ متجددٌ تجدداً ذاتياً، جامعٌ بين الثبات على الأصول والغايات ومسايرة المتغيرات.[٥١]

ويمكن أن نضيف إليها من الناحية الأسلوبية:

- الموسوعية في تدوين العلوم وكتابتها، بمعنى أن عالم الأصول – مثلاً – كان عالماً باللغة والنحو والتصريف والفقه والبلاغة والمنطق وغيرها من العلوم، فنحتاج في تحليل المادة التراثية الأصولية إلى استحضار جميع الآليات التي أثرت في إنتاجها وتحريرها[٥٢].
- التعقيد في الأسلوب العلمي، فقد سجل التراث بلغة علمية عالية يصعب امتلاك ناصيتها والأخذ بزمامها إلاَّ بعد التمكن التخصصي في اللغة العربية وفي وسائل التعبير القديم.

وهذه الصعوبة تعود إلى الأسباب الآتية:

أ) فقدان التصور الكلي للشائع عند الكتاب القدامى من لدن القارئ المعاصر، فقد يفوته خير كثير نتيجة العجز عن إدراك الخارطة التصورية التي حكمت منطق التراث.

ب) فقدان المعاصر للنظريات الكلية التي حكمت الذهن العلمي عندما أنشأ هذه العلوم وتفاعل معها أو انقسم فيها إلى مدارس واتجاهات، وهذا يعود بالتعقيد على عمل المسلم المعاصر عندما

---

[٥١] انظر القرضاوي، **بينات الحل الإسلامي**، ص١١٩-١٢٠.

[٥٢] انظر عبد الرحمن، طه (١٩٩٤م)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت: الدار البيضاء، ط١، ص٩٠.

يريد أن يترجم التراث إلى أسلوب العصر وبأدواته، ففي المجال القانوني – مثلاً – نجد نظرية العقد قد بذلت في ترجمتها من الفقه القديم إلى الأسلوب المعاصر جهود بلغت الذروة، بينما بقيت الجهود شحيحةً في مجال الشخصية الاعتبارية ونظريات أخرى لا تعود إلى جذور الفقه الإسلامي.

ج) وجدان المعاصر نفسه أمام كمٍّ هائل من المصطلحات لا يتمكن من معرفة ظلالها الدلالية، فقد كاد أن ينفرد كل عصر أو مصر أو مذهب بمصطلحاته الخاصة، فلكي يتمكن من المقارنة والتهذيب عليه أن يتوسع في هذه المعرفة، وإلاّ كان عاجزاً عن الفهم الدقيق متعثراً دونه.

د) تشابك العلوم، فهناك علوم خادمة وأخرى مقصودة، والعالم القديم كان يحمل نسيجاً من المعرفة يتكون من خلايا عديدة، فطالب علم الأصول – مثلاً – كان عليه أن يتمكن من علوم النحو والصرف والبلاغة والمنطق وما إليها من علوم خادمة، فالذي لا يملك هذه الأدوات في عصرنا لا يمكنه الوصول إلى لب الحقائق المكتوبة وجوهرها الأصيل.

هـ) قضية التشابك بين اللغة والمنطق في الصياغة والتعبير تفرض علينا إدراك فلسفة اللغة وصلتها بما في الأذهان وما في الأعيان، حتى نملك مفتاح التراث وندخله بدقة واحتراز.[٥٣]

يضاف إلى هذا كله أن تراثنا نسيج متداخل من الخيوط بين ما هو أصيل وما هو طارئ دخيل، بين ما تولّد من إيحاء القرآن والسنة وما تولّد من أنشطة أخرى أقحمت في فعلنا الحضاري، فالباحث يجد نفسه قبالة هذه الثنائية، وعليه أن يتبين ما هو الأصيل مما هو يوناني أو فارسي أو هندي أو يهودي أو نصراني دخيل، ويزداد الأمر صعوبةً عندما نجد معطى واحداً منسوجاً من مادة أصيلة وأخرى دخيلة طارئة. وهذه الثنائية تمضي لتعمل في اتجاهين؛ أولهما تشكيل نمطين من المعرفة متضادين في الأسس

[٥٣] انظر جمعة، **المدخل**، ص١٥-١٧ والعمري، **التراث والمعاصرة**، ص٣٥ وما بعدها.

التصورية، والثاني جعل المعطى الواحد يتضمن إشكالية التداخل بين نمطين، وإذا كان هذا جلياً واضحاً في مجال الفلسفة فإن الأمر يزداد تعقيداً وغموضاً في حقول معرفية أو إنسانية أخرى[٥٤].

(٦) لماذا إشكالية التراث؟

للإجابة على هذا السؤال نعقد ثلاثة عناوين رئيسة لبيان السياق الزمني لظهور الإشكالية، والدوافع التي كانت وراءها، والمطلوب في قراءة التراث والتعامل معه.

أ) السياق الزمني الذي ظهرت فيه الإشكالية:

يرى كثير من الباحثين أن حرب يونيو (١٩٦٧م) بين العرب وإسرائيل، كانت البداية التي فجَّرت التساؤل عن التراث بوصفه تساؤلاً عن العرب والمسلمين في الماضي والحاضر والمستقبل. ويرى آخرون أنها برزت بعد احتكاك المسلمين بالغرب أيام حملة نابليون على مصر، فهاهنا ومن المواجهة المباشرة بين الحضارتين طرحت أسئلة كان لا بدَّ منها، على مقدمتها: السؤال عن التقدم وكيفية الأخذ بأسبابه لعبور الفجوة بين التخلف والتقدم وتضييق الشقة بين الغرب المتقدم والشرق؛ هل يكون احتذاء النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها من المجالات هو الحل؟ أو إحياء ما اندثر من التراث الإسلامي بوصفه نموذجاً حضارياً للتنمية والتحديث؟ أو التوفيق بين النموذجين؟[٥٥]

ومهما يكن من أمر التوقيت الزمني الذي برزت فيه قضية "الأصالة والمعاصرة" أو "تجديد الفكر الإسلامي" أو في أحدث تسمية لها "التراث والتجديد"، فإن الذي لا ريب فيه هو أنها بدأت تفرض نفسها بعد سنة (١٩٦٧م) بشكل حادّ على طائفة لا يستهان بها من المفكرين والباحثين

---

[٥٤] انظر خليل، **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، ص٤٢-٤٣.

[٥٥] انظر الطيب، أحمد محمد، "التراث والتجديد: مناقشات وردود" في **مجلة كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية**، جامعة قطر، العدد الحادي عشر، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص١٣٣-١٣٤.

وأساتذة الجامعات في العالم العربي ومحيطه الإسلامي، على الرغم من الاختلاف الشاسع بين خلفياتهم المذهبية، على أننا ينبغي أن لا ننسى أن هذه القضية قد شغلت هموم مفكرين كثيرين قبل هذا التاريخ، فقد كانت الجهود التي اضطلع بها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد القادر المغربي وطاهر الجزائري وشلتوت والعقاد ومحمد دراز وسعيد النورسي وسيد قطب وغيرهم من رواد الفكر في العالم الإسلامي تنصبّ في هذه الدائرة[٥٦].

ب) الدوافع التي كانت وراء إثارة الإشكالية:

لقد أثارت هذه الإشكاليةَ حالةُ الازدواج الثقافي الذي نجم من الغزو الغربي لأجزاء من العالم الإسلامي، فبرزت إلى الوجود اتجاهات شتى ما بين دعاة لإنكار قيمة التراث، ودعاة للتوظيف الإيديولوجي له، ومحافظين عليه متمسكين به مدافعين عنه. ولم يكن التيار الإسلامي وحده يسعى إلى التعامل مع التراث، بل سعى إليه ودعا الليبراليون والماركسيون والتيار العلماني أيضاً، وذلك بغية البحث عن قبس من الشرعية التاريخية لتلك الأفكار والأيديولوجيات المتباينة، لتلقى قبولاً في أوساط المسلمين، ولتشويه مبادئ التراث ومقاصد الإسلام بتنزيل تلك المادة على قيم أجنبية عنها والتعامل معها بمنهجية غريبة عن تكوينها، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى نقل الازدواجية الثقافية من تفسير الواقع الموجود إلى تفسير الماضي المنصرم، فيتحقق بذلك تعميق القطيعة والفصام بين حاضر الأمة وماضيها.[٥٧]

ولعلّ من أهم البواعث التي أدّت بمدرسة "إسلامية المعرفة"، لا سيما رواد المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إلى التعامل مع التراث ومراجعته وانتقاء الصالح منه ما يأتي:

---

[٥٦] انظر **المصدر السابق**.

[٥٧] انظر عطية، "نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي"، ص١.

- لقد تحول "التراث" إلى مسرح للصراع الإيديولوجي يتبارى عليه دعاة التجديد والإصلاح، فكان لا بدَّ لمشروع الأسلمة أن يحضر فيه ويحاكم التراث إلى قيمه التي صدر عنها، وذلك بعد فحصه ودراسته وقراءة الملابسات التي فعل فيها وتفاعل معها[٥٨].

- لقد أصبح "التراث" ساحة مفتوحة يصول فيها ويجول مفكرون لا يملكون من فهم أسس التصور الإسلامي قدراً كافياً، وقد يكونون ممن يناصبون لها العداء، الأمر الذي يقود إلى توظيف التراث في خدمة استنتاجات مناقضة باعتماد منهج منقوص لا يستقرئ جوانب التراث ولا يقف على معالمه الأساسية، وينتهي بممارسة عمل انتقائي فجّ يتم من خلاله استبعاد كثير من عناصره الأصلية واستبقاء شواهد محصورة تدعم هذا الاستنتاج المحدود أو ذاك[٥٩]، فكان من الضرورة العلمية إبراز مشروع منهجي سليم يعمل على أسلمة القيم أو الحفاظ على إسلامية القيم التي ينبغي الصدور عنها في التعامل مع التراث.

- إن اختلاف عصرنا وقضاياه ومشكلاته عن العصر الذي ولد التراث وقضاياه يقتضي مراجعته وفحصه وتنقيبه بغية تمييز الصالح منه لواقعنا مما لا يتمتع بهذه الميزة، ليكون التراث مرجعاً وموئلاً دون أن يكون حاكماً على الواقع المعاصر[٦٠].

- الاحتفاظ بالشرعية التاريخية للتيار الإسلامي يتطلب طرح منهج للتعامل مع التراث يحول دون المصادقة على استنتاجات متعسفة ومتكلفة اعتمدت على أسس لم تنبثق من التصور

---

٥٨ انظر **المصدر السابق**.

٥٩ انظر خليل، **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، ص٤٦.

٦٠ انظر عبد الحميد، محسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص٨٣.

الإسلامي، ويبقي أواصر القربى بين فكرنا المعاصر وتراثنا الغابر متينة متماسكة.

- إن التراث ركيزة أساسية من ركائز المنهجية العلمية لأسلمة العلوم الاجتماعية وصياغتها الصياغة الإسلامية، ذلك أن التراث شرط لتأصيل هذه العلوم وتجذيرها، وأن ارتباط هذه العلوم به ارتباط بهوية الأمة وتكوينها النفسي والروحي، فتراثنا تراث ضخم غني يثري هذه العلوم من الناحية العلمية والمعرفية، واستحضاره يعين على إعادة النظر في تأسيس تاريخية العلوم الاجتماعية من ارتباطها بالمركزية الأوروبية إلى إعادة الاعتبار بالتراث الإسلامي في هذا الشأن[٦١].

- ثمة أمر آخر دفع بمدرسة "إسلامية المعرفة" إلى تركيز خاص على مراجعة التراث ونقده وتقويمه، وهو اعتمادها المنهجي على إصلاح مناهج الفكر وأسلمة المعارف، وذلك عبر خطوتين متلازمتين هما: (١) نقد التراث الإسلامي وتقويمه، و(٢) نقد المعطيات الغربية وتقويمها. غير أن كلتا الخطوتين لم تتوازيا في الممارسة لخلل فني كامن في عدم امتلاكها لأكاديميين متخصصين متأهلين لنقد المعطيات الغربية إما لعدم الكفاءة العلمية أو لعدم الجرأة على نقد الحضارة الغربية الغالبة ومعطياتها الحديثة، مما حدا بها إلى تقديم النقد الغربي للحضارة الغربية والاقتصار على نقد التراث الإسلامي إلى أن يجود الزمان بمفكرين على أهلية وكفاءة للقيام بهذه المهمة.

وقد صرّح بذلك الدكتور طه جابر فيقول: "إننا لا نزال نعاني ضَعفاً في مجال الفكر الغربي، حيث العلماء المسلمون الذين بلغوا مستوى الهيمنة على الفكر الغربي ويستطيعون نقدَه لا زالوا يتهيَّبون ذلك، وحاولنا أن

[٦١] الميلاد، **الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد**، ص٤٣٩.

نقدِّم نقد الفكر الغربي لنفسه لعلماء المسلمين، لكي يقوموا بالمقارنة والمقايسة التي هي بداية الطريق لعملية النقد"[٦٢].

ج) المطلوب في قراءة التراث:

إن أي مشروع لا بدَّ أن ينطلق من مبادئ وأسئلة يريد الوصول إليها والإجابة عليها، وإثارة إشكالية التعامل مع التراث لا بدَّ أن يكون وراءها مطالب وأهداف وغايات يراد التماسها وتأديتها وضمانها. وقد حدد المعهد العالمي للفكر الإسلامي هذه الأسئلة وجمعها في أسئلة ثلاثة هي:

- ما هي مساهمة التراث الإسلامي، ابتداءً من القرآن الكريم[٦٣] وانتهاءً بالمجددين المحدثين، في جملة القضايا التي يثيرها العلم الذي ساهم فيه التراث؟.
- كيف تتطابق أو تتعارض مساهمات التراث الإسلامي مع ما أنجزه هذا العلم؟ وأين وصل التراث إلى مستوى رؤية هذا العلم وآفاقه؟ وأين يتفق معها وأين يخالفها ويتميز عنها؟ وفيمَ تخطاها أو قصَّر عنها؟.
- في أي اتجاه يحسُن أن تُبذَل جهود المسلمين لكي تستوعِب الجيد من المعارف الحديثة، ولكي تُحدِث التعديل المطلوب في مسار هذه المعارف لتؤدي أهداف الرؤية الإسلامية؟ وكيف يجب أن توجَّه جهود المسلمين لكي تواجه التحديات المعاصرةَ، وتسدَّ وجوه النقص، وتعيد صياغة القضيَّة، وتوسِّع مدى الرؤية الإسلامية حتى تُصبح الرؤية الإنسانيَّة الحضارية الحاكمة التي أرادها الله للناس في هذه الأرض؟.[٦٤]

---

[٦٢] العلواني، "الأسلمة والتأصيل"، ص٥٨-٥٩.

[٦٣] يُلحظ أن هذه الفقرة فيها إدراج القرآن الكريم تحت مفهوم التراث، ومن ثمة توجيه الأسئلة إلى التراث بهذا المفهوم ككل.

[٦٤] **إسلامية المعرفة**، ص١٣٥-١٣٦.

فكأن المطلوب من قراءة التراث هو النظر إليه في نفسه في إطار قضايا العلم الذي ساهم فيه، ثم النظر إليه في إطار ما توصل إليه العلم الحديث لاستخراج المطابقة والمعارضة، ثم تقويم كلا الطرفين بالآخر في إطار قيم وأهداف عليا تعود بالنفع على قضايا الأمة المسلمة أولاً، وتصبح الرؤية النموذجية للإنسانية جمعاء ثانياً.

والمطلوب عند الأستاذ أبي سليمان هو الإجابة عن سؤال التقدم والتخلف، فهو يطرح سؤالاً وينعته بأنه السؤال الملحُّ الذي تمليه على أذهاننا حال الأمة الفكرية والحضارية، ألا وهو: معرفة إلى من يجب أن نوجِّه اللوم عما نحن اليوم فيه من حال بائس؟. ثم قال: ليس لمثل هذا السؤال موضع، وإنما السؤال البديل: كيف نفهم أبعاد قضايانا في إطارها الصحيح؟ وكيف نتبيَّن خطوط مساراتنا ونعيد توجيهها إلى المسار السليم؟. ثم استخلص المطلوب في أن نعي ماضينا لنأخذ منه العظة والعبرة ونترك منه الجوانب السلبية ونتمكن من التحرك إلى الأمام، فدروس التاريخ تذكّرنا بأن شعوب أمتنا وأمم العالم ما كان لها أن تحقق ما حققته دون الإسلام والفكر الإسلامي والمنهجيَّة الإسلاميَّة. لذا، فإن المهم أن نخرج من فترة التلفيق إلى الأصالة الفكريَّة، فقد حاول المسلمون التماس المعاذير أمام تحدي الحضارة الغربيَّة بالانكباب على النصوص وطلب المخارج اللفظية فيها، وكان الواجب إصلاح الفكر بنظرة علمية منهجية مستقلة نابعة من رؤية إسلامية تبلورها علوم اجتماعيَّة متميزة لها مصادرها الإسلامية وفرضياتها ومنطلقاتها وغاياتها ومنظورها المتميز، ولا بأس أن تفيد من إنجازات الآخر ما يخضع بمقاييسها لتلك القيم والغايات[٦٥].

ويعيد الأستاذ محيي الدين عطية إشكالية التراث إلى السؤال عن المنهجيَّة التي نتمكن بها من توظيف التراث ومعارفه المتراكمة في بناء مشروع نهضة حضاريّة شاملة[٦٦].

---

[٦٥] انظر أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، ص٩٧-١٠٠.

[٦٦] انظر عطية، "نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي"، ص١٢.

ويذهب الأستاذ محمد عاشور إلى أن القضيَّة ليست قضية التراث في مقابل الواقع، وإنما هي قضية البحث عن الهوية استرجاعاً وبناءً بغية تحقيق حضارتنا المعاصرة، فالسؤال عن التراث في جوهره تساؤل عن قضية أكبر، ألا وهي: من نحن؟. لذا، يدعو إلى التركيز على الأعلام الذين ارتبطت بهم حركات التجديد في تراثنا، ليكون ذلك دافعاً نحو مزيد من الاجتهاد والتجديد، ثم تأتي مرحلة النظر إلى بقية التراث مقروناً بالتأمل في الظروف الزمنية والملابسات الواقعيَّة التي عاشها الأسلاف[٦٧].

ونستخلص من المقاربات السابقة أن المطلوب في قراءة التراث هو شدُّ النظر إلى ما يمكن أن يتركه من أثر في واقعنا، وما نستفيد منه في إثبات هويَّتنا، لحل أزمة التخلف الحضاري وصياغة المنهجية المنشودة التي نهيمن بها على المعارف البشرية هضماً وتمثلاً ونقدر بها على استخلاص المفيد النافع من المعارف الإسلامية.

(٧) المنهجيَّة المطروحة في التعامل مع التراث

الضوابط التي ترسم طريقة إنتاج الفكر وتوليده واختباره هي المقصودة من كلمة "المنهجية"، وهي ضرورية لإخراج العقل من حالة التوليد الذاتي القائمة على التأملات الشخصية والخواطر الانتقائيَّة إلى إطار مرجعي ناظم يربط بين المفاهيم ويصوغ الأسئلة والفرضيَّات بصورة متناسقة متساوقة. وإذا وصفت "المنهجية" بـ"المعرفيَّة" دلَّت على الوقوف أمام كل قضيَّة موقف الدراسة والنقد والتحليل[٦٨].

وقد طرحت مناهج في التعامل مع التراث، فهناك تيارات تتخذ المنهج الانتقائي القائم على التوظيف الإيديولوجي طريقةً لها في التعامل مع التراث وإن آلت إلى توليد قيم ومفاهيم مناقضة لقيم التراث، وذلك كالتوظيف النضالي الثوري الذي يستهدف التراث في جوانب منه تتعلق بأيديولوجية الطبقة العاملة والنزعات المادية والديمقراطية والاشتراكية. وهناك التيار القومي العربي المتطرف الذي يريد تجريد تراثنا من صبغته

---

[٦٧] انظر عاشور، "كيف نتعامل مع التراث"، ص١١٣، وص١١٥، وص١١٧.

[٦٨] انظر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص٩٦-٩٧.

الإسلامية الشاملة ولا يفتأ يذكّر بالتراث الجاهلي الذي يلتقي مع قيم الحضارة الحديثة[٦٩].

وثمة الاتجاه الاستشراقي الذي تتعدد قراءاته بتعدد دوافعه ما بين دافع ديني ودافع استعماري أو علمي أو نفسي[٧٠]، "فعلى الرغم من أن بعض الدراسات الاستشراقية كانت تقترب من صفة النزاهة والحياد إلاّ أنّها في النهاية وبكل المقاييس تبقى مظهراً من مظاهر الاحتواء الثقافي"[٧١]، كما يرى الأستاذ عمر عبيد حسنة. فالمعيار الوحيد الذي ينبغي اعتماده لِمَيْز الخبيث من الطيب هو مدى وفاء المستشرقين لمصداقيَّة النص والاحتكام إليه[٧٢].

وهناك داخل الدائرة الإسلاميَّة نموذج سلفي دفاعي يفرد للقرون الثلاثة الأولى منزلة خاصة[٧٣]، وتيار آخر يدعو إلى تجاوز التراث بالمرة وبناء منهج للمعرفة من منطلقات الحضارة الغربية والبدء من نقطة الصفر التاريخي، وهو تيار ساقط لا يتشبث في تراثنا بأية شرعية تاريخية يتمسك بها[٧٤].

---

٦٩ انظر عطية، "نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي"، ص٧-٩. الطيب، "التراث والتجديد"، ص١٣٤-١٣٧. محفوظ، محمد، "مقدمات في قراءة التراث – نحو قراءة حية لتراثنا" في **مجلة الكلمة**، العدد السادس، ١٤٢٥هـ/١٩٩٥م، ص٢٧-٣١.

٧٠ راجع خليل، عماد الدين (٢٠٠١م)، **مدخل إلى التاريخ والحضارة الإسلاميَّة**، كوالالمبور: مركز البحوث بالجامعة الإسلامية العالمية، ط١، ص٢٦-٣١.

٧١ حسنة، عمر عبيد (١٩٩٢م)، **مراجعات في الفكر والدعوة والحركة**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ص٢٤.

٧٢ انظر عطية، "نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي"، ص٩-١٢.

٧٣ انظر **المصدر السابق**، ص٨-٩. عبد الحميد، عرفان (٢٠٠٤م)، "المنهج السلفي في الأديان وقواعد الفلسفة الدينية" ضمن **دراسات إسلامية**، كوالالمبور: دار التجديد، ط١، ص٣٢٧-٣٥٦.

٧٤ ومن هؤلاء: طه حسين ومحمد حسين هيكل وأحمد لطفي السيد وشبلي شميل وسلامة موسى ومنصور فهمي وإسماعيل مظهر، علماً بأن بعضهم قد ارتدوا في فترة لاحقة عن معتقداتهم التغريبية التي تبنوها. انظر عبد الحميد، عرفان (٢٠٠٤م)، "الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة" ضمن **دراسات إسلامية**، كوالالمبور: دار التجديد، ط١، ص٣٤-٤٠. جدعان، فهمي (١٩٨٨م)، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، عمان: دار الشروق، ط١، ص٣٢٩. خليل، "موقف إزاء التراث"، ص٣٩.

ويطرح رواد المعهد العالمي للفكر الإسلامي منهجاً يصفه الأستاذ محيي الدين عطية بقوله: "هناك نموذج آخر في التشكل والتبلور منذ عقدين من الزمان، يضع شرعته نصب عينيه كالميزان، ويطور منهاجاً يتعامل به مع مصادر المعرفة الإلهيَّة والبشريَّة وفق هذا الميزان. وهو ليس بنموذج توفيقي يجمع محاسن النماذج ويلفظ سلبيَّاتها، وإنما هو يستند ابتداءً إلى مسلمات عقديَّة...ثم يتعامل مع المصادر الإلهية – القرآن الكريم والسنة الصحيحة – ومع مصادره البشرية – الفكر الإنساني قديمه وحديثه وإسلاميّه وغربيه – بمنهجيَّة واضحة المعالم مبرَّأة من عقدتي التبعيَّة والنرجسية على السواء"[٧٥].

وهذه المنهجيَّة التي وضَّح أسسها ومعالمها، فيما بعد، انتقائية في جوهرها، غير أنه دافع عنها وميَّز بينها وبين المناهج الانتقائية الوضعيَّة بأن مرد الانتقاء هنا إلى ميزان المسلَّمات والنموذج المعرفي الذي يتخذ الوحي معيناً ومصدراً، فالعبرة بما في هذه المنهجيَّة من التزام الاستقامة المعرفية وتوفير الأسس الموضوعيَّة لا بما ينتج عنها من انتقاء ومَيْز واستخلاص[٧٦]. ولعلَّ من أهم الركائز المنهجيَّة التي دعا إلى اعتمادها في التعامل مع التراث الأمور الآتية:

أ) شدّ النظر إلى الوظيفة التي ترتجى من النص التراثي وأثره في التراكم المعرفي لتسقط بذلك العبثيَّة التي مفادها طلب العلم للعلم والفن للفن والأدب للأدب، دون نظر إلى ما يُنتجه من أثر في الواقع المعرفي. وهو في هذا ينطلق من فكرة مفادها أن التراث تراكم بشري غير ملزم في الدين والدنيا بحجة أن مسؤولية فهم الإسلام مسؤولية فردية وأن أمور الدنيا مبنية على الاختبار والبحث والتطوير.

---

[٧٥] انظر عطية، "نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي"، ص٩.

[٧٦] انظر **المصدر السابق**، ص١٤.

ب) جعلُ تلبية حاجة الزمان محور العمل والاهتمام والتركيز في التعامل مع التراث، مع وضع سلّم للأولويات، لتسقط بذلك حشود من الدراسات التراثية التي لا تتصل بالحاضر ولا يمكن أن تكون جزءاً فاعلاً فيه، وبهذا نُخرج التراث من مادة جامدة هامدة إلى كائن حي يتشكل دائماً، ويمكن توظيفه واستخدامه في القضايا الحاضرة، ويساهم في خلق القابلية على الإبداع المستمر.

ج) أن تتم قراءة التراث وفقاً للآليات التي خلقته وساهمت في تكوينه، وذلك بمعرفة اللغة العربية وإدراك معاني الألفاظ والعبارات وفقاً لمدلولها اللفظي والاجتماعي في سياقها التاريخي، وتجنبُ قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ وسحب مادة التراث من بيئة أصحابها وزمانهم وقضاياهم، فلو حدث أن كتب كاتبان في مادة واحدة أو كان أحدهما يشرح متن كتاب السابق فإن الواجب النظر إلى مدلول العبارات في زمانهما واستحضار بيئة كل منهما والإشكالات الحاضرة فيها.

د) عند التعامل مع التراث التاريخي بوجه خاص والتراث الإسلامي بوجه عام علينا أن نحذر من أهواء المؤرخين، لأن المؤرخ إنما تهمه القضية نشأة وتطوراً ومآلاً، وعندما تنقصه حلقة من حلقات التسلسل التاريخي قد يملأها بما يوافق خلفيته وآماله وتعاطفه. لذا لا بد من أن نميز بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأفعال، فإن الأول مبني على منهج التسلسل، أما تاريخ الأفعال فمبني على صحة الأحداث. وبما أن حركة الأمة ليست فرديَّةً فإن علينا أن نقوم بالتعليل الأمين للأحداث وربط ما ثبت منها بالظروف التي من حوله والعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصاديّة والنفسية والسكانية التي أحاطت به.[٧٧]

[٧٧] انظر عطية، "نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي"، ص١٣-٢٤.

ويمضي الدكتور عماد الدين خليل في بيان معالم المنهجية الواجب اتباعها في التعامل مع التراث الإسلامي ويقرر الالتزام بمجموعة من الضوابط التصورية أهمها:

أ) لا بدَّ من تجاوز تعميمين في التعامل مع التراث هما:

- أن التراث الإسلامي يعبر بكليته عن التصور الإسلامي للحياة والكون والإنسان.
- أن التراث لا يمثل بالضرورة امتداداً لهذا التصور.

٢) تقسيم التراث إلى ثلاثة أنواع من المعطيات هي:

- ساحة ضرورية من التراث لا يمكن الاستغناء عنها، كمقدمة ابن خلدون في حقل علم الاجتماع أو العمران البشري، وتاريخ الطبري في حقل التاريخ.
- ساحات لا تحمل أية قيمة معرفية أو شرعية، كبعض استنتاجات ابن خلدون الناقصة أو الخاطئة على مستوى علم الاجتماع، وحشود الأكاذيب على مستوى التاريخ، وسيول الإسرائيليات على مستوى علوم القرآن، وحلول فقهية لمشاكل ومتغيرات عفا عليها الزمن.
- ساحة من المعرفة التراثية لا تمثل التضحية بها أو تجاوز فرزها وتمحيصها - زمنياً على الأقل - خسارة كبيرة على مستوى المعرفة البشرية أو الضرورات العقدية والتشريعية، وذلك كحقول العلوم الصِّرفة والعلوم التطبيقية، لا سيما العلوم الطبيعيَّة والفلك والحياة والنفس.

٣) أن يقوم بعملية المراجعة والتنقية والتقويم وصياغة المنهاج والمعايير فريق من المتخصصين يلتقون عند خطوط عريضة تمثل ضوابط تصورية وشرعية مبنية على منظومة من المعايير تعتمد

على سلّم الأولويات لَمْيز الضروري من التـــراث ممـــا لـــيس كذلك.[٧٨]

وقد قدَّم الأستاذ محمد عاشور خطة تصورية عامة للضوابط الـــتي ينبغي التعامل بها مع التراث فوزَّعها إلى ثلاث نواحٍ، ألا وهي:

- ضوابط الوعي والشمول.
- ضوابط الزمان والمكان.
- الضوابط الإنسانيَّة أو البشرية.

وشدد في الناحية الأولى على ضرورة الوعي بأن إحياء التراث أعـــم من إعادة نشر الكتابات أو تحقيقها وأنه يشمل فقه واقع التراث ومحيطـــه وإدراك أوجه التفاعل بين هذا التراث وذلك الواقع وما ترك بعضهما من أثر في بعض انتحاءً بذلك في المنحى الذي يمكّننا مـــن اســـتنباط منـــهج الفاعلية في التراث وقدرته على الإفادة في الواقع المعاش. وشـــدد علـــى ضرورة الاهتمام الشامل بالتراث ليشمل التراث السني والشيعي، السلفي والأشعري والمعتزلي، على نحوٍ يساهم في تشخيص الأدواء ويخفف حـــدة الانغلاق على الذات.

وأشاد في الناحية الثانية بضرورة التعامل مع التراث على مر الأزمنة واختلاف الأمكنة، وبضرورة صوغ المنهجية التي تتلاءم ومقتضيات كل زمان ومكان بحيث لا نتعامل مع تراث القرون الأولى تعاملنا مع تـــراث القرون المتأخرة.

وبيَّن أن المراد بالضوابط الإنسانية ما يعود إلى ضابط الأمانة العلمية وفتح الباب أمام الإبداع والابتكار، وكيل التراث بمكيال الحقيقة العلمية والشرعية، والجمع بين الأصيل والمعاصر في التعامل مع التراث مؤكداً أن الأصالة لا تعني التمسك المطلق بالتراث، وأن المعاصرة لا تعني الاستجابة المطلقة لدواعي العصر. وهو يرى أن التراث يحتاج إلى قراءتين:

---

[٧٨] انظر خليل، **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، ص٤٢-٤٥.

- قراءة متخصص لتقويم النص.
- قراءة من يُحسن فهم النص.[٧٩]

وبهذا نتجنب موقف الرفض المطلق للتراث أو القبول التام به أو الانتقاء العشوائي، بل يمكننا وفق هذه الأسس والضوابط - كما يراها - تحقيق التواصل والتراكم في المعرفة، ومعرفة المنهج والنسق المعرفيين اللذين سادا التراث، مما يمكننا من استخلاص الأفكار والمفاهيم الصالحة التي تفيدنا في واقعنا المعاصر.[٨٠]

وعلى الرغم من أن المتصفح لكتابات المعهد العالمي للفكر الإسلامي التي تعبر عن خطط المعهد ومقترحاته التفصيلية في إطار مشروع "إسلامية المعرفة" لا يجد حديثاً عن منهجية شاملة للتعامل مع التراث الإسلامي فإننا نستشف من بعض كتابات مديري المعهد الدكتور العلواني والدكتور أبي سليمان أنهما يميزان بين جانبين من التراث، فهما يبنيان منهجاً نظرياً يقسم التعامل مع التراث إلى اعتبارين، ألا وهما:

- التعامل مع التراث بوصفه مادة معرفية.
- التعامل مع التراث بوصفه منهجاً لإنتاج المعرفة.

ويُفهم هذا الفصل من أن الدكتور العلواني ذكر أن أهداف مشروع "إصلاح الفكر الإسلامي" تستلزم العمل على محاور خمسة هي: الفكر، والمنهج، والعلم والمعرفة، والثقافة والحضارة، والتراث الإسلامي والإنساني. فذكر قضية التراث تحت محوري "المنهج" و"التراث الإسلامي والإنساني"، حيث دعا في المحور الأول إلى إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية، وإعادة فحص وتشكيل وبناء قواعد المنهجية المعرفية، وبناء منهج للتعامل مع القرآن والسنة، وإعادة دراسة تراثنا الإسلامي، وبناء منهج

---

[٧٩] يبدو أن الفرق بين القراءتين هو أن القراءة الأولى تتمحص في الظروف التاريخية والفكرية والاجتماعية التي ورد فيها النص، وذلك لمعرفة قيمة النص في ظروف توليده وملابسات إنتاجه، أما القراءة الثانية فتتعلق بجوهر المعنى وقيمته في نفسه وفي جميع الأزمان.

[٨٠] انظر عاشور، "كيف نتعامل مع التراث"، ص١٢١-١٢٥.

للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر. و لم يطرح إشكالية المنهج في محور "التراث الإسلامي والإنساني"[٨١]، الأمر الذي يفهم منه أنه عالج مسألة التعامل مع التراث باعتبارين مختلفين، هما: كونه منهجاً للمعرفة، وكونه مادة معرفية.

والدكتور أبو سليمان عقد في "أزمة العقل المسلم" فصلاً لبيان المنهجية التقليدية، فبدأ ببيان إشكاليات جديدة حول علم "أصول الفقه" وضرورة تجديده متطرقاً إلى جدلية العقل والوحي في التراث، ثمّ توَّج ذلك ببيان أهمية التراث كمادة معرفية واصفاً إياه بأنه "ثروة الأمس، وزاد المسير، وعبرة المستقبل"[٨٢]، فنلمس من ذلك أنه يميز بين قيمة التراث المنهجية وقيمته المعرفية.

ففي مستوى التعامل مع التراث بوصفه مادة معرفية نجد لهما تأكيدات جمةً على ضرورة النظر إلى التراث، لكن في إطار الأسئلة التي سبقت الإشارة إليها، وهي مساهمة المكتوب التراثي في العلم الذي يمثله، والبحث عن مدى اتفاق التراث أو اختلافه وتعارضه مع ما وصل إليه العلم الحديث، ومدى استجابته لمشكلات العصر وتحدياته الحاضرة.

ومن أجل التوصل إلى ذلك أكد الأستاذان على ضرورة بناء منهج للتعامل مع التراث يعتمد رؤية تكاملية، بمعنى:

أ) اعتماد منهجية التكامل في النظر القيمي (الإطار المعرفي)، بمعنى أن نقرأ التراث ونكله بقيم الكتاب والسنة وبميزان السنن الكونية، وهذا ما يعبرون عنه بـ"منهج الجمع بين القراءتين". وبما أن هذه المنهجية نفسها هي التي تم التوكيد عليها لبناء المنهج المعرفي الإسلامي الجديد فإن هذه المقاربة تتسم بشيء من الموضوعية لخلق التواصل المعرفي والتراكم المعرفي بين ما يراد التواصل معه من التراث وبين المعرفة الجديدة، وهما يريان أن هذا المعيار هو ما يمكّننا من انتقاء التراث انتقاءً سليماً نتخلص به

[٨١] انظر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص٩٨-١٠٤.

[٨٢] انظر أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، ص٧٣-١٠٣.

من تقديس ما لا يقدَّس وإضفاء طابع الثبات على المتغيرات، ونتجاوز به معايشة سلبيات التاريخ والغياب عن تحديات الحاضر. وأود هنا أن أنبه إلى أن اعتماد هذه النظرة التكاملية تأتي في المرحلة النهائية التي يصاحبها الحكم على المادة التراثية بالقبول أو الرفض، وهناك قراءة تسبق هذه القراءة، ألا وهي قراءة التراث في ذاته لمعرفة ما كان يفيد منه في زمانه وما كان منه لا يفيد، ففي هذه المرحلة يعتمد منهجهما على قراءة التراث بآلياته واستعماله بآلياته قصد فهمه واستخلاص العظة والعبرة منه وتقويم التاريخ من غير اشتراط لمقارنته مع القراءة الكونية للتراث، أما في المرحلة الثانية فهما يدعوان إلى تجاوز القراءة التراثية للتراث وتجنب النظرة التقليدية أو ما يسميانه بالنظرة التلفيقية التي تفعِّل الواقع بمعطيات الماضي، فهما في المرحلة الأولى لا تهمهما إلا قراءة التراث والتواصل معه كله، وفي المرحلة الثانية يؤمنان بضرورة التوصل إلى معرفة ما يجب التواصل معه مما تجب معه القطيعة، وذلك بتحكيم معيار الجمع بين القراءتين. ويمكن أن نستشف ذلك من عبارة الدكتور العلواني إذ يقول: "إعادة دراسة تراثنا الإسلامي وفهمه وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية تخرجنا من الدوائر الثلاث التي تحكم أساليب تعاملنا في الوقت الحاضر: دائرة الرفض المطلق، ودائرة القبول المطلق، ودائرة التقليد الانتقائي العشوائي. فهذه الدوائر الثلاث لا يمكن أن تحقق التواصل مع ما يجب التواصل معه من هذا التراث، كما لا يمكن أن تحقق القطيعة المعرفية مع ما يجب إحداث القطيعة معه من ذلك التراث"[٨٣]. فهو هنا يدعو إلى إعادة دراسة التراث وإعادة فهمه، لا مجرد دراسته وفهمه، ويصرح بضرورة التوصل إلى معرفة ما يجب التواصل معه مما تجب معه القطيعة.

---

[٨٣] العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص١٠٢. وانظر العلواني (١٩٩٢م)، **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات** (ورقة عمل)، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ص٧٢-٧٣. أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، ص٩٤-٩٩. صافي، لؤي (١٩٩٨م)، **إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**، دمشق: دار الفكر، ط١، ص٣١-٣٨، وص٧٩-١١٤.

ولعلّ من المفيد أن نشير إلى أن هذه الرؤية التكاملية التي يدعو إليها الأستاذان هي غير القاعدة التكاملية التي دعا إليها الدكتور طه عبد الرحمن في التقويم التكاملي للتراث والتي تقول: "إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية إلى التراث"[٨٤]. والفرق بين المقاربتين يكمن في أن عبد الرحمن يرى أن مجرد قراءة التراث بآلياته واستعماله بها يُنتج نظرة تكاملية إلى التراث، بينما يرى العلواني وأبو سليمان أن هذه النظرة لا تنتج إلا نظرة تراثية إلى التراث، ولعلهما يقران بأنها نظرة تراثية تكاملية.

ب) اعتماد التكامل في المنظور التراثي، بمعنى أن لا نُهمل جانباً من جوانب التراث، وأن نعيره اهتماماً كلياً، بأن يكون الانتقاء بعد القراءة لا قبلها. ومن هنا جاء رفض النظرة التجزيئية إلى التراث، سواءً كان ذلك بقراءة التراث بمنطق التوظيف الأيديولوجي الذي يخالف منطقه هو أم بممارسة الانتقاء العشوائي الذي لا يتقيد بضوابط التراث وقيمه[٨٥].

هذا، وباعتبار علوم التراث منهجاً للمعرفة ينطلق الأستاذان في موقفهما من التراث من منطلق الدعوة إلى التطوير والنقد والمراجعة والحذف والإضافة، ويصرحان بأن في المنهجية التقليدية قصوراً في إنتاج المعرفة قياساً بالمنهج الذي لا بدَّ من ممارسته في اتخاذ المواقف وإجراء النقد والتقويم وبناء المعارف والعلوم في الوقت الراهن. ومن هنا فقد برزا للدعوة إلى إعادة بناء المنهجية في التعامل مع الكتاب والسنة وتجديد أصول الفقه وتطوير مناهج الفهم اللغوي، وسميا التعامل مع الكتاب والسنة ومع تحديات العصر وقضاياه بالمنهجية التقليدية "تلفيقاً" يجب

---

٨٤ عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص١٥.

٨٥ انظر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص١٠٢. أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، ص٩٤-٩٩.

تجاوزه بتطوير المنهج المعرفي والتزام النظرة المقاصدية والتمسك بالقراءتين في بناء منهجيتنا المعرفية ومعالجة أزماتنا الراهنة[٨٦].

(٨) مناقشة وتقويم

في نهاية الجولة مع هذا الموضوع نقدم بعض الملاحظات التقويمية لعلها تسهم في خدمة هذا الموضوع وتسديد مسار المعالجة لهذه الإشكالية. وأختصر ملاحظاتي في النقاط الآتية:

١) إن من الصعب التفرقة القاطعة بين التراث وبين نصوص الكتاب والسنة، ومن الصعب أيضاً الربط بينهما على وجه رياضي صارم، وأعني بهذا أن التراث منه ما يقدم لنا الفهم المباشر للكتاب والسنة، الفهم الذي لا يمكن الفصل بينه وبين نصوصهما، ومنه ما يقدم لنا أفهاماً تأثرت بذوق أصحابها وظروفهم وبيئاتهم وزوايا تأملاتهم وقدراتهم العلمية والإدراكية والتأملية.

لذا، فإن من العبث أن نقول: إن الملزم في فهم الدين هو الكتاب والسنة، وأن التراث غير ملزم، بهذا التعميم، لأن هذا التقرير يلزم منه أن نطوي بساط الزمن وندعي القدرة على مباشرة فهم نصوص الكتاب والسنة ومقاصدهما دون الاستعانة بالتراث، ويلزم منه كذلك الفصل بين نصوص الوحي وبين كل الفهم الثابت له بما فيه أقل مستوى فهم المخاطبين المباشرين بتكاليف القرآن والسنة الذي يشترك فيه جميعهم، وهو ما يعني الفصل بين الخطاب والفهم على وجه صارم.

---

[٨٦] انظر أبو سليمان، **نفس المصدر**، ص٧٤-٩٧، وص١٦٦-١٦٧. العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي**، ص١٠٢ وما بعدها. العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات**، ص٦٢-٦٧. وقد ذكر الدكتور إبراهيم رجب خلاصة أفكارهما في صدد قصور المنهجية التقليدية في كتابه: **التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**، ص٢٠٠-٢٠٢. وراجع أيضاً صافي، **إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**، ص٣١-٣٨، وص٧٩-١١٤.

وظني أن الفصل بين الخطاب الشرعي وكل الفهم الثابت له في التراث على وجه التعميم هو إدخال للخطاب الشرعي في غياهب الغموض وإخراج له من كونه خطاباً إلى ما يدخله في إطار ما يسمى بـ"لعبة اللغات" (Language Games) التي مؤداها استقلال كل قارئ بفهمه وتفسيره وفقاً لذوقه وميوله وانطباعاته[٨٧]، والمخلِص من ذلك هو جعل أقل الفهم شاهداً على أكثره والنزول على فهم المخاطبين المباشرين بالقرآن والسنة، فبهذين الضابطين نتمكن من فصل ما هو ملزم من تراثنا في الدين وما هو غير ملزم، إذ بالنزول على مستوى فهم المخاطبين الأوائل المباشرين بالخطاب نتخلص من إشكال قراءة النص بقراءات لا جامع يجمع بينها، كما نتخلص من الربط المجحف بين نصوص الوحي وبين ظروفه وملابساته وأسبابه، الربط الذي قد يكون سببه تقديرنا لتلك الأسباب والظروف تخميناً وجزافاً أو اعتماداً على ما في أذهاننا من تصور عن ذلك الواقع، إذ من البدهي أن المباشرين بالخطاب كانوا على وعي تام قاطع بالعلاقة بين الخطاب والظروف والملابسات والأحداث التي اقترنت بمجيئه بسبب ما حصل لهم بالبداهة من المعاينة لها والمشاهدة للقرائن الحالية والمقالية المحيطة بالخطاب، أما الربط الذي لا يراعي فهمهم ويتجاوز مستوى إدراكهم ويأتي بإنشاء تفسيرات وتعليلات وتحليلات جديدة كلّ الجدة فقلما يخلو من

---

٨٧ تتلخص نظرية "لعبة اللغات" في ادعاء أن النص مفتوح على معان لا حصر لها، وتنشأ تعددية الفهم والتفسير من وجهة النظر المتحكمة في قراءة النص مما يولد أنواعاً من التفاسير كالتفسير البياني والحرفي والعقلي والفلسفي الإشاري، وقد أصل لها الفيلسوف الغربي فتنشتاين (Wittgenstein)، ودعا إلى عدمية المعنى المنبعث عنها القول بصحة تعدد الأديان. وقد لخص هذه الدعوة بالقول: "إنني أسمي كل ما يتكون من اللغة وكل الفعاليات التي تثيرها وتحركها بلعبة اللغات". وهذه الرؤية لو تمكنت من النص الشرعي لجعلته فاقداً للدلالة ولسادت النزعة العدمية في الأديان، وادعى كل قارئ استقلاله بفهمه حتى تصبح الأحكام متغيرة بتغير الأذواق والميول ويصبح الدين في جملته ثقافة ليس إلا. انظر:

Wittgenstein, Ludwing (1958), *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe (N.c: British Library), p. 5.

الإجحاف وعدم الموضوعيَّة، وذلك لأن الناس متفاوتون في تقويمهم للظروف التي نزل فيها الوحي، فمن الناس من يبالغ في الحطّ من شأنها حتى لكأن ذلك المجتمع لم يكن له أدنى شيء من مقومات الحياة، ومن ذلك أتى تخبط المستشرقين في تفسيرهم لبعض الروايات التي تتعلق بجمع القرآن وكتابته على العسب واللخاف والأكتاف والأحجار، حيث استخرجوا من ذلك أن القرآن قد ضاع منه بعض ما كتب في مكة بسبب الهجرة إلى المدينة أو أن القرآن المكي لم يُكتب إلا في المدينة، إذ من المعلوم أن ثلثي القرآن نزلا بمكة، ولو تم نقل ما كتب من القرآن المكي على الأحجار والعسب واللخاف والأكتاف لكان حمله ينوء بالقافلة الكبيرة، ولم ينقل أن المسلمين قد جهزوا مثل هذه القافلة لنقل القرآن إلى المدينة لا في السيرة ولا في التاريخ.[٨٨]

ولو أن المستشرقين قدروا الظروف حق تقديرها لما توصلوا إلى هذه النتيجة المجحفة بحق كتابة القرآن وحفظه، لأن التاريخ يحدثنا أنه كان يتوفر في مكة الجلد الرقيق والورق البردي والرقاع والجلود الناعمة، وكان من بين الصحابة من يجود بالغالي والثمين في سبيل الإسلام وحفظ كتاب الله تعالى، الأمر الذي يجعل هذه الروايات نازلة على حالات السفر والاستثناء والطوارئ، إذ القرآن الكريم كان منه ما ينزل بليل، وما ينزل في سفر، وما ينزل في وقت الشدة، وغير ذلك من الأحوال، فكان يُكتب القرآن الكريم على كل ما تيسر من أجل حفظه، إلى أن تزول الأسباب الطارئة والظروف الاستثنائية ويتيسر جمعه في صحف من الوسائل الناعمة[٨٩].

---

[٨٨] انظر بلاشير، ريجيس (١٩٧٤م)، **القرآن نزوله وتدوينه وترجمته وتأثيره**، ترجمة رضا سعادة، بيروت: دار الكتاب، ط١، ص٢٧-٢٩.

[٨٩] انظر اسبينداري، عبد الرحمن عمر محمد (٢٠٠٢م)، **كتابة القرآن الكريم في العهد المكي**، الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، ط١، ١٤٢٣هـ، ص٢٤ وما بعدها.

وهكذا قس على ذلك لو أننا باشرنا خلق الربط بين نصوص الوحي والظروف والملابسات التي نقدرها، فإننا نقع في كثير من الأخطاء المححفة في التفسير والتعليل. أما لو نزلنا على فهم المباشرين بالخطاب وما أثر عنهم ونقل أو راعينا أصول فهمهم وتعاملهم فإننا نأمن شر هذه التأويلات المجحفة بشأن نصوص الوحي التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها. وبه أيضاً نخرج من قصر تكاليف الشريعة على ظروف نزولها وأسبابها ومن الوقوع في منهج النقد التاريخي الاجتماعي للنص المنزل (Socio-historical Textual Criticism) المؤدي إلى التعامل معه كأي نص أدبي وإنساني وليد بيئة معينة وظرف تاريخي محدد. وبما أن أفهام الصحابة متفاوتة فإن القدر الملزم منها هو ما يشترك فيه جميعهم، وهو أقل فهمهم، فنتخذ هذا الفهم شاهداً على كل فهم آخر يولد مع الزمن ونأمن بذلك خرم الثوابت الشرعية. فبالنزول على معهود العرب الذين خوطبوا بالقرآن والسنة تتقارب مستويات الفهم ولا تختلف اختلافاً يرفع الثقة من فهم النصوص. ولذلك جعل الإمام الشافعي من أركان البيان والفهم النزولَ على أقل مستوى البيان، وهو ما فهمه المخاطبون الأوائل. يقول الشافعي: "البيان اسم جامع لمعانيَ مجتمعةِ الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربةً الاستواء عنده، وإن كان بعضُها أشدَّ تأكيدَ بيانٍ من بعض. ومختلفةٌ عند من يجهل لسان العرب"[٩٠]. فيقرر في هذه العبارة الحقائق الآتية:

أ) إن البيان لا ينحصر في معنى، بل هو اسم جامع لكل المعاني المجتمعة المتشعبة. وقد يفهم من هذا أن النص ينفتح على كل المعاني التي تستوعبها طاقاته الدلالية. ويؤيد هذا قوله في موضع آخر: "البيان يكون من وجوه، لا من وجه واحد، يجمعها أنها

[٩٠] الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (١٩٩٩م)، **الرسالة**، شرح وتعليق عبد الفتاح ظافر كبارة، بيروت: دار النفائس، ط١، ١٤١٩هـ، ص٣٥-٣٧.

عند أهل العلم مُبيِّنَةٌ ومشتبِهَة البيان[٩١]، وعند من يقصِّر علمُه مختلفةُ البيان"[٩٢].

ب) إن الفهم الذي لا يمكن تجاوزه والتقصير عنه والذي سماه الشافعي "أقلّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة"، أي أقل البيان، هو: الفهم الذي فهمه المخاطبون بتلك النصوص ممن نزل القرآن بلسانهم.

ج) إن صفة ذلك الفهم الذي هو أقل البيان أنه متقارب الاستواء عند من خوطبوا به، فلا تختلف مستويات فهمهم له اختلافاً بعيداً، وإن كان في النصوص ما هو أكثر وضوحاً من بعضها، أو كانوا متفاوتين في قوة إدراكهم وفهمهم.

د) إن بيان الكتاب والسنة مختلف عند من يجهل لسان العرب، فمن لم يفهم القرآن والسنة على مقتضى الفهم العربي، فقد قصر فهمه حتماً عن الفهم الذي هو أقل البيان.

هـ) إن كل المعاني المجتمعة الأصول والمتشعبة الفروع ينبغي أن تترتب على مراعاة فهم المخاطبين بالقرآن والسنة، لأن ذلك الفهم هو الحد الأدنى الجامع بينها.

ويبرهن الإمام صحة دعوته إلى اتخاذ أقل الفهم شاهداً على أكثره قائلاً وهو يصف لسان العرب: "...وليس يختلف عند العرب وضوح هذه الآيات معاً، لأن أقلّ البيان عندها كافٍ من أكثره، إنما يريد السامع فهم قول القائل، فأقل ما يفهمه به كافٍ عنده"[٩٣]. وبهذا يميز الإمام بين

---

[٩١] مشتبهة البيان: متماثلة في الوضوح.

[٩٢] **المصدر السابق**، ص١٠٢.

[٩٣] **المصدر السابق**، ص٦٣. هذا وللجاحظ عبارة قريبة من عبارة الإمام الشافعي يؤكد فيها تلك الحقيقة، إذ يقول: "البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير... كائناً ما كان ذلك البيان...لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلّغتَ الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع". الجاحظ، أبو عثمان عمرو ابن بحر (١٩٦٨م)، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٣٨٨هـ، ج١: ص٧٦.

مرتبتين من مراتب فهم المخاطبين الأوائل هما:

- أقلّ الفهم، وهو الذي لا تختلف فيه مفاهيمهم، فهم متساوون فيه متشابهون، فهذا الفهم هو الذي لا يمكن الإخلال بـــه في كل تفسير للخطاب وفي كل تأويل. وبحسب قرب التأويل من هذا الفهم تكون سلامته من المطاعن والمآخذ.
- ما زاد عن أقل الفهم، وهو ما تتدخل فيه الأذواق والقـــدرات والثقافات، فيختلف باختلاف قدرة المؤول وثقافته ومدركـــه ورؤيته، وهذا الفهم لا يكون حجةً ولا يتخذ شـــاهداً علـــى المفاهيم الأخرى، لأنه فهم ممتزج بفهم البشر لا ينفصم عنه.

وبهذا الضابط يتكفل لنا الإمام الشافعي المحافظة على معنى الخطاب مهما اختلفت الثقافات والأنظار وتطورت وسائل الفهم والإدراك، فكل فهم تجاوز أقلّ فهمٍ من خوطبوا بخطاب الشارع وقت نزوله أو قصَّر عنه فهو فهم ساقط لا يدرج في المعاني التي تجتمع أصولها وتتشعب فروعهـــا، لأن ذلك الفهم الخارج عن ذلك النمط يخرج الخطاب مـــن أن يكـــون خطاباً، ويجعل النص معدوم المعنى أو داخلاً في إطار ما يـــسمى بلعبـــة اللغات.[٩٤]

وثمة أمر آخر أود أن أنبه عليه، وهو احتجاج بعض الباحثين، ومنهم الدكتور عبد المجيد النجار[٩٥]، على أن التراث غير ملزم في فهم الدين بأن مسؤولية فهم التكاليف مسؤولية فردية، فظني أن هذه النظرية إنما تصدق على قول المصوبة القائلين بأن كل اجتهاد صواب، أما على رأي الجمهور القائلين بالتخطئة دون التأثيم[٩٦] فإن المسؤولية هـــي جماعيَّـــة، بمعـــنى أن

---

[٩٤] انظر الزنكي، **نظرية السياق**، ص٣٨٣-٣٨٥.

[٩٥] انظر النجار، **في فقه التدين فهماً وتنزيلاً**، ص٧١-٧٨.

[٩٦] للتأمل فيما ينتجه الرأيان من آثار أوصي بمراجعة كتاب الريسوني، أحمد (١٩٩٧م)، **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية**، المنصورة: دار الكلمة، ط١، ١٤١٨هـــ، ص١٦٩-٢١٥.

اجتهاد الفرد يخضع لاختبار جماعي ينطلق من أصول ومعايير هي في النهاية ليست أصولاً ومعايير فردية، وإنما هي معايير وأصول تتفق عليها جماعات وشرائح واسعة من هذه الأمة. لذا، لا يصدق تعميم القول بأن التراث غير ملزم في فهم الدين، ولا تعميم القول بخلافه، بل علينا أن نُخضع التراث للمعايير التي تحدثنا عنها، حتى نتبين الملزم من غيره.

ولنا ملحوظة تتعلق باستخدام مصطلح "القداسة" بوصفها قيمةً للمعايرة تنتهي بالفصل بين ما هو تراث وما ليس به، ما هو دائم وما هو زائل، فظني أن هذا المصطلح لا مكان لإعماله في أصول الفقه والفهم، وقد يكون مصطلحاً دخيلاً ومنتحلاً، فالذي يعرفه تراثنا الأصولي هو "الحجة والحجية" بدلاً من "القداسة والقدسية"، وبذلك أدخل الأصوليون في إطار المنظومة الإسلامية والمرجعية العليا لها كل دليل وبرهان نقلي وعقلي يصلح للاحتجاج ويخدم التوصل إلى الحقيقة المطلوبة، فدليل كالقياس أو الاستحسان أو مذهب الصحابي أو عمل أهل المدينة لم يكن إعماله في فقه التشريع يعني تقديساً له ولما يتولد عنه من اجتهادات ورؤى وأنظار، حتى الكتاب والسنة لم يتمَّ التعامل معهما أصولياً من جهة الاتصاف بالقدسية بقدر ما كان التعامل منبثقاً من أصل الحجية. وقد انتبه الأستاذ محمد عاشور لهذا المعنى فقال: "إن كلاً من القرآن والسنة قد نزلا للبشر. فمن الخطورة بمكان أن نعتبر القرآن والسنة شيئاً مقدساً منفصلاً عن التراث، فتلك حيلة خبيثة، أو قولة حق يراد بها باطل، تسعى إلى وضعهما موضع النصوص المقدسة البعيدة من البشر بما يعني جمودها وموتها"[٩٧].

٢) على الرغم من أن مفكري مشروع "إسلامية المعرفة" ومن يدور في فلكهم قد قدَّموا أصولاً كليَّة عامة للتعامل مع التراث بوصفه مادة علمية ومعرفية، فإنهم لم يقدموا منهجاً تفصيلياً يتجاوز التعميمات ويسعى إلى الكشف عن آليات التراث وطرق استعماله وتوظيفه، فلو

[٩٧] عاشور، محمد، "كيف نتعامل مع التراث"، ص١١٤.

قسنا كل ما أوردوه من ضوابط منهجيَّة بما ذكره الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" من قواعد لوجدنا مقاربة الأخير أجدر وأغزر وأقوى، وهذا باستثناء ما ذكره الدكتور عماد الدين خليل من قواعد وضوابط غنية بصدد التعامل مع التراث التاريخي في كتابه "مدخل إلى التاريخ والحضارة الإسلامية"[٩٨]. لذا، فإن الحاجة ماسَّة إلى مناقشة الأسس المنهجية التفصيلية للتعامل مع المادة التراثية العلمية والمعرفية.

٣) يسود اتجاه في إطار هذا المشروع يصف التراث المنهجي بالقصور، وهذا الاتجاه على الرغم مما يقدمه من حجج لم يُكتب له إقناع المتخصصين بهذه الرؤية ولم يقدم نقداً داخلياً تسنده مسوغات من ملح التراث ومادته، كما أنه ينقصه طرح البديل بشكل موضوعي، فالذي نسمعه هو اتهام منهجية الفهم الأصولي بالقصور، واتهام الإجماع بالعقم، واتهام القياس بأنه تجزيئي، والاستحسان بأنه الحل الترقيعي لمشاكل الجمود عند النص والقياس، غير أننا لا نقف على البديل لطرائق الفهم الأصولي وللدلائل التي طعنوا فيها. وما لم يمثُل هذا البديل للعيان ويخضع لميزان الاختبار والتجربة فإننا سنبقى في مستوى النقد المتبادل دون أن نقدم الحل للإشكالية، إذ علينا أن نسأل أنفسنا أولاً: بأي نموذج عايرنا هذه الأصول وقسناها حتى وصلنا إلى الحكم عليها بالقصور والعقم؟ فمع غياب النموذج لا يبقى أمامنا أساس لهذا الحكم إلاَّ أن يكون هو ما يُنتجه التراث المنهجي من فقه في الواقع، أي: نجعل الفروع شاهدةً على الأصول، وحينئذ فإن الدعوى تنتقل من أن تكون متعلقة بعدم إنتاج التراث المنهجي للمعرفة إلى عدم الرضا بالنتائج التي يُثمرها من حلية شيء أو حرمته أو كراهته أو ندبيته أو وجوبه، أو إجازته أو منعه، وحينئذٍ يتحتَّم علينا توليد نماذج من الفقه البديل ليقايس بالنموذج الذي يولده التراث المنهجي القديم، ليكون ذلك تمهيداً لميلاد الأصول الجديدة. فإذا خرجت إلى الوجود سلسلة منتظمة من الفقه في الواقع وكانت متناغمة

[٩٨] انظر خليل، **مدخل إلى التاريخ والحضارة الإسلامية**، ص١٤-٣٢.

فإننا حينئذ نستطيع أن نجمعها تحت أصول جديدة نتعامل بها مع الواقع الجديد. فإذا لم نقدم الأصول البديلة ولا النماذج الفقهية التي نريدها ولم نطور الموضوعات المدروسة، فإنه لا يبعد أن يكون القصور عائداً إلى طريقة استعمالنا وتوظيفنا للتراث المنهجي دون أن يكون عبء القصور على التراث المنهجي نفسه، لا سيما إذا علمنا أن بين المفكرين الإسلاميين خلافاً شديداً في إثبات هذا القصور، وأن منهم من لم يُجرِّب على التراث المنهجي قصوراً في توليد المعرفة وإنتاج فقه مناسب للعصر. فهذا هو الدكتور محسن عبد الحميد يقول: "لم أجد في قراءاتي لتلك الكتب الفقهية قضية معاصرة تبقى معلقة سلباً أو إيجاباً إلا نادراً. وهذا يدل دلالةً قاطعةً واقعيَّةً على الثروة الفقهية الهائلة التي يستحيل على الفقيه اليوم الاستغناء حتى عن رأي واحد فيها أو نظرية واحدة من نظرياتها، وإلاَّ فإنه سيبدأ من الفراغ، ويعجز عجزاً كاملاً عن مواجهة القضايا المعاصرة وإيجاد الحلول اللازمة لها"[٩٩]. لذا، فالأجدر تأخير اتهام المنهجية التقليدية بالقصور والعقم والمثالية وغيرها من التهم إلى الوقت الذي نقدم فيه نقداً داخلياً لها، أو نطرح النموذج الأصولي البديل الأقوى، أو نقدم نماذج فقهية تفصيلية موضوعية تمكننا من تطوير المنهجيَّة أو تبديلها.

٤) إن مشروع الأسلمة الذي يستهدف استخلاص ما يتلاءم مع المرجعية الإسلامية العليا من التراث الإسلامي والمعرفة الإنسانية على العموم وإبعادَ ما لا ينسجم معها منهما أو تعديلَه وتهذيبه وتشذيبه، ثم خلق عملية تثاقف حضاري بين الرصيد الإسلامي والرصيد الإنساني، هذا المشروع ينبغي أن يستوي على بعديه بشكل متواز، لتستقيم عملية التثاقف الحضاري على سَنَن قويم، أما تأخير إخضاع أحد الرصيدين المعرفيين للنقد والمراجعة فإنه مُخل بتوازن المشروع وتكامله واستوائه، وأرى أن نبدأ أولاً بتقديم نقد داخلي لكلا الرصيدين ثم نحاول الجمع

[٩٩] عبد الحميد، محسن، **تجديد الفكر الإسلامي**، ص٨٧. وانظر له أيضاً: أزمة المثقفين تجاه الإسلام، ص٧١-٧٢.

بينهما وفقاً لقيم المرجعية الإسلامية العليا وثوابت الإسلام والوعي الجمعي للأمة والثوابت الكونية القطعية والمطردة[١٠٠].

هذه الملاحظات عنَّتْ لي أثناء الجولة مع هذا الموضوع، علّها تسهم في توضيح مسار الإشكالية وفي تسديد النظر إليها واستخلاص أصـــول التعامل معها، فإن تك صواباً فمن توفيق الله عز وجل، وإن تك خطـــأ فذاك قصور مني، وأسأله تعالى حسن القصد والغفران.

[١٠٠] انظر عبد الحميد، عرفان، **الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة**، ص٢.