ISSN 1111-5203 -EISSN2600-6596

إشكالية فهم التراث العربي الإسلامي
"قراءة في الخلفيات المرجعية للمناهج"

أ/ يوسف رحيم
جامعة عبد الرحمن ميرة – بجاية

تاريخ الإرسال:30-05-2018 **تاريخ القبول:29-07-2018**
تاريخ النشر:02-12-2018

ملخص:
تعالج المقالة قضية جوهرية تتعلق بالآليات التي يمكن من خلالها فهم التراث العربي الإسلامي، وما يمكن أن ينتجه من مناهج وقراءات تتماشي في بعض الأحيان مع طبيعته القديمة، ومناهج أخرى تسعى لإعادة تجديده ومنحه صفة حداثية، انطلاقا من خلفيات ومرجعيات عربية نبعت من التراث في حد ذاته وآليات غربية بحتة بعيدة عن بيئته وبنيته، فمحاولة قراءة التراث تختلط في أذهان بعض الدارسين، كما تختلط إمكانية التمايز بين التراث والوحي" لأن التراث الفكري والعلمي والإسلامي كان متصلا ومتفاعلا بمرجعية الوحي، وهي الإشكالية الملتبسة التي حاولت أن تضفي صفة القداسة على التراث، وهو ما أردنا توضيحه من خلال هذه الصفحات .
الكلمات المفتاحية: التراث، الحداثة، المعاصرة، القراءة، المناهج، القرآن، أركون.

Abstract:
In this article We study a fundamental idea, the critical approach to the study of Arabic Islamic heritage, then the heritage produced by the mechanisms that correspond to its antiquity, Other approaches seek to be renewed and endowed with a modernist status They are based on Arab references from the same heritage and Western mechanisms far removed from their establishment and structure .
The reading of the heritage is mixed in the minds of the Seekers, They do not distinguish between heritage and revelation, because the intellectual, scientific and Islamic heritage was connected and interacted with the reference of revelation, and he added attribute of holiness to the heritage. In this study this is what we explain.
Keywords**:** (heritage, modernity, contemporary, reading, critical approach, Quran, Arkoun, Jabri, Taha Abd el Rahman)

مقدمة:
لما توسعت البيئة الجغرافية للعرب انفتح الفكر العربي الإسلامي على منتجات الحضارات الغربية ومصادرها"[1] – الحضارة اليونانية، الرومانية...الخ، هذا الاتصال جعل العرب يأخذون نظريات أفادتهم كالمنطق والفلسفة والعلوم العقلية والروحية...الخ، ومن هنا نجد أن الحضارة العربية الإسلامية في أوج تطورها كان لها مصدران هما القرآن الكريم والسنة، ثم ما خلفته الحضارات اليونانية والرومانية، وبذلك أصبحت الفلسفة العربية في جوانبها المتعددة وعناصرها المكونة لها في علاقة جدلية بين عناصر ثلاثة وهي:"
العنصر الأول هو الواقع التاريخي والاجتماعي الذي نشأت فيه هذه الفلسفة ومنهجها .

العنصر الثاني هو دور النص الديني بالمعنى الواسع الذي يشمل القرآن والأحاديث ونعني هنا التراث التفسيري في حركته المتطورة .
العنصر الثالث هو التراث الفلسفي السابق الذي انتقل إلى المسلمين بكل ما تعنيه كلمة التراث من شمول وتنوع دون الوقوف عند حدود الفلسفة اليونانية في عصورها المختلفة"[2] .
لكن بعدما بدأت الحضارة العربية الإسلامية في السقوط والتلاشي لأسباب كثيرة سياسية واجتماعية وثقافية - لا يسعنا الكلام عنها في هذا المكان - ظهرت حركات إسلامية تحاول النهوض بها من جديد وتحاول الحفاظ على ما كانت تحمله من معالم، ويمكن أن نحصرها في ثلاث مراحل:
المرحلة الأولى: من القرن الأول حتى القرن السابع وهي الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي منذ نشأتها وبلوغها الذروة في القرن الرابع الهجري، ثم بداية الانهيار بعد هجوم الغزالي على العلوم العقلية، ولم تفلح بارقة ابن رشد في القرن السادس في عودة الحياة إلى الحضارة العربية الإسلامية من جديد، ثم جاء ابن خلدون في القرن الثامن للهجرة ليؤرخ للمرحلة الأولى بداية وتطورا وانهيارا.
ثم بدأت المرحلة الثانية: من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر هجري عاشت فيها الحضارة الإسلامية عصر الشروح والملخصات، تشرح وتهمش ما أبدع من قبل ...ونحن الآن في بداية المرحلة الثالثة " [3].
بعد مرحلة الانهيار أي المرحلة الثالثة أصبح رواد الحضارة الإسلامية يعانون من الهوة التي فصلت بين ما كان عندهم من ازدهار وبين روح العصر الذي يعيشونه، فبدئوا في البحث عن أشياء لإنقاض الحضارة فتوجهت أنظارهم إلى التراث العربي بحثا عن نظريات ومفاهيم يمكنها أن تحفظ تراثهم من الصدأ وتحييهم كي يصلوا ركب الحضارة، "ولكن الرجوع إلى التراث لا يكمن في إعادة جرد ما فيه من كنوز وذخيرة وإنما هي الدعوة إلى إيجاد الكيفية لأجل قراءته إن سؤال التراث مقترن بسؤال القراءة، القراءة هي اللحظة التي تمكننا من اختراق وتجاوز المنسي وللمتنكر وللامفكر فيه " [4] .
وعلى ذكر القراءة قلنا سابقا إن" التراث مجموعة من النصوص تتكشف دلالتها آنا بعد آن مع كل قراءة جديدة وليست كل قراءة جديدة إلا محاولة لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر"[5]، ورغم زخم القراءات التي أقيمت من أجل فهم التراث وإحيائه إلا أنه لم يحدث أي تطور وذلك راجع حسب" ما ادعاه **تنيمان الألماني** المتوفى سنة 1819* أحد رواد تاريخ الفلسفة بالمفهوم الحديث في أوربا إلى أن العرب قد أعاقهم عن التفلسف عدة عقبات:

1. كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر .
2. حزب أهل السنة وهو حزب متمسك بالنصوص .
3. إنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانا مستبدا على عقولهم.
4. ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام "[7] .

لكن **تنيمان** لم يعرف أن هناك معوقات أخرى للفكر الإسلامي تمثلت في عدم استغلاله بطريقة جيدة، وأن الدارسين صدوا عن قراءة تراثهم قراءة يمكنها أن تجعله يرتقي، "وقد أجهضوا ما فيه من نظريات ومفاهيم واتجهوا نحو النظريات الغيبية الجاهزة على اعتبار أن وعي الذات الوجودي عند **سارتر** يتأسس تحت تحديق الآخر ليس خيرا بل ينطوي على عداء يدمر إنسانيتنا، لأنه يعلق الكينونة أو الوجود بطريقة جبرية وغير مستقلة بين لحظتي ما كان وما سيأتي " [8].

تختلط محاولة قراءة التراث في أذهان بعض الدارسين كما تختلط إمكانية التمايز بين التراث والوحي" لأن التراث الفكري والعلمي والإسلامي كان متصلا ومتفاعلا بمرجعية الوحي وهي الإشكالية الملتبسة التي حاولت أن تضفي صفة القداسة على التراث، في حين أن التراث له صفة المنجز الإنساني النسبي المتغير الذي يقبل الصواب والخطأ وموافقة الحق والواقع أو مخالفتهما والوحي له صفة التنزيل الإلهي المطلق والثابت الذي لا يقبل الصواب وموافقة الحق والواقع"[9]، لكن **زكي الميلاد** أثناء تفرقته بين التراث والوحي نسي أن التراث العربي الإسلامي كان مصدره الوحي، معناه أنه يحمل أغلب مميزاته لذا يقل فيه الخطأ .

هذه التفرقة جعلتنا نقف عند مفهوم التراث الذي لا يتحول إلى هم وقضية في الغالب إلا في حالة التفكير بالنهوض والتقدم، وهذا عند الأمم والمجتمعات غير المتحضرة وبالذات تلك المجتمعات التي مرت بتاريخ من التقدم وافتقدته فيما بعد، فيتحول إلى ذاكرة للتمجيد وتاريخ للتعظيم وإلى ذهنية تنظر إلى الوراء"[10]، ويقصد بالنظر إلى الوراء أن التراث من منظور تاريخي "هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة فهو إذن قضية موروث" [11]"وهو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي سواء ماضينا أو ماضي غيرنا سواء القريب منه أم البعيد"[12]، وهو "إنتاج فترة زمنية تقع في الماضي وتفصلها عن الحاضر مسافة زمنية ما تشكلت خلالها هوة حضارية فصلتنا، وما زالت تفصلنا عن الحضارة المعاصرة "[13]، وتشكلت "منظومة فكرية واحدة تتجلى في أنماط وأنساق جزئية متغايرة في كل مجال معرفي خاص "[14]، وأصبحت "موروثا ثقافيا وفكريا ودينيا وأدبيا وفنيا ملفوفا في بطانة وحدانية إيديولوجية"[15] .

إن التراث من منظور تاريخي هو إخراجه من اللاتاريخية ومن اللازمني إلى الزمني ومن السكون إلى الحركة ومن الاحتباس في الماضي إلى الانطلاق نحو الحاضر والمستقبل"[16]، حيث توجد ثلاث مقولات جوهرية:

الأولى من الخطاب القرآني وهي مقولة "اقرأ". والثانية من الخطاب النبوي وهي مقولة "التتميم" التي وردت في الحديث النبوي المعروف إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق. والثالثة من الخطاب التاريخي وهي مقولة الجاهلية، من هذه المقولات تحددت ثلاثة مفاهيم أساسية في العلاقة بالتراث والثقافات وهي القطيعة والتواصل والتجديد "[17].

يشكل التراث من منظورات أخرى "منطلقا يحمل دائما شحنة وجدانية وبطانة أيديولوجية وأن هذا التراث الذي هو مجموعة من معارف القدماء من أسلافنا "[18] "وهو ثلاث مستويات تراث بمعني التراث الإسلامي المقدس والمثالي وتراث بالمعنى الإثنولوجي وتراث إسلامي كلي"[19] هذه المستويات من التراث تولدت عن مجموعة من التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، وليس التراث" إلا مجموع تحققات هذه النظريات في ظرف معين وفي موقف تاريخي محدد وعند جماعة تضع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم"[20].

إن تعدد الاتجاهات والرؤى التي حاولت أن تضبط مفهوم التراث فتحت في نفس الوقت مجالا للاختلاف حول قراءته، "حيث **نجد زكي نجيب محمود** يعالج التراث من منظور المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، حتى لا يرى الحقيقة من جانب واحد، وعالجه **حسن حنفي** من منظور التراث والتجديد واعتبر التجديد هو منهجية تفسير التراث وعالجه **الجابري** من منظور التراث والحداثة من أجل تكوين فهم حداثي للتراث، والحداثة عنده هي حداثة المنهج والرؤية، وعالجه **فهمي جدعان** من منظور حضور الماضي في الحاضر لكي يكون الحاضر هو الذي يحدد معايير الأخذ من الماضي "[21].

هذه المعالجات التي اعتمد عليها الفكر العربي في مواجهة الانحطاط منطوية تحت موقفين: الأول كلاسيكي يعتبر إصلاحا فقهيا ويريد تمجيد التقليد الديني في الحاضر.
والثاني موقف انقطاعي مؤيد لعقلانية إسلامية تستطيع وحدها أن تضعنا على طريق الحداثة."[22]
هذان الموقفان توافقا مع تصورات قراءة التراث، فالموقف الأول يجعل للتراث قراءة تتم عن طريق الفهم الحداثي للتراث ويتجاوز الفهم التراثي للتراث، والموقف الثاني يفتح المجال لقراءة التراث قراءة بواسطة مناهج عصرية: بنيوية، سيميائية، أنثروبولوجية، تفكيكية ..." [23].
ومع وجود القراءتين الحداثية والعصرية للتراث ظهرت فئة ثالثة تنادي بعدم المساس بالتراث وهي تتعامل معه بوصفه انجازا مقدسا لا يجب المساس به إلا بالتوقير والتعظيم والإجلال ... التراث الذي صار هو الدين تم إدماجه في هيكل المقدس، وهكذا يتم إعلاء التراث وتقديمه ليس على الحاضر فقط بل تكريس سيطرته على قاعدة من التمسك العقائدي الانتقائي المسيطر للتعبير عن السلطة السلطوية " [24]. مما سبق يمكن أن نلخص قراءات التراث إلى أربعة أنواع ثم نوضحها كل على حدة:

- قراءة قديمة تقليدية وهي الفهم التراثي للتراث.
- قراءة حديثة حداثية وهي الفهم الحداثي للتراث.
- قراءة معاصرة عصرية وهي الفهم المعاصر للتراث .
- قراءة توفيقية بين الفهم القديم والفهم المعاصر.

1) الفهم التراثي للتراث :

يرى أصحاب هذا الفهم أنه لا يمكن الخروج عن التراث باعتباره على علاقة بالوحي فقد اكتسب منه القداسة، لذا يجب أن نقرأه بنفس الآليات والمفاهيم التي يحتويها وشعارهم الإسلام هو الحل "، وهذا يعني أن نأخذ أقوال الأقدمين كما هي سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يرون من خلال أقوال من سبقوهم "[25]، حيث يمثل أصحاب هذا الفهم التيار السلفي أو الصورة التقليدية لفهم التراث، ولقد وجد هؤلاء في الماضي أمجادهم وأفكار سابقيهم"، وهم بقراءتهم السلفية يبحثون عن الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل"[26] باعتبار أن التاريخ يعيد نفسه ولا يمكن أن تكون مشاكل في الحاضر غير موجودة في الماضي .
وقد سمي بالفهم التراثي للتراث لأن أصحاب هذا الفهم يستعملون التراث في قراءته ومحاولة النهوض به، اعتمادا على النظريات والآليات الموجودة فيه، فنتج عن الوقوف عند هذه القراءة أنها "وضعتنا أمام فريقين يتبنى الأول التفسير بالمأثور والثاني التفسير بالرأي، ينطلق الأول من الوقائع التاريخية واللغوية للوصول إلى المعنى وفهمه "[27].
وقد عيب على هذه القراءة " أنها قراءة لا تاريخية " تفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية "[28] ولا تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث، "بمعنى أن التراث يحتوي القراءة ولا تستطيع أن تحتويه لأنها التراث يكرر نفسه"[29]، "وإعادة التتريث* تؤدي إلى نوع من التعمية والتمويه لعمليات التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الواقعية والتي تفرض نفسها مع ضرورات التنمية الملحة " [31].
كما أن هذه القراءة" لم ترتق إلى درجة الفهم الموضوعي للنص، لتميزه بالنظرة الاستعلائية والمفارقة للواقعة وللتجربة المعاشة المرتبطة بالبعد السوسيولوجي التاريخي"[32] أي أنها لا تراعي الشروط التاريخية والابستمولوجية لانبثاق هذا التراث، وما تقوم به ليس أكثر من استغلال أيديولوجي ومثالي للتراث.

إن العيوب التي وجدت في القراءة التراثية أنها فتحت المجال لمحاولات أخرى مختلفة تظهر من خلال تجديد كيفيات ومناهج ومفاهيم مستقاة من التراث، ولكنها تتلاءم مع روح العصر أي تتناول التراث بمناهج حداثية .

2) الفهم الحداثي للتراث :

يعتمد أصحاب هذا الفهم في قراءة التراث على منجزات العصر وما توصل إليه من نظريات ومفاهيم من أجل تجديد التراث "وبناء فهم جديد للدين عقيدة وشريعة انطلاقا من الأصول مباشرة والعمل على تحيينه أي جعله معاصرا لنا وأساسا لنهضتنا "[33]، وهذا ما ذهب إليه **الجابري** الذي يرى "أن من متطلبات الحداثة تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي إلى رؤية عصرية له، فالحداثة لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة أي مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي، إذن فالحاجة إلى الاشتغال بالتراث تمليه الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلا لها "[34]، كما يقول "إن القراءة العصرية للتراث التي نقترحها ونطبقها تهدف إلى جعل المقروء معاصرا لنفسه، على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي أي قراءته في محيطه الاجتماعي والتاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصرا لنا من جهة أخرى عل صعيد الفهم والمعقولية "[35] .

إن نظرية **الجابري** في قراءة التراث هي دعوة لعدم التقيد بالقراءات السابقة له والعمل على تجاوزها، لكونها لم تهتم بما هو أساسي في ممارستها لآلية النقد، فمنذ النهضة لم تتطرق القراءات السائدة إلى نقد آلة الفكر العقل "[36]، وأهم ما في نظرية الجابري هو أنه يجعل المقروء معاصرا لنفسه، وذلك بفصله عنا، ومعاصرا لنا بوصله بنا أي أن الفصل والوصل هما خطوتان منهجيتان"[37]، هذا من جهة كما اعتمد على مبدأين هما :" مبدأ الموضوعية والاستمرارية "[38] من جهة أخرى.

أ) **مبدأ الموضوعية**: وهي حالة الفصل أي جعل التراث معاصرا لنفسه من خلال ضرورة الفصل بين الذات والموضوع "[39] ولتحقيق هذا المبدأ يجب المرور بثلاث خطوات: "المعالجة البنيوية، الطرح الإيديولوجي، التحليل التاريخي"[40].

"1 – المعالجة البنيوية: التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة .

2 – التحليل التاريخي: من أجل فهم تاريخية الفكر واختيار صحة النموذج المدروس.

3 – الطرح الإيديولوجي: أي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية التي أداها الفكر المعني أو كان يطمح إلى أدائها "[41] .

ب) مبدأ الاستمرارية: وهي خطوة تتم بجملة من العمليات منها: وحدة الفكر، تاريخية الفكر، الفلسفة الإسلامية قراءة لفلسفة أخرى "[42].

إن الأساس الذي انطلق منه الجابري في فهم التراث هو العقل، حيث يقول "ما لم نؤسس ماضينا تأسيسا عقلانيا فلن نستطيع أن نؤسس حاضرنا أو مستقبلنا بصورة معقولة، ولا يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية، فإن لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة كفاعلين وليس مجرد منفعلين"[43] "هذه العقلانية هي مصباح يوقده الإنسان ليس وسط الظلام وحسب، بل قد يضطر إلى التجوال به في واضحة النهار "[44] .

وهكذا تكتمل معالم نظرية الجابري في التراث والحداثة القائمة على التراث المكتوب والمؤطر في عصر التدوين والمعالج موضوعيا وبطرق بنيوية وتاريخية وإيديولوجية والموصول بالحداثة عقليا ووظيفيا وذلك بتحديد إشكاليته والفصل بين ما هو معرفي وما هو إيديولوجي وربطه بمتطلبات العقلانية والديمقراطية [45].

انتقد **طه عبد الرحمان** قراءة **الجابري** للتراث في أنها فشلت في الوصول إلى فهمه وذلك "لعدم اختيار النموذج العقلاني الذي يمثل التراث وهذا ما جعله يتجزأ "[46]، كذلك بالنسبة للآليات التي استعملها في نموذجه أدت به إلى اتخاذ مسلك في تجزئة التراث"[47]، ويرى: "أن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات"[48].

تنتج النظرة التجزيئية من التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين، معناه أن التراث عبارة عن مضمون وآليات والنظر إلى المضمون دون الوسائل يولد نظرة تجزيئية.

وبناء على ذلك نادى طه عبد الرحمان بالنظرة التكاملية قائلا: "ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف فهو غير مسبوق لأننا نقول بالنظرة التكاملية ويقول غيرنا بالنظرة التفاضلية *، وهو غير مألوف لأننا توسلنا فيه بأدوات مأصولة و توسل غيرنا بأدوات منقولة"[50] "والنظرة التكاملية تنشأ من التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرغت بها مضامين التراث "[51] "أي ما يسميها بالآليات الإنتاجية أو الأصلية أو التحتية، وهي تمثل الوسائل والكيفيات اللغوية المنطقية المنتجة للمضامين، كما يستعملها في نقد المضامين "[52]، في المقابل هناك آليات استهلاكية فرعية أو فوقية "[53]، وهي عبارة عن وسائل منقولة " يمكن حصرها في صنفين أساسيين: صنف الآليات العقلانية، صنف الآليات الإيديولوجية أو باصطلاح طه عبد الرحمان الآليات الفكرانية ".[54]

إن النقد الذي وجه لإعادة التتريث والقراءة الحداثية للتراث يتمثل في أن الأولى جعلت الماضي أساس كل شيء، على الرغم من ظهور حوادث وظواهر لم تحدث من قبل، وأما الثانية فنظرت إلى التراث بنظرة تفاضلية وجزأت التراث، نتجت عن هاتين القراءتين قراءة ثالثة، تحاول التخلص من الماضي وكل ما فيه وتبدأ من نقطة الصفر .

3) الفهم المعاصر للتراث:

نجد اليوم وعينا أمام قراءات أكثر حيوية مبدعة منتجة تبتعد عن التقليد والإتباع، "لا تحاول أن تنغلق على ذاتها بادعائها امتلاك حقيقة النص، تتبنى آليات أكثر نفعية، آليات الهدم والاختراق والحفر والتفكيك، آليات أقل ما يقال عنها إنها تمتلك القدرة على فهم اخفاءات وبواطن تراثنا المعرفي"[55] هذه القراءات في مجملها تعتمد على مناهج وآليات غربية من أجل تأسيس علم كلام جديد وعلم فقه متجدد بالاستفادة من مكتسبات العلوم الإنسانية الحديثة (اللسانيات، السيميائيات، ظواهرية الأديان، علم الاجتماع التاريخي الإثنوغرافيا) وذلك بغية المساهمة في إعادة إدراج الفكر الإسلامي في زمن المعاصرة والحداثة " [56] .

يدعو **محمد أركون** وهو رائد هذا النوع من القراءة إلى مجاراة ومسايرة خطوة بخطوة حداثة أوربا، لأجل بناء حداثة خاصة بنا فهو صاحب تجربة أنطولوجية جديدة "[57] "ومنه كان إلحاحه على الاشتغال وبصورة فاعلة بالمناهج المعاصرة، لسبر أغوار النص أو اختراق نسيجه، إنها

مناهج تعمل بمثابة المفاتيح التي تمكننا من فهم النص وأسرار الخطاب وعن طريقها نرغم النص على البوح وقول ما سكت عنه "[58]، ولا يمكن للقراءة العصرية أن تتحقق إلا بواسطة تطبيق المنهجيات الحديثة مثل البنيوية والتفكيكية والألسنية والأنثروبولوجية ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية عموما"[59]، وهذه المنهجيات هي وحدها القادرة على كشف الجوانب الإيجابية للتراث، وبيان قيمته وقيمه الحقيقية"[60] المشتركة لكل العقائد، كذلك تعمل هذه المناهج بآليات كالفهم والنقد والترجمة والتفكيك والحفر على فك النص التراثي من القيود التي فرضت عليه من قبل الأصوليات المنغلقة[61].

لقد أطلق **أركون** على مشروعه العلمي اسم الإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية، وذلك من أجل نقد العقل الإسلامي في مختلف أشكاله فيقول: "إني أدعو إلى عمليتين عقليتين ثقافيتين في نفس الوقت، الأولى تقصد التحليل الأثري الانتقادي الاستفساري للثقافة العربية لتحرير العقل العربي من الميثولوجيات التي تستلبه وتزيف عمله، والثانية اندفاع هذا العقل المحرر في النضال الابستمولوجي الذي يهم كل إنسان مهما كان دينه ومذهبه الفلسفي واتجاهه السياسي"[62]، وأما التراث فإنه عند أركون يحمل في ثناياه العديد من الظواهر، ولا يمكننا أن ندرسها إلا في إطارها الفكري وسياقها التاريخي وأن أية محاولة فهم تبتعد عن هذين الخطين، تغدو مجرد قراءة واهية لا تنتج ولا توزع سوى أوهامها وتوهماتها "[63]، وقد قاد ربط التاريخ بعوامل تاريخية محددة وملموسة إلى تطور نزعة تاريخية ترجع كل شيء للتاريخ وتشرطه به لدرجة أنه تم وسم الحداثة بكونها عبادة للتاريخ، الذي أصبح هو المصدر أو المنتج الأساسي للمعنى"[64]، هذه النزعة هي التاريخانية وهي نظرية معيارية تنظر إلى التاريخ باعتباره اتجاها واحدا تتميز فيه الظاهرة التاريخية بالذاتية المباشرة والكائن التاريخي بالزمانية التاريخية المفصول عن كل ما هو وهمي أو خيالي "[65] .

لقد وجهت انتقادات لهذا النوع من القراءات، حيث يرى **فهمي جدعان** أن القراءات المؤسسة على المناهج الإنسانية المعاصرة والفلسفات الراهنة هي قراءات طريفة، بالرغم مما تثيره من قضايا ومشاكل يصعب البث فيها نهائيا وهي قراءات قد ترضي شغف المثقفين وإعجابهم لكنها ستكون بكل تأكيد عاجزة عن صياغة لكل جوانب التراث، ولن يكون من اليسير عليها تحقيق مادة تثقيف اجتماعي شامل لهذا التراث الذي لا حدود له ولا تخوم"[66].

ويرى **الجابري** أن هناك دعوات إلى تطبيق المنهج البنيوي والاستعانة بعلم اللسانيات المعاصر والأنثروبولوجيا البنيوية، وهناك محاولات أولية في هذا الاتجاه "و نعتقد أن مثل هذه المحاولات لا يمكن أن تؤدي إلا لطريق مسدود وإلى تكريس الانحطاط والجمود بدعوى إخضاع المتغيرات إلى الثوابت التي تحكمها "[67] .

يقسم **محمد أركون** التراث إلى مستويات كما يرى البعض"- التراث بمعنى التراث الإسلامي المقدس والمثالي،- التراث بالمعنى الإثنولوجي- التراث الإسلامي الكلي"[68] تقسيما "يمزق الإسلام تمزيقا شديدا لكي تسهل تصفيته وتذريته في الرياح، ويحمل الإسلام ـ لتحقيق ذلك ـ كل التجليات التاريخية للحياة الاجتماعية والسياسية التي مرت بها الأمة الإسلامية "[69]، كما يخضعه لمناهج التحليل التاريخي التي خضعت لها المسيحية، "إذ أنه لا يختلف عن المسيحية في كونه يقع ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى، وسيصبح مثل المسيحية، بفعل تيار العولمة التي تعني فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وهذا كان الحل الوحيد لتقدم الشعوب الأوروبية بعد أن سيطرت الكنيسة على الدولة "[70]، لكن الوعي الجماعي الإسلامي المعاصر لم يشهد القطيعة

النفسية والثقافية بالدرجة نفسها التي شهدها الغرب المعلمن منذ القرن 19 على الأقل"[71]، وأصبح التراث العربي الإسلامي يحيا حاضر الغرب الأوربي ويقرأه قراءة أورباوية النزعة وينظر إليه من منظومة أوربية، لذلك فهو لا يرى فيه إلا ما يراه الأوربي" [72] .

ولد الفهم المعاصر للتراث عن طريق التحليل التاريخي انشطار الإسلام، ومحاولة فصل السلطة الدينية عن السياسية تنقل التراث من وضعية القداسة إلى الدنيوية، والميل إلى النزعة الأوربية تجعلنا نتعامل مع التراث بنفس الشكل الذي يتعامل به الأوربي.

4) – الفهم التوفيقي للتراث:

يتحكم في هذه القراءة معيار الحاجة وهو أن نأخذ من التراث ما نحن في حاجة إليه في وضعنا الراهن وفي ضوئها نحدد ماذا وماذا نرفض...ويسمى هذا الفهم بالفهم التوفيقي لأنه يوفق بين جميع أنواع الفهم إذ " يجب استلهام التراث وذلك بأن ننتقي منه جملة المواقف والمفاهيم التي تصلح أن تسهم في تدبير حياتنا وأمورنا وتجعلها نمطا سلوكيا أو ذهنيا لنا في تفكيرنا وفي فعلنا" [73].

يمثل في رأي **زكي الميلاد** الربط بين الماضي والحاضر والأصالة والمعاصرة سحبا للإسلام إلى العصر إذ يقول: "إن مقولة الأصالة الإسلامية المعاصرة من محاولات الفهم التي تمثل سحبا للإسلام إلى العصر وقيمه ومفاهيمه، وأن هذه الرؤية تؤدي حكما ومعيارا وأساس للتقويم "[74].

(1) انظر حنفي، حسن: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 1992م. (مصادر الحضارة الغربية) .
(2) أبو زيد، نصر حامد: فلسفة التأويل، المركز الثقافي العربي المغرب، ط 4، 1998، ص 17.
(3) حنفي حسن، الجابري: حوار المشرق والمغرب، فيصل جلول، مكتبة مدبولي القاهرة، ط 1، 1990، ص 35.34.
(4) بودومة، عبد القادر: الحداثة وفكر الاختلاف، ص 20 .
(5) أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النص، ص 19.
(6) هذه مطاعن عرضها صاحب التمهيد مصطفى، عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لأول مرة عام 1944، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1959 .
(7) الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي المغرب، ط 1، 1991م ، ص 65.
(8) البازعي سعد، الرويلي ميجان : دليل الناقد الأدبي، ص 21، بتصرف.
(9) الميلاد، زكي: الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الكلمة، العدد 25، ص 08.
(10) المرجع نفسه، ص 11، بتصرف.
(11) المرجع نفسه، ص 12 .
(12) الجابري، محمد عابد : التراث والحداثة، ص 45 .
(13) الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، ص 30 .
(14) أبو زيد، نصر حامد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص 05.
(15) الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، ص 23، وانظر الزاوي بغورة: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص 45 .
(16) الميلاد، زكي: الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الكلمة، ص 12.
(17) المرجع نفسه، ص 10 .
(18) بغورة، الزاوي: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص 43.
(19) المرجع نفسه، ص 73 .
(20) أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النص، المركز الثقافي العربي المغرب، ط 4، 1998، ص 16 نقلا عن حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 13.
(21) الميلاد، زكي : الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الكلمة عدد 25 ، ص 17.
(22) الرديسي، حمادي: الخطاب الإسلامي حول الحداثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 93/92 ، دار الإنماء القومي بيروت ، ص 39 .
(23) الميلاد، زكي: الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الكلمة، ص 18/17، بتصرف.
(24) أبو زيد، نصر حامد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي المغرب، 2000، ص 180.

(25)الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة ، ص 26 .
(26)الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي المغرب، ط 6، 1993 ، ص 19 .
(27)بودومة، عبد القادر: الحداثة وفكر الاختلاف ، ص 103 .
(28)الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، ص 19 .
(29)المرجع نفسه، ص 13 .
(30)التتريث مصطلح أطلقه أركون على النزعة السلفية وعلى قراءة التراث بالتراث .
(31)بغورة، الزاوي: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص 80 .
(32)بودومة، عبد القادر: الحداثة وفكر الاختلاف، ص 103 .
(33)الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، ص 13 .
(34)الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، ص 18، وانظر زكي الميلاد الفكر العربي المعاصر مجلة الكلمة عدد 25، ص 17 .
(35)الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، ص 17 .
(36)بودومة، عبد القادر: الحداثة وفكر الاختلاف، ص 62 .
(37)الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، ص 12 .
(38)بغورة، الزاوي: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص 45 .
(39)الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، ص 47 .
(40)الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، ص 24 .
(41)الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، ص 32/31 بتصرف .
(42)بغورة، الزاوي: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص 46 .
(43)الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة ، ص 17.
(44)المرجع نفسه، ص 18 .
(45)بغورة، الزاوي: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص 47 .
(46)طه، عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي المغرب، ط 2، 1993، ص 23 .
(47)المرجع نفسه ، ص 15 .
(48)طه، عبد الرحمان : تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 15 .
(49)النظرة التفاضلية المقصود بها أنه لما يحدث تجزيء للتراث يصبح كل جزء أفضل من الآخر.
(50)المرجع نفسه ، ص 23 .
(51)المرجع نفسه ، ص 12 .
(52)المرجع نفسه ، ص 15 .
(53)المرجع نفسه ، ص 23 .
(54)المرجع نفسه ، ص 24 .
(55)بودومة، عبد القادر: الحداثة وفكر الاختلاف، ص 104 .
(56)شحرور، محمد: الكتاب والقرآن، الفكر المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت ، 92/ 93 ، ص 105 .
(57)بودومة، عبد القادر: الحداثة وفكر الاختلاف، ص 114 .
(58)المرجع نفسه: ص 16 .
(59)الميلاد، زكي: الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الكلمة: العدد 25، ص 17.
(60)بودومة، عبد القادر: الحداثة وفكر الاختلاف، ص 16 .
(61)بغورة، الزاوي: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت، 2001، ص 67.
(62)المرجع نفسه، ص 69، نقلا عن: محمد أركون: حول الأنثروبولوجيا الدينية، مجلة الفكر المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، 7/6، 1980 ، ص 41 .
(63)بودومة، عبد القادر: الحداثة وفكر الاختلاف، ص 18 .
(64)سبيلا، محمد: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال المغرب ط 1، 2000، ص 11 .
(65)قاسم، جميل: الفكر العربي الإسلامي من التراث إلى الحداثة، الفكر العربي المعاصر، 92 /93، ص 65.
(66)مقال الميلاد، زكي: مجلة الكلمة، ع 25، ص 17، نقلا عن فهمي جدعان: نظرية التراث، دار الشروق عمان، 1985، ص 13 .
(67)الجابري، محمد عابد : التراث والحداثة ، ط 1، 1991، ص 43 .
(68)الطعان،أحمد إدريس: مآل الإسلام في القراءات العلمانية، مجلة الشريعة دمشق، 2006 ع 21، ص 05.
(69)المرجع نفسه : ص 02 .
(70)حنفي، حسن، الجابري محمد عابد: حوار المشرق والمغرب، تقديم جلول فيصل، مكتبة مدبولي، ص42 .

(71) الميلاد، زكي: من التراث إلى الاجتهاد، ص 278 .
(72) الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي المغرب، 1993، ط 6، ص 14 .
(73) جدعان، فهمي: نظرية التراث، دار الشروق عمان، 1985، ص 13 .
(74) المرجع نفسه، ص 93 / 94 .