نقد اتجاهات التراث والمعاصرة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

Criticism of heritage and contemporary trends in contemporary Islamic political thought

م.د. محمد حازم حامد

جامعة الموصل/ كلية العلوم السياسية

mohammedhazm@uomosul.edu.iq

M.D. Mohammed Hazem Hamed

College of Political Science/University of Mosul

الكلمات الافتتاحية:

التراث، المعاصرة، النقد، الاتجاه التقليدي، الاتجاه التوفيقي.

Keywords:

heritage, modernity, criticism, traditional trend, conciliatory trend.

Abstract

The research shows that there are two trends regarding the relationship between heritage and modernity in contemporary Islamic political thought: the pro-traditionalist trend, which believes that adherence to heritage achieves modernity and preserves the identity of the nation, and the rejecting trend, which believes in the necessity of criticizing and reviewing heritage to achieve modernity, i.e. reconciliation between heritage and modernity. There is criticism directed at both trends in their ideas and starting points, The work was organized into

two sections: the first explained the concept of heritage and modernity, and the second was devoted to criticizing the trend supporting and rejecting heritage and modernity.

الملخص

يبيِّن البحث، إن هناك اتجاهين فيما يتعلق بالعلاقة بين التراث والمعاصرة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، هما: الاتجاه المؤيد (التقليدي السلفي)، الذي يعتقد أن التمسك بالتراث يحقق المعاصرة ويحفظ الهوية للأمة، والاتجاه الرافض (التجديدي التوفيقي)، الذي يعتقد ضرورة نقد التراث ومراجعته لتحقيق المعاصرة، أي التوفيق بين التراث والمعاصرة، وثمة نقد موجَّه إلى كِلا الاتجاهين في أفكارهما ومنطلقاتهما، وقد انتظم العمل في مبحثين: الأول: بيَّن مفهوم التراث والمعاصرة، والثاني: خُصِّص لنقد الاتجاه المؤيد والرافض للتراث والمعاصرة.

المقدمة

ثمة قضايا فكرية إشكالية، فرضت نفسها فكرياً وواقعياً، على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وأصبحت مِن شواغله المعرفية والعلمية، لذا عالجها المفكرون والفلاسفة الإسلاميون، تنظيراً وتحليلاً ونقداً؛ لأن الفكر السياسي مرتَهن بالواقع السياسي والاجتماعي لأي مجتمع ودولة، فلا بدَّ أن يتفاعل مع ذلك الواقع، محاولاً إيجاد حلول للإشكاليات، وطرح معالجات للأزمات التي تعترضه وتستلزم المعالجة. ومِن أبرز تلك القضايا الفكرية الإشكالية، قضية (التراث والمعاصرة) وكيفية رسم العلاقة بينهما، وتحديد المسار المقترح لتلك العلاقة دون إفراط أو تفريط؛ لأن التراث

والمعاصرة مِن الأمور التي لا يمكن الاستغناء عنها في حياة أي مجتمع ودولة؛ فمجتمع بلا تراث ضائع وفاقد للذاكرة والهوية، كما أن مجتمع بلا معاصرة متخلف وعائش في غير عصره. لذا تفاعل الفكر السياسي الإسلامي المعاصر مع قضية التراث والمعاصرة، وانقسم على اتجاهات بخصوص طبيعة العلاقة بينهما، موجهاً نقداً إلى أبرز الأفكار التي طرحتها تلك الاتجاهات؛ بُغية تقويمها وتشخيص إشكالياتها وإيجاد معالجات لها، وصولاً إلى تَجْلية طبيعة تلك العلاقة، بما لا يتعارض مع ثوابت الفكر الإسلامي ومبادئه مِن جهة، وبما ينسجم مع مستجدات العصر والتجديد مِن جهة أخرى.

أولاً: أهمية البحث: تنبع أهمية البحث مِن أهمية القضية الفكرية التي يثيرها ويبحث فيها محاولاً معالجتها، ألا وهي اتجاهات التراث والمعاصرة، فهذه القضية تركت آثارها الفكرية والسياسية في المجتمع والدولة، وأخذت حيزاً كبيراً مِن اهتمامات المفكرين والفلاسفة الإسلاميِّين المعاصرين، ولا تزال.

ثانياً: إشكالية البحث : يحاول البحث الإجابة عن سؤال مركزي مغزاه: ماهية نقد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر لاتجاهات التراث والمعاصرة؟، وينبثق مِن هذا السؤال تساؤلان فَرْعيان هما: ما مفهوم التراث والمعاصرة؟، كيف يمكن توجيه نقد لاتجاهات التراث والمعاصرة؟.

ثالثاً: فرضية البحث: تنطلق فرضية البحث مِن فكرة مفادها: (يوجد اتجاهان في تحديد العلاقة بين التراث والمعاصرة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، هما: الاتجاه المؤيد والرافض، وكِلاهما لا يَسْلَمان مِن نقد موُجه إلى أفكارهما).

رابعاً: منهج البحث : بناءً على إشكالية البحث وانطلاقاً مِن فرضيته، سيتم الاعتماد على المنهج الاستنباطي، وعلى المدخل الوصفي، في بحث نقد اتجاهات التراث والمعاصرة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

خامساً: هيكلية البحث: سينتظم البحث في مبحثين، فضلاً عن مقدمة وخاتمة احتوت أهم النتائج، المبحث الأول: تناول مفهوم التراث والمعاصرة، وفيه مطلبان، الأول: بيَّن مفهوم التراث، والثاني: كشف مفهوم المعاصرة، أما المبحث الثاني: فخُصِّص لنقد الاتجاه المؤيد والرافض للتراث والمعاصرة، وتضمن مطلبين: الأول: تناول الاتجاه المؤيد (التقليدي السلفي)، أما الثاني: ناقش الاتجاه الرافض (التجديدي التوفيقي).

المبحث الأول : مفهوم التراث والمعاصرة : يتضمن البحث العلمي في الفكر السياسي، مصطلحات عدة، لذلك لا بد مِن ايضاحها، وتحديد مدلولها؛ لكي يدور البحث في إطارها، لذلك يُعَد الإطار المفاهيمي ضرورة في كل بحث لا سيما في الفكر السياسي، وقد انتظم هذا المبحث في مطلبين، بيَّن الأول: مفهوم التراث، وكشف الثاني: مفهوم المعاصرة، وعلى النحو الآتي.

المطلب الأول: مفهوم التراث : لكل مصطلح، معنى لغوي، وآخر اصطلاحي، والعلاقة قائمة بين المعنيَيْن غالباً، وسيتم تطبيق ذلك على مفهوم التراث، وعلى النحو الآتي:

١- التراث لغة : التراث اسم مِن الفعل ورث، والإيراث: الإبقاءُ للشّيء، يُورِثُ، أي: يُبقي ميراثاً، وفلان في إرث مَجْدٍ، وتقول: إنّما هو مالي من كَسبي وإرْثِ آبائي [١]، ورث الميراث أصله مِوْراثٌ، والتُراثُ أصل التاء فيه واو، تقول: ورثت أبي، وورثت الشئ مِن أبي، أرِثُهُ، ورثاً ووراثة وإرثاً [٢]. وَوَرَثَ الْوَاوُ وَالرَّاءُ وَالثَّاءُ: كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ، هِيَ الْوِرْثُ، وَالْمِيرَاثُ أَصْلُهُ الْوَاوُ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ لِقَوْمٍ ثُمَّ يَصِيرَ إِلَى آخَرِينَ بِنَسَبٍ أَوْ سَبَبٍ [٣]، والإرْثُ والوِرَاثُ والإرَاثُ والتُّراثُ وَاحِدٌ، أي مَا وُرِثَ مِن الآباء والأجداد [٤]، وهكذا يتضح، إن التراث في اللغة العربية يعني: الشيء الذي يرثه الإنسان مِن الآباء والاجداد، بدلالة الماضي والقديم.

٢- التراث اصطلاحاً : لتراث وفقاً للمُحقق التراثي المصري (عبد السلام محمد هارون ١٩٠٩- ١٩٨٨م)، (كل ما يمتُّ إلى القديم (الماضي) بصلة، مِن حضارة وتاريخ وعلوم

وفنون وآداب) [٥]، ويرى المفكر المصري (حامد عبد الله ربيع ١٩٢٤- ١٩٨٩م)، إن التراث هو (كل ما قدمه السلف للخَلَف، مِن أفكار ومبادئ وقيم وقواعد وخبرات) [٦]، أي شمولية التراث لكل المعارف والعلوم الإنسانية منها والعلمية.

والتراث كما يعتقد الباحث التونسي (عبد المجيد النجار ١٩٤٥م ـــــ)، (ما تناقلته أجيال الأمة الإسلامية مِن العلوم والمعارف، نظرية وتطبيقية في مختلف مجالات الحياة المختلفة، مما أنتجه المسلمون، ويخرج عن مفهوم التراث في الفكر الإسلامي، القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ لأنهما دين نزل مِن الله تعالى بوساطة الوحي) [٧]، فالدين ليس تراثاً؛ لأنه نزل بالوحي.

ويُعرِّف الباحث المصري (خالد فهمي ١٩٦٤م ـــــ)، التراث بأنه "المكتوبات التي جاءت لنا في صورة مادية مات أصحابها"، وهذا يعني أن التراث يشتمل ثلاثة شروط هي [٨]:

١- يُطلَق مصطلح التراث على المواد المكتوبة (المكتوبات) حصراً.

٢- يوجد هذا التراث المكتوب في وعاء مادي أياً كانت أنواعه.

٣- ينتسب هذا التراث المكتوب والموجود في وعاء مادي، إلى أحد علماء الأمة العربية الإسلامية القدماء (الأموات).

أما التراث عند المفكر السعودي (زكي الميلاد ١٩٦٥م ـــــ)، فهو: (كل ماله خاصية الانتقال مِن الماضي إلى الحاضر، ويشمل العلوم والمعارف والثقافات، ليس الانتقال الطبيعي الجامد، بل الانتقال الذي له دلالات الحضور والتأثير والفاعلية) [٩]، أي قدرة التراث على الحضور المعاصر تأثيراً وفاعلية، لكونه ذات طابع حركي ولا يتسِم بالجمود. ويمثل التراث قِيمة إنسانية مادية ومعنوية؛ لأنه مرتبط بالنتاج العلمي والثقافي للإنسان في الرقعة الجغرافية التي استوطنها، وظهرت فيها أعماله وإبداعاته، لذا تنظر الأمم والمجتمعات الإنسانية إلى تراثها بأنه يجسد منجزاتها وهويتها في

الماضي والحاضر، وركيزتها في تطلعها نحو المستقبل [١٠]، فالأصل في التراث أنه لا يمكن للأمم والمجتمعات الاستغناء عنه، بل الاستناد إليه في عملية بناء الحاضر والمستقبل. لذا يقول الفيلسوف المغربي (طه عبد الرحمن ١٩٤٤م ــــــ): " إن التراث كان ولم يزل، روحاً لا حياة لفكر دونها، إلَّا أن يلقي بنفسه في أحضان تراث غيره يستلبه استلاباً" [١١]، ثم يذكر كذلك: (فصحيح أن التراث ماضٍ لكنه متعلق بالحاضر والمستقبل، ومؤثر في الواقع، وموجه لحياة الفرد والمجتمع مِن حيث الأفكار والسلوك، فضلاً عن كونه ملازم للفرد والمجتمع تاريخاً وواقعاً، لذا فإن التراث يمثل حقيقة كائنة لا يمكن الانفكاك عنها) [١٢]، إذ يشكل التراث حالة ماضية لكنها مستمرة. فالتراث متعلق بالهوية الثقافية والفكرية لأي أمة، فضلاً عن كونه ينبع مِن صميم الخصوصية لتلك الأمة، التي تحدد تصوُّراتها العامة للإنسان والكون والحياة، لا سيما التراث الإسلامي الذي يمثِّل تراثاً فريداً وغزيراً في شتى ميادين العلوم والمعارف الإنسانية والعلمية، تُدلِّل على إنجازات العلماء المسلمين وإبداعاتهم [١٣]، وإسهاماتهم في تطوير الحضارة الإنسانية. إذ للأمة الإسلامية تراث ثري، ومنتوج غزير في مجالات الحياة كافة، ولهذا التراث خصوصية ينفرد بها عن تراث الأمم الأخرى، هي أنه نشأ بدافع ديني؛ لأن الإسلام يوجه حياة الناس توجيهاً شاملاً؛ بحكم شمولية الإسلام وتناوله جوانب الحياة كلها، فكل التراث الإسلامي انطلق مِن أسس دينية، لهذا يمكن عدُّ هذا التراث كله دينياً؛ فهو تفسير للدين أو انطلاقاً مِن الدين للتعامل مع الحياة، وبحكم هذه الخصوصية، فإن منهج تعامل المسلمين مع تراثهم، يختلف عن مناهج الأمم الأخرى في تعاملها مع تراثها [١٤]؛ لأن الإسلام أطلق للعقل الإنساني الحرية في إعمار الأرض وإسعاد الإنسان، لتأدية رسالة خلافة الإنسان فيها. لذلك فإن التراث في الفكر الإسلامي على تباين أنواعه وتخصصاته، ليس معطىً تاريخياً مِن الماضي، وإنما حقيقة وجودية في واقع المجتمع الإسلامي، في السياسة والاجتماع

والثقافة، كما ليس مِن الممكن تجاهلها أو إغفاله، وهو يمارس سلطة في الأفكار والعلاقات والمؤسسات [١٥]؛ فلخصوصية نشأة التراث الإسلامي وكثرة نتاجاته، فهو يمارس تأثيراً بالغاً في الأمة، في الجانب الفكري والجانب السلوكي، وليس بوسعها الانفكاك عنه. وتجدر الإشارة، إنه يرد على التراث الإسلامي، ضابطان عِلميان أساسيان هما: العربي والإسلامي، أما المراد بالعربي فهو: تراث مكتوب جُلُّه باللغة العربية التي هي لغة الدين الإسلامي، وأما المراد بالإسلامي فهو: إن هذا التراث ملتزم بالإسلام وأفكاره ونظرته إلى الإنسان والكون والحياة [١٦]، فهذا النوع مِن التراث يتسِم بكونه عربي لغة، وإسلامي منهجاً. والخلاصة، إن التراث يمكن تحديد مفهومه في الفكر الإسلامي، بأنه: (كل ما أنتجه العقل المسلم في الماضي مِن علوم ومعارف)، وهو يمثل ذاكرة الأمة، وهويتها، وإبداعاتها، وتاريخ منجزاتها في حركة الحضارة الإنسانية، لذا يتسِم برمزية كبيرة في حياة المسلمين، ويمارس تأثيراً عليهم في أفكارهم وسلوكياتهم، لذا ربَّما يشكل سلطة عليهم.

المطلب الثاني : مفهوم المعاصرة : لكل مصطلح، معنى لغوي، وآخر اصطلاحي، فالعلاقة قائمة بين المعنيَيْن غالباً، وسيتم تطبيق ذلك على مفهوم المعاصرة، وعلى النحو الآتي:

١- المعاصرة لغة : في اللغة العربية، العصر هو الدهر [١٧]، والعصر هو الحين، الذي أقسم الله تعالى به في سورة العصر [١٨]، والجمع عصور، والعصران هما الليل والنهار [١٩]، فالعصر هو الزمن [٢٠]، وهكذا يتضح، إن المعاصرة في اللغة العربية تعني: الزمن والدهر الحاضر.

٢- المعاصرة اصطلاحاً : يُعرِّف المفكر السوري (عمر عبيد حسنة ١٩٣٥م ــــــ)، المعاصرة بأنها: "القدرة على هضم التراث واستيعابه، وليس القفز فوقه وتجاوزه، لوضع الأوعية الشرعية المعاصرة لاستيعاب حركة الناس، ومستجدات الحياة، وامتلاك

القدرة على تقديم الحلول الإسلامية للمشكلات المعاصرة دون الاستغراق في المشكلات التاريخية، إلَّا في إطار أخذ البصارة والعبر" [٢١]، أي المعاصرة هي ليست تجاوز التراث البتة؛ وإنما أخذ الخبرة منه. والمعاصرة وفقاً للمفكر المغربي (محمد عزيز الحبابي ١٩٢٢- ١٩٩٣م)، هي: (تفتُّح على حصيلة المعارف والفنون والتقنيات، وعلى الأفكار التي تسود فترة المعيشة، ويستلزم هذا التعريف حرية الفكر، ومرونة الذهن للتكيُّف مع ما يستحدث في مختلف الميادين، فالكسل والرتابة ورفض التطور واتخاذ الماضي مرجعاً، خصال تعادي المعاصرة) [٢٢]، فالمعاصرة هي انفتاح وحركة، وليس انغلاق وركود. ويرى الباحث المصري (أحمد كمال أبو المجد ١٩٣٠- ٢٠١٩م)، إن المعاصرة هي: (الارتباط بالحاضر مقابل التعلق بالماضي، وهي ترادف الحداثة في الفكر الغربي، والأصالة تقابل المعاصرة في الفكر الإسلامي، والسلفية (التراثية) هي نقيضة المعاصرة) [٢٣]، وفي الفكرة ذاتها، فإن المعاصرة كما يُعرِّفها الباحث المصري (محمد رأفت سعيد ١٩٤٨- ٢٠٠٤م)، هي: "أن يعيش المرء في عصره، عارفاً بزمانه، مقبلاً على شأنه بأصالته، آخذاً بمعطيات عصره" [٢٤]، أي إن المعاصرة هي تفاعل الإنسان مع مستجدات عصره، بموجب أصالته. أما المفكر المغربي (محمد عابد الجابري ١٩٣٥- ٢٠١٠م)، فيرى المعاصرة بأنها: (الحياة المعاصرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بكلمة واحدة هي الحضارة الراهنة التي تختلف اختلافاً جذرياً عن نمط حياة السلف) [٢٥]، فلكل زمن حياته التي يتمظهر فيها، ويتميز بها عن الأزمنة الأخرى. وينظر المفكر المصري (طارق البشري ١٩٣٣- ٢٠٢١م)، إلى المعاصرة بأنها: (نُظُم الغرب وأفكاره وقِيمه، التي وفدت إلى العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر الميلادي، مسببة الإشكالية الكبيرة بين التراث والمعاصرة، بين الموروث الإسلامي والوافد الغربي) [٢٦]، ويشاطره الرأي الباحث الإيراني (محمد خاتمي ١٩٤٣م ـــــ)، في إن المعاصرة (عالم اليوم) باختصار هي: (الحضارة الغربية، أي ما يسود

العالم والإنسان ويحكم السيطرة عليهما معاً، ويؤثر في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية، فعالم اليوم هو عالم الغرب الفكري والأخلاقي والفني) [٢٧]، ولعلَّ هذا قصور في الفِهم، وخلل في إدراك المعاصرة؛ لأنها لا تعني الحضارة الغربية فحسب، إذ الحضارة الغربية هي المعاصرة الغربية (الحداثة) المهيمنة على العالم، لكن لا يمكنها أن تحتكر مفهوم المعاصرة. والخلاصة، إنه يمكن تحديد مفهوم المعاصرة في الفكر الإسلامي، بأنها: (الاستجابة للعصر ومستجداته، على وفق الأصول والمبادئ العامة للفكر الإسلامي)، وهي تمثل حاجة إنسانية وضرورة فكرية؛ لكي يعيش الإنسان عصره، ويَدْفَع عن ذاته شبهة التخلف، وبعد أن تم تحديد مفهوم التراث والمعاصرة في الفكر الإسلامي المعاصر، لا بد مِن تِبيان نقد لاتجاهات التراث والمعاصرة في هذا النوع مِن الفكر الإنساني، وهذا ما سيختص ببحثه المبحث القادم.

المبحث الثاني: نقد الاتجاه المؤيد والرافض للتراث والمعاصرة : يوجد اتجاهان في إطار الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، للتعامل مع قضية التراث والمعاصرة والعلاقة بينهما، هما الاتجاه المؤيد (التقليدي السلفي)، والاتجاه الرافض (التجديدي التوفيقي)، ولكل اتجاه مفكرين وفلاسفة، وسيتم عرض أفكار هذَيْن الاتجاهين مع التركيز على النقد الموجه لأطروحاتهم الفكرية، وقد أنتظم المبحث في مطلبين، تناول الأول: الاتجاه المؤيد (التقليدي السلفي)، ودرس الثاني: الاتجاه الرافض (التجديدي التوفيقي)، وعلى النحو الآتي.

المطلب الأول : الاتجاه المؤيد (التقليدي السلفي) : يمثل الاتجاه المؤيد (التقليدي السلفي)، أحد أبرز اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، والسمة الأساسية فيه فيما يتعلق بالتراث والمعاصرة، أنه يؤمن بأن المعاصرة الحقيقية تكمن في التمسك بالتراث وتقليده، دون نقد أو تجديد، فالتراث له القدرة على الامتداد إلى المعاصرة واستيعابها، وتحقيق النهضة والتقدم، ويتجسد ذلك بالفهم السلفي للفكر

الإسلامي، أي الاتجاه المؤيد للتراث والمعاصرة. فالحاضر والمستقبل يُقرأ بوساطة الماضي، وهكذا فإن السلفية تربط الحاضر والمستقبل بالماضي، وبهذا فأنها تسحب التاريخ ليكون ممتداً في الحاضر والمستقبل، أي العلاقة بين التراث (بدلالة الماضي) والمعاصرة (بدلالة الحاضر) والمستقبل، قائمة؛ لأن قوة الماضي تمتد إلى الحاضر والمستقبل، تأكيداً للذات والهوية، بسبب تحدي الفكر الغربي، فالاتجاه المؤيد الذي انشغل بالتراث واحيائه وتوظيفه في إطار قراءة أيديولوجية، أساسها اسقاط المستقبل المنشود على الماضي، ثم البرهنة على أن ما تحقق في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل، وقد تجسد هذا الاتجاه بحركة دينية وسياسية هي السلفية، التي تتمسك بالتراث وترفض التقليد، أي التمسك بالدين والتراث أساساً للنهضة، ورفض التقليد للفكر الغربي ومناهجه، ورفعت هذه الحركة شعار الأصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية [٢٨]، وكأنَّ الأصالة وحفظ الهوية لا سبيل لهما سوى الاعتصام بالتراث. لذلك فإن القراءة السلفية للتراث والمعاصرة قراءة تاريخية، تَقْرأ المستقبل بوساطة الماضي، وتجعل التاريخ الماضي يمتد إلى الحاضر، لذلك هي لا تنتج سوى فِهم واحد للتراث هو الفِهم التراثي للتراث، والتراث يحتويها لكنها لا تستطيع أن تحتويه؛ لأنها التراث يكرر نفسه [٢٩]، وهي قراءة تراثية أيضاً، تستولي على التراث وتحتكر تفسيره وتقدِيمه، لتسيطر عبره على الحاضر والمستقبل، والهدف هو السلطة وضمان حيازتها، فالتراث يمثل رأس مال رمزي، لكنها قراءة لا تكون في المستوى المعرفي لذلك التراث، بل في درجة أدنى؛ لأن ذلك التراث كان يتناسب معرفياً مع العصر والبيئة التي نشأ فيها، أما القراءة السلفية فلا تنتمي إلى زمانها أبداً؛ لأنها تريد أن تعيش الحاضر بعقل الماضي، لذلك يصطدم التراث مع المعاصرة، ثقافياً وفكرياً، مسبِّباً الصراع على التراث [٣٠]، والخلل لا يكمن في التراث البتة، وإنما في طريقة قراءة ذلك التراث، ومحاولة إسقاطه على الواقع الحاضر. فإشكالية

السلفية في التراث والمعاصرة والعلاقة بينهما، يكمن في أمرين أساسيِّين، الأول: أنها تأريخية؛ تريد أن تعيش المعاصرة (الحاضر) بأنموذج التراث (الماضي)، والثاني: كونها انتقائية؛ فهم ينتقون مِن التراث ما يناسبهم، ويُقصُون غيره، لا سيما المرجعية التراثية فهم ينتقون الإمام (أحمد بن حنبل ٧٨٠- ٨٥٥م) دون غيره، وهكذا فلا يتقبلون الاختلاف والتعددية؛ لكون هذا الاتجاه ينظر إلى الآخر بوصفه خصماً أو مجال تهديد، وليس بوصفه تنوُّعاً يمكن أن يضيف وجهات نظر ويثري التجربة الفكرية [٣١]، فضلاً عن كون السلفية نصوصية حَرْفية تجمد على حَرْفية النصوص الدينية وتفسير السلف لها، وترفض كل ما عدا ذلك [٣٢]، فلا تنظر إلى سياق النصوص وملابساتها ومقاصدها، أي إن الحركة السلفية تُوسَم بكونها تاريخية وانتقائية ونصوصية. إذ لم تتعامل السلفية مع التراث في كُلِّيته وشموله، أي بوصفه كُلَّاً ثقافياً وفكرياً غير قابل للتجزئة والتقسيم، كما تفرضه شروط البحث العلمي الرصين، ويفرضه المنطق، وإنما تقتطع أجزاءً منه وتتعامل معها فقط؛ بدعوى إنها الوحيدة التي تمثل التراث كله وأنها صفوة التراث، وهكذا يبدو وكأنَّ للسلفية تراثهم الخاص بهم [٣٣]، إذ يقول المفكر المصري (يوسف القرضاوي ١٩٢٦- ٢٠٢٢م): " وليس مِن حق أحد ولا فئة ولا مدرسة، أن تَفْرِض علينا فكرة أو رأياً أو حُكْماً معيناً، مما حفل به التراث الغني، وأن تضرب بغيره عرض الحائط" [٣٤]، والبادي أن التراث الإسلامي كُلٌّ واحد، لا ينبغي التعامل معه بطريقة التبعيض، ومحاولة فرضه على أساس أنه هو التراث الصائب، وغيره خاطئ. لما تقدم بيانه، فإن مصطلح السلفية يترادف مع مصطلح التراثية؛ لأن السلفية تهدف بكل فكرها وسياساتها، على استدعاء التراث، بوصفه عنصراً أساسياً وضرورياً لمواجهة مشاكل النهضة والتقدم في الأمة الإسلامية؛ فهو السبيل الوحيد للخروج مِن الأزمة الإسلامية المعاصرة [٣٥]، أي إن مشكلات المعاصرة تجد معالجتها في التراث حتماً، واستحالة إيجاد المعالجة في غيره. وفي الحقيقة، فإنه لا يمكن أن يُعاش الحاضر

بالماضي، ولا معالجة مشاكل الحاضر بأفكار وآليات معالجة السابقين لمشاكلهم؛ لأن طبيعة الحياة والمشاكل متباينة، وإنما يمكن الاستفادة مِن المعايير ووجهات النظر التي احتكم إليها السابقون في معالجة مشاكلهم، بعد تجريدها مِن ظروفهم الخاصة بهم، فيتم النظر إلى مشاكلهم الثقافية والفكرية، وكيف تعاملوا معها، دون أن يتم سحبها إلى الحاضر، وفرضها على الناس [٣٦]، أي الاسترشاد بالتراث وبتجربة السابقين. كما يثير الاتجاه المؤيد، الحذر والشك أزاء كل محاولات الاستفادة مِن أفكار وتجارب الآخر – غير المسلم-؛ لأنها نمت وطبقت خارج العالم الإسلامي، فهي لا تصلح له، ولا تنسجم مع طبيعته، ويتهم دعاة تلك المحاولات بأنهم يُفرِّطون في خصوصية الفكر الإسلامي وتميزه عن الأفكار الأخرى، ويعرضونه للغزو الفكري [٣٧]، كما أنه يدافع عن التراث بطريقة عاطفية، في مواجه ما يثيره الغربيون والمستشرقون والعَلمانيون، مِن نقد وتشكيك بالتراث لتقليل مِن قِيمته وأهميته، دون أسلوب علمي يستند إلى المنطق والأدلة، وهذا الأمر أدى إلى تقديس التراث، وعدم نقده ومراجعته، لذلك هنالك رهبة في التعامل مع التراث، وظهرت عبارات مِن قُبيْل (ليس في الإمكان أفضل مما كان، لم يترك السلف للخَلَف شيئاً، الماضي أفضل دائماً مِن الحاضر) [٣٨]، وهذا كله يؤدي بالعقل إلى التقليد والتوقف عن الابداع والتجديد، وبالنتيجة القطيعة مع المعاصرة. والعلاقة بين التراث والتقديس علاقة مصطنعة، متأتية مِن تَوهُّم دخول القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ضمن مصطلح التراث، وأنهما عناصر أساسية في مكوناته، وقد ساعدت مصطلحات (علوم القرآن وأصول الدين وعلوم الحديث) على شيوع هذا التَوهُّم، لأن الحقيقة تُوحي بأن علوم القرآن هي ليست القرآن نفسه، وعلوم الحديث هي ليست الأحاديث نفسها، وأصول الدين ليست الدين ذاته، فهذه العلوم هي شروح وتفسير للدين، فهي علوم إنسانية، أما الوحي فهو إلهي، لذلك هذه العلوم تدخل ضمن التراث، أما الوحي فليس بتراث تماماً؛ لأنه دين نزل مِن

السماء، أما التراث فهو نتاج بشري [٣٩]، فلا قدسية ولا عِصمة للتراث أبداً. فمِن الصواب، إن قيمة التراث في الفكر الإسلامي تنبع مِن علاقته بالوحي؛ إذ شكل الوحي مرجعية أصيلة لهذا التراث، فقد كان التراث متفاعلاً مع الوحي، إلى درجة أدت إلى التداخل بينها وعدم التفريق بينهما، وهي إشكالية فكرية تسببت في إضفاء صفة القداسة على التراث، في حين إن التراث منتج بشري نسبي، فيه خطأ وصواب، والوحي صفة التنزيل الإلهي المطلق والثابت، فيه الصواب والحق فقط [٤٠]، فالتراث صناعة بشرية محضة، وإن كان الدين مرجعها. إذ يقول الباحث المصري (سيف الدين عبد الفتاح ١٩٥٤م ــــــ): " ينبغي أن نُميِّز تمييزاً واضحاً وصريحاً، ما بين الأصول متمثلة في الوحي (القرآن الكريم، السنة النبوية الصحيحة)، وبين التراث البشري المتمثل في حصيلة اجتهادات البشر في واقع حياتهم وتطور أوضاعهم" [٤١]، أي ثمة علاقة بين التراث والدين؛ لأن التراث يستمد بقاءه وقِيمته مِن الدين [٤٢]، فالعلاقة بين الدين والتراث قائمة، لكنها لا تجعل التراث ديناً، أو تضفي قدسية الدين على التراث. إن الإيمان بالتراث في جُملته وتفصيله، والدعوة إلى تَمثّله بوصفها شرطاً قطعياً لتحقيق المعاصرة، لا تسهم في تحقيق المعاصرة وبناء المستقبل؛ فلكي يحقق التراث المعاصرة ويستجيب للمستقبل، لا بد أن يكون فِهم التراث قائماً على أنه عمل إنساني إبداعي، وليس عمل جاهز ومطلق، فاستكشاف كُنْه التراث يبيِّن أنه ذات صبغة تاريخية؛ لأنه إنجاز إنساني له ظروفه الاجتماعية والثقافية والمعرفية، فهو متفاعل مع معطيات واقعه، وبهذا يخرج التراث مِن دائرة الناجز إلى دائرة الإبداع المنسجم مع واقعه الذي أسهم في إنتاجه، وسيمتد التراث إلى جميع الأزمنة، أي يتجه إلى المعاصرة (الحاضر) دون أن يتنكر للثوابت (الماضي) [٤٣]، وبهذا فإن التراث هو ابن بيئته التي أسهمت في إنتاجه، وبما أن الأرضية المعرفية القديمة مختلفة عن الأرضية المعرفية المعاصرة، لا بدَّ مِن الاستفادة مِن المعرفة المعاصرة بدراسة جميع الظواهر

للوصول إلى الإبداع. لكن النسق العام للاتجاه المؤيد، يرجع إلى الأمثلة السابقة لتطبيق الشريعة وليس إلى فحوى أحكامها، فثقافة السلفية تنغلق على القديم (الماضي)، ولا تدرك الواقع الحاضر الذي سيطبق فيه الدين، وهي لا تقارن الماضي (التاريخ) بالحاضر ليتضح لديها أن تلك الأمثلة القديمة لو طبقت على واقع مختلف، ربما تُحدِث مِن النتائج ما يخالف مقاصد الشريعة، ويناقض أحكامها، فهم يعتقدون بأن تجاوز تطبيقات الماضي، يُعَد تغييراً للدين وازدراءً للسلف الصالح، ولا يمكن اصلاح الواقع المعاصر إلَّا بالرجوع إلى الماضي، واقتفاء أثر السلف، فالسلفيون يُقبلون على التراث ناقلين لا ناقدين، وليعيدوا بناءه لا ليبنوا عليه [٤٤]، أي يكون فِكر الماضي (التراث)، حاكماً لفِكرهم في زمنهم المعاصر. كما أنه ليس شرطاً البتة، أن كل قديم هو أفضل مِن أي جديد، لذا فلا يمكن رفض الواقع المعاصر بذريعة الرجوع إلى ما كان عليه السلف الصالح، إذ لا يلزم التأسِّي بما كان عليه السلف في الأفكار والنظم السياسية؛ فلكل عصر ظروفه واشكالياته واحتياجاته، وهكذا فإن الواجب هو الاجتهاد والتجديد لمواكبة المستجدات وتحقيق المعاصرة في ظل المبادئ والأصول العامة للفكر الإسلامي [٤٥]، فمِن خصائص الفكر الإسلامي المرونة، أي أنه وضع الثوابت العامة وترك الجزئيات (المتغيرات)، لكي يجتهد فيها الإنسان ويختار ما يلائمه حسب ظروفه ومستجداته. لكن الاتجاه المؤيد، يعطل إعمال الثوابت والمبادئ العامة في الواقع المعاصر، وذلك بالانسحاب مِن العصر إلى الماضي، واستعارة واقع قديم وفرضه على الواقع المعاصر، أي الانسحاب مِن الحاضر إلى التراث والاحتكام إليه، والمفروض أن يتم التعامل مع التراث بعقل معاصر، وفكر مستنير، ورؤية نقدية؛ لكي يكون التراث مرشداً للأمة وليس حاكماً عليها، فبهذه الطريقة يتم إحياء التراث وتوظيفه في تحقيق المعاصرة واستشراف المستقبل، وهكذا يكون التراث كنزاً وحصناً؛ يحفظ ذاكرة الأمة، ويصون خصوصيتها، ويديم تواصلها الحضاري، ويرفدها بتجارب السابقين [٤٦]، ليكون التراث

فرصة واستجابة بدلاً مِن أن يكون كابحاً وتحدياً. لذلك فإن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ليس مُلزَماً بإتباع السلف في كل شيء، لا سيما في جوانب الحياة المختلفة، المتسِمة بالتطور والتجديد كالثقافية والفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ إذ للسَّلف حياتهم وللخَلَف حياتهم الجديدة المتطورة والمعقدة؛ باحتوائها على أزمات وتحديات عدة، التي تحتاج إلى عقلية إسلامية جديدة لمعالجتها والاستجابة لها، والَّا سيكون الخَلَف مِمَّن يُوقفون الزمن، ويتكئون على الماضي، ويُنكرون الحاضر والمستقبل [٤٧]، فلا يمكن معالجة إشكاليات عصر بأدوات عصر آخر. كما أن الأصالة ليست بالضد مِن المعاصرة؛ وإنما ترتبط الأصالة بالتجديد والقدرة على الاستجابة لمستجدات العصر، فهي في أبسط تجلياتها موافقة الفكر لثوابت الإسلام ومبادئه العامة لا سيما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فبمقدار هذه الموافقة تكون الأصالة مِن عدمها، وهكذا تكون المعاصرة مِن مقتضيات الأصالة؛ لكي يعيش الفكر الإسلامي عصره ويتفاعل مع أحداثه ومستجداته، فالأصالة هي تأكيد الهوية وتأسيس الوعي بالذات وتحقيق التمايز وإيجاد المعيار، ومِن الناحية الزمنية تعني: تكامل الحاضر عبر ارتباطه بالماضي واتصاله بالمستقبل، فلا تقليد الماضي ولا الجمود على التراث، ولا تقليد الغرب ومحاولة التوفيق مع أفكاره، وإنما هي الارتباط بالأصول والانطلاق منها في عملية التجديد والاجتهاد، وهكذا تعمل الأصالة على تحرير الفكر الإسلامي مِن التقليد والتبعية [٤٨]، أي تقليد التراث وتبعية الغرب، والأصالة ليست مرتبطة بزمن، لكي تكون المعاصرة ضدها، كما أن التراث ليس كله أصيلاً. فالأصالة ليست هي الانغلاق على الماضي فقط، وإغفال الحاضر وطموحات المستقبل، ورفض كل تجديد أو دعوة للاستفادة مِن تجارب الآخر [٤٩]، والأصالة ليست هي تغييب الواقع واستحضار التاريخ [٥٠]، وبهذا الفِهم فإن الأصالة لا تتنافى مع المعاصرة؛ لأن الأصالة تتضمن في نسقها العام التجديد والتطوير والتقدم نحو الأفضل، لذا فإن الأصالة تحمل في بُنيتها

الفكرية مفهوم المعاصرة؛ فالفكر الإسلامي منفتح على معطيات العصر في المجالات العلمية والتقنية والإنسانية، والتسليم بالتراث وأهميته، لا يراد به أن يكون التراث حاكماً للحياة، وأن يرزح الحاضر له، فيتم إلغاء المعاصرة والاكتفاء بما كان في الماضي، دون اهتمام لبناء ما ينبغي أن يكون في الحاضر والمستقبل [٥١]، فبُنية الأصالة تدعو إلى المعاصرة واستيعابها. وهكذا يتضح، إن الاتجاه المؤيد يستبعد في مُتبنِّياته الفكرية، الأبعاد الزمانية والمكانية للأمة وسيرورتها التاريخية، ويستدعي صوراً تاريخية (ماضية) لكي تعيشها الأمة في الحاضر وتَتمثَّلها، وهو يجسد تراجعاً أمام التحديات المعاصرة التي تعصف بالأمة وفكرها، لذا فإن هذا الاتجاه أضفى على الأمة طابع التقليد التاريخي والجمود الفكري، وهذه السِمة هي ضد طبيعة الأشياء والأفكار، وحركة الحياة في الزمان والمكان [٥٢]، وأبعد ما تكون عن الولوج إلى المعاصرة ومواكبة الحياة في تجلياتها وإشكالياتها. والخلاصة، إن الاتجاه المؤيد لعلاقة التراث والمعاصرة، يستدعي التراث لكي يكون حاكماً على الحاضر؛ فالتراث له إمكانية الامتداد إلى الحاضر والتأقلم معه، إذ ليس بوسع الأمة سوى الاتكاء على التراث لتحقيق المعاصرة، وحفظ الهوية والتمسك بالأصالة، فلا سبيل أمام الأمة للمعاصرة سوى التراث، لذا على الحاضر التماهي مع الماضي، وهذا يتضمن التقليد والجمود، أي تقليد السلف، وجمود الفكر، وكلاهما لا يستقيمان مع المعاصرة.

المطلب الثاني : الاتجاه الرافض (التجديدي التوفيقي) : يُعَد الاتجاه الرافض (التجديدي التوفيقي)، أحد أبرز الاتجاهات الفكرية للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، ويُعَد ظهوره ردة فعل، على الاتجاه المؤيد (التقليدي السلفي)؛ فالاتجاه الرافض يشترك مع الاتجاه المؤيد في تقديره لقِيمة التراث والاعتراف بأهميته، لكنه يرى ضرورة نقده ومراجعته لتحقيق المعاصرة، أي التوفيق بين التراث والمعاصرة، والملاءمة بينهما، لأن التراث بمفرده لا يحقق المعاصرة، وهنا يتباين الاتجاه الرافض عن المؤيد. فالاتجاه

المؤيد في مُجمل أطروحته، يتشبث بالتراث ويقدسه، ويدعو إلى تقليد كل ما فيه مِن أفكار واجتهادات، دون نقد ومراجعة، بذريعة مواجهة الغزو الفكري الغربي وتحدياته الثقافية، وحفظ الأصالة وحماية الهوية، وأن المسلمين الأوائل هم الأحق بفِهم الدين وتفسيره، لكن الاتجاه الرافض يرى إن المنهج السليم للتعامل مع التراث هو تقويم التراث ونقده وتوظيفه بما يتناسب مع المعاصرة، على وفق مرجعية شرعية- فكرية، تحقق المصلحة العامة وتوظف التراث في تحقيق النهضة والتقدم للأمة [٥٣]. بداية وكما يذكر المفكر المصري (محمد عمارة ١٩٣١- ٢٠٢٠م): (كل إنسان لا سيما المسلم هو سلفي، أي له سلف وماضٍ (تراث) ينتسب إليه ويرجع له، لكن التفاوت يقع في الآلية المتبعة للتعامل مع هذا التراث، هل تُهاجِر إليه أم تستدعيه؟ هل تُقلِّده أم تجتهد فيه) [٥٤]، فالتراث الإسلامي الذي وصل للمسلمين يحتاج إلى غَربلة ومراجعة فكرية؛ لاستبقاء ما يوافق القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، بوصفهما المصدران الأساسيان للفكر الإسلامي، ورفض ما يخالفهما [٥٥]، وهذه هي فحوى الأصالة. إذ ينطلق الاتجاه الرافض في أطروحته مِن مبدأين، الأول: العودة إلى الذات (التراث) وإحياء الهوية الثقافية للأمة، والثاني: التعامل الإيجابي مع معطيات الحضارة الغربية (المعاصرة)، بما يتوافق مع المرجعية الشرعية والفكرية، لكن هذا الاتجاه يفتقد إلى وحدة الرأي في تحديد الذات والهوية، كما يفتقر إلى تحديد الموقف الفكري مما يُؤخَذ مِن المعاصرة وما يُترَك بصورة واضحة، وتعارض الآراء واختلافها، فضلاً عن وجود نوع مِن السطحية والاضطراب في الفِهم والتحليل [٥٦]، أي لم يبلور هذا الاتجاه رؤية واضحة للتعاطي مع التراث والمعاصرة.

ومِن أبرز إشكاليات الاتجاه الرافض فيما يتعلق بالتراث والمعاصرة، هي الآتي [٥٧]:

١- عدم بلورة منظور معرفي تتحدد على ضوئه المقاصد والغايات مِن النظرة التجديدية للتراث، فالخطابات الإسلامية تولي اهتماماً كبيراً بالتراث، لكن لم تهتم ببلورة منظور معرفي للتعامل مع التراث، وبعلاقته بالزمن المعاصر.

٢- إن المشكلة ليست في التراث، وإنما في النظرة إلى التراث، لذلك فإن الانطلاق مِن المنهجية هو المدخل السليم في التعامل مع التراث، والمنهجية هي الوسائل والآليات.

٣- إن التعامل المعرفي والمنهجي مع التراث، ينبغي أن يترافق مع النظر إلى المعاصرة وفِهمها؛ لأن طبيعة التعامل مع التراث تؤثر في الفهم والتعامل مع المعاصرة، كما أن النظرة إلى المعاصرة، تؤثر في الفهم والتعامل مع التراث، فالعقل المسلم بحاجة إلى تطوير ثقافته في هَذين الحقْلَيْن.

٤- عدم فِهم التراث في سياقه التاريخي وظروفه وبيئته الخاصة به، فكلما كانت هنالك آليات ووسائل لفهم التراث وتحديده، زادت القدرة على تفسير التراث وادراكه، وتوظيفه لتحقيق المعاصرة.

٥- الانحياز المذهبي والطائفي، في التعامل مع التراث وتجديده، وعدم التعامل مع التراث كله وبعمومه، دون انغلاق أو تجزئة.

فالواجب هو التعامل مع التراث الإسلامي بكل مذاهبه ومدارسه واتجاهاته الفقهية والفكرية، وترك الانتقائية والمذهبية، أو نقل صراعات الماضي إلى الحاضر وإعادة انتاجها، لذلك لا يجب التمسك بمذهب أو مدرسة أو اتجاه فقهي واحد بوصفه الممثل الحقيقي للتراث، فالإسلام واحد عقيدة وشريعة وتاريخاً، والتعدد في المذاهب والمدارس والاتجاهات تم في إطار الوحدة وليس خارجها، لذلك ينبغي النظر إلى التراث كله نظرة واحدة بمنهج وحدة التراث، دون تمييز بين رسمي وشعبي أو حاكم ومعارضة [٥٨]، أي ترك المنهج التبعيضي في التعاطي مع التراث.

لقد تأسس الاتجاه الرافض على استلهام التراث للتوفيق بين التراث والمعاصرة، والمُراد بذلك الاستلهام مِن التراث أفكاراً ومفاهيماً وقِيماً، تصلح بأن تسهم في تدبير شؤون الحياة المعاصرة، مثل استلهام القِيم المركزية التراثية (الحرية، المساواة، الشورى، العدالة، العقلانية)، لكن في الحقيقة فإنها محاولة تبرير للقِيم الغربية المعاصرة بإضفاء طابع تراثي عليها وتَبنِّيها؛ أي إن الحاضر الغربي هو الذي يفرض قِيمه وليس التراث، والدليل عدم الاهتمام بالقيم التراثية التي لا يفرضها الحاضر [٥٩]، ولذا تكون القِيم السياسية الغربية كالتحرر والتقدم والتطور وتداول السلطة والعقلانية، هي الحاكمة على التراث؛ فما كان مِن النصوص التراثية منسجماً معها، أضحى لزاماً أن يحظى بمكانة، وما كان متعارضاً معها، أضحى لزاماً أن يُرفَض، وتُعزى إليه أسباب التخلف الإسلامي المعاصر [٦٠]، وبهذه الحالة فإن وظيفة الاتجاه الرافض هو التأصيل التراثي للأفكار والمفاهيم الغربية، ومحاولة التوافق معها. إذ لا يصِح الترويج للأفكار والمفاهيم الغربية كالديمقراطية والاشتراكية والليبرالية والرأسمالية والعَلمانية، ومحاولة إقحامها في المنظومة الإسلامية، بذريعة المعاصرة والاستجابة للتحديات، أو محاولة التوفيق بينها وبين الفكر الإسلامي لإعطائها شرعية ومقبولية اجتماعية، لا سيما عند إضافة مصطلح (إسلامي) على تلك الأفكار والمفاهيم؛ فهذه الأفكار والمفاهيم ذات صبغة غربية محضة؛ فهي نشأت في بيئة غربية وجاءت استجابة لمعطيات ثقافية وفكرية واجتماعية غربية [٦١]، فلا يمكن ربط فلسفة النظم النيابية الديمقراطية بالشورى، وقَرْنِ الاشتراكية بالزكاة وحق الفقراء في أموال الأغنياء، وهكذا يتم التنقيب في التراث الإسلامي عن أفكار ومؤسسات أصيلة تضاهي الأفكار والمؤسسات الغربية [٦٢]، وكأنَّ المسألة تتعلق بإيجاد نوع مِن المطابقة بين الفكر الإسلامي والغربي، إيهاماً بأن ذلك هو المعاصرة المنشودة. إذ إن قراءة التراث وتقييمه على وفق المناهج والمعايير الغربية، سيؤدي إلى عدم إدراك خصوصية

المعرفة التراثية، وبالنتيجة عدم كشف كُنْه هذه المعرفة، والولوج إلى حقيقتها، وبلوغ مرادها، وسيترتب على ذلك استبعاد أفكار ومفاهيم مِن التراث بحجة تعارضها مع تلك المناهج والمعايير، أو تأويل أقسام مِن التراث بطريقة تبعدها عن الأقسام الأخرى، وهذا كله تجني على التراث ومصادرة لمنجزاته؛ لأن التراث الإسلامي يمثِّل كُلّاً واحداً، لا يمكن قطع الصلة بين أقسامه المتعددة، وهو منضبط بمعيار الشرعية التي تأسس عليها، فلا يمكن تجزئة التراث الإسلامي أو التعامل معه بطريقة انتقائية، أي تقريب نصوص واستبعاد أخرى[٦٣]، وهذه الطريقة التفاضلية في التعاطي مع التراث لا تجدي نفعاً؛ لأنها لا تستند إلى معايير داخل المنظومة الإسلامية، وإنما إلى معايير خارجية. فليس التجديد في العلاقة بين التراث والمعاصرة، أن يتطابق العصر الحديث للمسلمين مع العصر الحديث للغرب باسم المعاصرة، وإنما يأخذ المسلمون مِن الفكر الغربي ما يتوافق مع خصوصيتهم الدينية والثقافية؛ لأنه ليس هنالك تلازم بين الغرب والمعاصرة، أي لا يمكن تحقيق المعاصرة إلَّا بالفكر الغربي ونُظُمه وقِيمه[٦٤]، فيُنظَر إلى التراث الإسلامي مِن الحاضر الذي يحياه المسلمون- حاضر الغرب-، فيُقرَأ التراث الإسلامي بنزعة ومرجية غربية، وبالنتيجة لا يُرَى في هذا التراث إلا ما يراه الغربي، وبهذا يصبح المستقبل الإسلامي مشروطاً باستيعاب الحاضر الغربي، وهكذا تصبح المعاصرة بأنها استلاب للذات، لا بوصفها حاضراً متخلفاً فحسب، بل حضارة وتاريخاً[٦٥]، أي استلاب الحضارة الإسلامية وجعلها تدور في إطار الحضارة الغربية. وبهذا، سيؤدي نسق عملية التوفيق (الملاءمة بين الرؤية الإسلامية والرؤية الغربية) إلى التغريب، أي قبول المنظومة الغربية كاملة واستبعاد المنظومة الإسلامية، أو إدخالها في أفكار ومقولات فكرية غربية، بصورة تجسد التلفيق أكثر مِن التوفيق؛ أي خلق مشابهة شكلية بين أفكار إسلامية وأخرى غربية، لا سيما أن عملية التوفيق ربَّما تستوجب إهمال مجموعة مِن القضايا الأساسية المفاهيمية والمنهاجية؛ لكي تسير عملية

التوفيق بسلاسة دون إشكاليات أو معوقات [٦٦]، فينبغي ممانعة عملية التوفيق التي تستبطن التلفيق، وذلك بإبراز التمايز والتباين [٦٧]، بين الذات والآخر، وعدم جعل الفكر الغربي المعاصر معياراً للحكم على التراث الإسلامي، بذريعة التجديد والمعاصرة. فالفرق كبير جداً بين التوفيق والتلفيق؛ فالتلفيق هو محاولة تفسير الإسلام بوساطة المناهج والمعايير الغربية، وانتقاء ما ينسجم مِن التراث مع الأفكار الغربية مسبقاً، وهو خطر فكري؛ لأنه يؤدي إلى ضياع الذات والذوبان في الآخر، وينتهي به المطاف إلى التغريب، أما التوفيق فعملية تخضع لمعيار حضاري واضح الضوابط والمقاييس، يمكن عبره الأخذ والترك مِن الأفكار الغربية في إطار التفاعل الفكري، بصورة تحفظ الذات وتصون الخصوصية، دون إغفال الاختلافات الكبيرة بين الفكر الإسلامي والغربي في الأسس والوسائل والغايات [٦٨]، فالتوفيق حالة إيجابية وممكن أن تحقق المعاصرة، في حين التلفيق حالة سلبية ولا تحقق المعاصرة. كما ثمة فرق بين الانفتاح على الغرب والاستفادة مِن علومه ومعارفه، وبين تقليد الغرب وتقمُّص أنموذجه الثقافي والفكري؛ فالانفتاح ينطلق مِن الثوابت والمبادئ العامة للذات اتجاه الآخر الحضاري، أما التقليد فالعملية معكوسة، أي ينطلق مِن الآخر المغاير ويجعله حَكَمَاً على الذات، مما يؤدي إلى فقدان الذات وشتات الهوية، وبالنتيجة التبعية للآخر (التغريب)، لذا لا بدَّ أن تكون الأصالة ملازمة للمعاصرة؛ لأن الأصالة مطلب حضاري للحفاظ على الذات والهوية، وضابِطة للعلاقة مع الآخر، وناظِمة للتفاعل مع الواقع والعصر، فهي لا تتضمن تقليد الماضي (التاريخ)، وإنما القدرة على الإبداع (المعاصرة)، مع المحافظة على القيم والمبادئ [٦٩]، وبهذا فإن الأصالة محفزة على المعاصرة وموجَّهة لها. إن مِن الصواب القول، لا يمكن نيل المعاصرة بالتراث فقط، أي الفخر بالماضي والدعوة إلى تمثُّله، دون نقد وإحياء لهذا التراث، لكن لا يمكن الاعتقاد بأن طريق المعاصرة يكون بتقليد الغرب وجعله المرجع والمعيار في الحكم على التراث

اعتماداً على مقاييسه ومناهجه وأدواته، فذلك سيؤدي لا محالة إلى التخلي عن الذات والتبعية للغرب، وهذه في حقيقتها عملية تغريب محض وليست معاصرة [٧٠]، والمعاصرة شيء والتغريب شيء آخر. فالمعاصرة لا يراد بها التبعية للآخر والذوبان فيه؛ وإنما هي التفاعل مع الآخر والاحتفاظ بالخصوصية في إطار التمسك بالأصالة، أي المعاصرة تكون بالأصالة وليس بالخروج عليها، فإذا كانت معاصرة بغير أصالة فهي سلبية وتبعية، وإذا كانت ثمة أصالة فإنها تقتضي المعاصرة تباعاً، لتكون هذه المعاصرة إيجابية وتفاعلية، كما أنه ليس كل ما يوجد في العصر المعاصر يُعَد مِن الضرورات التي لا بد مِن أخذها، والطلب مِن الإسلام الموافقة عليها؛ لأن الإسلام حاكم وليس محكوماً عليه [٧١]، أي يتوقف الفكر الإسلامي المعاصر عن الإنتاج والفاعلية، ليقتصر دوره على تقديم الشرعية الدينية والفكرية لكل ما هو وافد مِن الفكر الغربي. في حين، حقيقة المعاصرة هي التفاعل مع العصر بموجب الثوابت والأصول العامة لكل ثقافة إنسانية، وليست استعارة الثقافة المهيمنة في عصر ما، ولهذا ليس ثمة في العصر الواحد معاصرَة واحدة؛ وإنما معاصرَات عدة؛ لأنه لكل أمة معاصرَة تتوافق مع هويتها وثقافتها وأصالتها، وتتميز بها عن الأمم الأخرى، فهي كالبصمة لها [٧٢]، أي أن المعاصرة تنبع مِن داخل الفكر ولا تأتي مِن خارجه، فلا يمكن لأي أمة إنسانية أن تحقق المعاصرة بتخليها عن تراثها وثوابتها ومبادئها العامة؛ لأنها ستفقد ذاتها وتمحي أصالتها، وتندمج في الآخر، وستكون في طور الضياع الفكري؛ فلا هي حفظت أصالتها، ولا هي حققت معاصرتها. لذا فإن المعاصرة لا يراد بها البتة، انعتاق الفكر الإسلامي عن تراثه وتاريخه، والقطيعة المعرفية معهما، كما لا يمكن وضع الفكر الإسلامي في خانة الاختيار بين التراث والمعاصرة؛ لأن العلاقة قائمة وممتدة بينهما، فهما مترابطان ومتلازمان، فلا معاصرة مِن دون تراث ترتكز عليه وتنطلق منه في عملية التجديد للولوج إلى المعاصرة، ولا تراث مِن دون معاصرة، أي

إعادة قراءة التراث ونقده، للاستفادة مِن تجاربه وتجنب أخطائه [٧٣]، كما أن المعاصرة ليست الانفلات مِن التراث كله؛ إذ ثمة في التراث الملزم وغير الملزم، والثابت والمتغير، والنافع وغير النافع، وهذا التمييز عملية ليست سهلة أبداً، وتقع على عاتق أهل العلم والفكر في الأمة [٧٤]، وهكذا فإن المعاصرة تستبطن التراث والعكس كذلك. والخلاصة، إن التيار الرافض يقدِّر قِيمة التراث ودوره، لكنه يعتقد أنه بمفرده لن يحقق المعاصرة؛ فلا بُدَّ مِن نقده لكي يتلاءم مع الواقع المعاصر، على وفق التوفيق بين التراث والمعاصرة، لكن يفتقد هذا الاتجاه إلى رؤية فكرية ومعرفية واضحة للتعاطي مع التراث، كما أن عملية التوفيق ربَّما تؤول إلى التغريب؛ لأن الفكر الغربي سيكون هو الفيصل في نقد التراث. كما أنه، ليست ثمة تعارض بين حقيقة التراث والمعاصرة؛ لأن التراث هو دافع وليس عائق أمام المعاصرة مِن جهة، وليست كل معاصرة هي بالضد مِن التراث مِن جهة أخرى، كما ليس ثمة تقارب بين الأصالة والتراث؛ فليست الأصالة هي التمسك بالتراث والجمود عليه فحسب، فالمعيار الحاكم لهذه العملية هو المبادئ والأصول العامة، والأصالة بين الإفراط والتفريط في كلا الاتجاهين (المؤيد والرافض)؛ اتجاه ينغلق على نفسه فيحفظ الأصالة ويضيع المعاصرة، واتجاه ينفتح فيحقق المعاصرة ويضيع الأصالة.

الخاتمة : التراث: (ما أنتجه العقل المسلم في الماضي مِن علوم ومعارف)، وهو يمثل ذاكرة الأمة وهويتها وإسهامها في الحضارة الإنسانية، أما المعاصرة، فهي: (الاستجابة للعصر ومستجداته، على وفق الأصول والمبادئ العامة للفكر الإسلامي)، وهي حاجة إنسانية وضرورة فكرية. وبشأن نقد اتجاهات التراث والمعاصرة في الفكر السياسي الإسلامي، يبرز اتجاهان: الاتجاه المؤيد (التقليدي السلفي)، والاتجاه الرافض (التجديدي التوفيقي)، فالسِّمة الأساسية في الاتجاه المؤيد، أنه يؤمن بأن المعاصرة الحقيقية تكمن في التمسك بالتراث وتمثِّله، حِفْظاً للأصالة والهوية، وهذا

أضفى على الأمة طابع التقليد التاريخي، والجمود الفكري. أما الاتجاه الرافض فيشترك مع الاتجاه المؤيد في قِيمة للتراث وأهميته، لكنه يرى ضرورة نقد التراث لتحقيق المعاصرة، أي التوفيق بين التراث والمعاصرة، لكنه يفتقر إلى رؤية فكرية واضحة لتحقيق ذلك، كما أن التوفيق قد يتحوَّل لمحاولة التماهي مع الفكر الغربي ومفاهيمه وقِيمه؛ لأنه المهيمن على العالم، لتؤدي عملية التوفيق إلى التغريب.

وقد توصل البحث إلى نتائج، أهمها:

١- التراث والمعاصرة، مِن القضايا الفكرية التي ما زالت تحظى بعناية فكرية، ويدور حولها الجدل؛ لأهميتها وحضورها الفاعل في الفكر والواقع الإسلامي المعاصر.

٢- أبرز نقد يوجه للاتجاه المؤيد (التقليدي السلفي)، يكمن في أمرين أساسيين هما: أنه اتجاه تأريخي؛ يريد أن يعيش المعاصرة بأنموذج التراث (الماضي)، فضلاً عن كونه اتجاه انتقائي في تعامله مع التراث.

٣- أبرز نقد يوجه للاتجاه الرافض (التجديدي التوفيقي)، تبرير الأفكار والمفاهيم الغربية المعاصرة بإضفاء طابع تراثي عليها وتبنِّيها، وهذا خلل في فِهم المعاصرة، فضلاً عن عدم وجود رؤية واضحة لدى هذا الاتجاه للتعامل مع التراث ونقده مِن حيث الأسس والآليات، فالمعاصرة تُصنَع في الداخل، ولا تُستورَد مِن الخارج، ولا يمكن صناعة المعاصرة بترك التراث والأصالة؛ لأن هذا سيؤدي إلى محو الذات، وضياع الأصالة والمعاصرة.

وبهذا، فقد برهن البحث على صحة فرضيته.

ثَبَتُ المصادر

أولاً: المعاجم والقواميس

١- أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي، معجم مقاييس اللغة، ج (٤، ٦)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.

٢- إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج (١، ٢)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٩٠.

٣- الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، معجم العين، ج (١، ٨)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، القاهرة، (د.ت).

٤- محمد بن مكرم بن على ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، ج ٢، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٩٩٤.

٥- محمد بن يعقوب الفيروز آبادى، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٥.

ثانياً: الكتب

١- إبراهيم البيومي غانم وآخرون، بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج ١، إشراف: علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨.

٢- أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، رئاسة المحاكم والشؤون الشرعية، قطر، ط ١، ١٩٨٤.

٣- برهان غليون، اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، ٢٠٠٦.

٤- حامد عبد الله ربيع، مدخل في دراسة التراث الإسلامي، ج ١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧.

٥- حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط ١، ١٩٩٣.

٦- خالد فهمي وأحمد محمود، مدخل إلى التراث العربي الإسلامي، مركز تراث للبحوث والدراسات، الجيزة، ط ١، ٢٠١٤.

٧- زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٤.

٨- زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، د.ت.

٩- زهير الشاويش وآخرون، السلفية: النشأة، المرتكزات، الهوية، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤.

١٠- سعيد عبد العظيم، قواعد وأصول مهمة في قراءة التراث، دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط ١، ٢٠٠٥.

١١- السيد يسين وآخرون، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصر)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧.

١٢- طارق البشري، ماهية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦.

١٣- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط ٢، ١٩٩٤.

١٤- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، د.ت.

١٥- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠١٤.

١٦- عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط ١، ١٩٩١.

١٧- عبد السلام محمد هارون، قطوف أدبية دراسة نقدية في التراث العربي حول تحقيق التراث، مكتبة السنة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٨.

١٨- عبد الله فهد النفيسي، التراث وتحديات العصر، شركة الريعان للنشر والتوزيع، الكويت، ط ١، ١٩٨٦.

١٩- عبد المجيد النجار، مقاربات في قراءة التراث، الدار المالكية، تونس، ط ١، ٢٠١٥.

٢٠- عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، عيون المقالات، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٧.

٢١- علي المؤمن وآخرون، من المعاصرة إلى المستقبلية الفكر الإسلامي واستدعاءات المستقبل، إعداد: علي المؤمن، مؤسسة الرسول الأعظم العلمية، النجف، ط ١، ٢٠١٧.

٢٢- فائز صالح محمود اللهيبي، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، الجيل العربي، الموصل، ط ١، ٢٠١٢.

٢٣- فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية إسلامية أخرى، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٨٥.

٢٤- محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط ١، ١٩٩٦.

٢٥- محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، دار الشروق، القاهرة، ط ٥، ٢٠٠٣.

٢٦- محمد خاتمي، الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية، نهضة مصر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٩.

٢٧- محمد رأفت سعيد، الأصالة والمعاصرة في الفكر الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط ١، ٢٠٠٢.

٢٨- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩١.

٢٩- ــــــــــــــــــــــــــــــــ، نحن والتراث قراءاة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٦، ١٩٩٣.

٣٠- محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٠.

٣١- ــــــــــــــــــــــــــــ، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر، القاهرة، د.ت.

٣٢- محمد فتحي عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة، دار القلم، الكويت، ط ٢، ١٩٨١.

٣٣- محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٨.

٣٤- يوسف القرضاوي، بيِّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣.

٣٥- ــــــــــــــــــــــــــــــ، مستقبل الأصولية الإسلامية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٨.

ثالثاً: الدوريات

١- محمود عزو حمدو، التراث وتجديد الفكر السياسي العربي المعاصر، مجلة جامعة تكريت للعلوم القانونية والسياسية، كلية القانون والعلوم السياسية، جامعة تكريت، العدد (١٧)، ٢٠١٣.

٢- مهدي شفائي وأبو الفضل فتحي، التراث والحداثة في النقد العربي الحديث، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العدد (٣٣)، ٢٠١٧.

٣- نسيبة مساعدية، التراث العربي الإسلامي وسؤال الهوية والحداثة، مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة ذي قار، العدد (٣/ ملحق)، ٢٠٢١.

الهوامش

الهوامش

(١) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، معجم العين، ج ٨، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، القاهرة، (د.ت.)، ص ٢٣٤.

(٢) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ١، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٩٠، ص ٢٩٥.

(٣) أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي، معجم مقاييس اللغة، ج ٦، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٠٥.

(٤) محمد بن مكرم بن على ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، ج ٢، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٩٩٤، ص ٢٠٠.

(٥) عبد السلام محمد هارون، قطوف أدبية دراسة نقدية في التراث العربي حول تحقيق التراث، مكتبة السنة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٨، ص ١٢.

(٦) حامد عبد الله ربيع، مدخل في دراسة التراث الإسلامي، ج ١، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٣٨.

(٧) عبد المجيد النجار، مقاربات في قراءة التراث، الدار العالكية، تونس، ط ١، ٢٠١٥، ص ص ٥٧- ٥٨.

(٨) خالد فهمي، مدخل إلى التراث العربي الإسلامي خطاب المقدمات، في: خالد فهمي وأحمد محمود، مدخل إلى التراث العربي الإسلامي، مركز تراث للبحوث والدراسات، الجيزة، ط ١، ٢٠١٤، ص ص ١٨- ١٩.

(٩) زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٢٤٧.

(١٠) مهدي شفائي وأبو الفضل فتحي، التراث والحداثة في النقد العربي الحديث، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العدد (٣٣)، ٢٠١٧، ص ٨٥.

(١١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، د.ت.، ص ٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٣) نسيبة مساعدية، التراث العربي الإسلامي وسؤال الهوية والحداثة، مجلة كلية التربية للعلوم الإنسانية، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة ذي قار، العدد (٣/ ملحق)، ٢٠٢١، ص ٤٩٤.

(١٤) عبد المجيد النجار، مصدر سبق ذكره، ص ١٠.

(١٥) عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠١٤، ص ص ١١- ١٤.

(١٦) خالد فهمي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧.

(١٧) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، معجم العين، ج ١، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٢.

(١٨) أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤٠.

(١٩) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٢، مصدر سبق ذكره، ص ٧٤٨.

(٢٠) محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٥، ص ١٢٠٣.

(٢١) عمر عبيد حسنة (تقديم)، أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، رئاسة المحاكم والشؤون الشرعية، قطر، ط ١، ١٩٨٤، ص ص ١٤-١٥.

(٢٢) محمد عزيز الحبابي، تعقيب على، الطيب تيزيني، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي، في: السيد يسين وآخرون، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصر)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢ ١٩٨٧، ص ٩٩.

(٢٣) أحمد كمال أبو المجد، المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة، في: السيد يسين وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥٧٤ -٥٧٥.

(٢٤) محمد رأفت سعيد، الأصالة والمعاصرة في الفكر الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط ١، ٢٠٠٢، ص ١٢.

(٢٥) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩١، ص ١٠.

(٢٦) طارق البشري، ماهية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦، ص ١١.

(٢٧) محمد خاتمي، الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية، نهضة مصر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٩، ص ص ١٩- ٢٠.

(٢٨) محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٦، ١٩٩٣، ص ص ١٢- ١٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٠) عبد الإله بلقزيز، مصدر سبق ذكره، ص ١٢.

(٣١) عبد الغني عماد، السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة، في: زهير الشاويش وآخرون، السلفية: النشأة، المرتكزات، الهوية، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، ص ص ٥٠-٥٥.

(٣٢) طه عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

(٣٣) عبد الإله بلقزيز، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨.

(٣٤) يوسف القرضاوي، بيّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣، ص ١١٥.

(٣٥) برهان غليون، اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، ٢٠٠٦، ص ص ٢٥-٢٨.

(٣٦) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، د.ت.، ص ص ٧-٨.

(٣٧) أحمد كمال أبو المجد، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧٦.

(٣٨) زكي الميلاد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٦.

(٣٩) فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية إسلامية أخرى، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٨٥، ص ص ١٨- ١٩.

(٤٠) زكي الميلاد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤١.

(٤١) سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم التجديد، في: إبراهيم البيومي غانم وآخرون، بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج ١، إشراف: علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨، ص ٣١٨.

(٤٢) حميد بارسانيا، التراث المستقبل والأيديولوجا، في: علي المؤمن وآخرون، من المعاصرة إلى المستقبلية الفكر الإسلامي واستدعاءات المستقبل، إعداد: علي المؤمن، مؤسسة الرسول الأعظم العلمية، النجف، ط ١، ٢٠١٧، ص ١٥٣.

(٤٣) فهمي جدعان، انفتاح العقل الإسلامي على المستقبل، في: علي المؤمن وآخرون، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٦، ٥٧.

(٤٤) حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط ١، ١٩٩٣، ص ص ٨٥- ٨٧.

(٤٥) محمد فتحي عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة، دار القلم، الكويت، ط ٢، ١٩٨١، ص ١٤٣، ص ١٤٩.

(٤٦) محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٠، ص ص ٢٢- ٢٣.

(٤٧) محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط ١، ١٩٩٦، ص ص ١٤٠- ١٤١.

(٤٨) سيف الدين عبد الفتاح، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣١٧- ٣١٨.

(٤٩) يوسف القرضاوي، مستقبل الأصولية الإسلامية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٨، ص ٨٢.

(٥٠) عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، عيون المقالات، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٧، ص ٧.

(٥١) فائز صالح محمود اللهيبي، الفكر السياسي العربي الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، الجيل العربي، الموصل، ط ١، ٢٠١٢، ص ص ٧- ٩.

(٥٢) عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط ١، ١٩٩١، ص ص ٣٧- ٤٠.

(٥٣) عبد المجيد النجار، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥٩- ٦٠.

(٥٤) محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر، القاهرة، د.ت.، ص ٢٠٨.

(٥٥) محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، دار الشروق، القاهرة، ط ٥، ٢٠٠٣، ص ٣٨.

(٥٦) محمد خاتمي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٥.

(٥٧) زكي الميلاد، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٥٧- ٢٦٠.

(٥٨) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٨- ٣٩.

(٥٩) فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية إسلامية أخرى، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٦- ٢٨.

(٦٠) طه عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٧- ٢٨.

(٦١) سعيد عبد العظيم، قواعد وأصول مهمة في قراءة التراث، دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط ١، ٢٠٠٥، ص ص ١٩٨- ١٩٩.

(٦٢) محمد عابد الجابري، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟، في: السيد يسين وآخرون، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصر)، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.

(٦٣) طه عبد الرحمن، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.

(٦٤) طارق البشري، مصدر سبق ذكره، ص ص ١١- ١٣.

(٦٥) محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٤- ١٥.

(٦٦) سيف الدين عبد الفتاح، مصدر سبق ذكره، ص ٣١٣.

(٦٧) عزيز العظمة، مصدر سبق ذكره، ص ٧.

(٦٨) طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط ٢، ١٩٩٤، ص ص ٧١- ٧٢.

(٦٩) محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٨، ص ص ٢٢.

(٧٠) عبد الله فهد النفيسي، التراث وتحديات العصر، شركة الربعان للنشر والتوزيع، الكويت، ط ١، ١٩٨٦، ص ص ١٠- ١١.

(٧١) محمد رأفت سعيد، مصدر سبق ذكره، ص ١٣، ص ٦٤.

(٧٢) محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٥- ٢٦.

(٧٣) محمود عزو حمدو، التراث وتجديد الفكر السياسي العربي المعاصر، مجلة جامعة تكريت للعلوم القانونية والسياسية، كلية القانون والعلوم السياسية، جامعة تكريت، العدد (١٧)، ٢٠١٣، ص ص ٣١١- ٣١٢.

(٧٤) يوسف القرضاوي، مستقبل الأصولية الإسلامية، المكتب الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٨٢.