The Heritage Arabic Text For Learning And Knowledge Acquisition

النص العربي التراثي للتعلم واكتساب المعرفة

*
Alae Echatar
The Doha Historical Dictionary of Arabic
alaeechatar.aer@gmail.com

Abstract
Heritage is a significant tributary of learning and knowledge acquisition in modern communities. Heritage research is of many advantages. It could pave the way to evaluate the past, learn from its mistakes, and benefit from its positive aspects to build the future successfully. This research aims to examine the most important theoretical frameworks that deal with the subject, derive a correct intellectual model in dealing with the heritage text, and highlight the most prominent academic problems and obstacles that prevent the proper dealing with the heritage text in understanding and acquisition. This research uses a comparative approach to assess three intellectual models, extract their key characteristics, and analyze each model, enabling a comprehensive comparison highlighting their most significant features. The results of this study: 1. The most important theoretical frameworks that deal with the heritage of Arabic text are the models of Abed Aljabri, Fahmī Jadʿān, and Ṭāhā ʿAbd al-Raḥmān. 2 The model of Ṭāhā ʿAbd al-Raḥmān is the accurate and comprehensive intellectual framework for dealing with the heritage text. 3. The most prominent academic problems and obstacles that hinder a proper understanding and acquisition of the heritage text are the issue of methodology and objectivity, the challenge of avoiding preconceived notions, and the utilization of pre-existing theoretical and methodological frameworks without considering the unique nature of the text.
Keywords: Heritage; Text; Reading; Curriculum; Evaluation; Learning; Knowledge; Integrative Tendency; Fragmentation View; Creativity.

مقدمة

يعد النظر في التراث العربي الإسلامي وإعادة قراءته قضية شغلت الباحثين إلى يومنا هذا؛ فمع التقدم العلمي والتكنولوجي ترتفع أصوات متسائلة حول إشكالية "جدوى الاشتغال بالماضي في مقابل التطور السريع الذي يشهده العالم"، بينما ترتفع أصوات أخرى للدفاع عن ضرورة جعل التراث منطلقا لتطوير المستقبل والاستفادة من أخطاء الماضي، وبين هذين الاتجاهين تتعدد المقاربات والرؤى التي عالجت مسألة التعامل مع نصوص التراث.

اعتمدت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (UNESCO) اتفاقية لحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي في عام ١٩٧٢؛ حيث قسمت التراث إلى صنفين هما: التراث الثقافي (Cultural heritage)، http://whc.unesco.org/archive/convention-arb.pdf

والتراث الطبيعي (Natural heritage)https://bit.ly/44Dq3lI ، وقد أضيف صنف ثالث إلى التراث سنة ٢٠٠٣ اصطلح عليه بالتراث غير المادي (intangible heritage)-(Blake, Janet, 2000, PP. 61-62). وفيما يلي تعريف لكل صنف منها (UNESCO, 1972- & (C. Wilson, 2019, pp. 29-30) : https://bit.ly/3q4TuOv(2003

عرفت اليونسكو (UNESCO) التراث الثقافي بأنه أشياء مبنية أو منحوتة أو مرسومة. فهو يشتمل على مجموع الآثار، والمجمعات، والمواقع التي لها قيمة عالمية استثنائية من وجهة نظر التاريخ، أو الفن، أو العلم، أو الأنثروبولوجية. أما التراث الطبيعي فيأتي تعريفه بأنه مجمل التكوينات البيولوجية والجيولوجية وأصناف الحيوانات والنباتات على نطاق واسع. فهو يشتمل على المعالم الطبيعة التي تتألف من التشكلات الفيزيائية أو البيولوجية، أو تلك التي تتألف من التشكلات الجيولوجية أو الفيزيولوجية، وكذلك المناطق التي تمثل موطنا لأجناس الحيوانات والنباتات المهددة بالانقراض، أو المواقع الطبيعية والمحميات التي تساهم في المحافظة على الثروات. ويشترط فيها أن تحمل قيمة عالمية استثنائية من النواحي الجمالية، والفنية، أو أن تكون لها قيمة عالمية استثنائية من وجهة نظر العلم، أو المحافظة على الثروات، أو الجمال الطبيعي. وأخيرا يعرف التراث غير المادي بأنه مجموع الممارسات وأشكال التعبير، والمعرفة، والمهارات التي تصنفها المجتمعات، والجماعات، وأحيانا الأفراد كجزء من تراثهم الثقافي. وهو ما يصطلح عليه أيضا بالتراث الثقافي الحي (living cultural heritage). وعادة ما يعبر عنه من خلال التقاليد الشفوية، وفنون الأداء، والممارسات الاجتماعية، والطقوس، والأحداث الاحتفالية، والمعرفة، والمعتقدات المتعلقة بالطبيعة والكون، والحرف اليدوية التقليدية.

إن الملاحظ في هذه التعريفات وجود تداخل اصطلاحي بين التراث الثقافي والتراث غير المادي. فإذا كان مفهوم التراث الثقافي واضحا في تحديد اليونسكو، فإننا نجد في المقابل أن مفهوم التراث غير المادي يطبعه نوع من الاستدراك (٢٠٠٣). ويظهر ذلك في تعريف التراث غير المادي بأنه تراث ثقافي حي؛ أي إن كلا من التراث الثقافي والتراث غير المادي ينتميان لصنف واحد من التراث، غير أن الاصطلاح الثاني لم يكن موفقا للتعبير عن المفهوم والمحافظة على العلاقة الاصطلاحية بينهما. وبتعبير آخر، يمكن القول إن التراث الثقافي يندرج تحته كل من التراث المادي وغير المادي، التراث الحي والجامد. لقد عرف سراج الدين (Sirojudin, I: 2008) التراث الثقافي بأنه حصيلة التجارب البشرية في سياق اجتماعي فعال. وتعد جوانبه المادية وغير المادية أهم مصدر للكشف عن أبعاد التضامن الاجتماعي، والمعتقدات، والممارسات داخله، فهو أساس الحراك الاجتماعي والوسيلة لتسهيل التغيير؛ إذ لا يمكن تجاهل دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية البشرية والثقافية (.pp

Foreword-v–vi). يتضح إذن أن للتراث الثقافي بعدين أحدهما مادي وآخر غير مادي، كما أن له وظيفة أساسية هي الإسهام في تحقيق التنمية البشرية، فهو أساس للتغيير والتطوير.

إن مفهوم التراث عالميا يتسع ليشمل عددا من المستويات التي قد لا تحضرنا عند تعاملنا مع التراث العربي الإسلامي. فعادة ما نركز على ذلك الجزء المرتبط بالإنتاج المعرفي الذي خلفه لنا الأجداد ونهمل ما دون ذلك من مظاهره الأخرى. إن هذا التحديد وإن كان مطلوبا منهجيا إلا أن استحضار المستويات الأخرى في التعامل مع المفهوم قد يسهم في تقليل حدة ذلك الشعور الإيديولوجي نحو التراث العربي الإسلامي، خصوصا إذا استحضرنا أن للحضارات الأخرى عبر التاريخ نصيبا في إبداع التراث يمكن أن يسهم في إفادتنا على غرار تراثنا. إن دعوى عالمية التراث يكون الهدف منها تخفيف التقوقع حول تراث دون آخر، ولا نعني بذلك إلغاء الهوية الخاصة للشعوب، بل التركيز على التراث الإنساني في التطوير والبناء. وهو ما يؤكده البوشيخي (Al-Bushikhi, Ezzedine. 2000 : 296) بقوله: "أن تطور المعرفة الإنسانية رهين -إلى حد- بمدى قدرتنا على الإفادة من تراث السابقين وحسن توظيفه". إن التعامل مع التراث في بعده الإنساني يمكننا من إعادة موقعة تراثنا الخاص بشكل صحيح ضمن التراثي الإنساني. فكيف تنظر الشعوب الأخرى إلى تراثها في مقابل التراث الإنساني المشترك؟

لذلك جاء عملنا مشتملا على مايلي: في المحور (١) عملنا على تحديد مفهوم التراث والتعالقات الاصطلاحية التي تتداخل معه لرسم حدوده ومجالاته، كما حاولنا الوقوف على أهم الأبعاد والعناصر التي يحتملها المفهوم في بعده القومي والعالمي. أما في المحور (٢) فقد عالجنا وجود التراث في الثقافة الأكاديمية الغربية، موضحين الكيفية التي استفاد بها علماء بارزين نحو تشومسكي من تراث السابقين. كما تطرقنا للهوة التي يصنعها الباحثون الشباب بينهم وبين تراثهم الأكاديمي. لقد تطرقنا في المحور (٣) لتوضيح الهدف الأساسي الذي نعتمده عند قراءتنا لنصوص التراث. كما بررنا سبب عدم اعتمادنا على بعض المستويات في قراءتنا للتراث ضمن المحور (٤). وفي المحور الأخير (٥) قمنا بدراسة وتحليل عدد من النماذج -لمفكرين بارزين- في التعامل مع التراث، وهم: طه عبد الرحمن، محمد عابد الجابري، وفهمي جدعان. وقد استخدمنا **المنهج المقارن** للمفاضلة بين تلك النماذج الفكرية واستخلاص أهم مميزاتها. ومنه كان **الهدف من هذا البحث** فحص أهم الأطر النظرية التي عالجت الموضوع محاولين استخلاص نموذج فكري قويم في التعامل مع النص التراثي، وتسليط الضوء على أبرز الإشكالات والمعوقات الفكرية التي تحول دون التعامل الصحيح مع النص التراثي فهما واكتسابا.

منهجية البحث

قدمنا في هذه الورقة أبرز المقاربات التي تعاملت مع الموضوع، أولها مقاربة فهمي جدعان (Jadaan, Fahmy. 1985) التي تتأسس على فرضية فصل الوحي عن التراث، وسبل إبداع تراث جديد يكون مرجعا للاحقين. وفي ذلك نظرة تجزيئية للنص التراثي تَحُول دون فهمه فهما صحيحا، مما ينتج عنه مشاكل في الاكتساب. ثانيها مقاربة محمد عابد الجابري (Al-Jabiri, Muhammad. 1991) يقدم فيها المفهوم الإيديولوجي للتراث، ومشكل المنهج في التعامل معه. أما ثالث المقاربات لطه عبد الرحمن (Taha, Abdul Rahman. 1993) فيقدم فيها النزعة التكاملة في التعامل مع التراث وآليات التداخل المعرفي لتحقيق ذلك.

نتائج البحث ومناقستها

أهم الأطر النظرية في النص العربي التراثي

تشتق كلمة "تُراث" من الجذر [و.ر.ث]؛ حيث تقلب فاء الفعل فيها إلى تاء لأن أصل الكلمة "وُراث" على وزن "فُعال" من الفعل "وَرِثَ". وقد جاء في المعاجم[1] أن التُراث يرادف المِيراث، وعادة ما يرتبط تعريف التركة فيها بلفظ التُّراث دون الميراث، إذ يقال: "تِرْكة الرجل: ما يتركه من التراث" (Ibn Sidah Almursy Alandlsy: 2003، ج٦/ 477 page) (Ibn Manzoor, Jamal ad-Din al-Ansari. 1993: 200)، ويقال أيضا: "تَرِكةُ الميّت: تُراثه المتروك" (Al-Jauhari: page 1577). غير أن تحولا في الاستعمال قد طرأ على اللفظ في مجال الشريعة وعلومها -على سبيل المثال- فأصبحت التركة ترتبط أكثر بمصطلح الميراث، أما التراث فقد غُيّب عن الاستعمال في سياق الدلالة على ما يرثه الشخص عن الميت. ويمكن تفسير هذا التحول انطلاقا من المعلومات الصرفية التي قدمها الصّاحب ابن عَبّاد (٣٨٥هـ) في معجمه المحيط في اللغة؛ إذ يُبيّن أن "التراث" لا يجمع في مقابل "الميراث" الذي يُجمع على "مواريث". إن هذه المرونة في الاستخدام اللغوي للفظ "الميراث" قد مكنت فقهاء علم الفرائض أو المواريث من التعبير عن أغراضهم في مجالهم المصطلحي المخصوص دون قيود، في المقابل لم يُتح لهم لفظ التراث ذلك. ويكفي أن ندرج نصا للشافعي ٢٠٤هـ، (Refaat Fawzi Abdel-Muttalib. 2001، ج٣/ 165-164page) نُدلِّل به على ما سبق، جاء فيه: "لو مات رجل وله رقيق فَوَرِثَهُ وَرَثَتُهُ قبل هلال شَوَّالٍ ثُمَّ أهلَّ شَوَّالٌ ولم يخرج الرَّقيق من أيديهم فعليهم فيهم زكاة الفِطْر بقدر مَوَارِيثِهِمْ، لو أراد أحدُهم أن يدع نصيبه من مِيرَاثِهِ لزمه زكاة الفطر فيه". فاستخدامه للجمع مواريث يفرض عليهم لزاما استعمال مفرده ميراث بدلا عن التراث الذي لا جمع له.

لقد وظف الجابري (Al-Jabiri, Muhammad: 1991) مفهوم التركة في شرحه لمصطلح التراث بقوله: "أصبح لفظ "التراث" يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف" (ص. ٢٤). فإذا كان التراث عبارة عن تركة يأخذها اللاحق عن السابق، فبماذا نميزه عن الميراث؟ في سياق الإجابة عن هذا السؤال نفضل عدم استخدام لفظ "التركة" في تحديدنا لمفهوم التراث؛ تعرف المعاجم لفظ التركة في اللغة على أنه تراث الميت المتروك، غير أن المفهوم يرتبط في بعده الاصطلاحي بمصطلح الميراث أكثر مما يرتبط بمصطلح التُّراث في الاستخدام الحديث ، لأن مصطلح "التركة" عادة ما يلتصق بالأبعاد المادية في ذهن قارئ، أما الجوانب الفكرية والمعنوية فهي أقل بروزا في المفهوم، "فليس التراث تركة، ولا يمكن أن تكون التركة المادية مرادفة للتراث" (Khalil, Yasin. 1989: 36). ورغم اقتران "التركة" بالبعد الفكري والروحي في نص الجابري إلا أن هذا الاستخدام -في نظرنا- قد جانب الدقة. لذلك نجد خليل (١٩٨٩) قد فضل استخدام مفهوم "الأثر" بدلا عن مفهوم "التركة" (ص. ٣٧)؛ إذ لا يشترط في مفهوم "الأثر" أن يعبر عن البعد المادي فقط بل يتجاوزه إلى الأبعاد الفكرية والمعنوية. وهو ما يؤكده نص شريح بن الحارث الكندي، إذ جاء فيه: "إِنَّ السُّنَّةَ سَبَقَتْ قِيَاسَكُمْ هَذَا، فَاتَّبِعُوا وَلَا تَبْتَدِعُوا؛ فَإِنَّكُمْ لَنْ تَضِلُّوا مَا أَخَذْتُمْ بِالأَثَرِ"https://bit.ly/44JXzGW.

إن دقة استخدام مصطلح "الأثر" في تحديد مفهوم "التراث" ترجع لبعدين رئيسين هما: البعد الزمني الذي يشتمل على الماضي سواء كان سحيقا في القدم أو قريبا، وهو ما لا يعبر عنه مفهوم "التركة" الذي يحيل على الماضي القريب المرتبط أساسا بالشخص المتوفى؛ تجدر الإشارة إلى أن الجابري (Al-Jabiri, 1991) عرف التراث تعريفا عاما بقوله "التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، وسواء القريب منه أم بعيد" (ص. ٤٥). وفي هذا التعريف إشارة إلى وعي الجابري بإتساع الامتداد الزمني لهذا المفهوم (الماضي القريب والبعيد)، إلا أن التعبير عنه بمصطلح "التركة" أدى إلى تحجيم هذا الامتداد كما أشرنا إلى ذلك. كما يضيف هذا= التعريف بعدا كونيا للتراث بقوله "ماضينا وماضي غيرنا" (ص. ٤٥)؛ أي التراث القومي والتراث الإنساني معا. ثم البعد المكاني الذي يُعنى بعطاء شعب ينتمي لجغرافيا معينة (Khalil, Yasin. 1989: 37). وبحسب هذا التحليل يكون مفهوم "التركة" قاصرا عن احتواء هذين البعدين.

وبناء عليه، يمكن أن نميز بين مفهوم "التراث" ومفهوم "الميراث" بمجموعة أبعاد أهمها: البعد الزمني، البعد المكاني، البعد التاريخي، البعد الحضاري، صاغ خليل (Khalil, Yasin. 1989: 37) هذه الأبعاد في تعريف جاء فيه: التراث: هو مجموعة الآثار التي تمثل عطاء الإنسان في مرحلة تاريخية معينة وفي منطقة معينة مارس عليها الإنسان فعالياته المختلفة، مخلفا إنجازاته التي تمثل

بالنسبة لنا قيمة تاريخية وحضارية على أساس أنها تعكس عطاء الإنسان الحضاري في الماضي الذي لا تنقطع صلتنا به.

الهدف من قراءة التراث

إن قراءتنا للتراث -انطلاقا من هذا البحث- غير نابعة عن تصعب جماعي كما وصفه طرابيشي (Tarabishi, George. 1991). ولا ردة فعل تجاه المركزية الأوروبية كما شرح الجابري (١٩٩١). ولا محاولة لتجاوز واقع التخلف الذي يعاني منه الإنسان العربي كما وصف جدعان (Jadaan, Fahmy. 1985). لقد تعددت الأسباب الداعية إلى إعادة قراءة تراثنا العربي والإسلامي؛ يتوسع طه عبد الرحمن (Taha, Abdul Rahman. 2015ص. ٥٥) في ذكر عدد من الأسباب الداعية للنظر في التراث منها: "تحديث التراث" – "عقلنة التراث" – "حفظ الصالح من التراث أو صرف الطالح منه". كل هذه الأسباب وغيرها تدور -في نظره- حول إشكال مستهلك يرتبط بـ"الأصالة والمعاصرة" – "الأصالة والحداثة" – التقليد والتجديد". كما اختلفت الأطر النظرية والمنهجية التي تعاملت معه في محاولة لإعادة رد اعتبار هذا التراث وإحيائه. فماذا نعني بقراءة التراث، هل هناك منهج أو مناهج لقراءة التراث؟ أم إن قراءة التراث مجرد ردة فعل عاطفية للتفكير والإنتاج العربي؟

شكلت عملية إعادة النظر في التراث -في عدد من محطاتها التاريخية- ردة فعل لدفع المركزية الأوروبية التي رسخها "مؤرخو الفكر الأوروبي"؛ يذهب الطرابيشي (١٩٩٣، ص. ١٧٨) -نقلا عن فرويد- بأن الإنسانية تعرضت لثلاثة جراح أثرت في كبريائها ونرجسيتها؛ إذ سمى الجرح الأول بـ "الكوسمولوجي" وهو مرتبط بنظرية كوبرنيكوس القائلة بأن الأرض تدور حول الشمس وليس العكس. أما الجرح الثاني فهو جرح "بيولوجي" ارتبط بنظرية داروين التي أرجعت السلالة التي انحدر منها الإنسان إلى السلالة الحيوانية في مقابل افتخاره بالأصل السماوي. ويرجع الجرح الثالث لما ذهب إليه فرويد في كون النفس ليست مركزا في ذاتها وإنما للاشعور بالغ الأثر في توجيه قرارات الإنسان. هذه الأسباب حفزت "الإنسان الأوروبي" ليجعل من ذاته مركزا للكون بدل مركزية الأرض، وأن يجعل من مبدأ النسبية سلاحا للتفوق على العالم غير الغربي الذي يقول بالمطلق.. مما أوقع عددا من الكتاب العرب في مزالق إبستيمولوجية تخرجهم من العِلمية إلى الدوغماتية، ومن الموضوعية إلى الذاتية، ومن الحق إلى الباطل. يقول البوشيخي (Al-Bushikhi, Ezzedine. 2000، ص. ٢٩٥) في ذلك: "هيمنت على هذه الجهود فكرة إثبات تفوق التراث العربي الإسلامي وسبقه حتى غدت عبارة (وقد أثبت ذلك أجدادنا منذ أزيد من أربعة عشر قرنا) لازمة قل أن يخلو منها عمل تصدى لهذا الموضوع". إنه لمن أخطر ما ابتلي به البحث العربي هو محاولة رد هذه المركزية الأوروبية إلى التراث

العربي وأن له فضل السبق عليها، فنتجت في حقل البحث مقارنات ترجع فكر تشومسكي إلى سيبويه والبنيوية للجرجاني وهكذا دواليك. في حين أن مساهمة علماء العربية في الفكر الإنساني لا تحتاج لمثل هذا النمط من التفكير لإثباتها. فلكل تراث فكري موقعه في مسار التاريخ؛ يعد التراث العربي فرعا رئيسا من فروع التراث العالمي، فهو تراث يمكن وصفه بالغنى والثراء، كما يمكن توظيفه كرأس مال ثقافي عالمي لتعزيز الإزدهار وإنتاجية الحوار بين الدول (Serageldin، ٢٠٠٨، Foreword). إنها الرؤية التي تخرج التراث العربي الإسلامي من وضعه الإقليمي الإيديولوجي إلى وضع عالمي إنساني. سواء اعترف بذلك أو لم يعترف به.

يبين البوشيخي (Al-Bushikhi, Ezzedine. 2000) أن الداعي الأساسي لإعادة قراءة التراث لا يكمن في إحيائه وبعثه ولا في إثبات تفوقه، وإنما في وضع منتجات التراث الفكري العربي الإسلامي في مواقعها على خريطة المعرفة الإنسانية (ص. ٢٩٦). بهذا المبدأ نستطيع إعادة توظيف التراث بشكل يمكننا من الاستفادة منه والإفادة به، ثم إعادة موقعته في "وحدة الخطاب العلمي وعالميته"؛ هو مبدأ صاغه كريماس في كتابه: Semiotique et sciences sociales، نقلا عن البوشيخي (Al-Bushikhi, Ezzedine. 2000: 298). ولن نتمكن من تحقيق هذا المبدأ دون تحقيق المعرفة الكافية بهذا التراث والعمل به. وإذا علمنا أن المصطلحات هي مفاتيح العلوم والمعارف فإن دراسة مفاهيمها والأدوار التي تؤديها تعد وسيلة ناجعة لتحقيق شرط المعرفة. أما إذا راعينا الأبعاد التاريخية والتطورية للمصطلحات فإن ذلك يعد وسيلة ناجعة لإعادة موقعة النص التراثي على خريطة المعرفة الإنسانية.

مستويات القراءة التراثية

يمكن أن نستخلص من الجواب على سؤال: لماذا نقرأ التراث؟ مجموعة من زوايا النظر أو مستويات القراءة الموجِّهة لتراثنا العربي الإسلامي. هذه المستويات تتعدد بحسب الخلفيات المعرفية والأطر المنهجية الموجهة للباحث، غير أننا نحصر عددها في أربعة مستويات رئيسة، وفيما يلي شرح لها(Al-Jabiri, Muhammad. 1991, Jadaan, Fahmy. 1985) :

أ. القراءة التقليدية: تتعدد أوصاف هذا المستوى بين القراءة التقليدية أو القراءة السلفية أو القراءة الجامدة. إنها قراءات تتأسس على فهم عقيم للتراث. فهي مجرد استنساخ وانخراط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها ثم التسليم بها في محاولة لإعادة إحيائه ونفض الغبار عن صفحاته. ويرجع السبب في ذلك لغياب الروح النقدية لدى قارئي التراث وفقدانهم النظرة التاريخية. فيكون من نتائج هذا الاتجاه تراث يكرر نفسه بصورة مجزأة ورديئة بهدف إعادة التدوير والإنتاج دون إضافة أو إبداع. يذهب لوونتل (٢٠١٥) إلى أن التراث كمفهوم تقليدي محافظ عادة ما يستخدم لتعزيز التأثير القوي

للحنين إلى الماضي، فهو كلمة جذب عالمية تهدف إلى النظر للوراء (ص. ٤)؛ أي إن التقليد يوفر أنماطا من المعرفة والعمل في مرحلة الشك التي يمر بها مجتمع ما، إلا أن هذه السياسة المحافظة تؤدي إلى إنكار الحاضر والعمى عن الفرص والحلول الجديدة (Fekri & Mohsen. 2008 : 2).

ب. القراءة العصرية أو الاستشراقوية: تنسب هذه القراءة إلى المستشرقين وكل من تبنى منهجهم ونمط تفكيرهم وأدوات اشتغالهم من الباحثين العرب المعاصرين. وهي صورة تتبنى الظاهرة الاستعمارية في جانبيها المباشر وغير المباشر، وتجسد الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام، كما ترسخ مبدأ المركزية الأوروبية التي لا يمكن أن تتحقق إلا بالقطيعة مع التراث والاستغناء عنه. فقراءة التراث هاهنا ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة لهدم التراث وبيان عدم صلاحيته تمهيدا للقطيعة معه.

ج. القراءة المتسرعة: يبين حرفان (Harfan, Abdel Moneim. 2018) أن الباحث اللساني الحديث الذي يحمل معه إشكالا جاهزا غالبا ما يكون متعجلا لإصدار الأحكام، ويرجع ذلك لغلبة الأفكار المسبقة على النظر المدقق المتمعن في النصوص. إن قراءات النصوص التي لا تكون بريئة، بل مشوبة بمسبقات ومحددات نظرية وتاريخية هي تلك القراءات التي لا تعتمد على منهج منتظم لقراءة التراث (ص.ص. ١٤-١٥). إن هذا المستوى من القراءة قد يتقاطع والقراءة رقم (٢) في عدد من الخصائص أهمها استقدام مناهج جاهزة في التعامل مع المسألة المدروسة.

د. القراءة النقدية للتراث أو إبداع التراث: يحاول جدعان (Jadaan, Fahmy. 1985) الفصل بين القراءة النقدية للتراث وإبداع التراث، ولفهم مرجعية هذا الفصل يجب علينا استحضار فصله بين الوحي والتراث. إن إبداع التراث في فكر جدعان لا يخرج عن كونه إعادة قراءة للوحي قراءة نقدية، غير أن وجه الاختلاف -في نظره- يكمن في إعادة قراءة الوحي وليس النصوص التي كتبت حوله. لقد أوضحنا خلل هذا الفصل في (٥,٣,١). إلا أن ما يجب التساؤل حوله في هذه الباب، ما الهدف الذي دفع جدعان لقبول القراءة النقدية لنصوص الوحي ورفضه لها في غير ذلك من النصوص؟ فهو يقول: "إذا كانت إعادة قراءة التراث أمرا لا طائل وراءه، فإن إعادة قراءة الحقيقة_الأصل، أي الوحي، هي أمر لا مفر منه" (Jadaan, Fahmy. 1985: 29).

إن القراءة النقدية لنصوص التراث بهدف إعادة التوظيف والإبداع فيه، هي الغاية المنشودة في هذا البحث. إنها سمة يسعى الباحث العربي في القرن العشرين لتحقيقها؛ حيث نُرجِع ذلك لتزايد الوعي -لدى الباحث العربي والمؤسسات البحثية العربية- بضرورة التخلص من كل تلك القيود التي أخرجت البحث العلمي عن مساره الطبيعي الصحيح. ورغم أنه ليس من السليم ادعاء التخلص الكامل من تلك العيوب إلا أن تنامي الجهود الرامية لتقليلها حقيقة لا يمكن تجاوزها. فما

هي أهم الضوابط التي تمكننا من تطبيق القراءة النقدية الإبداعية على نصوص التراث دون تجزيء أو انتقائية؟

نموذج فكري قويم في التعامل مع النص التراثي

أسس التفكير التراثي في الحضارات الإنسانية

موقع التراث في الحضارة الغربية

أشارت بلايك (Blake, J. 2000) إلى إشكالية التحديد الدقيق لمفهوم التراث الثقافي في بعده الإنساني، وقد انتقدت تصنيف اليونسكو للفولكلور بأنه جزء من التراث العالمي للإنسانية بالإشارة إلى دوره في تمييز الهوية الثقافية للمجتمع الذي أنتجه؛ أي إن اعتبار هذا التراث مميزا لهوية مجتمع ما تطرح تناقضا عند اعتباره تراثا للبشرية. (ص. ٦٣-٦٤). إن هذا الانتقاد وإن كان وجيها نظريا، إلا أن الرد عليه يرتبط بفهم المهمة الأساسية لليونسكو كمنظمة دولية ينحصر دورها في انتقاء وترشيح نماذج من تراث المجتمعات على اختلافها. وذلك بهدف تكوين مجتمع إنساني مشترك. هذا لا يلغي بتاتا الخصوصية التي تتميز بها المجتمعات ثقافيا. وإنما يهدف لترشيح مواد مشتركة للتراث الإنساني بهدف الحفاظ عليها من الزوال والاندثار، ولا يطلب من المجتمعات الأخرى تبني المواد التراثية المرشحة ضمن ثقافتهم، وإنما لهم الحرية للاستفادة مما تناسب وأطرهم الثقافية والاجتماعية والدينية. ولن نفصل في هذا الإشكال لأنه لا يتقاطع وأهداف البحث، إلا أننا سنحاول مناقشة ذلك الإحساس العربي الذي يفترض أن التفكير التراثي خاص بالقومية العربية لا غير.

لقد مارست الأمم على اختلاف ألسنتها وثقافاتها وحضاراتها فعل النظر في التراث والاحتكاك به. ويمكن تفسير هذا التوجه الإنساني بطبيعة العلاقة التي تجمع بين البشر وماضيهم؛ إذ نريد أن نعيش في التاريخ حيث يعيش جميع أسلافنا، لكننا نرغب أيضا في الهروب منه. نريد أن نرتبط بالتاريخ ولكننا لا نريد أن نكون مقيدين به (Liu, A. 2009: 285). هذه العلاقة الجدلية بين الإنسان والماضي أفرزت ممارسات شتى تجاه التراث بجميع أصنافه المادية وغير المادية، فكان أن اختلفت ردود الفعل اتجاهه بين الإعجاب والازدراء، فعلى سبيل المثال لا الحصر، نذكر أن الروسيين والصينيين قد أقاموا القطيعة مع الأنظمة القديمة أثناء الثورة، ثم وجدوا أنفسهم أمام شعور بالأسى تجاه ضياع العادات والتحف بعد انتهائها، مما أثار شعورا بالحنين إلى الماضي الستاليني والماوي الضائعين. (Lowenthal, D. 2015: 81). أما في الأوساط البريطانية فقد سجلت هاردي (Hardy, D. 1988) نظرتين إلى التراث البريطاني؛ أولهما نظرة محافظة مغلفة بشعور الحنين إلى الماضي، أما الثانية فنظرة راديكالية تصطدم معه في حوار شرس هدفه التجديد. (٣٣٤-٣٣٥).

إن استثمار التراث في الأبحاث العلمية ليس بدعا في الأوساط البحثية العربية، وإنما هو ممارسة أكاديمة نجدها في معظم الأوساط البحثية العالمية. ويمكن أن نمثل لذلك بالنموذج النظري في اللسانيات التوليدية لتشومسكي الذي يعد امتدادا للتراث العقلاني الديكارتي؛ إذ أثرت فلسفة ديكارت بشكل واضح في فكره. لقد مثل تشومسكي ثورة على الاتجاه السلوكي في اللسانيات الذي يرى أن اللغة لا تختلف عن أي ظاهرة طبيعية أخرى، فهي تخضع لمبادئ الاستثارة والاستجابة، فتصف الحدث اللغوي بأنه استجابة لمحفز خارجي. ولتحقيق ذلك عاد تشومسكي إلى الفلسفة العقلية التي ظهرت في القرن السابع عشر، مما أعطى لأفكاره بعدا تاريخيا في توجيه دراسة اللغة، وبلغت ذروتها في كتابه "اللسانيات الديكارتية" جاعلا أفكار ديكارت العقلية أساسا لبناء نظريته. لقد ذكر الفهري (Al-Fahri, Abdul Qadir. 2021) أن تشومسكي قد لاحظ تحول البحث اللغوي من العناية باللغة إلى العناية بالنحو، وهو تحول نقل البحث من الاهتمام بتجميع العينات وتنظيمها إلى دراسة الأنساق التي توجد فعلا في الدماغ، إنها فكرة ترجع في جوهرها إلى ديكارت الذي يؤكد أن تأويلنا للعالم مبني جزئيا على أنساق تمثيلية تأتي من بنية الذهن نفسه، ولا تعكس شكل الأشياء في العالم الخارجي (ص. ٤٠).

رمان جاكبسون باعتباره تراثا معرفيا عند الغرب

يصرح هنين (Hanin, A. 1997) بوجود طرق مختلفة عند اللسانيين الغربيين للتعامل مع مؤسسي اللسانيات الحديثة، أكثر هذه الطرق انتشارا هو التجاوز؛ إذ تُظهر قراءة بيبليوغرافيا عدد من المنشورات في اللسانيات النظرية المعاصرة أنها غالبا ما تغطي فترة زمنية تقدر بعقد (عشر سنوات) أو أكثر بقليل. وبذلك يتم التخلي عما كان يعتبر محطات رئيسية في البحث اللساني، وهو ما يؤدي إلى نسيان اكتشافات مهمة. ويمكن تفسير سبب ذلك لكون هدف اللسانيات الأساسي ليس تحقيق تراكم في المعرفة، وإنما هدفها السعي لفهم اللغة وطرق اشتغالها. وفي هذا الاتجاه، نجد كل جيل من الباحثين يبحث عن تحديد اهتماماته، واختيار وجهة نظره الخاصة، ثم وضع افتراضاته وتطبيقها بنفسه، كما يُفترض في كل باحث القدرة على خلق فهم جديد يعمل على تطبيقه بمفرده. إن سيادة مثل هذه المقاربة التزامنية في اللسانيات المعاصرة يكون من نتائجه جعل تراث جاكبسون -على سبيل المثال لا الحصر- طي النسيان والتجاوز(ص. ١٤٩).

يدافع هنين (Hanin, A. 1997) على ضرورة اتخاذ مسار مختلف عند التعامل مع تراث جاكبسون، فهو يؤكد على ضرورة الاستفادة من الأساليب البحثية والأدوات الفكرية التي لا زالت تحافظ على قابلية تطبيقها في مجال اللسانيات. إن دعوة هنين الباحثين لإعادة قراءة تراث

جاكبسون ليس الهدف منها التعظيم أو التمجيد، وإنما إعادة إحياء الأسئلة التي لم يتم الإجابة عنها بعد (ص. ١٥٠). إن هذه الرؤية في التعامل مع التراث تتقاطع مع ما ذهب إليه طه عبد الرحمن (Taha, Abdul Rahman. 1993) من أن التقويم السليم للتراث ينطلق من الاشتغال بالآليات التي أنتجه.

نموذج طه عبد الرحمن لقراءة التراث

منهج النظرفي التراث

يتحدد منهج النظر في التراث عند طه عبد الرحمن (Taha, Abdul Rahman. 1993) في عدد من المبادئ منها ما هو نظري ومنا ما هو عملي. أما المبادئ النظرية فهي التخلص من الأحكام المسبقة أو الجاهزة أو المتطرفة، وتحصيل المعرفة الشاملة بمناهج المتقدمين في جميع العلوم، ثم التصفح الشامل لمعظم جزئيات التراث دون النظر في قيمته الاعتبارية. أما المبادئ العملية فهي التخلص من الفصل بين جانب المعرفة وجانب السلوك في الحكم على التراث. ومعرفة أصول العمل في التراث التي هي تحقيق المنفعة في العلم، والصلاح في العمل، والاشتراك في طلب الصواب. ثم تجديد التكوين العقلي بالتزام المقتضيات العملية للتراث وهي ترك العلم المنفك عن العمل، وترك العمل منفك عن النفع، ثم ترك الصواب المنفك عن الاشتراك.

كل هذه المبادئ النظرية والعملية عند طه عبد الرحمن يجب أن تسلك منحى حواريا اصطلح عليه بـ"طريقة أهل المناظرة" أي الاشتراك مع الغير في طلب العلم، والعمل بالمعلوم، وتحقيق النفع المتعدي إلى الغير. هكذا لا يخرج منهج النظر في التراث بحسبه عن أصول الممارسة العلمية التراثية نفسها.

إن واقع المنهج عند طه عبد الرحمن ينبع من داخل أسس التفكير التراثي الإسلامي، فهو يستمد أهم المقومات التي ميَّزت الشخصية العلمية الإسلامية ليجعلها أساسا منهجيا في النظر إلى التراث. إلا أن جوهر الاختلاف عن منهجية المناظرة التراثية -في هذا التوظيف- يستند إلى ركنين أساسيين، أولهما تجديد المعرفة العلمية، وثانيهما مراعاة خصوصية الموضوع. ولا يصدق ذلك إلا بمراعاة الطرق اللغوية والمنطقية التي تناسب النظريات المعاصرة. يقول: "إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر ألبتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشِئت وبُلِّغَت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث" (Taha, Abdul Rahman. 1993: 23)

التقويم الصحيح للتراث

يتأسس التقويم الصحيح للتراث في مقاربة طه عبد الرحمن (Taha, Abdul Rahman. 1993) على إنكار النزعة المضمونية والنزعة التجزيئية للتراث في مقابل إقرار النزعة الشمولية؛ إذ يتفق في هذا المنحى مع الجابري (Al-Jabiri, Muhammad. 1993: 58) الذي يقول: "إن دراستنا لتراثنا العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية: فما زلنا ننظر إلى الفقه والكلام والفلسفة والنحو ...، كعلوم لكل منها كيانه الخاص المستقل تمام الاستقلال". وهو محق في هذا المنحى الإبستيمولوجي لأنه لا يمكننا أن نفهم نشأة النحو العربي -موضوع الدراسة- دون النظر في فروع الثقافة الإسلامية وعلومها. غير أن طه عبد الرحمن (Taha, Abdul Rahman. 1993) يعيب على الجابري تناقضه حينما ادعى الشمولية في التعامل مع التراث وفي الآن نفسه قسمه إلى ثلاث دوائر -في المستوى التطبيقي- اصطلح عليها بالأنظمة المعرفية. وهي "البرهان، والبيان، والعرفان" فعمل على تقسيمها والمفاضلة بينها مما أدخله في التجزئة وأبعده عن الشمول. كما يرصد تناقضا آخر في أطروحة الجابري عند ادعائه الاشتغال بالآليات المنتجة للثقافة العربية في حين أنه اشتغل بما جاء من تحليل لهذه الآليات في نصوص القدامى. (ص. ٣٣).

إن مجمل هذه التناقضات قد رُصِدَت عند المستوى التطبيقي في أطروحة الجابري، ولا يسعنا إلا نُورِد تصريحا له بشأن التحديات التي تطال هذا المستوى من أطروحته، يقول: "لا نحتاج هنا التأكيد مرة أخرى على أن الأمر يتعلق أولا وأخيرا بمحاولات أولية، لا ندعي لها النجاح ولا الكمال ... إن الخطأ الذي نرتكبه في تحليلنا للواقع يفتح أمامنا إمكانية التصحيح، ... ولكن الخطأ الذي نرتكبه في إطار مناقشات مجردة ضبابية لا يؤدي إلا إلى خطأ مركب" (ص. ٤٣)

يقف البوشيخي (Al-Bushikhi, Ezzedine. 2000) وسطا بين هذين الاتجاهين، فهو يؤسس لنظرة تأليفية لتقويم التراث تجمع بين ما ذهب إليه طه عبد الرحمن وما قام بتطبيقه الجابري في دراساته. إذ يلزم -في نظره- التعامل مع التراث العربي الإسلامي بنظرتين مختلفتين إحداهما كلية تتصور التراث إنتاجا متماسكا، والأخرى نظرة تفصيلية تتصور التراث أجزاء متفرقة؛ إذ تسمح النظرة الكلية بموقعة التراث تاريخيا وتقويمه تقويما إجماليا، بينما تسمح النظرة التفصيلية بتوظيف فصول منه بحسب المجال المعرفي الذي تنتمي إليه، وبحسب مدى الفائدة التي تضيفها إلى هذا المجال (ص. ٢٩٦).

مقاربة النزعة التكاملية وآليات التداخل المعرفي

تتأسس هذه المقاربة في فكر طه عبد الرحمن (Taha, Abdul Rahman. 1993) على مبدأين أساسين هما: تداخل المعارف التراثية، يميز في مقاربة "تكامل المعارف" بين تداخل داخلي وآخر خارجي؛ إذ يتحدد الأول في تراتب العلوم والتفاعل فيما بينها مع مراعاة مبدأ الاندماج الذي يقول بضرورة حصوله بين علمين أصليين لتقريب المجال التداولي بينهما. في المقابل فإن التداخل الخارجي يكون بين علم أصلي وآخر غير أصلي؛ إذ يتحقق الاندماج القريب بينهما إذا كان مبتدأ الاندماج هو العلم المنقول/غير الأصلي ومنتهاه هو العلم الإسلامي/الأصلي، أما إذا انعكس المسار فإن التداخل يوصف بالبعيد، ويرجع مقياس هذا الوصف لمدى القرب أو البعد عن مجال التداول الأصلي (ص. ١٢٥-١٢٦). والتقريب التداولي. فكيف يتحدد كل واحد منهما؟ يذهب طه عبد الرحمن (Taha, Abdul Rahman. 1993) إلى "أن التقويم التكاملي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية" (ص. ٨١). إن الاشتغال بالآليات التراثية في تقويم التراث يستند -بحسب هذا التحديد- على التركيب المزدوج للنص، ثم التسليم بتنقل هذه الآليات بين الحقول المعرفية التراثية مما يؤدي إلى تحكم هذه الآليات الإنتاجية في النص التراثي؛ إذ لا يتحقق فهم أي نص تراثي دون معرفة متشبعة بهذه الأصول. وبعبارة أخرى، إن الآليات المقصودة في هذا التصور ترادف المصطلحات الأصول في نصوص التراث. ففهمنا لآلية أو مصطلح القياس -مثلا- تمكننا من عبور معارف تراثية كثيرة من نحو، وصرف، وأصول، وفقه، وقس على ذلك مجموعة من المعارف. وبهذا التحديد يمكن تحقيق هذا التكامل المنشود في معرفة التراث والتشبع بعلومه وآليات إنتاجه، وبذلك نستطيع الوصول للقوانين المتحكمة في إنتاج المعرفة التراثية.

يُعرِّف طه عبد الرحمن (Taha, Abdul Rahman. 1993) المبدأ الثاني من هذه المقاربة وهو مجال التداول بأنه "محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث" (ص. ٢٤٤). معتبرا أن للتوصل والتفاعل أسبابا صنفها إلى لغوية، وعقدية، ومعرفية. تتسم كل واحدة منها بمجموعة خصائص؛ فالأسباب اللغوية يفترض فيها أن تكون مألوفة للمخاطب مرتبطة بمعجمه التواصلي. أما الأسباب العقدية فهي الصبغة التي أعطت للتراث سعته وثراءه. في حين تتحدد الأسباب المعرفية بمجموع المضامين الدلالية والطرق الاستدلالية التي توسع من الآفاق والمدارك العقلية.

هكذا يمكن أن نلخص ملامح قراءة التراث في فكر طه عبد الرحمن في ثلاث محطات رئيسة وهي: تحديد منهج النظر في التراث. التقويم الصحيح للتراث. تحقيق النزعة التكاملية وآليات النظر

المعرفي. وهو منهج يوحي بالتكامل في معظم جوانبه، وتبقى عملية تطبيقه على أكبر عدد ممكن من النصوص أمرا مطلوبا للوقوف على نقاط القوة والضعف فيه.

نموذج عابد الجابري: نظرة نقدية لمفهوم التراث قبل القرن العشرين عند الجابري

يبين الجابري (١٩٩١) أن كلمة "تراث" في اللغة العربية لم تكن تحمل، في أي وقت مضى، المضامين التي تحملها الكلمة عند عرب القرن العشرين. وبعد أن يعرض للوضع الإشتقاقي للفظ "التراث" في اللغة العربية وأثر ذلك في توجيه دلالته بين "المال" و"الحسب"؛ إذ إن "الوِرث" و"الميراث" تستخدم في المصادر القديمة للدلالة على المال، بينما يستخدم لفظ " الإرث" في سياق الكلام عن الحسب. نجده يسترسل في محاولة إعطاء قراءة لمفهوم "التراث" تاريخيا وذلك بحصر استعمال اللفظ في القرآن الكريم، ثم الفقه الإسلامي، والأدب، وعلم الكلام، والفلسفة، ليخرج بنتيجه مفادها أن لا أثر للفظ "التراث" في الخطاب العربي القديم. وبذلك يقدم افتراضا ينفي استخدام المصطلح للدلالة على مفهوم "الموروث الثقافي والفكري" المستعمل في الخطاب العربي المعاصر. يقول الجابري (١٩٩١، ص. ٢٢): "إن الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائما: المال، وبدرجة أقل: الحسب. أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماما عن المجال التداولي، أو الحقل الدلالي، لكلمة "تراث" ومرادفاتها".

لقد قدم الجابري (١٩٩١) حكما تاريخيا في تحديده لمفهوم "التراث" مستندا على أقوال عدد من العلماء نحو "الكندي" و"ابن رشد"، ومستشهدا بأقوالهم التي عوضوا بها -حسب تحليله- غياب التسمية في مصطلح "التراث" للتعبير عن مفهومه، من ذلك قول الكندي: "ما أفادونا من ثمار فكرهم"، وقول ابن رشد "أن نستعين ... بما قاله من تقدمنا في ذلك" (ص. ٢٣). إن هذا الحكم التاريخي مؤسس -في نظرنا- على أدلة علمية دقيقة، غير أننا نستدرك على الجابري مجموعة من النصوص التاريخية التي عبرت صراحة عن مفهوم "الموروث الثقافي والفكري" للمصطلح بتسمية صريحة واضحة منذ القديم؛ إذ لم يكن في مقدور الجابري أن يقف عليها بسبب الإمكانات البحثية المتاحة لديه. ولولا وجود مدونة تاريخية متطورة قادرة على رصد هذه الورودات تاريخيا؛ نعني بذلك "معجم الدوحة التاريخي" لما تمكنا -نحن كذلك- من رصدها.

لقد رصد معجم الدوحة التاريخيhttps://bit.ly/3Q9Va41 في مرحلته الأولى -إلى حدود ٢٠٠هـ- استخدام كلمة "التراث" للدلالة عما يتركه المتوفى من المال ونحوه لمن بعده، وذلك في نحو السنة السادسة والثمانين قبل الهجرة، وذلك في قول عامر بن وهب المُحاربيّ:

فَأَبْقَتْ لَنَا آبَاؤُنَا مِنْ تُرَاثِهِمْ *** دَعَائِمَ مَجْدٍ كَانَ فِي النَّاسِ مَعْلَمَا

أما في مرحلته الثانية (٢٠٠ – ٥٠٠ ه) فيمكن رصد عدد من الاستخدامات لمصطلح "التراث" بالمفهوم الذي نفى الجابري وجوده قديما، وهو "الموروث الثقافي والفكري"؛ إذ نجد في معجم الدوحة نصا مؤرخا بسنة ٢١٨ه لعبد المسيح بن إسحاق الكندي يقول فيه:

... فلهذه الأسباب وغيرها ورَّثه إبراهيم أبوه التوحيد، ثم ورَّثه إسحاق يعقوب ...، ثم ورَّثه يعقوب الاثني عشر سِبطا، فلم يزل ذلك التراث في بني إسرائيل حتى دخلوا أرض مصرَ...، ثم لم يزل ذلك التراث ينقص ويضعف قرنا بعد قرن يوسف ثم حتى اضمحل كاضمحلاله الذي كان في عصر نوح؛ إذْ كان التوحيد أوّل من عرفه أبونا آدم، ثم ورثه شيث ...، ولم يزل يتجدد إلى أنْ وُلد يعقوب ...، ثم اضمحل حتى تجدد عندما بعث الله موسى. (Al-Kindi, Abd al-Masih Bin Ishaq. 218 H: 26-27)

إن نص الكندي يعبر بشكل صريح عن هذا الموروث الثقافي والفكري الذي توارثه الأنبياء، والمتمثل في مفهوم "التوحيد" وما يتضمنه هذا المفهوم من معتقدات وطقوس. ولا يفوتنا أن نشير إلى مفهومي الاضمحلال والتجدد في هذا النص لما لهما من إشارات واضحة تعبر عن الحمولة الوجدانية نفسها التي نشعر بها ونعيشها تجاه تراثنا. كما نجد نصا آخر لأمين الدولة ابن الموصلايا (ت.٤٩٧ه) يتقاطع مع هذا المفهوم حيث جاء فيه: "والحَمدُ لله الذي أصار إلى أمير المؤمنين من تُراث النُّبوّة ما استوجبه واستحقه وأنار لديه من مطالع الجلال ما تملك به الفخر واستوجبه" (Ibn Almusilaya, Amin Alddwl. 2003: 313).

إن معجم الدوحة التاريخي قد مكننا من الوصول إلى نصوص تاريخية هامة في هذا الباب نستطيع بتحليلها رصد المسار التاريخي الذي أنتج التسمية والمفهوم، ثم رصد تطورهما. إننا وإن كنا نتفق مع الجابري في كون الحمولة الثقافية والفكرية لمصطلح التراث في القرن العشرين تحيلنا على مفهوم أكثر تعقيدا يتضمن في محتواه "الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني ... ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية" (Al-Jabiri, Muhammad. 1991: 23)، عانت جلّ الدول العربية خلال القرن التاسع عشر من استعمار القوى الأوروبية لها، حيث كان من بين أهدافها إعادة تشكيل السياسات والتطلعات القومية للعالم العربي، فنتج خلال هذا الوضع حركات تدعو لإعادة إحياء ذكريات الماضي والأحداث التاريخية القديمة لمقاومة التبعية التي فرضت على الإنسان العربي في مقابل الأوروبي. لمزيد من التفاصيل ينظر (Fekri & Mohsen. 2008: 2). غير أننا نختلف معه في فرضيته القائلة بغياب المصطلح مفهوما وتسمية، وهو ما أثبتناه في تحليلنا بحضور تسمية "تراث" في عدد من النصوص، ثم أثبتنا وجود الحمولة الفكرية والدينية -على أقل تقدير- مستخلصة من المفهوم.

المفهوم الإيديولوجي للتراث (عوائق إبستيمولوجية)

يتأسس حضور التراث كمفهوم إيديولوجي في الخطاب العربي الحديث والمعاصر على عدد من المنطلقات منها اندماج ما هو معرفي، وما هو وجداني، وما هو إيديولوجي في تمثل الإنسان العربي المحاصر لهذا المفهوم؛ أي أن نعتبر التركة الفكرية والروحية للسلف جزءا لا يتجزأ منا ولا ينفصل عنا، فنقول بـ"حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر" (Al-Jabiri, Muhammad. 1991: 24). هذا الإندماج يصل بنا إلى حدود الإلغاء، لتكون من نتائجه الأساسية عدم القدرة على الإبداع أو الإضافة.

إن حضور التراث كمعرفة في الثقافة العربية الراهنة يمكن تجسيده في عدد من الصور منها ما هو تقليدي أو ما اصطلح عليه الجابري (Al-Jabiri, Muhammad. 1991) بـ"الفهم التراثي للتراث"، يتسم هذا النمط بغياب الروح النقدية والنظرة التاريخية، فتكون من نتائجه التكرار وإعادة تدوير المعرفة. ومنها ما هو استشراقي يجسد الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام من جهة، وما يتداخل فيها من أبعاد استعمارية هدفها إعادة كتابة تاريخ الثقافة الأوروبية لتحقيق الوحدة والاستمرارية والمركزية الأوروبية في الفكر الإنساني؛ يذهب سميث (Smith, L. 2006: 11-12) "إلى أن هناك خطابا مهيمنا يعمل على تشكيل الطريقة التي نفكر بها، ونتحدث بها، ونكتب بها عن التراث. إن الخطاب التراثي يهدف إلى تعزيز مجموعة محددة من القيم للنخبة الغربية باعتبارها قابلة للتطبيق عالميا". يوضح الجابري أن المستشرقين قد اعتمدوا مناهج ثلاثة أطرت نظرتهم لتراثنا، يقول في ذلك: "فكان منهم صاحب النظرة (الشمولية) التي تعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية المتحمس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتوية الذي (يتعاطف) مع هذا المفكر أو ذاك" (Al-Jabiri, Muhammad. 1991: 25-28).

أما الصورة الماركسية -في النظر إلى التراث- فيمكن دمجها مع الصورة الاستشراقية لكونهما مسخرتين لخدمة الهدف ذاته وهو ترسيخ "المركزية الأوروبية" التي تدعي احتواء جميع الأطر الفكرية. "وهذا يكفي ليجعل الصورة الماركسية لتراثنا العربي والإسلامي تقوم هي الأخرى على الفهم (من خارج) لهذا التراث" (Al-Jabiri, Muhammad. 1991: 29).

لما كان التراث إنتاجا لفترة زمنية تقع في الماضي وتفصله عن الحاضر مسافة زمنية اتسمت بالانحطاط، فإن الإنسان العربي المعاصر وجد نفسه، -بعدما بعث من جديد وحاول الخروج من هذا الانحطاط- أمام حضارتين: الأولى حضارة تراثية تربطه بها مشاعر انفعالية ووجدانية. أما الثانية فحضارة معاصرة غربية تربطه بها مركزية أوروبية تحرك داخله مشاعر الانبهار والتبعية. وبذلك يمكن أن نلخص ما سبق في كون الذات العربية عاشت فترة من الانفصام في الشخصية

العلمية والأطر البحثية والمنهجية. فبين الميل تارة نحو التراث، وتارة أخرى نحو الحضارة المعاصرة، نجد الذات العربية الباحثة قد تلونت بعدد من المنهجيات والنظريات والفلسفات في محاولة لتكوين شخصية خاصة بها. إن هذا الوضع يفرض وضوحا في المنهج قبل الخوض في أي عمل بحثي يكون متوسطا بين الاتجاهين. لقد لخص الجابري (Al-Jabiri, Muhammad. 1991: 31) هذه العوائق الإبستيمولوجي بقوله:

إن حضور (التراث) كمفهوم نهضوي، ...، يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتوية ومكوناته الموضوعية داخل الوعي العربي الراهن: التناقض بين ثقل حضوره الايديولوجي على الوعي العربي وانغماس هذا الأخير فيه، وبين بعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها.

الإشكالات والمعوقات الفكرية في النص التراثي فهما واكتسابا

يصوغ الجابري (Al-Jabiri, Muhammad. 1991) مشكلة المنهج عند التعامل مع التراث في مسألتين أساسيتين هما: مشكلة الموضوعية، ومشكلة الاستمرارية. تطرح مشكلة الموضوعية تحدي ضبط العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع بهدف فصل الموضوع عن الذات. كما تطرح تحدي ضبط العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات بهدف فصل الذات عن الموضوع. إن التداخل الموجود في هذه العلاقة يفرض علينا -بحسب الجابري- تبني ثلاث خطوات منهجية في دراسة التراث. تتمثل الأولى في المعالجة البنيوية التي تعني معالجة النص في استقلالية عن جميع المؤثرات المحتملة لـ"تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ" (Al-Jabiri, Muhammad. 1991: 32). أما الخطوة الثانية فهي التحليل التاريخي الذي يربط النص في بعده البنيوي المجرد مع الأبعاد المؤثرة فيه. ثم الخطوة الثالثة التي تكشف عن المضمون الإيديولوجي الذي يؤديه النص داخل الحقل المعرفي المنتمي إليه. وفي الأخير يبقى على الباحث معالجة مشكل الاستمرارية؛ يعالج الجابري في موضع آخر مصطلحا "الموضوعية" و"العقلانية"؛ إذ عرف الأول بقوله "جعل التراث معاصرا لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا" (ص. ٤٧). أما الثاني فعرفه بقوله "جعله معاصرا لنا أي إعادة وصله بنا" (ص. ٤٧). إن مفهوم مصطلح "المعقولية" يطابق مفهوم مصطلح "الاستمراية" الذي عالجه في هذا الموضع، وهو تشويش اصطلاحي يمكن تفسيره بكون هذا الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات مجمعة أنتجت في سياقات مختلفة أفقدته "الوحدة الاصطلحية" في عدد من= =معالجاته. كما يمكن تفسير استخدامه لمصطلح "مشكل الاستمرارية" بمرحلة عدم النضج الاصطلاحي في مقاربة الجابري.

لجعل التراث "معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضا على صعيد التوظيف الفكري والايديولوجي" (Al-Jabiri, Muhammad. 1991: 33).

هذه مجمل المشاكل المنهجية التي يفترض في معالجتها القدرة على تحقيق قراءة سليمة للنص التراثي ومعالجة المشاكل الفكرية التي تعترضنا. إنه لمن الواضح تداخل عدد من المناهج والأدوات في هذه المقاربة بين منهج بنيوي، وآخر تاريخي، وربط إيديولوجي. وهو ما يطرح -في الواقع- تحديا كبيرا عند محاولة تطبيق هذه التوليفة المنهجية في دراسة النص التراثي. ولعل صعوبة تحقيق التكامل ورسم الحدود بين هذه الأطر المنهجية من أهم أسباب التي دفعت طه عبد الرحمن لمناقشة دعوى التعارض في مقاربة الجابري.

نموذج فهمي جدعان

تتأسس مقاربة فهمي جدعان (Jadaan, Fahmy. 1985) للتراث على ثلاث ركائز هي: حدود التراث، وظيفة التراث، إبداع التراث؛ إذ تشتمل حدود التراث على مجالات العلوم، والمصنوعات، والقيم ولا يندرج "الوحي" ضمنها. في حين يؤدي التراث مجموعة وظائف هي: الوظيفة النفسية، والجمالية، والعملية. كما أن لإبداع التراث محددات تتلخص في المعطيات المباشرة من الواقع، والتراث الحي، والوحي. وفيما يلي مناقشة نقدية لهذا التصور النظري وأهم مكوناته.

في فصل الوحي عن التراث

لقد حاول جدعان (Jadaan, Fahmy. 1985) تحجيم قيمة التراث الإسلامي عبر خطوات ممنهجة أهمها: أولا فصل التراث عن الدين وذلك بفصل ما هو إلاهي يرجع لوحي "القرآن والسنة" عما هو إنساني يرجع لتصانيف "علوم القرآن وعلوم الحديث ..."، متجاهلا أنه يحاول فصل الزجاج عن الكأس. فعلوم القرآن لم تنشأ مستقلة عن هذا الوحي الإلاهي وبغير تأثير منه، وكذلك علوم الحديث، وعلوم اللغة، وجل المعارف التي دارت في فلك النص المقدس. أما ما يذهب إليه من ضرورة إبداع قراءة تراثية خاصة بنا مرتبطة بشكل مباشر بالأصل أي "الوحي"، فهو افتراض من الناحية النظرية يمكن وصفه بالسليم، غير أن مجموعة إشكالات تعترض تطبيقه من الناحية العملية. فكما هو معلوم أن القراءات التراثية أُنتجت في خضم "الوحي"؛ إذ كانت معاصرة له مواكبة لجميع تفاصيل وأسباب إنتاجه. فكيف يمكن أن نتصورة قراءة جديدة للوحي دون الاستعانة بهذا التراث الذي دعا فهمي لتجاوزه عند قراءتنا للوحي؟

يمكن أن نستدل على استحالة تطبيق هذا الافتراض، ويكفينا لذلك التمثيل بمجال معرفي واحد -على سبيل المثال لا الحصر- هو أسباب نزول الآي من القرآن الكريم؛ إذ لا يمكن لأي قراءة

حديثة مهما بلغت من قوة المنهج ودقة آلياته أن تصل إلى قراءة سليمة للوحي دون الاستعانة بعدد من العلوم المعاصرة لنزول الوحي. مما يعني ضرورة قراءة التراث وعدم تجاوزه بشكل مباشر تجاه الوحي. وبذلك لا يبقى مجال للقول بفصل "الوحي" عن "التراث".

إن الخلل المنهجي في افتراض جدعان (Jadaan, Fahmy. 1985) يمكن نقضه بكلامه ذاته؛ إذ جاء فيه: "نستطيع أن نقول إن المعاصرين هم أيضا يبدعون تراثا يورث مثلما أبدع القدماء تراثا ورث" (ص. ٣٩-٤٠). فإذا كانت دعوة تجاوز التراث الذي ورثه لنا القدماء مسألة ضرورية -بحسب جدعان- لأن لا طائل منه ()، فكيف يفترض في المعاصرين أن يورثوا تراثا لمن يأتي بعدهم؟ علما أن أطروحته هاهنا تقضي بتجاوز التراث نحو الوحي/الأصل مباشرة. وبعبارة أخرى، إن جدعان يجيز للمعاصرين تجاوز تراثهم في حين يقول بأن لهم القدرة على إنتاج تراث يورثونه لمن بعدهم، وفي ذلك مركزية من نوع آخر.

تصور جدعان للعلاقة بين التراث وقُرَّائه

يتصور جدعان (Jadaan, Fahmy. 1985) العلاقة بين التراث والإنسان العربي المعاصر مؤسسة على علاقة دينية ترادف السلطة، وعلاقة قومية ترادف القسر، وعلاقة إنسانية ترادف القداسة. إنها ثلاثة امتدادات للتراث: ديني أزلي، وقومي تاريخي، وإنساني كوني. وكل امتداد -بحسب هذا التصور- يفرض التزاما محددا؛ أي التزاما بالحقيقة، والتزاما بالأمة، ثم التزاما بالإنسان. بعد هذا التمهيد يعرض للإشكال النظري في أطروحته متمثلا في البعد الإيديولوجي للتراث، يقول: "إن المشكلة المباشرة للتراث هي مشكلة إيديولوجية ... غير أن الدخول في دائرة (الإيديولوجي) معادل للخروج من دائرة (العلم)" (Jadaan, Fahmy. 1985: 15). فهل المشكل الإيديولوجي يرجع للتراث في جوهره وماهيته، أم إن مرد الإشكال مرتبط بقارئ التراث فهما ومنهجا؟

فرضية إبداع التراث

إن ما يعطي للتراث قيمته التأثرية -في نظرنا- هو موقع صانعيه السياسي، والعسكري، والاقتصادي، والاجتماعي في الزمان والمكان الذي وجد فيه ذاك التراث. إنها الأبعاد المعززة لقيمة التراث عبر التاريخ. فكلما انتقلت هذه العناصر من الضعف نحو القوة انعكس الأمر إيجابا على تراث أهلها الفكري، وإعجاب اللاحقين به، والشعور بالفخر والاعتزاز لانتمائهم إليه. وكلما ابتعدت تلك العناصر عن القوة تجاه الضعف اتضح ذلك في محاولة صناعة تراث جديد يتجاوز ذاك الذي اتسم بالضعف والتقهقر بهدف نسيان تلك الحلقة المظلمة من التاريخ.

إن ما ذهب إليه جدعان (Jadaan, Fahmy. 1985) "من أن مهمتنا لا تنحصر فقط في تلقي التراث وإنما أيضا، وربما بقدر أكبر، في (إبداع التراث)" (ص. ٣٢). يبقى ادعاء غير قابل للتطبيق دون تعزيز القوة في الأبعاد المشار إليها أعلاه؛ إذ لا يمكن أن يصل أي "إبداع تراثي" إلى القدر نفسه من القيمة الفكرية والتأثيرية في التاريخ مع وجود انحطاط وتقهقر في المجالات المعززة لذلك الإبداع، خصوصا إذا كنا نتحدث عن تراث إنساني في مقابل التراث المحلي. وهو ما استدركه جدعان (Jadaan, Fahmy. 1985: 40) بقوله: "الحقيقة أن عملية "توجيه" التراث المبدع ليست أمرا يسيرا في ظروف العالم الراهنة". وهو ما اصطلح عليه بـ"الحصار التاريخي" فنحن محاصرون بأنماط الفهم التقليدي، والأوهام والرغبات والطائفية، وسوء توزيع الثروات واستخدامها، والغزو الإعلامي والثقافي -بحسب تعبيره- وقد لخصنا كل أسباب الحصار عنده في المجالات الحيوية المشار إليها أعلاه.

النظرة التجزيئية في فكر جدعان

تُختَزل فكرة "النظرة التجزيئة للتراث" عند جدعان (Jadaan, Fahmy. 1985) في إطار مفهومه القائل بـ"إبداع التراث"؛ إذ يذهب إلى أن فكرة "تاريخية التراث" تعني أن لا يُؤخذ من التراث إلا بعضه ويُعلَّق البعض الآخر منه أو أن يوضع بين قوسين. يقول في ذلك: "الذي يهمني ... ذلك الجزء من التراث الذي يقبل أن يكون، بقدر ما، جزءا حيا من الحاضر" (جدعان، ١٩٨٥، ص. ٣٥). إن الإشكال الحاصل في هذه النظرة يمكن صياغته في عدد من الأسئلة أهمها: ما هي معايير حياة أو موت هذا التراث؟ ألا يحيي التراث بقارئيه ويموت بهم كذلك؟ ألا يدخلنا هذا في مفهوم الإيديولوجيا الذي وصف جدعان حضوره بغياب العلم؟

إن ربط نصوص التراث بمفهوم الحياة والموت في حاضرنا هو تصنيف إيديولوجي محض. فكم من نصوص كُتب عليها الموت والتجاهل ليس بحسب قيمتها النصية، وإنما لنظرة قارئيها الإيديولوجية. إن هذا التصنيف يجعلنا نحيي من التراث ما ناسب أطرنا النظرية ومرجعياتنا الفكرية، ونميت أو "نضع بين قوسين" ما دون ذلك. وقد دعا كل من الجابري (Al-Jabiri, Muhammad. 1991) وطه عبد الرحمن (Taha, Abdul Rahman. 1993) بمخالفة هذا التصنيف فيما اصطلاحا عليه بـ"النظرة الشمولية للتراث" مناهضين الفكر التجزيئي له. ورغم هذا الوعي النظري في فكر الجابري (Al-Jabiri, Muhammad. 1991) إلا أن طه عبد الرحمن (Taha, Abdul Rahman. 1993) عاب عليه فشله في عدد من تطبيقاته العملية عند قراءته لنصوص من التراث؛

إذ سقط في تجزئة نصوصه وتصنيفها لدوائر اصطلح عليها بـ"الأنظمة المعرفية" -كما سبقت الإشارة لذلك (إحالة)- وهو ما يطرح تحديات في محاولة للوصول إلى قراءة نموذجية للتراث.

تعد إشكالية النظر في التراث ذات أبعاد عالمية، فهي لا تختص بقوم دون آخر أو أمة دون أخرى. لقد عالجنا في هذا الباب تنوع أوجه النظر في التراث، وأهم السياقات التاريخية والمعرفية التي شكلتها. كما استطعنا إثبات أن المشاعر والرؤى التي نجدها عند العرب في تعاملهم مع تراثهم موجودة في عدد من الحضارات أهمها الحضارة الغربية. لقد بينا أن جاكبسون عالم اللسانيات البارز أصبح يصنف باعتباره تراثا متجاوزا في تخصصه عند الباحثين الشباب، هذا التوجه سائد في عدد من الأوساط الأكاديمية والتخصصات المعرفية الأخرى عربية وغربية. وانطلاقا من القيمة المعرفية التي قدمها جاكبسون للبحث اللساني يكون لزاما التأكيد على عدم التعامل مع أي تراث بمنطق التقليل. إن البحث العلمي لا يجب أن ينطلق من نقطة الصفر، وإنما يفترض فيه أن يكون حلقة ضمن سلسلة مرتبطة الأجزاء، لذلك تزداد حلقات السلسلة أهمية كلما تقادم عليها الزمن فتصبح العناية بها أولى من غيرها لفعل الزمن فيها.

وكما تعددت أوجه النظر في التراث تتعدد المناهج التي تتعامل معه؛ إذ أصل طه عبد الرحمن لمنهج تكاملي قويم يتعامل مع نصوص التراث باحترام آليات التداخل المعرفي في المستويين النظري والتطبيقي. أما الجابري فقد دعى لنزعة شمولية في التعامل مع التراث غير أن طه عبد الرحمن أبرز عددا من التجاوزات في تطبيقه لهذه النظرة. في حين جاءت مقاربة جدعان متناقضة بين دعوى قراءة التراث في مستوى نصوص الوحي، ودعوى تركه لما دونه من النصوص الأخرى، وفي ذلك تجزيء لا يمكن قبوله علميا ومنهجيا.

خاتمة

إن من أبرز المشاكل التي تواجه الباحث في تعامله مع النص التراثي هو صعوبة تجنب المواقف المسبقة، أي التحرر من القداسة الملتصقة بأذهان المشتغلين بنصوصه. كما أن الاستعانة بالأطر النظرية والمنهجية الجاهزة ومحاولة تطبيقها دون مراعاة لخصوصية النص تؤدي حثما لنتائج عكسية. مما يوجب على الباحث عدم التعامل مع النص بنتائج وأفكار مسبقة تفقده النظر المتأني المتأمل فيه. إن للباحث دورا أساسيا في إحياء النصوص على اختلاف أجناسها من خلال البحث الجاد لإبراز قيمتها الفنية والإبداعية للقارئ. لذلك فمسؤولية إحياء النصوص أو إماتتها راجعة للمجهود البحثي المبذول فيها.

مصادر ومراجع

Al-Bushikhi, Ezzedine. 2000. Ean Manhaj Tawzif Alturath Al'iislamii Taeqid Ealaa Waraqat da. Eabd Almajid Alnajaar Mabadi 'Asasiatan Fi Taqwim Altarathu. Fi: Nahw Manhajiat Liltaeamul Mae Altarathu, Dawrat Eilmiat Tadribia (295-298). Fais-Hirndn: Maehad Aldirasat Almustalahiati-Almaehad Alealamii Lilfikr al'iislamii.

Al-Fahri, Abdul Qadir. 2021. Allisaniaat Wallughat Alearabiat Namadhij Tarkibiat Dalalia (6.). Al'urdunu: Dar Kunuz Almaerifati.

Al-Jauhari, Ismail bin Hammad. 393 H. Al-Sihah Nazariat Alturath Wadirasat Earabiat Wa'iislamiat 'Ukhraa (1). Oman: Dar Alshuruq Lilnashr Waltawziei Alsshah Taj Allughat Wsihah Alerby (4) Tahqiq Ahmed Abdel Ghafour Attar. 1990. Beirut: Dar Aleilm Lilmalayini.

Al-Jabiri, Muhammad. 1991. Alturath Walhadathatu: Dirasat Wamunaqashat (1). Beirut: Markaz Dirasat

Al-Jabiri, Muhammad. 1993. Nahn Walturath Qira'at Mueasirat Fi Turathina Alfalsafii (6). Beirut: Almarkaz Althaqafii Alearabia.

Al-Kindi, Abd al-Masih Bin Ishaq. 218 H. Risalat Eabd Allah Bin 'Iismaeil Alhashmy 'Iilaa Eabd Almasih Bin 'Iishaq Alkndy Yadeuh 'Iilaa Al'iislami, Warisalat Eabd Almasih 'Iilaa Alhashimii Yarudu Biha Ealayh Wayadeuh 'Iilaa Alnasrania. 1880: 24-165. London: Matbae Kilbrt Awr Runkifin Jahabakya.

Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. 204 H. Al-Um (1). Tahqiq Refaat Fawzi Abdel-Muttalib. 2001. Mansoura: Dar Al-Wafaa.

Blake, J. 2000. On Defining the Cultural Heritage on JSTOR. The International and Comparative Law Quarterly, 49(1). from https://www.jstor.org/stable/761578

C. Wilson, M. 2019. Arab Heritage and Arab History. In I. Nsiri (Ed.), Arabic Heritage in the Post-Abbasid Period (pp. 29–48). Cambridge Scholars Publishing.

Fekri & Mohsen. 2008. Introduction. In Fekri et all., (Ed.), Cultural Heritage and Development in the Arab World (pp. 1–12). Egypt: Bibliotheca Alexandrina.

Hardy, D. 1988. Historical Geography and Heritage Studies on JSTOR. JSTOR. Retrieved January 8, 2022, from https://www.jstor.org/stable/20002646

Harfan, Abdel Moneim. 2018. Hal 'Anhayna Qira'at Nusus Altarathi? Eawdatan 'Iilaa Mafhum Alkalima (1). Fi: Alnasi Fi Almanahij Allisaniat Walnaqdiati. Fas: Kuliyat Aladab Waleulum Al'iinsaniat Zahr Almihraz-Manshurat Shuebat Allughat Alearabiat Wadiabha.

Hanin, A. 1997. Does the past have a future? Reflections on the Jakobson heritage, Acta Linguistica Hafniensia, 29(1), 149-177. from Does the past have a future? Reflections on the Jakobson heritage: Acta Linguistica Hafniensia: Vol 29, No 1 (tandfonline.com)

Ibn Almusilaya, Amin Alddwl. 2003. Rasayil 'Amin Alddwlt Ibn Almusilaya. Tahqiq Eisam Mustafaa Eaqla. Aleayni: Markaz Zayid Lilturath Waltaarikhi

Ibn Manzoor, Jamal ad-Din al-Ansari. 1993. Lisan al-Arab (edisi ke-3). Beirut: Dar Sader.

Ibn Sidah Almursy Alandlsy. 2003. Almhkam Walmuhit Al'aezam Fi Alllugh

DOI: 10.18860 /ijazarabi.v6i2.20355
ISSN(print): 2620-5912 | ISSN(online): 2620-5947

Jadaan, Fahmy. 1985. Nazariat Alturath Wadirasat Earabiat Wa'iislamiat 'Ukhraa (1). Oman: Dar Alshuruq Lilnashr Waltawziei

Khalil, Yasin. 1989. Mafhum Alturath Aleilmii Alearabi. Wazarat Althaqafat Al'iielamiati-Dayirat Alshuwuwn Althaqafiati, 3 (18), 36-40 Min: http://search.mandumah.com/Record/136005

Liu, A. 2009. Escaping History: The New Historicism, Databases, and Contingency. In Local Transcendence: Essays on Postmodern Historicism and the Database (pp. 239-262). Chicago: University of Chicago Press. From https://doi.org/10.7208/9780226486970-011

Lowenthal, D. 2015. The Past is a Foreign Country. Cambridge University Press. From https://herconhk.files.wordpress.com/2016/09/reading01_lowenthal-2015-the-past-is-a-foreign-country.pdf

Sirojudin, I. 2008. Foreword. In Fekri et all., (Ed.), Cultural Heritage and Development in the Arab World (pp. v–vi). Egypt: Bibliotheca Alexandrina.

Smith, L. 2006. Uses Of Heritage. New York: Routledge.

Taha, Abdul Rahman. 1993. Tajdid Almanhaj Fi Taqwim Alturath (2). Aldaar Albayda': Almarkaz Althaqafia Alearabia.

Tarabishi, George. 1991. Almuthaqafun Alearab Waltarathi: Altahlil Alnafsiu Lieisab Jamaeiin (1). London: Riad Alrayis Lilkutub Walnashri.

UNESCO. 1972. Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. from http://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf

UNESCO. 1972. Atifaqiat Lihimayat Alturath Alealamii Althaqafii Waltabieii. Munazamat Al'umam Almutahidat Liltarbiat Waleilm Walthaqafati. http://whc.unesco.org/archive/convention-arb.pdf