أزمة العقل العربي بين عصبية التراث وعصاب الحداثة

عبد الحليم بلواهم (*)

شكَّل موضوع التراث مبحثا هاما في الفكر العربي المعاصر باعتباره موضوعا يتخطى حدود الماضي ومشكلاته إلى قضايا الحاضر والمستقبل، لذلك آثرنا أن نتناوله في البداية من حيث مفهومه، ومن حيث الرؤى المختلفة له.

أولا: مفهوم التراث:

(أ) في اللغة : كلمة تراث في اللغة تعني الإرث أو الميراث وهي تدل على التقاليد والأمجاد القومية والشواهد الحضارية والثقافية الموروثة عن الأجداد. فنقول مثلا: تراث بلد أو تراث شعب (١).

(ب) في الاصطلاح : يمكننا أن نعرف التراث بصورة عامة بأنه جملة ما خلفه السلف للخلف من أمور مادية ومعنوية(٢).

ويدخل في هذا الإطار كل ما ورثته الأمة وتركته من منتوجات فكرية وحضارية، ويمكن الإشارة هنا إلى أن لفظ "التراث" لم يرد في الخطاب العربي القديم كما بيَّن ذلك الجابري، إنما هو لفظ سجل حضوره بعد اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية(٣)، ولهذا يتخذ مفهوم التراث عنده معنى «الموروث الثقافي والفكري والديني والفني» (٤) مما يعني في رأيه تجاوز هذا المصطلح التراث الذي نجده في الخطاب الديني، والذي يدل على الميراث، أي التركة التي توزع على الورثة.

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة قالمة الجزائر.

وتجدر الإشارة هنا أن (الجابري) يستعمل لفظ (التراث) استعمالا نهضويا ما دام يعتبر من المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي النهضوي سواء منه الحديث أو المعاصر. ولذلك فهو في اعتقادي يقترب من المفهوم الذي نجده عند غيره من المفكرين.

فهذا حسن حنفي يعتبر التراث "كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الأطر الحضارية السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات" [٥]. ويعني ذلك عنده أن كل ما خلقه السلف من أشياء مادية أو أمور معنوية روحية يدخل ضمن هذا المصطلح، بل الأكثر من ذلك أن هذه العناصر حاضرة باستمرار على مستوى الوعي الفردي الجماعي. وما دام الأمر كذلك فهو يرى بأن التراث أساس التجديد، لأن التجديد ما هو إلا «إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر» [٦]، وهنا يتجاوز (حسن حنفي) النظرة السكونية للتراث باعتباره مجرد مستودع للأفكار والمعارف إلى النظرة النفعية باعتباره نظرية للعمل، أي وسيلة لغاية أسمى هي التجديد وتفسير الواقع.

و بدوره يرى (طه عبد الرحمن) بأن التراث ليس مجرد تركة، إنه يلازمنا تاريخا وواقعا. إي ليس ماضيا وفقط، بل ماضي يعيش في الحاضر، ولذلك كثرت الأعمال المشتغلة بالتراث دراسة وتقويما [٧].

ويتقاطع في هذه الفكرة (طه عبد الرحمن) مع (الطيب تزيني) الذي أشاد بالإرث الحضاري العملاق الذي تركه لنا الأسلاف، وعلينا في رأيه أن لا نرجع إليه رجوعا ميكانيكيا، إذا أردنا تحقيق الدقة العلمية[٨].

مما يعني أن الحاضر مفعم دوما بالماضي، ونحن لا نستطيع أن نصف الحالة الآنية لأي مجتمع دون أن نأخذ تاريخه وتراثه بعين الاعتبار لأنه حاضر في كل أفعالنا الفردية منها والجماعية، ولذلك فالتعامل الميكانيكي معه عديم الفائدة.

و بناء على ذلك فلا يمكن الحديث عن انفصال بين ماضي أمة من الأمم وحاضرها، لأنه الماضي مستبطن في تكوينها الداخلي، ولا يمكنها القفز عليه، وإلا فقدت هويتها وشخصيتها.

من هنا قد ينظر إلى التراث على أنه الماضي وما يحمله، بل وكثيرا ما يتحول إلى التاريخ الفكري والمعرفي والقيمي الذي يعيش فينا ويوجه سلوكنا. لذلك عندما يتكلم المفكرون والباحثون عن التراث فهم يعنون به ذلك الجانب الأصيل والمتحرك فينا. إنه يعبر عن شخصية الأمة التي تنفرد بها عن غيرها. لأنه حصيلة ضخمة من تجارب السلف وممارساتهم على المستوى الفكري والديني والدنيوي، وبه تستنير عقول الخلف وتنفتح أذهانهم لابتكار أشياء جديدة[٩].

و لعل انطلاقا من هذا أولت الأمم على اختلافها اهتماما كبيرا لتراثها وأقامت المؤسسات التي تسهر على حمايته.

لأنه أرضية الأمة التي يتغذى منها الأفراد، ولا يمكن لأمة أن تضع نفسها في مصاف الأمم الأخرى إلا إذا كانت تستند للماضي والتاريخ. فالحضارة الأوربية الحديثة مثلا تستند إلى ميراث ثقافي كبير يبدأ من اليونان إلى الرومان إلى عصر الآباء والكنيسة. كما أن للمسلمين أيضا تراثهم الذي يتجاوز عمره الأربعة عشر قرنا.

إذن فالشعوب على اختلافها تمتلك خصوصية معينة يحددها تراثها، إلا أن السؤال المطروح:
هل هذه الخصوصية تقتضي الانطواء على الموروث الثقافي والحضاري، كما لو أن هذا الموروث معطى يتعالى على التاريخ؟ أم أن الخصوصية هي امتلاك لقيم حضارية قابلة للتطور والتغير باستمرار؟

إن هذه الأسئلة هي التي يمكن مناقشتها في إشكالية قراءة التراث.

ثانيا/ إشكالية قراءة التراث في الفكر العربي المعاصر:

اهتم المفكرون المعاصرون بمشكلة التراث للأهمية التي يكتسبها في الحفاظ على ذاتية الأمة وهويتها. إلا أن قراءتهم له تختلف باختلاف زواياهم التي يتموقعون بها. ولهذا ارتأينا هنا أن نتناول بعض هذه القراءات على سبيل المثال لا الحصر، إلا أننا حرصنا في اختيارها على معيار التنوع و الاختلاف.

قراءة التراث عند الجابري:

ينطلق الجابري في قراءته للتراث من التساؤل التالي: «لماذا التراث»؟

إذ يرى بأنه ما دام هو حاضر فينا أو معنا فإن الانشغال به ما هو إلا انشغال الإنسان بذاته [١٠]. فالتراث عنده ضروري لفهم الحاضر وما دام كذلك فلا بد من أن يكون التعامل معه تعاملا علميا. ويقصد بالتعامل العلمي أن يلتزم الباحث «بأكبر قدر من الموضوعية وأكبر قدر من المعقولية» [١١]. وهما شرطان في رأيه أساسيان في كل بحث علمي، علما أن الشرط الأول يقود إلى تحقق الثاني، وما يعنيه (الجابري) بالموضوعية هو جعل التراث معاصرا لنفسه وذلك بفصله عنا، أما ما يعنيه بالمعقولية فهو جعل التراث معاصرا لنا وإعادة وصله بنا [١٢].

من هنا فالتعامل مع التراث بموضوعية يتطلب النظر إليه في سياقه المعرفي، الاجتماعي والتاريخي، أما التعامل معه بصورة عقلانية فيقتضي النظر إليه نظرة عصرية، وذلك بإخضاعه لآليات العصر وشروطه. ويعتمد (الجابري) في تعامله هذا على منهج تحليلي «ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنى» [١٣]

بمعنى أنه يقترح منهج يتجاوز التحليل البسيط الذي يحلل المركب إلى البسيط إلى التعامل مع المركب في حد ذاته على أساس أنه بنية قابلة للتفكيك. أي تفكيك العلاقات الثابتة في كل بنية، ليتحول ما هو ثابت إلى متغير وما هو مطلق إلى نسبي وهكذا، ودون أن يعني التفكيك في رأيه نفي الموضوع والاعتداء عليه بقدر ما يعني التحرر من سلطته الخطابية، وهي سلطة ترجع في الغالب إلى الطابع البنيوي للغة الكلام [١٤].

إنه القراءة المعاصرة للتراث كما يراها الجابري إذن تجعل المقروء، أو النص التراثي معاصر لنفسه أي في إطاره الابستيمولوجي، والسوسيولوجي والتاريخي. من جهة، وفي نفس الوقت ربطه بنا على صعيد الفهم والمعقولية. وفي هذه الحالة حسبه نتجاوز القراءة التراثية للتراث وفي آن واحد القراءة المعاصرة له والتي تنظر إليه من فوق، بل وتتجاوز قراءة العصر بأدوات الماضي.

يرفض الجابري كل محاولة للفصل بين الأصالة والمعاصرة لا تنفصلان، فالأخذ بالأصالة وحدها يعد تقليدا وبالتالي جمود وتكرار لتجارب الأولين، وكذلك الأخذ بالمعاصرة وحدها يعد اتباعا، ومن ثمة انسلاخا، وفقدانا للذاتية، والشرط الوحيد عنده لتجاوز هذا هو «كسر قيود التقليد وقطع خيوط التبعية» [١٥].

و لبيان كيفية الجمع بينهما، يعطينا الجابري أمثلة على ذلك ، منها مثلا أن النصوص القرآنية ينبغي أن تفهم في سياق نزولها مع اعتبار قصد الشارع، «و إذا نحن فعلنا ذلك يتبين لنا بأن الآيات التي تفيد الجبر هي إما أنها تتعلق بالماضي... وإما أنها نزلت في معرض الحث على الصبر والتضحية في الصراع الذي كان يخوضه المسلمون الأوائل في مكة ضد قريش»[١٦]. ويصل لجابري إلى التأكيد بأن الجبر ليس من عقيدة الإسلام، بقدر ما هو توظيف للمقدس لأغراض سياسية، أو لما هو مدنَّس. فهنا في رأيه ربطنا النص بعصره وربطناه بنا لأننا فهمناه بروح نقدية.

إن الجابري من خلال تعامله مع التراث بموضوعية وعقلانية ير يد في اعتقادي الموافقة بين التراث والحداثة، التعامل مع النصوص التراثية بآليات حداثية، ومن ثمة الدفاع عن الحداثة من مدخل نقد التراث، وهو مشروع متطلع لتمثُّل أسس المعاصرة دون اتباعية أو تقليد إذ يقترب هنا من طرح (محمد أركون) الذي يطبق نفس الآليات على التراث. فيسرهمان على حد تعبير كمال عبد اللطيف في تجدد الفكر العربي و إبعاده عن الانكفاء على ذاته. ويبدو هذا التقارب على مستوى المشروع الذي يحمله كلاهما، فالمشروع الجابري قائم على نقد العقل العربي، بينما قام المشروع الأركوني على نقد العقل الإسلامي.

قراءة التراث عند حسن حنفي:

يبدأ حسن حنفي في قراءته للتراث من تحديد مستويات هذا التراث أولا. إذ في اعتقاده أنه يتشكل على مستوى مادي لأنه يوحد «في المكتبات والمخازن والمساجد والدور الخاصة... فهو تراث مكتوب، محطوط أو مطبوع، له وجود

مادي على مستوى أولي، مستوى الأشياء» [١٧]. كما يشكل أيضا على مستوى صوري لأنه «مخزون نفسي عند الجماهير» [١٨].

ولما كان بهذين المستويين، فإن الماضي والحاضر في رأيه متصلان على مستوى شعور الأفراد، ولا يمكن فهم الحاضر إلا من خلال الماضي. بل وكل «تحليل للتراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أساس معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث» [١٩]. وهذا الترابط بين القديم والجديد، الأصالة والمعاصرة ليس ترابطا ميكانيكيا بقدر ما هو ترابط وظيفي، تشابك وتداخل في مكوناتهما وتمفصلاتهما، الأول أساس الثاني, والثاني لا يفهم إلا بفهمنا للأول، من دون أن يعني ذلك في رأيه أية محاولة توفيقية، لأن التوفيق قد يخضع لمزاج شخصي وبالتالي يتحول إلى عمل غير علمي.

إن حسن حنفي لا يضع التراث على طرف والتجديد على طرف آخر، ثم يحاول أن يوفق بينهما، بأن يأخذ من هذا شيئا ومن ذاك شيئا آخر، ويترك هذا، كما يترك من ذالك. ليست العلاقة علاقة أفقية، إنما علاقة عمودية لأن التراث هو الأساس. هو الذخيرة التي نستثمرها لإعادة بناء الإنسان، فأي تنمية سواء صناعية أو زراعية، لا يمكنها أن تتم «إلا بعد ثورة إنسانية سابقة عليها وشرط لها» [٢٠]. وهذه الثورة الإنسانية لا يمكنها أن تكون إلا عن طريق استيعاب التراث. لذلك فالتراث عنده «ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظريات علمية تفسر الواقع وتعمل على تطويره»[٢١]. فإننا لا نفهم الواقع الموضوعي إلا بناء على فهمنا للماضي، وهو الذي يحدد بعد ذلك علاقتنا به. ومن ثمة العمل والمساهمة على تطوير وتغيير واقعنا. لذلك يقول حسن حنفي «فالتراث إن ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل، ومرحلة التطور التاريخي» [٢٢]. ولما كان الواقع في رأيه متغيرا فإن التراث بدوره يخضع لهذا المبدأ ، لأننا سنفهم معانيه وقيمه انطلاقا من واقعنا، ومن هنا يصل حسن حنفي إلى معنى أدق للتراث ويعتبره «مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته» [٢٣].

ونفهم من ذلك أن التراث في تصور حنفي لا يتخذ معنى ثابتا، بل معانيه متغيرة بتغير الواقع، لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه. ولذلك فكل جيل يكون له تعامله الخاص مع موروثه الثقافي، ويكون له فهمه الخاص كذلك، انطلاقا من واقعه.

ويعبر حسن حنفي عن ذلك بقوله:ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظرية في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم» [٢٤].

إذن فالأجيال المتعاقبة هي التي تحدد رؤيتها وتضع تفسيرها للتراث بناء على تلك اللحظة التاريخية أو الإطار الزماني لتلك الجماعة.

و انطلاقا من هذا فهو لا يسعى إلى التوفيق بين التراث والتجديد عن طريق المقابلة بين طرفين، بقدر ما يسعى إلى إعادة فهم التراث انطلاقا من واقع معاش له شروطه المستجدة، وله أدواته وآلياته الخاصة. وبهذه الكيفية فقط نكتشف الماضي والتاريخ الذي يعيش في وجداننا، كما نكتشف هويتنا. إن «التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ، وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر، كما يكشفان عن قضية البحث عن الهوية، عن طريق الغوص في الحاضر إجابة على سؤال: من نحن؟ واكتشاف أن الحاضر ما هو إلا تراكمات للماضي..» [٢٥].

وتجديد التراث في رأي حسن حنفي لا يمكنه أن يكون إلا من خلال «تحليل الموروث القديم وظروف نشأته معرفة مساره في الشعور الحضاري. ثم «تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية. ثم تحليل أبنية الواقع وإلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته..» [٢٦].

وهذه هي في رأيه هي المهمة التي تضطلع بها الأمة بكاملها وليس فردا بعينه، فالتراث قضية تعني الجميع، لأنه مخزونهم النفسي المترجم في كل سلوكاتهم. إن تجديد التراث هو تحويل التراث في النهاية إلى طاقة عملية توجه الأفراد والجماعات، بل ويتحول من مخزون نفسي إلى تحليل مباشر للواقع, إلى «إيديولوجيا الجماهير وروحها المعنوية وطاقاتها النضالية» (٢٧).

و من هنا يتجاوز حسن حنفي الطرح التوفيقي بين التراث والتجديد، وهو عادة الموقف الوسطي الذي يتخذه البعض بين دعاة الاحتماء بالماضي والتراث ودعاة العصرنة، لأن القضية في رأيه هي قضية فهم لعناصر التراث انطلاقا من واقع معين، وبذلك تتغير معاني التراث عنده انطلاقا من تغير شروط الواقع، وهذا هو الذي يقود إلى التجديد في كل مرة. إلا أن السؤال المطروح أيهما حقا يتحكم في الآخر؟ هل الواقع المادي هو الذي يتحكم في منظومتنا الفكرية والقيمية والإيديولوجية؟ أم العكس هذه المنظومة الفكرية هي التي توجه الواقع وتتحكم فيه؟

وإذا كان حسن حنفي هنا يغلب الواقع على الفكر، فإننا قد نستنتج معه ضرورة تغير الأحكام الشرعية بتغير هذا الواقع، فبما أن تغير الواقع حتمي، والتطور لا نهاية له فإن أحكام الشريعة هي الأخرى لا بد أن تتغير، بل وقد تلغى نهائيا. ولذلك وحتى لا نكون مبالغين في تقديس طرف على آخر، الواقع على الفكر أو أفكر على الواقع ينبغي التعامل مع النص التراثي بمنطق جامع، يقوم بوضع العقل والواقع في بوتقة واحدة.

قراءة التراث عند هشام جعيط:

يعد المفكر والمؤرخ التونسي هشام جعيط من المفكرين المعاصرين الذي اهتموا بمسألة التراث والحداثة، وتركوا في ذلك بصماتهم المتميزة.

فأين موقعه في ذلك؟

يتخذ هشام جعيط من البداية حاجزا بينه وبين الماضي، ويحاول أن ينحاز إلى الحداثة، هذه الكلمة التي بدأ الحديث عنها منذ منتصف القرن التاسع عشر

تحت اسم المدنية، والحداثة عنده ما هي إلا قطع للصلة مع الماضي بأفكاره وقيمه ومعتقداته، لذلك فطريق الحداثة قطيعة مع كل دين، وليس استبدال دين بدين آخر(٢٨). لأن الأمة العربية لم يكتب عليها أن تبقى سجينة الماضي، ولم يفرض عليها أن تظل شاخصة بأبصارها إلى الوراء، وأقدامها تأخذها إلى الأمام. بل والأخطر في رأيه أن سجن الإنسان نفسه في زمن مضى، يعطي للأموات سلطة على حياته وواقعه ومعالم مستقبله. فقد مضى على هذه الأمة أي العربية بضعة قرون لم تكون فيها فاعلة بل منفعلة متأثرة بما يفعله الفاعل والغالب. فهل يكون لها مكانا في الآتي؟ إنه لكي يكون لها ذلك ينبغي تجاوز خطاب الماضي المحكوم بثنائيات عقائدية وقيمية كالخير والشر، الإيمان والكفر، والمكرس لعقيدة الجبر والفرقة الناجية كما قال حسن حنفي» إن المسلمين لم يفهموا أن المظهر الخارجي للقوة والحضارة الأوربية كان قطيعة مع ركنها الديني... ونقد مزدوج للدين وللسلطة» (٢٩). وهذا يعني عنده أن التقدم الذي حققه الغرب هو في الحقيقة قطيعة مع الماضي وخاصة مع الدين. وحتى لا يقال أن هذه حداثة غربية لا تتلاءم معنا كمسلمين يقول جعيط:»ليست هناك حداثة غربية وحداثة إسلامية وأخرى صينية وأخرى هندية أو إفريقية فهي واحدة في جميع أبعادها، أن يجري الكلام على الخصوصيات فهذا نفاق كبير وتضليل عظيم...» (٣٠).

إذن فالحداثة واحدة عنده، ولكي تتحقق ينبغي عدم الالتفات إلى التراث وإلى الماضي، لأن الماضي هو سبب أزمتنا، بل وسبب الشرخ الكبير الموجود بيننا وبين الغرب. لقد أحدث الانكفاء على التراث مسافة طويلة بين واقع الأمة العربية والغرب، ومن الصعب اجتيازها، لذلك يرى بأننا كعرب غير مطالبين بالشيء الكثير، ولا يرى في تراثنا أي قدرة على التجديد، بل لا يجب أن تحل الحداثة الغربية محل الدين و تستدعى لتحل محل تراثنا و ثقافتنا السلفية المشوبة بأوهام الماضي.

من هنا يمكننا أن نضع هشام جعيط في صف الحداثيين، دعاة العصرنة على الطريقة الغربية والذين ينبذون الاحتكام إلى الماضي، والالتفات إلى الموروث

الثقافي، لأن أزمة الثقافة الإسلامية في تمسكنها باجتهادات السلف، دون أن تحاول تجديد نفسها، في اعتقاده، إن الزمن الحضاري لأمة ما يتوقف لحظة سقوط حضارتها، حين تتحجر مفاهيمها وتتجمد أفكار بنيها في قوالب محددة جاهزة، وتدخل في ملحمة الاجترار وبناء الأسوار الوهمية حول الذات والآخر.

إن العصرانيين ومعهم جعيط يريدون في اعتقادي تجريد هذه الأمة من آخر ما تبقى لها، تجريدها من عقيدتها وقيمتها وتاريخها وربطها بالحضارة الغربية، فهل يمكن لأمة أن تعيش بلا تاريخ وهوية؟ وهل الحداثة تقتضي حتما القفز على الماضي، كل الماضي؟

إن هشام جعيط وهو يرسم هذه الصورة التي أراها قاتمة للواقع العربي يعكس بحق رؤية نخبوية متعالية من صناعة الغرب نفسه، فإن الحداثة من وضع النخبة المشبعة بأفكار الغرب. أما العامة فبمعزل عن ذلك، علما أن هذه العامة هي الحامل الحي للتراث والقادرة على تحويل رموزه إلى قوة ثورية يتحول فيها ما هو قديم إلى محدث للجديد وصانع له.

غائية البحث التراثي عند حسين مروة:

إن اشتغال حسين مروة بالتراث يضع في الحسبان الغاية المنشودة من وراء ذلك؛ وهو أمر طبيعي بالنظر إلى المنطلقات الفكرية للرجل. فقد كان مشروع حسين مروة يتمثل في حل مشكلة الموقف من التراث في الاتجاه الذي يكفل تحقيق هدفين:

- كيفية استيعاب التراث بشكل جديد.

- كيفية توظيف هذا الاستيعاب الجديد في مجال تحرير الفكر العربي الحاضر من سيطرة التبعية للفكر الاستعماري وللإيديولوجية البرجوازية يتداخلها التاريخ في البنية الاجتماعية العربية المعاصرة. أما كيفية توظيف هذا الشكل فتمثل أساسا في وضع صورة التراث في إطارها التاريخي.. لنمتلك رؤية علمية للقوى الاجتماعية المتصارعة دخل بنية المجتمع ذلك بكل خصائصها التاريخية وحسب،

بل أيضا رؤية الإشكال الفكرية والإيديولوجية للصراع بين تلك القوى... والوظيفة الأساسية لهذا الكشف.. هي انكشاف الأبعاد التاريخية للحكة الثورية العربية الحاضرة، بمعنى انكشاف عناصر الوحدة بين أبعدها تلك في الماضي وأبعادها الجديدة في الحاضر؛ وإضفاء صفة الأصالة على صففتها المعاصرة [٣١].

و بذلك يتضح لنا أن غائية البحث التراثي عند حسين مروة ترتكز على المعرفة فإذا ما تتبعنا كيفية توظيف استيعاب التراث من خلال إنتاجه (الموسوعي) «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، أي فإنه يبين لنا أنهما كيفية معرفية تتحقق من خلال امتلاك رؤية علمية للوضعية التاريخية التي انبثق عنها التراث للكشف عن الأبعاد التاريخية للحركة الثورية العربية الحاضرة. فامتلاك الرؤية العلمية وامتلاك الأبعاد وانكشاف الأبعاد ينتهيان إلى المجال المعرفي الذي يتيح إمكانية استخدمهما عمليا.

و بهذا فإن الغائية المعرفية سابقة للغائية العملية وأساس لها. هذه الغائية نلمسها في أعمال «طيب تيزيني» الذي يحدد هدفين للبحث التراثي. أما الهدف الأول فيتمثل في إنجاز نظرية تراثية تعيد إلى الفكر العربي اعتباره وتطويرها عبر اكتشاف سياقه التاريخي والتراثي وضبطهما.

في حين أن الهداف الثاني فينهض لتوظيف نتائج ذلك الطرح العلمي على احتياجات المرحلة الراهنة من حياة الطبقات والفئات التقدمية في المجتمع العربي القائم ومقتضياتها وآفاقها [٣٢].

وفي دراسته للتراث العربي الإسلامي استند حسين مروة إلى:المادية التاريخية كأساس منهجي والاشتراكية العلمية كأساس إيديولوجي.

إلا أن المسألة لا تنحصر لدى حسين مروة في المنهج كنظرية ولا في الإيديولوجيا كأفكار مجردة، بل إنها تتمثل أساسا في التطبيق والممارسة.

وإن معايير قياس النجاح والفشل، هو مدى المسافة بين المنهج نفسه والإبداعية للمنهج، فكلما تقلصت المسافة أو انعدمت كان النجاح وحين تتسع يكون الفشل.

و الفشل في فهم التراث والعجز عن سبر أغواره والكشف عن كنوزه يعود حسب حسين مروة إلى سببين متناقضين.

و أما الأول فيتمثل في عدم قراءة التراث العربي الإسلامي قراءة موضوعية أي تناوله خارج إطار المنهج المادي التاريخي وبمنأى عن الإيديولوجية الاشتراكية أي في سياق القراءات الرجعية التضليلية؛ التي تفصل بين التراث وبين قاعدته المادية والاجتماعية، حين تعزل الظاهرة التراثية عن سياقها التاريخي والاجتماعي فتحكم عليها بالإعدام، وتحول بينها وين الأجيال المعاصرة، وتخفي خباياها على الباحثين [٣٣].

أما السبب الثاني فيمكن في سوء تطبيق المنهج المادي ذاته وهو أمر يعود إلى جملة من الأسباب أهمها:

الفهم الميكانيكي للعلاقة بين نظرية المنهج وواقعيته، أي الاعتقاد بالتجرد عن هذا التراث؛ وهنا يصبح المطلوب من «الأرجل أن توافق قوالبنا «على حد تعبير «رئيف خوري» وهو وضع مقلوب» الذي يرى أن فهم العالم أمر مستحيل غلا في أطار تاريخه والعوامل التي تتفاعل فيه في داخله؛ وكلما استجدت أمامنا مشكلة فلا بدلنا من دراستها دون تجاهل خصوصياتها؛ وليس تطبيق قواعد سبق وضعها والتسليم بمطلقيتها [٣٤].

الخلل الحاصل بين الانتماء الفكري والانتماء الإيديولوجي.

الاجتهادات الشخصية في تطبيق المنهج، بفرض أحكام عامة وقواني محلية على ظواهر تراثية لها خصوصيتها؛ مما يوقع الباحث في التفسير الآلي والقسر المنهجي، ويصبح بذلك المنهج المادي منهجا مطبقا وليس منهجا للتطبيق.

إلا أن السلبيات الناجمة عن سوء تطبيقي لمنهج المادي؛ هي سلبيات ثانوية في تصور حسين مروة، إنها أقل خطورة على التراث من تلك السلبيات الجوهرية التي تتضمنها القراءات اللاتاريخية للتراث [٣٥] لتغرق في المثاليات بتضخيم

العامل الفردي الذاتي مما يجعل التراث جثة هامدة لا حياة فيها؛ فتقترف بذلك «مذبحة التراث على حد تعبير جورج طرابيشي[٣٦]، وهي تلك المذبحة التي ترفض المادية الجدلية المشاركة فيها بتمسكها بالرؤية الكلية والتكاملية للتراث.

وبهذا نخلص في هذا الفصل إلى أن الازدواجية في فكر حسين مروة والحوار الداخلي بين القديم والجديد بين الثقافة الدينية التي ربطت مفكرنا روحيا بالتراث واختيار للأداة الحديثة الكفيلة بالكشف عنه حيا «بلحمه ودمه».

فيكون قد فتح الطريق لرؤية جديدة للتراث وجوانبه المشرقة والتصدي لعمليات الذبح التي خضع لها، وتجاوز الطرق السطحية والرجعية التي تمثل أس تلك المذبحة ...

هكذا تفاعل الموضوع «القديم» مع الأداة الجديدة معلنا عن ميلاد نظرة جديدة ومختلفة للتراث العربي الإسلامي «بقيت المسيرة تحتفظ بالعلاقة الحميمية لتراثنا العربي الإسلامي علاقة الحب والرفض في أن معا...

الحب للتراث ذاته كفلذة نيرة في تاريخنا الحضاري والرفض لكتابة تاريخه، التي تميزت بتغييب وجود الإنسان من مجريات هذا التاريخ، تغييب القوى البشرية الحية التي أعطتنا هذا التراث وتاريخه».

لقد اتضح لنا مما سبق أن حسين مروة قد استند في قراءة التراث العربي الإسلامي إلى أساسين:

- أساس منهجي متمثل في دراسة التراث دراسة مادية جدلية تاريخية.

- أساس إيديولوجي متمثل في الاشتراكية العلمية.

وهنا يفرض سؤالا نفسه بإلحاح :

أليست هناك خطورة في اتباع منهج نقدي محدد؛ إلا يؤدي التزام المنهجية في قراءة التراث إلى نوع من الميكانيكية في عمل حسين مروة وإلى الوقوع في القسر المنهجي؟ ومعنى لك أن الباحث الذي يلتزم نهجا معينا لا بد أن يخضع موضوع

دراسته إلى مقاييس جامدة يحددها له المنهج الذي يلتزمنه. بحيث يعمم القوانين العامة التي تعرضها المنهجية على الظواهر الخاصة والجزئية.

وهو ما يناقض الموضوعية ويحول دون الدراسة العلمية!

خلفيات الأبحاث التراثية عند أحمد برقاوي وجورج طرابيشي

إن مسألة حمى البحث التراثي في الفكر العربي المعاصر قد سجلت في حقها جملة من الاعتراضات و المآخذ رأينا ضرورة الاستئناس بها حرصا على توسيع الحوار و إثرائه و أهم ما قرأناه في هذا الصدد، موقف المفكر السوري أحمد برقاوي الذي يرى أن مشروع إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي الذي تبناه العرب الماركسيون منذ السبعينات و أوائل الثمانينيات من القرن الماضي باعتبار التراث مسألة ذات أهمية كبرى في كفاحهم الوطني؛ و تصحيح لخطإ جسيم تمثل في إهمالهم لدراسة التراث لتنفرد به قوى السلفية و توظفه سلاحا في وجه قوى التقدم. و إن مشروع حسين مروة في إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي ليدخل هذه «المعمعة» (٣٧).

والأمر هنا في نظر احمد برقاوي لا يقوم في ما أدعاه الماركسيون العرب في إضاءة الماضي بالحاضر و ربط الفكر بالواقع الذي أنتجه؛ بل يقوم أساسا في نفي اغتراب الماركسية في عالمنا العربي عن طريق إيجاد أساس فكري مشابه لها في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي و في التجربة الإسلامية في الاتجاه الذي يصور الماركسية امتدادا لآراء طرحها المعتزلة و الفارابي و ابن سيناء، و من حيث رؤاها الفسلفية المتجددة؛ أي أن غائية الكشف عن النزعات المادية في التراث العربي الإسلامي تمثلت أساسا في الدفاع عن الماركسية الديالكتكية، وهنا يقع هؤلاء في متاهة الإسقاطات الزائفة (٣٨)؛ إذ تراهم يوظفون بعضا من التراث و يتركون بعضه وفق عملية انتقائية ليأخذوا من التراث ما يدعم أفكارهم المسبقة؛ و الأساس الفلسفي - الإديولوجي الذي ينطلقون منه؛ و هنا يتضح سبب اختلافهم حول مسألة التراث (٣٩) وتحديد أولوياته.

ويرجع أحمد برقاوي هاجس اللهث وراء مسألة التراث في الفكر العربي المعاصر إلى عامل تاريخي يتمثل في هزيمة حزيران ١٩٦٧ التي تعد هزيمة عسكرية و إيديولوجية ما الوقت نفسه، إذ لم تقد إلى مراجعة نقدية للفكر العربي السياسي و الفلسفي فحسب بل و قادت إلى نكوص في محاولة لإنقاذ الأساس الفلسفي الإديولوجي للفكر القومي و الماركسي.

فكان ما يطمح إليه حسين مروة و غيره من الماركسيين هو دراسة الفلسفة العربية الإسلامية بوصفها إنتاج عملية تاريخية داخل حركة الفكر العربي و ارتباطه مع تطور المجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى و الكشف عما يحتويه التراث الفلسفي من قيم تقدمية أو نزعات مادية (٤٠).

فمسألة التراث برمتها في نظر أحمد برقاوي مسألة زائفة في أساسها لأن القول الذي تبناه التراثيون بربط الماضي بالحاضر قول زائف بالإطلاق»، فالفيلسوف المعاصر أراد أن يحقق هوية فلسفية موصولة، و في الحقيقة لا وجود لهوية فلسفية، لأن الأصل في التفلسف هو التجاوز و الاختلاف. و في نفس السياق؛ يذهب جورج طرايشي إلى اعتبار أن مشروع إعادة قراءة التراث التي يعتبر حسين مروة أحد الرواد المؤسسين لها تدخل في تصور «جورج طرابيشي- في إطار عصاب جماعي عربي؛ متخذا التحليل النفسي منهجا في تفسيرهذا العصاب. فهاجس الاشتغال بالتراث هو في الحقيقة انتقال من جرح الهزيمة (هزيمة ١٩٦٧) إلى ضمادة التراث. فبعد انهيار الخلافة العثمانية وموت الأب الروحي للعرب؛ قبل أن تمحى أثار النكسة وقبل أن يغسل المجتمع من دنس الهزيمة وجد العربي نفسه لوحده فلا أب ولا حامي؛ فتشبث بحبل رزمي «أعرق تجدرا في التاريخ وأكثر قابلية للأمثلة، نعني به التراث» (٤١).

ففي هذا الجو من التشتت وانتشار فكرالهزيمة، صار التراث مرجعا ومنهلا وسلاحا لا غنى عنه وصار التراث هو الوسيلة التي نواجه بها الآخر والسبيل الوحيد الذي به نتحدى الغرب. فكان مفهوم التحدي قاسم مشترك بين صانعي الخطاب العربي المعاصر حداثيين كانوا أو سلفيين، فصار التحدي عنوانا لأهم

الندوات العديدة التي تعقد حول التراث نضمها مركز دراسات الوحدة العربية بالقاهرة سنة ١٩٨٤ بعنوان: «التراث وتحديات العصر».

وإن هذه الرؤية لتتجلى في أوضح صورها في وضعية الفلسفة في عالمنا العربي ، إذ ظل الكثير من مثقفينا ينظر إلى الفلسفة على أنها فيروس تسلل إلى الجسد العربي فكان المشتغل بها ينعت دوما بالزندقة والإلحاد لأن الخطاب الفلسفي خطاب حداثي يختلف في منطلقاته وفي بنيته الاستدلالية عن الخطاب الديني أو أي خطاب إيديولوجي، كون الخطاب الديني يقوم على الاعتقاد الراسخ والتسليم المطلق فيقدم أجوبة نهائية جاهزة حول الإنسان والحياة والموت والمصي.

أما الخطاب الفلسفي على العكس من ذلك فهو خطاب تساؤلي تشكيكي يعيد النظر في المنتهي ويطرق أبواب المحظور والمحرم ، يتحدث في المسكوت عنه الأمر الذي يضع الفلسفة دوما في تعارض مع التراث.

وإن هذا الطرح لأحمد برقاوي لا يختلف عنما ذهب إليه جورج طرابيشي الذي رأى أن العربي يتعاطى التراث بوصف مادة مخدرة فالتراث عنده أفيون الشعوب العربية؛ فإذا كان الكحول حسب التحليل النفسي هو حليب الراشد، لأنه يحلي الواقع الخارجي ويزيد من الشعور بالثقة في النفس؛ فإن التراث حسب طرابيشي «هو كحول المثقف العربي» فيه ينسى هموم الواقع وجراح الهزيمة ويلقي بنفسه في أحضان الأدب المفقود؛ كل ذلك يفسر «الطبيعة الطفلية لآلية النكوص التي سلم منتج الخطاب العربي المعاصر نفسه لها» (٤٢).

فيأخذ النكوص شكل مقاطعة للنضج وإضراب عن النمو وانسحاب من سيرورة التطور والتقدم. فينعكس ذلك في شكل يأس حضاري يبرز من خلال تصريحات منتجي الفكر الغربي المعاصر أمثال عبد الله فهد النفيسي حين قال «إن الغرب يريد أن يجعلني دائما متعلما لديه، وأن يوهمني أني مهما حاولت اللحاق به، فمعدل إنتاجه أسرع بكثير من معدل لحاقي به، وبالتالي تتسع الفجوة بيني وبين الغرب، فأصاب بالصدمة الحضارية وأجري يائسا وراءه، حتى أموت.

وبنفس النفسية المهزومة وبنفس العبارات يقول:»ما زلنا نستوعب ونتعلم ونتتلمذ. ولما أصبح معضم الإنتاج الغربي أسرع بكثير من معدل الاستيعاب فسنظل دائما لاهثين وراء الغرب، محاولين اللحاق به حتى نصاب بالصدمة الحضارية، فنتعب، ونيأس، ونموت» (٤٣).

و أمام هذا اليأس من القدرة على اللحاق بالآخر لجأ المثقف العربي إلى التوظيف الفالوسي للتراث، والاقتناع بأن «الإبداع لا ينطلق إلا من التراث، ... والتراث هو المنبع الوحيد الذي يمكن أن يمدنا ببدايات الإبداع ومن هنا وجب تقديس التراث طريقا للنهضة» (٤٤).

بالرغم من الحكم العام الذي أطلقه جورج طرابيشي على «حمى» البحث في التراث بوصفه هروبا نكوصي إلى كنف السلف حيث المخبأ والاطمئنان للتخفي وراء إنجازاته العظيمة وانتصاراته المباركة والبحث عن مكان فيه.

فمن الواضح فعلا أن عالمنا العربي سجين التقاليد والماضي ونموذجية العصور الذهبية ، إذ يزداد تشبنا بالتراث أكثر كلما شعربا بتفوق الآخر بل ذلك ما يزيدنا إصرارا على الارتماء في أحضان الماضي الدافئة ببطولاته المظفرة وإنجازاته المجيدة، ويكون مرآة نرى فيها صورتنا الجميلة عن أنفسنا ، فنحن نعيش حالة من التناقض الرهيب بين صورتين: صورة مثالية عن ؟أنفسنا وحضارتنا وماضينا المشرق الزاخر بالأمجاد، وصورة واقعية أعني الصورة التي نحيا عليها في هذا العالم وهي صورة قاتمة يتجسد من خلالها تخلفنا الفكري والسياسي والاقتصادي. وتزداد الهوة اتساعا بيننا وبين الغرب ، بين تراثنا وحداثتهم. ولما لم تكن لدينا القدرة على استيعاب تسارع الحداثة احتدم الصراع في أعماق ذواتنا بين القديم والجديد، بين التراث والحداثة فتهنا في بيداء الأوهام التراثية نلهث وراء الماضي المفقود، نترقب النصر الموعود الذي طال انتظاره .

خـــاتمـــة

إن مشكلة العقل العربي تكمن في ذلك النزوع المتأصل في تبني الاختيارات الراديكالية بين الانتحار في منظومة ماضوية أو تمرد كلي عليها دون الاجتهاد في وضع بديل ينبع من خصوصياتنا الحاضرة فيختار بين أن يكون تراثيا او حداثيا وكأن الأمر يخضع لإرادته المطلقة.

والاعتقاد عندي هو أن كل من التراث والحداثة حتمية ، إذ ليس التراث مجرد عباءة نتسربل بها متى شئنا وننزعها متى شئنا. ولا هو مجرد مرحلة نتخطاها بقفزات تجاوزية، بل إنه تجسيد للاستمرارية من الماضي إلى الحاضر وجزء من واقعنا وحقيقتنا .

كما أن التنكر للحداثة واعتبارها مسألة دخيلة تهدد الأمة باعتبارها من مظاهر الانحلال هي فكرة انبثقت عن ذهنية لا تراعي تسلسل الأزمنة وتخلط بين الداخلي والخارجي، فحولت التراث إلى أيديولوجيا سياسية انتشرت في شكل خطاب الترهيب والتطرف .

فالحداثة لا تشكل خطرا بأية حال من الأحوال لأنها تأبى أن تكون مقدسة وتنبذ المكوث وراء أسوار الدوغمائية وليس لها نموذج قبلي سابق ... إنها تمقت التقولب وتقوم على فكرة التقويم الذاتي والتقدم المستمر، منهجها التجاوز وغايتها المعرفة لأن امتلاك المعرفة في العصر الراهن هو امتلاك للسلطة.

ومن هنا يتلاشى الصراع المزيف بين الحداثة والتراث باعتبار ان التراث بماضويته جزء من حاضرنا يتجسد فينا ، يتجلى في سلوكاتنا وطرائق تفكيرنا. و الحداثة ليست سوى تعبير عن استمرار التراث أعنى التراث القادر على تجاوز ذاته، فالحداثة لم تعد معرفة تأملية بل هي معرفة مسخرة للسيطرة على الموضوع الذي يراد معرفته، إنها سيطرة وقدرة

وإن كان الأمر يبدو عسيرا فلا بد للمجتمع العربي الإسلامي من ضرورة امتلاك إرادة جماعية للحاق بقطار الحداثة السريع والتخلص من كل أنواع التخلف والتبعية وذلك مشروط بمدى قدرة العقل العربي على إخراج التراث من رحم التقديس ، هذا الرحم الذي أبقى جميع محاولات النهوض في مراحلها الجنينية .

الهـوامـش

١. أنطوان نعمة وآخرون، المنجد في اللغة العربة المعاصرة، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط٢، سنة ٢٠٠١.

٢. حسين محمد سليمان، التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية ومقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٨، (بلا رغم ط)، ص ١٣.

٣. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة- دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١، سنة ١٩٩١، ص٢٣.

٤. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

٥. حسن حنفي، التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٥، ٢٠٠٥، ص ١٣.

٦. المرجع نفسه، الصفحة نفسه.

٧. الطيب تزيني، مشروع رؤية جديد للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، (دون رقم ط والسنة)، ص ١٣٤.

٨. الطيب تزيني، مشروع رؤية جديد للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، (دون رقم ط والسنة)، ص ١٣٤.

٩. حسين محمد سليمان، التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية مقارنة، ص ٥٩.

١٠. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ٤٦.

١١. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ٤٦.

١٢. المرجع نفسه، ، ص ، ٤٧.

١٣. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

١٤. المرجع نفسه، ص ٥٠.

١٥. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص ٥٠.

١٦. المرجع نفسه، ص ٥٩.

١٧. . حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤.

١٨. المرجع نفسه، ص ١٥.

١٩. حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ١٩.

٢٠. المرجع نفسه، ص ١٣.

٢١. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

٢٢. المرجع نفسه، ص ٥٠.

٢٣. حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ٥٠.

٢٤. المرجع نفسه، ص ١٥.

٢٥. حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٠.

٢٦. المرجع نفسه، ص ٢٦.

٢٧. المرجع نفسه، ص ٢٧.

٢٨. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠، ص ١٩٤.

٢٩. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠، ص ١٣٨.

٣٠. المرجع نفسه، ص ٣١.

٣١. حسين مروة، النزعات المادية، ج١، ص ٢٨.

٣٢. طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، ١٩٧٨، ص ٧٣١.

٣٣. حسين مروة، النزعات المادية، ج١، ص ص ١٤٠، ١٤١.

٣٤. رئيف خوري، المادية الآلية والمادية الديالكتيكية، مجلة الطريق، عدد ٢، أفريل ١٩٨٢، ص ٨٦-٨٧.

٣٥. حسين مروة، النزعات المادية، ج١، ص ١٤١.

٣٦. جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص ص ٥٢، ٥٣.

٣٧. احمد البرقاوي، العرب و عودة الفسلفة، طلاس للدراسات و الترجمة و النشر، دمشق، ط٢، ٢٠٠٢، ص ٢١٣.

٣٨. المرجع نفسه، ص ٢١٤-٢١٥.

٣٩. المرجع نفسه، ص ٨١.

٤٠. احمد برقاوي، العرب و عودة الفلسفة، ص ٨٦.

٤١. جورج طرابيشي، المرض بالغرب، ط١، ٢٠٠٥، دار بتر للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ص ٤٨.

٤٢. جورج طرابيشي، المرض بالغرب، ص ص ٥١، ٥٢.

٤٣. المرجع نفسه، ص ٥٥.

٤٤. المرجع نفسه، ص ٤٩.