القسم الأول

مقدمات نظرية ومنهجية في التراث

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

الفصل الأول

سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر

أولاً: سؤال التراث

ليس صحيحاً أن سؤال التراث سؤالٌ عربيٌّ وإسلاميّ بامتياز، وأنّ غيَر العرب والمسلمين لم يطرحوه على أنفسهم، أو لم تهجس به ثقافاتُهم مثلما تهجس به ثقافتُنا منذ قريبٍ من قرنين؛ إذِ الثابتُ، بقوة أحكام الواقع التاريخي وسوابقه، أن المجتمعات الإنسانية، كافة، والمجتمعات التاريخية منها، على نحو خاص، لم تعدم أشكالاً وصوراً مختلفة من الاهتمام بتراثها الثقافي والديني، ومن التفكير فيه، والإنتاج العلمي حوله. وليس في الأمر هذا مدعاة إلى غرابة؛ فسؤال التراث، في أية ثقافة، هو سؤال الصلة التي تربط حاضر الثقافة والمجتمع بماضيهما. ولا فرق بين أن تكون الصلةُ تلك، المفكَّر فيها، صلةً واقعية، تاريخية، وهو ـ على الأغلب ـ ما يُدَّعى، أو صلةً مفترَضة، متوهَّمة، اصطناعية: وهو الغالب على تفكير أيّ مجتمع في ماضيه.

والمجتمعات المأزومة، كما يُعْلِمنا التاريخ، هي أكثر المجتمعات عنايةً بماضيها، بإعادة الانتباه إليه، وإعادة التفكير فيه وقراءته، عساها تعْثُر في خبرته التاريخية عن أجوبةٍ ناجزة، أو عن خامات قابلة لتصنيع أجوبة، عن مشكلات حاضرها. وقد تأخذ الأزمة، في هذه الحال، شكل انقسامٍ ثقافي واجتماعي داخلي، حول تصوُّر المستقبل، بين

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

قوىً مهيمنة، تفرض هيمنتَها باسم ماضٍ تَخْلَع عليه أرديةً من التقديس، وقوىً جديدة صاعدة، تحاول أن تعيد قراءة ذلك الماضي في ضوء مصالحها الجديدة. كما قد تأخذ الأزمة شكلَ خوفٍ على الهوية ممّا يتهددها من أخطار المَحْو، أو التلاشي، أو التهميش، على نحو ما عرفت ذلك مجتمعات تعرَّضت للاحتلال الأجنبي. وهي ربّما أخذت أشكالاً أخرى مختلفة تبعاً لنوع الشروط التاريخية والبيئات الاجتماعية التي نشأت فيها.

وإذا كان يُنْظَر إلى الثقافة الغربية، اليوم، بوصفها خلواً من سؤال التراث، أو متحررة منه، إلى حدٍّ كبير، فإنّ أمرها ـ مع ذلك السؤال التراثي ـ لم يكن كذلك قبل أربعمئة عام، أعني في لحظة تكوينها كثقافة حديثة؛ فلقد كانت المجتمعات الأوروبية، في ذلك الإبّان، عرضةً لتجاذبٍ حادّ بين تيارات القديم وتيارات الحديث، بين القوى المحافظة ـ وفي قلبها الكنيسة والمَلَكيات المطلقة ـ والقوى البرجوازية الجديدة الصاعدة ذات النَّفس الثقافي التنويري والعقلاني. ولم يكن من بُدٍّ للفريقين من النبش في الماضي والصراع عليه، بما هو جزء من صميم الصراع على الحاضر والمستقبل، فكان لكلٍّ منهما ماضيه الأثير على نفسه، وكان لكلّ منهما روايته/ قراءته الخاصة لذلك الماضي.

اتخذت العلاقة بالماضي، عند القوى المحافظة في أوروبا، شكل اتصالٍ مفتوح على قاعدة التسليم بوجود **استمرارية تاريخية** بين أوروبا القرون ١٥ و١٦ و١٧ وماضيها (الروماني) المسيحي؛ فأوروبا، بهذا المنظار، هي هي: التي تدين بالمسيحية، وتقوم الثقافة والفكر فيها على حقائق العقيدة وقيم الدين، وينتظم أمرُ الدولة ونظام الحكم فيها على مقتضى تعاليم الدين والموروث الكَنَسي، وكلّ محاولةٍ لإعادة تعريفها خارج هذه الثوابت مروق وضلال يستوجب العقاب. وكم من العقاب جُوبِهَ به الخارجون على هذه الرواية الرسمية السائدة، والمَحْمية بتحالف البابا والأمير. وتكفي محاكم التفتيش والحروب الدينية، ومذابحها الجماعية البشعة، دليلاً على ذلك النمط من العقاب الدموي الرهيب الذي فرضته إرادة القوى المحافظة في حماية التماهي بين حاضر أوروبا وماضيها.

في المقابل، اتخذت العلاقة بالماضي، لدى القوى الاجتماعية والثقافية الجديدة في أوروبا النهضة، شكل مراجعةٍ وإعادةِ نظر على قاعدة وجود **قطيعة تاريخية** بين حاضر أوروبا وماضيها. والحقّ أن القطيعة هذه إنما قُصِد بها مَحْوُ الحقبة المسيحية من تاريخها، وإنهاء مفعولها في الفكر، والثقافة، والسياسة، والاجتماع. غير أنه كان على

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

قوى القطيعة أن تبحث لها عن ماضٍ، من تاريخ أوروبا، يكون لها نقطةَ ارتكازٍ للبناء أو شيئاً بهذه المثابة؛ وهو ما وجدتْهُ في الحقبة اليونانية والرومانية الأولى، وبَنَتْ عليه. فلقد كان على الدعوة العقلانية واللائكية أن تبنيَ على السابقة اليونانية؛ على العقل الأرسطي والتراث الفلسفي الإغريقي، وعلى الديمقراطية الأثينية، وأن تبنيَ ـ في الوقت عينِه ـ على السابقة الرومانية (القانون الروماني).

في الحاليْن، حصلت عودةٌ إلى الماضي، القريب والبعيد، وإعادةُ قراءةٍ له في ضوء مطالب حاضرٍ أوروبي مزدحم بالتناقضات، وبتنازُع الخيارات. غير أن تلك العودة لم تُقَيِّد تطوُّر الثقافة الغربية، أو تفرض عليه منعرجات كتلك التي فُرِض على الثقافة العربية، الحديثة والمعاصرة، أن تمرَّ بها منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر؛ فالقوى الثقافية المحافظة في أوروبا، وعلى رأسها الكنيسة، لم تنكمش على نفسها والماضي، على الرغم ممّا سدّدتْهُ لها حركةُ الإصلاح الديني، والنهضة، وعصر الأنوار، والحداثة، من ضربات موجعة، بل إنها استفادت، كثيراً، من معطيات هذين الحدثين الفكريَّيْن الكبيرين لإعادة إعمار منظومة الفكر المسيحي، وصولاً إلى المراجعات العميقة التي فتحها مجمع الفاتيكان الثاني في بداية الستينيات من القرن العشرين الماضي. أمّا قوى الحداثة الفكرية في أوروبا، فلم تكن قطيعتُها مع الماضي عدمية ومتطرفة دائماً، وإنما هي اتسعت لأشكال مختلفة من الحوار والاستلهام المستمرَّين للماضي وتراثه الفكري. وليس قليلاً أن تُسْتَضاف الفلسفة اليونانية قبل السقراطية، مثلاً، في أعمال فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة المعاصرين؛ منذ نيتشه حتى جيل دولوز، وأن يُعاد التفكير في التراث الديني المسيحي، بعيداً عن يقينيات النزعة الوضعية والعلمانية المتطرفة، بما هو جزء من الميراث الثقافي الغربي لا يَقْبَل المَحْوَ أو البتر.

سُقْنا الحالة الأوروبية الحديثة مثالاً لِتَوَلُّدِ سؤال التراث والماضي في الثقافات التي تعيش إشكاليات التاريخ والتقدم فيها، وتمرُّ بأزمة الانتقال من القديم إلى الحديث. وإذا كانت أوروبا ـ ومجتمعات الغرب وثقافته عموماً ـ قد تصالحت اليوم، بل منذ قرنين، مع تاريخها الماضي وتراثها الثقافي، فلأنها **تحررت من سلطانه**، وأنتجت حاضرَها ومستقبلَها بمعزل عن أية مرجعية أقنومية تفرض عليها الاندراج تحت سقفها. و ـ بالتالي ـ فقد بات يسيراً عليها أن تنظر إلى تاريخها الماضي، وتراثها، نظرة **متوازنة وسويَّة لا عُصَاب فيها**، أي نظرة متحرّرة من حدَّين نقيضين: **النزعة التبجيلية ـ التقديسية، والنزعة الإنكارية ـ الاحتقارية**. وليس من شكّ في أنّ ما قلناه عن سؤال التراث في الفكر

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

الغربي، يصدق على ثقافات أخرى غير غربية: في آسيا، وفي أمريكا اللاتينية، وفي العالم السلافي، كان السؤال إيّاهُ فيها مركزيّاً قبل أن تخِفَّ وطأتُه، مع الزمن، بسبب نجاح تلك المجتمعات والثقافات في تخطّي الأوضاع التي أنتجت ذلك السؤال فيها.

*

على أن سؤال التراث يعْظُم أمرُهُ، ويتضخم أكثر، في حالة الثقافات المكتنزة بالتاريخ، والمسكونة به، أي في حالة المجتمعات التاريخية أو ذات الميراث التاريخي الكبير. وتلك حال الثقافة العربية في مجتمعٍ يتنفّس التاريخ، كالمجتمع العربي الإسلامي، وترتسم على صفحة ثقافته هواجسُ التاريخ فيه. والغالب على هذه المجتمعات التاريخية الشعور بالاستمرارية فيها وعدم الانقطاع[1]، أي بامتداد أمسها في يومها، وانشداد الثاني إلى الأول في الماهية والمعايير. وهي استمرارية مشعورٌ بها على نطاق واسع، وفي دائرةٍ من الظواهر واسعة: استمرارية دينية لم تعكّرها حروب دينية، ولا حداثة استئصالية، على مثال ما حصل في الغرب؛ واستمرارية ثقافية تُسْتَضَاف فيها نصوص الأقدمين، في العلوم الشرعية والعقلية، وفي الآداب، وكأنها نصوص معاصرة؛ واستمرارية لسانية للغةِ الأمَّة والوحي لم تقطعها لهْجاتٌ محلية أو تَحُلّ محلّها، مثلما حلّت اللغات القومية الأوروبية محلّ اللاتينية؛ واستمرارية في منظومة القيم الموروثة على قاعدة استمرار مفعول الدين والعُرف في النظام الاجتماعي... إلخ. ويزيد من معدّل الشعور بهذه **الاستمرارية التاريخية** فشلُ الجراحة الحداثية التي أجرتْها الحقبة الكولونيالية على مجتمعات العرب والمسلمين ـ اقتصاداً واجتماعاً وسياسةً وثقافةً ـ واستكملتها النخب المحلية في حقبة الاستقلال الوطني منذ منتصف القرن العشرين، والتراجع التدريجي لمكتسبات تلك الحداثة، مقترناً بعودة التقليد عودةً ظافرة: من المجتمع، إلى الثقافة، فإلى السياسة والدولة.

والحقّ أن المجتمعات التاريخية، والمجتمع العربي منها، هي كذلك (أي تاريخية) لا لأنها تستند إلى تراث حضاري عريق، وتكتنز بالمواريث الثقافية والدينية، فذلك ما يصْدُق على مجتمعات عدة في العالم المعاصر، مثل الصين والهند وسواهما، وإنما هي تاريخية لكثافة الشعور فيها بالتواصل المستمر مع ماضيها. والشعور هذا ليس مردُّه إلى

---

(١) انظر في هذا: سهيل القشّ، **في البدء كانت الممانعة: مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١). وانظر أيضاً كتاب فرنان بروديل عن الحضارات: Fernand Braudel, *Grammaire des Civilisations*, Champs (Paris: Flammarion, 1993).

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

الماضي، وإنما إلى الحاضر، أي ليس يفسّره أن وراء هذه المجتمعات خبرة تاريخية طويلة، بل لأنها تعيش ماضيها مجدّداً في حاضرها، أو قُل تعيش حاضرها وكأنه يستأنف ماضياً لم يتوقف أو ينقطع.

تُولِّد كثافةُ الشعور بالتاريخ في الوعي الجمعيّ كثافةَ سؤال التراث والماضي في الثقافة والإنتاج الفكري. لا عجب، إذاً، في أن تبلغ هذه الكثافةُ ذُراها في الفكر العربي، منذ بدايات القرن التاسع عشر، أي منذ أن دخل السؤال التراثي في قلب هواجس المثقفين العرب وانشغالاتهم؛ لأن كثافة الشعور بالتاريخ زادت، أو قُل استيقظت، فجأةً، بعد إذْ أيقظتها الانقلابات الكبرى التي شهدها عمران المجتمع والثقافة العربيين منذ حملة بونابارت على مصر، واحتلال الجزائر، وبداية اضمحلال سلطان الامبراطورية العثمانية. ومنذ ذلك الحين، تدفَّق سَيْل الكتابات عن التراث: عن الإسلام، والتاريخ العربي، والثقافة العربية والإسلامية الكلاسيكية، والهوية الحضارية، وما شاكل ذلك، إلى حدّ أن ما كُتب عن التراث، منذ قرنين، يكاد أن يعادل، كمّاً، نصوص التراث نفسه التي كتبت بين القرنين الثاني والثامن للهجرة/ الثامن والرابع عشر للميلاد!

ثانياً: ميلادُ إشكالية ـ السياقات التاريخية

أطلَّ سؤال التراث في التأليف العربي الحديث، في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، في صيغ مبكّرة منه تَلَبَّسَتْها هواجس المقارنة بين حاضر العرب والمسلمين ـ وكان يبدو ساعتئذ في غاية السوء ـ وماضيهم الذي رفَعَتهُ المقارنة إلى سدَّة النموذج والمعيار الذي تقاس عليه الأوضاع والأزمنة. وتخلَّل المقارنة، بين الزمنيْن الإسلاميّيْن، بعضُ المضاهاة بين أحوال المسلمين في حاضرهم وأحوال غيرهم في محيطهم[٢]. وإذا كان الحاضر خرج خاسراً في المقارنتين، فإن صُلحاً مُضمَراً عُقِد، في الوعي الإسلامي، بين ماضي المسلمين المرجعي وحاضر الأوروبيين الجذّاب؛ فنُظِر إلى هذا وكأنه يستأنف ذاك من دون أن يكون المستأنِف ـ هذه المرة ـ مسلماً على ما لاحظ محمد عبده، في زيارةٍ إلى بريطانيا من مفارقةٍ في المقابَلةِ بين إسلامٍ من دون مسلمين هناك، ومسلمين من دون إسلام هنا!

(٢) في هذا، انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٣ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧).

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

لم تكن الشروط العلمية قد تهيأت بعد في القرن التاسع عشر، وإلى حدود منتصف نصفه الثاني، كي ينطلق البحث في التراث على الأصول العلمية مثلما أصبح ذلك ممكناً ـ إلى حدّ ـ في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (مع فرح أنطون[٣] وجرجي زيدان[٤] خاصة)، لكن صُوَراً من العناية بدرس التراث بدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر، من مدخل الأدب واللغة، كما بدأ ـ في امتدادها ـ مَنْزِع موسوعيٍّ يعبّر عن نفسه، بشكل واضح، في عمل البستاني على **دائرة المعارف**[٥]. غير أن الانشغال بحضارة العرب والمسلمين، ومسائل الهوية، ظل يُطِلّ في نصوص النهضويين في ذلك الإبّان، وزاد من كثافته دخولُ الاستشراق على الخطّ، وانخراط بعض الإصلاحيين (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده) في مساجلتهم (هانوتو، رينان) دفاعاً عن الإسلام، ودحضاً لما اعتبروه حطّاً منه ومن حضارته وثقافته.

ولَّد الانشغال بسؤال التراث في الوعي العربي النهضوي لذلك العهد، سياقان متضافران: سياسيٌّ ـ تاريخي وثقافي معرفيّ، أطلقهما ما بات يُعْرَف بالاصطدام الكبير الذي حصل بين المدنية الأوروبية الصاعدة، والزاحفة خارج حدودها الجغرافية، والمدنية العربية الإسلامية المتقهقرة، بل الآيلة إلى انهيار كامل، وما أنتجه ذلك الاصطدام من ظاهرات جديدة في الفكر العربي.

١ ـ صدمة الحداثة

صدمةُ الحداثة من ذيول صدمة الاستعمار وتبعاتها. صدمةُ الأول (= الاستعمار) مفجعة، ومحبطة، وصدمة الثانية مذهلة، باهرة. وفيما بعثتِ الصدمةُ الأولى على الشعور بالانكسار والهزيمة التاريخية، بعثتِ الثانية على الشعور بأن طريق النهضة والتقدم مفتوح أمام العرب والمسلمين إن هُمْ أخذوا بأسباب الانتهاض كما أخذ بها الأوروبيون. وكما أن الزحف الاستعماري الغازي نبَّه نخب القرن التاسع عشر على مخاطر ما يحمله من فادح النتائج والتّبعات على شخصية المجتمع المَغْزُو: على عقيدته، وحضارته، وثقافته، ولسانه، ومنظومة القيم فيه... إلخ، وخاصة في ضوء حال عدم التكافؤ في القوى بين

---

(٣) وهو أوّل من كرّس اهتماماً خاصّاً بابن رشد في المفكرين العرب النهضويين. انظر: فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، تقديم طيب تيزيني، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧).

(٤) انظر: جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ٢ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٧).

(٥) المعلّم بطرس البستاني، **دائرة المعارف: قاموس عام لكل فن ومطلب**، ١١ ج (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٨).

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

الغازي والمغزوّ، كذلك نبَّهت الحداثة الأوروبية ـ وقد تجلّت في ميادين شتى ـ إلى إمكان تجديد قدرة الذات على طلب التمدّن، الذي «تدفّق سيْلُه في الأرض»،[٦] على حدّ قول خير الدين التونسي، ومجاراة الأوروبيين فيه. وفي الحالين، كان سؤال الماضي (= التراث) يتكوّن في الوعي العربي، وكان الطلب على الماضي يتزايد متخذاً صورتين متباينتيْن:

عبَّرت الصورة **الأولى** عن نفسها في تنزيل ذلك الماضي لدى بعضٍ، منزلة **المَوْئلية والمرجعية** للفكر والاجتماع العربي والإسلامي الحديث؛ نُظر إلى التراث من موقع الرؤية هذه، وكأنه ملاذُ وعيٍ مزقَّتْهُ حقائقُ التغيُّر العاصف الذي ضرب الاجتماع العربي الإسلامي في أرجائه كافة. لكن خطاب الاستنجاد بالماضي، والتَّمَتْرُس وراء معطياته، صَوْناً لذاتيةٍ يُخْشى عليها من أن تَقْضيَ تحت سنابك خيل الغزاة، وما في ركاب غزوهم من أفكار وقيم ونماذج في الحياة، لم تكن **إلا اللحظة الدفاعية الأولى** التي أفرجت عنها هذه العلاقة **الانكماشية** بالماضي؛ اللحظة التي يبدو فيها ذلك الماضي ملاذاً يُعْتَصَمُ به، ومَوْئلاً يُنْقَاد إليه للخلاص. أمّا **اللحظة الدفاعية الثانية** ـ «الإيجابية» إلى حدّ ـ فهي التي ضَرَبَ فيها أصحابُ هذه المقالة بأيديهم إلى نصوص الأقدمين، وشَخَصُوا ببصائرهم إلى لحْظات أولى ـ معلومة ـ في تاريخ الإسلام، متخذين إياها (= الأفكار والسوابق) المعيار المرجعي الذي يُبْنَى عليه للقيامة مجدَّداً من حال السقوط والاستنقاع، ولسان الحال يقول ما قال مالك في أمر الأمَّة التي لا يَنْصَلح لها أمرٌ إلا بما انصلح به أمرُ أوّلها. ولقد كان لهذا النمط من استيعاء الماضي، وتنزيله منزلة المرجع والمعيار الذي يقاس عليه، وحسبانه مستودعاً للحقائق والحلول العابرة للمكان والزمان، أن أنتج في الفكر العربي **خطاباً أصاليّاً**، أو خطابَ أصالة[٧]، شدَّد على الاستمرارية التاريخية، واختزل مسألة المسلمين في مشكلتين: تحدّي المدنية الغربية لدينهم واجتماعهم من جهة، والانحراف عن أصول الإسلام من جهة أخرى.

وعبَّرت الصورة **الثانية** عن نفسها في محاولةٍ دائبة للعثور على مشتَرَكات بين الماضي والحاضر، بين الإسلام والمدنية الأوروبية الحديثة. وهي محاولة أفضت

---

(٦) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦).

(٧) انظر نقدنا لهذا الخطاب، في: عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧).

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

بأصحاب هذه المقالة إلى أشكال من التواصل مع الموروث الثقافي والديني، وإلى إعادة تأويله في ضوء مفاهيم العصر، بما يتناسب ومعطيات المنظومة الأوروبية الحديثة. هكذا ألفينا النهضويين الإصلاحيين يقيمون علاقات الوصل و ـ أحياناً ـ الانطباق بين **الشورى والديمقراطية**، بين **الإجماع** ـ كآلية فقهية ـ **والرأي العام**، بين **المصالح** ـ في فقه المقاصد الشرعية ـ و«**المنافع العمومية**» (كما سمّاها الطهطاوي)، أو المصلحة العامة، بين **البيعة والعقد الاجتماعي**، بين **أحل الحلّ والعقد ونواب الأمة** في البرلمان، بين **الحسبة والرقابة التشريعية**[٨]... إلخ. وهكذا وجدنا خير الدين التونسي يستضيف أفكار ابن خلدون في نقد الاستبداد، ليُجَاوِرها مع أفكار مونتسكيو، ووجدنا محمد عبده يعيد الاعتبار إلى بعض مواقف المعتزلة ويحوّل مقاصد الشاطبي إلى بوصلة يهتدي بها الفقه، مثلما وجدنا فرح أَنْطُون يستعيد عقلانية ابن رشد، وإنْ من داخل أثر قراءة إرنست رينان له. ولقد كان لهذا النمط من قراءة الماضي والتراث، ومُمَاثَلَةِ لحْظاتٍ ومعطيات فيه مع المدنية الحديثة، أن أنتج ـ في الفكر العربي ـ **خطاباً عصريّاً** لم يَضَعِ الحواجز بين التراث والمعاصرة، بين الإسلام والمدنية الحديثة.

على أن سؤال التراث، على نحو ما عبَّر عن نفسه في الصورتين المومأ إليهما، إذا كان وُلِدَ في سياقات تاريخية وسياسية، أشرنا إليها إلماحاً، فهو وُلِدَ في سياقٍ ثقافي موضوعي، أو قُل أتى استجابةً لسؤال طُرِحَ عليه من خارج، وكان **الآخر**، الأوروبي، هو من طرحه.

٢ ـ الآخَر الذي أنتج سؤال الأنا

قبل قريبٍ من نصف قرن، نبَّه عبد الله العروي[٩]، مستعيراً فكرةً هيغلية، إلى أن الآخر هو الذي يحدّد الذات ويطرح على وعيها الذاتي سؤال الماهية، وهو نفسُه الذي يصوغ السؤال ويترك للعرب أن يفكروا داخل الحدود التي يرسمها. والحقّ أن سؤال الماضي (= التراث) ما كان لِيَطْفُوَ، فجأةً، على سطح الوعي العربي لو لم يكن ثمة من أيقظه، أو وفَّر لانبعاثه الأسباب. ولقد أيقظه **الآخر** (الأوروبي)؛ بمدنيته، وثقافته، وأسئلته التي اندفع الفكر العربي يجيب عنها.

---

(٨) للتفصيل، انظر: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

(٩) Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai Critique*, Préface de Maxime Rodinson (Paris: F. Maspero, 1982), p. 30.

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

أ ـ الذات قارئة للماضي في مرآة الآخر

ليس يَسَع الباحث في تكوُّن جذور سؤال التراث، في الفكر العربي المعاصر، أن يتجاهل ما كان للآخر (= الأوروبي) من أثرٍ حاسم في توليد السؤال، وفي توليد شروطه؛ فالآخر، المتفوّق بمدنيَّته، هو من نبَّه العربي إلى تأخّره التاريخي، وهو من نبَّهه إلى تأخُّره حتى بالنسبة إلى ماضٍ مرجعي، وهو من أغراه بالعودة إلى ماضيه لفهم سبب تأخره، أو لتصويب رؤية غريمه (الأوروبي) إلى أسباب ذلك التأخر.

ثلاثة حوافز، إذاً، حملت على ميلاد إشكالية التراث، وكان وراءَها الآخر، مباشرةً أو من طريقِ موارب:

حَمَلَ **أوَّلُها** على تبيُّن الفارق بين مجتمعين، ومدنيَّتين، وثقافتين. وكان لفعل المقارنة أثر حاسم في تبيُّن ذلك الفارق، وما ينطوي عليه من تفوّقٍ للنموذج الأوروبي. وسواء كان المتبيِّنُ محافظاً، مسكوناً بفكرة الأصالة، أو عصرانيّاً، منبهراً بالمدنية الأوروبية، ونَزَّاعاً إلى الاقتداء أو إلى الاستلهام، فإن التسليم بذلك التفوق كان عامّاً عند الجميع. ولكن بينما مال خطاب الأصالة إلى حصره في الجانب الماديّ، دون الثقافيّ والأخلاقيّ والقيميّ (و ـ طبعاً ـ الدينيّ)، مال خطاب المعاصرة إلى اعتباره تفوقاً شاملاً الجوانبَ المادية والثقافية (دون الروحية). وذلك ما يفسّر لماذا مال التحديثيون من النهضويين إلى اقتباس الأفكار الحديثة، وليس التبشير بالنموذج السياسي الأوروبي فحسب.

وحَمَل **ثانيها** على تبيُّن الفارق بين حاضر العرب، والمسلمين، وماضيهم؛ فبإزاء حال التأخر والانحطاط التي يَحْيَونَها آنئذ، كان يبدو الماضي في صورة مثالية، ومن حيث هو النموذج الذي ينبغي أن يُقْتَدَى ويُستعاد. ولم تكن هذه العودة إلى الماضي المرجعي، هنا، مجرَّد آلية دفاعية في وجه النموذج الحضاري الأوروبي الزاحف، أو فِعْلَ مكابَرة أبْدَتْهُ النخبة المثقفة للقول إن عودة العرب إلى نموذجهم الحضاري أدْعَى إلى الطلب من اقتباس النموذج الأوروبي، وإنما هي كانت ـ في وجه من وجوهها ـ بتأثير من فكر الآخر؛ فهو مَنْ عَقَدَ المقارنة بين أحوال العرب والمسلمين ومجتمعاتهم اليوم، وأحوالهم في الماضي، وهو مَنْ شَهِد بعظمة ذلك الماضي حين كان أحفادُهُ عنه ذاهلين، لا يكادون أن يعرفوا عنه غيرَ نُتَفٍ متفرقة. ولذلك، كان للآخر دورٌ في دفع الذات (الأنا) إلى إعادة اكتشاف ماضٍ ملهِم.

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

وحمل **ثالثها** على الركون إلى الدفاع عن الإسلام وتراثه الديني والثقافي والحضاري، في وجْه مَن اتهمه من الباحثين الغربيين بالمسؤولية عن تأخر مجتمعات الإسلام، وعن استبداد نظامه السياسي. وحتى من تأثر من المسلمين النهضويين بالمفكّرين الأنواريين الأوروبيين لم يوافق على أقوال فولتير ومونتسكيو حول الإسلام، وتصدّى للدفاع عنه، وبيان تعاليمه الداعية إلى العقل والتسامح ومدنية السلطة، وهو الدفاع الذي بلغ ذراه مع محمد عبده.

كان على مفكّري النهضة العرب أن يكتشفوا ماضيهم وتراثَهم من طريق الآخر وأسئلته، وأن يقرأوه في مرآته كتَحَدٍّ للأنا، أو كقارئ في تراث المسلمين، أو كناقد لذلك التراث. لكن هذا السؤال، الذي بدأ سياسيّاً، وإنِ اتخذ صورةً فكرية، سرعان ما سيصبح، في بدايات القرن العشرين، سؤالاً فكريّاً، وموضوعاً لدراسات وكتب. لكنه، حتى في هيئته الفكرية الجديدة هذه، لم يكن بعيداً عن تأثير الآخر.

ب ـ تأثير الاستشراق

لسنا نبالغ حين نقول إن الجيلين الثاني والثالث من النهضويين تلامذةٌ للمستشرقين؛ من طريق القراءة والاطلاع ابتداءً، ثم من طريق التعلُّم المباشر تالياً. إن بصمات إرنست رينان واضحةً في كتابات فرح أنطون، كما هي واضحة بصمات غولدتسيهر (Goldziher)، ومرغليوث (Margoliouth)، ودوغويه (M. J. de Goeje)، في كتابات جُرجي زيدان: من الجيل النهضوي الثاني. أما الجيل النهضوي الثالث؛ جيل طه حسين، وأحمد أمين، ومحمد حسين هيكل، والشيخ مصطفى عبد الرازق، وتلامذتهم من أمثال عبد الرحمن بدوي، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة...، فقد درسوا على المستشرقين مباشرةً: في فرنسا وفي الجامعة المصرية التي كانت تعجّ بهم في فترة ما بين الحربين[١٠]. وقد تلقوا من هذا التكوين اهتماماً شديداً بتراث الإسلام الثقافي، وتأهيلاً علميّاً ومنهجياً مكّنهم من أن يخوضوا في التأليف في موضوعات شتى منه، ومن تحقيق عشرات النصوص من التراث، على نحو ما فعل عبد الرحمن بدوي وإحسان عبّاس، ناهيك بترجمة دراسات عميقة من

(١٠) يمكن تكوين فكرة عن الجوّ العلمي في الجامعة المصرية، ودور المستشرقين فيه من قراءة سيرة عبد الرحمن بدوي. انظر: عبد الرحمن بدوي، **سيرة حياتي**، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠).

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

عيون الاستشراق إلى اللسان العربي (عبد الرحمن بدوي(*)، محمد عبد الهادي أبو ريدة... إلخ).

وأيّاً يكن الموقف من الاستشراق، ومن اختلاط دوافعه غير العلمية بالعلمية، تقتضي الأمانة والموضوعية الاعترافَ للمستشرقين بجزيل الفضل في الاعتناء بالتراث الفكري والثقافي العربي، وبتاريخ الإسلام السياسي والحضاري، وبما أسدوه من خِدْمات علمية جليلة في جَمع ما تفرّق من تراث الإسلام، هنا وهناك، مما لم يكن يعلم بوجوده أحدٌ من العرب والمسلمين (ما خلا ما يصادفه من ذكرٍ للمصادر في هذا الكتاب أو ذاك)، كما في تحقيق نصوصه على الأصول العلمية، ونشرها نشْرات لائقة. إنهم هُم من أسّس الدراسات الإسلامية في القرن التاسع عشر، وجذب اهتمام المثقفين والطلاب العرب إليها، والإقبال على قراءتها، والانخراط في التأليف في قضاياها. وهو ما لم يُنكره لهم تلامذتهم النهضويون الذين احتذوا طرائقهم في البحث والنظر.

إنّ للآخر، هنا، صورةً مختلفة عن صورته التي كرّسها، في الوعي الجمْعيّ، مستَعمِر لم يكن يُعْرف إلا من خلال عساكره وموظّفيه الإداريين. الآخر هذا آخرُ علميّ، مزوّد بعُدّة علمية مثيرة للدهشة والإعجاب. وهو ليس يشبه، فقط، المثقف الأنواري الأوروبي في علمه وسَعَة فكره، وإنما يزيد عليه بمعرفة حضارات وثقافات أخرى معرفة المطّلع المدقِّق، وبلسانها أيضاً. ومن الصحيح أن هذه لم تكن هي الصورة الوحيدة للمستشرقين في وعي النهضويين، وأن صورةً سلبيةً أخرى زاحمتْها وزامتْها لردح طويل من الزمن، إلا أنها الصورة التي كان يسعها أن تفتح طريق البحث في التراث بحسبان الاطمئنان إليها ما يؤسّس لهذا الخيار ويشرعنه. وحتى الذين ناصبوا الاستشراق عداءً من الكتّاب العرب، وأبوا إلا أن يشكّكوا في طويته وأغراضه، وظلّوا يرون فيه الشرّ المستطير، وجدوا أنفسهم، في النهاية، متّصلين به وبأسئلته اتصال من يدحض فكرةً أو أطروحة وهو رهين إشكالية المنقود؛ ذلك أنّ مجرّد انغماس نقاد الاستشراق في دراسة التراث قرينةٌ على أن عمل المستشرقين التأسيسي (= في ميدان الدراسات الإسلامية) نجح في توليد قضية فكرية كبيرة لم يتوقف العرب والمسلمون عن التفكير فيها منذ ما يزيد على قرن: **قضية التراث**.

(*) راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب.

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

ثالثاً: عودةُ المُعَلَّق

لعلّ الاندفاعة الكبرى في ميدان الدراسات التراثية هي التي حصلت في النصف الثاني من ستينيات القرن العشرين. وليس مردّ ذلك إلى شغفِ جيلٍ جديد من مثقفي الحداثة بميدانٍ أثيرٍ على أساتذتهم المستشرقين، كما يمكن أن يقال عن كتابات محمد أركون، وحسن حنفي، ومحسن مهدي، وناصيف نصار، قبل العام ١٩٦٧؛ ذلك أن هذا الشغف ما عُرِف عند الحداثيين، إجمالاً، قبل نهايات الستينيات، ما خلا قلة قليلة ظل عبد الرحمن بدوي على رأسها، أو من كبار رموزها. وأكثر ما كان يستبدّ باهتمامات هؤلاء ـ خصوصاً الدارسين منهم لتاريخ الفكر ـ (هو) تاريخ الفكر الغربي (زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا، نجيب بلدي، مراد وهبة...)، أو تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر (ألبرت حوراني، ماجد فخري، فهمي جدعان...). أما غير المحسوبين على فكرة الحداثة، من الكتّاب العرب، فاستمروا يؤلفون في مجال الدراسات التراثية، مستأنفين ما بدأت فيه أجيال من التراثيين التقليديين، وتميّز منهم عليّ سامي النشّار بغزارة مؤلفاته في الموضوع.

لم يكن عقدُ الستينيات قد انصرم، وهلّ هلال عقد السبعينيات، حتى كان سؤال التراث يزدهر في التأليف العربي المعاصر، وفي بيئة الباحثين والمثقفين المنتسبين إلى تيارات الحداثة. إن الكثافة التي ظهر بها موضوع الدراسات التراثية في السبعينيات، في كتابات محمد أركون، وحسن حنفي، ومحمد الطالبي، وعباس صالح، وغالي شكري، ومحمد عمارة، ومحمد عابد الجابري، وطيب تيزيني، وحسين مروة، وعلي أومليل، ونايف بلوز، ورضوان السيد، وخليل عبد الكريم، وعزيز العظمة، وسعيد بنسعيد العلوي، ومحمد المصباحي، وعبد المجيد الشرفي... إلخ، ليست من قبيل الصدفة؛ إن لها أسبابها التي تفسّرها. وممّا يفسّرها سببان رئيسان: أن الثورة ورثت عن النّهضة معلّقَاتها (أو القضايا المعلّقة فيها) ولم تُجِبْ عنها. ثم إن الحداثة اقتضت، في لحظةٍ من نضْج وعيها وتوازنه، أن تصبح إعادة وعي الأنا (= الذات) جزءاً أصيلاً في برنامجها.

١ ـ ما لم يُجَبْ عنه

سبقَ أن أشرنا إلى أن سؤالَ التراث سؤالٌ نهضوي، أو سؤالٌ طرحه الفكر النهضويّ على نفسه، في معرض التفكير في الآخر، وفي الأسئلة التي يطرحها ذلك الآخر على الوعي العربي. غير أن هذا السؤال، الذي خاض في تناوله ثلاثة أجيال من النهضويين،

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

وقدّموا ـ في نطاقه ـ مادة فكرية معتبرة، بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، لم يكن قد وَجَدَ جواباً عنه في الحيّز الاجتماعي والسياسي، ناهيك بأن التفكير فيه تعثّر منذ الثلاثينيات، بسبب موجة «الأصالة» التي زحفت على ضفاف الفكر العربي[١١]؛ فالثقافة العربية، شأن المجتمعات العربية، استمرت عرضة للتوتُّر الحادّ بين تياريْن وخطابيْن تقاطَبَا على نحوٍ جدّيّ، ولم تَستَطِع القراءة العقلانية المتوازنة أن تفرض روايتَها عن التراث والحداثة، واتصالِ الواحد منهما بالآخر، في وجْه روايتين متقابلتين ومتنابذتين: أصالية ومتغربنة. ونظيرُ ذلك حصل في مجتمعات عربية أُلْفَتْ نفسها ـ فجأةً ـ عُرضَةً لتجاذب تيارات القديم والحديث، في السياسة والاجتماع، من دون أن تعثر على نقطة التوازن بين الحدّيْن أو تهتدي إليها.

حين بدأت حقبة الثورة، في مستهل النصف الثاني من القرن الماضي، واتّسعت نطاقاً في الجغرافيا العربية، ومدىً في الزّمان غطّى عقدين تقريباً (= الخمسينيات والستينيات)، فَشَا انطباعٌ بأن الثورة تُنجز المهمات التي طرحتها لحظة النهضة منذ القرن التاسع عشر. ولم يكن صدفةً أن عبارة «النهضة» خرجت، أو كادت تخرج، من المجال التداولي العربي، في هذه الفترة، لِتَحُلّ محلّها مفردة الثورة. والحقّ أن معاينة وقائع نجاحات الثورة في إقامة البنى الاقتصادية والتّنموية الكبرى، في المجالين الصناعي والزراعي، وفي محاربة الفقر والحدّ من الفوارق الطبقية، وفي نشر التعليم، وتوفير الخِدْمات الصحية، وإدماج الأرياف في الدورة الاقتصادية وإخراجها من حال التهميش المزمنة، ونشْر الأفكار الحديثة (القومية والاشتراكية) في المجتمع... إلخ، أَوْحت بأنّ الثورة تُنجز ما طرحتهُ حقبة النهضة من أسئلة وأهداف، بما فيها سؤال العلاقة بالماضي والموروث، وتتخطّاها إلى فتح آفاق جديدة أرحب. وهل ثمة من دليل على هذا، في ذلك الحين، أكثر من أن العرب بدأوا يتحرّرون من قيود الماضي: في الأفكار والقيم والمؤسسات، ويَنشُدون العالمية من أوسع أبوابها، وأن خطاب رجل الدين ينسحب تدريجياً من المشهد، أو يكيّف نفسَه مع خطاب الثورة؟

لكن واقعة حرب العام ١٩٦٧ هزّت، بنتائجها الصارخة، الكثير من اليقينيات الظفراوية، وكشفت ـ مثلما يرى ياسين الحافظ ـ عن تأخُّرِ البنى الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي، ووضعت الثورة بالتالي، ضمن حدودها التاريخية المتواضعة،

(١١) حتى أنّ بعض مثقفي الحداثة تأثّر بها، وأصابه منها شيء، مثلما حصل ـ بتفاوتٍ في درجة التأثر ـ لطه حسين، وعباس محمود العقاد، ومحمد حسين هيكل.

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

كمحاولة ثانية للنهضة تعيش المخاضَ عينَه الذي عاشته النهضة الأولى، في القرن التاسع عشر، من دون أن تملك القدرة الكافية على جَبْه معضلاتها كافة. ولقد كان من نتائج ذلك كلِّه أن عادت إلى الواجهة أسئلة «نهضوية» سابقة معلَّقة لم يُجَب عنها[١٢]؛ مثل سؤال الحرية (= الديمقراطية)، وسؤال العلاقة بالماضي (= التراث). وما كان صدفة، بالتالي، أن يكون أكثر القضايا حضوراً في ميدان التأليف العربي، منذ بداية السبعينيات، هي قضايا التراث وقضايا الديمقراطية.

كانت عودةُ «المكبوت» متوقَّعة؛ وهو إذا كان قد عاد من الباب السياسي، من خلال نشأة حركات سياسية إسلامية، في الربع الثاني من القرن العشرين («الإخوان المسلمون»، «حزب التحرير»)، بعد سقوط «الخلافة» (العثمانية) وقيام الدولة العلمانية في تركيا، ثم ـ نسبيّاً ـ في مصر وسورية والعراق، فإن عودته من الباب الثقافي كانت قد بدأت منذ بداية العشرينيات مع محمد رشيد رضا، واستمرت بعده إلى أن قامت الثورة. وما إن أصابها ما أصابها في العام ١٩٦٧، حتى بدَتِ العودة أشدّ ظهوراً وكثافةً في التأليف والحياة الثقافية. ولعلّ «الجديد» الوحيد في هذه العودة أن النّخبة المثقفة الحداثية «دخلت على خطّ» العلاقة بالتراث، محاوِلةً البحث في أسباب تلك السلطة التي ما زال يملكها ذلك التراث في المجتمع والفكر، ومحاوِلةً كسر احتكار التقليديين لهذا الرأسمال الثقافي. والحقّ أن ما فعله جيلُ الباحثين العرب، في هذه الفترة بعد عام ١٩٦٧، هو عينُه ما فعله الجيل الليبرالي السابق: جيل طه حسين، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين، في مواجهة احتكار التقليديين للتراث.

٢ ـ الأنا والتاريخ

ليس يمكن فهم إقبال الدارسين العرب، من الحداثيين، على ميدان دراسات التراث، في الأربعين عاماً الأخيرة، من دون حسبان أثر البيئة الثقافية الجديدة (أعني التي نشأت منذ النصف الثاني من الستينيات) التي وجدوا أنفسهم مُرغَمين على مقاربة الأسئلة المتولّدة منها، وسؤال العلاقة بالموروث أظْهَرُها جميعاً. ومع أن خلفياتهم الفكرية المزدوجة، الغرْبية والإسلامية، واتصالهم بِأعمال المستشرقين، وحيازتهم الأدوات المنهجية الضرورية للبحث والدرس، تفسّر جميعُها ـ وبتفاوُت ـ شغفهم بالدرس التراثي، وشدّةَ إقبالهم عليه، وغزارة الإنتاج فيه، إلا أنّ عُدّة الاشتغال هذه

(١٢) تناولنا ذلك في: عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر** (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠١).

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

لا يمكنها ـ وحدها ـ أن تفسّر الظاهرة، إنْ لم تكن الإشكالية، قد تبلورت في الوعي، واحتلت مكاناً في بناءٍ معرفيّ ما. والحقُّ أن المُبْتَغى، الذي ظل يحكُمُ وَعْيَ هذا الجيل من المثقفين، هو هدف **الحداثة**. لكنه الهدف الذي سيتخذ هنا، بعد عام ١٩٦٧، صورة مختلفة عمّا كان أمرُه في الماضي القريب؛ فالحداثة لا تُغْنَم في الثقافة من طريق التبشير بها، ونشر منظوماتها الفكرية في الناس، وإنما من طريق تأصيلها أو استنباتها، ومن طريق نقد التقليد والتحرّر من سلطانه في الفكر والتفكير.

لم يعُد الطريق إلى الحداثة الفكرية سالكاً ومستقيماً، مثلما ظُنَّ في حقبة الثورة، بل بات محفوفاً بالعوائق ومتعرّجاً، ولا يمكن قطع شوطه الطويل إلا بإعادة مراجعة ونقد الموروث الثقافي في الوعي وفي الذهنية العامّة. والنقد، عند أكثر هؤلاء الباحثين، ليس الهدم، وإنما هو **فهم الموروث الثقافي في تاريخيته**، وبيان حيويته الداخلية الدافعة **وحدوده المعرفية** في الوقتِ عينه، ومساجلة القراءة التراثية الرائجة، والذاهبة إلى رفع التراث فوق شروط الزمان والمكان والتاريخ، وإعادة إحيائه للإجابة عن معضلات الحاضر والراهن! والواقع أن فشُوَّ هذه القراءة (التراثية) للتراث، كما سمّاها محمد عابد الجابري[١٣]، كان عاملاً حاسماً في انصراف مثقّفي الحداثة إلى الاهتمام بإعادة قراءة الموروث الثقافي في ضوء معرفي ومنهجي جديد، لكسر احتكار التقليديين لمجالٍ لم يعد ممكناً تجاهُل تأثيراته الكبيرة في الثقافة والمجتمع.

هذا ما عنيناه بقولنا إنّ البيئة الثقافية الجديدة هي الرّحِم التي وُلِدت فيها قراءة عصرية للتراث في الفكر العربي المعاصر. ومع أن مثل هذه القراءة (العصرية) لم يكن جديداً، لأنه نشأ وازدهر في الحقبة الفكرية الليبرالية العربية، بين أوائل العشرينيات وأوائل الخمسينيات من القرن العشرين، إلا أن اندفاعتَه أضحت أكبر، منذ نهاية الستينيات، والتخصُّص فيه صار أظْهَر من ذي قبل.

ولعلّ أهمّ ما يُسجَّل لمثقفي الحداثة، الدارسين للإسلاميات، هو تحرُّرهم من النظرة العدمية إلى التراث والماضي، وحرصهم على استدخال إشكالياته في منظومة اهتماماتهم الفكرية. ولم تكن تلك حال مثقفي الحداثة جميعاً؛ فأكثرهم تجاهل الموضوع، واستصغر شأنه، ولم يتحرّج في القول إنه مضْيَعة للوقت، وأن من مقتضيات الحداثة والكونية الإعراض عن الماضي ونسيانه بشجاعة. غير أن الذّاكرة الجماعية،

---

(١٣) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، طبعة مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦).

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

المُثقَلَة بذلك الماضي، والتي تستعيده بكثافةٍ غير مسبوقة، لم تعُد تسمح بمثل ذلك النسيان، إلا إذا كان دعاتُه مستعدين لدفع ثمن النسيان من حداثةٍ لن ترى النور، وإن رأتْهُ ستختنق داخل أسوار مغلقة لبيئة ثقافية نخبوية ضيّقة. أما الدارسون للتراث، من مثقفي الحداثة، فَعَنَتِ الحداثة عندهم، من حسن الحظ، مواجهة موضوع التراث مباشرة[١٤]، بما هو تَحَدٍّ فكريّ وثقافيّ واجتماعي في الواقع، لا الانصراف عنه.

شهد سؤالُ الأنا، في هذه الحقبة الفكرية الجديدة، منعطفاً معرفيّاً كبيراً. ليستِ الأنا كياناً برسم الدفاع في مواجهة آخر يتهدّدها، كما درج على ذلك خطاب الأصالة، وليست الأنا سؤالاً زائفاً وغير تاريخي، كما في خطابٍ للحداثة مُتغَرْبِن ونَزَّاع إلى التماثل مع الآخر؛ الأنا، مثل الآخر، بنية غير مغلقة، تنطوي على تناقضات داخلية، وتتحكّم فيها يقينيات، بعضُها تكَلَّس، وبعضها قابل للحياة. وكما يمكن أن يكون الآخر موضوعاً للنقد، فيُرى إلى منافع ما لديه ومضَارّه، كذلك يمكن أن تكون الأنا موضوعَ نقدٍ، فيُبحَث في موروثها عمّا يُفيد ويقبل التجديد، ويُتْرك منه ما ليس يناسب أحوال اليوم أو أفكاره[*]. وكما يمكن أن نجد في الآخر وثقافته الحداثةَ ونقائضَها، يمكن أن نجد في الأنا والموروث العقل واللاعقل، الاجتهاد والتّحجّر، التسامح والتعصّب، الإبداع والاجترار. ليس في الصورة آخر كاملاً وأنا ناقصة، ولا العكس، ولا معنى للمقابلة والمنابذة بين حدّين وكأنهما مطلقان.

ليست الحداثة وصفةً جاهزة في السياسة والاقتصاد، فكيف تكون كذلك في الفكر والثقافة؟ وهي، في الأحول كافة، لا يمكن أن تقوم على مَحْوِ الموروث كلِّه، لأنها لم تكن كذلك في موطنها الأصل. وإذا كانت الحداثة هي الانخراط في حركة التاريخ الحديث والمعاصر، وفي منظومات الأفكار والقيم الكونية، فإن الأنا التي تُدْعى إلى مثل هذا الانخراط ينبغي أن تكون موضعَ تأهيلٍ لذلك، والتأهيل هذا **تأهيل ثقافي**، وهو يمتنع من دون مراجعةٍ ونقدٍ للأنا تلك، وموروثها الثقافي، ولمجموع العوائق التي تحُول دونها والتّجدّد. هكذا نصل إلى نظرة تركيبية لمسألة الحداثة والتراث، في الفكر العربي المعاصر، مع جيلٍ من الدارسين استوعى خطورة النزعتين العدمية والتبجيلية في قراءة الماضي والموروث الثقافي، وشقَّ لنفسه سبيلاً آخر.

---

(١٤) انظر مثلاً: أدونيس، **الثابت والمتحوّل: بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب**، ٣ ج، ط ٩ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦)، ج ١، ص ٢٢ ـ ٢٣ و٢٨.

(*) وليست هذه إشكالية الدارسين الحداثيين جميعاً؛ إذْ منهم من يشدّد على أن البحث في التراث إنما غرضُه معرفيّ لا غير.

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous

خلاصة

سؤال التراث واحدٌ من أكثر أسئلة الفكر العربي المعاصر تداولاً وحضوراً في الإنتاج النظري (وفي الحياة السياسية استطراداً)، لأنه سؤال «الأنا» العربية والإسلامية، الباحثة لنفسها عن منطقةِ توازنٍ في محيطٍ كونيٍّ متغيّر، ومضطرب، وحافلٍ بالتحولات الثقافية والقيمية والسياسية العاصفة. والسؤال هذا، وإن بدا سؤال العلاقةِ بالماضي، لأن الماضيَ موضوعُه المباشر الذي يشتغل عليه، هو ـ في حقيقة أمره ـ سؤالُ حاضرٍ عربيٍّ (= فكريٌّ وسياسيّ واجتماعيّ) مزدحمٍ بالتناقضات والصراعات والتنازُع الحادّ بين الخيارات. ومن الطبيعي أن تؤثر هذه البيئة في الدراسات التي تناولت التراث العربي، فتَسِمَها بكثيرٍ من سمات ذلك التنازع الذي يسيطر على بيئة الاجتماع والسياسة في الحياة العربية. لذلك انقسمت اتجاهات الباحثين العرب في التراث على حدود الانقسامات السياسية والأيديولوجية السائدة، وانتقلت إليها ملامح تلك الانقسامات في صورةِ استقطابٍ حادّ بين الأصاليين والحداثيين.

وليس من سبيلٍ، اليوم، إلى تحرير التفكير العربي في التراث من هذا الاستقطاب الأيديولوجي إلا بتأسيسه على قواعد البحث العلمي، على النحو الذي يجعل البحث في التراث بحثاً علمياً وموضوعياً غرضُهُ المعرفة لا التوظيف السياسي والأيديولوجي. وهذا، من دون شك، ما بدأ عددٌ غيرُ قليلٍ من الدارسين العرب يخوض فيه في الفترة الأخيرة.

STUDENTS-HUB.com Uploaded By: anonymous