

سُلطة التراث.. ومأزق الحداثة (مقاربة تحليلية نقدية)

الدكتور علي الصالح مولى

أستاذ مشارك في كلية الآداب والعلوم الإنسانية
صفاقس- تونس
moula_s@yahoo.fr



سلطة التراث.. ومازق الحداثة (مقاربة تحليلية نقدية)

الدكتور علي الصالح مولى

ملخص الدراسة:

تنحصر غاية هذه الورقة في أمرين اثنين: وضع "التراث" في سياق تشكله المعرفي أولاً، والتصدي للعوائق التي امتنع بها هذا التراث عن البقاء في حدود ذلك السياق ثانياً. وحاصل الأمرين معاً: ما الذي جعل العقل العربي الإسلامي الحديث والمعاصر يخلق موضوعه (التراث) ثم يعجز عن ضبط تمرده؟ وتوسلنا للنظر في هذا السؤال بقراءة تحليلية نقدية وقفنا فيها على محاور رأيناها أساسية وأهمها: رصد السياقات التي نشأ فيها التراث قطاعاً معرفياً، والحداثة حين تكون إرباكاً لليقين، والمرجع التحديتي بين التبيي والاستلها، والإسلام حين يكون ملاذاً يوقر الأمن النفسي ويمنع الفعل العقلي.

Abstract:

This paper purports to look into tow issues: 1) to situate the patrimony within its epistemic context and 2) to overcome the challenges that prevent the patrimony from remaining in that specific context. This paper will try to answer the following research question: Why was the contemporary and modern Islamic mind able to construct its patrimony, on the one hand, and unable to hold control over that patrimony, on the other hand? We try to respond to this research question on the basis of a critical and analytical reading that pushed us to delve into main issues such as the survey of the context that gave birth to patrimony as a modernist epistemic domain when it becomes soul disturbing and a modernist background oscillating between inspiration and adoption; Islam can be a spiritual shelter providing a psychological peace as well as a factor hindering the critical and rational spirit.

الكلمات المفتاحية: الكلمات المفتاحية: تراث- حداثة- عقل- تجديد- تاريخ- عوائق.

المقدمة:

لم يكتبْ حدائِيَّ عربيّ في الحداثة إلا وانغمس في التراث وتورّط، وما أنتجتْ صيحات القطيعة إلا مزيدا من الولاء للماضي. وهكذا تستمرّ معضلة الفكر العربيّ مع نفسه ومع آخره منذ قرنين من الزمان. وربّما قاد ذلك إلى ما يشبه خيبة الأمل في المسار الذي بنى العقلُ الحدائِيَّ العربيّ نفسه داخله. ولكنّ هذا العقل مازال مصرّاً على خوض معركته الكبرى: معركة تحرير الحاضر والمستقبل من سطوة التراث وسلطته لتثبيت قاعدة الانطلاق نحو الحداثة. ورغبة منّا في تبين السياقات التي نشأ داخلها هذا التوتّر الحادّ بين العقل الحدائِيَّ العربيّ وموضوعه اتّجهتْ هذه المحاولة البحثية وجهة منهجية أساسا وهي تروم الاشتغال على إشكالية العلاقة بين الذات القارئة وموضوع القراءة. ولذلك، ستحصر هذه الورقة مجالَ نظرها في أمرين اثنين: وضع "التراث" في سياق تشكّله المعرفيّ أوّلا، والتصديّ للعوائق التي امتنع بها هذا التراث عن البقاء في حدود ذلك السياق ثانيا.

وغنيّ عن البيان أنّ الكتابات في هذه الإشكالية انطلقت على نحو نسقيّ منذ ثمانينات القرن العشرين. وتشكّلت بما تراكم جملةً من المشاريع الكبرى. ولكنّ المردود العمليّ لم يكن دوما في مستوى طموحات المنظرين. وكان هناك باستمرار ثمة ما يحجز تلك المشاريع في عقول أصحابها أو في قطاعات محدودة من القراء فلا تتحوّل إلى فاعلية ثقافية عمومية. ولعلّ سؤال شكيب أرسلان الذي لخصّ أزمة القرن التاسع عشر مازال إلى اليوم تحديًا حقيقيا في وجه النزعة الحدائية العربية.

لا يدعي هذا البحث إذن أنه يطرق مجالا بكرا، غير أنّه يحاول أن ينكبّ على قضية محدّدة وهي النظر في السياقات التي برزت فيها العلاقة المتوتّرة بين الحداثة والتراث ودراسة انعكاساتها على آفاق التجديد المحتملة.

التراث: في تاريخية المصطلح:

عرفت كلمة التراث في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر بعدا إشكاليا لم يسبق لها أن عرفته من قبل. ومردّد ذلك أساسا إلى الوعي ببشرية التراث ونسبيته وعلاقته المباشرة بعقل الجماعة التي أنتجته وفق قضاياها ومقتضيات عيشها. ولا شكّ في أنّ هذا الوعي عائد إلى أنّ العرب والمسلمين - الذين كانوا يعيشون في انسجام مع تاريخهم وطمأنينة - انتهوا فجأة إلى أنّ العالم لم يعد كما كان، فمركز الجاذبية فيه ما عادت لدار الإسلام. لقد أصبحت أوروبا الجديدة بقيمتها وقوتها وعلومها

وصنائعها قبلة الدنيا. واعترف تيار الإصلاح والتمدين العربيّ في القرن التاسع عشر بأنّ في أوروبا محاسن لا يمكن إنكارها. وبدأ يبحث عن "الحيل" التي تسوّغ له استقدام ما يراه ملائماً للمسلمين وغير مناف للشرع. وظهرت في الثقافة العربيّة الحديثة مصطلحات في تأصيل الوافد من المعاني والأشياء تدلّ على عوز في التراث وحاجة إلى إثرائه بما عند الآخر¹. هكذا سيشرح الماضي في الخروج تدريجيّاً ولأوّل مرّة في تاريخ العرب والمسلمين من غموضه وسحريّته وجلاله إلى شروط إنتاجه الموضوعيّة. ولا شكّ في أنّ عمليّة الانفصال هذه، منطلقٌ رئيسيٌّ لإعادة النظر في التراث معطى تاريخياً.

في هذا الإطار نحاول إذن أن نتبيّن الكيفيّة التي تعامل بها الفكر الحدائّي العربيّ مع تراثه. ونتخيّر منهجياً الانطلاق من تعريفات للتراث بدت لنا مهمّة في هذا الباب.

* جاء في الموسوعة الفلسفيّة العربيّة تعريف عامّ يمكن الأخذ به مبدئياً وفيه: إنّ التراث "تركة الأجيال الماضية من حضارة ماديّة ومعنويّة التي يتلقّاها الأفراد من المجتمع... ويتضمّن العناصر الماديّة والمعنويّة كالمعرفة والمعتقدات والفنّ والأخلاق والصناعات والحرف"².

* لكنّ تعريفاً كذلك الذي صاغه فهدى جدعان يبدو أكثر دقّة: "التراث ليس إلّا إنجازاً إنسانياً له شروطه الإبيستيمولوجيّة والاجتماعيّة-الثقافيّة-التاريخيّة"³.

* وأمّا الطريقة التي حدّدها حسين مروّة التراث فتفتح باباً آخر: "التراث هو التراث نفسه، لا يتكرّر ولا يتعدّد لكنّ معرفته هي المتعدّدة بقدر ما تتعدّد البنى الفكرية التي يُقرأ بها التراث"⁴.

نستطيع أن ندرج التعريف الأوّل في قطاع معرفيٍّ مخصوص هو القطاع الثقافيّ الانترنتيّ. ونجعل التعريف الثانيّ في قطاع آخر هو القطاع السوسيو-تاريخيّ. وأمّا الثالث، فهو كما نرى أقرب إلى مسألة المنهج منه إلى المعرفة. ولنا أن نلاحظ في ضوء ما عرضنا أنّ التراث ليس إلّا خبرات

1- نعتبر مفهوم الاقتباس من أبرز المفاهيم المحيلة على الاعتراف غير المعلن بأنّ التراث على الصورة التي هو عليها لا يلبي حاجات الناس المستجدة. راجع دراستنا: "الاقتباس مفهومًا نهضويًّا: مقارنة تحليليّة للفكر الإصلاحيّ في القرن التاسع عشر"، مجلة كان التاريخيّة، ع24، دد، يونيو 2014.
2 - الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، المجلّد الأوّل، معهد الإنماء العربيّ، بيروت، 1986، ص: 245.
3 - فهمي جدعان، نظريّة التراث، دار الشروق، الأردن، 1985، ص: 19.
4 - حسين مروّة، تراثنا كيف نعرفه، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، 1986، ص: 7.

الإنسان ومهاراته وتساؤلاته وإجاباته في لحظة حضارية ما، وفي سياق مجتمعي ما، وفي ظل شبكة من القيم يحتكم إليها على نحو ما. والتراث بهذا المعنى، الآثار الدالة على أصحابها. ومن هنا يبدو ما وضعه حسين مروّدة في غاية الدقة رغم ما يوهم به من لا معنى: "التراث هو التراث نفسه".

وبناء على هذا تتشكل طائفة من الأسئلة: متى ظهر المحمول الدلالي الذي ذهبنا إلى أنه حادث في لغتنا واصطلاحنا؟ وما هي الأسباب التي نحتت لهذا المصطلح دلالاته الجديدة؟ وما الذي يهمننا منه وقد علمنا أنه تجربة الآخر في التاريخ؟ وما قيمة الأطروحات والمشاريع التي ترفع عناوين مثل تجديد التراث وإحياء التراث ونقد التراث؟ وهل من معقوليّة منهجية أو علميّة لأطروحات أخرى نقيضة نُعتت بالعدميّة لأنها لم تر في التراث إلاّ عثرة في طريق التقدّم والحداثة⁵؟ وهل يمكن أن نرتاح فعلا إلى نزعة كآتها جاءت من جلد الذات وعبر عنها لفيف من المفكرين مثل برهان غليون الذي قال وهو يوجّه الأنظار إلى مساحة جديدة: "حان الوقت للانتقال من تهديم التراث إلى محاسبة العقل. محاسبة التراث محاسبة لأسلاف لم يدركوا عصرنا ولا كان بمقدورهم أن يفهموه ويتركوا لنا في تراثهم الحلول التي نحتاجها لمواجهة مشاكلنا الراهنة. وما كان عليهم أن يفعلوا ذلك"⁶.

من أبرز المحطّات التاريخيّة التي يمكن التوقّف عندها أثناء البحث في بدايات تشكّل مجال التراث بأبعاده الجديدة في الفكر العربيّ الحديث المحطّة البونابارتيّة. لقد كانت سنة 1798 متحوّلا حاسما في هذا الشأن. فقد فاجأ بونابارت "دار الإسلام" وزعزع في العمق اليقين، وأدخل الناس في هلع عظيم وذهول بدا معه اليقين لأول مرة موضع ارتياب. والأهمّ من ذلك أنه فرض على العالم القديم أسئلة لم تكن من قبل متوقّعة نظرا إلى أنّ المسلمين كانوا يرون أنفسهم مركز الكون ويرون حضارتهم الحضارة التي وضعت بصفة كليّة ونهائيّة معالم الإنسان وقيمه.

لقد أرغم هذا الحدث المسلمين على السؤال، وفتح الأبصار على غرب متخفّف في فخار من تاريخه الدينيّ وجاهليّته وظلماتها ومُقبلٍ في حماسة عجيبة على الحاضر يدبّره بأمره وعلى

5- يُتَّهَم موقف عبدالله العروي مثلا بالعدميّة. ومن الذين ناقشوه في الأمر الجابري ومحمود أمين العالم وطيب تيزيني، راجع في ذلك على سبيل المثال مقال جواد العمارتي "مفهوم التراث في الفكر العربيّ المعاصر"، مجلة الوحدة، عدد 52، جانفي 1989.

6 - برهان غليون، اغتيال العقل، دار المعرفة للنشر، تونس، 1989، ص: 32.

المستقبل يستكشف غيبه ويرسم له المسالك عن سابق وعي. إنّه يصنع للحضارة أسباب مجدها ويبحث لها عن التمكين خارج مجالها الجغرافي والقيمي.

وكانت عبارة "الصدمة" التي استخدمها البعض من المفكرين دالة بقوة على حالة الذهول والخوف والقلق التي انتابت المجتمعات الإسلامية ونخبها السياسية والفكرية. ويلوح، على سبيل المثال، في عبارة المصلح التونسي أحمد بن أبي الضياف (1802-1874) التي نقتطعها من حوار دار بينه وبين المشير أحمد باي (1786-1850) وهما يحضران عرض مسرحية في باريس، اعتراف صريح بأنّ العالم لم يعد كما كان: "إنّ القوم سبقونا إلى الحضارة بأحقاب من السنين حتّى تخلّقوا بها وصارت من طباعهم، وبيننا وبينهم بون بائن، ولله فينا علم غيب نحن صائرون إليه". ويأتي تعليق الباي على اعتراف ابن أبي الضياف ليكشف في مرارة عن تسليم العاجز بالأمر الواقع وعن يأس من اللحاق بالأوروبيين وعن توقّع لحدوث الأسوأ: "نسال الله حسن العاقبة"⁷.

يمكن القول إذن، إنّ العرب والمسلمين اكتشفوا في القرن التاسع عشر مجالا حضاريًا غريبًا غير الذي كانوا يعرفونه من قبل عن أوروبا المسيحية وعصور ظلامها الشهيرة واستبداد كنيستها وتجبر إقطاعها وانحرافها عن القيم الإنسانية التي تحفّز على التفكّر في الكون والإبداع فيه. ورأوا في أوروبا الجديدة، أوروبا القرن التاسع عشر، بعدن أساسيين: البعد الاستعماري المخيف والبعد العقلاني المغربي. ويبدو أنّ العقل الذي كان ركيزة هذه الحضارة المندفعة إلى الآفاق جميعها أوحى إلى المسلمين أنّ الاستعمار من نتائجه المباشرة. ولا غرو حينئذ أن يكون بونايرت مجسدا هذا الالتقاء بين البعدين. فقد اصطحب معه جمهرة من العلماء وأسلحة حديثة. ولا شكّ كذلك في أنّ الثورة الصناعية وسّعت طموح أوروبا فخرجت من فضاءها التجاري والاستثماري الضيق إلى فضاءات شعوب وأمم أخرى. ولم يكن أقرب إليها لتنفيذ مخططاتها التوسعية من العرب. فهم، جغرافيًا، على خطّ التماس معها⁸.

7 - راجع الحوار في: ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق أحمد الطويلي، الجزء الرابع، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989.

8 - يمكن العودة لمزيد التوسّع في علاقات التماس بين الغرب والشرق إلى:

Thierry Hentsch, L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, 1er chapitre « la frontière mythique », éd. de Minuit, Paris, 1987, p p:17-43.

كان الغرب يتمدّد ويتوسّع. وكان العرب في حال انكماش وتقوقع وانزواء في ما يشبه الهروب والاستنصار والاستغاثة. وأمّا الملجأ الأكثر أماناً من الناحية النفسية، فكان الأمجاد الماضية واللحظات التاريخية السعيدة والأسلاف الفاتحين المتوسّعين وحضارة الإسلام في توهّجها وعصر النبوة وإغراء زمن الخلافة الأول⁹. هذه الدروب التي اندفع إليها العرب والمسلمون هي التي نطلق عليها مصطلح التراث بالمعنى الذي باشرناه سابقاً.

والمعنى من هذا، إنّ الفكر الإسلاميّ قبل القرن التاسع عشر لم يكن في عمومه فكر التحوّلات النوعية والقطائع التي تبني أطوار الحياة بعضها على أنقاض بعض. فقوة الزمن الإسلاميّ الأول التي أضفت على الوقائع والأشخاص والأعمال والأفعال ضروباً من العصمة¹⁰، أحالت كلّ لاحق إلى مجرد مجتهد في الاتّباع والإخلاص له، وسحبت من العقل إمكانات النظر في موضوعاته بعيداً عن دائرة الإجماع أو الانتصار لهذا المذهب أو ذاك. ونزعات الإصلاح التي لم تغب من التاريخ الإسلاميّ كانت في جوهرها حركات تصحيحية تناضل من أجل ألا يخرج الخلف عن سمت السلف. ولعلّ بروز البدعة وفكر التبديع في الأحداث الكبرى في حياة المسلمين يكشفان عن المنحى الاسترجاعيّ والاستعدادي في الثقافة الإسلامية. وكان على العقل الإسلاميّ الرسميّ أن يقف في وجه البدعة حتّى تستمرّ الحياة دون توتّرات حادة أو أن يبحث لها عن مشروعية الوجود باستخدام آلية المطابقة والقياس حتّى لا تكون بدعة.

ونستطيع القول إنّ ثقافة المطابقة والقياس والأنموذج، منعت لأسباب مركّبة نفسية ودينية وسياسية ظهور معطى ثقافيّ وتاريخيّ وروحيّ يسوّى التراث على النحو الذي نبحت عنه في حياة

9 - سمى أركون هذا النوع من الملجأ، الإسلام- الملاذ: L'Islam- refuge وتساءل قائلاً: كيف ولماذا راح الإسلام- الملاذ، أي إسلام- الهروب من مواجهة المشاكل الملحّة، إسلام التعدّر والتعلّل يحلّ تدريجيّاً محلّ الإسلام- الدين؟، أنظر كتابه تاريخية الفكر العربيّ الإسلاميّ، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، 1986، ص: 115، وراجع هذه الفكرة أيضاً في كتابه: Humanisme et islam, éd. Vrin, Paris, 2006, p: 47.

10 - كان السؤال عن الأسباب التي تسامى بها هذا الزمن الإسلاميّ الأول فامتنع في الضمير الإسلاميّ عن النقد الفتح المعرفيّ الأساسيّ في الخطاب الحدائيّ العربيّ. وكان أركون على سبيل المثال واحداً من أولئك الذين جنّدوا اهتمامهم لكسر سياج العصمة الزائفة: "نتساءل لماذا راح التراث الإسلاميّ يحوّل بسرعة شديدة الفترة النبوية والفترة الخاصة بالخلفاء الراشدين إلى عصر أسطوريّ تأسيسيّ"، من كتابه تاريخية الفكر العربيّ الإسلاميّ، ص: 168.

المسلمين. إن الإقرار بوجود التراث قطاعاً معرفياً يقتضي، للوعي به وجوداً تاريخياً وموضوعياً، انفصالاً عنه. ونعتقد بأن المسلمين، إلى حدود الفترة التي ندرس، لم يُحسّوا بأنهم يصوغون حياتهم الخاصة بهم دون معقوليّة يسبغونها عليها من بقائها في حدود الفلسفة التي أقامها السلف الأوّل لها.

وعلى هذا الأساس نميل إلى القول إنّ الحدث البونابارتيّ كان بحقّ الدافع الأوّل لحفز الفكر العربيّ والإسلاميّ في العصر الحديث على إنشاء مدار فكريّ يسمّى التراث، وذلك بالتساؤل عن قيمته الوظيفيّة في توفير ما به يفهم سرّ عظمة الآخر وتُسْتوعب قوانين التمدّن الحديث. وظهرت أسئلة جديدة لعلّ سؤال شكيب أرسلان يختزلها اختزالاً حسناً: لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟. وهكذا تمّ ربط ظهور هذا المدار من القلق بحدثين متعاكسين: قوّة القيم الوافدة وتراجع القيم المحليّة. وبذلك يبدو أنّ لا جدال اليوم حول كون "القضيّة المثارة منذ مدّة حول طريقة النظر إلى التراث في المجال الحضاريّ العربيّ الإسلاميّ ناجمة عن الدخول القويّ للقيم الحضاريّة الغربيّة وتراجع الأشكال التقليديّة للفكر بمجتمعاتنا ممّا أوهم انقطاعاً بين تالذ الأمتة وطريفها"¹¹. وغير بعيد عن هذا، يذهب علي حرب. فهو يرى أنّ قضيّة التراث "أثيرت منذ مطلع ما سمّي عصر النهضة، أي بداية التوسّع الأوروبيّ حيث واجه العرب أشكالاً من السيطرة وأنماطاً من العلاقات والثقافات لا عهد لهم بها من قبل"¹². لقد استطاع العالم الجديد أن يقدم نفسه باعتباره أفضل ما وصل إليه الإنسان بفضل ما انتهى إليه كفاحه من أجل إثبات جدارته بالتحكّم في كثير من ظواهر الكون والكشف عن أسرار التقدّم وقوانينه بعيداً عمّا ورثه من قيم استلابيّة وقهرية. وانفصل العالم القديم بما يمثّله من أفكار ورموز ومعان عن العالم الجديد. وبات التقليب في ترّكة الأجداد مشغلاً رئيسياً من مشاغل التحديث في ظلّ قوّة الأمر الواقع. وما كان لهذا الاتجاه أن يكبر لولا الإقرار بأنّ البقاء خارج دائرة الفعل لن يجلب إلاّ مزيداً من النكبات. فكان الانصراف إذن إلى ما يُظنّ أنّه من الفعل. وهكذا دلّت "حدّة الوعي بتجديد النظرة إلى الإسلام في الآفاق الإسلاميّة التقليديّة وغير التقليديّة على أنّ الظواهر التي ابتكرتها الحداثة قد اخترقت كلّ

11 - رضوان السيّد، الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، مرجع سابق، ص: 247.

12 - علي حرب، مداخلات، دار الحداثة، بيروت، 1985، ص: 201.

المجتمعات وحيّرت ذهنها بمساءلات جوهرية ليس من أقلها صدق الحقيقة واستقامة النفس بلا إيمان مثلاً¹³.

وحاصل الأمر ممّا رصّدنا، وضعان حضارتان متناقضان ومتواجهان في الآن نفسه: الوضع الحضاريّ الأوروبيّ الجديد والمتقدّم من جهة، والوضع الحضاريّ العربيّ الإسلاميّ المتخلف من جهة ثانية. وبرز من نوع اللقاء بينهما تراثان: برز الأوّل في الوجدان الجماعيّ بروز اكتشاف. فهو من هذه الناحية ملاذ. ولا عجب أن ينشأ مثلُ هذا الملاذ. إنّه حاجة نفسية يري فيها "المغلوب" ما يحقّق له السكينة والإشباع. وبرز الثاني في فكر النهضة بروز ولادة. وهو من هذه الناحية مجالٌ للتفكير والسؤال منهجيّاً ومعرفيّاً. إنّه بهذا المعنى مُنتجٌ من منتجات النهضة ومفهوم مركزيّ من مفاهيمها. ونكاد نجزم بأنّ لا مفهومٍ غيره كانت له قوّة كقوّته الفكرية والإجرائية. واستحسنّا في هذا المقام ما عرضه الجابري وهو يفرّق بين دلالة التراث قديماً ودلالته في العصر الحديث انطلاقاً من الفرق بين مصطلحيّ ميراث وتراث: "إن كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محلّه، فإنّ التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربيّ المعاصر عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر"¹⁴.

هذا الركن الذي يَأوي إليه العرب والمسلمون وجدانيّاً، هو نفسه حين يهدأ الروح وتقلّص دائرة الإبهار والإغواء، المنطلقٌ لاقتحام العالم الجديد الذي يُطلق عليه اختصاراً "الحداثة". ولا شكّ في أنّ تقلّص دائرة الإبهار والإغواء تتطلّب مساحة زمنية موضوعية يتحوّل بمقتضاها الوعي بالذات وبالأخر من وعي قائم على ردّ الفعل في اضطراب وتوتّر إلى وعي مرتكز على التأمل والتمحيص والتريث في تبنيّ المواقف وإصدار الأحكام.

لقد أنتج القرنُ التاسع عشر في الثقافة العربية والإسلامية إذن التراثَ بشقيّه، وانفتحت بذلك مساحاتٌ واسعة للبحث في العلاقة التي تشدّ الناس إلى تاريخهم شدّاً كأنّه في قوّته وإغرائه الخلعُ تملّكاً واستبناؤاً. وأفصحَ البحث بالتدرّج والتراكم عن غايتين أساسيتين يمكن التعبير عنهما كالتالي:

13- المنصف بن عبد الجليل، مساهمة المعاصرين في تجديد الفكر الإسلاميّ، حوليات الجامعة التونسية، عدد 45، 2001، ص: 55.

14- الجابري، نفسه، ص: 24.

متى يكون التراث حصنا يحمي الخصوصية والوجود في بعض وظائفه؟ ومتى يكون دافعا إلى اقتحام العالم الجديد في بعض من وظائفه الأخرى؟

من نافل القول الذهاب إلى أنّ النصف الثاني من القرن العشرين هو المدى الذي تبلورت فيه القضايا المتصلة بالتراث والحداثة على نحو غير مسبوق وبدأت تبرز فيه قراءات ومقاربات تستقرّ على أرض وتنتهي إلى نتائج¹⁵.

لا شكّ في أنّ العرب والمسلمين شهدوا قبل هذه المرحلة محاولات ميدانيّة وأخرى نظريّة للبحث في إمكانات التمدّن. ويكتفى ههنا بالإشارة إلى الطهطاوي (1801-1873) وخير الدين باشا (1822-1890) وابن أبي الضياف (1804-1874) والأفغاني (1838-1897) ومحمد عبده (1849-1905) والطاهر الحدّاد (1899-1935) وسلامة موسى (1887-1958) ولطفي السيّد (1872-1963) وعلي عبد الرازق (1888-1966) وعلال الفاسي (1910-1974). لكنّ تلك المحاولات على ما في بعضها من جرأة كانت غالبا ما تفتقد المقدمات التاريخيّة والفلسفيّة اللازمة. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ جيل الخمسينات ومن جاء من بعده كان مهيبنا أكثر من غيره لخوض ما أطلق عليه البعض "معركة التراث" لدخول العالم الحداثي.

الحداثة وإرباك اليقين:

تعريفات الحداثة عديدة ومتنوعة، بعضها تاريخي وبعضها ثقافي-جغرافي وبعضها نقدي فلسفي¹⁶. وليس الغرض في هذا المستوى من البحث تتبّع كلّ ما قيل في شأنها. وسنصطفي منها الجامع بينها والمساعد على بيان إمكانات التقاطع بينها وبين التراث أو الموانع التي تقف دون إجراء مثل هذا التقاطع. ولتحقيق ذلك نقترح للتعريف بها ما رأيناه يلبي الغرض:

15 - راجع على سبيل المثال القضايا والمسارات الفكرية التي نشأت في هذا الحيز الزمني: Paul Khoury, Tradition et modernité: thèmes et tendances de la pensée arabe contemporaine (les années 60 et 70), éd. L'Harmattan, Paris, 2013.

16- انظر على سبيل المثال جملة من التعريفات في: Ce que modernité veut dire: textes réunis et présentés par Yves Vadé, P. U. de Bordeaux, 1994.

عرّفها جون بودريلارد (Jean Baudrillard) فقال: "ليست الحداثة مفهوماً سوسيوولوجياً، ولا هي مفهوماً تاريخياً وإنما هي نمط حضاريّ ضدّ عامل التقليد"¹⁷.

ورأى أركون أنّ الحداثة هي "الحيويّة الفكرية والانفتاح الثقافيّ من أجل مواجهة مشاكل التاريخ ومشاكل الواقع المطروحة على مجتمعاتنا اليوم"¹⁸.

وقدّمها عبد المجيد الشرفي على النحو التالي: "الحداثة نمط حضاريّ نشأ في الغرب منذ حوالي قرنين ثمّ انتشر حتّى صار كونياً بانتشار الاستعمار والمواصلات السريعة والتجارة والسياحة والكتب..."¹⁹.

يؤدّي البحث عن القاسم المشترك الذي يشقّ هذه التعريفات إلى الخروج بالصياغة التالية: ليست الحداثة إلّا روح العصر. وهي تعني، إذ تكون كذلك، مجموع التحوّلات في مختلف أوجه الحياة الإنسانيّة. ولا خلاف في ضوء ذلك حول النتائج الكبرى المترتبة عن تلك التحوّلات. والواقع إنّ هذه الظاهرة لا يمكن أن تنجز التحوّلات التي ذكرنا إلّا إذا كانت في الجوهر نتيجة حتمية لمعقوليّة جديدة للكون والإنسان يتمّ بمقتضاها صياغة تصوّرات نوعيّة وإبداع رؤية جديدة في كليّتها تنتظم فيها القيم والعلاقات والمعاني.

الحداثة من هذا المنظور إذن نمط من العيش والتفكير له معقوليّته الخاصّة به ومرتكزات وجوده وأبنيته الرمزيّة والماديّة وينهض على أنقاض نمط آخر فقدّ جدارته للبقاء محدداً للقيم والمفاهيم والرؤى. وهي في هذا السياق نسق من أنساق أخرى للحياة، غير أنّه النسق الأكثر اكتمالاً ونفعاً للإنسان. ومثّل هذا التحديد لا يلغي إمكان العثور داخل النسق المنهار على عناصر إيجابية إلّا أنّها بحكم وضعها النسقيّ لا يمكن أن تنفصل عن مجمل النسق. وهكذا تفقد قدرتها على توجيه الفكر والسلوك توجيهها يخالف المسار الكليّ الذي يشتغل داخله ذلك النسق.

والمستخلص ممّا تقدّم هو أنّه يمكن الوقوع ببسر على ما هو غير حدائّي في مجتمع حدائّي مثلما يمكن الوقوع ببسر أيضاً على ما هو حدائّي في مجتمع غير حدائّي. وربّما يُفسّر ذلك بكون

17- Jean Baudrillard, "Modernité", Encyclopédia universalis, vol. 12, p: 424.

18- محمّد أركون، الإسلام والحداثة والتاريخ، مجلّة الوحدة، عدد52، جانفي 1989، ص: 21.

19 - عبد المجيد الشرفي، الإسلاميون.. أعداء التحديث أم ضحاياه، مجلّة الوحدة، عدد 96، سبتمبر 1992، ص: 42.

هذا المجتمع أو ذاك بصدد المرور بوضع انتقاليّ يتخلّص بمقتضاه من بقايا القديم وينصهر في الجديد إن كان حسَمَ أمره فقرّر الاندراج الواعي والطوعيّ في معقوليّة الحداثة أو يرتدّ بحنين مرّضيّ إلى عالمه القديم لأنّ شروط العبور التاريخيّة والموضوعيّة لم تنضج.

ويحسن التنبيه في هذا الإطار إلى أنّ الجديد لا يكون بالضرورة حديثاً. وأمّا الحديث فهو الجديد قطعاً. فقد جاء في المعجم أنّ "الجدّة نقيض البلى"²⁰. ولذلك يقال ليّليل والنهار الجديدان والأجدان لأتّهما لا يبليان. وقد يقع التصرّف في ما هو قديم فيصبح جديداً. ومن هنا نعثر على صيغٍ مثل تجدد وجدّد واستجدّ الشيء إذا صبره جديداً. وأمّا الحديث فهو "نقيض القدم"²¹. والفرق في نظرنا بيّن بين ما هو "نقيض البلى" وما هو "نقيض القدم". ولعلّ تعريف "الحديث" بأنّه "كون الشيء لم يكن"²² يساعد كذلك على بيان ما في الحدوث من دلالة التكوّن والخلق المنفصلة عن دلالة التواصل والاسترسال.

وعند العودة إلى معنى البدعة التي وقع الإلماع إليها سابقاً يسهّل الوقوف على صلة متينة تربطها بالحدوث. فقد جاء في الحديث: "كلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة"²³. ولا عجب حينئذ أن يكون السياق الذي يتواتر فيه مصطلح المُحدَث في الضمير الدينيّ الإسلاميّ سياقَ تنفير وتحذير: "إياكم ومحدثات الأمور". وفسر ابن منظور المحدثات بكونها "ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها"²⁴. وزاد تفصيلاً في القول فبيّن أنّ المُحدَثة هي "ما لم يكن

20 - ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار صادر، بيروت، 1992، ص111.

21 - نفسه، المجلد الثاني، ص: 131.

22 - المرجع نفسه.

23 - جاء في الحديث رقم 16813 من مسند أحمد: "حدثنا الضحاك بن مخلد عن ثور عن خالد بن معدان عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي عن عرباض بن سارية رضي الله عنه قال: صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الفجر، ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت لها الأعين، ووجلّت منها القلوب، قلنا أو قالوا: يا رسول الله، كأن هذه موعظة مودع فأوصنا، قال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبداً حبشياً، فإنه من يعيش يرى من بعدي اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، وعصوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإنّ كلّ محدثة بدعة وإنّ كلّ بدعة ضلالة".

24 - المرجع نفسه.

معروفاً في كتاب ولا سنّة ولا إجماع"²⁵. وحين تكون كذلك في ظلّ ثقافة تعتمد بدرجة كبرى الاسترجاع والتكرار في إطار الإخلاص للأصل، لا يمكن أن نتوقّع إلاّ عداء لكلّ أمر مخالف لذلك الأصل. ولذلك وجدنا تعريف الحدث يتركّب من جزأين موضوعيّ وأخلاقيّ: "الحدث، [الأمر الحادث] [المُنكر] الذي ليس بمعتاد ولا معروف في السنّة"²⁶.

وتسوق مثل هذه الإشارات اللغويّة إلى استنتاج مفاده أنّ للحداثة فعلين رئيسيّين هما الخروج الواعي والحاسم من سياق ثقافة سائدة (القطيعة)، والدخول الواعي والحاسم في بناء مقوّمات ثقافة بديلة لها مرتكزات خاصّة بها كما سيأتي بيان ذلك (تأسيس). وتسوق تلك الإشارات اللغويّة أيضاً (ولكّتها المكبّلة بدلالات أخلاقيّة خطيرة) إلى تفهّم حالة القلق والارتباك والفضوض التي عمّت فكر النهضة منذ ظهوره والتي تواصلت ضغطها على كلّ المشاريع الفكرية بعد ذلك. وقد تكون تلك الإشارات أيضاً مدخلا إلى استنتاج آخر مفاده أنّ المقابلة اللغويّة بين الجديد والحديث تعني بناء موقف منطقيّ ومعرفيّ صارم مؤداه الأصل أبدأ بين التراث (وإن جُدّد أو تجدّد) والحداثة، وأنّ من رام التراث ظلّ حبيسا داخل أسيجته وإنّ حاول البعض أن يوجدوا جسورا بين السياقين.

وفي هذا المجال تتنزّل الأسئلة الكثيرة والمتجدّدة باستمرار حول الطريقة الأنسب للاندرج في الكون الحدائّي انطلاقاً من فهم أفضل لعلاقة العرب والمسلمين بالتراث. وليس من العسير الظفر في ما يكتب الدارسون بتواتر علامات الشكّ في سلامة النهج الذي اصطنعه فكر النهضة لنفسه. وربّما صار الشكّ لدى دارسين آخرين أحيانا ولانعدام الحيلة في الوقوع على أفضل المسالك يأساً: "أزمة الفكر العربيّ لا تثير اليأس والشكّ بالمستقبل العربيّ فقط ولكّتها تدفع أكثر من ذلك إلى انسداد كلّ أفق ممكن أمام الخروج من الأزمة العميقة"²⁷. وقد يلجأ آخرون إلى نوع من المقاربات التي لا تستنكف من وصّل تجرّيه بين النسقين. وكثيرا ما كان يوقّر هذا النهج ترضية للذات المهزومة من ناحية، وإشباعاً لرغبة في العيش كما يعيش العالم الجديد من ناحية ثانية. ومن هؤلاء نذكر هشام جعيط الذي حدّر ممّا سمّاه جدليّة البؤس. وقد عبّر عنها على النحو التالي:

25 - المرجع نفسه.

26 - المرجع نفسه.

27 - برهان غليون، الوعي الذاتي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 1992، ص5.

"حين نطرح على العالم العربيّ المفاضلة الرهيبة بين بقاء الإسلام والولاء للماضي من جهة، والإقدام على طريق المستقبل والتجديد من جهة أخرى، فإننا نحصره في جدليّة البؤس"²⁸. وترتسم بمثل هذا النهج رؤية ثالثة يبرّر المدافعون عن أهميتها بكونها تحفظ للوجود الاجتماعيّ هويته وانفتاحه في الآن نفسه. ولكنّ، هل يمكن أن تقدّم هذه الرؤية حلاً حقيقيّاً؟ وألا يُخشى من اجتهادٍ تهض مقدّماته النظرية على ضروب من التركيب الاصطناعيّ لطريقتين في فهم الوجود والإنسان؟ ألا يؤدّي ذلك (وفي ضوء مفهوم النسق خاصّة) إلى نتيجة محدودة الفاعلية في نقل المجتمعات من منزلة إلى أخرى؟ أليس النسق، باعتباره نظاماً بنيويّاً، يُسرّع إليه التصدّع إن حدث في بعض مكوناته تغيير أو إلغاء؟ وهل يمكن القول إنّ الأطروحات التي تختار هذا النهج في الفكر تُشوّه النسقين معا فلا تقبض في النهاية إلّا على نسق هجين ليس له ما يدعّمه؟

لسنا في هذه المرحلة من بحثنا بصدد النقد والتقييم، وإنّما ساقطنا أسئلة الثقافة العربيّة المعاصرة إلى هذه الملاحظات والهواجس بناء على المقدمات التي انطلقت منها ونظرا في النتائج التي أفضت إليها وتراءت للمدقق حصادا هزيلا غير ذي نفع. وأمّا المسعى في هذا المستوى، فالرغبة في تحسّس إمكانات الإجابة عن تلك الأسئلة والتوقّف عند نوع العلاقات التي تقوم بين التراث والحداثة. ونودّ ههنا أن نرفع لبسا تتوقّع أن يعلن عن نفسه ممّا كنّا نعرض من تساؤلات وملاحظات: فقد ذهبنا إلى أنّ التراث ليس إلّا تجربة الآخر/السلف في مكانه وزمانه وفي ظلّ ظروف معاشه وأحواله، وذهبنا إلى أنّ الحداثة روح العصر وتأسيسٌ على أنقاض القديم. ولكننا لا ننكر أمرا نراه معلوما بالضرورة وهو أنّ الحضارات تتقاطع وإن تدافعت ويلهم بعضها بعضا وإن تصادمت، تماما كما التاريخ ليس إلّا سيرة الإنسان في الكون تراكم وتتطور بالتهذيب والتحسين والتجويد. ولذلك نرى أنّ التراث وإن كان تجربة الغائب في الحاضر، فالحاضر غالبا من يُولد من رحم ذلك الماضي. والأمر نفسه نراه في الحداثة، فهي وإن كانت روح العصر تجاوزا وتأسيسا، ما كان لها أن تكون لولا الوعي بلا جدوى القديم أو بضعف الفائدة فيه.

فهل نحن إذن ننقض ما أقمناه من تعارض أصليّ بين التراث والحداثة؟ الواقع إنّنا لا نفهم التعارض فهما عدميّاً يقتضي بقاء أحدهما وزوال الآخر. إنّنا نرى الأمر على النحو التالي: الحداثة

28 - هشام جعيط، الشخصية العربيّة الإسلاميّة والمصير العربيّ، ترجمة المنجي الصيّادي، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص: 102.

هي محصّلة جدل الإنسان في العصر الحديث مع تاريخه. ومثلما يكون الجدل عاصفا وعنيفا يكون هادئا. والعنف في هذا المجال هو عَوْدُ نقديّ شجاع إلى القوانين التي تحكّمت في صياغة معاني الحياة والمبادئ العقلية الكليّة التي سطرّت معالم الطريق التي سلكها السلف. ولا شكّ في أنّ مصير هذا النوع من الجدل أن يُنتج وعيا حادّا باختلاف الشروط الموضوعيّة بين التجارب التاريخيّة وأنّ يؤدّي إلى الانتصار لفلسفة التاريخ ذي الاتّجاه السهميّ (vectoriel) ذلك الذي يتحرّك إلى الأمام عبر التصحيح والإلغاء والتجاوز.

بهذا المعنى إذن تكون الحداثة ذروة مجد الإنسان وقد سيطر على الطبيعة فصار لها سيّدا وأزاح بكثير من النجاح سلطان المقدّس والأسطورة والغيب على الواقعيّين المادّيّ والشعوريّ وسنّ تشريعات ثوريّة في مجالات عديدة كالحرية والمساواة والمرأة والعمل والتجريب والعقل والدولة²⁹.

ونخلص ممّا تقدّم إلى تبني تصوّر للحداثة رحب. إنّها، وإن كانت تحيل في أوّل أمرها على العقلانيّة الغربيّة وما أذاعته من قيم جديدة دشّنت عصرا جديدا في الغرب وله، فهي إنسانيّة بإطلاق. وما هفّت إليها أمم إلا نالت منها حظّا. وإذ نجعلها بهذا المعنى، فإنّنا نقدر جازمين أنّ الحداثة لا تختصّ بأمة أو حضارة أو دين وتمتنع، لأسباب مبدئيّة وطبيعيّة، عن التحقّق في حضارات أخرى.

إنّ اعتبار الحداثة منتجا غريبيا وحكرا على من أنتجه تصوّر ضعيفُ الحجّة لا يوصل في الأخير إلا إلى تأبيد الانشطار بين شقيّ العالم، ولا يخدم في المقام الأوّل أولئك الذين يدافعون جهلا وبطلانا عن وهم الخصوصية وزيف الهوية. وينتفي بهذا الانشطار العدميّ الحراك الإنسانيّ المبدع ويقتصر الطموح إلى المنافسة والإضافة. وأقصى ما يدركه الطرف الأضعف أن يقنع بالنقل والتقليد³⁰.

لا شكّ في أنّ الدفاع عن الحداثة باعتبارها مكسبا للإنسانيّة جمعاء ينبني على موقف يرى فيها القابليّة للتعدّد والتنوّع. ومن هنا ذهب كثير من الباحثين إلى اعتبار الحداثة حدائث لأتّها تجارب

29 - راجع في هذه المسألة عرضا مركزا قدّمه Ernest Bloch في كتابه:

La philosophie de la Renaissance, éd. Payot, Paris, 1994.

30 - راجع على سبيل المثال لمزيد التوسّع:

Claude Lévi Strauss, Race et Histoire, chapitre « Le double sens du progrès », éd. Denoël, Paris, 1996.

الأمم في مسالك التقدم على اختلاف ظروفها وأحوال معاشها وأنظمة قيمها. وهكذا يتجلى التنوع والتعدد من جنس فلسفة الحدائة نفسها. والخطر هو أن يكون لها مصدر ومرجع وحيدان، لأنها بذلك تنقلب مع تقادم الزمان إلى إيديولوجيا صَنَمِيَّة تَغْرَق في المثاليَّة والقداسة وهي التي ما جاءت إلا من روح العداة لهما والانتصار للإنسان متعدداً.

المرجع والاختلاف:

لا جدال في أنّ الغرب الحديث استطاع بما أبدع في عالمي الإنسان والطبيعة أن يحدث الانقلاب الأكبر في تاريخ الإنسانية. ولا عجب حينئذ أن تنشأ إليه أنظار الأمم قاطبة وأن تُمَيَّ كثيرٌ من الأطراف نفسها بالحدو حدوه. لقد تمكّن حين ذاعت في أرجاء الأرض قيمه وفلسفاته وعلومه وصنائعه وأدوات حربه وتسلّطه من الخروج من محلّيته وجغرافيته إلى حضارة هي أقرب ما تكون إلى العالمية.

إنّ حضارة هذا العصر غربيّة شئنا أم أبينا، وهي مع ذلك كونيّة لا يضيرها إنكار منكر أو انزواء منزو. ويتراءى على ضفافها الفكر الحدائيّ العربيّ يطلب لنفسه منفذا إليها ومستقراً في رحاب كونيّتها ولكنّه مشدود بوثق إلى تراث أسر وضخم ومخيف.

صحيح إنّ الفكر العربيّ الحديث هو الذي أبدع التراث مجالاً للتفكير. والإبداع في هذه الحالة هو الوعي الموصل إلى انفصال الحاضر عن الماضي. كان الحاضر وجوداً تكرارياً للماضي وأصبح موضوعاً لوجود آخر. لكنّ الطريف في الأمر هو أنّ هذا الفكر العربيّ لم يستطع أن يتحكّم في موضوعه الذي أبدعه. فكأنّ ما خلّقه كان أكبر منه فانقلب المخلوق على الخالق واستعصى الترويض. لقد استقام التراث منذ ولادته إشكاليّة محوريّة من إشكاليّات التقدّم.

إنّ قراءة متأنية لهذه العلاقة المتوتّرة بين الفكر وموضوعه تقتضي وضع نشأة التراث مجالاً من مجالات التفكير في سياقاتها التاريخيّة والثقافيّة والنفسيّة. لم يكن استحداث هذا المجال نابعا من وعي تاريخيّ ذاتيّ بضرورة تطوير مقومات الحضارة الإسلاميّة وتحسين أدائها حتّى ينتقل العقل من دائرة التقليد إلى رحاب الإضافة والتجديد. فالإرباك الذي حدث لها كان تحدياً خارجياً مفاجئاً. وشواهد التمدّن المُهْمرة لم يكن مبعثها الدين، بل لعلّها قامت بعد أن نجح العقل الحدائيّ الغربيّ في عزله وتحييده. وحضارة الإسلام التي نشأت وتطوّرت وسيطرت على أصقاع كثيرة من

العالم كانت حضارة دين في المقام الأول. ففي هذه الأجواء من التحدي والمواجهة كان ميلاد التراث إذن. وكان مفكرو النهضة بين قلقين شديدين: الجراءة على الاعتراف بأن أوروبا الحديثة حازت السبق في التقدم على غير أساس من الدين، وصعوبة الاعتراف بأن حضارتهم العربية الإسلامية فقدت في الوقت الراهن عناصر تطوير الحياة وتحقيق الرقي بأدواتها وقوانين عملها الذاتية. وفوق هذا وذاك لم يكن المجتمع مهينًا، نظرًا إلى عامل المفاجأة، للدخول في جدل أخلاقي وفكري مع تاريخه من ناحية ومع أوروبا الحديثة من ناحية أخرى. لقد كان الجو العام آنذاك مشبعًا بالشعور بالخوف من الآخر وبالأمان النفسي الساذج داخل الثقافة والهوية.

ويبدو أنّ عملية ترحيل التراث، وهو المرّحل أصلاً، من منزلته الموضوعية والتاريخية إلى ملاذ طوباويّ فوق-تاريخي كانت العملية الأكثر حضوراً أثناء البحث عن ردّ على ذلك التحدي. والواقع إنّه كان سهلاً على الضمير الإسلامي أن يصبوغ للتراث في تلك الظروف إحياءاتٍ ورموزاً دفاعية يقلل بها من حجم الخسائر التي يتوقع أن تنال منه. إنّ الذي شرّع لميلاد هذه الأبعاد الرمزية هو ما يمكن تسميته بالحاجة النفسية التاريخية.

وسينتج عن هذا، بالضرورة، انحسارٌ في الآفاق التجديدية وارتدادٌ نحو الماضي. وسيتضاعف مقدارُ الخسارة لأنّ السبيل التي وقع اختيارها للمواجهة ليست السبيل الأنجع³¹. وربّما طالت الخسارة الإسلام نفسه وليس فقط التراث³²، لأنّ الهروب إليه وإن كان للاحتماء به، قد يصبح على نحو من الأنحاء إكراهاً له على توفير أجوبة غير مكتملة على أسئلة تشكّلت خارج مجاله. إنّ ما عبّر عنه برهان غليون بـ"ازدياد الطلب على الإسلام" يسوق إلى هذا الاحتمال، فهو "بقدر ما يبتّ من آمال اجتماعية صعبة التحقيق، يمكن أن يدفع إلى الإحباط العميق إذا لم يجد من يستطيع أن

31 - ولا شكّ في أنّ الأعمال الإجرامية التي تقوم بها مجموعات أصولية محدودة باسم الإسلام ودفاعاً عنه في السنوات القليلة الأخيرة جلبت للإسلام والمسلمين ويلات يصعب التخلص منها في مدى منظور. انظر في هذا المقام مثلاً مقدّمة حمّادي الرديسي لكتابه: *L'exception islamique*, éd. C E R E S, Tunis, 2005. وكذلك ما جاء في كتاب محمد أركون *humanisme et islam*, مرجع سابق، ص: 37 وما بعدها.

32 - الفرق الذي بين الإسلام والتراث في هذا المقام هو تماماً كالفرق بين الأصل وما نشأ عنه من فهم وتفسير وتأويل.

يعقلنه"³³. ومن علامات هذا الإكراه "بثّ الفوضى في مفاهيمه واستنزاف روحه العفوية وتدمير أرضيته الاجتماعية المشتركة"³⁴. وحاصل الأمر إنّ الإسلام "لا يملك القدرة على تلبية كلّ هذه الطلبات دون أن يخسر نفسه ويغامر بأن يدخل في فوضى كبيرة وانشقاقات وتفسيرات وتأويلات لا حدّ لها"³⁵.

الإسلام المختلص:

أبرز الاتجاهات الإحيائية ذات الإيديولوجيا الخلاصية التي يبدو بأنّ الإسلام بفرعيه المعياري والتاريخي قد لحقه منها ضرر بالغ هي تلك التي يروّج لها الخطاب التاممي الإسلامي. فالمدقّق في نشأتها داخل السياق الثقافي العام³⁶ آنذاك يرى عجباً: كان يُتوقّع أن يتمّ تطوير فكر النهضة الذي ظهر في القرن التاسع عشر. فقد حاول هذا الفكر بزعتيه المدنية الليبرالية والإصلاحية الدينية وفي حدود المتاح من قدراته الموضوعية فهمّ العقل الغربيّ الحديث واستيعاب منتجاته ووضع المقدمات الإشكالية الأساسية لمسار التمدّن والتحديث. ولمسنا في مساحاتٍ من النصف الأوّل من القرن العشرين مواصلةً لذلك الجهد وذهاباً به في بعض الأحيان إلى آفاق أبعد، فوجدنا على سبيل المثال علي عبد الرازق والطاهر الحدّاد وسلامة موسى ولطفي السيّد وطه حسين. لكننا اصطدنا بحركة عكس التيّار يجتهد أصحابها بدافع الحفاظ على نقاء الإسلام والدفاع عن نهضة تنبني على

33 - برهان غليون، نقد السياسة: الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991، ص: 38.

34 المرجع نفسه.

35- المرجع نفسه. وفي مثل هذه الأجواء يتشكّق الإسلام ويتعدّد ويختطف كلّ فريق الإسلام الذي يريد. ولا عجب أن نجد الغربيّين هم أيضاً يطرحون في سوق الأفكار الإسلام الذي يريدون، فنجد دعوات لإنتاج إسلام فرنسيّ مثلاً وإسلام أوروبيّ أو إسلام ليبراليّ أو إسلام علمانيّ... أنظر على سبيل المثال:

Olivier Roy, La laïcité face à l'islam, éd. Hachette, Paris, 2005, p: 11.

36 - نشير هنا إلى أنّ حركة الإخوان المسلمين ظهرت إلى الوجود في أجواء من الانفلات من عقال القديم. ونذكر على سبيل المثال: نجاح الحركة القومية التركية في إلغاء مقام الخلافة وتأسيس الدولة القومية الحديثة وخروج علي عبد الرازق على الناس بأطروحته الجريئة حول نظرية الحكم في الإسلام وأفكار طه حسين ذات العمق النقديّ البارع في قضايا الأدب والدين.

العودة إلى ما يُعرف بالإسلام الصحيح للتنفير من مكتسبات الغرب وإظهارها في صورة مادّية ودينيّة تتعارض مع مبادئ الإسلام وروحانيّته الصافية³⁷.

تلخّص العبارة الشهيرة "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها" أطروحة هؤلاء وتضعها في تناقض جوهريّ مع حضارة الغرب عموماً ومع أطروحة الحداثيين العرب على نحو خاصّ. ويمكن النظر في هذا الإطار على سبيل المثال إلى هذه المطابقة الغريبة التي مائل بها سيّد قطب بين ما يحياه المسلمون اليوم من "ضلال" وما كان عليه العرب قبل الإسلام: "نحن اليوم في جاهليّة كالجاهليّة التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كلّ ما حولنا جاهليّة: تصوّرات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتّى الكثير ممّا نحسبه ثقافة إسلاميّة ومراجع إسلاميّة وفلسفة إسلاميّة وتفكيراً إسلامياً هو كذلك من صنع هذه الجاهليّة"³⁸. كما يمكن التوقّف عند الكيفيّة التي بنى بها موقفه العدميّ من الغرب رافضاً رافضاً حاسماً كلّ تفاعل معه وسائفاً الناس إلى خراب عقليّ مفعج من خلال تعبتهم لمواجهته: "إنّ الرجل الأبيض يدوسنا بقدميه بينما نحن نحدّث أولادنا في المدارس عن حضارته ومبادئه العالية ومثله السامية... إنّنا نغرس في أبنائنا عاطفة الإعجاب والاحترام للسيّد الذي يدوس أمّتنا ويستعبدنا... فلنحاول أن نغرس بذور الكراهية والحقد والانتقام في نفوس الملايين من أبنائنا، ولنعلّمهم منذ نعومة أظافرهم أنّ الرجل الأبيض هو عدوّ البشريّة وأنّ عليهم أن يحطّموه في أوّل فرصة تعرض"³⁹.

37- ركّز سيّد قطب على سبيل المثال على إدانة الحضارة الغربيّة لأنّها في نظره حضارة مادّية وأبدى كرهه واحتقاره لها ولكلّ من يرى خلاف ذلك: "كلّهم سواء أولئك الغربيّون: ضمير متعقّن وحضارة زائفة وخذعة ضخمة اسمها الديمقراطية... لا أحتقر هؤلاء وحدهم، وإنّما أحتقر أولئك المصريّين وأولئك العرب الذين لازالوا يثقون بالضمير الغربيّ عامّة... ها نحن أولاء نُلدغ من الجحر الواحد مرّات... ولا نجرّب مرّة واحدة أن نحطّم هذه الجحور وأن ندوس هذه الأفاعي... إنّها حضارة زائفة لأنّها لم تقدّم للإنسانيّة زادا من الروحيّة ولم تحاول رفع الآدميّة عن قانون الوحوش"، نقلاً عن صلاح عبد الفتّاح خالدي، أميركا من الداخل بمنظار سيّد قطب، دار المنارة، جدّه، 1987، ص: 88-89.

38 - سيّد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، 1983، ص: 21.

39 - سيّد قطب، دراسات إسلاميّة، دار الفتح، 1967، ص: 184. ولا بدّ في هذا المقام من الاعتراف بأنّ بعضاً من جذور هذه الأطروحات العدميّة راجع إلى سببَيْن أحدهما موضوعيّ وهو أنّ العرب والمسلمين

واللافت أنّ ما يمكن تسميته بـ"نداء الإسلام" نجح نجاحا هائلا في تجييش أعداد غفيرة من الناس، فانقطعت بهم السبيل نحو "نداء الحداثة". لكنّ اللافت حقًا هو أنّ جهدا علميًا وإيديولوجيًا كان يُفترض أن يُبدل لصالح التبشير بالحداثة ولفتح المعابر إليها وقع تبذيره في الردّ على "نداء الإسلام". وخسر العرب والمسلمون مرّة أخرى معركتهم ضدّ التخلف. وغرقت الثقافة العربيّة المعاصرة في جدل كلاميّ عقيم ينتصر شقُّ منه لإسلام، وينتصر شقُّه الثاني لإسلامٍ آخر. ولم يعد المطلب الأساس الذي رفعه رواد النهضة هو المطلب الأوّل. لقد أضحى القطاع الواسع من المفكرين العرب المعاصرين يخوضون معاركهم بعضهم ضدّ بعض من أجل قضية زائفة وهي قضية الإسلام والحداثة. ووجدنا نتيجة ذلك عددا غير قليل من الدراسات الجادة تصرف الهمة إلى الدفاع عن إسلام تنويريّ يستطيع أن يتقاطع مع منتجات العصر وقيمه لتنتهي بعد لأيّ إلى خطاب ينتزع لنفسه إسلامه الخاصّ به تحت عناوين حداثيّة كالعقلانيّة. وليس بخافٍ دخول مثقفين سلفيين سباق التنافس جنبا إلى جنب مع الحداثيين. ولولا بعض تأنّ لما استطاع القارئ أن يجزم أحيانا بأنّ وراء هذا الخطاب مثلا عقليّة سلفيّة وأنّ من خلف ذلك الخطاب عقليّة حداثيّة.

ولا شكّ في أنّ تقليبا سريعا لأدبيات كثير من حركات الإسلام السياسيّ اليوم يوصل إلى ملاحظة مهمّة وهي قبولها بمرتكزاتٍ ممّا تعتقد أنّها لحضارة الغرب. وأكثر ما تقبل به، بل وتنادي به في إلحاح بارز الديمقراطيةُ مبدأً من مبادئ تفكيرها⁴⁰. وربّما اندفع بعض الدارسين إلى تصنيف تولّد فيه سلفيات يتمايز بعضها من بعض بمقدار القرب من الخطاب الحداثيّ أو البعد عنه. وقد يجد هؤلاء في ذلك سبيلا للانتشاء. فيها قد استطاعت الحداثة أن تنتزع من أعدائها بعض أسلحتهم فصاروا أكثر قربا منها. ولكنّ ذلك، لما يقع التعمّق في فهم الظاهرة، يتراءى دون ما يلوح في الظاهر. إنّه علامة على أنّ الحداثة لئن استطاعت أن تصنع أسئلة حقيقيّة في الوعي العربيّ والإسلاميّ

تعرفوا إلى الغرب متقدّما ومستعمرا في الآن نفسه، وثانيهما ذاتيّ وهو الفشل في الفصل من الغرب المتقدّم والغرب المحتلّ.

40 - يبدو أنّ قبولها بالديمقراطيّة ليس صادرا من "إيمان اعتقاديّ" بها وإنّما هو نابع من ضرورة سياسيّة تحقّق مقصدا قد يتناقض جوهريا لاحقا مع روح الديمقراطيّة. واللافت أنّ القبول بها باعتبارها موقفا وفلسفة لا مجرد أداة لشرعنة الاختلاف يقود إلى هدم العقليّة الأصوليّة كلّها.

المعاصر، لم تنجح النجاح الباهر فتتنزّل في الفكر والواقع مسارا بديلا. ولعلنا لا نكون مبالغين إذا صوّرنا ما يجري بين التراثيين والحداثيين على أنّه من الكدح الثقافيّ المؤدّج والمخاتل: يعود الحداثيون إلى التراث باحثين فيه عمّا يلائم المستجدّ من القيم، ويقصد التراثيون الحداثة باحثين فيها عمّا يعتقدون أنّه لا يتناقض مع ما يطرحون في ما يشبه تبادل الأدوار.

إنّ ملاحظات نقدية كثيرة يمكن أن يسجلها دارسُ اتّجاهات فكر النهضة في القرن التاسع عشر تتصلّ بقصور بعضها قصورا بنيويًا ناتجا عن منطلقات فلسفة الإصلاح نفسها. ومن أشدّ تلك الملاحظات صرامة، ما عرضه عبدالله العروي في كتابه "مفهوم العقل" وهو يتتبع أصول تفكير محمّد عبده الإصلاحيّ. لقد انتهى إلى موقف نقديّ مفاده أنّ التفكير السلفي لا يقدر على الذهاب بعيدا في استنباط الحلول الكبرى لأنّه محكوم برؤية تتحكّم فيها سلطة النموذج الإسلاميّ. ولهذا النموذج بنية مغلقة، والتحوير الجزئيّ الذي يصيب بعض أجزاءها لا يصنع تحويلا جذريًا لنظام عمل البنية نفسها. وعلى هذا الأساس لم يدرك المشروع الإصلاحيّ السلفي أهدافا عظيمة. إنّ ما سمّاه العروي "الموقف العامّ" هو المانع المعرفيّ الحقيقيّ لإنجاز تلك الأهداف: "هل تحقّق أمل المصلحين؟ لا، كما نعلم جميعا. تعرّ الإصلاح لسبب ما. أين؟ وكيف؟ في إحدى الجزئيات؟ في بعض مواصفات الداء أو في بعض الأحكام أو التعليقات؟ لا... لا بدّ أن يكون التعرّ في الموقف العامّ، في المنظار الذي نظر به عبده إلى الحاضر والماضي، إلى المجتمع والتاريخ"⁴¹. و"الموقف العامّ" هو المنطلقات وآليات التفكير والغايات المنشودة. وحين لا يقع اختراقه في العمق تبقى جميع المحاولات قليلة الجدوى. وربما وسّعنا هذا الحكم ليشمل الاتجاه التنويري "الليبرالي" الذي أنشأه الطهطاوي رغم ما فيه من وعود تحديتيّة تهض على العزم الصريح على استقدام كثير من علامات التقدّم الأوروبي وتوطين بعض مفاهيمه في الثقافة العربيّة والإسلاميّة الحديثة.

لكنّ وضع هذه المرحلة من التفكير الإصلاحيّ في سياقها التاريخيّ ينزع عن موقف العروي شيئا من صرامته العلميّة. فلا يمكن أن ننتظر موضوعيًا من الأفعال الأولى أكثر ممّا هو متوقّع منها. إنّ الاشتغال داخل "الموقف العامّ" يصبح مدعاة للنقد إذا استرسل فيه اللاحقون. ونحن في هذا نفرّق بين الاتجاه السلفيّ الإصلاحيّ الذي ظهر في القرن التاسع عشر ودشّن مع غيره الزمن الجديد في الثقافة العربيّة الحديثة والاتّجاهات السلفيّة بعد ذلك وقد عجزت عن تطوير نفسها تطويرا

41 - عبدالله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء- بيروت، 1997، ص: 64.

تخرج به من أسر ذاك "الموقف العام". ومعنى هذا إنّ تعثر دخول العرب والمسلمين مجرى العالم الجديد لا يُسأل عنه فكر النهضة الأول وإنّما يتحمّل وزره العاجزون عن صياغة "موقف عام" آخر تنخرط داخله أغلب قطاعات المجتمع.

وربّما ملنا في هذا المقام إلى الأخذ بأطروحة سمير أمين وهو ينظر في الأسباب المانعة العرب من تحقيق ذاك الانخراط. فقد رأى أنّ المعضلة كامنة في بقاء نظام الفكر الكلاسيكي مهيمنا على مناحي الحياة الفكرية الحديثة والمعاصرة. وقد سمى ذلك "العهد الميتافيزيقي"، وهو تقريبا ما عبّر عنه العروبي بـ"الموقف العام". وذهب إلى أنّه من الشجاعة اليوم أن يعترف المفكّرون الحدائيون العرب بأنّهم منهزمون أمام هذا "العهد": "فلنجرؤ اليوم على الاعتراف بأنّ النهضة لم تدرك أنّ عهد الميتافيزيقي قد أنهي نهائياً، فطلّت النهضة أسيرة هذا الفكر الميتافيزيقي ولم تتجاوز حدوده"⁴². وقرن الاعتراف، بفشل العقل الحدائي العربي في اصطناع ما ينبغي لتوفير مستلزمات التقدم. وهذا أمر محمود في نظرنا لأنّه لا يُلقى بتبعية التخلّف على "الموقف العام" وإنّما يجعل القائمين على الحدائة أمام سؤال أخطر من ذاك الذي طرحه العروبي. والسؤال لا يتّجه، هذه المرة، إلى الثقافة السائدة والقوانين المتحكّمة فيها ولكنّه ينزع إلى إحراج صنّاع الثقافة الجديدة. فلمّ لم يقدر هؤلاء على إنتاج مسار فكريّ جديد يجذب إليه الناس وهم مقتنعون بجدواه؟ فما يلوح من قوّة القديم وسلطانه ليس، في تقدير سمير أمين، برهاناً على قوّة له وسلطان حقيقيّين. إنّ مردّ الأمر إلى فشل الخطاب الحدائيّ. وتساور سمير أمين رغم الإحساس بمرارة الهزيمة بعضُ أمالٍ في انقلاب المعادلة: "خلّق هذا الفشلُ فضاءً ملاءمًا مؤقتًا للمشروع السلفي"⁴³. ويبرّر توقّعه انقضاء هذا الوضع تبريراً إيديولوجياً ولكنّه معقول في تصوّرنّا: "أقول هنا مؤقتاً لأنّ هذا المشروع لا يمثّل بديلاً حقيقياً قادراً في الظروف التاريخية- على مواجهة التحديّ. وبالتالي فإنّه يمثّل عرضاً للأزمة وليس حلاً لها"⁴⁴. لكننا لا ندري إن كان صاحب مثل هذا التبرير على وعي بأنّه في الوقت الذي يخفّف فيه على الحدائيّ من حدّة المعاناة يضيف أمامه معوّفاً آخر من معوّقات التقدم. لقد كان الحدائيّ العربيّ أمام تحديّين: مواطن قوّة الذهنيّة العربيّة الإسلاميّة الموجهة للسلوك والقيم من ناحية، وإقحام

42 - سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربيّ، بيروت، 1989، ص: 132.

43 - نفسه، ص: 133.

44 - نفسه، ص: 133-134.

روح الحداثة في حياة الناس من ناحية ثانية. والتحدّي الثالث، وهو الأخطر في رأينا، هذا الذي هوّن من شأنه سمير أمين.

وننتهي من كلّ ما سبق إلى أنّ سلطان السلف على الخلف كان قوياً فمَنع الحاضر من أن يُنثى لنفسه وجوده الخاصّ به. واستطاع الخطاب السلفيّ المنغلق على نفسه أولاً، والأصويّ المسكون بالرغبة الهوجاء في التمرد على كلّ المواضع الإنسانيّة والقيم الدينيّة السّمحة ثانياً أن يتجلبأ في أكثر من ساحة منتصرين وأنّ يجمّعا ضدّهما (من حيث يدریان أو لا يدریان) الأحلاف والجيوش لدكّهما مباشرة ولا تخاذهما سبباً لإنتاج إسلاموفوبيا قويّة متمترسة بما يلزمهما من الحجج. والواقع إنّ مثل هذا الخطاب لم ينجز انتصاره إلاّ داخل ذهنيّة جماعيّة استلابيّة تحوّل بها التراث إلى ضرب من النمذجة، فتعالى الإسلام التاريخي، إسلام البشر والتجربة والاجتهاد والتأويل وتسامى وتقدّس فتزّه عن النقد والمساءلة. وتضاهل بالمقابل حضور المسلم المعاصر وبدا في أحسن أحواله طالبا قُربى تجذبه، إن صحّ إخلاصه، إلى ذاك الزمن الأوّل والأخير⁴⁵.

لقد صنع هذا الخطاب أكبر مآزق للثقافة العربيّة والإسلاميّة المعاصرة لأنّه أعاد إنتاج رؤى ومبادئ كانت في وقت من الأوقات صالحة لأهلها ولكنّها ليست في كلّ الأحوال من نبت هذا العصر وأهله، ولأنّه نشط القطاعات الميثيّة في تاريخ هذه الثقافة فلم يغنم العقل الإبداعيّ مواقع تؤهّله لتقرير ما يلزم العصر وأهله⁴⁶. والاضطراب الحاصل في النزعات التجديديّة داخل الثقافة العربيّة والإسلاميّة المعاصرة راجع في أغلبه، ظاهرياً، إلى مضاء شوكة الماضي وحضوره النافذ في الوجدان والعقل العربيّين. ولكنّه عائد، حين التدقيق، إلى عجز ما في مفاصل أساسيّة من العقل الحداثيّ العربيّ تعطلّت بسببٍ منه مشاريع التحديث.

45 - راجع في هذا السياق دراسة المنصف بن عبد الجليل: "المسلم المعاصر: دفاعاً عن حقّ الخلف"، ضمن: "المسلم في التاريخ"، إشراف عبد المجيد الشرفي، المغرب، 1999.

46 - انظر على سبيل المثال إلى المواقع الإعلاميّة الفضائيّة الواسعة اليوم التي تُغدق بلا حساب ولسبب ما على مروجي هذا الخطاب. وهي ظاهرة تستحقّ دراسة مفردة.

في طرح الأسئلة:

أ- الحداثة وإشكالية المرجع:

كنا ذهبنا إلى أن السؤال الذي صاغ آفاق التفكير في القضايا العربية الحديثة والمعاصرة هو "لماذا تقدّم الغرب وتأخّر المسلمون". ونعتمد أنّه كان في ذلك الوقت أفضل ردّ على الحدث البونابارتيّ لأنّه دلّ على رغبة عقلية في تقصّي الأسباب. وهذا أوّل الطريق نحو توفير الإجابات الممكنة للخروج من المأزق الحضاريّ. لكنّ قيمة هذا السؤال ينبغي في تقديرنا ألاّ تتجاوز حدود ما هو مناسب لها. وما نقصد إليه هو أنّ بقاء هذا السؤال مداراً مركزيّاً إلى يومنا هذا تتكدّس من حوله المشاريع والقراءات علامةً على أنّ العقل العربيّ المعاصر لم يستطع أن ينفصل عن العقل العربيّ الحديث الذي صنع ذلك السؤال⁴⁷. والسؤال، كما نعلم، ابن لحظته وشروطه. فهل المعنى من استمراره في مشاغل المفكرين أنّ العرب لم يمرّوا بعد إلى مستوى آخر من مستويات التفكير في آفاق التقدّم؟ وهل مازال الغرب الأنموذج الأوحد الذي تقاس عليه منازل الأمم ودرجاتهم في الرقيّ؟ يبدو أنّ الأمر ليس كذلك تماماً. وفوق ذلك: هل تستوجب الحداثة عقلاً يتعامل مع موضوعاته بالية المطابقة والقياس⁴⁸؟ أليس مثل ذلك سبيلاً لمزلق معرفيّ وثقافيّ خطير كذاك الذي انحدر إليه العقل السلفيّ والأصوليّ؟ الراجح عندنا أنّ أسئلة أخرى ينبغي أن تفتكّ لنفسها الموقع الذي ظلّ حكراً على ذلك السؤال الأوّل. ولعلّ من أبرزها إعادة النظر في معقولية استمرار الغرب الأنموذج المهر الوحيد للتقدّم. ألم يُنتج العقل الغربيّ الحداثيّ تساؤلات كثيرة حول أبعاده الإنسانيّة والأخلاقية مثلاً⁴⁹؟

47 - نحيل في هذا السياق على الملاحظات الجيدة التي ساقها أبو يعرب المرزوقي في خاتمة كتابه "آفاق

النهضة العربيّة ومستقبل الإنسان في مهبّ العولمة"، دار الطليعة، بيروت، 1999، ص: 200 وما بعدها.

48 - انظر على سبيل المثال في النتائج الخطيرة التي تترتّب على الاشتغال بالية المطابقة والقياس ما أورده

عبد المجيد الشرفيّ في كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ"، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص: 168.

49 - نشر مثلاً إلى: Jean Chesneaux, De la modernité, éd. La Découverte - Maspéro, Paris,

1983، انظر الفصل الحادي عشر: "Vers un nouveau devenir?"

ب- التراث وإشكالية القراءة:

لا شكّ في أنّ طائفة من المفكرين العرب التنويريين أقدموا بجرأة لافتة على إعادة النظر في مقاطع من التراث العربيّ والإسلاميّ وعملوا على تطبيق بعض المناهج النقدية لاستصفاء ما يمكن أن يكون في نظرهم طريقا إلى الخروج من سلطوية التراث وسبيلا إلى تخريجه تخريجا معاصرا. وكانت المقاربة الماركسيّة المقاربة الأكثر وضوحا في هذا المجال. فهي، كما يذهب عبد المجيد البدوي، رغم ما يهددها من مخاطر الإسقاط والتعسف "تبقى أداة مبدّعة متميزة من أدوات البحث التراثيّ لأنها تجنّبنا مزالق الذوقية والارتسامية وتبعدنا عن هوة السلخ والتلخيص الماسخ"⁵⁰. لكنّ النتائج لم تكن في حجم المنطلقات والأحلام. فتبيّ الماركسيّة حقيقة مطلقة ومكتملة بدل التعامل معها أداة تحليل وتقويم دفع في الغالب إلى إنتاج رؤية وثوقية لا تستنكف من ليّ عنق التراث لينطق بما لم يكن موضوعا له. والمثال على ذلك هو البحث فيه عمّا يطابق مفاهيم كالصراع الطبقيّ والجدل والمادية والمثاليّة. ونجد أنفسنا بعد عناء شديد أمام عقل قياسيّ من نوع جديد، أو كما قال علي حرب: "كأننا إزاء سلفيّة ماركسيّة... بما تعنيه السلفيّة من رجوع إلى أصل مطلق واعتباره المبدأ الوحيد للتفسير"⁵¹. وهذا تقريبا ما عبّر عنه الجابري وهو يجعل كلّ المشاريع الحداثيّة العربيّة ذات المنزع القياسيّ مشاريع سلفيّة "لا تختلف عن بعضها بعضا من الناحية الإبيستيمولوجيّة لأنها مؤسّسة فعلا على طريقة واحدة في التفكير... هناك دوما شاهد يُقاس عليه الغائب"⁵². ولا ندري إن كان انهيار الأنموذج الاشتراكيّ خسارة للفكر العربيّ المعاصر كما قدر البدوي ذلك لأنّه عقّد "عمل المفكرين العرب الذين كانوا يجدون في الاشتراكية

50 - عبد المجيد البدوي، القراءة المادّية التاريخيّة للتراث منهجا وتطبيقا (طيب تيزيني وحسين مرّوة)، ضمن "القراءة والكتابة" أعمال ندوة انعقدت بكلية الآداب منوبة، منشورات جامعة تونس الأولى، 1989، ص: 442.

51 - علي حرب، مداخلات، مرجع سابق، ص: 222.

52 - الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص: 17.

ملاذا ومسلكا يفتح لهم باب اجتهادات كثيرة ويتيح لهم فرصة إدراك الطرافة والتميز⁵³ أم مكسبا له لأنه أسقط من حسابه سلفية من السلفيات التي كانت ترهقه من أمره عسرا.

خاتمة:

بقطع النظر عن الإمكانيات المتاحة لإنتاج قراءة فعّالة ووظيفية فإنّ الحاصل من الجهود المبذولة في هذا السياق لا يُسَعِفُ بالوقوف على معالم نجاحاتٍ نوعيّة. ف"مذبحة التراث"⁵⁴ لئن كشفت عن تنوع في المداخل والآليات والمناهج وبيّنت إلى أيّ مدى تجنّد الدارسون الحدائثيون لتصفية الحاضر من معيقاته، ما استطاعت جميعها أن تُنتج موقفا نقدياً تنتقل به الثقافة العربيّة المعاصرة من وضع الاشتباك والتداخل مع التراث إلى وضع الانفصال عنه وبناء مقومات وجود حضاريّ إبداعيّ. قد يعود "الفشل" إلى غياب إستراتيجية "قرائية" كبرى تُقحم في مسارها التحزري جميع القطاعات المجتمعيّة وتتسلّح بما يلزم من الوعي بأنّ خوض "معركة التراث" ليست فقط لقهره وتسفمه ولكن للعبور إلى المستقبل أيضا.

وأخيرا، قادنا البحث في العلاقة المتوتّرة بين الحدائث والتراث إلى مجموعة من الاستنتاجات الكبرى يمكن صياغتها على النحو التالي:

ليس التراث تركة السلف ومعطى تاريخيا خالصا. إنه مُنتج من منتجات التفكير الحدائثي العربيّ. فقد وقع ترحيل التركة والمعطى كليهما إلى مجال المعالجة النقدية. وصار التراث بذلك قطاعا من قطاعات الفكر التي خاض فيها تيار التحديث من أجل بناء معقوليّة جديدة للتاريخ.

لم تكن عملية الترحيل فعلا عقليا أو معرفيا خالصا. فقد مالت أغلب القراءات النقدية إلى اعتباره خصما وجب البحث عن طرائق للتخلص منه، وليس جزءا من نسيج البناء الثقافي والتاريخي والاجتماعي. ولما مُورس عليه هذا الضرب من "العنف" استجمع كلّ عناصر البقاء الماديّة والروحيّة لإعلان نفسه مشروعا متجددا لتثبيت جدارته بالحياة.

53 - عبد المجيد البدوي، مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربيّ من مطلع القرن إلى موقئ الستينات: بحث في الثوابت والمتغيّرات، منشورات كئيبة الآداب منوبة، تونس، 1996، ص: 578.
54 هو عنوان كتاب جورج طرايشي: "مذبحة التراث في الثقافة العربيّة المعاصرة"، دار الساقى، بيروت، 1993.

لم يكن تيار التحديث في الأغلب تياراً مُنتجاً يُضيف ويُراكم ويتجاوز. كان مسكوناً بالحداثة باعتبارها إيديولوجياً لا باعتبارها فلسفة. وهكذا فقد بريقه وتاه في أقبية التراث. يبدو أنّ تحرير الخلف من سطوة السلف يحتاج إلى مقارنة أخرى لموقع هذا التراث في التاريخ والراهن العربيّين من جهة، وللحداثة روحاً ومنهجاً من جهة أخرى.

المراجع العربية:

- أركون (محمد)،
_____ الإسلام والحداثة والتاريخ، مجلة الوحدة، عدد52، جانفي 1989.
_____ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.
- أمين (سمير)، نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989.
- البدوي (عبد المجيد)، مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي من مطلع القرن إلى موقئ الستينات: بحث في الثوابت والمتغيرات، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، 1996.
- تيزيني (طيب)، مشروع رؤية جديدة، المجلد الأول، دار ابن خلدون، بيروت، 1976.
الجابري (محمد عابد)،
_____ التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991.
_____ نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1986.
- جدعان (فهمي)، نظرية التراث، دار الشروق، الأردن، 1985.
- جعيط (هشام)، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنجي الصيادي، دار الطليعة، بيروت، 1990.
- حرب (علي)، مداخلات، دار الحداثة، بيروت، 1985.
- خالد (صلاح عبد الفتاح)، أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، دار المنارة، جدّه، 1987.
الشرفي (عبد المجيد)،
_____ الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2001.
_____ الإسلاميون.. أعداء التحديث أم ضحاياه، مجلة الوحدة، عدد96، سبتمبر 1992.
_____ المنهج المقارن في قراءة الإنتاج الديني، ضمن كتاب "القراءة والكتابة"، منشورات جامعة تونس الأولى، تونس، 1989.
ابن عبد الجليل (المنصف)،
_____ مساهمة المعاصرين في تجديد الفكر الإسلامي، حوليات الجامعة التونسية، عدد2001/45.
_____ المسلم المعاصر: دفاعا عن حقّ الخلف، ضمن كتاب "المسلم في التاريخ"، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1999.
- العروي (عبدالله)، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997.

- عمارة (محمد)، نظرة جديدة إلى التراث، دار قتيبة، دمشق، 1988.
- العماري (جواد)، مفهوم التراث في الفكر العربي المعاصر، مجلة الوحدة، عدد 52، جانفي 1989.
- غليون (برهان)،
- اغتيال العقل، دار المعرفة للنشر، تونس، 1989.
- نقد السياسة: الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991.
- الوعي الذاتي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1992.
- قطب (سيد)،
- دراسات إسلامية، دار الفتح، القاهرة، 1967.
- معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، 1983.
- المرزوقي (أبو يعرب)، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، دار الطليعة، بيروت، 1999.
- مروّة (حسين)، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986.
- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1992.
- الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.

المراجع الأجنبية:

- ARKOUN (Mohamed), Humanisme et islam, éd. Vrin, Paris, 2006.
- BAUDRILLARD (Jean), article "Modernité", in Encyclopédia universalis. vol. 12.
- BLOCH (Ernest), La philosophie de la Renaissance, éd. Payot, Paris, 1994.
- CHESNEAU (Jean), De la modernité, éd. La Découverte – Maspéro, Paris, 1983.
- Claude (Levi STRAUSS), Race et Histoire, éd. Denoël, Paris, 1996.
- HENTSCH (Thierry), l'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, éd. Minuit, Paris, 1987.
- Khoury (Paul), Tradition et modernité: thèmes et tendances de la pensée arabe contemporaine (les années 60 et 70), éd. L'Harmattan, Paris, 2013.
- REDISSI (Hamadi), L'exception islamique, éd. CEREC, Tunis, 2005.
- ROY (Olivier), La laïcité face à l'islam, éd. Hachette, Paris, 2005.
- VADE (Yves), Ce que modernité veut dire, P. U. de Bordeaux, 1994.