افتتاحيّة العدد:

من أجل تدشين زمن ما بعد الدراسات التراثيّة

أ. د. علي الصالح مولى

كلية الآداب، جامعة صفاقس

تونس

moulaassalah@gmail.com

من أجل تدشين زمن ما بعد الدراسات التراثيّة

أ.د. علي الصالح مولى

1- سؤال التمدّن والسّياق:

يستهدف هذا المقال النظر في الخطابَ العربيّ الحديث وهو يبني أسئلتَه ويختبر إمكاناتِه لتوفير الأجوبة المحتمَلة عن الأسئلة التي ولّدها الوعي بالتأخّر الحضاريّ. وينطلق من أهمّ اللّحظات التاريخيّة التي بدأ يتكوّنُ فيها وعي تاريخيّ بأنّ المُتاح الثقافيّ من رصيد السلف لم يعد قادرا على الوفاء بمتطلّبات أسئلة التمدّن. ولا شكّ في أنّ جيل الروّاد من إصلاحيّي القرن التاسعَ عشر كانَ هو أوّلَ مَن تبلور في خطابه هذا الوعيُ. ولم يكن السؤال القديم المتجدّد، ذاك الذي صاغه شكيب أرسلان (1869- 1946م) في بدايات القرن العشرين عنوانا لكتابه "لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهُم؟" إلاّ ترجمةً مكتنزة ومكثّفة لا فقط للحيرة والذهول، بل استعداداً لإنتاج الأجوبة أيضا.

والحقيقة أنّ هذا السؤال، وهو يقوم على التقابل بين مسألتيْ التأخّر والتقدّم، يمتدّ فيه البَصَر إلى معطى جديد وهو أنّ "الغربَ" أضحى مَدخلاً محتمَلاً إلى القياس عليه أو النهج على منواله. ولم يكن ذلك كذلك مِنْ قبلُ. فقد كانت آليّةُ التصحيح الذاتيّ الطريقةَ الوحيدة المعتمدَة لإعادة ترتيب شؤون المسلمين. كان المعيار الثابت والصادق هو "العصرَ الذهبيّ" وسيرةَ "السلف الصالح".

والعبارة الشهيرة "لا يصلح آخِرُ هذه الأمّة إلاّ بما صلح به أوّلها" التي تُنْسَبُ عادة إلى الإمام مالك بن أنس (93- 179هـ)[1] تعبير أمين عن كيفيّة اشتغال العقل الإسلاميّ الكلاسيكيّ بالقضايا المطروحة عليه. كانت الأجوبةُ تُشتَقّ من الاجتهاد في الداخل. وكان الظفر بالأجوبة لا يحتاج سوى إلى التفكير في المفكَّر فيه سلَفاً. واستفراغُ الوسع لتحقيق المُناط يُيسّره ما جهّز به العقل الاجتهاديّ نفسَه من وسائط، لعلّ أشهرها وأمضاها القياس. كانت معالجةُ المُبهَم والحادث تَتمّ في إطار تقريب الموضوع من الأصل، فإنْ شاكَلَه مُنِحَ شرعيّة الوجود، وإنْ باينَه اُعتُبِرَ انحرافا وضلالا وأُفْتِيَ باستبعاده. بل لعلّ القياس في حدّه الاصطلاحيّ الأصوليّ لم يكن في أعين كثيرة مرغوبا فيه. أَلَمْ يَقُل الإمام الأوزاعيّ (88- 157هـ): "اصْبِرْ نَفْسَكَ عَلَى السنَّةِ. وَقِفْ حيثُ وقفَ القومُ. وقُلْ بمَا قالُوا. وكُفَّ عمَّا كَفُّوا عنهُ. وَاسْلُكْ سبيلَ سَلَفِكَ الصّالح، فإنّه يَسَعُكَ مَا

1- الراجح أنّ مالكا رواها عن غيره غير أنّها التصقتْ به. فقد جاء في الأثَر: "... عن مالك قال كان وهب بن كيسان يقعد إلينا ولا يقوم أبدا حتّى يقول لنا اعلموا أنّه لا يصلح آخر هذا الأمر إلاّ ما أصلح أوّله". أُنظُر: محمّد بن عبد البرّ القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق سعيد أحمد أعراب، المجلّد الثالث والعشرون، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، 1991)، ص: 10.

من أجل تدشين زمن ما بعد الدراسات التراثيّة ـــــــ

على طريقة الاستشراف، حتميّةَ انخراط المسلمين في مَجْرَى الحضارة المعاصرة عن رضى ووعي قبل أنْ يَدْهَمَهُم تيّارها دَهْماً نظرا إلى الأفق المعولَم الذي تُسْرِعُ نحوه: "إنّ التمدّن الأوروبّاويّ تدفّق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلاّ استأصلته قوّة تيّاره المتتابع، فيُخشَى على الممالك المجاورة لأوروبّا من ذلك التيّار إلاّ إذا حذوا حذوه وجرَوا مجراه في التنظيمات الدنيويّة فيمكن نجاتهم من الغرق"[1]. ولكنّ هذا التوقّي عبر الاستشراف، رغم أهمّيّته، لم يكن إلاّ وعيا جنينيّا. ففقدان القدرة على استيعاب التحوّلات الضخمة التي تُطيحُ بمجد حضارة وترفع مَجد أخرى هو الذي دفَع ابن أبي الضياف مثلاً إلى تسليم الأمر لله: "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"[2].

قال ابن أبي الضياف ما قالَ وهو يحاور أحمد باي بعد حضورهما مسرحيّةً في باريس استضافهما إليها ملك فرنسا. قال ذلك لمّا اندهش الباي من تصفيق الملك استحسانا لمقطع من المسرحيّة يتحدّى حُكْمَ السلطان ويدافع عن الحرّيّة: "بأيّ شرْع يتصرّف السلطان في أرواحنا بالقهر ونحن أحرار؟"[3]. ولم يكن حال الرحّالة المغربيّ إدريس العمراوي (1794- 1847) وهو مأخوذ بإبداعات الأوروبّيّين أفْضلَ من حال ابن أبي الضياف. لمْ يجدْ مِن تفسير لاكتشاف الأوروبّيّين التلغرافَ وسكّة الحديد إلاّ ما زوّدتْه به مخيّلتُه الشرقيّة فقال: "... وهي من عجائب الدنيا التي أظهرها الله في هذا الوقت على أيديهم، تَحِيرُ فيها الأذهان، ويَجْزم الناظر إليها بديهةً أنّ ذلك من فعل الجانّ وأنّه ليس في طوق الإنسان"[4].

ويبدو أنّنا سننتظر مجيء جيل آخَر حتّى تظهَر قراءةٌ منغرسة في واقعها الكونيّ ومستعدّة للتحرّك خارج أطر التفكير التي انحبس داخلها خطاب جيل الروّاد. سوف ينقلُ طه حسين (1889- 1973) بَعْدَ قرابة سبعين سنة أطروحة خيرالدين في التمدّن المخلوطة بالوعي والخوف معاً إلى أرضيّة أخرى مُخَصَّبَة بقراءة نقديّة تقوم على الحسْم وتصفية تركة الماضي والدعوة الشُجاعة والصريحة إلى الاتّجاه دون تردّد نحو قِبلة العالَم الجديدة: أوروبّا، والدوران في فلكها. ولا يمكن وضْعُ رسالته إلاّ في إطار المقاربة الإستراتيجيّة. إنّ سبيل التمدّن، كما يراها، "واضحةٌ بيّنة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي أن نسير سيرة الأوربيّين ونسلك طريقهم لنَكُون لهم أندادًا ولنَكُون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرّها، وحلوها ومرّها، وما يُحَبُّ منها وما يُكرَه، وما يُحمدُ منها وما يُعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع"[5]. وهو بذلك يجيب عن سؤال التمدّن ويرفعُ عن ابن أبي الضياف وتيّاره الحيرة والذهول، وربّما اليأس.

---

1 -خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة الممالك**، تحقيق معن زيادة، (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، 1985)، ص: 206.

2-المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

4- إدريس العمراوي، **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، تقديم زكيّ مبارك، (طنجة: مؤسّسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، 1989)، ص: 44.

5- طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، (القاهرة: دار المعارف، 1996)، ص: 39.

من أجل تدشين زمن ما بعد الدراسات التراثيّة ـــــــ

ما يزكّيه. فالغالب على تلك المشاريع الانغلاق. وبدا لنا في ضوء المستحصَل من النتائج أنّ غياب تشبيك الوسائط القرائيّة وضعف استثمار منافعها مُجَمَّعةً قد وقفا حائلا دون تطوير فعل القراءة نفسه.

ولا يكون، بناءً على مشهد الجغرافيا المجزّأة والمؤدلجة، إطلاقُ تسمية "العقل العربيّ" أو "الفكر العربيّ" أو "الإيديولوجيا العربيّة" في صيغة المفرد إلاّ على معنى المجاز والتجوّز. فالثابت الموضوعيّ وجود عقول وأفكار وإيديولوجيّات عربيّة. والتعدّد في هذا السياق ليس تعدّد إغناء ومراكمة وجدل وتطوير. إنّه قائم على التنازع حول امتلاك "الحقيقة"، وناهض منذ التكوّن على أساس الإلغاء. "العقول العربيّة" معطى موضوعيّ يتوجّب الوعي به، وينبغي إدراجه ضمن العوامل المنتِجة لأزمات الثقافة العربيّة المعاصرة وليس جزءا أصيلا من الحلول الممكنة.

ونحن إذْ نرى ما رأينا، فلأنّنا نميل إلى أنّ المنتَج "المعرفي" في مسألة التمدّن، بسبب طغيان النزعات الإيديولوجيّة عليه، لم تنتظم قضاياه في أفق واحد يضْمن الحدّ الأدنى من مراكمة الخبرات. ولا عجبَ حينئذ أن يفتقر هذا المنتَج إلى "بوصلةٍ" توجّهه وإلى التزام نوعيّ يحدّد مساره. وسؤال الحيرة "لماذا نعود دائما إلى نقطة الصفر؟" الذي لا نظنّ أنّ باحثا موضوعيّا يستنكف من طرْحِه يكشف عن "فوضى" الاتّجاهات التي تتحرّك فيها "العقول العربيّة" وعن الحاجة الماسّة إلى إعادة النظر لا فقط في الحلول المقترحة والوسائط المستخدَمَة، ولكنْ أيضا في مخاطر التطرّف "المعرفيّ"/الإيديولوجيّ الذي حَرَم التمدّنَ من أن يكون رهانا ثقافيّا عموميّا.

ويَعْسر في هذه الحال صياغةُ إستراتيجيا واضحة المعالم. ونعتقد بأنّ إخراج التمدّن من كونه مطلبا حضاريّا أفقيّا وعموميّا إلى مجال الاختبار الشكليّ للمناهج والتنائي به إلى حيث المقاربات المراهِنة على وضعانيّة إبستيمولوجيّة جوفاء عقّد كثيرا أزمة الثقافة العربيّة المعاصرة.

وأمّا الرافد المضمونيّ فملخّصه أنّ المادّة الوحيدة تقريبا التي انشغلتْ بها "العقول العربيّة" كان مدارُها التراثَ. فقد كانت الجهود تُبذَلُ دون توقّف من أجل فهمه وتفكيكه في مرحلة أولى، ومن أجل القطع معه أو الانتفاع به في مرحلة ثانية. ويكفي إلقاءُ نظرة عابرة على التآليف التي اختار لها كتّابُها عناوينَ تحمل مفردة التراث أو ما يدور في فَلَكها حتّى نعرفَ إلى أيّ مدى أخذت هذه المادّة من وقت وجهد.

والحقيقة أنّ صَرْفَ كلّ تلك الجهود لم يكن اعتباطيّا أو من باب الترف الفكريّ. فالتراث العربيّ والإسلاميّ الذي تَكوّن عبر مختلف الأزمان، وفي مساحات شاسعة، وداخل تنوّع ثقافيّ وعرقيّ معقّد، لم يجلب اهتمام المعاصرين به بسبب كثافته فقط، كان كذلك قطاعا حيّا مازال إلى اليوم عنصرا أساسيّا في تحديد معالم الانتماء الهُوَويّ. ولعلّ هذا السبب هو الذي أجبر، أكثر من غيره، الباحثين على التعامل مع التراث. كان ذلك منذ بداية الوعي بأهمّيّة سؤال التمدّن.

مركزيّة التراث في خطاب التمدّن لا تتأتّى في المقام الأوّل إلاّ من جهة ما ينهض به من وظائف راهنة، وما يساهم به في تكوين الشخصيّة الثقافيّة المعاصرة، أو ما يمارسه من ضغط على الحاضر وتعطيل للتفكير الحرّ. وما ينبغي تأكيده ههنا هو أنّ الخطابات الإيديولوجيّة جميعا ودون استثناء مارستْ "طقوسها" القرائيّة على التراث. وهذا يؤكّد حقيقة تاريخيّة مفادها أنّ التراث لم ينفصل يوما عن الحاضر. فهو "ليس

من أجل تدشين زمن ما بعد الدراسات التراثيّة ـــــــ

4- محرقة التراث:

كان التراث يجذب إلى "محرقته" عُشّاقَه وأعداءه على حدّ سواء. ولئن كان الاحتراق عشقا، قابلا للتفسير أو التبرير، فليس من تفسير يمْكن أنْ يُقدّمه الباحث لـ "احتراقِ" ناقد التراث إلاّ توقُّع أنْ يكون طريقُ النقد وغايتُه اللّذان اختارهما الناقد ليسا هما الطريقَ الأسلم والغايةَ الأنبل. فالدعوة إلى "تصفية" التراث، واستدعاء القطيعة آلة تنفيذ، والتبشير بتدشين زمن ثقافيّ لا يستمدّ شرعيّتَه إلاّ من صُنّاعه الحقيقيّين والمباشرين لم تُوصِل إلى نتيجة يمكن الاطمئنان إليها.

لم يكن الحصادُ في مستوى الطموح، والمُراقِبُ العاديّ لا يحتاج إلى مهارة المختصّ ليُبصِرَ أنّه كلّما اشتدّتْ موجة القراءة "الثوريّة" وعلا صوت القطيعة، خَرَجَ من جوف التراث جماعاتٌ هي أشدّ إخلاصا له والتصاقا به من أيّ جماعة أخرى حين تدور "المعركة" دون ضجيج. بل ليس من المبالغة الذهابُ إلى أنّ هذه الجماعات لا تنسب نفسها إلى التراث في عمومه وغموضه في إطار البحث عن "مناعة" هُوَويّة لم تجدْها خارجَه، إنّها تلتقط منه مَقاطعَه الميتة ولحظاتِه الدمويّةَ وتتخّذها عنوانا لها في ما يُشْبه مشهد "نفير" مخيف.

ويَرتفع هذه المَرّةَ غبارُ معركة أخرى ليست بالتأكيد "معركة التراث" التي وضع إستراتيجيّاتها الإصلاحيّون والثوريّون كلّ على طريقته. إنّها "معركة الحداثة". وربّما استعرنا عنوان كتاب جورج طرابيشي "مذبحة التراث" ليُصبِحَ "مذبحة الحداثة" في إشارة إلى ما لحق بخطاب التمدّن القائم على مواجهة التراث من انكسارات.

وليست "جماعات التراث" التي ساهم هذا الخطاب في ولادتها وتهييجها هي وحدَها من تقوم دليلا على فشل إستراتيجيّات التمدّن. إنّ الشواهد كثيرة، وهي متناثرة في مجالات عديدة. وقد تكون الطائفيّة آخِرَ ما ظَهَر. إنّها وجهٌ جديد يتبدّى في ألوان المذهب والعرق والدين، فيكشف بوضوح صارخ عن المخاطر الحقيقيّة التي لا تهدّد فقط وحدة الجغرافيا والدولة والمجتمع، بل تضربُ أيضا بسهم قاتل في القيم "الحداثيّة" التي "ازدان" بها خطاب التمدّن. فالمسألة الطائفيّة تعود بالقضيّة إلى ما قبل العصر الحديث حيث المجتمعات المغلقة، وقيم القبيلة، ونقاوة الأصل، وعلوّ أسيجة المذهب المالك للحقيقة دون غيره. إنّ خطاب التطييف، بقطع النظر عن المُثيرات المباشرة التي تدفع به إلى قَلْب المعركة اليوم، يحمل معه كلَّ عناصر التدمير المتوقّعة وغير المتوقّعة تلك التي تمتلكها "جماعات التراث".

لا نقول إنّ خطاب التمدّن مسؤول مسؤوليّة حصريّة عن ظهور ما يهدّد الحياة العصريّة والقيم المصاحبة لها، غير أنّنا نرى أنّ "معركة التراث" كانت معركة خاسرة، وأنّ المسارات التي أنتجها هذا الخطاب لتضييق الطوق على التراث لم تكن مُجديَة.

وكأنّه لا مناصَ اليوم من أنْ تلتفتَ الذاتُ القارئة إلى نفسها لمساءلتها عن مدى سلامة اختياراتها القرائيّة وعن مدى نجاعة الوسائط التي توسّلتْ بها. وقد لا يكون في الأمر تَجَنٍّ إنْ قلنا إنّ عموم نقّاد التراث، وخاصّة مِن أصحاب الاتّجاهات الراديكاليّة لم نعرف عنهم لحظاتِ توقّفٍ حقيقيّة يراجعون فيها إنتاجهم ويحاورون

من أجل تدشين زمن ما بعد الدراسات التراثيّة ـــــــ

العموميّة التي ترفض الجديد. ونعتقد بأنّ تخصيص ما يفوق الصفر بقليل من ميزانيّة الدول العربيّة لقطاع البحث العلميّ ينبغي كذلك أنْ يعالَجَ تحتَ سقف الاعتراف الذاتيّ بأنّ العقل الماسك بزمام الأمور في السياسة والإدارة ليس فقط عقلا عاجزا عن وضع الخطط الوطنيّة والقوميّة بعيدة المدى فقط، ولكنّه أيضا عقل بائس مهزوم.

لا شكّ في أنّ تعليق خيبات الحاضر في مشجب التراث فيه كثير من المبالغة. وهو في هذه الحال أقربُ إلى التبرير بـ "نظريّة المؤامرة" منه إلى أيّ تفسير موضوعيّ. ولا عجبَ إنْ قلنا إنّ حضور التراث فينا اليوم هو حضور بإرادتنا ورغبتنا. والنقد إنّما يكونُ نقدا بنّاءً حين يُوجَّهُ إلينا لا إلى التراث. لا أظنّ أنّ الماوردي أو ابن تيميّة أو الغزالي مثلا قد كتبوا ما كتبوا وهم يفكّرون فينا. كانوا فاعلين في أزمانهم وداخل مجتمعاتهم. كذلك كان ابن رشد مثلا وابن خلدون.

5- من أجل زمن ما بعد تراثيّ:

ويبدو أنّ المأزق الذي صار إليه هذا الخطابُ يستدعي توقّفا شجاعا عند مردود التعامل الطويل مع سؤال: ماذا نأخذ من التراث وماذا نترك؟ هذا سؤال مُربك، بل مُهْلِك. والغالب على الظنّ أنّ جزءا غير قليل من مشاكل العرب والمسلمين الكبرى صنعها هذا السؤال. فقد انصرفتْ للإجابة عنه جهود كثيرة من موارد شتّى، وغرقتْ في أنواع من التصنيف والترتيب والتبويب: هذا يصلح، وهذا لا يصلح. كانت تفعل ذلك وكأنّ التراث "مِلْك مُهْمَل" قد يجد فيه العابرون أو "النبّاشون" ما يُفيد. ففريقٌ قَدّرَ أنّ التراث لم يفقد جدارتَه بالاستمرار فينا وهو الأصلحُ لمعاشنا ومعادنا، وفريق عوّلَ على العقلانيّ فيه ودعا إلى استثماره، وفريق اعتبره عدوّا ينبغي التخلّص منه والنهج على منوال أوروبّا في كلّ صغيرة وكبيرة[1]. ولكنْ، ليس ثمّة بعدَ هذه الاختيارات الثلاثة وقد استغرقت مددا غير قصيرة من التجريب ما يُغري بأنّها وفّرتْ الإجابةَ التاريخيّة الصحيحة.

نحن نميل، في نهاية هذه الخلاصات، إلى الاعتقاد بأنّ زمن الدراسات التراثيّة بمستوياتها الثلاثة، تبنّيا وانتقاء وقطيعةً، آنَ الأوان لوضع حدّ له والانصراف إلى التفكير في ملامح زمن ثقافيّ جديد يُمْكِنُ أن نطلق على دراساته المنتظَرة عبارة "الدراسات ما بعد التراثيّة".

ما هو الأفق المعرفي والمنهجيّ الذي ستنشط فيه هذه الدراسات؟ الحقيقة أنّنا لا نملك الآن تصوّرا دقيقا غير أنّنا نظنّ أنّ إنجاز "تسوية" تاريخيّة مع التراث يتمّ من خلالها إخراجُه من دوائر الصراع الإيديولوجيّ وإنْ تغلّف أحيانا كثيرة بالشكل العلميّ مقدّمةٌ ضروريّة لبناء سؤال آخَر في الثقافة العربيّة المعاصرة بعيدا كلّيّا عن سؤال "ماذا نأخذ وماذا نترك؟".

1- هكذا قال زكيّ نجيب محفوظ قبل أن يعدّل وجهة نظره: "إنّه لا أمل في حياة فكريّة معاصرة إلاّ إذا بترنا التراث بترا، وعشنا مع مَن يعيشون في عصرنا علما وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم... بل إنّي تمنّيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجدّ كما يجدّون ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على ظنّ منّي آنئذ أنّ الحضارة وحدة لا تتجزّأ، فإمّا أن نقبلها من أصحابها... وإمّا أن نرفضها"، **تجديد الفكر العربيّ**، (القاهرة: دار الشروق، 1980)، ص ص: 9-11.

من أجل تدشين زمن ما بعد الدراسات التراثيّة ـــــــ