بحوث ودراسات

في نقد التأسيس النهضوي للتراث

محمد الحيرش

مركز نهوض
للدراسات والبحوث

جميع الحقوق محفوظة 2021

All rights reserved © 2021

في نقد التأسيس النهضوي للتراث

• محمد الحيرش[1] •

(1) جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان/ المغرب.

الفهرس

تقديم 4

التراث وصراع قراءتين 7

مضمرات التأسيس ومآزقه 15

المقايسة الفيلولوجية 15

المقايسة النظرية 19

تقديم:

تناقش هذه الدراسة بعضَ المضمرات التأسيسية التي استند إليها فكرُ النهضة في عودته إلى التراث، وتعامله مع قطاعاته المعرفية المتنوِّعة، وتنطلق بالأساس من استشكال الصيغ القرائيَّة التي استعاد بها هذا الفكر مضامينَ التراث، ومساءلة المقاصد التي رام بلوغها من خلال ذلك.

فالسؤال الأساسي الذي لازم فكر النهضة في انشغاله بالتراث وتفاعله مع قضاياه هو سؤالٌ يتعلَّق بالبحث عن «الصيغة المُثْلَى» التي يتعيَّن أن يُستعاد بها هذا التراث حتى يكون قادرًا على تأدية المقاصد المرجوَّة منه في استئناف الفكر وتغيير الواقع. إذ دفعت وضعية الضعف التي آلتْ إليها الحضارة العربية الإسلامية مقارنةً بقوة حضاراتٍ مجاورة، ومظاهر النكوص التي عمَّت مختلف مناحيها المادية والرمزية- روَّادَ النهضة إلى التفكير في الحلول والمخارج الكفيلة بمجاوزة ذلك، والبحث عن الأسباب والشروط المُحفزة على النهوض والتقدُّم.

ولهذا تنصرفُ هذه الدراسة -على وجه التحديد- إلى بحثِ ما يُفترض أنه صيغة مُثْلى للاستعادة على نحو ما وقع الاختلاف بين المواقفِ النهضوية في إقرارها والدفاع عنها، وتحليل الوسائل المنهجيَّة والقرائيَّة المتفاوتة التي اعتمدتها هذه المواقف في تمثُّل التراث، وفهم نصوصه وقضاياه في ضوئها؛ ذلك أن ما ميَّز هذا الفهم في الصيغ الاستعادية التي اندرج فيها أنه كان فهمًا صراعيًّا وأيديولوجيًّا، وأنه لم ينطبق على التراث في حدود سياقه الزمني الخاص؛ أي في حدود تحقُّقه في تجربة تاريخية وحضارية معيَّنة لها اقتضاءاتها واستلزاماتها الخاصَّة، وإنما انطبق عليه موجَّهًا بمتطلبات تجربة الحاضر، ومنساقًا وراء ضغوطها وإكراهاتها.

وقد أتاح لنا هذا التحليل بيان الآثار المترتِّبة على ذلك الخلط بين السياقِ الزمني للتجربة التراثية والسياقِ الزمني لتجربة الحاضر، كما مكَّننا من كشف مكامنِ العنف والصراع المستحكمة في علاقة المواقف المذكورة بعضها ببعض، نتيجةَ الزجّ بالتراث في خضمِّ واقعٍ صراعيٍّ مستجَد، والتذرع به للتعبير عن أغراضٍ وحاجاتٍ أيديولوجية راهنة. وهو الوضع الذي استحال معه التراث إلى ملكيَّة أيديولوجيَّة تتصارع عليها المواقف والتوجُّهات، إمَّا من أجل الظَّفَر بها وبَسْط الهيمنة عليها، لكونها تمثِّل في اعتقاد البعض المصدرَ الذي لا ينضب من «الحلول» و«الوصفات العلاجية» لمآزق الفكر ومعاطب الواقع، وإمَّا من أجل تصفية الحساب معها واطراحها عند البعض الآخر بدعوى تراجع قيمتها، وتحجُّرها في شكل عائقٍ يحولُ دون الانخراط في العصر والاندراج في تحولاته.

ولهذا تعمد هذه الدراسة -وهي تتعقَّب طائفةً من المواقف النهضويَّة المستعيدة للتراث- إلى تحليل عينةٍ من مضمراتها التأسيسية التي أمسى التراث بها موضوعًا خاضعًا في تمثلاتها لأقصى

مراتبِ التنميط الأيديولوجي والانتقائية الاستعمالية؛ إذ لم يتحدَّد التراث في هذه التمثلات بما هو تجربة فكرية وإنسانية حدثت في الماضي، وبما هو الأُفق الزمني الذي تشكَّلت فيه بدايات الفكر وجذوره الأولى التي ما فتئت تمضي وما انفكَّت تعود وتتواتر؛ بل أضحى في تلك التمثلات عبارةً عن ملكيَّة صراعيَّة يتنازع عليها المتنازعون، ويتخاصمون على مَنْ تؤول إليه مشروعية تملُّكها، وأحقيَّة الاستيلاء على مقاليد تدبيرها واستعمالها.

ومن هذا المنطلق رأينا تنظيم هذه الدراسة في جزأين: تناولنا في **جزئها الأول** الصراع الذي احتدم بين التقليديين والحداثيين حول مضامين التراث، ووقفنا عند السُّبل القرائيَّة التي انتهجوها في استعادتها، وإعادة تشكيلها في ضوء مسلَّمات كل قراءة ومراميها الأيديولوجية.

أما **الجزء الثاني** منها، فاتجهنا فيه إلى تحليل جملة من مضمرات التأسيس النهضوي للتراث على نحو ما استترت في خطاب التقليديين والحداثيين على حدٍّ سواء. وقد أفردنا لآلية «المقايسة» بين الماضي والحاضر -بوصفها آليةً تأسيسيةً مضمرةً في كل قراءةٍ للتراث- وقفةً تحليليةً أتاحت لنا الحديث في القراءات التقليدية عن «مقايسة فيلولوجية» تقضي بردِّ الحاضر إلى الماضي بوصفه أصلًا تاريخيًّا مجردًا، واختزاله فيه بنحوٍ مطابقٍ يلغي كلَّ مسافة زمنيَّة فاصلة بينهما، والحديث عن «مقايسة نظرية» في القراءات الحداثية تميل إلى بناء تماثلاتٍ غير مسوَّغة بين مجموعة من الأنظار والمعارف الحديثة، وبين ما يبدو أنه قريبٌ منها أو يُشبهها من أنظار ومعارف تراثيَّة.

ويجدر التنبيه في البداية إلى أن بعضًا من عناصر التحليل في هذه الدراسة قد استوحيناه من جملة من الأنظار التي صار يُتمثل بها التراث في الوعي التأويلي (الهيرمينوطيقي) المعاصر، فقد حدثت مراجعاتٌ عديدةٌ في هذا الوعي أعادت إلى التراث اعتباره وفاعليته اللذيْن افتقدهما مع فكر الحداثة. وبموجب هذا لم يعُد يُنظَر إلى التراث على أنه طائفةٌ من المسبقات[1] (préjugés) التي يؤدي استدعاؤها عند مزاولة فهمٍ من الفهوم أو نوعٍ من أنواع التفكير النسقي إلى إعاقة مجرياتهما والتشويش على صفائهما ونسقيتهما، وذلك إلى الحدِّ الذي استوجب من مُفكري الحداثة تنحية هذه المسبقات، وإقامة تعارضٍ بين مفهومِ العقل ومفهومِ التراث. فهذا التعارض وُضع موضعَ سؤال، وقُوِّضت مرتكزاته الميتافيزيقية، وأضحى العقل ذاته يُنظَر إليه على أنه مفهوم

(1) نحيل في هذا الخصوص على منظور التأويلية الفلسفية إلى التراث، ودفاعها عن وجوب أخذ المسبقات التراثية بعين المراعاة في أثناء مزاولة عملية الفهم؛ ذلك أن استبعاد هذه المسبقات هو استبعادٌ لمداخلنا القبليَّة إلى كل ممارسة فهميَّة أو تأويليَّة، وحكمٌ على الذوات المؤولة بأنها لا تعدو أن تكون سوى ذوات «فارغة» ومجرَّدة من أية أسئلة أو اقتضاءاتٍ تعود إلى عصرها وإلى ما انحدر إليها من العصور الماضية. يراجع:

- H.G. Gadamer, Vérité et méthode, (1960), tr. Fr., Seuil, Paris, 1976.

- G. Warnke, Gadamer : herméneutique, tradition et raison, 1987, tr. Fr., Editions Universitaires, Bruxelles, 1991.

تاريخيٌّ يتجذَّر في التراث ولا ينفصل عنه؛ لأنه مفهومٌ يلتبس بحدود الوجود التاريخي الذي يتحقَّق فيه، و»يحيل على ما تصوره تراثًا ما (في زمنٍ ما) تصورًا عقلانيًّا، وبذلك فإنَّ تصورنا للعقل يتجذَّر في التراث، ولا معنى لإقامة تعارض بينهما»[2].

وبهذا الوصل بين العقل وتحقُّقاته في الوجود التاريخي استعادت المسبقات التراثية حيويتَها في الوعي التأويلي المعاصر، وصارت مطلبًا لا يمكن مجاوزتُه أو التخلِّي عنه عند القيام بتأويل نصٍّ من النصوص أو أثرٍ من آثار الماضي أو الحاضر. فهي تمثل لكلِّ أثرٍ قيد التأويل أفقًا مرجعيًّا من الفهوم المسبقة (précompréhensions)، وذاكرةً متواترةً من التقاليد الفهميَّة التي لا تنقطع عن هذا الأثر؛ بل توجد في تواصلٍ وتفاعلٍ معه. ولهذا يؤكِّد بعض كبار المتؤولة في عصرنا أنه إذا كانت هنالك من شروط مُنتجة للتأويل، فإن ما يبرز في مقدمتها هي تلك الفهوم المسبقة النابعة من ارتباطها الوثيق بالأشياء المؤولة ذاتها[3].

كما أنَّ التعامل مع التراث لم يعُد تعاملًا مع موضوعٍ نمطيٍّ متجانسٍ يقبل الخضوع لنوعٍ من التجريد النظري والمنهجي مثلما يجري ذلك في سائر موضوعات العلوم وأشيائها.

لقد بات الانشغالُ بالتراث انشغالًا بنصوصٍ تمتدُّ بينها أواصرُ من الحوار والتفاعل بالغة الحيويَّة والتشابك، أي بنصوصٍ معبِّرة تفكِّر وتتكلَّم، وليس انشغالًا بنصوصٍ معزول بعضها عن بعض، أو ساكنة وفاقدة لأسباب الحياة. ولهذا يجري التعامل مع مختلف النصوص والآثار التراثيَّة على أنها خبراتٌ بشريةٌ متنوِّعة بالمعنى والحقيقة، وأن فهم حدود هذه الخبرات وإنتاجيتها متوقفٌ على وصلها في الآن نفسِه بالسياق الزمني والفكري الذي انبثقت فيه، وبما آلتْ إليه في سياقاتٍ زمنيَّة لاحقة.

بات التراث -إذن- في الوعي التأويلي المعاصر يحيل على التجربة الأولى للفكر، تلك التجربة التي تمدُّنا بالشروط القبليَّة (a priori) لفهم التحولات التي آلَ إليها هذا الفكر، وتجلية الكيفيات التي غدا يحدث بها ويتحقَّق من عصرٍ إلى آخر. وبذلك عُدَّت كلُّ عودة إلى نصوصِه ومتونِه المعرفيَّة المختلفة عودةً لا إلى حقائقَ ثابتةٍ ومعانٍ مسكوكةٍ تعلو على الزمن أو تستقلُّ عنه؛ وإنما هي عودةٌ إلى خبراتٍ بالحقيقة مخصوصة ونوعيَّة بقدر ما تضرب بجذورها في أُفقها التاريخي الخاص وتحتكم إلى شروطه ومقتضياته، وتمتدُّ أيضًا في الآفاق اللاحقة لتقيم بخبراتها المستجدة بالحقيقة روابطَ عميقةً من النَّسَب الفكري والقرابة التاريخية؛ إذ بمقتضى

(2) G. Warnke, Gadamer : herméneutique, tradition et raison, p.107.

(3) H.G. Gadamer, Vérité et méthode, pp. 134-135.

هـذه الروابـط يتجـلَّى الفكـر في كل أُفـقٍ مـن تلـك الآفـاق بمـا هـو صـيرورة لا تكـفُّ عـن تجديـد نفسـها، ولا تتوقَّـف عـن الإحالـة عـلى جذورهـا ومحـاورة بداياتهـا.

التراث وصراع قراءتين:

لا تتوخَّـى هـذه الدراسـة الاندراجَ في معـترك السـجال القـرائيّ الـذي يـدور حول الـتراث، ويغـذي طائفةً مـن المواقـف التـي كلـما اقـترح بعـض منهـا قـراءةً مـا لقضيـة مـن قضايـاه افـترض أن حقيقـة الـتراث هـي مـا انتهـت إليـه هـذه القـراءة، وأن مـا سـواها مـن قـراءاتٍ لا تعـدو أن تكـون «تحريفًـا» لتلـك الحقيقـة أو ابتعـادًا عنهـا. إن أهـمَّ مـا نتوخَّـاه هـو التفكـير في الأسـباب التـي جعلـت مـن العلاقـة بالـتراث في فكرنـا النهضـوي علاقـةً مسـكونةً بأسـباب العنـف والـصراع، والبحـث عـن أشـكالٍ أخـرى ممكنـة مـن العلاقـة بـه تُعـلي مـن أخلاقيـات الاختـلاف والتسـامح، وتصغـي إليـه بـروحٍ مُنصِفـة ومُتفهِّمـة.

يمكـن الحديـثُ في البدايـة عـن نوعَـيْن مـن القـراءات النهضويَّـة التـي تتخـذ الـتراث موضوعًـا لاشـتغالها واهتمامهـا: نـوع تقليـدي يتصـور الـتراث منظومـةً مـن الأفـكار والمعـاني والمفاهيـم والقيـم التـي اكتملـت في العـصر الذهبـي للحضـارة العربيـة الإسـلامية، واسـتقرَّت في صـورة «ثوابـت» و«أصـول» خالصـة تعلـو عـلى الزمـن، وتقـاوم حركتـه الدائبـة نحـو التحـوُّل والتغـيُّر. وعـلى أسـاس هـذا يتصـور التقليديـون أن اسـتعادة الـتراث والإفـادة منـه غـير ممكنتَـيْن إلَّا إذا تحقَّقتـا وَفْـقَ نهـج «إحيـائي» يأخـذ عـلى عاتقـه مهمَّـة اسـترداد تلـك الأصـول والثوابـت بأنحـاء غايـة في التماهـي والتطابـق.

ونـوع حـداثي ينظـر إلى الـتراث عكـس النظـرة السـابقة، ويتصـوره نتاجًـا ينتسـب إلى المـاضي وينقطـع عـن الحـاضر؛ ومـن ثَـمَّ لا يمكـن الانخـراطُ في تجربـة هـذا الحـاضر وتحولاتـه إلَّا بالانـصراف عنـه وإحـداث «قطيعـة» معـه، والانفتـاح عـلى مـا تتيحـه هـذه التجربـة مـن فـرصٍ حيَّـة للنهـوض، وإمكانـات مسـتجَدة للتقـدُّم. وبذلـك لا تكـون هنالـك مـن جـدوى لاسـتعادة عينـاتٍ جزئيَّـة مـن الـتراث إلَّا في الحـالات القليلـة التـي تقـوم بينهـا وبـين متطلبـات الحـاضر أوجـه مـن التـلاؤم والتقـارب. ومـن ثَـمَّ تتبنَّـى القـراءات الحداثيـة عـلى العمـوم أسـلوبًا «انتقائيًـا» و«تجزيئيًـا» واضحًـا في التعامـل مـع الـتراث لا يكـون بموجبـه للنصـوص المسـتعادة أيُّ طائـل ولا أيـة فاعليـة مـا لم تـأتِ متوافقـةً مـع العـصر، ومتلائمـةً مـع متطلباتـه[4].

(4) يجـدر التنبيـه إلى أننـا نسـتعمل صفتـي «تقليـدي» و«حـداثي» بمعـزِلٍ عـن أحـكام القيمـة المقترنـة بهـما، وبمنـأى عـن أيِّ تأجيـجٍ لأسـباب الـصراع المغذيـة لهـما؛ فهـما بالنسـبة إلينـا صفتـان تخُصَّـانِ مواقـف نهضويَّـة محـدَّدة مـن الـتراث، ولا نسـتعملهما إلَّا عـلى هـذا الأسـاس التصنيفـي الـذي يسـمح لنـا بالتمييـز بينهـما في طريقـة تمثُّـل الـتراث والتعامـل معـه.

وفي هـذا الخصـوص ينبغـي القـول: إن تصنيـفَ القـراءات النهضويـة للـتراث يتبايـنُ مـن دارسٍ إلى آخـر؛ فالبعـض يضيـق هـذا التصنيـف ويختـصره في قـراءاتٍ تقليديـة وأخـرى حداثيـة، وهـو التصنيـف الـذي تعتمـده هـذه الدراسـة لكونـه ينطبـق عـلى القـراءات المبكِّـرة للـتراث التـي أنجزهـا الرعيـلُ الأول مـن النهضويـين. والبعـض الآخـر يوسِّـع ذلـك التصنيـف ليشـمل كلًّا مـن القـراءات التقليديـة (السـلفية) واليسـارية والاسـتشراقية، وذلـك مثلـما فعـل المرحـوم محمـد عابـد الجابـري في كتابـه «**نحـن والـتراث**».

فـكلُّ نـوعٍ مـن هـذه القـراءات يسـتند إلى مسـلَّمة محـدَّدة في التعامـل مـع الـتراث؛ إذ تنهـض القـراءة السـلفية عـلى «فهـم تـراثي للـتراث»، وتقـوم القـراءة الاسـتشراقية عـلى «قـراءة تـراث بـتراث» مـن خـلال إرجـاع الـتراث العـربي الإسـلامي إلى أصـولٍ تراثيـة سـابقة يهوديـة ومسـيحية وفارسـية ويونانيـة وغيرهـا. أمـا القـراءة اليسـارية فتبحـث في الـتراث عـن مظاهـر الـصراع الطبقـي، وتجعـل منـه مجـالًا للـصراع بـين الماديـة والمثاليـة. ومـن تحليـل هـذه القـراءات جميعهـا خلـص الأسـتاذ الجابـري إلى أنهـا «سـلفية النزعـة»، وأنهـا تتأسَّـس «فعـلًا عـلى طريقـة واحـدة في التفكـير»[5].

كـما نجـد مـن يوسِّـع ذلـك التصنيـف أكـثر لتدخـل تحتـه قـراءاتٌ أخـرى تصـدر إمَّـا عـن المنظـور البنيـوي أو السـيميائي أو التفكيـكي أو التـداولي أو الهيرمينوطيقـي. والملاحـظ عـلى هـذه القـراءات المتأخـرة أنهـا غالبًـا مـا ترتبـط بمباحـث قطاعيـة علميـة وفلسـفية ونصِّيـة محـدَّدة في الـتراث، ولا تدَّعـي اقـتراح قـراءة شـاملة لعمـوم الـتراث. وقـد لا نسـتبق مجريـات التحليـل في هـذه الدراسـة إذا عدَدْنـا تنامـي هـذا النـوع مـن القـراءات القطاعيـة اليـوم تعبـيرًا مـن أصحابهـا عـن التشـكيك في «الوعـود الكـبرى» التـي طالمـا أطلقتهـا القـراءات الأيديولوجيـة الشـاملة للـتراث مـن دون أن تترتَّـب عليهـا آثـار فعليَّـة تعُـمُّ تجديـد النظـر إلى الـتراث، وتدفـع باتجـاه تغيـير مطـرد لمجموعـة مـن العـادات «العامِّيـة» و«السـاذجة» التـي مـا زالـت مسـتحكمةً في فهمِـه وتمثُّلِـه. وليـس مـن قبيـل المبالغـة القـول: إن هـذه العـادات -في وقتنـا الراهـن- هـي التـي مـا برحـت تحظـى بالقـوة والتأثـير في الـصراع الفكـري والسـياسي المسـتشري بـين ظهرانينـا في مناطـقَ عديـدةٍ مـن فضائنـا العـربي الإسـلامي.

وبالرجـوع إلى التصنيـف الـذي ننطلـق منـه، فإنـه يبـدو مـن الوهلـة الأولى أن لـكلِّ نـوعٍ مـن القـراءات تراثَـه الخـاصَّ الـذي يتحـدَّد انطلاقًـا مـن المسـلَّمات والمبـادئ الجاهـزة التـي يصـدر عنهـا في الاسـتعادة. فالتقليديـون يفترضـون أن النسـخة التـي بـين أيديهـم للـتراث هـي الأشـدُّ تطابقًـا مـع حقيقتـه وهويتـه الأصليـة، وأنهـم تمكَّنـوا مـن الاهتـداء إليهـا اعتـمادًا عـلى نهـجٍ إحيـائيٍّ سـمح لهـم باسـتعادة المضامـين التراثيـة مـن دون المسـاس بهـا أو تغيـير ملامحهـا. وبهـذا يعـدون كلَّ مـن يتعامـل مـع الـتراث عـلى غـير

(5) محمـد عابـد الجابـري، نحـن والـتراث: قـراءات معـاصرة في تراثنـا الفلسـفي (الـدار البيضـاء: المركـز الثقـافي العـربي، بـيروت: دار الطليعـة، ط1، 1980م)، ص17-5.

هـذا الأسـاس عابثًـا بحقائقـه، ومقوضًـا صُروح معانيـه وسـلامتها، في حـين يعـترض الحداثيـون عـلى تلـك النسـخة، ويشـكّكون في قيمتهـا؛ لأنهـا في نظرهـم حصيلـةُ فهْـمٍ جامـدٍ للـتراث، كـما أنهـا لا تعـدو أن تكـون مجـرَّد تكـرارٍ مُبتـسَر وغـير منتـجٍ لمضامـينَ وقضايـا لا يسـوغها العـصر ولا تسـتجيب لمقتضيـات أحوالـه.

لقـد ارتسـم هـذا التبايـن الصراعـي في تمثُّـل الـتراث منـذ البدايـات المبكِّـرة للتفكـير في شروط النهضـة، وظـلَّ مترسـخًا فيـه وملازمًـا لـه بصـورة تحوَّلـت معهـا علاقـات النهضويـين بعضهـم ببعـض إلى علاقـاتٍ يطبعهـا الخصـامُ، ويسـيطر عليهـا عنـفُ الأحـكام وغلواؤهـا.

فالتوقـف عنـد المعـارك والمسـاجلات التـي دارت بـين الأجيـال الأولى مـن النهضويـين حـولَ عـدد مـن القضايـا التراثيـة وصلتهـا بالحـاضر؛ كقضيـة الخلافـة، والتشريـع الفقهـي، وتاريـخ الإسـلام، واللغـة، والفكـر، والأدب وغيرهـا- يجعلنـا نلمـسُ بوضـوحٍ كيـف عـبَّرت تلـك المسـاجلات بقـوةٍ عـن ذلـك التباين، وكيـف عكسـت منـذ البدايـة انشـطار التفكـير النهضـوي في الـتراث إلى تياريْـنِ متعارضـيْنِ تعارضًـا جذريًّـا في الرؤيـة والمنهـج[6]. وتبعًـا لهـذا أمـسى الـتراث ذاتـه مجـالاً لتصريـف صراعٍ أيديولوجـيٍّ اسـتُبيحت فيـه أشـكال متفاوتـة مـن العنـف والمواجهـة، وقُـذف اسـتنادًا إليـه بالمضامـين التراثيَّـة في حلبـة مغلقـة مـن النـزاع تتجاذبهـا ثنائيـات متنابـذة يمثـل كلُّ طـرفٍ منهـا معسـكرًا مضـادًّا للمعسـكر الآخـر، ومُجابِهًـا لـه بالطعـن والتشـنيع (المحافظـون/ المجـددون، التقليديـون/ الحداثيـون، النصيـون/ العقلانيـون، قـوى الظـلام/ قـوى العقـل، الرجعيـون/ التقدميون...إلـخ).

ولا نتصـوَّر حتـى اليـوم أن موجبـات ذلـك العنـف قـد تـوارت أو خفَّـت لـدى عـددٍ مـن أصحـاب المشـاريع القرائيَّـة للـتراث، فهـي لا تـزال تغـذي مجموعـةً منهـا، وتؤثـر فيهـا بهـذه الدرجـة أو تلـك، عـلى الرغـم مـن أن مواقـع النظـر إلى الـتراث قـد تغـيَّرت إلى حـدٍّ مـا بـين مـا كانـت عليـه عنـد الأجيـال المتقدِّمـة مـن النهضويـين، ومـا صـارت عليـه عنـد الأجيـال المتأخـرة مـن قرَّائـه ودعـاة تجديـده؛ وذلـك بفعـل مـا اسـتجدَّ مـن مناهـجَ وأدواتٍ للمقاربـة والتحليـل. ويكفـي أن نشـير في هـذا الخصـوص إلى أحـدِ المواقـف التجديديـة المتأخـرة لنلمـس مـن خـلال السـجال الواسـع الـذي

---

(6) نشـير هنـا إلى نمـوذج ممثِّـل لهـذا الـصراع كـما تجـلىَّ في المعـارك والخصومـات التـي اندلعـت في مـصر بـين معسـكريْنِ: أحدهـما يُنعـت بالمحافـظ، وبـرز فيـه كلٌّ مـن: مصطفـى صـادق الرافعـي، وأحمـد زكي باشـا، ومحمـد فريـد وجـدي، وشـكيب أرسـلان، ورشـيد رضـا، وغيرهـم. والثـاني يُنعـت بالمجـدد، ومثَّلـه كلٌّ مـن: سـلامة مـوسى، وأحمـد لطفـي السـيد، وعـلي عبـد الـرازق، وطـه حسـين، وغيرهـم. والمعـروف أن الـصراع بـين هذيـن المعسـكرين قـد تشـعَّب كثـيرًا إلى درجـة احتـداده بـين أطـراف المعسـكر الواحـد، نتيجـةَ تعارضهـم في التعامـل مـع القضايـا التراثيـة، وتفاوتهـم بـين الغلـو والاعتـدال في قبولهـا أو رفضهـا.
ويمكـن الرجـوع إلى هـذه المعـارك والاطـلاع عـلى جذورهـا وتفاصيلهـا في كتـاب «المعـارك الأدبيـة في مـصر منـذ 1914/ 1939م» لأنـور الجنـدي، وتكْمُـن أهميـة هـذا الكتـاب تحديـدًا في جمـع الوثائـقِ المتفرِّقـة المتعلِّقـة بالسـجال الفكـري والأدبي والسـياسي الـذي نشـب في مـصر بـين دعـاة النهضـة مبـاشرةً بعـد الحـرب العالميـة الأولى، وتوثيقـه، وتصنيـف القضايـا الأساسـية التـي دار حولهـا.

استثاره أنَّ أسبابَ العنف المشار إليه، ومسوغاته الأيديولوجية لم تتراجع حدَّتها؛ بل ما زالت مُسْتَعِرَةً ومتواصلةً، يقول نصر حامد أبو زيد:

«وإذا كان من حق كل باحثٍ أن يساهم في تجديد التراث، فلا شكَّ أن الهيمنة والسيطرة ستكون لأنصار أشد اتجاهات التراث تخلفًا ورجعيةً بحكم سيطرة هذه الاتجاهات على مجمل التراث لفترة طويلة ... إن مطلب التجديد على وجاهته وأهميته إذا لم يستندْ إلى فهْم «علمي» للأصول الموضوعية التي قام التراثُ على أساسها- كفيلٌ بأن يؤديَ إلى تكريس أشد عناصر التراث تخلفًا، إلى جانب أنه يساند -دون وعي- أشد القوى سيطرةً وهيمنةً ورجعية في الواقع الراهن»[7].

إن المتأمل في هذا الموقف لا يحتاجُ إلى عناءٍ كبيرٍ ليقع فيه على حدَّة الأحكام العنيفة التي يصدرها صاحبه، سواء ضد المواقف المنافسة، أو ضد التراث نفسه، حين ينعت جملة من اتجاهاته الفكرية بالتخلُّف والرجعيَّة. كما يستطيع أن يلمس بجلاءٍ ما فيه من دعوة صريحة إلى جعْل التراث واجهةً من واجهات التدافع الاجتماعي، وتحويله إلى ساحةٍ نضاليةٍ فسيحةٍ للمجابهة الأيديولوجية وخوض الصراع. بالإضافة إلى قيامه سلفًا على نزعةٍ انتقائيةٍ واضحةٍ في التعامل مع التراث، وتقويمه انطلاقًا مما يمليه الواقع الراهن من ضغوط وإكراهات.

ومن دون شكٍّ، فإن العنفَ الذي يتجسَّد في هذا الموقف الداعي إلى تجديد التراث وفي عددٍ من نظائره، يتجسَّد أيضًا في المواقفِ التقليدية المضادة، وينعكس فيها بالقدر نفسِه من الحدَّة والشراسة. وما يترتَّب على هذا بالتأكيد هو أن التراث في ذاته لا يغدو له من وجود إلَّا داخل النسخ التي اصطنعتها له هذه المواقف، وهي النسخ التي ينفي بعضها بعضًا ويلغيه، لا على أساس الاختلاف في فهم النصوص التراثية فهمًا محايثًا، والنفاذ إلى حقائقها الذاتية ومحتوياتها المعرفية المتنوِّعة، وإنما على أساس إرادة تملُّك هذه النصوص تملكًا أيديولوجيًّا والتحصُّن بها في مجريات الصراع الاجتماعي والمعرفي من قِبَل البعض، أو على أساس استبعادها والحكم بعدم صلاحيتها من قِبَل البعض الآخر.

وبناءً على هذا، نؤكِّد أن الحاجة إلى التراث لا ترتدُّ إلى الأُفق الصراعي الذي حشرته فيه المواقف النهضوية المتخاصمة، فالتراث ظلَّ وسيظلُّ تجربةً فكريةً وتاريخيةً تحيل على ما تحصَّل في ماضينا من حقائقَ ومعانٍ وقيمٍ هي في الآن نفسِه مدار ما مضى من هويتنا ووجودنا، ومدار الذي ما انفكَّ يعود منهما ويتواتر. وبذلك فمهما بلغ الصراع بين المتخاصمين على التراث من حدَّة وضراوة، فإنه لن يمثل أكثرَ من أرضية تاريخية قبلية لتفكيرنا، وحصيلة ممتدَّة وغير ناجزة مما كنَّا عليه

(7) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990م)، ص17.

ماضيًا، ومما نحن عليه حاضرًا، ومما يمكن أن نكون عليه مستقبلًا؛ إذ ينحدر إلينا من طريق «استمرارية التراث»[8] عددٌ من النصوص والتصورات والمفاهيم والتقويمات التي لا تظلُّ قابعةً في زاوية ما خارج الزمن، أو واقعةً على الهامش من أُفقنا ووجودنا التاريخيَّيْن؛ بل تنتقل إلينا وتتسلَّل إلى حاضرنا لتُشعرنا أولًا باختلافاتنا المتأصلة في كل أفقٍ من آفاقنا الزمنية المتلاحقة، وتؤزم بعَوْدِها المتواتر إلينا وهمَ تطابقنا إن مع ماضينا أو مع حاضرنا، ولتجعلنا ثانيًا وجهًا لوجه أمام تناهي وجودنا التاريخي، وتدفعنا إلى الإقرار بعجزنا عن خوض تجربتنا الدنيوية في العالم ببُعْد زمنيٍّ واحدٍ مردود قطعًا وبإطلاق إمَّا إلى الماضي على نحو ما يتوهَّم ذلك التقليديون، وإمَّا إلى الحاضر على نحو ما يدافع عن ذلك الحداثيون.

ما ينحدر إلينا من ماضينا -إذن- هو تجلٍّ زمنيٌّ من تجليات وجودنا الدنيوي في العالم؛ أي تجلٍّ من تجليات وجودٍ لا يكفُّ عن التفاعل بين ما تحقَّق منه في الماضي، وما يتحقَّق منه في الحاضر، وما يمكن أن يتحقَّق منه في المستقبل. ولذلك فما يأتينا من التراث هو بُعْدٌ حيويٌّ من أبعاد كينونتنا، وإمكانٌ من إمكانات فهم حدود أُفقنا الراهن، وحافزٌ من الحوافز الملازمة لاستمرارنا، ومن ثَمَّ فهو يبقى واحدًا من البواعثِ و«الموجهات الممكنة التي نسترشد بها في انتظاراتنا واختياراتنا»[9] المستشرفة للمستقبل.

وبالإضافة إلى هذا، فإن التراث ليس حلقةً زمنيةً مجردةً من صيرورتها، أو متعاليةً عليها بنحوٍ يمكن معه للحلقات اللاحقة أن تتقمَّصها وتتماهى معها مثلما يبدو هذا عند التقليديين، وهو ليس كذلك بالحلقة التي انقطعت عنَّا وانقطعنا عنها كما هو الأمر في تصوُّر الحداثيين.

إنه خبرة بشرية ودنيوية بالحقيقة في سياقٍ فكريٍّ وتاريخيٍّ محدَّد، وبذلك فهو لا ينطوي على أيِّ حظوة «فوق تاريخية» (suprahistorique) يتصف بها مقارنةً بما توالى بعده من أزمنة وأحقاب، ويكتسب بمقتضاها ميزةَ زمنٍ مرجعيٍّ يتعيَّن أن تحتكم الأزمنة اللاحقة إلى سلطته، وتستمدَّ من معاييره ما يُسنِد مشروعيتَها ويُحصِّنها.

إن التراث لا يتحدَّد على هذا النحو، إنه لا يعدو أن يكون أفقًا زمنيًّا من آفاق يمتدُّ بعضها في بعض، وتتفاعل فيما بينها من دون تفاضل أو تراتب؛ ذلك أن الزمن لا ينقاس بإقحام أي ضربٍ من

---

(8) يمثِّل هذا المفهوم واحدًا من المفاهيم التي تعتمد عليها التأويلية الفلسفية في إعادة تحديد ماهية التراث ورد الاعتبار إليه. وقد ركَّز عليه غادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج»، مؤكدًا أن التراث ليس أفقًا مضى وانقطع عنَّا، وأن فهمه لا يتأتَّى إلَّا بحدود ذلك الماضي؛ بل إننا نفهمه في ضوء انحداره إلينا وانتقاله المتواتر إلى أُفقنا من خلال انصهار الآفاق الزمنية وامتداد بعضها في بعض. الأمر الذي يجعل من أفقنا هذا حصيلةً من الحوار والتفاعل مع الآفاق السابقة، وأنه أفقٌ لم يكن له أن «يتشكَّل ألبتَّة دون أفق الماضي» (ص147 من الترجمة الفرنسية المذكورة أسفله):

H.G. Gadamer, Vérité et méthode, p. 147.

(9) G. Vattimo, Etique de l'interprétation, (1989), p. 43, tr. Fr., La découverte, Paris, 1991.

المعياريات الخارجية فيه، ولا بإسقاط أي نوعٍ من التراتبيات القيمية عليه، وإنما ينقاس بصيرورته ومنطقِ حدوثه.

وعلى هذا الأساس استحكم في القراءتين التقليدية والحداثية للتراث منزعٌ صراعيٌّ أخضع كلًّا من الماضي والحاضر لتقاطبٍ معياريٍّ حادٍّ غير نابعٍ من تحقُّقهما ومنطقِ حدوثهما التاريخي، بل نابع من فصلهما عن صيرورتهما، وإسقاط تعارض أيديولوجي عليهما، وهو ما جعلهما يستحيلانِ في الوعي النهضوي إلى زمنيْنِ معياريْنِ أو مرجعيْنِ متقاطبيْنِ يُغيِّب أحدهما الآخر وينفيه، فإذا كان الماضي من وجهة نظر التقليديين هو الزمن المرجعي الذي يُقوِّمون في حدود معياريته وتعاليه مجموعَ ما تعاقب بعده من أحقاب، ويُرمِّمون استنادًا إلى «كماله» و«سدادِه» ما يفترضونه «اختلالات» ومواطن «قصور» في إنجازاتها، فإن الحاضر من وجهة نظر الحداثيين هو الزمن المرجعي الذي في ضوء معياريته و«كماله» أيضًا يقوِّمُون قصورَ إنجازات الأزمنة السالفة، ويتعقبون مظاهرَ نقصها وعدم كفايتها.

لقد اختُزل الماضي والحاضر عند دعاة التقليد ودعاة التجديد على حدٍّ سواء إلى سانكرونيتين متعارضتين تنفرد الواحدة منهما في وعي هذا الطرف أو ذاك بخزان جاهز من الحلول يتعارض مع ذلك الذي تنفرد به السانكرونية/التزامنية المقابلة. غير أن مراهنة الطرفَيْن على جاهزية الحلول التي تتيحها هذه السانكرونية/التزامنية أو تلك لم تُفْضِ بفكر النهضة إلى بلوغ ما سطَّره من أهداف ورامه من مقاصد، بل أفضت به إلى أقصى حالات الاغتراب عن الواقع ومتغيراته الجارية، وعن الفكر ذاته من حيثُ كونُ مهمته لا تكْمُن في استنساخ الحلول والوصفات العلاجية الجاهزة؛ ذلك أن الفكر بقدر ما أمسى يُفرض عليه مع دعاة التقليد أن يعيش اغترابًا عن التجربة الراهنة للأفق الزمني الذي ينتسب إليه، وانفصالًا عن شروطها ومقتضياتها، بات أيضًا مع دعاة الحداثة يُملى عليه أن يعيشَ الاغترابَ ذاته، لكن مع منابعه الأولى وتجاربه السابقة.

إن مهمَّة الفكر لا تتجلَّى في خَلْقِ الاغتراب وتكريس مظاهره، بل إنها تتجلَّى أساسًا في مجاوزته وتفكيك بؤره وأسبابه؛ وذلك بإبداع الحوافز والشروط المنتجة التي بها يغدو ممكنًا الاهتداء إلى ما ينبسط بين ماضينا وحاضرنا من عُرى التفاعل والتواصل، وتعميق النظر في وشائجِ النَّسَب والقربى التي تجمع بينهما. لذلك ما كان الفكر ارتكاسًا نحو الماضي ولا إقامةً فيه، وما كان استغراقًا مطلقًا في الحاضر واندماجًا جذريًّا فيه؛ بل الفكر استذكار (remémoration) لما تبدَّى في الماضي من كينونتنا، ولذاك الذي ما انفكَّ منها يحدث ويصير ويتبدَّى[10]. إنه اندراجٌ في مجريات انبثاق هذه الكينونة، واقتراب فهمي من صيرورة تحقّقها عبر الأزمان بما يتيحُ له أن يكونَ توجهًا نحو المستقبل، وتطلعًا

(10) عن الفكر بما هو «استذكار»، أو بما هو احتفاء بالذاكرة حسب عبارة نيتشه، انظر:

- M. Heidegger, Qu'apelle-t-on penser ?, 1954, tr. Fr., P.U.F, Paris, 1959.

- G. Vattimo, Etique de l'interprétation.

إليه من خلال ما تسمح به إمكانات الحوار بين الماضي والحاضر من إبداعٍ لأسئلة جديدة، وجوابٍ على استفهاماتٍ وانتظاراتٍ قائمة، وإبداءِ مواقف وتقويمات، واحتكامٍ إلى اختيارات[11].

وارتباطًا بهذا يتضحُ كيف أن الصراع الذي لازم علاقة المواقف النهضوية بعضها ببعض، اتَّجه بالتراث إلى وجهة غير الوجهة الفكرية التي كان بها خبرات متنوِّعة بالمعنى والحقيقة في تجلياتهما التاريخية والعلمية والجمالية.

لقد اتَّجه به إلى وجهة وظيفية وذريعية (pragmatiste) تقضي باستعماله إيجابًا أو سلبًا في تحقيق غاياتٍ وأغراضٍ سياقيَّة لا تدَّعي نصوصه ومضامينه القدرة على تحقيقها؛ ذلك أننا لا نجد في تراثنا ما جعله يستعلي على الأزمنة الآتية مُبوِّئًا نفسَه منزلة الأصل لكل ما ينبثق لاحقًا، كما لا يمكن أن نعثر فيه على ما يشبه الادعاء بأنه أصلٌ تاريخيٌّ يُلزم الأزمنة اللاحقة -ومنها زمننا- بأن تقتبس منه أصنافًا جاهزةً من الحلول والمقاربات العلاجية لمعضلاتها وأعطابها التاريخية.

وإلى جانب هذا أيضًا لا نصادف في تراثنا ما يستحثنا على معاملة معانيه بمعايير الصدق والكذب، وذلك كما لو كان يقدِّم إلينا نفسه بوصفه مجموعةً من المعاني المنطقيَّة المجرَّدة التي متى رأينا أنها متوافقةٌ مع عصرنا قضينا بصوابها وصدقها، ومتى اختلَّ فيها ذلك قضينا بكذبها وعدم صلاحيتها.

إن التراث ما كان قطُّ قضايا منطقيَّة مجرَّدة تخضع لأحكام الصدق والكذب، فهو في ذاته يأبى كل تقويمٍ لمضامينه ومعانيه بالشكل الذي يجعلها تمتثل لمنطقٍ ثنائيِّ القيمة يقضي بقبول جزء منها، واستبعاد الجزء الآخر. ولعله حين يأبى هذا التقويم فلكون المعيار الأساسي المعتمَد فيه غيرَ نابعٍ من تجربة التراث الذاتية، وغير مشتقٍّ من سياقها الخاص بنحوٍ يمكِّننا في حدود هذا السياق من الوقوف على أوجه الفاعلية التاريخية لتلك التجربة، وتبيُّن مراتب وجاهتها الفكرية؛ بل لكون ذلك المعيار استُمدَّ من تجربة الحاضر، وصِيغَ على مقتضى أحوالها ومقاس متطلباتها.

لقد اقتُلعت التجربةُ التراثية من سياقاتها التاريخية الحيَّة التي تحقَّقت في كنفها، ورُبط فهمها بحدود سياقاتٍ مغايرة غير نابعة من صميم مقتضياتها الخاصَّة؛ وبذلك وقع هذا الفهم عند كلٍّ من التقليديين والحداثيين في آفة التخليط بين السياقات، ونجم عنه إسناد معانٍ إلى نصوصٍ ومعارفَ غير متناسبة مع اعتباراتها السياقية اللصيقة بها.

فالتقليديون جرَّدوا التراث من سياقاته الحيوية الأصلية، وقذفوا به إلى الحاضر ليتمكَّنوا من استعماله فيه كما لو كان منبثقًا حقيقةً من صلب تجربته وسياقاته الخاصَّة. أما الحداثيون

(11) G. Vattimo, Etique de l'interprétation, p.42.

فعمدوا إلى انتقاء عيناتٍ مخصوصةٍ من النصوص والمعارف التراثية، وجازفوا بحشْرها في خانة بعض النزعات الفكرية الحديثة كالمادية والمثالية والوجودية وغيرها، بل إن هذه المجازفة لا تزال مستمرَّةً مع طائفة من القرَّاء حين يربطون بين عددٍ من العلوم التراثية وعددٍ من العلوم الحديثة دونما مراعاة لتباين سياقاتها واختلافها.

يُضاف إلى هذا أن التجربة التراثية لا تهب لنا نفسَها من خلال تحقُّقها في سياقها التاريخي كما لو أنها عبارة عن ركامٍ ساكنٍ من المضامين المتفرقة والمعزولة؛ إنها تندرج في منظومة حيويَّة متكاملة ومتفاعلة لا يكفُّ كلُّ تجلٍّ من تجلياتها الفكرية عن الارتباط بحياة القدماء، والالتصاق بشؤونهم وتفاصيل وجودهم. كما لا يتوقف ما أُنتَج فيها من معارفَ، وما تخلَّق في أحشائها من نصوصٍ عن التفاعل والتواصل ضمن الحدود الزمنية للأسئلة والموضوعات التي خاضت فيها، وللتصورات العلمية والرؤى الجمالية التي أبدعتها. وبذلك فحين تعود إلينا هذه التجربة، فلكي يتأتى بينها وبيننا انعقاد حوار فكري متكافئ لا مجالَ فيه لانقياد أحد الطرفَيْن للآخر، أو استعلائه عليه؛ حوار قوامه تبادل الإصغاء، والبحث عن السُّبل الموصلة إلى أفقٍ من التفاهم (intercompréhension) المنتج، الذي بقدر ما يدفعنا إلى تجديد فهمنا لما أُبدع في تلك التجربة من نصوصٍ ومعارفَ وتوسيع نظرتنا إليها، يدفعنا أيضًا إلى مراجعة العديد من يقينياتنا وبداهاتنا اللصيقة بتجربتنا الحاضرة، وبنظرتنا إلى هويتنا وذواتنا[12].

---

(12) من الدروس العميقة التي يمكن إفادتها من نيتشه وهو يقرأ فكر قدماء الإغريق وإبداعاتهم أن التراث لا يمثل موضوعًا ساكنًا يمكن أن تستنطقه القراءة على أيِّ نحوٍ شاءت، وتَسُدَّ مَسدَّه في الإعراب عن نفسِه والتعبير عن ذاته؛ بل إنه يمثل بُعْدًا حيويًّا قادرًا على مشاركة القراءة ما بين الذوات في بلوغ فهوم متقاسَمة، والاهتداء إلى استخلاصاتٍ راجحة. ولذلك ما كان نيتشه يفكِّر في الإغريق فحسب، وإنما كان يفكِّر معهم أيضًا، ويتفاعل مع أسئلتهم وقضاياهم. وما كان يرجع إلى نصوصهم وآثارهم كما لو أنه يرجع إلى «أشياء» جامدة لا روح فيها ولا حياة، أو إلى كائناتٍ خرساء لا تنطق ولا تتكلَّم. لقد تعامل نيتشه مع القدماء بوصفهم كائناتٍ تعبِّر وتتكلَّم، فأمعن الإصغاء إليهم، وشاركهم الحديث، وبادلهم التسآل والتعرُّف. لهذا توصف اليوم قراءاته الفيلولوجية للتراث الإغريقي التاريخي والمتخيل بأنها غاية في التأنِّي وعدم الاندفاع. بل لطالما أكَّد في بداياته الفلسفية وهو يدرس في الجامعة أنه أستاذ «القراءة المتأنِّية» للنصوص الإغريقية، وأنه يكره أولئك الذين يمرون عليها مرور العابرين المتسكعين... ومن ثَمَّ فبقدر ما أتاحت له قراءاته التوغلَ في عوالم القدماء والتعمُّق في آثارهم، أتاحت له أيضًا استكشاف حدود تجربة الحاضر، وتعرية العديد من وجوه الزيف الثاوية في الصور الفكرية النمطية والقارة التي صار يحيا فيها الإنسان الحديث ويتقوقع داخلها. بل إنه أدخل العديد من أسباب الارتياب في ثقة هذا الإنسان المطلقة والعمياء في مركزيته الذاتية والعقلية، وفي العديد من حقائقه الثابتة ويقينياته الراسخة... يراجع في هذا الخصوص:

- F. Nietzsche, Le cas Homère, ed., post., C. Santini/ P. Judet de La Combe, tr.fr., EHESS,2017.

- محمد الحيرش، تحولات اللغة وتحولات التأويل: نحو تأويلية فيلولوجية، ضمن كتاب جماعي بعنوان: «في الحاجة إلى التأويل»، تنسيق: محمد الحيرش وعبد الرحيم جيران (تطوان: منشورات مختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، باب الحكمة، 2018م).

مضمرات التأسيس ومآزقه:

تستتر في خطاب المواقف النهضوية من التراث جملةٌ من المضمرات التأسيسية التي يستند إليها في بناء أنماط من الصيغ الاستعادية التي تتحدَّد داخلها تمثلاته لنصوص هذا التراث ومتونه المتعدِّدة. ونقصد بهذه المضمرات تلك المبادئ غير الظاهرة في سطح الخطاب، والموجِّهة لاشتغاله الداخلي بصورةٍ تكشف عن قصود ثانية تتخفَّى وراء القصود الواعية التي صدرت عنها المواقف النهضوية صراحةً في تعاملها مع التراث. والأهم في هذا أن المواقف المتصارعة تشترك في هذه المضمرات، وتسري في دواخلها بصورة يؤول معها الاختلاف الظاهر بينها إلى مجرَّد اختلافٍ أيديولوجي خارجي تثوي خلفه النواظم المعرفية ذاتها، والمُثل التأسيسية نفسها.

وبهذا المعنى يمكن القول: إن فكر النهضة هو فكرٌ تأسيسيٌّ[13]، بالنظر إلى كون المبادئ التي تنتظمه، والمضمرات التي تستتر فيه يطرد إرجاعها إلى أساسٍ معرفيٍّ واحدٍ، وذلك من الجهة التي يروم منها هذا الموقف أو ذاك إخضاع التراث لصورة تحديدية نمطية ونهائية. فعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بين المواقفِ النهضوية في المنطلقات والمرجعيات، فإنها تستوي في المسعى ذاتِه حين يُخضع كل موقفٍ منها التراثَ لصيغة استعادية نمطية يتصور أنها ممثلة لحقيقته، وعاكسة لماهيته.

المقايسة الفيلولوجية:

تنطلق المواقف التقليدية من التسليم الحاسم بمصدرية التراث ومرجعيته بالنسبة إلى الأزمنة المتعاقبة؛ وبهذا المقتضى فهو أصل راسخ يتعيَّن أن تُقاس عليه مستجدات العصور اللاحقة، وتُقوَّم في ضوء حقائقه متغيراتُها ونوازلُها. بالإضافة إلى أنه مصدرُ الحقائق الذي لا ينضب، والمرجع الذي منه تستمدُّ منجزاتُ الحاضر صلاحيتَها وجدارتها. ولذلك تقوم بين الماضي وسائر الأزمنة في المواقف التقليدية علاقة مقايسة مؤسَّسة -من جهة- على ما يُفترض أنه أصولٌ وثوابتُ يتيحها التراث، ومن جهة ثانية على ما يُعَدُّ مستحدثاتٍ ومتغيراتٍ تابعةً للأزمنة المتتالية الحادثة. فمتى أبانت هذه المتغيرات عن

---

(13) نقصد هنا بالفكر التأسيسي (pensée fondationniste) كلَّ فكرٍ قد انغلق داخل بنيات معرفية قارة، وارتدَّ إلى مقولات ميتافيزيقية صارمة وثابتة. وتتخذ الأشياء والقضايا التي يخوض فيها هذا الفكر هيئة «موضوع ساكن» يقبل الخضوع للضبط والإحكام، وينقاد للسيطرة المعرفية والمنهجية. ولذلك لا ينظر هذا الفكر إلى تلك الأشياء والقضايا في حيوية حدوثها في تجربة معيَّنة، وإنما ينظر إليها ضمن البنيات المغلقة التي قام بتجريدها فيها، والمقولات الصارمة التي اختزلها إليها. يراجع في هذا الشأن:

- G. Vattimo, La fin de la modernité :Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne, 1985, tr. fr., Seuil, Paris, 1987.

- G. Vattimo, Etique de l'interprétation.

وجهٍ من التشابه مع تلك الأصول وتوافقٍ مع مسلَّماتها، سوَّغتها المقايسة وقضت بمشروعيتها، وعاملتها معاملة فروع منبنية على أصولها ومشتقَّة منها، ومتى أبانت عن عكس ذلك، اختلَّت المقايسة وعُدَّت تلك المستجدات مجرَّد «انحرافات» عن الأصل، ومجرَّد زيغٍ عن أُسسه المرجعية ومقوماته المعيارية.

ومن هذا الأساس اتخذ التراث في الوعي النهضوي التقليدي مرتبة الأصل الذي يعلو على مجريات الزمن ويستقلُّ عن حدثانه وصيرورته، فاكتسبت الأسبقية التي تُسند إليه وضعًا «فيلولوجيًّا»[14] مجردًا، وليس وضعًا تاريخيًّا محققًا. وبذلك كانت أسبقية فيلولوجية لا تعود بنا إلى زمنٍ تاريخيٍّ، بل تعود بنا إلى ذلك الزمنِ الأول، زمنِ الأصول الخالصة والحقائقِ الكاملة التي لا يداخلها نقصٌ ولا لبسٌ أو اشتباهٌ. ومن ثَمَّ ارتقى إلى زمنٍ ذي طبيعة معياريَّة وكليَّة تحمل قياسًا عليه سائرُ الأزمنة التاريخية المتناسلة، وتُعامل على أنها مظاهره الفرعية والجزئية التي يتعيَّن أن ترتدَّ إليه، وتدخل في معناه.

لذلك استحال التراث عند التقليديين إلى منظومةٍ ناجزةٍ مكتفيةٍ بحقائقها ومغلقة على يقينياتها؛ أي استحال إلى منظومة لا تنتسب إلى التاريخ على نحو ما جرى وتحقَّق، وإنما إلى لحظة زمنية مثالية تتحدَّد انطلاقًا منها مظاهر التشابه وروابط القرابة التي تجمع بين المنظومة التراثية وما سيعقبها من مستجدات ومتغيرات.

وبناءً على هذا الموقع المثالي الذي بات يشغله التراث في وعي التقليديين، جعلوا منه أكملَ نموذج للفكر، وافترضوا أن حقائقه تتَّسم بالكفاية الأبديَّة؛ ولذا اقتنعوا أشدَّ ما يكون الاقتناع بأن ما من جديدٍ يتخلَّق في الحاضر، أو يمكن أن يتخلَّق في المستقبل، ولا يُخل بتماسك حقائق التراث وانسجام معانيه، إلَّا ويوجد له أصلٌ سابقٌ في هذا التراث؛ إذ يتوقَّف الأمر فقط على تأكيد جهة السَّبق، وبيان وجه الشَّبه بين هذا الجديد والأصل الذي يوازيه تراثيًّا.

غير أن المفارق في الأمر أنَّ هذا الجديد يتخلَّقُ دومًا في غفلة من التقليديين، ولا ينتبهون إلى أهميته ومكمنِ إفادته إلَّا بعد استقراره وتداوله على نطاق واسع؛ بل إن دَورهم لا يتعدَّى التذرُّع بالتراث

---

(14) لا نستعمل هنا كلمة «فيلولوجيا» بمعناها الفلسفي كما وردت في الأعمال المبكِّرة لفريديريك نيتشه، أو كما ترد فيما يُعرف بالتأويلية الفيلولوجية أو النصيَّة على نحو ما دافع عنها بيتر زوندي (Peter Szondi)، وطورها الزوجان: جون ومايوط بولاك (Jean/ Mayotte Bollack)؛ وإنما نستعملها بمفهومها اللساني المرتبط بالنزعة التاريخية في لسانيات القرن التاسع عشر، والقاضي بأن دراسة لغة من اللغات لا تستقيم إلَّا بإرجاع هذه اللغة إلى الأصل الذي انحدرت منه. ولئن كان من اللازم أن يكون هذا الأصل قد تحقَّق تاريخيًّا وتَمثَّل في أقدم حالة لغوية ممكنة بالنسبة إلى أسرة لغوية محدَّدة، فإن الفيلولوجيين افترضوا أنه أصل مجرَّد يتخذ موقعًا فوق مجريات الزمن، وترتدُّ إليه نظريًّا الحالات اللغوية القديمة والحديثة على حدٍّ سواء. ومن ثَمَّ انتهوا إلى أن مختلفَ أشكال التطور التي شهدتها هذه الحالات غيرُ مشتقَّة من حالة قديمة تعيَّنت تاريخيًّا؛ وإنما هي مشتقَّة من أصلٍ «فوق تاريخي» اصطنعوه نظريًّا وتجريديًّا... وقد بلغ الأمر ببعضهم إلى حدِّ خلقِ «لغة» ما تكلَّمها قطُّ قوم من الأقوام ولا وُجِدت تاريخيًّا، وعدِّها لغة ذلك الأصل.

لإقرار هذا الجديد بـ «أثر رجعي» من دون أيِّ إسهامٍ منهم في إقامة حوارٍ بينه وبين الممكنات التراثية المتاحة، أو المشاركة في سيرورة إغنائه وتطويره. ولنا في العديد من النظريات الحديثة في العلوم الإنسانية ما يوضِّح هذا، فلطالما تجاهل التقليديون هذه النظريات وصرفوا اهتمامهم عن مستجداتها، لكنهم اضطروا إلى قبولها ولو جزئيًّا بعد اتساع انتشارها، وبعد مصادفتهم في التراث ما افترضوه أدلَّة وقرائنَ تؤكِّد أسبقيته عليها.

والمثير للاستغراب في هذا الخصوص أنَّ بعضَ المعارف التراثيَّة تغدو عندهم حمَّالة لأوجه متعارضة، فيربطونها تارةً بتصوُّر وتارةً بآخرَ مخالفٍ لا يوجد بينهما ما يوجب الربطَ ويسوِّغه. وهكذا نلفي منهم مَن ينعت النحو العربي القديم -على سبيل المثال- بأنه نحوٌ بنيويٌّ وسابقٌ على اللسانيات البنيوية في مرحلة، وينعته أيضًا في مرحلة أخرى بأنه نحوٌ توليديٌّ، بل يحسبه سابقًا على ما جاءت به هذه النظرية اللسانية من مكتسبات ومستجدات. ويجري كلُّ ذلك عندهم من دون تبيُّنٍ للاختلافات المعرفية (الإبستيمولوجية) والتاريخية التي تقوم بين المعارفِ التراثيَّة والمعارفِ الحديثة، وأيضًا من دون استثمارٍ لما في التراث من إمكانات وإرهاصات، وتفعيلها إمَّا على نحو دامج لها في الأنساق المعرفية والتصورية الحديثة[15]، وإمَّا على نحو مؤزِّم لهذه الأنساق ومجاوز لها.

---

(15) مفهوم «التفعيل الدامج» هو مفهوم اقترحه الأستاذ أحمد المتوكل في مداخلة ألقاها حول صيغ تفعيل البلاغة العربية القديمة ووصلها بالتصورات البلاغية الحديثة، وكان ذلك بمناسبة انعقاد ندوة علمية في موضوع: «البلاغة العربية والمقاربات النصية الحديثة: انفصال أم اتصال؟» (كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، الدار البيضاء، 17 و18 مارس/آذار 2004م). وقد جاء اقتراحه لهذا المفهوم في مقابل كلٍّ من «التفعيل التأريخي» للبلاغة و«التفعيل الاسترجاعي» المعمول بهما في عدد وافر من الدراسات البلاغية العربية الحديثة. وميَّز الأستاذ المتوكل ما قام به في جملة من أعماله وأبحاثه اللسانية المنفتحة على التراث اللغوي والبلاغي العربي القديم بأنه يندرج في سياقٍ معرفيٍّ يقوم على تفعيل هذا التراث تفعيلًا دامجًا له في الأنساق التصورية الحديثة، لسانية كانت أو تداولية أو فلسفية لغوية. يراجع في هذا الخصوص:

- A. Moutaouakil, Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe, Faculté des lettres, Rabat, 1982.

- أحمد المتوكل، اقتراحات في الفكر اللغوي العربي القديم لوصف ظاهرة الاستلزام التخاطبي، ضمن كتاب: «دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي» (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط1، 1986م).

- أحمد المتوكل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي: الأصول والامتدادات (الرباط: دار الأمان، ط1، 2006م).

هذا وقد أتيح لنا المجال بمناسبة الندوة المذكورة لمناقشة الأستاذ المتوكل في تصوره الدقيق والمتميز للتفعيل الدامج؛ ومما جاء في هذا النقاش أن ما يزخر به التراث اللغوي والبلاغي طوال أحقابه الممتدَّة من رحابة وغنى معرفيَّيْن لا يتيح إمكان دمجه في الأنساق النظرية الحديثة فحسب، بل يتيح إلى جانب ذلك إمكان منافسة هذه الأنساق و«تأزيمها»، وذلك إذا ما تحرَّرنا من النظر إليها على أنها سقف «نهائي» للبحث والتفكير، وإذا ما تمكَّنا أيضًا من إعادة بناء الاقتراحات التراثية بالشكل الذي يؤدي إلى التقاط ما فيها من مفاهيم دالَّة تسمح إمَّا بتطوير تلك الأنساق وإغنائها من جهة، وإمَّا بنقدها وتبني اختيارات جديدة منافسة لها. وقد كانت الخلفية الموجهة لنا في ذلك النقاش هي أن كبار فلاسفة العصر (نيتشه، وهيدغر، وغادامير، وغيرهم) اتخذوا من الجذور التراثية للفكر حوافزَ نقديةً لمراجعة العديد من المفهومات الفلسفية الحديثة؛ كمفهوم العقل، ومفهوم الوجود، ومفهوم التأويل، ومفهوم التراث ذاته...

وبانتفاء مثل هذه الأشكال من التفعيل الحيِّ للإمكانات المتاحة في التراث، ظلَّ الوعيُ التقليديُّ يستمدُّ أسبابَ وجودِه ومقومات مشروعيته من تماهيه الوجداني مع الماضي؛ إذ به يحيا، وفي نطاقه يفكِّر، ومن اطمئنانه إلى كماله المعياري يقترض ما يصدره من أحكامٍ وتقويماتٍ جاهزةٍ على أحوال الحاضر ومتغيراته. وبذلك لا تمثل المقايسة الفيلولوجية بالنسبة إلى هذا الوعي مجرَّد أداة يتوسل بها في إقامة المشابهات بين الزمن المثالي للتراث وسائر الأزمنة الحادثة فحسب، بل تمثل أساسًا فاعليته الذاتية الأثيرة التي بقدر ما تكفل له تحصين اعتقاده في كفاية التراث، تكفل له كذلك تحصين تطابقه مع ذاته، وتيقنه من مسلَّماته. وهو ما جعل من الوعي التقليدي -في نظرنا- «وعيًا مونولوجيًّا» (monologique) منجذبًا بقوة إلى مركزيته الذاتية، ومشدودًا بعنفٍ إلى تطابقه وأحاديته؛ إذ لا نلمس في علاقته بالتراث وانطباقه عليه أيَّ مسافةٍ معرفيةٍ يستشكل من خلالها قضاياه ويسائلها، أو يسعى إلى محاورتها وتجديد أنظاره إليها.

لهذا يحقُّ القولُ في هذا الصدد: إنه وعي لا يعير الاهتمام لأيِّ مسافة تاريخية كانت أو نظرية أو نقدية أو تأويلية بين صيغة الاستعادة والموضوع التراثي المستعاد؛ فهما مختزلان بعضهما في بعض إلى حدِّ التماهي والتطابق، ومردودان كل منهما إلى الآخر بكيفية لا يتحدَّد فيها وعي الذات المستعيدة بنفسها إلَّا من خلال تمثيلها المرآوي (représentaion-miroir) الخاص للموضوعات التراثية المستعادة، والجزم بأن ذلك التمثيل هو عينُ هذه الموضوعات المتطابق معها من كل الجهات.

وهكذا ظلَّ التقليديون يؤكدون أن صيغتهم الاستعادية هي الصيغة المُثْلَى الأشدُّ تطابقًا مع هوية التراث، وأنها هي التي تنعكس فيها صورته الأصلية بأعلى درجة ممكنة من الصفاء والتماثل. ولهذا فهي الصيغة الأكفى والأقْدر على بعثه وبثِّ الحياة فيه، بما يسمحُ لهم باستئناف الفكر في ضوء حدودها، واللحاق بركب الأُمم المتقدِّمة انطلاقًا من التقيُّد بها وحسن استثمار مكاسبها ومنافعها.

غير أن لا هذا ولا ذاك من وعود التقليديين قد تحقَّق؛ فلا هم استطاعوا إبداعَ ما يقود إلى أيِّ نوع من التحوُّل الذي يجعلهم مشاركين فاعلين في تجربة الفكر الإنساني، ولا هم تمكَّنوا من إغناء ما انتهى إليه القدماء، أو مهَّدوا بالتفاعل معه لتجربة فكرية وحضارية متجدِّدة ورائدة.

لقد بقيت وعودهم حبيسةَ أقوالهم وأنظارهم؛ لأنها لا تنطوي في ذاتها، ولا في علاقتها بالواقع على أية مقتضيات إنجازية (performatives) تجعلها قابلةً للتحقُّق.

فمن أبرز الشروط التي تجعل الفكر -أي فكر- يخرج من دائرة الوعد النظري وينخرط في سيرورة التحقق العملي أنه يكون فكرًا يضمر في طيَّاته مقتضياته الاستعمالية والإنجازية؛ إذ للفكر اعتباراته المناسبة الحيوية التي باستناده إليها وتفاعله معها يكتسب قيمتَه الإنجازية أو العملية،

وهـي الاعتبـارات التـي لا يمكـن أن نعـثر عليهـا في وعـود التقليديـين الفكريـة. إن كل مـا نعـثر عليـه هـو وعـودٌ باعتبـاراتٍ زمنيَّـة وسـياقيَّة غـير مناسـبة، وغـير متفاعلـة مـع متطلبـات الواقـع ومقتضياتـه الحاليـة. ومـن هـذه الزاويـة إذا شـئنا تحليلهـا مـن الوجهـة التداوليـة (pragmatique) فهـي حقًّـا وعـودٌ، لكنهـا تبقـى وعـودًا صوريـةً منفصلـةً عـن ظروفهـا التداوليـة المناسـبة (circonstances appropriées). وبذلـك تنتفـي فيهـا أيَّـةُ قرائـنَ إنجازيـةٍ صريحـةٍ أو مسـتترة تُفـضي بهـا إلى تأديـة المقاصـدِ المرجـوَّة منهـا في الواقـع عـلى نحـو «ناجـح» وملائـم، ومـن ثَـمَّ أخفقـت وعـودُ التقليديـين في بلـوغ مقاصِدهـا، لإخلالهـا بقاعـدة تداوليَّـة دقيقـة، وهـي أن الأقـوالَ -سـواء أكانـت جـزءًا مـن اللغـات الطبيعيـة أم جـزءًا مـن اللغـات الرمزيـة (لغـات الفكـر والعلـوم)- لا تترتَّـب عليهـا آثـار عمليـة إلَّا إذا جـرت متفاعلـة مـع اعتباراتهـا المناسـبة، وتحقَّقـت غـير منزاحـة عنهـا[16].

وعـلى هـذا الأسـاس، ظلَّـت الهُـوَّة تتسـعُ بـين الوعـي التقليـدي وبـين الواقـع كـما يحـدث ويصـير؛ بـل تعمَّقـت اليـومَ هـذه الهـوَّة أكـثر بفعـل انبجـاس نسـخٍ جذريَّـة مـن ذلـك الوعـي لا تمُـتُّ بصلـة إلى صـيرورة الواقـع ومتغيراتـه الجاريـة، ولا تنـزع إلَّا إلى مزيـدٍ مـن التقوقـع والانغـلاق.

المقايسة النظرية:

إذا كانـت المقايسـة الفيلولوجيـة هـي عـماد المواقـفِ التقليديـة في بنـاء المشـابهات بـين الـتراث ومسـتجدات الأزمنـة اللاحقـة، فـإن المقايسـة النظريـة هـي عـمادُ المواقـف الحداثيـة في بنـاء تلـك المشـابهات بـين إنجـازات الحـاضر الفكريـة وطبقـة مخصوصـة مـن النصـوص والمعـارف التراثيـة، فالأصـلُ المرجعـيُّ في هـذه المقايسـة يصبـحُ هـو الحـاضر، في حـين يصبـح الـتراث فرعًـا يتعـيَّن البحـثُ لـه عـن أوجـه تشـابهه النظـري مـع إنتاجـات هـذا الحـاضر ومكتسـباته الفكريـة والعلميـة.

إن الأمـر هنـا يسـتدعي علاقـةً بـين أصـلٍ فكـريٍّ اسـتقرَّ في الأزمنـة الحديثـة ووُصفـت أنظـاره ومعارفـه بأنهـا بلغـت درجـاتٍ مـن الكفايـة والاكتـمال النظريَّـيْن، وبـين فـرعٍ تـراثيٍّ تُوصَـف منجزاتُـه بالنقـص

(16) نستوحي هنا بعض التحليلات ذات البُعْد التداولي التي اقترحها أوستين في القسم الأول من محاضراته المعنونة بـ «كيف نصنع الأشياء بالكلمات»، حيث ميَّز بين الأقوال الوصفية والأقوال الإنجازية، وربط تحديد الأقوال الوصفية في علاقتها بما تصفُه في العالم الخارجي بقبولها التقويم استنادًا إلى معياري الصدق والكذب، في حين ربط تحديد الأقوال الإنجازية بجملة من المعايير، أهمها أن تكون محققةً في ظرف مناسب. فمتى تحقَّقت على مقتضى ذلك كانت أقوالًا إنجازية ناجحة، ومتى جاءت على عكس ذلك عُدَّت أقوالًا مُخفقة وفاشلة؛ وذلك كأن نعِد شخصًا بالقيام بعملٍ ما ونفي به، فيكون وعدُنا قد تحقَّق على وجه ناجح، أو كأن يتعاقدَ مسؤول سياسيٌّ مع المواطنين على برنامجٍ من الوعود ولا يلتزم بها في الممارسة، لكونه بناها على غير مراعاة مقتضياتها الإنجازية المناسبة، فتخفق وعوده ولا تترتب عليها آثار عملية واضحة. تراجع في هذا السياق المحاضرة الأولى والثانية من:

J. L. Austin, Quand dire c'est faire, (1962), tr. fr., Seuil, Paris, 1970.

والجزئيـة وعـدم الاكتـمال. ومـن هـذه الجهـة تنبنـي المقايسـة في مواقـف الحداثيـين عـلى مجموعـة مـن «الوسـاطات» النظريـة والمنهجيـة التـي بهـا تتحـدَّد المضامـين التراثيـة، وفي ضوئهـا تكتسـب معانيهـا وحقائقهـا. ذلـك أنَّ الحقائـق الملازمـة لهـذه الوسـاطات تُعَـدُّ مـن الناحيـة النظريـة سـابقةً عـلى حقائـقِ الـتراث، ومؤسِّسـةً لهـا؛ في حـين يُختـزل الـتراث إلى مجـرَّد فـرعٍ لا يسـتعيد حضـوره ولا يتكشـف معنـاه إلَّا بتطويعـه لمسـلَّمات تلـك الوسـاطات وإخضاعـه لاعتقاداتهـا.

وفي هـذا المنحـى يمكننـا التأكيـد أن المقايسـة التأسيسـية للـتراث عنـد الحداثيـين تتخـذ وضعًـا إجرائيًّـا عكسـيًّا مقارنـةً بمقايسـة التقليديـين، فـما كان أصـلًا يقـاس عـلى مسـلَّماته ويقينياتـه عنـد هـؤلاء، أمـسى فرعًـا عنـد أولئـك، والعكـس بالعكـس. وقـد كان هـذا -كـما أسـلفنا أعـلاه- عامـلًا مـن العوامـل المفاقِمـة للتدافُـع الأيديولوجـي الحـاد القائـم بينهـم، والـذي توخـى منـه كلُّ طـرفٍ امتـلاك الـتراث، لا بغايـة فهمـه وتجديـد أسـاليب اسـتعادته وتلقيـه؛ وإنمـا بغايـة اتخـاذه أداةً مـن أدوات الهيمنـة الأيديولوجيـة والاجتماعيـة. وهـو مـا انعكـس عـلى تحديـد ماهيـة الـتراث، فلـم يُعامَـل عـلى أنـه حصيلـة تاريخيـة مـن التجـارب الفكريـة والعلميـة والجماليـة المتنوِّعـة التـي تسـتجيب لأسـئلة الأُفـق الزمنـي الـذي تحقَّقـت فيـه؛ بـل عُومِـل عـلى أنـه مجـرَّد مدوَّنـة جامـدة مـن الشـواهد النصيَّـة التـي يتوسـل بهـا كلُّ طـرفٍ مـن أجـل دعـم رؤيتـه إلى الواقـع، والاسـتدلال بهـا عـلى حُجيَّـة الحلـول والمخـارج التـي يتبنَّاهـا مـن أجـل النهـوض بـه وتجـاوز مآزقـه. فالتقليديـون وجـدوا أنفسـهم أمـام مدوَّنـة واسـعة تؤمِّـن لهـم قـدرًا وافـرًا مـن الشـواهد التـي يسـتندون إليهـا في تقويـم المتغـيرات الجاريـة، وتسـويغ أنمـاطٍ معينـةٍ مـن الفكـر دون أخـرى، وإضفـاء هـذا الـضرب مـن المشروعيـة أو ذاك عـلى منظومـاتٍ خاصَّـة مـن القيـم، وأنـواعٍ محـدَّدة مـن المؤسسـات الاجتماعيـة والسياسـية والدينيـة، أمـا الحداثيـون فتغـدو عندهـم تلـك المدوَّنـة تابعـةً لاسـتلزامات الحـاضر، فيتقلَّـص حجمُهـا وتضيـق مكوناتُهـا إلى أبعـدِ الحـدود، لتصـير في نهايـة المطـاف مجـرَّد مدوَّنـة جزئيَّـة اسـتُبعِد منهـا كلُّ مـا لا يتوافـق مـع الحاجـة إليـه في هـذا الحـاضر.

وبهـذا لا يتحـدَّد الـتراث في الوعـي النهضـوي إلَّا بإخضاعـه لمقايسـة تأسيسـية مزدوجـة الوظيفـة؛ فـإذا كان التقليديـون يُشـغِّلون وظيفتهـا الفيلولوجيـة التـي تمكِّنهـم مـن ردِّ مسـتجدات الحـاضر إلى الـتراث بوصفـه أصـلًا مرجعيًّـا، وتقويمهـا في ضـوء معايـيره، فـإن الحداثيـين يشـغلون وظيفتهـا النظريـة التـي تسـمحُ لهـم بترميـم مـا يتصورونـه نقصًـا نظريًّـا في معـارفِ الـتراث ومفهوماتـه اعتـمادًا عـلى مرجعيـة الحـاضر وكـمال أنظـاره ومنجزاتـه.

وهنـا لا بـدَّ مـن الإشـارة إلى أن الأسـتاذ الجابـري كان سـبَّاقًا إلى التنبيـه عـلى الخلفيـة القياسـية للعقـل العـربي، والتأكيـد مـن خـلال ذلـك أن القـراءات الحديثـة للـتراث التـي تناولهـا بالتحليـل ظلَّـت واقعـةً

تحت تأثير هذه الخلفية، بل ظلَّت أسيرةً للصورة المُنحسِرة وغير المُنتجة التي اختُزلت إليها خطواتها الإجرائية إبَّان ما يُدعى بـ «عصر الانحطاط».

وقد وضَّح الأستاذ الجابري هذا بكون آلية القياس باتت تُوظَّف في ذلك العصر من دون مراعاة خطواتها العلمية والإجرائية كافةً؛ وبذلك اختُزلت إلى مجرَّد عملية «ميكانيكية» يُكتفى فيها بترداد عبارة «وقِس على ذلك»، فلم يَعُدْ لها -تبعًا لهذا- أيُّ مردودٍ على صعيد إنتاج المعرفة وإبداع الأفكار[17].

غير أن التحليل الذي اتجهنا إليه لا نركِّز فيه على كون المقايسة انبنت في الوعي النهضوي بكيفية مبتسرة، وأنها جاءت غيرَ مستندةٍ إلى مجموع أركانها؛ بل نذهب فيه إلى أنَّ النزعة التأسيسية التي لازمت المواقفَ النهضوية تتخذ أساسًا من القياس وسيلةً مُثلى لإقامة المطابقات غير التاريخية بين الماضي والحاضر، وأداةً حاسمةً لبناء المماثلات الفكرية غير المسوغة بينهما. فالمقايسة هنا هي عماد التأسيس النهضوي للتراث، وقوامه المضمر الذي يستبعد كلَّ الاختلافات الممكنة بين تجربةِ الماضي وتجربةِ الحاضر، ويستأصل منابعها وتجلياتها؛ ذلك أن إثارة أي نوعٍ من الاختلاف بين هاتين التجربتَيْن يُفضي إلى إرباكِ المقايسة وتكدير صفوها، فضلًا عن أن الإحاطة به تقتضي النظر من جانبٍ إلى التراث ومن جانبٍ آخر إلى مسلَّماتنا واعتقاداتنا الراهنة على أنهما تجربتان فكريتان غيرُ متطابقتَيْن تاريخيًّا.

ولمَّا كان الأمر كذلك، فإننا لن ننتظرَ من المقايسة التأسيسية التي لا تروم سوى صوغ المشابهات أيَّ استدعاء للتاريخ من حيثُ هو حدثان وديناميةٍ منافية للتنميط، ومقوضة للمماثلات كيفما كانت أشكالها.

من هنا افتقد التراث في تحليلنا كلَّ علاقة له بذاته، وتقطَّعت كلُّ صلة تاريخية له بأُفقه، واختُزل وجودُه المحايث الذي كان به خبراتٍ حيَّة بالمعنى والحقيقة إلى مدوَّنة ساكنة من الشواهد والاقتباسات الخاضعة في هذا الموقف أو ذاك لمحدداتٍ انتقائيَّة وتنميطيَّة غير مُعبِّرة عن هويته، وغير مُلِمَّة بأبعادها وتجلياتها الحيويَّة. بل إن ما يثير الاهتمام -فضلًا عن هذا- هو ذلك الاتفاقُ الضمني بين التقليديين والحداثيين على الفكرة القاضية بأنَّ التراثَ صار في عداد «الموتى» بفعل جُموده وانحسار فاعليته مع توالي الأزمان.

والحقُّ أن فكرة «الموت» هذه التي التصقت بالتراث غالبًا ما نمرُّ عليها مرورَ الكرام ونتقبَّلها على أنها بداهة من البداهات؛ إذ لم يسبق لها أن كانت موضوعَ أبحاث دقيقة تكشف لنا عن

(17) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص17-20.

الانعكاسات التي كانت لها على مجمل المواقف النهضوية، وتبرز إسقاطاتها على نوعية الأدوات المنهجية التي توسلت بها في مقاربة التراث. إنها فعلًا فكرةٌ مثيرةٌ من زاويتَيْن على الأقل: من زاوية دَورها العميق في تشكيل التمثلات النهضوية للتراث، ومن زاوية تأثيرها في هذه التمثلات التي استحال فيها كلُّ ما أُنجز في الماضي جثةً هامدةً لا روح فيها ولا حياة.

ومن دون شكٍّ، فإن فكرة «موت التراث» والخلفيات المرتبطة بها هي التي أملتْ على التقليديين تبنِّي ما اصطلحنا عليه «مقايسة فيلولوجية» تشتغل بصورة مضمرة في برنامجهم القرائي للتراث؛ ذلك أن الفيلولوجيا كانت دومًا ومنذ منشئها تقترن باللغات الميتة، وتسعى إلى إعادة بنائها وترميمها على النحو الذي كانت عليه في الأزمنة الماضية. ولذلك تعامل الفيلولوجيون مع تلك اللغات كما لو أنها مجرَّد قِطَع أثريَّة جامدة تؤول إليهم مسؤوليةُ إحيائها وبعْث معانيها. وهو النهج الذي تبدو ملامُحه لائحةً في علاقة التقليديين بالتراث، فقد سلَّموا بأنه صار في عداد «الميت»، وأنه بالبعث والإحياء يستطيعون إنعاشه ومَدَّه بأسباب الحياة ليسترجع في الحاضر أدواره التي كان يضطلع بها في الأحقاب الماضية.

في حين أملتْ تلك الفكرة على الحداثيين إسقاطَ اعتقادات الحاضر ومسلَّماته على التراث، ودفعتهم إلى الاقتناع بأن ذلك هو أقْومُ سبيلٍ إلى بثِّ الحياة فيه وإعادة الروح لما يتماشى منه مع مطالبِ التجديد ومستلزماته.

وقد أباح التقاؤهم عند هذه الفكرة لكل طرفٍ منهم أن يستعملَ التراث في الاتجاه الذي يريد، وأن يوظِّفه في خدمة مواقف وأغراضٍ سياقيَّة محدَّدة، ويستصدر منه ما يعتقده متناسبًا مع رؤيته العلاجية للأعطاب المستشرية في الواقع، والمعضلات المتعاظمة فيه. وبذلك نَصَبَ كلٌّ منهم نفسَه بديلًا عنه في الكلام؛ لأن التراث بالنسبة إليهم ليس سوى ركامٍ من المضامين الجامدة والنصوص الخرساء التي افتقدت مع مرور الزمن حيويتَها وقدرتها على التعبير، وبذلك فهي تبقى في أمَسِّ الحاجة إلى مَن يُحييها ويبتعثها، أو يستنطقها ويتكلَّم مكانها.

لكن ما لم يلتفت إليه الطرفان أنَّ ذاك الذي حسبوه في عداد الموتى لا يكفُّ عن العَوْدِ إلينا كلما انتصبت هويتنا موضوعًا لفكرنا، ولا ينفكُّ عن الإتيان إلينا كلما انصرف اهتمامنا نحو استشراف المستقبل والتطلُّع إليه.

والمثير في عَوْدِه المتواتر هذا أنه عَوْدٌ لا يفتأ عن الصيرورة والتحوُّل، وأنه عَوْدٌ لا ينضبط للصور النمطيَّة التي خططناها له في هذه الصيغة الاستعادية أو تلك. يتمرَّد التراث على كل المعاني التي نسعى جاهدين إلى تثبيته فيها وتسييجه داخلها؛ لكونه ما آل إلى المُضي ولا تطابق معه، بل إنه

مـا فتـئ يمـضي ويصـير ويعـود إلينـا بوجـوه مـن التعـدُّد والاختـلاف. لهـذا لا نتصـور أن الـتراث يقبـل أن يُسـتعاد بوجـهٍ واحـدٍ كـما لـو كان هـذا هـو وجهـه المطابـق لماهيتـه، فلـو افترضنـا ذلـك مـع التقليديـين لـكان الـتراث قـد انتهـى إلى اسـتنفاد نفسـه ومـضى إلى الـزوال. وفي ارتبـاطٍ بهـذا يرفـض الـتراث كذلـك أن يُسـتعاد بإجبـاره عـلى الانصيـاع لمسـلَّمات الحـاضر وسـلطة النظريـة؛ إذ لـو فعلنـا ذلـك مـع الحداثيـين لصـار جـزءًا مـن الحـاضر، ولانتفـت بينهـما أسـباب التفـاوت وموجبـات الاختـلاف.

جميع الحقوق محفوظة © 2021

All rights reserved © 2021