الحداثـــــــة: نحو بديـــــل تراثـــي

أ. عبد الوهاب بوشليحة
جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة

مصطلح التراث: البنية والمفهوم

إن البحث في إشكالية التراث يستلزم من الناحية المنهجية تحديـــد مفهومـــه انطلاقا من أننا ننظر إليه كجزء عضوي وموضوعي من تراث الفكر البشري ككـــل. وننظر إلى تاريخيته الخاصة كفصل من التاريخية العامة لتراث كل البشرية، وبالتالي فإنّ مقاربته كمفهوم يحدد «كنتاج عملية تاريخية تضافرت في إنجازها جملة من العلاقـــات والشروط يدخل في نسيجها المتشابك عاملا الزمان والمكان متفاعلين، بديناميكية، مع قوانين حركة تطور المجتمع المعيّن بكل أبعاد هذه الحركة: اجتماعيا، اقتصاديا، سياسيا وثقافيا»[1]، ومن ثم فهو يتجلى كنتاج ثقافي، قد خضع بوجوده ونموه وتطوره، لفعل تلك العملية التاريخية ذاتها التي يستطيع كل شعب من الشعوب في مختلف عصورها أن ينتج تراثه الثقافي والحضاري.

إن تاريخية التراث –أي التراث– تكشف عن رؤية في بعدها المحلي والإنساني، وتكشف في الوقت ذاته مختلف المصادر والروافد التاريخية التي شكلت هذه الرؤيـــة، بتعبير آخر، أن خصوصية التراث ونسبته إلى شعب أو أمة، يتحدد تاريخيا بمنظومتـــها

لذلك فإن القول بالخصوصية التراثية لأمة ما، في تاريخ ما، يقدم في التحليل الأخير كإطار تاريخي وكمحمل حضاري لحركية الفكر والإبداع لهذه الأمة وتميزها عن سواها.

وإذا كان التراث جزء تكويني بين المكونات العضوية للتاريخ العربي والممتد إلى عصرنا الراهن ـــ من القرون الأولى للهجرة حتى النهضة العربية، فهو يضعنا أمام التصور العلمي ببعده التاريخي وحركيته التاريخية، بوصفه نتاجا فكريا ومعرفيا للنخبة التي صنعت تاريخها الفكري وشكلت القوى المعرفية والإيديولوجية داخل بنية المجتمع.

ومن ثم، فهو" ليس له استقلال عن الواقع الذي نشأ فيه، وبصرف النظر عن الواقع الذي يهدف إلى تطويره ـــ فهو ـــ يعبر عن الواقع الذي هو جزء من مكوناته."[2]

فالرؤية للعالم التي يعبر عنها التراث هي حصيلة لبعد مادي وروحي يعطيها كل جيل، بناء على أسئلة الواقع التاريخي والمرجعيات الفكرية والفلسفية التي تمتح عناصرها الإيديولوجية منها. ومهما كانت طبيعة هذه المرجعيات، فإن الرؤية التراثية لن يكتشف جوهرها إلا في علاقتها بالآخر، أي أنها تجمع الأدباء والمفكرين والفلاسفة في بوتقة رؤياهم للعالم لتعود، فتفرق بينهم، بحيث لا نكون أمام رؤية تراثية واحدة، بل أمام رؤى تراثية متعددة ومتباينة، وبالتالي ففي ظل النظرية التراثية العامة كل منتج للمعرفة " هو مدرسة نفسه لا يؤمها غيره."[3]

التراث والحركية التاريخية

إن الجوهر الحقيقي للحلقة المركزية التراثية هي الحوار العلمي والعقلانية والحرية ـــ الحرية الفكرية ـــ، وقد تفاعلت مع الآخر من موقع الإضافة، فقد حاورت –أي المركزية– اليونان وفارس والهند والمسيحية واليهودية وحتى الوثنية والإلحاد. وفي كل الأطوار «كان العقل –العقلانية– هو قدس الأقداس في صلب –المعادلة التراثية– التي كان التصوف أحد أعمدتها، ولكن العلم أيضا كان هو الأعمدة، من هنا كان البيروني وابن سينا والكندي والخوارزمي جنبا إلى جنب مع الغزالي وابن عربي،

وابن رشد والفرابي، وكان من الطبيعي لابن خلدون حين يصل متأخرا عنهم جميعا أن يؤسس فوق ميراثهم علما جديدا هو العمران دون أن يضيع وقته لحظة واحدة في التغني بالأسلاف."[4]

ومع ذلك لا بد من قراءة واعية لتلك الروافد الثقافية والمعرفية التي أسست المنظومة الفقهية والكلامية والفلسفية العربية، فالفكر الأشعري والمعتزلي، والشيعي والصوفي تقبل هذه الروافد بمرجعياتها المتباينة بوصفها روافد معرفية أسست رؤيتهم للعالم. بل إن الوعي بالمكونات الرئيسة لميراث تلك الشعوب، كشف لهم طريق الإبداع المعرفي في مختلف الفنون والآداب والفلسفات، وبالتالي فإن " مكتشفات العرب والمسلمين وفتوحاتهم العلمية والأدبية والفلسفية قد ولدتها وأنضجتها وطورتها وبلورتها معارك الحرية، ولذلك كان ــ التاريخ ــ بقوانينه ومتغيراته، هو السياق الذي تتجلى في إطار حركة ــ التراث."[5]

في ضوء ما سبق، فإنّ المنظومة المعرفية التراثية، ليست انعكاسا ميكانيكيا لتلك المرجعيات ــ اليونان ــ الفرس- الهند- بل هي فكر تشكّل من خلال عناصر حيوية، امتزجت فيها الإيديولوجية والمفاهيم والتصورات الفكرية إلى جانب الرؤية والمنهج العلمي. إن التواصل مع الفكر العالمي، يطرح بالضرورة إشكالية الآخر الذي أمدّ الفكر العربي الإسلامي برؤى واعية لحسم معادلة الأنا، وفق مستلزمات الحركة التاريخية وإفرازات الواقع وقضاياه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية. وبالتالي فإن تراث الآخر لم يحتل بؤرة مركزية في الفكر العربي لتحريك آلية النتاج المعرفي، بل كان " صيرورة وحركة ونتيجة صيرورة وحركة"[6]، لكنه تجاوزها، لتصب في حقل واسع يعيد بناء الحقل العربي في كل مرة فيها الجيل بتجربة حضارية جديدة.

ورغم تميز ــ تراث الآخر ــ اليونان - الفرس- الهند، فإن المنظومة المعرفية التراثية، بقيت مرتبطة بنسق الرؤية الثقافية التي تنتمي إليها، وإلى الخصوصية التاريخية والحضارية التي وسمتها كعلامة لتأسيس الذات وتأصيل الكيان.

وفي ضوء هذا المعطى، فإن الحداثة ـــ التراثية ـــ لا يمكن البحث عنها في منطلقات تأسيس الرؤية العربية من خلال الالتقاء التاريخي والتجانس المعرفي والحوار الحضاري مع الآخر، بل في بصمات الجيل التراثي العربي ـــ ثم الأجيال ـــ وداخل أصواته المتباينة والمتميزة في طروحاتها الإيديولوجية ومرجعياته الفكرية، ورهاناته على صنع التاريخ العربي. ومن ثم كانت كتاباته في مختلف الحقول المعرفية والحاملة " لموقف كوني من الوجود ـــ واجهة حداثية ـــ تجمع خلاصات الجذر مع تجارب العصر.[7]

إن القول بالحداثة كوحدة فكرية باطنية في التراث العربي، وعدم التمييز داخل الخطاب بين الفلسفات والمرجعيات اليونانية والفارسية والهندية، يؤسس في التحليل الأخير الحداثة بوصفها تجربة تاريخية، ومنطلقا عقلانيا، وبديلا إبستمولوجيا، يعكس تاريخية الخصوصية التراثية في مقاربتها للواقع ورؤيتها للعالم.

أزمة التراث وتراث الأزمة:

إن الدافع الرئيس لإعادة النظر في المنظومة التراثية، يستلزم منهجيا الإحاطة بالظروف التي تم فيها تأسيس المصطلح ذاته ـــ التراث ـــ والأمر الذي نرجحه أنه ظهر ما بداية عصر النهضة لربط أجزاء السلسلة التاريخية والحضارية العربية المنقطعة والمتقطعة. والحقيقة أن مئات السنين " لا تشكل استمرارا حضاريا، لأن فترات الانقطاع التاريخي قد جزأتها على نحو يكاد يجعل منها وحدات منغلقة على ذاتها"[8]، بحيث يبطل القول الطوباوي، إن التراث العربي يجسد امتدادا عضويا للإنسان العربي المعاصر، وبالتالي استجابة طبيعية وموضوعية لأسئلة راهنة المعقدة منها والبسيطة.

إن إعادة النظر في إشكالية التراث، هو تأسيس للحداثة العربية المعاصرة، ذلك أن تاريخ التراث يعرف فترات تعطل أو توقف أو نكوص أولي، كما يعرف فترات انتقال كيفية من جهة أخرى، هذا التصور الجدلي للتراث يأتي ضدا على نظرية استمراريته.[9] وبالتالي، فإن إعادة النظر في بنية التراث ومفهومه المعاصر، يحيل إلى أن الحداثة من حيث هي رؤية، تمثل إشكالا، ذلك أنه لا يمكن أن نخلط بين حداثة التراث، وحداثة

جيل النهضة وما بعدها، فالحداثة بوصفها فعلا تحديثيا، يتسم فيها الفكر البشري لدى هذا الشعب أو ذاك، في هذه المرحلة التاريخية أو تلك بحس نقدي راديكالي وشمولي، فيتجه إلى أسلحته المعرفية وأجهزته المفهومية متسائلا، ناقدا، فاحصا، محللا، ممتحنا طاقته على الاستجابة إلى المنشود، وبالتالي فكل فكر حداثي ينتج رؤيته للعالم. وهذا المعنى تتجاوز مسألة الحداثة في العلوم الإنسانية مسألة التحقيب الزمني.[10]

ومن ثم تطرح الحداثة في التحليل الأخير بوصفها حداثات، بمعنى أن المنظومة التراثية لم تؤكد حضورها التاريخي في أفق الإنسانية، إلا لأنها حققت حداثة ما، وإن لم تغير وفق مستوى طموحاتها في مجال حركيتها التاريخية، سياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا وثقافيا، إلاّ أنها أعادت النظر في بنية الواقع العربي وانتجت موقفا.

إن اعتماد هذه المنطلقات الفكرية يفضي إلى القول مثلا: أن الأئمة الأربعة بنّوا أفكارا ولم يؤسسوا لمذاهب، وأن المعتزلة أسسوا لمرحلة النقد الأدبي في طوره الجنيني قبل أن يجهض المشروع الثقافي العربي، وأن الرشدية كسرت الحقول الدوغمائية وقاربت بين الفلسفة والدين، وأن حازم القرطاجني استلهم التراث النقدي الأرسطي في الكشف عن جمالية النص الإبداعي العربي.

مما سبق ذكره، يبدو لنا، أن خصوصية حداثة التراث على المستوى الفلسفي، تكمن في تلك الممارسات النقدية التي تجسدت في خطاب وممارسات الفكر العربي الإسلامي، حينما مرّ الفكر لديه إلى مرحلة الإيمان بالعقل لإنجاز المشروع الإبستمولوجي في تاريخيته.

نحو حداثة عربية معاصرة:

عند هذه المرحلة من البحث عن بديل معرفي لمنظومة التراث، فإنّ حضوره كمساءلة الراهن الفكر العربي المعاصر، يحيل إلى أنه لا يكمن في تلك الصور التي اتخذت أشكالا مقدسة ماضوية تاريخية أو حضارية، وإنما يكمن في تلك المصادر التي اتخذت أفعالا إنسانية حيّة. بمعنى هل نبحث عن مكان التراث بذاته في الفكر المعاصر،

أي مضامينه وعلاقاته وشروطه التاريخية، أم نبحث عن مكان الوعي والمعرفة لهذا التراث في الفكر العربي المعاصر[11]؟وتتسع دائرة المساءلة لطرح السؤال التالي، إلى أي مدى يستطيع التراث العربي الإسلامي أن يقدم محتوى معرفيا جديدا للفكر العربي المعاصر؟وهل في الإمكان تأسيس نظرية معرفية عربية معاصرة في ضوء الموروث التراثي الذي استكمل دورته التاريخية؟

إن المسافة بين حداثة تراثية ـــ حداثة الماضي ـــ وبين حداثة بوصفها مشروعا لم يكتمل إطاره، تقاس بأكثر من البعد الزمني الأفقي وحده، إنما تقاس أيضا، وعلى نحو أكثر أهمية ببعدها التاريخي العمقي، أي إنّ المقياس الأهم هنا هو تلك الفوارق الضاربة بعيدا في العمق بين فكر نتج في ظروف وعلاقات وشروط اجتماعية ومعرفية تنتمي إلى القرون الأولى للهجرة، وبين فكر آخر نتج- وينتج- في ظروف وعلاقات وشروط تاريخية ومعرفية تنتمي إلى القرن الماضي - القرن العشرين - وقد امتد شعاعه لألفية جديدة "إذن فالقضية تنحصر في الموقع الفكري الإيديولوجي الذي يمكن أن تحتله في الفكر المعاصر أشكال معرفة التراث العربي الإسلامي (...) لأن المعركة الفكرية والإيديولوجية المحتدمة أكثر فأكثر، خلال الحقبة الأخيرة — منها النصف الثاني من القرن العشرين- بشأن التراث هذا، إنما تدور وتحتدم هكذا حول النظرية التراثية، أي حول طريقة المعرفة النظرية للتراث نفسه التي في ضوئها تتحدد السمات الإيديولوجية لهذه المعرفة"[12] من هنا، فإن نظرية استمرارية التراث تجد نفسها في تعارض مع هذا التاريخ - تاريخ الفكر العربي المعاصر- وتضع نفسها خارجه.[13] وبالتالي يأتي هذا التصور الجدلي ضدا على نظرية الاستمرارية التراثية بصفة عامة، وهو ما يسمح على المستوى المنهجي بالحديث عن القطيعة الإبستمولوجية بين المنظومة التراثية، ومشروع تأسيس النظرية المعرفية المعاصرة.

ويمكن في ضوء ذلك أن نستلخص أن " القطيعة الإبستمولوجية تعني أولا، قيام فكر علمي أكثر شمولا، وهي تعني ثانيا مراجعة للمفاهيم الأساسية للعالم السابق عليها،

وتعني أخيرا، قيام فكر علمي أكثر تفتحا (...) بل تعني كذلك احتواء الفكر العلمي الجديد للفكر العلمي السابق عليه.[14]

ومن ثم، تستمد النظرية المعرفية المعاصرة إطار خصوصيتها الفكرية والفلسفية بدءا من جيل النهضة إلى جيل الألفية الثالثة من أصول تسمح لها بتشكيل رؤية للعالم، تكونت من بنية الوعي العربي المعاصر، إضافة إلى مجموع تحققات النظرية المعرفية المعاصرة وروافدها الفكرية والفلسفية، التي تم تأسيسها وتأصيلها في المنظومة المعرفية الغربية، والحصيلة النهائية لهذه الرؤية " ليس قيمة في - ذاتها- إلا بقدر ما تعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع العربي والعمل على تطويره"[15]، وبالتالي، فلكي ندرك القيم الإبستمولوجية، علينا أن ندرك مظاهر الجدة والتثوير التي تحملها معها كل نظرية علمية.[16]

مما سبق ذكره، تتجلى الحداثة العربية المعاصرة بوصفها رؤية للعالم، لها دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة " وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط - لتختلف- من مكان لآخر، ومن تجربة تاريخية لأخرى"[17]، لذلك فالسؤال هل أن الثقافة العربية المعاصرة حداثية؟ لا معنى له، والشيء الوحيد الذي له معنى هو: كيف نحلل الثقافة العربية تحليلا حداثيا؟ دون أن نسقط عليها حداثة - أو حداثات- التراث العربي الإسلامي التي استكملت دورها التاريخية.

إن البحث عن البديل الحداثي يستند بالضرورة إلى أساس موضوعي متمثلا في الثورة التكنولوجية - المعلوماتية- وسائل الإعلام — الحداثة ما بعد الحداثة- التي بدأت مع الثلث الأخير من القرن العشرين وإبراز تلك القيم المعرفية الجديدة التي حملتها معها هذه الثورة.

إنّه الإطار المعرفي الذي وجد فيه مشروع الحداثة العربية المعاصرة نفسه والمتمثل في "الإعلان عن إرادة الإعراب الفلسفي عند مظاهر الثورة العلمية إعرابا لا يتخذ صورة

تأويل بل صورة إبراز لما حملته هذه الثورة من قيم جديدة للمعرفة العلمية الخاصة والمعرفة الإنسانية بصفة عامة."[18]

لذلك يقدم البديل الحداثي في التحليل الأخير بوصفه أثرا عميقا لما أحدثته المعرفة العلمية والإنسانية من تغير في المفاهيم " فالعالم المعاصر يسير بسرعة في التطور لم يسبق لها مثيل (...) وأن عقدا من زماننا في هذا المجال يساوي قرونا بأكملها من الأزمنة الماضية"[19]، بمعنى آخر، أن رؤيتنا للحداثة في ضوء هذه الطروحات العلمية والفكرية كفيل بتمكينها في الفكر العربي المعاصر، وبناء على هذا الواقع، فإن الحداثة العربية المعاصرة جديرة بإعادة النظر في الذات والوعي العربي وصياغتهما، لتشمل كذلك في أوسع مجالها الحقل السياسي والاجتماعي، ورسم حدود في العلاقة بين الأنا والآخر، وتفكيك مفهوم الديموقراطية، وحقوق الإنسان وإعادة النظر في إشكالية الهوية، الأصالة، المعاصرة، وغيرها من المفاهيم التي تحتاج إلى معادلة حداثية معاصرة.

لذلك نعتقد أن الحداثة ليست قيما أو مؤسسات نقبلها أو نرفضها كما نشاء، بل هي عملية - ومشروع- في الفكر العربي المعاصر منذ عصر النهضة إلى الألفية الثالثة، وهي تنزع دائما إلى إيجاد آليات الفكر العلمي والرؤية العلمية لتفسير الواقع العربي المعاصر.

الهوامش:

1 – حسين مروة: مكانة التراث الإسلامي في الفكر المعاصر، الطريق، ع1، 1983، ص89.

2 – حسن حنفي: التراث والتجديد، مكتبة الأنجلو مصرية، 1987، ص11.

3 – غالي شكري: أقواس الهزيمة، وعي النخبة بين المعرفة والسلطة، دار الفكر، ط1، 1990، ص78.

4 – المرجع نفسه، ص29-30.

5 – المرجع نفسه، ص30-31.

6 – محمد عابد الجابري: الحداثة والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991، ص38.

7 – محيي الدين اللاذقاني: آباء الحداثة العربية، دار الانتشار العربي، ط2، 1998، ص12.

8 – غالي شكري: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، الدار العربية، للكتاب، تونس، ليبيا، 1983، ص114.

9 –محمد وقيدي: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مكتبة المعارف، ط1، 1980، ص130.

10 – سالم دولة: الجراحات والمدارات، تونس، ط1، 1991، ص172.

11 –حسين مروة: مكانة التراث الإسلامي في الفكر المعاصر، الطريق ع/1، ص104.

12 – محمد وقيدي: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، ص136.

13 – المرجع السابق، ص145.

14 – المرجع نفسه، ص136.

15 – حسن حنفي، التراث والتجديد، ص11.

16 – محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، ص65.

[17] – محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص16.

[18] – محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، ص129.

[19] – المرجع نفسه، ص9.