

التراث بين المقدس والتاريخ

د. ربيعة بن مراد (*)

لم المغالاة في اعتبار التراث اليوم؟ وماذا بقى أن نقوله حوله بعد نصف قرن من الكتابات والدراسات التي مهما اختلفت عناوينها ومقارباتها أفضت كلها إلى القول «أننا إلى حد اليوم لا نقرأ واقعنا ولا نفعل غير التعليق عليه» وهل أدت هذه الكتابات التي تناولت العقل العربي والمجتمعات العربية في بنيتها وفي تركيباتها المقدمة والمتفرعة إلى الإثنيات والعشائر والقبائل والجاليات بكل الأيديولوجيات التي تحركها فتتحرك فيها «كإقليم زمني ثقافي به عبارة ناقشها الدكتور صلاح قنصوة هذا الصباح» دورها في فضائنا العربي المعاصر؟ وهل من جدوى من مشروع عصرنة الماضي بإخضاعه إلى الدراسات الاجتماعية؟ ألهذا الحد ضاق الإطار الفكري فانعدم الموضوع لدى المفكر العربي إلى درجة اجترار المواضيع وإيهامنا بطروحات جديدة لها؟ من هنا أبدأ - من انعدام الموضوع عندنا - وهذه قضية رئيسية أولى يتمحور حولها هذا البحث في موضوع التراث بين المقدس والتاريخ.

إذا ما فهمنا التراث على أنه مجموع الانتاجات العلمية والفكرية والثقافية التي ظهرت كحاجة موضوعية هي حاجة مجتمع عربي إسلامي وصل إلى مرحلة متقدمة من التطور الاقتصادي والاجتماعي جعل انبثاق العلم ضرورة لا اختياراً ذاتياً من جهة إذ الدولة الإسلامية التي امتدت حدودها آنذاك وشملت أكثر من قارة كانت قد أدت دورها الأساسي كقوة ضاغطة لتطور العلوم. فالعلم كان سند المشروع الحضاري في الإمبراطورية الإسلامية يؤكد الدور الذي أداه العلماء المسلمون في التطورات الاقتصادية والاجتماعية إذ لم يكونوا مجرد منظرين دارسين للعلوم

(*) أستاذة الفلسفة والجماليات ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس ، تونس .

التجريدية بل ساهموا فى توفير وسد الحاجات العلمية «والتكنولوجية» إن صح التعبير فى تلك الظرفية.

وإذا ما فهمنا التراث من هذا المنطلق ما مشروعية إخضاع هذا المعطى الموروث الثرى بالعقلانية المتميزة التى أفرزته واستنفذ منطقها اليوم إلى عقلانية الدراسات المعاصرة؟ ولماذا؟ ألم تكن نصوصاً فاتحة بذاتها؟ هى اليوم من سجل التاريخية العامة للمجتمع البشرى وتاريخ الحضارة الإنسانية.

تتفاقم بساطة هذا الطرح خاصة وأن هذه الطروحات تثار اليوم فى وسط ضغوط حضارية ونفسية عدائية لا يمكن غض النظر عنها لأنها تزيد فى موقعتنا ضمن منظور موضوعى يرتبط بحالة التردى العام للوضع الحضارى الراهن فى الوطن العربى وكذلك بقضية الفجوة العلمية والتكنولوجية التى تزداد اتساعاً لحظة بلحظة بين المجتمعات الدولية المتقدمة ودول العالم الثالث بما فيه العالم العربى الذى اشتد تخلفه اليوم ضمن هذا التصنيف . . وهذا ما قد يملى ضرورة تغيير استراتيجيات العمل على المثقف العربى ذلك أنه بقدر ما كانت مسألة الاهتمام بالتراث العربى بل وبالحضارة العربية مرحلة ضرورية بعد الحرب العالمية الثانية خاصة مع ظهور حركات التحرر الوطنى للشعوب العربية والتى ارتبطت بقضايا الهوية الوطنية والقومية فى مواجهة ثقافات الاستعمار التى جعلت هذا التراث يتقرم ويغترب بمواقف دفاعية تبريرية بقدر ما ينبغى مغادرة هذه الأرضية اليوم!

فنحن اليوم «قد لا نفلح ما لم نفلح فى صياغة أو هامنا ومشاغبنا الحقيقية مع العصر وضده» لأن التراث بات اليوم مجال استثمارات متكررة أعمق من مجرد مسألة معرفية نظرية تستعير مناهج وسياقات لإخصاب الدراسات التراثية وإحيائها - ومن هنا استحالة رصد أى علاقة بين عناصر هذا الطرح : «التراث بين المقدس والتاريخ». التراث والمقدس والتاريخ ثلاث مواضع يخضع كل منها على حدة إلى تعقيد خاص بطبيعته . تتعدد أكثر وهى مجتمعة .

إذا ما كان التراث يؤدى دوراً اقتصادياً فى مجتمعاتنا العربية المعاصرة باعتبارها رافداً من الروافد الأساسية التى غدت الوجدان الأصلى لتاريخ الشعوب وهويتها فإن

المقدس يبقى من طبيعة متميزة إذ هو موضوع اعتقاد لا موضوع معرفة بما يجعل أمر إخضاعه إلى تفسير عقلى منهجى أمراً شائكاً . إذ يفترض المقدس مهما كان مضمونه أن العلة الأولى لكل ما يجرى حولنا متعالية علينا كبشر بتمثل لقوى خفية وحية تنتشر فى العالم فتكون حاضرة فى كل حدث من أحداث حياتنا اليومية بما يجعل من ظاهرة المقدس قوة وطاقة خطيرة تفلت تماماً من الرقابة الإنسانية إلى درجة أن حركاتنا وأفعالنا وأقوالنا لا تنال غاياتها تماماً ما لم ترك وتبارك من قبل المقدس . ويذهب المقدس إلى أقصى درجة فى تدعيم الهوية والتراث كما فى إقصاء الفروقات وتحييدها إلى حد أن مجال الغيرية والاختلاف يحى تماماً، بما يؤسس فى الفكر والواقع لرقابة جاهزة بين روجى كايوا فى كتابه «المقدس والعنف» أن كل مقدس يفترض ممارسة عنف فى اتجاهين أساسيين : اتجاه أول نحو ذاك الذى من شأنه أن يتهدد اشتراك المجموعة فى سكونها إلى المقدس . واتجاه ثان للعنف يشرعه المقدس ويخص ذاك الذى يختلف عنا تماماً من حيث مقدسه . ومن هنا نفهم خطورة الاستثمارات العدوانية اليوم للمقدس . فالعالم نحارب باسم المقدس ونسلم باسم المقدس الذى بات من قوام الرؤية الدينية للعالم من حيث هى تمثل نسقى لليلة الأولى أو للجوهر الواعد أو للمبدأ الأول أو لواجب الوجود أو للواحد الذى يتأتى عنه كل ما يحدث داخل العالم وداخل الطبيعة . فالمقدس يحيل إلى الدين إجابة عن مسألة المصير والقدرة أى عن مسألة الغاية من الوجود الإنسانى .

فإذا كان المقدس يستمد مشروعيته من دعم الهوية والتراث فإنه شكل فى المرجعية التراثية والمنظومة الكلامية وفى الدراسات الإسلامية وحتى فى المقاربات النظرية موضوعاً قائماً بذاته فبات كل من التراث والمقدس يشكلان جسداً واحداً «إذا اشتكى عضو تداعت له بقية الأعضاء بالسهرة واليقظة» لما يبعثانه فى النفس من خليط من الخشية والثقة والرغبة والاطمئنان قد لا يمكن رسم الحدود لها بكل ما فى ذلك تداخل بين اللغوى والدينى والفكرى والتاريخى والأيدىولوجى والشفوى والمكتوب بما يعطى فى كل مرة بعداً قدسياً سلطوياً لخصوصية مجتمعية وإقليمية أصبحت معها العلاقة بين التراث والدراسات الاجتماعية مهمة أثروبولوجية غير يسيرة إطلاقاً لأن التراث بات محكوماً يضرب من الحتمية الاجتماعية تستحيل معها كل مقارنة مهما

كانت طبيعتها ذلك أن المقاربات الاجتماعية الأنثروبولوجية لا يمكن لها أن ترى في مؤسسة الدين عنصراً متعالياً بل ستقاربه من حيث هو مؤسسة محايثة للطبيعة كما للتاريخ. ومن هنا تتحول علاقة طرفين مجتمعين المقدس والتراث بطرف آخر مختلف تماماً فتصبح العلاقة بين التراث والدراسات الاجتماعية من قبيل علاقة الآنا بالآخر، لأن كل من الآنا والآخر يمثل وعياً بالذات ينزع إلى الكمال والاستقلالية أنثروبولوجياً ومعرفياً. لكن هذا النزوع لن يتحقق إلا إذا ما افتك أحد هذين الطرفين الاعتراف به كاملاً ومستقلاً. ويمكن هنا أن نوظف وإن التعقب الهيجلي لجدلية العبد والسيد والتي قد تفيد في هذا الموضع من جهة أن هناك طرف لا يهاب شيئاً يحارب باسم المقدس ويسالم من منطلقه مغامراً بحياته إلى درجة عمليات استشهادية وهو السيد الذي افتك الاعتراف. أما الطرف الثاني فيتخاذل لما لحقته من رهبة من الموت العنيف فيخشى على حياته وذلك هو العبد. وليس العبد هنا قنا إزاء مولى لأن جدلية العبد والسيد لا تتحرك في مستوى اقتصادي فقط وإنما في أفق أنثولوجي بالأساس. فالعبد هنا يلحقه وعى بائس و متمزق لما لحقه من نقص واغتراب عند مقارنة هذه المسائل. أما السيد فليس هنا من امتلك الأرض ورأس المال وإنما هو من حقق تطابقاً بين معرفته لذاته ووجوده ومن ثابر على تحقيق تلك المطابقة. فهذان الطرفان إنما يتحركان في أفق الوجود. والتنافر بينهما واضح فإما أنا وإما الآخر إما التعايش فاستحالة إلا عبر تدخل سلطة ثالثة أقوى من الهويتين من شأنها تأمين هذا التعايش الغابي من منطلق السياق الهويي للعبارة. لأن هذا التصور النزاعي يقوم في حقيقته على عملية موضوعة تجعل الآنا بشيء الآخر والتشيؤ يعنى سلب الآخر ذاتيته واعتباره من مصاف الأشياء وبذلك يتعذر التواصل معه لأن لا أحد من الطرفين يعتبر الآخر نداً أنثولوجياً له كيان بهوية وإرادة مختلفة. والعكس وارد لكل من صعوبات لأن طبيعة التراث وتضمنها لعنصر المقدس بالمعنى الذى بينا تفلت عن كل مقارنة إنسانية لأنها اكتسبت السيادة.

إلا أن التراث بما هو الموضوع الثابت فى الحضارة العربية الإسلامية فإنه يعرف اليوم إخراجات ناجمة عن خلط بين التراث كمقوم من مقومات الهوية وبين الرجعية

الفكرية بما هي تيار محافظ يعيش فى الماضى ويقدس التراث إلى درجة تجميده فيسقط فى عدمية وجودية فكرا ونظام حياة فيها تجميد للتاريخ وتصنيم للسلف يعطيان للتراث بعداً شكلياً ينفر أطراف أخرى منه يوعى أن هذه السلفية اليوم توجهها قيادات وأيدى خفية ضد التراث ذاته لتشويهه وهذه قضية ثانية رئيسية كذلك فالأصولية الفكرية تتبنى وتنفرد بالسيادة بصورة حامية للتراث فتفرز من هذا المنطلق:

فئة رافضة للتراث بمنطق نظرى هروبي بناء على أن الإنسان ابن عصره .

وفئة بموقف مختلف تأخذ شكل تيار تقدمى يسعى إلى إدراج التراث داخل التاريخ وغربلته من مظاهر الخرافة وتخليصه من نظرة التوثين والقداسة وإخضاعه لمقاييس المناهج العلمية وهو تيار يقاوم النظرة الطوباوية ويندد بالمواقف الرجعية التى تعمل على تحويل التراث إلى تراث شكلى خال من محتواه الإنسانى التاريخى . إلا أنها مقاربات تبقى منقوصة وصورية من جهة المنهج والطروحات لماذا؟ لأن كل محاولة إخضاع التراث للتاريخ لا يمكن أن تستقيم إلا من جهة اعتبارنا التاريخ معنى الفعل والقول الإنسانى وتطور هذا الفعل داخل السياق الزمنى بمعنى تعاقب الآتات وتتاليها . وبما أن التراث عندنا يتوزع بين عنصرين على النحو الذى قدمنا عنصر إلهى وآخر إنسانى يتلازمان تلازماً وظيفياً فإنه لا يمكن أن نتحدث عن تاريخية التراث من أية جهة نظراً لتداخل عنصر المقدس بحقائق التراث بما يجعل ذلك يقترن بالتحزب والتعصب والعداء والاستبداد بالرأى وباحتكار الموضوع وبما يؤدى إلى إجهاض كل محاولة ودراسة اجتماعية مهما كانت صبغتها، وإن كل المطارحات التى شكلت قضايا المدارس الكلامية إنما تزيد فى توضيح استحالة كل مقارنة اثروبولوجية بروح علمية، لأن القضايا المطروحة تتحدد من جهة مدى قربنا أو حيادنا عن التراث أى من جهة حيرة وجودية تثبت فى كل مرة انتماءنا الميتافيزيقى وهويتنا الغيبية الماورائية .

فليس من قبيل الصدفة أن يغيب الإنسان عندنا فى مجال الإبداع والفنون فى التراث الإسلامى وإن تتحدد مرجعياتنا الجمالية والذوقية بالشعر الصوفى لارتباطه بالمطلق وبالفروسية لارتباطها بالجهاد وبالمعمار وبالزخرف والخط العربى من جهة

التوظيف الدينى . وإحياء التراث وحتى فى مستوى الدراسات النظرية من جهة إنها إنتاجات فكرية فإنه كثيراً ما يتداخل فيها المنطق بالفلسفة وبالإلهيات حتى أن كل مقارنة عقلانية حاولت منهجياً الفصل فى هذا المقال فإنها كثيراً ما انتهت إلى القول بأن «الفلسفة هى الأخت الرضيعة للشريعة» وإن اختلفت المنطلقات فإنه اتفاق فى مستوى النتائج وبقينا نجتز هذه النتيجة الهروية الخاطئة والتي لئن بينت مدى ضغوطات البيئة ومدى ضغط الظرفية ومدى استحالة التعايش المعرفى الذى تؤمنه فى غالب الأحيان - حسب المعطيات التاريخية السلط السياسية التى قد لا تتوصل بدورها فى صياغة مشروع سياسى إلا من جهة استثمار التراث بكل مقدساته فإنها زادت فى تعقيد المسألة وقوقعتها على مغلوطة منهجها .

وهذه الحالة هى الحال عينها عندنا اليوم فى سياقاتنا المغلوطة ، وفى الثنائيات المغلوطة التى تؤكد انعدام الموضوع عند المفكرين نظراً لسيادة الدراسات التراثية منها «نحن والآخر» - «الهوية والتقدم» «التراث والعلوم الاجتماعية» والتى تتحرك فى كل مرة فى حيز التقسيم المعرفى للمجتمع حسب - الجماهير والفقهاء والعلماء الذى صاغه ابن رشد والذى يفضى فى كل مرة إلى عدم التصريح بالمعارف العلمية والمنطقية إلى الجماهير فما فائدة علم لا تصل نتائجه إلى الجماهير خاصة وأن جماهير اليوم التى حصل فيها فعل المعرفة ليست من طبيعة جماهير الأمس! وإن أقصى ما تصل إليه هذه الدراسات فى كل مرة الهروب إلى ساحة التأويل والانتفاء إلى المسك بطرف الآية التى تبين مدى احتداد النقاشات وخواتمها عندما يمسك التراث بطرف منها فى اعتبار «لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به» أو عندما يمسك الطرف التقدمى بالبعد الآخر لما ينتهى إلى تنقيط الآية فى مستوى «لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم» تاركاً فراغات وفرصة للشق الأول المهيمن بذاته لاقتحام مواطنه وتعمير الفراغات دليلاً فى كل مرة على استحالة «كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة» وهو ما يؤكد رفض التراث للجذور الانتروبولوجية للمقدس وبالتالي للتراث كما للدين لأن التراث أصاب فى نحت الكاريزم الفكرى والقيادى .

والكاريزم - حسب تحليل سوسيولوجى لماكس فيبر - هى الصفة الشاذة تظاهرة أو لشخص أو الظاهرة يظهر مقدرة فوق طبيعية ، فوق بشرية أو على الأقل غير مألوفة ، بحيث يبدو وكأنه كائن سماوى ، مثالى أو استثنائى ولهذا السبب يجمع حوله أتباعاً وأنصاراً . وهذا السلوك الكاريزمى ليس وفقاً على المجال السياسى لأننا يمكن أن نلاحظه فى ميادين أخرى كالدين والفن والأخلاق وحتى الاقتصاد . مع أن إحدى صفات الكاريزم - حسب فيبر - هى البقاء خارج اللعبة الاقتصادية العادية إن لم يكن معاداتها . وترتدى هذه الهيمنة وجوها متعددة وجه الديماغوجى ، ووجه الديكتاتور الاجتماعى ، ووجه البطل الاجتماعى والثورى ، وتنطوى كل هيمنة كاريزمية على التفاف الناس على شخص القائد . ومن هذه الناحية فإن أساسها هو إذن عاطفى لا عقلانى . . . »^(١) .

بناء على هذه الناحية فإن التراث يتجاوز التاريخ وينهيه فبمجرد أن نشأ التراث أصبح لا تاريخ يمكن أن يحتويه وإنما هو الذى يحتوى كل التاريخ . وإن كل محاولة لإقامة تاريخ تصبح نوعاً من القتل أو نوع من تحويل التراث إلى أيديولوجيا أو سياسة بينما التراث اقتدر على الامتداد إلى ما بعد الواقع أو ما فوق الواقع .

ومن هنا يتأكد أن علاقة التراث بالتاريخ علاقة صعبة ومركبة وكل محاولة لفهمها أو توضيحها توقعنا ضرورة فى مواقف وقراءات خاصة رغم أن التراث ظاهرة تاريخية وإنسانية فى تكوينيتها . فالتراث يمتلك لحظة واقعية هى لحظة تكونه ومع ذلك فهو يتجاوز تلك التكوينية إلى مستوى الكلية والمطلق . ومن هنا فإن كل محاولة إخضاع التراث لقراءات تاريخية لابد أن تأخذ فى الاعتبار هذا البعد الكلى والمجرد للتراث الذى ينفلت عن كل محاولة تاريخانية - وإن محاولة سحب مفاهيم الدراسات العلمية على التراث هى محبطة فى قولتها افتكته سلفية محافظة هى اليوم نشطة ونشطة جداً تعمل من جهة «التجميد المكانى» لتقتصر على مجتمع معين و«تجميد زمانى» يحيل فى كل مرة إلى حقبة زمنية معينة - وفى التجميدين خطورة فيها إبطال قدرة المجتمعات العربية المعاصرة على الإنشاء وافتراض أن نظام العلم والتاريخ السلبنى هو النظام الاجتماعى الذى يجب الوقوف عنده أو الاقتداء به وغير

ذلك من القياسات ، «عدم إدراك الطبيعة التاريخية لنظام العلم حسب تحليل لإبراهيم بدران وتمثلها يحول العلم فى العقلية العربية إلى مادة إخبارية قائمة بذاتها بلا زمان ولا مكان وبلا خلفية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية سواء كان ذلك فى العلوم الإنسانية أو فى العلوم الطبيعية وبذلك لم يرافق الفيض الإخبارى أو المعلوماتى الذى تبته المؤسسة الإعلامية العربية أى تغيير أو تطوير أو تحديث للمحاكمة العقلية الكامنة وراء العلم الذى يبت أو يعطى أو يذاع . .» (٢).

يتضخم عمق مغلوطة هذا الطرح عندما نتفحص النتائج النظرية التى توصلت إليها العلوم الاجتماعية فى محاولة تطبيقها على مجالات إنسانية بصفة عامة وعلى التراث بصفة خاصة . وإن تحليلات ميشال فوكو الأركيولوجية تبقى بذات قيمة فى هذا المستوى . فالمقاربة الأركيولوجية مع ميشال فوكو والتى حاولت تحليل تكوينية المجال الاستيمولوجى الخاص بعلوم الإنسان بينت ملاسبات تكون هذه العلوم من جهة أن العلوم الاجتماعية لم تحدد مجالها مسبقاً وإنما كان مجالها آخر الحقول المعرفية تكونا وتحققا لكن على جهة الموضوع فقط وهو : الظواهر الإنسانية . أما من جهة المنهج فقد قامت هذه العلوم عن حركات نقل واستعارة لجملة من المفاهيم العلمية والمناهج الوضعية التى لاقت نجاحات استمولوجية فى حقول معرفية أخرى غير حقل الدراسات الاجتماعية أو علوم الإنسان . وبذلك تكون حدود المجال الاستيمولوجى غائمة على هذه الجهة . فظهور علم الاجتماع مع كونط الذى سماه فى دروسه «فيزياء اجتماعية» فيه دلالة على أن نموذج كونط فى تأسيس علم الاجتماع كان من صنف علوم الطبيعة وبذلك زعمت الوضعية فى الظاهرة الإنسانية إمكان القانون العلمى وأقرت مبدأ التوقع القائم على تعبيرات حتمية وعلى عمليات قياس دقيقة . والوضعية فى ذلك تحاكى العلوم الفيزيائية - وننقل عنها مناهجها . ومن هذا المنطلق يتساءل فوكو عن مشروعية تفسير الظاهرة الإنسانية على نحو تفسير للمادة مبيناً أن فى استعارة المنهج تعسف وعدم احترام الموضوع المدروس وإن وضع البدايات وحادثة هذه العلوم لا يشرعان البتة لمجرد التقليد الأعمى . فوعى علماء الفكر بثل هذه الخصوصية الاستمولوجية شرط أساسى لاستقلالية هذه العلوم

لتوظيفها وموضعها حيث تتوفر شروط الإمكان التي لا ننسحب على مسائل التراث .

أما الخطأ المنهجي الثاني فإنه يتحدد على مستوى الخصوصية من حيث الموضوع ذاته إذ يختلف موضوع العلوم الاجتماعية أو الإنسانية عن موضوع العلوم الطبيعية، فالظاهرة الطبيعية تمثل معطى أولى ومباشراً فى حين تشكل الظاهرة الإنسانية كلا حيوياً لا يمكن فصله تماماً عن الظاهرة الباحثة أو الدارسة والمثل فى ذلك من يدرس الحياة النفسية والظواهر الإدراكية فإنه يجد نفسه إزاء عنصراً طاقياً على قدر كبير من الحميمة والوجدانية عكس ذاك الذى يدرس ظاهرة تساقط الأجسام إذ بينه وبين الموضوع مسافة تجعل الموضوع خارجياً أما فى علوم الإنسان فإن المسافة لا يمكن أن تقدر لأن الموضوع كل حى لا يتجزأ لذلك فإن موضوع علوم الإنسان هو موضوع فهم وموضوع العلوم الطبيعية هو موضوع تفسير حسب تحليل مفاهيمى لدلتاى . فالعلوم الطبيعية قوامها أمران: تريض مع تجريب وان هذا لمنهج نجاح فى إفراز تفسير عقلاى للوقائع الفيزيائية أى تركيز ما يحكم الظواهر الطبيعية من علاقات ثابتة بينها كآثار ونتائج وبين أسبابها وتجريد تلك العلاقات على نحو صياغتها وفق بنى رياضية . فال تفسير العلمى هو من قبيل بنية وقانون .

فهل يمكن تفسير الظواهر الإنسانية على هذا النحو؟

إن خصوصية موضوع العلوم الإنسانية واختلافه عن موضوعات العلوم الطبيعية أو التجريبية يجعل التفسير فى الظواهر الإنسانية متعذراً خاصة إذا ما أدركنا التفسير فى دلالاته الوضعية أى على نحو يسمح بالتوقع والتنبؤ بالنتائج . على هذا النحو يتعذر التفسير فى علوم الإنسان ويستبدل بالفهم - والفهم بمعنى تديراً عقلياً لجملة من الدلالات والمعانى للظاهرة الإنسانية فى إحداثياتها المتحركة ومن هذا المنطلق لا يمكن للظاهرة الإنسانية أن تكون شأن تفسير لأنها ليست شأن بنية Structure وإنما شأن دلالة ومعنى Symbole et sens فالاختلاف بين التفسير والفهم حسب تحليل دلتاى فى هذا الموضوع هو اختلاف بين البنية والمعنى أى بين موضوع يقدم ثوابت

تسمح بتقنيته وبين موضوع منفرد، نسبي يقدم متغيرات ومتحولات يعسر تقنيها، وينتج عن هذه المتغيرات والمتحولات عنصر الوعي والإدراك الذي تختص به الأثروبولوجيا الفلسفية. وهذه الخصوصية الإستمولوجية لموضوع علوم الإنسان تقتضى منهجاً غير منهج العلوم الطبيعية وهو منهج التأويل من منطلق الهرمونثيقا بما هو منهج فهم ودلالة.

ألا يمكن إذاً لهذه الدراسات الاجتماعية إلا أن تزيد في تدبير الكاريزم التراثوى وإثراء استمراريته من جهة أنها تصبح مجرد تأويلات فردية تقوى من حدة الصراع وفرض لا السيادة فقط وإنما الهيمنة بما أن الكاريزم لا يعلم ولا يرسخ في الذهن بل يستيقظ في النفس ويحس به عبر أجيال متجددة؟ ألا يعنى إخضاع الظاهرة التراثية المتعالية إلى مثل هذه المناهج - إن استقامت في المباحث الاجتماعية - هو من قبيل وهم الفكر المعاصر والاعتقاد في موضوع مفتك منه ويخرج عن قوالب المقاربات الفلسفية من جهة أنه حتى أن نظرنا في جوهر الأعمال التي قامت بها إلى حد الآن على المواد التراثية فإنها لم تكن أبحاث نقدية وإنما تبريرية ، تعليلية يؤسس في كل مرة لعقلية التجميد.

وبذلك يكون القفز على كل تاريخية وكل عقلانية بروح محاكمة هي إلى العنف أميل بانزلاقات خطيرة تؤسس للتشبهات التاريخية دون اعتبار الخصوصيات بما يعطى بنية اجتماعية مشوهة ثقافياً وفكرياً. لأن التأويل رغم ما فيه من رفض العمل بما هو عليه فإن النقد التأويلي - لا يعدو أن يكون مضاعفة للنص - حسب عبارة لما شرى أو تكثيراً له من أجل الاستهلاك السائغ. فما فائدة إذن أن تدثر الديماغوجيا باديبولوجيا من ناحية وبالمساهمة بصفة قد تكون واعية أو غير واعية في إعادة صياغة التراث بمنهج هي ذاتها مازالت لم تتوضح ملامحها كما ينبغي من ناحية أخرى.

فالتراث بين المقدس والتاريخ يشكل علاقة مركبة جداً وسواء وقع اعتباره حسب قراءة رد لأحمد عبدالحليم في «أوراق فلسفية» مرحلة تاريخية ماضية علينا وصلها

بالحاضر وإعادة إحيائها مثلما ذهب إلى ذلك زكى نجيب محمود أو السعى من الانتقال إلى التراث إلى الثورة كما نجد في مجلدات الطيب ترينى أو من جهة البحث في التراث والتجديد بغية التحول من النقل إلى الإبداع مثلما يفعل حسن حنفى أو الاهتمام بالتراث من حيث هو بنية عقل عربى مثلما نجد ذلك عند محمد عابد الجابرى: «على أن لا نذكر إلا هؤلاء . فإن التراث اليوم يشكل «ذخيرة استراتيجية» هى موضوع استثمارات قد لا تقوى عليها إلا مهمة أكاديمية مسئولة مقتدرة على توضيح مستويات البحث وواعية بالمعطيات الإيجابية المتوفرة فى مستوى الجامعات والتي يعمل الأكاديميون بصفة واعية أو غير واعية على جعلها تغرب فى خضم قضايا هامشية لأن تراثنا بات يؤدي دوراً تشويهاً مستثمر من طرف البيغاءات الإعلامية الحادثة . والسياسات العالمية المهيمنة لأن كل نادى من المفكرين والمهاجرين إلى تجاوز التراث والقطيعة معه عبر الثورة من أجل مجتمع مدنى وقع فى انزلاقات أخطر فيها خرق الحدود الجغرافية لأرضية المفكر الثقافية والفكرية إلى أرضية السياسة دون أن تكون له آليات السياسة أو دون أى يرتقى إلى مستوى الفيلسوف الملك - التى نظر لها أفلاطون لأن الفيلسوف بدون سلاح قد لا يقتدر على تشكيل حدث هذا من جهة ومن جهة أخرى وأن السياسات فى الوطن العربى فى خضم التبعيات الاقتصادية وفى خضم الاغتراب فى منطق العولة تهرب اليوم إلى التراث باسم حماية الهوية والكيان مع رفع شعارات الاختلاف والتنوع وتؤسس نموذج ديمقراطية خاصة بوهم قيم التسامح والحوار وحقوق الإنسان .

قضايانا اليوم قضايا حضارية بحثة قد تختزل فى هذا التساؤل «كيف نقارب أسئلة الإنسانية كوعى بحاضرها؟» وما هو التشريع الثقافى الذى تصبح معه هذه المقاربة ممكنة وما طبيعة الأسئلة التى يمكن أن نطرحها حتى تصبح ثقافتنا ملتزمة بقضايانا وما هى الأولويات فى عصر يزخر بالمعطيات ويجعل تفتحنا على الآخر أمراً مرغوباً فيه دون أن نسقط فى جلب العلب الثقافية الخالية من حرارة الطابع الذاتى وبعيداً عن فائض قيمة من «البريكو لاجات» اللغوية؟ وكيف يمكن خلق إخراجات سواء لمن ينتج هذه الثقافة الغائمة أو لمن يستهلكها أو لمن يستثمرها حتى تكون قضايانا

مقتدرة على التفكير داخلها؟ لأن الخطاب الفلسفى المعاصر قد يعاب عليه رغم كل المجهودات التى وفرها - تقديمه للفكر العربى كتعبير عن خطاب أحادى الجانب مهمشاً الخطاب العربى من جهة أنه حصيلة الصراع بين رؤى وأنماط حياتية هى معطيات متداخلة منها الشفوى ومنها المكتوب وفيه كذلك إقصاء لتراث شعبى موازى ينتج ثقافة مغايرة بأسئلة مغايرة وفهم مغاير وتحديات مغايرة عن تلك التى يطرحها الخطاب العارف والذى بات اليوم يشكل مجال ما يسمى بالإبداع والإبداع الأدبى خاصة الذى يثبت المواقف ويجعلها تداعى بمخيال ووعى بنية ثقافية وتركيبية اجتماعية قائمة بذاتها فيها كشف لأبعاد الذاكرة ووعى بالذات المنشأة فى الهنا والآن وكخصوصية رمزية مقتدرة على كشف ثقافات المكان فى خضم الثورة الاتصالية الحادثة والتى جعلت من مختلف قارات الكون «قرية صغيرة».

الهوامش

- (١) سيوسيولوجيا ماكس فيبر مركز الإنشاء القومى .
- (٢) إبراهيم بدران ، حول مفاهيم العلم فى العقلية العربية .