سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر

عند الجابري وحسن حنفي والطيب تيزيني

سمير عيسي

جامعة الجزائر2

ملخص :

إنّ سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر سؤال مركزي ويحتل موقع القلب في هذا الفكر، إذ تخلّق السؤال عبر ذلك الصدام الحارق مع الفكر الغربي، الذي فرض هاته العودة إلى التراث ، بل لقد ساهم في تأطير شكل هاته العودة، ثمّ إنّ مصطلح التراث في حدّ ذاته لم يأخذ هذه الحمولة الدلالية و المفاهيمية إلا داخله، والمفارقة أنّ هذا المفهوم الذي خلقه هذا الفكر، ظلّ عصّيا على التطويع وبقي مفهوما زئبقيا يخضع في تحديد دلالته إلى رؤى متعددة، تبعا لطبيعة السؤال عند كل باحث، ومن هذا المنطلق جاءت هذه الورقة البحثية لتبحث في سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر عند ثلاث باحثين تحتل دراساتهم موقعا ذا بال في هذا

الفكر، وهم محمد عابد الجابري، حسن حنفي والطيب تيزيني، لتقف عند منعرجات هذا السؤال وطبيعته ،فكل باحث كان له مفهومه للتراث، وتبعا لهذا المفهوم تتحدد طريقة العودة أو المنهج .

الكلمات المفاتيح :التراث ، البعد الإيديولوجي ، البعد المعرفي.

Résume :

La question de l'héritage dans la pensée arabe contemporaine est une question centrale, elle prend le rôle du noyau dans cette pensée. Cette question a été induite à cause des conflits avec l'idiologie occidental qui a imposé ce retour vers l'héritage et qui a participé à l'encadrement de la forme de ce retour, Le terme d'héritage en lui même n'a eu cette charge significative que dans la pensée arabe. Le paradoxe est que ce concept créer par cette pensée reste difficile à maitrisé car sa signification change selon la vision du penseur et la nature du questionnement du chercheur, c'est donc a partir de cela que vient cet article qui vis à aborder la question de l'héritage dans la pensée arabe contemporaine

chez trois auteurs principaux : Mohemed Abd El Djabiri, Hassan Hanafi et Tayeb Tizani,

مقدمة:

تعد قضية التراث من القضايا التي أصبحت مثار جدل واسع بين النخب الثقافية على اختلاف توجهاتهم المعرفية وهو ما تعكسه كثرة الندوات والدراسات المنشورات التي تناولت التراث، لكنه لم يُتناول باعتباره قضية وإشكالا إلا لدى القلة من الدارسين والباحثين وهم يمثلون استثناءات بالنظر إلى الكم الهائل من الدراسات والأطروحات حول الموضوع، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر: محمد عابد الجابري، حسن حنفي، الطيب تيزيني، الذين بحثوا في القضية التراثية انطلاقا من البنيات الأساسية المشكلة للخطاب التراثي بوجه عام؛ أي حاولوا أن يدرسوا التراث في كليته.

إنّ سؤال التراث في أي ثقافة "**هو سؤال الصلة التي تربط حاضر الثقافة والمجتمع بماضيها، ولا فرق أن تكون الصلة تلك المفكر فيها، صلة واقعية تاريخية ... أو صلة مفترضة متوهمة اصطناعية وهو الغالب على تفكير أي مجتمع في ماضيه** "[1] ويعظم أمر هذا السؤال ويتضخم أكثر في حالة الثقافات المكتنزة بالتاريخ والمسكونة بهواجسه، أي في حال المجتمعات التاريخية كما يسميها "عبد الإله بلقزيز" تلك المجتمعات ذات الميراث

التاريخي الضخم والمتنوع، كحال الثقافة العربية وما يسم هذه المجتمعات هو الشعور باستمرارية الماضي وعدم الانقطاع، لكن السؤال الذي يطرح هنا: لماذا يمتلك الماضي أو التراث كل هذا السلطان الطاغي في حاضر العرب الاجتماعي والثقافي ؟

ومن أين يستمد كل هاته القوة التي تجعله ينتقل من تاريخيته هناك ليمارس حضورا قويا في تاريخية الفرد العربي المعاصر أو القارئ المعاصر، إذ نحن نتحدث عن علاقة الفكر العربي المعاصر بتراثه؟.

"فسؤال التراث ما كان ليظهر فجأة على سطح الوعي العربي لو لم يجد من يوقظه أو يوفر لانبعاثه الأسباب ولقد أيقظه الآخر الأوروبي، بمدنيته وثقافته، وأسئلته التي اندفع الفكر العربي يجيب عنها"[2]

ويذهب الباحث عبد الإله بلقزيز إلى عدّ ثلاث حوافز ساهمت على ميلاد إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، والمشترك بين هذه الحوافز عنده هو الآخر الغربي الذي فرض هذه العودة إلى التراث، ولم يكتفي بهذا بل أطر هذه العودة، وهذه الحوافز الثلاث هي:

* تبين الفارق بين مجتمعين وحضارتين وثقافتين، على أنّ هذا الحافز اتخذّ آلية المقارنة في إجلاء ذلك الفارق، وما ينطوي عليه من إقرار بتفوق النموذج الأوروبي.

* الحافز الثاني : المقارنة الداخلية وتحت تأثير الآخر الغربي دائما، ذهب العربي يقارن بين ماضيه أي تراثه المزدهر والحافل بالانجازات الحضارية، وبين واقعه المتخلف على جميع الأصعدة والمستويات، وهو الآخر استخدم آلية المقارنة.

* بينما اتّخذ الحافز الثالث طابعا دينيا، مهمته الدفاع عن الإسلام وتراثه الديني والثقافي والحضاري

ومن هذا المنطلق يصبح التراث إشكالية في الفكر العربي المعاصر، هذا الفكر الذي أوجد التراث أو تخلق التراث فيه كإشكالية في ثناياه وأعطافه، لكن المفارقة أنه لم يستطع أن يروض هذا المخلوق الذي أوجد.

ليصبح التراث بذلك إشكالية تصعب الإحاطة بها في الفكر العربي المعاصر ما جعل الدارسين يحاولون وضع تصورات منهجية يكون الهدف من ورائها الوصول إلى الآليات المؤسسة له.

وهكذا تعددت الرؤى، واختلفت الطرق من دارس لآخر حسب زاوية النظر ونوع الأسئلة التي يطرح كل باحث والغاية التي يروم الوصول إليها.

غير أن المثير للدهشة أن عددا كبيرا من المشتغلين بالتراث لا يكلفون أنفسهم عناء تحديد الإطار المفاهيمي والتاريخي الذي يشتغلون فيه، وكأن الأمر أصبح عندهم من المسلمات فينطلقون مباشرة في الموضوع، فيتحدثون عن

"ماذا في التراث؟" فقط، في حين أن المسألة تحتاج إلى عمق أكبر وإلى تحديد منهجي أدق.

وهذا ما حاول جابر عصفور طرحه من خلال ثلاث زوايا وهي: ما التراث؟، لماذا نقرأ التراث؟ كيف نقرأ التراث؟ "**وهي أسئلة متكررة الطرح متغيرة الإجابة متضمنة للضرورة، وإن اختلف ترتيبها في كل اتجاه نقدي**"[3]

إذن فجابر عصفور يحاول أن ينقل قضية التراث إلى مستويات أعلى لم يتم التطرق إليها، فهو يعطي القضية بعدها المنهجي الذي يساهم ولا شك في إجلاء المشهد من خلال جعل هذه الأسئلة مرتبطة بعضها ببعض، وإن اختلف ترتيبها، ولعل افتراضه لوجوب وجود هذه الأسئلة في كل اتجاه نقدي هو من باب أنه يحاول أن يؤسس لقراءة منهجية للتراث من جهة، وأنه لا يتصور خلو أي اتجاه نقدي من طرح هذه الأسئلة التي تعد في نظره من بديهيات القراءة المنهجية الموضوعية.

وهو أمر لا يتوقف عند جابر عصفور فقط، فمسألة تحديد الإطار المفاهيمي والتاريخي للتراث قد كانت محط اهتمام الجابري أيضا، فتحديد الموضوع والتعرف على طبيعته "**خطوة ذات أهمية قصوى عندما يتعلق الأمر بموضوع كالتراث**".[4]لأن التراث ذا خصوصية ونحتاج في التعامل معه إلى مراعاة هاته الخصوصية، فضلا على أن تحديده كمفهوم لا يخضع لمكوناته الخاصة

والداخلية فقط، بل "**أيضا لموقف الناس منه، وتصوراتهم عنه**".[5] ولهذا كان أول ما بدأ به فصله الأول المعنون بـ: "ما التراث؟ وأي منهج؟" هو الحديث عن مفهوم التراث من الناحية المعجمية.

وقبل أن نباشر الحديث عن مفهوم التراث عند بعض المفكرين العرب الذين نرى أنهم استطاعوا تقديم مقاربات جادة ومنهجية للتراث جعلت دراساتهم مصادر لمن أراد الكتابة عن قضية التراث وكيفية قراءته، لا بد أن نتناول كلمة التراث من الناحية المعجمية.

التراث من الناحية المعجمية:

لفظ التراث في اللغة العربية مأخوذ من مادة **(و. ر. ث)** وتجعله المعاجم القديمة مرادفا (للإرث)، و (الوِرث)، و (الميراث)، وهي مصادر تدل عندما تطلق اسما على ما يرثه الإنسان من والديه من مال وحسب، وقد فرّق بعض اللغويين القدامى بين (الوِرث والميراث) على أساس أن الورث والميراث خاصان بالمال أما (الإرث) فخاص بالحَسَب.فالإرث: الأصل، فيقال هو في إرث صدق أي في أصل صدق، والإرث من الشيء البقية من أصله. [6]

أما لفظة التراث فهي أقل هذه المصادر استعمالا وتداولا عند العرب الذين جمعت منهم اللغة، فقد جعلها ابن الأعرابي كالورث والإرث، ولم يفرق بينهما فعنده كل من الوِرْثُ، والوَرْثُ، والإرث، والوِراث، والأراث، والتراث، كل واحد.[7]

ويلتمس اللغويون تفسيرا لحرف التاء في لفظ تراث فيقول أن أصله واو، وذلك قول الجوهري.

وقد وردت كلمة "تراث" في القرآن مرة واحدة في سياق قوله تعالى: "**كَلاَّ بَلْ لا تُكْرِمُونَ اليَتِيمَ وَلا تَحُضُّونَ عَلَى طَعَامِ المِسكِين وَتَاكُلُون التُّرَاثَ أَكْلا لمَا**" سورة الفجر الآية 17-20.

وقد فسر الزمخشري عبارة أكلا لما أنهم كانوا يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم، فالتراث هنا هو المال. [8]

فالتعريف إذن يقدم بعض المعطيات حول الحمولة الدلالية لكلمة التراث في القديم يمكن إجمالها فيما يلي :

- يتضح أن كلمة التراث في القديم لم تكن تحمل هذا المدلول الثقافي والفكري الذي تحمله الآن، فمفهومه كما نتداوله اليوم إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة.

- ليس هناك خصوصية مميزة لهذه الكلمة عند العرب القدامى مما يوحي أن مفهوم التراث عندهم لا يتعين كقضية إشكالية؛ إذ لم تكن إشكالية العلاقة بين القديم والحديث بنفس الحدة التي تطرح بها اليوم على مستوى الثقافة العربية.

- خلو هذا المصطلح من أي رابط يربطه بالمجال المعرفي والثقافي لأنه كان يدور حول المال والحسب.

فما مفهوم التراث داخل الفكر العربي المعاصر؟

ولنقف على مفهوم التراث في ثقافتنا المعاصرة ارتأينا أن نقدم مجموعة مختلفة من المفاهيم لثلة من المفكرين المشتغلين بالتراث، كالجابري، وحسن حنفي، والطيب تيزيني، وذلك كي نتبين سؤال التراث عند كل واحد منهم، ونقف على الاختلاف والتنوع في تحديد هذا المفهوم الزئبقي الذي كلما تم الاقتراب من تحديد ماهيته زاد الابتعاد عنه وتناسلت التساؤلات، وكثرت الافتراضات وتعددت، وتبعا لهذا التعدد في المفهوم ،كان التعدد في جهة المقاربة.

وإنما اقتصارنا على هؤلاء الثلاثة لأننا رأينا أن سؤال التراث عندهم يأخذ طابعه المتميز من اختلاف وجهات النظر في مفهوم التراث ومن ثم الكيفية التي يقارب بها التراث عندهم، فدراساتهم مجهودات ذات قيمة علمية كبيرة

تعتبر مراجع لكثير من الدراسات في التراث وذلك لطابعها الشمولي، كونها اتجهت للتراث كمشروع خصصت له الجهد والوقت.

سؤال التراث عند الجابري:

فالجابري يعرف التراث بأنه "**الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجيا لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم**".[9]

هاته الخصوصية لمفهوم التراث في الثقافة العربية التي ينطق بها تعريف الجابري تجعله يتمايز عن المفهوم السائد للكلمة في الثقافة العربية القديمة من جهة، وتجعله أيضا متمايزا عن مفهوم هذه الكلمة في الثقافة الغربية التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة، لسبب رئيس عند الجابري كون التراث ينظر إليه في ثقافتنا العربية على أنه تمام هذه الثقافة وكليتها، هذه النظرة التبجيلية للتراث تأسست نتيجة النظرة الإيديولوجية إليه، المبنية هي الأخرى على عجز الثقافة العربية على تجاوز ماضيها أو تراثها واحتوائه معرفيا، مثلما فعل الغرب مع تراثهم احتواء ثم تجاوزا، فمضوا خطوات كبيرة إلى الأمام وتجاوز النقاش حول هاته القضية، ولعل هذا مايقصد إليه الجابري

بقوله **ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجيا**، فكلمة "ملفوفا" في حد ذاتها كلمة دالة في السياق، حيث يغلف التراث وجدانيا وإيديولوجيا، وكأن قراءة التراث أو النظر إليه في الثقافة العربية لم يزد على أنه قام بتغطية هذا التراث مما جعله يختفي تحت وطأة هذا الغلاف، وكان الأصل أن ندخل معه في نقاش وحوار ومسائلات تستفز فيه عناصره فتبعثها على الحياة كخطوة أولى للاحتواء فالتجاوز، لا أن نقبر فيه عناصر الحياة، وهذا ما فشلت فيه الثقافة العربية حسب الجابري، "**فالتراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الأب في الابن حضور لسلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر**".[10]

أي أن الذات العربية لم تستطع أن تمتلك التراث كموضوع بل استسلمت له على صعيد الوعي واللاوعي معا لتجعل نفسها موضوعا له، إذا فهذا الرفض الذي يعبر عنه نص الجابري لطريقة تعامل الوعي العربي مع التراث يقودنا إلى الحديث عن تصور الجابري للطريقة الصحيحة أو المثلى التي ينبغي النظر بها إلى التراث فالجابري حينما يقارب النصوص التراثية فإنما يريد منها أن تكشف عن أمرين اثنين: "**أن تكشف عن تاريخيتها الخاصة وحدودها المعرفية بما يحرّر وعينا المعاصر من سلطتها المرجعية ،أي بما يعيد تلك السلطة إلى نطاقها التاريخي الذي نحن عنه منفصلون ثمّ _ ثانيا _ أن**

ينتظم تحررنا الثقافي المعاصر في خط التطور التاريخي للعقل والعقلانية في تراثنا"[11] .

إنّ قراءة التراث عنده تحكمها مبدأ التجاوز المعرفي عبر احتواء التراث فهما من جميع جهاته ،أي التملك المعرفي للمفهوم" لأن كل شكل من **أشكال المعرفة العلمية بموضوع ما، هو شكل من أشكال تملكه ولن نمتلك هذا التراث إلاّ بمعرفته معرفة علمية، وذلك بدرسه في سياقه التاريخي والاجتماعي أي بدراسة منظومة علاقاته ومشكلاته التي كونت نسيجه الفكري"**[12]

أي منطقه الداخلي ثم الزج به في حركة الوعي المعاصر عبر فعل القراءة، وذلك أنّ الهدف الأساسي من العودة إلى التراث هو الحاضر والانتظام في حركة الوعي المعاصر

إنّ قراءة الجابري للتراثي يتنازعها بعدان: التراث كسؤال إيديولوجي والتراث كسؤال معرفي

التراث كسؤال إيديولوجي :

يبدأ الجابري في التفكير في التراث كسؤال إيديولوجي من التفكير في نوع الصلة التي تربط الماضي بالحاضر، فكل عودة للتراث لا بدّ أن تطبعها إيديولوجية معينة، والفرق بينها يكمن في مقدار توظيف البعد الإيديولوجي في

القراءة وكما يقول عصفور فليس هناك قراءة بريئة للتراث النقدي، إذ استطاع التراث أن يضع نفسه على رأس أوليات المثقف العربي بل وفرض النظر إليه انطلاقا من هواجس إيديولوجية، والجابري يذهب إلى أننا لا نستطيع التخلص من هذه الإيديولوجية التي تطبع العودة إلى التراث واستغلاله لخدمة الحاضر وهذا البعد في العودة من صميم الإيديولوجية ،لكن الجابري "**إذ يشدد على حضور هذا الوجه (الإيديولوجي) من وجوه سؤال التراث في الوعي العربي المعاصر، يسلم بأنه شريك في قراءة التراث من هذا الموقع**"[13]

لكن الجابري يصر إلى أنّ عودته للتراث من هذا المنطلق، هي عودة المدرك الواعي لما يصنع، ولأنه من جهة أخرى يغلب البعد المعرفي على البعد الأيديولوجي، وبهذا يخفف ويعدل من نسبة الأيديولوجي في القراءة، ومع هذا تبقى دراسته تخضع لهذا البعد الإيديولوجي ولا يعفيه تصريحه بهذا البعد، لأن الموضوعية هي التي ينبغي أن نتعامل بها مع التراث .

التراث كسؤال معرفي

حاول الجابري أن يقدم نظرية في قراءة التراث تقوم على أساس النظر في بنياته التأسيسية أي تشريح العقل العربي الذي أنتج هذه الأفكار، ومن ثم فتح الباحث مجال معرفي مهم جدا يتطلب نوعا مخصوصا من التفكير الشمولي الذي يؤمن بالبنية، أي أنّ كل ظاهرة يتطلب وجودها مجموعة من العناصر

تساهم في وجودها، وكما أنّ وجودها يخضع لهذه العناصر فإنّ الوقوف على حقيقتها هو الآخر يخضع لها أيضا عبر تفكيكها .

"**فمشروع الجابري قام على تحليل نظم المعرفة في الثقافة العربية الوسيطة ونقدها أي نقد آليات المعرفة وطرائقها وما قادت إليه من عوائق** "[14] غير أنّ هذه الطريقة تستلزم تحقق مبدأ الموضوعية في القراءة التي لا تحقق إلاّ إذا نجحنا في فصل الذات عن الموضوع من جهة، وفصل الموضوع عن الذات من جهة أخرى خطوتان متلازمتان لا يمكن أن تقوم إحداهما في غياب الأخرى .

ففصل الذات عن الموضوع يعني عنده "**تحرير الذات من هيمنة النص التراثي** "[15] وذلك عبر إخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات، إلى مادة للقراءة، ولكن مع أنّ هذه الخطوة ضرورية إلى أنّ الباحث يعدها خطوة تمهيدية "**تتمكن الذات بواسطتها من استرجاع فاعليتها الحرة لتشرع في بناء للموضوع بناء جديدا أو في أفق جديد**".[16]

ومن ثمّ فلابدّ من خطوة أخرى فصل الموضوع عن الذات: الفصل الذي يسمح للموضوع هو الآخر بأن يسترجع استقلاله وهويته وتاريخيته، ولا يتم له ذلك إلاّ من خلال ثلاث خطوات منهجية: بنيوية، وتاريخية، وإيديولوجية .

تعني **المعالجة البنيوية** للنص التراثي النظر إلى صاحب النص المدروس في ظل كل الثوابت التي تتحكم فيه باعتباره كلا، أي يتعلق الأمر بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة.

– أما **التحليل التاريخي:** يتعلق أساسا بربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي، أي بكل الأبعاد الثقافية والاجتماعية التي ساهمت في تكوينه من أجل تحصيل فائدتين اثنتين: الفهم التاريخي للفكر المدروس، والتحقق من المعالجة البنيوية وفهم الإمكان التاريخي الذي يعني على الوقوف على مسكوت النص.

– أما **الجانب الإيديولوجي:** فمعناه الوقوف على الوظيفة الإيديولوجية التي ينطوي عليها الفكر المدروس.

لكن لنفهم بعمق المنهجية التي يقترحها الجابري علينا أن ننظر في الرؤية التي تحكم منهجه في مقاربة التراث، لأنّ المنهج لا عمل له ما لم يتلبس برؤية معينة يخدم توجهها ويحقق لها فاعلية الوجود، وقد حدد هو نفسه منطلقاته القرائية التي تقوم على:

♦ **وحدة الفكر أو وحدة الإشكالية**[17] ينطلق الجابري من فكرة مؤداها أن كل عصر معين يحتوي على فكر نظري أو وحدة متميزة من الأفكار الكلية تنتظم تحتها كل الاختلافات والفروق بين الأفكار، بمعنى أنّ هناك وحدة في

الإشكالية التي تنتظم تفكيرهم ويتحركون في إطارها ، كأنه نوع من النسق الكلي يحكم تفكير المجتمع.

♦ **تاريخية الفكر**[18] ويقصد بها الجابري "عمر الإشكالية" الفترة التي تغطيها نفس الإشكالية في تاريخ فكر معين، معنى أنّ الجابري يخلع على الواقع أهمية كبيرة في إكساب الفكر مضمونه الأيديولوجي، لكنها أنّ علاقة الفكر بالواقع علاقة معقدة نوعا ما وليست بالبساطة التي يفترضها البعض .

هذه هي أهم معالم المنهج والرؤية التي تحكم تعامل الجابري مع النص التراثي كما حددها هو نفسه، وكما تتجلى في كتاباته المتنوعة، ويبقى أن نشير إلى أنّ التراث كسؤال معرفي ظل يستقطب الجابري ويحوز اهتمامه "**فالتحدي الأكبر في مواجهة سؤال التراث يكمن بالذات في مواجهة الوجه المعرفي من ذلك السؤال ،إذ هاهنا ميدان المنازلة الكبرى بين الباحثين في الموضوع**"[(19)] ،استطاع أن يحوز الجابري على جمهور عريض من الباحثين بآرائه النظرية في تماسكها وانسجامها ، لكن وقع في ما تقع فيه هذه الدراسات التي تأخذ على عاتقها البحث في الكليات والنظم المعرفية ما يجعلها معرضة أكثر من أي مقاربة أخرى للتناقض بين منطلقاتها النظرية وتطبيقاتها على أرض الميدان ، ولقد عدّ الباحث عبد الإله بلقزيز عشرة أخطاء[20] وقع فيها

الباحث، لا يمكن بحال من الأحوال التعرض إليها هاهنا، لأنّ طبيعة الورقة البحثية تتعارض مع ذلك .

سؤال التراث عند حسن حنفي:

يعرف التراث على أنه كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر، فهو يركز على علاقة التداخل بين التراث والواقع في الحضارة العربية ويبني تعريفه على ضرورة أن يكون تركيزنا على العناصر التي تستحق البقاء وتقبل أن تنتقل من الماضي إلى الحاضر "**لأن التراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطيه من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، فهو ليس متحفا للأفكار نفتخر بها وننظر إليها بإعجاب ونقف أمامها في انبهار وندعو العالم معنا للمشاهدة والسياحة الفكرية بل هو نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها أو استغلالها أو استثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان**".[21]

إذن فالتراث عنده لا ينظر إليه كأنه غاية في نفسه، وإنما وسيلة يتوسل بها للوصول إلى الغاية وهي التجديد والتطوير، فهناك حلقة مفقودة في الحضارة العربية لابد من اكتشافها ووضعها في إطارها الصحيح كي تسير الحضارة إلى الأمام سيرا طبيعيا تطوريا، فالاحتواء من أجل التجاوز ركيزة أساسية

أيضا في تعريف حسن حنفي للتراث، وهو مبني على النظر إليه من الزاوية النفعية خاصة وأن التراث مازال كقيمة حية في وجدان العصر يؤثَر فيه وتصدر الكثير من السلوكيات تبعا لهذا التأثير، فالانتقال من النظر إليه كغاية إلى النظر إليه كوسيلة من شأنه أن يحقق فهما موضوعيا للتراث باعتبار أن التراث "**ليس موجودا صوريا له استقلال عن الواقع الذي نشأ فيه وبصرف النظر عن الواقع الذي يهدف إلى تطويره، بل هو تراث يعبر عن الواقع الذي هو جزء من مكوناته**".[22]

فالتركيز على الحضور الجدلي للتراث من ناحية التأثير في الماضي والحاضر صيغة أساسية في تصور حسن حنفي للتراث، وربط التراث بشروطه التاريخية والفكرية والاجتماعية التي أنشأته من شأنه أن يقدم تصورا صحيحا للإشكالات التي كان يعيشها أبناء هذه الثقافة، لأنه حاصل اجتهادات كل جيل على حدا بناء على متطلباته واحتياجاته الخاصة،وتكاد هذه الفكرة أن تقول إنّ تراثنا بمقدار ما ينتمي إلى زمننا ينتمي إلى زمنه، وهذا يعدّ في نظر الباحث عبد الإله بلقزيز قلبا لمعنى الزمن ثقافيا ومعرفيا ، قلبا كليا يغير مدلولات كثيرة في علاقة الحاضر بالماضي.[23]

أو هو مجموعة التفاسير التي صاغها كل عصر لمشاكله وللتساؤلات الكبرى التي طرحت آنذاك، والتي تحولت إلى أنماط حياة ومناهج سلوك،

ومن هنا يأخذ تعريف حسن حنفي للتراث شرعيته وهو التعريف الذي يقول أن "**التراث ليس مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظرية في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكون تصوراتها للعالم**"[24]وكأننا هنا أمام إشكالية علاقة الواقع بالفكر وضرورة أن يتكيف الفكر مع الواقع أو إن شئنا ضرورة أن نكيف رؤيتنا للتراث تبعا لهذه العلاقة بين الواقع والفكر، ولأجل هذا يطرح حسن حنفي قضية تجديد التراث كضرورة واقعية لإطلاق طاقات مختزنة عند الجماهير بدلا من وجود التراث كمصدر لطاقة مختزنة ساكنة، لذلك فهو يرفض الاتجاه القائل بإحداث قطيعة معرفية مع الماضي، فربط الماضي بالحاضر ضرورة ملحة ترتبط بقضية التجانس في الزمان وإيجاد وحدة التاريخ المفتقدة عندنا، لأن الحضارة العربية إلى الآن لم تستطع لغياب هذا الانسجام وهاته الوحدة أن تؤسس للحداثة التي طالما طمحت إليها، كما أن قضية التراث والتجديد هي الكفيلة بإظهار البعد التاريخي في وجداننا المعاصر، واكتشاف جذورنا في القديم حتى نصل إلى الإجابة على سؤال محوري يتعلق بوجودنا التاريخي، ففي أي مرحلة تاريخية نحن نعيش؟

سؤال له وجاهته الخاصة، فمشكلة الثقافة العربية إلى الآن هي تحديد هذا الإطار الزمني التاريخي الذي نعيش فيه، ولا أدل على ذلك بأن قضية التراث والتجديد تطرح للنقاش وبحدة إلى الآن، في حين أن الثقافة الغربية بالمقابل لمّا استطاعت أن تحدد وضعها تجاه تراثها نجحت في أن تؤسس لنفسها حداثتها الخاصة.

بل لا يتوقف الأمر على ذلك فقضية التراث تطرح قضية البحث عن الهوية إجابة عن السؤال الثاني الذي طرحه حسن حنفي **من نحن؟** "**وإذا كان البحث عن الهوية يأتي عن طريق تحديد الصلة بين الأنا والأخر فإن عملية التراث والتجديد هي الكفيلة بتحقيق ذلك لأنها اكتشاف الأنا وتأصيلها وتحريرها من سيطرة الثقافات الغازية (...) وتساعد أيضا على مواجهة التحديات الحضارية والغزوات الثقافية التي نحن ضحية لها في هذا القرن وتنقلنا من وضع التحصيل والنقل إلى وضع النقد والخلق والابتكار**".[25]

أو من مبدأ الضرورة إلى مبدأ الحرية على حسب جابر عصفور.

إذا فحسن حنفي يصر على المبدأ النفعي في التراث فقيمة التراث عنده نابعة مما يقدمه من إضافات دالة للحاضر، لكن يطرح هنا إشكال ماذا عن

مفاصل التراث التي قد لا تتجاوب مع قراءة معينة وتتجاوب مع أخرى إذا يحتاج هذا المبدأ إلى ضبط أكثر.

إنّ حسن حنفي لا يفتأ أن يشدد على رباط التواشج بين الحاضر الراهن والتراث ،" **والفكرة عنده موجّهة عنده ،وهي تكيّف رؤيته الإجمالية إلى مسألة التراث ، وتدفعه دفعا إلى التمسك به بوصفه كيانا قابلا لتزويد الحاضر بإجابات مطابقة لظروفه**"[26] .

من أجل أن تحقق قضية التراث والتجديد فاعليتها من منظور حسن حنفي يجب أن نتجنب الوقوع في الخطأين الشائعين:

- **الخطأ الأول** الذي يتحدث عن العصر وكأنه يحتوي حلوله في ذاته بمعزل عن الماضي متناسيا أن الواقع أكثر تعقيدا لأنه يقوم على الزمان وبالتالي لا يمكن فهمه إلى داخل مسار التاريخ أي الوحدة الكلية.
- **الخطأ الثاني** وهو الذي يستنبط الواقع من نظرية مسبقة، "**فالتراث والتجديد ليس المقصود منه التعامل مع معطيات ثقافية، والإصلاح بينها، بل المقصود منه إدراك الواقع بنظرية علمية**"[27] لا فرض نظرية تجريدية معينة على الواقع، فالواقع لا يستنبط من الفكر، كما أن الفكر بدوره لا يأتي من الواقع السطحي، ومن ثم ففهم الواقع عند حسن حنفي ينطلق من الاتفاق

حول "**كون التراث هو نظرية الواقع، وأن التجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته**".[28]

فإذا وصلنا إلى هذه القناعة استطعنا أن نقدم قراءة جدية للواقع وللتراث على حد سواء، لا أن نقدم ما يسميه حسن حنفي محاولات فكرية، لكن ألم يسقط حسن حنفي فريسة التناقض الصارخ، حين يجعل التراث نظرية الواقع وهو الذي يرفض إسقاط نظرية موروثة على الواقع" **وليس هذا التناقض سوى من فعل نظرة تخلط بين أزمنة الفكر والمعرفة**"[29]. ثم ألا يعد تعريفه للتراث على أنه مجموعة التفاسير التي يعطيها أبناء كل جيل، إلغاءا لوجوده التاريخي؟

يبدو أنها من الهنّات التي سقط فيها الرجل في مقاربته للتراث، ومن هنا نصل إلى أن مفهوم التراث عنده يتأطر داخل هذه المحاور الثلاث:

- ربط الماضي بالحاضر لإيجاد قضية التجانس في الزمان ووحدة التاريخ المفتقدة.
- الانتقال من وضع التحصيل والنقل إلى وضع النقد والخلق والابتكار، أي من مبدأ الضرورة إلى مبدأ الحرية.
- التراث ذات وموضوع، لأنه مخزون نفسي عند الجمهور، ومن هنا يقع التراث في هذه الازدواجية أو الجدلية وتبادل المواقع، ما يجعل مقاربة

التراث من الصعوبة بمكان نظير هذه الخصوصية التي تجعل من الصعب فصله عنا لتفكيكه ونقده، أي يصبح موضوعا خارج ذواتنا نمتلكه قبل أن يمتلكنا.

يدور مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي على فكرتين مترابطتين هما: فكرة الأصالة وفكرة إعادة البناء وهما فكرتان تأسيسيتان في المشروع وفي فكر صاحبه ككل .

إذا فالهمّ الإيديولوجي هو ما كان يحرك قراءة حسن حنفي للتراث، لتبقى القراءة من المشاريع الضخمة في قراءة التراث النقدي، غير أنّ هذا لم يمنعها من الوقوع هي الأخرى فريسة التناقض والإسقاطية، فاخترعت مفهوما للتراث يتناسب مع وجهة النظر التي يريدها ومع قناعتها.

هذا هو إذا مفهوم التراث عند حسن حنفي، والذي يؤطر مشروعه ككل، فما مفهومه عند الطيب تيزيني؟

سؤال التراث عند الطيب تيزيني:

إن الطيب تيزيني هو الآخر مفكر عربي كبير لا يمكن تجاوز إسهاماته النظرية في الفكر العربي المعاصر، فقد شارك هو الآخر في السجال الدائر حول التراث كمفهوم وكمنهجية للتعامل معه، وذلك في مشروعه "من التراث إلى الثورة رؤية جديدة للفكر العربي المعاصر من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة" وهو المشروع الذي جعل هدفه الأول التنظير المنهجي لإشكالية التراث من حيث المبدأ قبل الدخول في التحليل والنقد لأنه كان يرى "**أن قضية التراث العربي في وجهه الفكري قد عوملت من كثير المفكرين والمثقفين العرب عموما كما تعامل الخالة زوجة الأب الغيورة السيئة أطفاله بكثير من التعسف وذلك رغبة في إخضاعه سلبا أو إيجابا على نحو مباشر ومبتذل لمصالح وحاجات معينة**"[30]

فالطيب تيزيني لا يرفض النظر النفعي للتراث القائم على المصالح والحاجات، وإنما يرفض النظر إليه فقط عبر هذه الأخيرة، مما يؤدي إلى

التضحية بالعنصر المعرفي فيه وإلى الإساءة إلى الوحدة الجدلية للحقيقة التراثية بعنصريها المعرفي والنفعي، وهو مبدأ أساس في المنهجية التي يدعو إليها الباحث في التعامل مع التراث، بل وعلى أساسها أسقط الطيب تيزيني القراءات التي سبقته في التراث.

إذا فمفهوم التراث عنده ينبني على أساس مراعاة جانب الزمن، التاريخ والمنطق الداخلي للتراث أو ما يسميه هو الحركة الذاتية الداخلية لذلك التراث في سياقها التراثي الحقيقي، وأي تغييب لهذه العناصر يقود إلى فقدان الدراسة علميتها وموضوعيتها المطلوبة، وهذا ما حدث عند أصحاب تلك المقاربة التي يسمها بكونها لا تراثية لا تاريخية، وأن تطبيقها على التراث العربي الفكري "**أفقده عناصر أساسية من بنيته كما جعل منه على أيدي المفكرين والباحثين والمثقفين (...) خليطا من العناصر التي لا ينتظمها ناظم اجتماعي حضاري متماسك**"[31]

فالتركيز على الجزئيات في هاته المقاربات جعل التراث رهين النظرة التجزيئية التسطيحية التي تفتقد للنظرة الشمولية الدقيقة التي تحافظ على التمايز بين عناصر التراث من جهة وتخلق الانسجام بين عناصره من جهة أخرى، ما يجعل للمقاربة ثقلها المنهجي المنتظر.

ولا يخفى أن مقاربة التراث عند الطيب تيزيني انطلقت من مواقع فكرية ماركسية هيمنت على خطابه الفكري وجعلته ينتقد القراءات السابقة عليه من منطلقات ماركسية أيضا فترددت في سجالاته قضايا ومفاهيم الجدلية والانعكاس والثورة والتشكيلة الاجتماعية والاستقلال النسبي للفكر وما نحا نحوه، الأمر الذي جعله يرى أن النفاذ إلى المنظومة النظرية والمنهجية الجدلية التاريخية المادية من شأنه أن يقدم إمكانات خصبة لطرح قضية التراث القومي عموما في الحدود القصوى في العصر الراهن التي ألح طيب تيزيني على وجوب مراعاتها أو "**أخذها بعين الاعتبار العميق تلك الحركة الذاتية الداخلية لذلك التراث في سياقها التراثي الحقيقي**" [32] باعتبار أن

المبدأ الذي يجب أن يراعى حين البحث في التراث هو الوصول للحقيقة التراثية مهما كانت دون تزييف لها أو محاولة التحسين.

إذن فالمادية التاريخية أو النظرة الجدلية التراثية هي البديل البنائي الذي يرتضيه الطيب تيزيني. أما فيما يخص معطيات هاته النظرية فيمكن إجمالها في النقاط التالية:

- اعتبار التاريخ والتراث الفكري ظواهر اجتماعية عامة.
- اعتبار التاريخ والتراث مظهرا من مظاهر حركات طبقية وقومية إنسانية.
- ضرورة تقصي لحظات الانقطاع والصعود في التاريخ والتراث.
- العمل على خلق مزيد من الوضوح المعمق حول البنية الاجتماعية للمجتمع العربي القديم والحديث.

إنّ المنهج الذي يروّج له طيب تيزيني ينطوي على مجموعة من الايجابيات، إذ على الأقل كشف عن الدور المهم الذي تقوم به العناصر

المادية في حركة المجتمع العربي وطبيعة التكوينات الاجتماعية والصراع المجتمعي الذي صنع حركة التاريخ لكن المشكلة كما يقول: جابر عصفور أننا نفتقد حتى الآن"**تاريخ اجتماعي للماضي، لأنه مازالت المعطيات مفتقدة**".[33]

ومن ثمّ كل حديث عن تطبيق هذا المنهج يعدّ مغامرة تنطوي على قدر هائل من الخطر، لأنّ هذا المنحى في المقاربة يحتاج إلى معطيات أكثر دقة تجعله قابلا للتحقق الفعلي وقادرا على الإضافة الحقيقية للتراث.

تلك هي بعض المعطيات الأولية والشروط التي ارتضاها الطيب تيزيني للنظرية التراثية التي دعا إليها وتتعلق أساسا بالشروط الاجتماعية لإنتاج التراث ومعرفته لتندرج تحت الإيديولوجيا الماركسية ونظرية الانعكاس، وهو ما يتناسب مع الدعوة إلى التوحيد الجدلي بين الفكر والواقع لتحقيق الغاية الأساسية في فكرة النظرية التراثية "**وهي الوصول إلى تقديم فهم علمي متماسك للتراث العربي في شقه الفكري**"[34]

فهل وصل الطيب تيزيني إلى هذه الغاية أم لم يصل؟ هو سؤال لا يدخل في دائرة اهتمامات البحث لأن الغرض الأساسي هو إعطاء فكرة عن مفهوم التراث الذي يتسم بالزئبقية، ويخضع في تحديد مفهومه لوجهة كل باحث وزاوية النظر، وإن كنا قد أسهبنا أحيانا في ضبط شرح خطوات المنهج عند الجابري أو حسن حنفي أو الطيب تيزيني، فذاك راجع لأن مفهوم التراث يتحدد أكثر بعرض المنهج، فباحث كالطيب تيزيني لم يعط تعريفا واضحا منذ البداية للتراث بل جاء تعريفه في ثنايا عرضه لمنهجه في مقاربة التراث أو النظر إليه.

ثم إن هذا العنصر من البحث أي مفهوم التراث في الفكر العربي الغرض منه وضع الإشكالية في سياقها المنسجم مع عناصر البحث الأخرى، وكي نتبين أن مفهوم التراث أو سؤال التراث يمثل قضية إشكالية في الفكر العربي المعاصر.

إذا هذه هي الخطوط العامة التي كانت تؤطر سؤال التراث عند كل من الجابري وحسن حنفي والطيب تيزيني، وتطبع مقاربتهم له بطابع متميّز يختلف عن المقاربات الأخرى، وتجعل سؤال التراث عندهم سؤال مركزيا في مشاريعهم الفكرية، لا تدّعي هذه الورقة البحثية أنها وقفت على كلّ الملامح المميزة لهذه المشاريع الفكرية الكبرى التي عادت إلى التراث، وأنّى لها ذلك والأمر يحتاج إلى كتب، ولكن هاته الورقة كان يوجهها منذ البداية همّ واحد هو الوقوف على مفهوم التراث، وعلى طبيعة تخلق السؤال عندهم.

الهوامش:

[1] عبد الإله بلقزيز : نقد التراث . العرب والحداثة . مركز الوحدة العربية ، ط 1، 2014، ص 19.

[2] المرجع نفسه ، ص 26.

[3] جابر عصفور: قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط1، 1991، ص 20.

[4] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص 21.

[5] المرجع نفسه، ص 21.

[6] أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري: لسان العرب، مج 2، دار صادر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)،مادة (ورث)، ص 112.

[7] المصدر نفسه، مج 2، ص 200.

[8] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 22.

[9] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 23.

[10] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 24.

[11] عبد الإله بلقزيز : نقد التراث ، ص 326.

[12] علي البطل: إشكالية القديم والجديد في الوساطة بين المتنبي وخصومه، مقال في كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي، النادي الأدبي جدة، المجلد2، 1990، ص 686.

[13] عبد الإله بلقزيز : نقد التراث ،ص 322.

[14] المرجع نفسه: ص 332.

[15] محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص 23.

[16]. محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص 23.

[17] المصدر نفسه ، ص 27.

[18] المصدر نفسه ، ص 29.

[19]. عبد الإله بلقزيز : نقد التراث ، ص 331.

[20] ينظر المرجع نفسه، من ص 353إلى ص 362.

[21] حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1992، ص 13.

[22] حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 15.

[23] عبد الإله بلقزيز : نقد التراث ، ص 163.

[24] المرجع نفسه، ص 15.

[25] حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 21.

[26] عبد الإله بلقزيز : نقد التراث ، ص 165.

[27] حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 33.

[28] المصدر نفسه، ص 34.

[29] عبد الإله بلقزيز: نقد التراث، ص163.

[30] الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، ج1، دار ابن خلدون، بيروت، ط2، 1978، ص5.

[31] المرجع نفسه، ص7.

[32] الطيب تيزيني: من التراث إلى الثورة ، ص6.

[33] جهاد فاضل: أسئلة النقد حورات مع النقاد العرب، الدار العربية للكتاب، ص 68.

[34] المرجع نفسه، ص11.