الثقافة العربية وسلطة النصوص المؤسّسة

الدكتور/ عادل محمد الصالح
جامعة الحدود الشمالية ـ المملكة العربية السعودية
البريد الإلكتروني adel.essalah@gmail.com

ملخّص:

تتجلّى إشكالية البحث الجوهرية في إبراز ملامح الثقافة العربيّة وسيرورة بنائها المعرفيّ، فقد استقرّ في العقل الجماعيّ أنّ الثقافة العربيّة لم تتطوّر، ولم تواكب الثقافات الكونيّة؛ بسبب انشدادها إلى سلطة القديم الذي أسّس معارف مختلفة لا يمكن تجاوزها، ومن هذا السياق تتحدّد لدينا أهميّة الإشكاليّة المطروحة، إذ لا يمكن أن يكون الانشداد إلى نصوص مرجعيّة مؤسّسة تقليدا، ورجوعا إلى الماضي، كما لا يمكن وصف التحديث الفكريّ العربيّ بالخروج على المشترك المعرفيّ والتقليد الأعمى للمختلف.

الكلمات المفاتيح: ثقافة، سلطة، أنموذج، العقل،الكونية

The Arabic Culture and the Authority of the Founding Texts

Dr, adel Mohamed essalah
Northern Border University
Kingdom of Saudi Arabia
E-Mail: adel.essalah@gmail.com

Abstract:

The main concern of this paper is to highlight the aspects of the Arabic culture and its knowledge construction. Indeed, it is assumed that the Arabic culture did not develop to meet universal cultures due to its tautness to past authority which established the foundations for various fields of knowledge that cannot be ignored. In this respect, the significance of the topic is obvious. Indeed, adherence to referential constructive texts is neither an imitation nor a return to the past. Similarly, Arabic intellectual modernization cannot be described as a deviation from collective knowledge and a blind imitation of the different.

Keywords: Culture, Authority, Model, Mind, cosmic

تمهيد

يعتبر البحث في الثقافة العربية في صلتها بالنصوص المؤسّسة، وبيان مدى انشدادها إليها دراسة في كبريات القضايا المعاصرة في مجال العلوم الإنسانيّة، ومن هذا المنطلق يتنزّل البحث في إطار الدراسات التي تنشد تأصيل الثقافة العربيّة، والبحث في نصوصها المرجعيّة، وجذورها المعرفيّة من خلال الاستدلال بمتون قديمة وجّهت مسار الثقافة العربيّة وحدّدت ملامحها، وتكمن أهميّة البحث في صلته بأسئلة الثقافة العربيّة المعاصرة، ولعلّ أهمّها بيان أنّ ثقافة العربيّة هي ثقافة تستمدّ كينونتها واستمراريّتها من الإرث المعرفيّ المتراكم باعتباره مرجعيّة رمزيّة، ولكنّها في الآن نفسه لم تكن منكفئة ساكنة.

الإجراءات المنهجية وأهداف الدراسة:

-تحديد الخصائص البنيويّة للثقافة العربيّة.

- بيان الأسس المرجعيّة للثقافة العربية من خلال نصوص مؤسّسة مثّلت أنموذجا يحتذى على مدار التاريخ.
- من بين المعطّلات المعرفيّة انشداد الثقافة العربيّة إلى سلطة القديم، وفي الآن نفسه يمثّل هذا الأنموذج معينا لإنتاج المعرفة.

أمّا أدبيات البحث فقد اتضح لنا أنّ ارتباط الثقافة العربيّة بالإرث الرمزيّ والمعرفيّ كان جليّا، فقد ظلت منشدّة إلى هذا الأنموذج، متأثرة به واعتبرت العديد من الدراسات العربيّة كلّ خروج على هذا المسار بمثابة الانسياق في التحديث، الذي من شأنه استهداف الثقافة العربيّة، وإلباسها لبوس الدراسات الغربيّة، ومقالات الاستشراق للاستنقاص من مقوّماتها البنيويّة، وقد اطردت هذه الدراسات حتى غدت الأعمّ في المكتبات ودور النشر، وسنحاول في هذا البحث نقدها والكشف عن عمادها المعرفيّ وأهدافها، إذ لا يمكن الجزم أنّ الثقافة العربيّة هي ثقافة ماض، تنبني على مقولة «الحنين إلى الأصل» على حدّ عبارة «مرسيا إلياد» Mircea Eliade[1]، بل سنعمل على نقض هذه المسلمات وذلك بالبرهنة على ملامح التحديث في الثقافة العربيّة.

أمّا الجانب النقديّ لهذا البحث، وهو من الأهداف الرئيسّة، ويتمثّل في خروج الثقافة العربيّة على الأنموذج، وقد تجلّى في تحديث الفكر العربيّ، والاطلاع على الثقافات الأخرى، والأخذ بأسباب تطوّرها.

وفيما يخصّ منهجيّة البحث سنعتمد منهجيّة نقديّة، لأننا نتعامل مع نصوص كتبت في حقب تاريخيّة مختلفة قديما وحديثا، وتكشف عن وجوه الانشداد إلى سلطة الأنموذج المعرفيّ القديم تاريخيّا، وتبيّن لنا الحقب التاريخيّة التي لم تلتزم فيها الثقافة العربيّة باستدعاء الموروث، وهذا ما اصطلحنا عليه بالتحديث العربيّ.

الثقافة العربية وسلطة الأنموذج

يعتبر البحث في الثقافة العربيّة، ومكوّناتها البنيويّة من المسائل الملحّة في البحث العلميّ المعاصر، وإنّ مدار بحثنا دراسة الثقافة العربيّة من زاوية عمادها البنيويّ، وهي سلطة النصوص المؤسّسة، ونقصد بها النصوص المرجعيّة الأولى (الأدب والشعر والسير والمغازي والتاريخ ...) التي توارثها العقل الجماعيّ العربيّ، وساهمت في إرساء مقوّمات الثقافة العربيّة، وتحديد ملامح هويّتها[2]، وسنعمل على انتقاء أمثلة دالّة على انشداد الثقافة العربيّة إلى ماض معرفيّ، يمثّل أنموذجا أصليّا باصطلاح «كارل غوستاف يونغ Carl Gustav Jung» . وإنّ هذه النصوص المرجعيّة المؤسّسة لا يمكن أن نحصرها في نصوص بعينها، بل هي متنوعّة بتنوّع الأجناس الأدبيّة، ويهمّنا في هذا السياق أن نبيّن أنّ مسار الثقافة العربيّة ظلّ لقرون طوال متقيّدا

(1) انظر، كتابه، La nostagie des origines, Gallimard. 1991.

(2) انظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط 1، مركز دراسات الوحد العربية، لبنان، 1986.

بـالإرث الرمزيّ المـشترك الذي أنتجـه العقل الجماعيّ العربيّ، ولكنّ هذا التقيّد شهد خروجا على سلطة القديم في سياقـات تاريخيّـة عديدة، فتشكّلت نـصوص سمّيت بالنـصوص الهامشيّـة، ونعتـت بالنشاز والخـروج على الإجماع، أمّـا حديثا فقد شهدت الثقافـة العربيّة تحوّلا بنيويّـا، تمثّل في مطلب تحديث الفكـر العربيّ من خلال النهـل من المنجز المعرفيّ الإنسانيّ، وإنّ هذه الإشكاليّات المستتبعة للإشكاليّة المطروحة هي مدار الجانب النقدي من البحـث، إذ لا يمكـن التسليم بـأنّ الثقافـة العربيّة هي ثقافة ماض، ثابتـة في مكوّناتها، ولم تتجاوز التراث القـديم، بل إنّ تحـوّلا معرفيّا وسم تاريخ هـذه الثقافة، وهـو الأمر الذي سنعمـل على إبرازه انطلاقـا من أمثلة دالّة، بها يتجلّى جوهر البحث وتتّضح معالمه.

سلطة الأنموذج أو سلطة النصوص المؤسسة

يقتضي النظر في هذه الإشكاليّة بيان سمات الثقافة العربيّة، أي ركائزها البنيويّة وعوامل تطوّرها في التاريخ، فبـلا شكّ لـكلّ ثقافة يمكـن أن تحمل ملامـح ثقافات أخرى، ولكـن إمكان استقلالها يظـلّ مطلبا ملحّا، ومن ثمّة يمكن الحديث عن ثقافة ما لها سمة التمايز عن بقيّة الثقافات، وتحمل في طيّاتها أسباب كينونتها وصيرورتها التاريخيّـة، ونسعـى في هـذا البحـث إلى توضيـح دلالة الثقافة دون الإغـراق في الشروح اللغوية والاصطلاحيّة، فهي مطّردة في الكتـب والدوريات، بل ما يهمّنا هو شرح هـذا المصطلـح باعتباره مصطلحـا وظيفيّـا دالاّ، ومن هـذا المنطلـق سنتعامـل مع هـذا المصطلـح كمصطلح أنتروبولوجـي، ونقـصد بالأنتروبولوجيـا علـم الإناسة، وهـو العلـم الذي يهتم بـدراسة الإنسان مـن جهة لغته، ونمط عيشه وطقوسة، والأنظمـة الرمزية التي يتداولها لتحقيق عيش مـشترك، أمّا الثقافة فهي النظام الأشمل لكلّ هذه العلامات الأنتروبولوجية، ولعلّ أدقّ تعريف لها «أنّ الثقافـة هي ذلك الكلّ الذي يتألّـف من كلّ ما نفكّر فيـه أو نقـوم بعمله أو نتملّكـه كأعـضاء في المجتمع»[1]، ومن خـلال هذا التعريـف الموجز نرى هـذا الوصل بين الثقافـة والاجتمـاع البـشريّ ونشاطاتـه المختلفـة. وقد شرحـت العلوم الاجتماعية الثقافة ومجالاتها وارتباطها بالإنسان، ولكنّنا ننحو في هذا البحث إلى الاقتصار على الـشرح الـدال للثقافة، وهـو الأمر عينه الـذي دعا إليه الدارسون؛ نظرا إلى تعدّد تعريفات الثقافة، ولكنّ الأهمّ التركيز «على اتجاهـين واضحين في تلك التعريفات وإن كان بينهما تنافس. ينظر أحدهما للثقافة على أنّها تتكون من القيم والمعتقـدات والمعايير والرموز والأيديولوجيات وغيرها مـن المنتجات العقلية. أمّا الاتجاه الآخر فيربط الثقافـة بنمـط الحياة الكلّي لمجتمـع ما، والعلاقات التـي تربـط بين أفـراده، وتوجّهـات هؤلاء الأفـراد في حياتهم»[2]، فلا بدّ إذن أن نعتبر الثقافة العربيّة متنزّلة في هـذا السيـاق؛ لأنّ دارسي الثقافـات والأنتروبولوجيا كانت نظرياتهم شاملة؛ فهي تعلل تطوّر الثقافات وتشكّلها والآفـات الطارئـة عليها من ضعـف وتبدّل وتغـيّر. وقد اقتضى البحث دراسة صلة الثقافة بالنصوص المؤسّسة، ولعـلّ وسم النـصوص بالمـؤسسة يحتـاج إلى شرح في ذهـن القارئ، والمقصود من ذلـك جملة النصوص التي أجمـع العقل الجمعـيّ في الثقافة العربيّـة على اعتبارها مرجعـا استدلاليا يستند إليه في بنـاء الأفكار وتوليدها، وهـو يتخذ شكل « الأنموذج الأصليّ» على حدّ عبارة يونغ Yung ، وقـد استندنا في تشقيق هذا المصطلح إلى علم الأنتروبولوجيـا لا سيّما في مصطلح النصوص المؤسسة، فمثلما تتوالـد الأساطير، وتنهل من بعضها بعضا كذلك شأن النصوص، وقد أشرنا في المقدّمة أنّ هذه النصوص متنوّعـة المشارب والأجنـاس، وإن الاستدلال بها لا يعني توظيفهـا توظيفـا نصيّا مقتطفـة من مراجعهـا، وإنما نقصد توضيح أجناسها ومداراتها.

(1) R. Bierstedt. The Social Order. New York : Mc Graw Hill 1963

(2) نفس المرجع.

هويّة النصّ المؤسّس

لقد درس نصر حامد أبو زيد أبنية الثقافة العربيّة وانتهى في كتابه « مفهوم النص» إلى أنّ الثقافة العربيّة قامت على القرآن وتأويله « وللقرآن في حضارتنا دور ثقافيّ لا يمكن تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة، وفي تحديد طبيعة علومها. وإن صحّ لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بعد واحد من أبعادها لصحّ لنا أن نقول إنّ الحضارة المصريّة القديمة هي حضارة « ما بعد الموت»، وأن الحضارة اليونانيّة هي حضارة «العقل»، أمّا الحضارة العربيّة الإسلاميّة، فهي حضارة « النصّ»[1]، ويرى أبو زيد أنّ جانبا تأويليّا ارتبط بهذه الثقافة، وهو تأويل يكشف عن جدل الإنسان مع الواقع، ومن ثمّة استطاع العقل العربيّ أن يرتقي في المعارف، ويتعمّق في التأويل وتحليل الخطاب، وقد كان مدار هذا التأويل حول القرآن فنشأت التفاسير المختلفة للقرآن، لكنّ أبا زيد يتساءل حول طبيعة هذا التأويل وآلياته، « وإذا كانت الثقافة العربيّة ثقافة تعطي للنصّ القرآني هذه الأوليّة، وتجعل من التأويل نهجا فلا بدّ أنّ لهذه الثقافة مفهوما- ولو ضمنيا-لماهيّة النصّ وطرائق التأويل، ومع ذلك فقد حظي جانب «التأويل» ببعض الدراسات التي ركزت على العلوم الدينيّة، وتجاهلت ما سواها»[2]. والثابت أن المؤوّل ينتج نصوصا جديدة هي نتاج للنص المؤسّس، لكنّها نصوص تختلف حتما عن النص الأصليّ، وإنما تحاول أن تحاكيه وتؤوّله وفق فهم المؤوّل وسعة اطلاعه وما تسمح به قوانين الثقافة التي ينتمي إليها.

ويتضح لنا أنّ نصر حامد أبو زيد سعى إلى تفكيك ثنائية الثقافة وسلطة النصوص المؤسّسة؛ فهو يرى أنّ الثقافة تنتقي نصوصها التي تعتبرها نموذجا استدلاليا للمعرفة، كما أنّ الثقافة تمارس ضربا من ضروب الرقابة على النتاج الرمزيّ، وتظلّ عمليّة الانتقاء منشدّة إلى العقل الجماعيّ المنخرط في إجماع لا يقبل الخروج عن سنن الثقافة « فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة (النصوص)، وما تتلقّاه الثقافة بوصفه نصّا دالاّ فهو كذلك، وقد يختلف اتّجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخيّة إلى مرحلة تاريخيّة أخرى، فتنفي ما سبق لها أن تقبلته، أو تتقبّل ما سبق لها أن نفته من النصوص»[3]، وإنّ هذا الجدل داخل الثقافة هو جدل تكرّسه الإكراهات التاريخية، فلا يمكن لثقافة ما أن تكون ساكنة وثابتة في نصوصها وتأويلها، وإن المخيال الجماعيّ والعقل الجمعيّ يقومان بانتقاء النصوص في كلّ حقبة من الحقب، وهما محكومان بالتبدّل والتغيّر بتغيّر العمران البشريّ، كما أنّ للسلطان السياسيّ دورا في سلطة النصّ، فعديد النصوص يمكن أن تنمحي وتحلّ محلّها نصوص أخرى تكون أكثر مؤائمة للسائد وتقبّلا في الضمير الجماعيّ، ولكنّ هذا التبدّل وعدم الثبات في النصوص لا يمكن أن يتعلّقا بالنصوص المؤسّسة الأولى بل بالنصوص اللاحقة، ولكنّ هذا لا ينفي أن النصوص المؤسسة قد خضعت إلى انتقاء ورقابة، ولا يمكن إقرار أنّ عامل دقّتها هو العامل الوحيد لظهورها في طابع استدلالي ونموذج يحتذى، ولكنّ هذه الفرضيات لا يمكن أن تشمل القرآن الكريم في الثقافة العربيّة؛ لأنه نص مفارق للعقل البشريّ، وعليه مدار العملية التأويلية كلّها.

يتّخذ النصّ موقعه التأسيسيّ في ثقافة ما انطلاقا من قيمته المعرفيّة أوّلا، ثم تلبيته لحاجة ماديّة ثانيا، وبلا شك إن المعرفة هي معطى رمزيّ، لكنّها تترجم إلى حاجات ماديّة، أمّا القرآن فحسب أبي زيد هو مدار عمليّة تأويليّة في الثقافة العربيّة، وتفرعت عنه علوم القرآن بمضامينها المختلفة، وقد نقل القرآن العرب من الوثنيّة إلى التوحيد، وارتبط بعالم الآخرة، والمعاد لذلك وجد فيه الناس حاجة تلبيّ رغبتهم في الثواب والنجاة

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربيّ، ط1، 2014، ص، 9.

(2) المرجع السابق، ص، 10.

(3) المرجع السابق، ص، 27.

مـن العقاب. أمّا الشعر فقـد احتلّ مكانة مهمّة في العقل العربيّ، ووسمت الثقافة العربيّة بأنّها ثقافة شعر، لذلك نجـد تبريـرا لاستمراريته والإحاطـة بدراسته من جهة مضامينه وأساليبه، ويمكن أن نستدلّ هنا بأهميّة الشعر الجاهليّ والمعلّقات السبع في رسم نموذج يحتذى في ترديد الشعـر وقولـه، حتى قـرون متقدّمة في تاريـخ الحضارة العربيّة، بل كان للقول الشعريّ الغلبة مقارنة مع الأجناس الأدبيّـة الأخرى، وقـد تمثّل هذا الشعر حيـاة العرب في الجاهليّة والإسلام، واختلفت مضامينه باختلاف الحقب التاريخية، وتنوّعت أغـراضه من الجاهليّة إلى الإسلام لكنه حافظ على جوهره، أمّا حديثا فلازال الشعر يردّد، ولكنّه اختلـف شكلا، ومضمونا فخرجـت القصيدة عن نظـام الشطريـن والمضامـين الشعريّة القديمـة، ولكنّ النـص الشعريّ القديم بوصفه نـصّا مؤسّسا بقي ماثلا في المتخيّـل الجماعيّ، فحضرت بلاغته وشعريّته وصوره القديمـة في الشعـر الحديث، وقد غدا هـذا الشعر أكثر انفتاحـا على الكـونيّ والأسطـوريّ، والثقافـات الكثيرة بفضل الدرايـة باللغات، والاستفادة منها، وجملة الأمر؛ إنّ اعتبـار الشعر القديم نصّا مـؤسّسا فاعلا في الثقافة العربيّـة بـيّن وجليّ؛ فلم يخفـت صوت الشعر في العصر الحديـث والمعاصر، بل تطـوّر وساهم في إثـراء الثقافة العالمـة العربيّـة والغربيّة، وظل هذا الجـدل بين الثقافة العربيّة والشعر جدلا متجدّدا لأنّه أحد مكوّناتها البنيوية الأولى، وداعما من دعائم استمراريتها.

والثابت لدينـا، أنّ الثقافة العربيّة هي بين الثقافات المؤسّسة رغم عـدم تزمّنها في التاريـخ مقارنة بالثقافة اليونانيـة، وهذا يعـود إلى أسبقيّة الحـضارة اليونانيّة، وتطوّر العقـل البشريّ، وامتلاكه للعلـوم وأسبابها، فقد كانـت الحـضارة اليونانيـة سبّاقة في العلـوم والمعارف، وشكلـت بنية ثقافيّـة متينة، وأحاطت بـكل العلوم لذلك سنعتـبر هذه الثقافـة بمثابة النـصوص المـؤسسة التي كانت لها سلطة الأنمـوذج على الثقافة العربيّة، ونقصد بسلطـة الأنمـوذج ضربا مـن المثاقفة الأحـاديّ وقع بين الثقافتـين، بيد أنّ هـذا الأنموذج سرعـان ما تحوّل إلى أنموذج يمارس سلطة معرفية على أبنية الثقافة العربيّة لأسبـاب مختلفة، لعلّ أهمّهـا السبق التاريخيّ للحضارة اليونانيّة، وافتقاد العرب لقاعدة علوم متينة تمكّنهم من الاكتفـاء بها، وثمة عامل بنيـويّ أنّ كل ثقافة لاحقة لابدّ لهـا من أن تتأثّر بالسابق من الثقافات، ولكنّ هذا التأثر كان في نظـر عديد الدارسين منقـوصا، وتمّ تحريفه عن مقاصده، فقـد أشار عبد الرحمان بدويّ إلى أنّ التباين بين الثقافتين ظل جليّا إلى مدى بعيد؛ « فالروح اليونانيّة تمتاز أوّل ما تمتـاز بالذاتيّة، أي بشعـور الذات الفرديّة بكيانهـا واستقلالها عـن غيرها من الـذوات، وبأنّها في وضع أفقـيّ بإزاء هـذه الذوات الأخـرى، حتّى ولو كانت هـذه الذوات آلهـة؛ بينما الروح الإسلاميّـة تفني الذات في كلّ ليـست الـذوات المختلفة أجزاء تكوّنـه، بل هو كلّ يعلو على الذوات كلّهـا، وليست هذه الذوات إلاّ من آثاره ومن خلقـه، يسيرها كما يشاء، ويفعل بهـا ما يريد»[1]، ولكن رغـم هذا النقد، فـإنّ الثقافـة العربيّة في طورها الأوّل نهلت من الـتراث اليونانيّ، ولم يتبلور هذا التنافر إلاّ في فـترة لاحقة من تاريخ الثقافـة العربيّة الإسلامية خـاصّة لمّـا استحكمت العلـوم الإسلاميّـة، وتداخلت مع العلـوم الأخـرى فوقع تكفـير الفلاسفة وحـرق كتبهم، لكـن اللافت أن هذا التضارب لم يعلـن عنه في البداية، لذلـك سنتتبّع هـذا الإشكاليّـة، وسنستدلّ علـى اعتبار الثقافـة اليونانية نصّا مـؤسّسا للثقافة العربيّة، وهي في نظرنـا فرضيّة قابلة للتدليل والإثبـات لم يطّرد شرحها في البحـوث والدراسات، أمّا النصوص المؤسّسة الأخرى فلم تكن خارجيّة بل هـي من لبّ الثقافة وصميمها، وقد مثلت سلطة على تاريخ الثقافة، وحوّلت مسارها ووجهت الثقافة العالمة لقرون طوال.

كتب أدونيس كتابا مهمّا يعدّ من أهمّ الكتب الحديثة في دراسة الثقافـة العربيّـة عنوانـه «الثابـت والمتحوّل»،

(1) عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، 1940.

وعـرّف أدونيـس الثابت في الثقافة العربيّـة « بأنّه الفكر الـذي ينهض علـى النصّ، ويتّخذ من ثباتـه حجّة لثباته هو، فهما وتقويما، ويفـرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيـح لهـذا النـصّ، وبوصفـه، استنـادا إلى ذلك، سلطـة معرفيّـة»[1]، ويمكن في هـذا المنحـى أن نوظّف عبارة أدونيس ونعتبر أن النصّ المؤسس نص ثابت، وهو نـصّ له سلطـة معرفيّة فتتأثّر به نـصوص أخرى وتدور في فلكه ويظلّ على مـدار التاريخ مؤثرا فيها موجّها لها، بيـد أنّ هـذا النـص الثابت يقابلـه باصطـلاح أدونيس نـصّ متحوّل وتعريفـه « الفكر الذي ينهـض، هو أيضا، على النـصّ، لكن بتأويل يجعل النـصّ قابلا للتكيّف مع الواقـع وتجدّده، وإمّـا أنّه الفكر الذي لا يـرى في النصّ أيّة مرجعيّة، ويعتمد أساسا على العقل لا على النقل»[2]، ومن خلال هذا الشرح يكون المتحول نقيضا للثابت أو هو تطـوّر حتميّ للنص الثابت الذي لا يمكن أن يصمد أمام الإكراهـات التاريخيّـة وتبـدّل العمـران البـشريّ الذي يغيّر من جوهر الثقافـات وحركتها في التاريخ، واللافت أنّ أدونيـس وسم النـص الأوّل بالسلطـة والنص الثاني بالنقـل الذي ينتصر إلى العقـل لا إلى سلطة النقل التي هـي مجال النـص الأوّل، فهذا الفـصل يمكّننا من فهم أوّليّ مفاده أنّ النصوص المـؤسّسة عادة ما تعتمد النقل منهجا وتستمـدّ منه سلطتها ولكنّهـا لا يمكن أن تصمد أمام سلطـة العقل، لذلك كثيرا ما نلاحظ أن النصوص المـؤسسة سرعان ما تخفـت سلطتهـا، إذا تعرضت إلى نقد، ويمكن أن نستدلّ في هذا الموضوع بكتاب طه حسين في الشعر الجاهليّ، وهو كتاب رغم النقد الذي وجّه إليه استطاع أن ينقد المدوّنة الشعريّة الجاهليّة بجرأة محاولا تفكيكهـا وإثبـات انتحالها وإقرار أنها نـصوص منحولة كتبـت لاحقا في تاريخ الإسلام[3]، وهو رأي نقديّ قال به طه حسين ولم يلق قبولا في الأوساط الأكاديمية والدينية نظـرا لأنه يعتـبر مقدمة في تقويض الثوابـت في الثقافة العربية الإسلامية، بيد أنّ استشهادنا بهذا الكتاب يتمثّل في أنّ النـص المؤسس بقدر متانتـه فإنّه سرعان ما يغدو قابلا للتفكيك إذا ما تمّ نقده وإرساء مقدّمات نظريّة في نقض أن يكون مؤسّسا.

سلطة النصوص وسؤال الحداثة

لقـد استقرّ في العقل الجماعيّ أن الثقافة العربيّة لم تتطـوّر ولم تواكب الثقافات الكونيّة بسبب انشدادها إلى سلطـة القديم لأنّـه عقل جماعـيّ أسّس معارف مختلفة لا يمكن تجاوزها أو خرقها، ومن هذا السياق تتحدّد لدينا أهميّة الإشكاليّة المطروحة إذ لا يمكن أن يكون الانشداد إلى نصوص مرجعيّة مؤسّسة تقليدا ورجوعا إلى الماضي كمـا لا يمكن وصف التحديث الفكـريّ العربيّ بالخروج على المحدّدات المعرفيّة والتقليد الأعمى للمختلف.

الحداثة وسلطة الأنموذج

يـرى أدونيـس أنّ حركتـين دؤوبتـين تتحكّمـان في الثقافـة، الأولى حركـة أصوليّـة ثابتـة تقـدّس النـص المؤسس، أمّا الثانيـة فهي حركة مجدّدة حداثية، بيد أنّ الغلبـة تكون أحيانا لسلطـة النص المـؤسّس لأنّه يستمدّ سلطته من الثقافة التي تستند إلى الدين، يذكر أدونيس» كانت الثقافة في المستوى الأول هي ثقافة النظام السائد، أي الثقافـة التي تقوم، شأن النظام، على دعوى التمسّك بالأصول، والمحافظة على القيم الموروثة، كما هي، أو كما نقلها الخلف على السلف»[4]، وإنّ هذا الضرب الأوّل من الثقافة ينشدّ إلى سلطة الأنموذج أو إلى النصّ المؤسّس، فهو يعلي من شأنه ويحاول أن يولّد نصوصا حافة به هي في الواقع بمثابة الحـصن المنيع الذي لا يمكن اختراقه، وقـد لاحظنـا أنّ الثقافـة العربيّـة أرست مدوّنـة نقدية متينة لـلإشادة بالشعر الجاهلي مثـلا ودرء كل شبهات انتحالـه واختلاقه، فعادة ما تضطلـع النصوص الموازية

(1) أدونيس، الثابت والتحوّل، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، دار الساقي، ط7، 1994، ص، 13.
(2) المرجع السابق، ص، 13-14.
(3) طه حسين، في الشعر الجاهليّ، دار الكتب المصرية، 1926.
(4) الثابت والتحوّل، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، ص 22.

بهذا الدور التبريريّ، أما ما يكتب في تفنيد ذلك من نقد فهو يعدّ من ثقافة الهامش التي لا يمكن للثقافة العالمة السائدة أن تدمجها في صميمها وجوهرها. أمّا الضرب الثاني من الثقافة، فهو أكثر استنارة في نظر أدونيس، لأنّه يقوم على نقد الثوابت وإرساء ثقافة بديلة تنهض على نقد القديم فـ» كانت الثقافة في المستوى الثاني، مجموع النتاج الذي كتب، استنادا إلى نظرة أوّلت الأصول، بشكل مغاير، وأعادت النظر في القيم الموروثة، انطلاقا من هذا التأويل ، فتجاوزت بعضها، وفهمت بعضها فهما مختلفا»[1].

هكذا إذن، ينشأ جدل في الثقافة، ويظل المأزق حائلا دون الوصول إلى حداثة عربيّة يمكن أن تطوّر المعرفة وتقدّم أجوبة تطوّر العمران البشريّ العربيّ، ويرجع أدونيس هذا الصراع إلى تقديم الدين كأولوية معرفية قبل المعارف كلّها، فيتحوّل إلى معيار يحتكم إليه وتقاس به بقية المعارف مثل الأدب والشعر والفكر، يذكر أدونيس» إنّ الاتجاه الذي قال بالثابت النصّي على المستوى الدينيّ، قاس الأدب والشعر والفكر، بعامّة، على الدين. وبما أنّه، لأسباب تاريخيّة، كان يمثّل رأي السلطة، فإنّ الثقافة التي سادت كانت ثقافة السلطة- أي أنها كانت ثقافة الثابت-هكذا حدث في الممارسة تمفصل بين الدينيّ والسياسيّ، من جهة، والثقافي من جهة ثانية. وتحوّلت المعرفة الدينيّة الخاصّة إلى معياريّة معرفيّة عامّة»[2]. وقد تبيّن لنا أنّ هذا التداخل بين الدينيّ والسياسيّ والثقافي أثّر في سيرورة المعرفة وتطوّرها في الثقافة العربية وكانت له نتائج عكسية في أحيان كثيرة، ويمكن أن نقدّم مثالا على هذا مثل الموقف النقدي الذي نشأ لاحقا من العلوم اليونانية كالفلسفة والعلوم الصحيحة رغم أنّها كانت من النصوص المؤسّسة والثابتة في الثقافة العربيّة، ويمكن أن نستدلّ في هذا السياق برأي عبد الرحمان بدويّ، فقد أرجع هذا النفور إلى عوامل من داخل بنية الثقافة العربيّة يقول: «وعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم نفور الجمهور وأهل السنّة من بقيّة العلوم اليونانيّة، أو علوم الأوائل كما يسمّونها. فإذا كانوا قد نفروا من الحساب، فلأنّهم أدركوا بغريزتهم أنّ نظرة الروح الإسلاميّة إلى العدد تختلف عن نظرة الروح اليونانيّة إليه، وإذا كانوا قد حملوا على الفلك، فلأنّهم قد شعروا شعورا غامضا بما بين نظرة الروح الإسلاميّة ونظرة الروح اليونانيّة إلى الزمان من تباين»[3]. ولكنّ هذا الرأي قد يتميّز بالإطلاقيّة، فقد بدا جليّا أنّ هذا النفور كان لاحقا للحظة المثاقفة الأولى، فلم نلحظ اعتراضا بل تجاوبا مع العلوم اليونانيّة الأولى، وتجلّى ذلك في الترجمات الكثيرة، في العلوم الصحيحة والطب والأدب، وقد تعرّف العرب إلى كتب أرسطو وأفلاطون وأبقراط واستفادوا منها، ولكنّ هذا التجاوب لم يدم طويلا وهو محكوم بنظرة دينيّة تحكّمت في العقل الجمعي العربيّ الإسلامي فرأت في العلوم الوافدة نشازا، وقد قدّم عبد الرحمان بدوي تفسيرات منها ما ورد في قوله» «وإذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلاميّة ينفر نفورا شديدا من التراث اليونانيّ فيحمل عليه حملة عنيفة شعواء، هي ردّ فعل قويّ لهذه الروح ضدّ روح حضارة أخرى، شعرت بما بينها وبينها من تباين يكاد يصل حدّ التناقض»[4]، ويبدو أنّ هذا الإشكال امتدّ إلى العصر الحديث، فيطرح أدونيس هذا المعطى في قالب حديث وذلك في قوله» هذا الموروث الثقافيّ هو أصل ثقافتنا. حين أخذنا نواجهه، منذ احتكاكنا بالحضارة الغربية الحديثة، اكتفينا إجمالا بتمجيد أو تمييز المظاهر التي تلائم أيديولوجياتنا الراهنة، أو التي لا تتناقض معها، فأخذ كل جيل عربيّ أو كلّ مفكّر يخيط موروثه رداء مطابقا لاتجاهه الإيديولوجيّ: فهو تارة واحة العقل الحرّ، وتارة السجن والمعتقل، وهو طورا

(1) المرجع السابق، ص 22.
(2) المرجع السابق، ص 14.
(3) التراث اليوناني في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، دراسات لكبار المستشرقين (المقدّمة)
(4) المرجع السابق (المقدّمة)

مهد الديمقراطيّة، وطورا آخر مهد العبوديّة، وهو حينا، يتضمّن كلّ شيء، وحينا فقير يحتاج لكلّ شيء»[1]. وهكذا إذن تظلّ المسألة انتقائية داخل بنية الثقافة، فهي تمارس ضربا من الإقصاء الضروريّ لجملة من المعارف في كلّ حقبة تاريخيّة، ويغدو هذا الإقصاء شاملا لأمم بأسرها وهويّات جماعيّة لأنّ المخيال الجمعيّ للثقافة الأمّ لا يتلاءم مع تلك المعارف الوافدة، وإنّ هذا النزوع الإراديّ إلى إرساء رقابة على المختلف يؤدّي إلى ثقافة ساكنة قديمة غير متجدّدة، وهو حال الثقافة العربيّة في مراحل كثيرة من تاريخها.

قلق في الحضارة

يقتضي القول للتدليل على ما أصاب الثقافة العربيّة من سكون معرفيّ التساؤل عن الإنّيات المساهمة في هذا الإشكال المعرفيّ، ولعلّ الإجابة عن هذا التساؤل تكمن في نظرنا في سلطة النصوص المؤسّسة، وهي سلطة جدليّة يمارسها النصّ على الثقافة وتمارسها الثقافة على النص من خلال الإعلاء منه وإقصاء النصوص الموازية له، بيد أنّ هذا الجدل كانت له نتائج ساهمت في ركود المعرفة واندراجها ضمن سلطة الأنموذج، وساهم ذلك في قصور معرفيّ في مجالات شتّى يهمّنا منها في هذا البحث المعارف الإنسانية المحضة، وإذا أردنا أن نخصّصها فهي في مجال الأدب وتاريخ الأفكار، والثابت لدينا أنّ النصوص المؤسّسة في الثقافة العربيّة محكومة بالتبدّل والتغير، رغم استقرار هذه النصوص في التاريخ والضمير الجمعيّ الإسلامي لأسباب حلّلناها سابقا وأوجز فيها الكلام عبد الرحمان بدوي حين وصف الحضارة بأنّها تقوم على محو الذات المبدعة وانصهارها في ذات متعالية، وأمام هذا التماهي المستند إلى تصوّر إسلاميّ تصبح بنية الثقافة العربيّة حائلا دون استلهام علوم مغايرة للنموذج القديم، والذي لا يقرّ بالغيب وتراتب العلوم ومرجعها الإلهيّ في نظر عبد الرحمان بدوي، ولكنّ هذا التصوّر شهد تبدّلا في محطّات كثيرة من التاريخ، فقد انتقلت الفلسفة الإغريقية إلى العرب، وساهمت في تطوير علم الكلام، ويمثّل المعتزلة خير مثال على قبول التفكير المختلف وكذلك الشأن بالنسبة إلى كتابات أبي بكر الرازي وابن سينا وابن رشد، أمّا حديثا فقد اتضحت الصورة بجلاء، ويمكن أن نستشهد بالموقف من الاستشراق باعتباره من المعارف التي نشأت في بيئة مغايرة وأنتجها عقل يوسم بالوضعيّة[2] هؤلاء المستشرقون الذين قال عنه بنسالم حميش» ذهبوا في وصفهم للإسلام إلى اعتماد منطق البحث عن الأشباه والنظائر وردّها إلى أصول مؤثّرة متواترة، وهذا يترجم عمليّا بافتراض أفضليّة السابق على اللاحق، بل وبقصور المتأخّر عن المتقدّم. وفي إطار هذا المنطق نرى كيف اجتهد بعضهم في عدّ وإفراز هذه النقائص في تكوين الذهنيّة الإسلاميّة، كضعف القدرة التخييليّة والتجريديّة وانعدام الشعور بالنسق والقانون»[3]، إذ برز هذا الموقف في جلّ الكتابات الاستشراقيّة، وهذا يعود إلى الرؤية الثابتة والساكنة للثقافة العربيّة العربيّة كما تجلّت في مرايا الاستشراق الحديث والمعاصر. ولا بدّ لنا من فهم هذا المأزق المعرفيّ مثلما تجلّى في الكتابات الاستشراقيّة، فهي تكشف عن صورتين في الآن نفسه، صورة الثقافة العربيّة في مرآة الاستشراق وصورة الأدبيات الاستشراقية في مستوى تمثّلها للمعارف والعلوم وكيفيّة توظيفها للمناهج المستحدثة ف» المعرفة الاستشراقيّة معرفة دالّة من كلّ وجوهها من حيث إنّ كلّ عناصرها تشهد لها في باب الفضل والإيجاب، أو تشهد عليها في مقام الخطأ والانخداع. وهي في كلّ الأحوال تشكّل نصّا متواترا هو بالضرورة مدخل أساسيّ للتعرّف على عقليّة الغرب وحساسيّته، وبالتالي على أنماط

(1) الثابت والمتحوّل، بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، ص 33.

(2) ادوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة د محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، 2006.

(3) بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ط 1 دار الشروق، مصر 2011، ص 75.

صناعـة مراياه وإنتاج صوره الغيريّـة وإديولوجيّاته»[1]، وإنّ الأهمّ ليس صدّ الدراسات الاستشراقية واستعدائها بل فهم كيفية اشتغال العقل الاستشراقي حتى نصل إلى فهـم الصورة المتشكّلة عن الثقافـة العربيّة ونستفيد من المعارف الاستشراقية، فليـس كلّ ما كتب في الاستشراق يمثّل استنقاصا للحـضارة العربيّة وأبنيتها الرمزيّة، بل ثمة معارف طـوّرت الدرس الأدبيّ عند العرب من خلال الـشروح والتحقيقات والأطروحـات العلميّة التي قدّمت في الجامعات الغربيّة. فـ» إذا كان الاستشراق من حيث المبـدأ ظاهرة تبرّرها شرعا الحاجـة إلى معرفة الآخر، فماهي في مساره المركبات والمحطات التي بمقدورها من جهة أن تسهم في ترقيـة معرفة الذات المدروسة بذاتها، وأن تـدلّ، من جهة أخرى عكسيّة، لا على هذه الذات، بل على صفات وأحوال الذات العارفة نفسها؟»[2].

يطرح هـذا الشاهد إشكاليّـة المثاقفة بين النظامين المعرفيـين؛ الثقافـة العربيّـة بمـا هـي ذات مـدروسة والاستـشراق بمـا هو نـصّ ينتمـي إلى مرجعيّـة فكريّة مغايـرة، من حيـث المنهج والأفـكار، لذلك لابـدّ لنا أن نتعامـل مع الاستـشراق باعتبـاره نصا شارحـا للثقافة العربيّة، ونستبعد إمكانيـات إقصائه من دائرة المعارف الإنسانيـة وتدريـسه في الجامعـات، وقـد أشار المفكّـر المغربـي طه عبد الرحمان إلى إشكاليّة تستبع الاطمئنان إلى الوافـد الاستشراقي أو المعارف الحادثة على الثقافة العربيّة، وهو ما اصطلـح عليه بـ» شبهة استبدال التراث المقتبـس بالتراث الأصليّ» ذلـك أنّ العديد من المفكرين يقـرّون بهـذا الانحراف الـذي يمـارسه الفكـر العربيّ المعـاصر إذ « لمّـا كان هذا الاقتباس الـذي يمارسه أهل العربيّـة من المسلمين يتنـاول كلّ الأنـساق الفكريّة التي يفـترض أنّهـا ولّـدت الحداثة عنـد الآخريـن، وجب أن يتنـاول أيـضا أصول وأسبـاب هذه الأنـساق الفكريّة في تاريـخ الثقافـات غـير الإسلاميّة المقتبـس منها، فضلا عـن فروعهـا ونتائجهـا»[3]، وإنّ هذا الـرأي يعلّل الأمر بأنّـه « يقطع حاضر المقتبس عن ماضيه ويمحو ذاكرته؛ وإذ ذاك، فواحـد مـن أمريـن، إمّا أن يحـشر نفسه في عـالم لا يحـسن التفكير على وفقه، وإمّـا أن يقضي على انبعاثـه الفكريّ مـن حيث يظنّ أنه يؤمنـه»[4]، وإن مثل هـذا الارتياب من شأنه أن يعطّل مسار الحداثة العربيّة، فهو يستند إلى معطيات يراها يقينيّة، والحال أن الثقافة لا يمكن لها أن تبقى منعزلة في سيرورتها التاريخية، وإنّ الاقتبـاس الواعي يسهم في التعرّف إلى المشترك المعرفيّ الكـونيّ ويـؤسّس إلى المختلف ونبذ الإقـصاء، ومن ثمّة تنفلـت الثقافات من ربقـة النصوص المـؤسّسة وتغتذي بالمشترك المغاير.

خاتمة:

يمثّـل البحث المستهـدف بالدراسة مشروعـا فكريّا قابـلا للتطوير والإثراء، وسنعمـل على الإحاطة بالفكرة الجوهريّـة حتّـى تتّـضح لنا معالمهـا وإحالاتهـا لنتمكّن مـن تطويرها في قادم البحوث. ولعـلّ البحث في صورته الحاليّـة يمكـن أن يبـيّن في –جانـب أوّل– أنّ الثقافـة العربيّـة تعلي مـن موروثها وتحـاول استحـضاره في كلّ المحطـات التاريخيّـة، وهي في نظر كثير مـن النقّاد من المعطّـلات المعرفيّة والعوائق الفكريّـة وسبب من أسباب وهـن الثقافة المعاصرة التي لم تشهد تجديدا حقيقيا بل إبداعا مفـصولا، أمّا من جانب ثان –وهو نقيض الأوّل– فإنّ الإقرار بأنّ الثقافة العربيّة تعيد استدعاء النصوص المرجعيّـة الأولى في المعارف المعـاصرة هو إبداع موصول حـسب عبارة طه عبـد الرحمان وسمة مـن سمات ثراء الثقافـة وتنـوّع مكوّناتهـا وروافدها المعرفيّـة والبنيويّة. ويمكـن أن نجمل جملة من النتائج موصولة بما تقدّم في النقاط التالية:

–تجـاوز الفكرة القائلة بـأنّ الثقافة العربيّـة هي ثقافة

(1) المرجع السابق، ص، 18.
(2) المرجع السابق، ص، 22.
(3) طه عبد الرحمن ، روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، المركز الثقافي العربيّ، ط1، الدار البيضاء، 2006. ص، 156.
(4) المرجع السابق، ص، 156-157.

ثابتة، إذ المتحوّل فيها متجلّ في أنساق معرفيّة كثيرة.

- إنّ الثقافة العربيّة تشكّلت وفق نسق معرفيّ قائم على التراكم والانشداد إلى النصوص المؤسّسة، وقد تجلّى ذلك في حقول معرفيّة كثيرة مثل الأدب شعرا ونثرا، وعلوم قرآن وتفاسير وغير ذلك من العلوم الأساسيّة التي اطردت في الثقافة العربيّة.
- تمّ إقرار هذا الأنموذج بسلطة الأدباء والفقهاء والمفسّرين وعلماء البيان العربيّ، وعدّ كلّ خروج عليه خروجا على سنن الثقافة العربيّة، لذلك نعت من خالف النسق في مقالات الأوّلين بالبدعة والزندقة.
- إنّ وسم الثقافة العربية بأنّها ثقافة ماض هي مصادرة تمّ اختلاقها ولا يمكن أن تمثّل سمة مطلقة من سمات الثقافة العربيّة، فللثقافة العربيّة سمة الاختلاف والتنوّع والثراء المعرفيّ.

الإحالات

قائمة المراجع

1. ادوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربيّة للشرق، ترجمة د محمّد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، 2006.
2. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط 1، مركز دراسات الوحد العربية، لبنان، 1986.
3. طه حسين، في الشعر الجاهليّ، دار الكتب المصرية، 1926.
4. أدونيس، الثابت والمتحوّل، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، ج1، دار الساقي بيروت لبنان، 1994.
5. بنسالم حميش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، ط1، دار الشروق، مصر، 2011.
6. طه عبد الرحمان ، روح الحداثة : المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، الدار البيضاء، 2006.
7. –عبد الرحمان بدوي، التراث اليوناني في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، 1940.
8. الدوريات والمجلات
9. احميدة النيفر، معضلة المركز والأطراف في ترجمة القرآن الكريم وتفسيره، مؤمنون بلاحدود، عدد يونيو 2015.
10. تجديد الخطاب الدينيّ وتصحيح صورة الإسلام لدى الآخر «الغربيّ»، مؤمنون بلا حدود، 25 نوفمبر 2016.
11. المثاقفة، سلسة مؤمنون بلاحدود، يونيو 2014.

الكتب الأجنبيّة

1. Mircea Eliade, La nostalgie des origines, Gallimard. 1991.
2. R. Bierstedt. The Social Order. New York : Mc Graw Hill 1963.