

القراءة التأصلية والنص التراثي (من سؤال الترجمة... إلى أفق الإبداع)

أ. مولاي ناجم

جامعة عمار ثليجي - الأغواط - الجزائر

تمهيد:

إن موضوع التأثير والتأثر بين الثقافتين الغربية والعربية الإسلامية لازال محل إهتمام العديد من الباحثين والمفكرين من أجل إيجاد جوابا للسؤال الأساسي الذي طرحه المفكر "شكيب أرسلان": لماذا تأخرت الثقافة العربية الإسلامية ولم تستطع التقدم مثل نظيرتها الغربية؟ إن الإشتغال بهذا السؤال جعل البعض يرى أن العرب لم يستطيعوا أن يؤصلوا لعلم خاص بهم في العصور الأولى وعصرنا الحالي أيضا، حتى وإن ثبت أصالة للفكر الإسلامي كانت في مجال ضئيلا من التراث؛ لأن جل العلوم التي عرفتها حضارتنا حتى اليوم وليدة الترجمة وليست نتاج الإبداع الخالص، مما جعل البعض الآخر يؤكد على ضرورة إعادة الإهمية للقراءة التأصلية والنص التراثي لإحراز التقدم والرقي لحضارتنا العربية والإسلامية في ظل التحديات الراهنة؛ فكيف ذلك...؟!

الإبداع العربي وعلاقته بالترجمة:

- مفهوم التأصيل (التأثيل):

1- لغويا: (في اللغة العربية): الأصل هو: «أسفل كل شيء وجمعه أصول... ويقال استأصلت هذه الشجرة أي ثبت أصلها، وأستأصل الله بني فلان إذ لم يدع لهم أصلا، وأستأصله أي قلعه من أصله».¹

«والتأصيل صفة من أصل، وأما التأصيل فهو الراسخ في أصل تقال الأصالة على حالة أو مقولة عين الأصل، وتقال الأصولية على مذهب يدعي العودة إلى الأصول».²

وهو نفس الشيء عندما نقول: «أثل، أثل كل شيء، أصله، وأثل يَأْثُلُ أَثُولًا وتَأْثُلُ: تأصل، وأثل ماله: أصله، وتَأْثُلُ مالا: أكتسبه وأتخذته وثمره، وكل شيء قديم مؤصل: أثيل مؤثل ومتأثل التأثيل: التأصيل، وتَأْثُلُ المجد بناؤه، والأثال بالفتح: المجد، وبه سمي الرجل، ومجد مؤثل: قديم، ومجد أثيل أيضا».³

2- في اللغة الأجنبية: الأصل (Origine) كلمة لاتينية (Orig) تعني الأصل حيث: «يقدم اللفظ معنيين، وهناك فائدة في عدم الخلط بينهما حتى نتجنب المشاكل الخاطئة أو خلط الواقع مع الحق، فهو من جهة يعني البروز الأول لظاهرة أو حدث ما (وهكذا يمكن التساؤل عن أصل العالم)، ومن جهة أخرى يعني مجموعة الشروط والظروف التي تسمح بتفسير التشكل أو التطور التاريخي لظاهرة ما (وهكذا نتساءل عن أصول الثورة الفرنسية)».⁴

1- في الاصطلاح:

أ- الأصل في الاصطلاح الفقهي: هو مل يقاس عليه.⁵
ب- الأصل في الفلسفة: الأصل قد يعني بدء الشيء أي أول ظهوره ونشأته، وكما في قول "ابن خلدون" (1332-1406م): «وقد يطلق على الأصل أقدم صورة لشيء متبدل، فيكون مبنى وأساس لذلك الشيء: كما في قول "رينان" Ernest – Joseph Renan (1823-1890م): «يجب أن يشتمل تاريخ أصول المسيحية على تاريخ العهد المظلم الذي أمتد من أوائلها إلى الوقت الذي أصبحت فيه حدثا عاما شائعا، ومعلوما لدى الجميع».⁶

ومن خلال اللغوي والاصطلاحي، نصيغ هذا المفهوم للتأصيل الأدبي الذي نراه كمطلب لتجديد مقصدنا في المرحلة المتقدمة من هذه المقالة: وهو التأصيل الأدبي، وهو ما يتجسد في ما أبدع الإنسان في مجال الأدب، والذي يجعل إبداعه الأدبي يمتاز بصفات جديدة صادرة عنه؛ مثل صفة الاستقلال والبداهة والتقدم، ومن هناك يمكننا أن نطلق عليه إبداع أدبي أصيل أو متأصل عند هذا دون غيره.

لكن نلاحظ أن بعض الفلسفات أو الكتابات الفلسفية وبالأحرى المعاصرة منها قد نفت التأصيل كشيء ثابت نظرا لتغير الزمن والواقع، فكل تاريخ إلا وله تأصله الخاص، ومنه لا ينبغي للمنتوج التأصيلي أن يكتسب نوعا من القداسة.

وعليه ما العلاقة التي يطرحها التأصيل على مستوى الترجمة والمعتقد؟ (الانقطاع عن المترجم والانقطاع عن المأصول الديني).

أن الجواب عن سؤال الإبداعية في الفلسفة العربية الإسلامية، سواء بالنفي أو بالإثبات يجعلنا نتدارك آثار الاتباعية الواقعة في التقليد للمنقول الفلسفي — ومقصودنا هنا من الفلسفة العربية هو اللغة المكتوبة في علاقتها بالترجمة — لأن « المجتمع اليوناني في العهد الأول اهتموا بنشر المعرفة عن طريق الكتابة المقدمة لبعض المشاهات التي تتحقق في العالم المعاصر بواسطة وسائل الاتصال المحسوسة⁷». حتى أن تصور الإبداع نفسه، ونقيضه الإبداع ظل حامل لآثار ذلك التقليد سواء على مستوى الدين أو العلم أو الشعر أو اللغة:

1- الدين (الفكرانية): كان النقل أثارا متناقضات حسن وسيء، أما الأثر الحسن فظهر في الاستعانة بالفلسفة لفهم تعاليم القرآن، وفي الاستعانة بالمنطق لتنظيم ذلك التعليم، وهذا له دور يتجلى أكثر في الاعتزالية. أما الأثر السيء وهو تأويل الفلسفة لبعض عقائد الإسلام تأويلا مخطئا، لأن تلك العقائد جاءت مخالفة لفلسفة "أرسطو" Aristote (1126-1198م) الذي أحال إيجاد شيء من لا شيء.

2- في العلم: لم يكن للعرب علوم، ولم تكن اللغة العربية لغة علمية ووجد علماء وتطورت علوم.

3- وفي الشعر: كان للعرب شعر حكيم، وتعمق الشعر بعد النقل متأثرا بالفلسفة فكانت حكم "أبي تمام" (88هـ) و"المتنبي" (915-965م) وغيرهم، وكان فن جديد في الشعر العربي "فن الشعر الفلسفي" وقد أجاد فيه خاصة "أبو العلاء المعري" (363-449م).

4- وفي اللغة: دخل في اللغة العربية تحت تأثير النقل ألفاظ أعجمية كثيرة (كالفلسفة، سفسطة، وهيولى، واسطقس، وموسيقى، وجغرافيا... واتسعت ألفاظها لمعان كثيرة كمعاني القوة، والفعل، والصورة، والكم، والأين، والجوهر، والعرض، وأمثال ذلك فأصبحت اللغة العربية لغة علمية، وحوث اللغة جل ما كانت تعرفه شعوب الإمبراطورية الغربية.⁸ ولا أدل على ذلك هذا — آثار التقليد — من ذلك الاقتران الواقع في الأذهان بين مفهوم الإبداع ومفهوم الانقطاع، وتتجلى مظاهره بوضوح في تبعية الفلسفة العربية للترجمة وتقليدها لمفاهيم الغير في معظم سياقاتها المجتمعية والاقتصادية والسياسية منها، وعليه يلاحظ أن الترجمات إلى العربية لم تكن في جميع الحالات مباشرة عن النص اليوناني بل النص السرياني.⁹

وهذه التبعية للترجمة تعود في التاريخ إلى العصر الأموي حيث أول نقل حدث في الإسلام بفضل "خالد يزيد بن معاوية"، والذي نقل له "اصطفن" وهو من الإسكندرية؛ وكان هذا النقل من اللغة القبطية واليونانية إلى العربية.

والانقطاع كمفهوم مقترن في الإبداع حمل هذا الأخير على معنيين كما يقول "طه عبد الرحمن"،¹⁰ وهما:

1/ الانقطاع عن المنقول الفلسفي و2/ الانقطاع عن المأصول الديني

فلا يمكن القول بالإبداع في الفلسفة الإسلامية العربية ما لم يتم لها قطع الصلة بالمنقول الفلسفي من خلال تأسيسها لعلاقة حية مباشرة للتفكير بالواقع يجعلها تختلف في طرحها لإشكالاتها واستدلالاتها عن المنقول الفلسفي أو المأصول الديني المتمثل في استبعاد كل ما له علاقة بالمعتقدات الدينية، وكيف يتم هذا ومقتضى الدين يحث على طلب العلم والحكمة، والحديث يتمثل والإبداع الأدبي في علاقته بالترجمة.

الإبداع العربي وعلاقته بالمنقول:

بادئ ذي بدء إنه لا يمكننا التحدث عن الإبداع الأدبي في سياق الترجمة ما لم نقيم برفع التعارض بين الأدب والترجمة، ويمكننا حصر هذا الأمر في أربعة:

1- الشمولية النموذجية للأدب:

التي تمتاز بأخذ الجامع بين الاشتراك الدلالي الإطلاقي، والاشتراك الإستعمالي الإطلاقي وكون هذه الشمولية هي المطلوبة لأن الاشتراك خالي من التعيين بحيث أن المفهوم المشترك الذي يصدق على جميع الأفراد لا واحد بعينه كما يستعمله الناطقون، وهنا نستنتج رفض الشمولية النموذجية النسبية اللغوية المغلقة، والقول بالنسبية اللغوية المفتوحة، وهي المطلوبة لأنها الآخذة بالحقيقة التماثلية لاختلاف اللغات هذا ما يبعدها عن الانغلاق القائل بتباين عوالم الألسن، وهكذا نجدها مهدت السبيل للترجمة الممكنة مع عدم التعارض بالشمولية النموذجية، هذا ما يمكننا من التوفيق بين الأدب والترجمة الأول لإنبائها على الشمولية المشخصة التي توافق في إنبائها النسبية المفتوحة، وهذا ما يحقق الإبداع.

2- المعنوية القصدية:

لأنها لا تعني الانقطاع عن ما هو مادي كلياً (مكتوباً أو منطوقاً) فهي غير منفكة عن المعنى الملفوظ في كل جوانبه المتعلقة بالفرد أو الجماعة، وفي السياقات اللغوية المستعملة، والحاملة للدلالات لها علاقة مباشرة بالمخاطب والمتكلم، وكل ما يعبر عنها من فهم وإنفهام، ومنه نستنتج أيضاً أن من الخصائص المعنوية القصدية الجمع بين المعنى والفهم كما: هو تصور المعنى من لفظ المخاطب.¹¹

وهنا يتأتى التوافق بين معنوية الأدب ولفظية الترجمة، لتحقيقنا الإبداع، إذن المعنوية قصدية كما هي لفظية؛ وبهذا توافق الترجمة لأن لها المقتضى نفسه.

3- العقلانية الإتساعية:

كونها تتوافق مع فكرانية الترجمة من خلال أصليين لها وهما المقصد والعمل (الموصوفان بالقيمية)، الأول يأخذ به الأديب والثاني المتأدب لدفع النقد التجريدي.

4- التبعية الاتصالية للأدب:

أن القول بالتبعية ليس معناه الرفض التام لكل أشكال الأصالة في الفكر العربي إذ إن هناك أدب أصيل أو مواقف متأصلة، لكن تبقى إلزامية العلاقة بين الأدب والترجمة، والتي

لولا النقل ما كانت عندنا بعض الآداب التي نعرفها الآن مثل: الأدب الإنجليزي، الأدب الإسباني... نجد أن ألوان الحضارة العربية - متعددة وأصولها متنوعة - من أصول عربية وأعجمية والتراجم إلى العربية.¹²

أطوار الترجمة العربية والتطلع المطلوب:

ما من أحد يشك في أن الترجمة لا تختلف باختلاف الألسن، فهي في مجال التداول الغربي غيرها في مجال التداول العربي، وهذا يتضح في قول "السيرافي" لـ "متى": «هو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جبهاتها بحدودها وصفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها، وتأليفها وتقديمها وتأخيرها، واستعارتها وتحقيقها وتشديدتها وتخفيفها، وسعتها وضيقها ونظمها ونثرها وسجعها ووزنها وميلها وغير ذلك مما يطول ذكره».¹³

من هذا القول يتضح لنا الاختلاف اللغوي الواجب للصفة التحويلية للترجمة، وإذا كان القرنين الثالث والرابع الهجري فترة بلغت فيها الترجمة أوجها كما جاء في الكتب التي تؤرخ للترجمة في العالم العربي، فما هو تقدم الترجمة العربية من خلال أهم أطوارها وكيف اتصفت العلاقة بين العربية والترجمة في هذا المجال:¹⁴

1- طور ابتداء النقل:

كانت النقول الأولى المرتبطة بالعمل الترجمي حيث كان وقوع التصادم بين الفكرين المنقول والمأصول، وهذا يرجعه المفكر "طه عبد الرحمن" إلى عدة أسباب:

- أ- القصور في المقتضيات التداولية العربية (كضعف السليقة في اللسان العربي).
- ب- تجاهل مضمون العقيدة الإسلامية، والجهل بالتوحيد العملي للمعرفة العلمية.
- ت- إن المترجمين الأوائل كانت لغتهم الأصلية هي السريانية مع العلم أن أغلب عقيدتهم هي المسيحية.

ث- ألفتهم بأفكار ومعتقدات توافق النقول، حتى لا يروا الأسباب أو الفروق حيث يراها غيرهم، رغم أن هناك وضوح في اختلاف العلاقة بين الأقوال في المجال التداولي، فلو

قارنا بين "أرسطو" و"هيدغر" فيما يخص هاتيه المسألة نجد أن: «"هيدغر" ركز على الشكل البنيوي للتركيب أكثر من الشكل من "أرسطو" الذي منح العقل "تبرير الأصوات" يأتي من وظيفته التبريرية للأصوات، لأن المعنى هنا ليس له علاقة نفسانية للمقدمات أو المفاهيم، لكن تجعلنا نرى بعض الأشياء في وجود الواحد مع أشياء أخرى». ¹⁵

إننا لنذكر من هذا المثال العلاقة بين الواحد ومركباته وهذا إشارة لذلك التوسط للمنقول عن طريق الترجمة، حيث أن الترجمة كانت هي الأصل، والمنقول هو الفرع الذي جعل معارضة أهل المأصول من فقهاء ومحدثين وصوفية ونظار ولغويين وأدباء تكون شديدة لهذا المنقول أو الفكر التابع للمنقول الابتدائية.

2 — طور استصلاح النقل:

مثله بعض المترجمين والفلاسفة الإسلاميين الذين قاموا بإصلاح النقول بما يتلاءم مع واقع التداول العربي، وهذا بعد تمكنهم من التفريق بين الفكر المنقول والفكر المأصول فأنتجوا ما يسمى "الترجمة التلخيصية" "الترجمة الشرحية" "الترجمة التفسيرية"، لكن عملية الاستصلاح هذه كان لها من الإيجاب ما لا ينكر إذ إنها قصرت من تبعية الإنتاج العربي لأعمال الترجمة كما أنها لم تغالي في الفروق بين الفكر والمنقول والنظر الإسلامي، لكنها لم تنجح في إبعاد المتأدب خصوصا عن المنقول اليوناني وقد أنتشر هذا المنقول عند المنتجين للثقافة العربية الإسلامية عموما.

وعليه في مجال الفلسفة نجد "الغزالي" يعتبر "الفارابي" و"ابن سينا" من المترجمين الذين دخلوا في إصلاح المنقولات الابتدائية، ولم يَأْثُرَ على أنهم مارسوا الترجمة الابتدائية إذ يقول: «ثم المترجمون لكلام "أرسطو" لم ينفك كلامهم عن تحريف التحقيق من المتفلسفة في الإسلام، "الفارابي" و"ابن سينا"». ¹⁶

وكان "ابن رشد" في بعض مؤلفاته أقرب إلى الناقل المترجم منه إلى الكاتب لا سيما في تلاخيصه. ¹⁷

3- طور استئناف النقل:

يتحدد هذا الطور كرونولوجيا وبشكل متحدد بداية من القرن العشرين، على خلاف ما عرف في الطورين السابقين التي كان منطلقها هو مؤلفات "أرسطو" — ومثالنا هنا في الفلسفة العربية باعتبارها مكتوبة باللغة العربية — وشروحها فإن منطلقات هذا الطور تجسدت في نقل الأعمال الفلسفية الجديد التي أنتجتها أوروبا من عصر النهضة إلى يومنا هذا، بحيث أن الفلسفة العربية حافظت على تبعيتها للترجمة، وإن كان توفرها للمترجمين ما يقلل من حدة الشعور لدى المحدثين بفقدان الإبداع الفلسفي لهم؛ والإنتاج هنا لم يقتصر على الفلسفة بل توسع ليشمل غيرها، وهذا لأسباب مهدت لمحاولة المنقول بالبناء عليه والنقل في هذا الطور كان على أتم معرفة المترجمين بالمجال التداولي الإسلامي العربي لأن أصلهم جميع عرب.

* الترجمة العربية بين الواقع والمأمول:

أن محاولة العديد من الباحثين والمفكرين في ديارنا العربية تسعى إلى الخروج من دائرة التبعية إلى دائرة الإستقلال، وهذا سعيا للإستقلال الفكري الإسهامي.¹⁸ وفي ظل هذا السعي محاولة "طه عبد الرحمن" الذي رفض الطريقتان "التحصيلية" و"التوصيلية" في الترجمة وحدد في هذا نقاط مطلوبة هي: إن عمل المترجم التأصيلي يتصف بخصائص نذكر ما يتماشى ومقصودنا في الأدب:

- 1- النقل الأقلي: إن المترجم التأصيلي يستخدم عند النقل كل آليات التخريج والتغطية مثل (الحذف والإبدال والقلب والإضافة والمقابلة).¹⁹
- 2- التوجيه: المترجم التأصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص على مقتضى التأصيل.²⁰

3- كما هناك أصول يقتضيها التحويل الترجمي الإبداعي:

أ- وجوب التحصيل في الترجمة: وهذا يؤكد دليلا أنهما "التأويل الدلالي" و"الاختلاف اللغوي".

ب- **وجوب التحويل الإختصاري:** غرضه الإبداع الحي المثمر لفكر مبدع عكس ما كان قائم الأبداء الميت، وهذا من خلال أفاتان "التطويل" و"التحويل".

المشهد الثقافي العربي الراهن:

والمقصود هنا هو الحديث عن نشأة النظام الثقافي العربي أي لحظة تشكيل النواة الجنينية لهذا الفكر التي بدأت في نهاية القرن الثامن عشر عندما غزى "نابليون" مصر (1789-1801م)، وجلب معه من العلماء والباحثين في عدة تخصصات علمية.²¹ مما أتاح للتفكير أن يتجه إلى صوب مشاغل أخرى جعلته يعيش تاريخ العلم لا إبداع العلم ذاته عن طريق التأصيل الفاعل، وهذا راجع إلى ما يحفل به المجتمع من تيارات وصراعات وأفكار، وما يواجهه من تحديات خارجية، وما يخرق النظام الثقافي السائد من مقولات وأفكار مهاجرة من المجتمعات الأخرى؛ فكانت لدينا نتيجتين أساسيتين:

أ- أزواج مفهومية ترسخت في الفكر العربي الحديث:

إن استعمال مثل هذه الألفاظ كان واضحا في خطاب النخبة العربية منذ القرن التاسع عشر، وكانت بصورة متضادة ينافي بعضها الآخر مثل (الدين والعلم، الدين والدولة، الدين والفلسفة، العقل والنقل، الأصالة والمعاصرة، التقليد والحداثة، الأنا والآخر، الإسلام والعروبة، القومية والوطنية، الوحدة والاختلاف، الحضارة والبداءة... وغيرها).²² مما دفع إلى تفسيره تفسيراً مختلفاً تبعاً للاختلاف المرجعي في تناولها، ودخول مثل هذه الأفكار وذوبانها في التراث العربي، ولد أفكار هجينة مقطوعة النسب العربي بعيدة عن دائرة الإبداع الأصيل.

ب- قراءة النصوص بنحو مختلف طبقاً لم أتاحته الأدوات الجديدة:

وهذا يكون عن طريق مرجعة للإشكاليات العربية لوجدنا "القراءة الماركسية" للتراث العربي المحاولة للرفقي إلى مستوى المشروع الذي يحاول تفسير التراث في ضوء المادية الجدلية.²³ كما في محاولة "طيب تيزيني"، والتي عبر عنها بـ "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي" منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة في "أثنى عشر جزءاً، وأستهلها بكتاب "من التراث إلى الثورة" ومشروع "حسين مروة" حول "النزاعات المادية في الفلسفة العربية"، وهذا

معناه إننا لسنا ببعيد على إن تكون هنا قراءات مدرسية أدبية لنصوص الأدب العربي في ظل ما تطرحه المرجعية المفهومية وتحديات الترجمة.

علاقة المنهاج والنص التراثي في إعادة بناء الحضارة:

لإعادة بناء الحضارة يسلك الباحث في التراث العربي الإسلامي "حسن حنفي" طريقتين: الأولى أن يعيد بناء الحضارة ابتداء من الوحي مباشرة أي بدون موقف من التراث القديم أو التراث الغربي، أو أنه يصل إلى هذه النتيجة عن طريق القسمين الأولين؛ وهذا يقود إلى الوصول إلى منهاج يتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم - منها الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية وبتراوحها بين مناهج نصية أو عقلية أو واقعية أو وجدانية - ثم محاولة وضع نظرية تفسير تكون جامعة لمناهج التفسير السابقة كلها تبدأ من الواقع الشعوري الذي يقدم لنا التجارب الحية التي يقوم العقل بتحليلها، ويصل إلى معان النص، والتي يمكن أيضا إدراكها بالحدس الموجه إلى النص مباشرة أو إلى الواقع المباشر؛ وهذا يعني أن النص والواقع شيء واحد، وبالتالي يمكن تقنين المداخل إلى النص ومعرفة أخطاء التفسير مسبقا بمعرفة أخطاء المنهج ويكون التفسير في نظريته الجديدة دعامة للتجديد.²⁴

فالباحث عن "المنهاج" هو نهاية التراث والتجديد، وبغيتته الأولى محاولة العثور على منهاج إسلامي عام للحياة والفرد والجماعة، وهي الحقيقة التي حاول الجميع البحث عنها سواء في تراثنا القديم ابتداء من الوحي أو بالجهد الإنساني الخالص في التراث الغربي، ولم تكشف هاته الحقيقة إلا على يد المفكر المصري "حسن حنفي"²⁵، ورغم هذه الأدلوجة العبرة عن ذاتية الإسلام المطلقة كما تبتدىء في القرن العشرين وهي في نفس الوقت أدلوجة ثورية للعالم الثالث وللعالم بأسره، وهي تمثل أدلوجة ثالثة يقينية قادرة على إنقاذ العالم من آلامه ومن عجز الأدلوجات الوضعية عن تحقيق السعادة للإنسان وبختصار إن المشروع الحنفي كله يرى أن التغير الاجتماعي غير ممكن بدون الوحي، وبدقة حنفيه بدون وعي الوحي وعيا يقينيا بدون وحدة الشعور مع موضوعه "الوحي".²

فالباحث "حسن حنفي" يرى ضرورة العمل على إعادة بناء موقفنا الحضاري على أساس القانون المطلق للأصالة من خطة عامة لمشروع التراث والتجديد، إذ يقول: «هذا هو مشروع التجديد كله فالقسم الأول موقفنا من التراث القديم، تأصيل القديم وإعادة بنا له على مقتضى متطلبات العصر، والجزء الثاني موقفنا من التراث الغربي هجوم مضاد على الحضارات الغازية وعلى رأسها الحضارة الغربية، فالأول: تعبير على عن علاقة لشرط ضروري بين الأنا الإسلامية (الأصالة) والواقع المعيش (المعاصرة) بينما القسم الثاني: عن علاقة التضاد الضرورية بين العلاقة الأولى والآخر (النص).²⁶

النص التراثي مطلب ضروري لحل أزمتنا الحضارية اليوم:

كثيرا ما يكون التراث ضحية التزييف، الذي لا يبدأ دائما من تأويل النص على نحو يخلق أفقا زائفا لنشاط الإنسان؛ بل أنه يبدأ بإبتداع النص فيكون كذبة في مبدئه وضلالا في مسيرته، وسلبا لأفق الفاعلية الصحيحة، ويضيع الطريق من المبدع وقد تلقن أسطورة تضخمت وترسخت مع التاريخ مثل ما حدث مع الحكمة المشرقية والمعجزة اليونانية.²⁷

وفي اعتقادنا أيضا هذا ما يتماشى مع حركة الترجمة والمعرفة المتكونة لدينا منذ العهود الأولى حتى بعد الحرب العالمية الأولى والثانية، فلقد سقطت حضارتنا الواحدة المتجددة التي هي ثمرة الحوار بين الإنسان والمجتمع وبين الواقع ضحية كذبة لم تقم على هذا الحوار، ومن ثم يظل المجتمع عقيما، والمقصود هنا لا بد من ضرورة

إلتزام الحقيقة على هدي عقلائي نقدي مع الإنسان في تاريخه وحاضره وعلاقاته ومنظوره، ولعل في هذا مؤشرا لجوهر أزمة وعينا بالتاريخ والتراث، ومن ثم أزمة الإلتزام.

كما لا بد من التأكيد على التواصل لا القطيعة مع أصالة التراث وحيوته، ووبربط الماضي بالحاضر أحيانا إستعابا وفهما وتطويرا حتى لانفع في سلبية القطيعة الإستمولوجية، وهذه الضرورة تعني في المقام الأول الحفاظ على الهوية القومية والحضارية للمجتمع في المواجهة الشرسة ضد الحداثة والعولمة الظالمة التي تقطع الجذور وتقصف الفروع وتذوب الثقافات في ثقافة عالمية موحدة هي ثقافة الآخر بلا شك.²⁸

ولهذا من واجبنا أن ننبه بالمخاطر التي تحيق بنا وبتراثنا، وإن كان قد تبينت موقفين كسبل مواجهة لهذا التحدي: تيار الإنسحاب للماضي: بين أن التراث والحداثة على طريقي نقيضي، وتيار العقل والواقع:

كمشروع إستراتيجي للتنمية القومية وهو الحكم الفاصل في الموقف من التراث ومن الغرب معا وتجسد المشروع في تغيرات جذرية في بنية المجتمع شملت جمع مناحي الحياة (سياسيا وإقتصاديا وإجتماعيا وثقافيا).²⁹

ومن المطالب التي أصبحت أكثر من ضرورة في علاقتها بالتراث العربي الإسلامي لحل أزمتنا واقعا اليومي هي التربية، والتي تشمل جميع مجالات الحياة من (سياسة، وعلم وتعلم، وتربية الأجيال...) ونذكر هنا خمسة مخطوطات على سبيل المثال لا الحصر لها الفضل الكبير في التراث التربوي الإسلامي:³⁰

- أولا: كتاب "السياسة" المنسوب للشيخ "ابن سينا" وأهمية هذا المخطوط تكمن في تبيان أسباب التفاوت بين الناس في الصفات والرتب وفي لزوم التدبر والسياسة لجميع الناس لا سيما سياسة الرجل لنفسه ودخله وخرجته، وسياسته لاهله وولده وخدمه.

- ثانيا: كتاب "مناهج المتعلم" للأمام "الغزالي"، والذي تمكن أهميته في بيان فضل العلم وشروطه في المعلم والمتعلم.

- ثالثا: كتاب "تذكرة السامع والمتعلم وآداب العالم والمتعلم" لـ "أبي إسحاق إبراهيم بن جماعة"، والذي يمكن الاستفادة منه في بيان فضل العلم والعلماء، وفضل تعلمه وتعليمه؛ بالإضافة إلى بيان آداب العالم في نفسه ودروسه ومع طلبته، أما المتعلم أيضا تكمن في نفسه ومع شيخه وقدوته ودروسه كما يشترط أيضا في النهاية آداب مع الكتب التي هي آلة العلم وآداب سكنى المدارس التي يتم فيها التعلم، وهذا ما نراه مطلب أيضا غير متوفر في عصرنا الحالي في بعض المواقف الخاصة بذلك.

– رابعاً: كتاب "اللؤلؤ العظيم في روم التعلم والتعليم" لـ "أبي عبد الله زكريا الأنصاري" الذي يشغل مكانته في الأهمية من خلال نفس المسعى الذي أكد عليه المخطوط السابق.

– خامساً: "تحرير المقال في آداب وأحكام يحتاج إليها مؤدب الأطفال" لـ "ابن حجر الهيتمي"، ونجد في هذا المخطوط إشارة إلى الأحاديث الدالة على شرف أهل القرآن وفي فضائل معلمي القرآن ومتعلميه والأحاديث الدالة على جواز أخذ وعدم أخذ الأجرة على تعليم القرآن، كل هذا يكمن فضله في بيان المنبع الأول للتربية والتعلم عند النشأ والمجتمع الإسلامي، والتي بلغة المختصر تكمن في القرآن والسنة النبوية الشريفة، وليس في هاته النظريات التي هي وليدة ترجمة النصوص المجتثنة عن واقعنا.

ومن خلال هذا تكمن الدعوة إلى إحياء النص التراثي في إعادة النظر لأحوال المجتمعات اليوم سواء كان النص التراثي مادي أو غير مادي، مع حفظه من جميع أسباب الدمار والتلف سواء (كانت طبيعية أو بشرية)، وهذا يكون مطلب حضاري متمثل في إنشاء منظمات وجمعيات مع إرساء تقليد يتمثل في وضع جوائز قيمة تمنح مقابل هذه الجهود الفردية والجماعية في الحفاظ على التراث العربي الإسلامي.³¹

القراءة التراثية بين واقع الأزمة وأفاق الحل:

نظراً لعدم الوعي بأهمية القراءة التراثية سقط الفكر العربي الإسلامي، لا سيما المعاصر في دائرة التبعية والتقليد؛ الأمر الذي جعل بعض المفكرين والباحثين يتدارسون هذه القضية نذكر منهم: الباحث "يوسف القرضاوي" الذي إشتراط في شخصية الباحث في التراث بعامة والمحقق بخاصة شروطاً،³² رآها تناسب المقام نذكر أهمها باختصار:

1- إمتلاك المؤهلات اللازمة للتحقيق من المعرفة الشرعية الوثيقة، المعرفة الأدبية واللغوية المتينة؛ والمعرفة التاريخية الرصينة، والثقافة العامة المعينة، والحسن النقدي الضروري والصبر على القراءة وفهم النص ومراجعته دون كلل وملل.

2- الخبرة والتمرس بتحقيق المخطوطات حتى تكتمل الخصال الستة التي أوصى بها "إمام الحرمين" طلاب العلم حيث قال:

أصغ لن تنال العلم إلا بستة سأنبيك بما عن تفصيلها بيان
ذكاء وحرص اوافتقار وغربة وتلفين أستاذ وطول زمان

3- الحب والتعلق بالتراث المخطوط.

4- الأمانة العلمية.

5- التواضع.

6- سيادة الروح العلمية، ولهذا سمات عند الإمام "القرضاوي":

أ- النظرة الموضوعية إلى الأقوال، بغض النظر عن الأشخاص، كما قال "علي بن أبي طالب": «لا يعرف الحق بالرجال، أعرف الحق تعرف أهله».

ب- القدرة على نقد الذات والإعتراف بالخطأ.

ت- إستخدام أحدث الأساليب، والإستفادة من تجارب للغير حتى الخصوم، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها.

ث- إخضاع كل شيء فيما عدا المسلمات الدينية والعقلية لفحص الإختبار، والرضى بالنتائج.

ج- عدم التعجل في إصدار الأحكام وتبني الموقف إلا بعد دراسة متأنية مبنية على الإستقراء والإحصاء.

ح- تقدير وجهات النظر الأخرى، وإحترام آراء المخالفين في القضايا ذات الوجه المتعددة مادام لكل دليله ووجهته مادامت المسألة لم يثبت فيها دليل حاسم يقطع النزاع.

خ- الترحيب بالنقد.

وفي إعتقادنا إن هذه الشروط لا تكفي لوحدها لإرساء معالم إسلامية للقراءة

التأصيلية للتراث إذا لم يتحدد قبلها موقف يتجسد في إحترام التراث الحضاري الخصب — فقه، علما، فكريا، وفنا، وأدبا وحكمة — الذي تركه لنا السلف الطيب، وأيضا الموقف

الواضح من شدة حصار الغزاة على التراث الإسلامي اليوم، كله في سبيل إضاء طريق المستقبل إلى غد أكثر رقيا وأوفر نجاحا.³³

وهذا ما يؤكد أنه أيضا الباحث والمفكر "جمال سلطان" في أبجديات منهجية غائبة على الدراسات التراثية المعاصرة حيث يقول: «تحولت الأبحاث الثقافية والفكرية المعاصرة عن دورها الأساسي العلمي والأخلاقي في الكشف عن الحقيقة... تحت تأثير دوافع شتى ونوازع متباينة من الإستئجار السياسي، إلى الإنتماء التنظيمي أو العقائدي إلى الولاء المادي والأدبي لمؤسسات أجنبية مسيحية شرقية وغربية، إلا أن الجريمة على كل واحدة ثابتة، ألا وهي قتل الحقيقة».³⁴

والفكرة نفسها أكدها الباحث "طيب تيزيني" عندما رأى إن هذا التراث بفعل التحولات الاجتماعية الجديدة، قد ناله القسط الأكبر من هذا الطمس والتعتيم والإحتيال، من كافة الإتجاهات الرافضة أو المعادية له.³⁵ وهذا معناه التراث قد وظف كطريق لأصحاب الإيديولوجيات، وينبغي أن يتجاوز هذا التكتيب الفكري السياسي للتراث.

وإذا كان التراث هو الناتج الإنساني الذي يخلق السابق للاحق، فلا يجوز بخال الخلط بين الوحي الرباني، وبين هذا الناتج البشري فلكل خصائصه ومعالمه، ومقوماته الذاتية؛ وبالتالي فلكل منهجية في النظر والبحث والخلط بين كلا المنهجين يكون فسادا وبعدا عن كل وصف للنزاهة العلمية؛ وعلى هذا الأساس أقترح الباحث "جمال سلطان" قواعد علمية وضوابط منهجية للقراءة التراثية لا سيما التي أهدرت عمدا في العديد من الدراسات المعاصرة نذكرها هنا باختصار موجز:³⁶

1- حيادية البحث وموضوعية التحليل: فالقراءة تقتضي ماهو موجود فعلا، وما يرى لا ما يتخيل، والموقف التاريخي بوصفه نتاجا لحادث وقع هو ما كان فعلا لا ما يجب حسب رأي الباحث أن يكون.

2- صرامة البحث وأخلاقياته: إن البحث في التراث يتعرض حتما للخوض في ضمير أمة، أو قضية دين؛ مما يكون من شأنه فرض صرامة ودقة في البحث، مع إخضاع كل الحركات الفكرية أو المذهبية لمحاكمة الإسلام ذاته وفق قواعده؛ وبالتالي إخضاع ذلك كله لهيمنة القرآن والسنة بوصفها مادة الإسلام وقوامه، ولا ينبغي تجاوز هذه المبدئية المنهجية بأي وجه من الوجوه.³⁷

3- خصوصية حركة التاريخ الإسلامي: معنى هذا أن التراث الإسلامي بوصفه نتاجا لخصوصيات حضارية متميزة، قامت وإرتبطت ببناء عقائدي وعبادي وتشريعي وقيمي متميز، لا يصح ولا يجوز ضبطه وفقا لقوالب ومفاهيم ومصطلحات غربية عنه.

خاتمة:

وخلاصة القول مما سبق، أن التاريخ والتراث وتعميق المعرفة بهما يبقى يمثلان جانبا هاما من المعرفة الأساسية للشعوب، لا سيما من خلال الوعي التاريخي، والذي يمكن بثه من خلال:

1. الاستفادة من الأنشطة المدرسية وإستغلال المناسبات والإمكانات المدرسية كالإذاعة المدرسية، وحصص بعض المواد التي بها إرتباط خاص بالتراث لتوعية الطلاب وتبصيرهم بأهمية التراث والحفاظة عليه لما له من أهمية بالغة في مستقبل البلاد والأجيال القادمة.
 2. العمل على تكوين وازع ديني لدى المواطن العربي بأهمية الحفاظة على التراث، كذاكرة حية في تاريخ الشعوب ومرجعا ومرشدا للمؤرخين والباحثين والدارسين في تاريخ وحضارة الأمم.
 3. ضرورة تبيان أهمية الحفاظة على التراث الحضاري أمام طغيان العولمة، وشعار "وتحديث الحياة"، مع ضرورة جعل التراث الثقافي وسيلة من وسائل مساعدة على إتخاذ القرارات الهامة في مسار الأمة بإعتباره من الركائز الأساسية المكونة للهوية العربية، خاصة بأننا نعيش الإنتهاكات الأجنبية الرامية إلى تشويه التراث.
- فورقة هذا المقال في عمومها نجد أن هناك دعوتان:

- جاءت الأولى بمثابة دعوة إلى "الأصالة" لندلل على عمق إحساس الأمة بهويتها، وبخطر إنفلاتها من جذورها التراثية والربانية بما فيها المحور الأساسي الإسلام، مع قراءة لكل مكتسبات "المعاصرة" بشعور الإسلام لا بوعي ذاتي محض.
- كما تكمن الدعوة الثانية إلى إحياء النص التراثي، في إعادة النظر لأحوال المجتمع اليوم سواء كان النص التراث مادي أو غير مادي؛ مع حفظه من جميع أسباب الدمار والتلف سواء كانت بشرية أو طبيعية، هذا بالإضافة إلى التأكيد على ضرورة التربية التراثية الأصيلة للإنفلات بالإبداع التراثي من دائرة التبعية والتقليد إلى دائرة الاستقلال الذاتي المتفرد في مختلف المجالات (سياسة، تعليم، تربية للإجيال...).
- وفي ظل المفاهيم المجتثة اليوم في ثقافتنا مثل (العلمانية، العولمة، الحداثة وما بعد الحداثة... وغيرها) يبقى التساؤل قائم حول: - المنهاج والمناهج المعتمدة تعليميا وتربويا في كل الأقطار العربية والإسلامية، ومدى علاقتها بالتراث العربي والإسلامي في النهوض بأجيال الأمة وبمقوماتها التداولية من (لغة ودين، عادات وتقاليده...)?

أ. مولاي ناجم

nadjemmoulay@yahoo.fr

الهوامش:

- 1 ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، ج1، د ط، بيروت، 1988، ص 68.
- 2 أحمد خليل خليل، معجم المصطلحات الفلسفية، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1995، ص20.
- 3 ابن منظور، لسان العرب، ص21.
- 4 Durozoi Gérard Et André Rossel, **Dictionnaire De Philosophie**, Nathan Imprimé En France Par I.M.E, 2003, P283.
- 5 العجم رفيق، موسوعة مصطلحات جامع العلوم، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1997، ص124.
- 6 صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ج1، 1997، ص97.
- 7 Zareder Jean Pierre, **Introduction De la Phénoménologie**, sous De La Direction Philippe cabestan, Imprimé En France 2003, P83.

- 8 قمبر يوحنا، أصول الفلسفة العربية، دار المشرق، ط5، بيروت، 1973، ص(137-139) .
- 9 الفارابي أبو نصر، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، دار المشرق، ط4،، تق وتغ، ألبير نصري نادر، بيروت، 1968، ص53.
- 10 عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995، ص49.
- 11 علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، دط، بيروت، 1985، 176.
- 12 راجع: أبو ريان محمد بن علي، أصول الفلسفة الإشراقية، دار المعرفة الجامعية، ط2، مصر، دس.
- 13 التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تق، مختارات نويوات، الأنيس موفم للنشر، ج1، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، ص 159.
- 14 عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ص (83-91) .
- 15 Zareder Jean Pierre, **Introduction De la Phénoménologie**, P52.
- 1 - 16 العزالي أبو حامد، تهافت الفلسفة، تح: سليمان، دار المعارف، ط 4، مصر، 1966، ص77.
- 17 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ص 86.
- 18 زيعور علي، فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع والعلاقية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، دط، بيروت، 1949، ص84.
- 19 عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2،، بيروت، 1993، ص(290-358)، وما بعدها.
- 20 عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص (290-358)، وما بعدها.
- 21 محمد حسين الأمين وآخرون، قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، العدد3، بغداد، 1998، ص1.
- 22 محمد حسين الأمين وآخرون، قضايا إسلامية معاصرة، ص 2.
- 23 المرجع نفسه، ص 3.
- 24 ناهض حنر، التراث الغرب، الثورة، شقير وعكشة للطباعة والنشر والتوزيع، دط، عمان، 1986، ص (103، 104)،
- 25 المرجع نفسه، ص 105، 111.
- 26 المرجع نفسه، ص 101.
- 27 راجع: جورج جي، أم جيمس، التراث المسروق، تر: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، دط، الإسكندرية، ص 04.
- 28 أنظر: محمد عبد الهادي، التراث بين القطيعة والتواصل، دار ناشري للنشر الإلكتروني، دط، مصر، 2005.
- 29 جلال شوقي، التراث والتاريخ، سينا للنشر، ط1، القاهرة، 1955، ص(5-8) .
- 30 راجع: هشام نشابه، التراث التربوي الإسلامي في خمس مخطوطات، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1988.

31 راجع: أشرف صالح محمد السيد، التراث الحضاري في الوطن العربي، مؤسسة النور والإعلام، دط، 2009.

32 محمد بن الحسين السلماني بن الحموي الحسيني، الشيخ الأمام القرضاوي وموقفه من إحياء التراث الإسلامي، ملتقى الإمام القرضاوي، مع الأصحاب والتلاميذ، الدوحة، فندق الريزكالتون، من 14-16 جوان 2006.

33 جمال سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، مكتبة السنة، ط1، القاهرة، 1990، ص50.
34 المرجع نفسه، ص40.

35 طيب تيزيني، التراث إلى الثورة، دار إين خلدون للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1976، ص40.

36 عبد الرحمن الشرفاوي، قراءات في الفكر الإسلامي، دار الوطن العربي، ط1، بيروت، 1975، ص11.

37 جمال سلطان، الغارة على التراث الإسلامي، ص (42-47) .