الاستشراق والتراث

الفضل شلق

يزعم دعاة الحفاظ على التراث أن هناك منافسة بينهم وبين المستشرقين على مجال واحد هو التاريخ العربي، ويعتبرون أنهم هم أهل الدار، وبالتالي فإنهم أحق بهذا التاريخ من غيرهم. وفي الوقت ذاته يدينون المستشرقين بتهمة الانحياز وخدمة المصالح الأجنبية، أي مصالح البلدان الغربية التي ينتمون إليها. ولكنهم لا يستنكفون عن قراءة أعمال المستشرقين، بلغاتها الأصلية أو مترجمة، ويستخدمونها إذا رأوها لمصلحتهم، فيعتبرونها موضوعية حينذاك؛ ويدينونها إذا رأوا فيها ما لا يعجبهم.

قبل أخذ موقف من أي من الفريقين يجدر بنا توضيح بعض التعابير والمفاهيم الشائعة الاستعمال. فالتاريخ علم موضوعي، والموضوعية ليست صفة زائدة بل هي من طبيعة كل علم من العلوم الإنسانية أو الطبيعية يستحق هذا الاسم. وهي لا تتوفر إلا بمقدار ما يكون النقاش الحر المفتوح متاحاً، ولا يكون النقاش جدياً إلا إذا استند إلى وسائل البحث العلمي وإلى المؤسسات التي تشكل إطاراً مناسباً لذلك. فالجهد الفردي، وإن كان ضرورياً، إلا أنه ما عاد كافياً. فكما يحتاج البحث في العلوم المادية إلى مختبرات وفرق عمل، يحتاج البحث في العلوم الإنسانية إلى مؤسسات تكون بمثابة ذلك.

وقد جاء التقدم الغربي، المتوسع في شتى المجالات، جزءًا من مشروع عالمي، واعٍ أو غير واعٍ، للهيمنة على العالم، ولاستغلال موارد الشعوب الأخرى واستنزاف قوة عملها. وإذا كانت المعرفة هي الطريق الوحيدة التي

تمكّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة، وعلى البشر الآخرين، فإنّ العلم هو أيضاً وسيلة للسيطرة والهيمنة، ولا يزعم أحد البراءة للعلم رغم موضوعيته. فالعلم موضوعي، وهو يمكن أن يستخدم في هذا الاتجاه أو ذاك؛ والأهم من ذلك هو أن التقدم العلمي لم يكن هو سبب هيمنة الغرب على العالم وقاعدة تلك الهيمنة. بل حصل بمواكبتها وكجزء منها، والأرجح كنتيجةٍ لها. لكنه ما كان يمكن أن يحدث بهذه الطريقة لولا أنه ارتبط بالمشروع العالمي للغرب. وقد استطاع الغرب استخدام العلم لمصلحته لأنه قويٌّ ولو كان ضعيفاً لما استطاع ذلك. والمعروف أن العلم مُتاحٌ لجميع الشعوب، وفي المكتبات العامة، أينما ذهب الإنسان. لكنّ الشعوب الأقوى هي الأكثر قدرةً على استخدام العلم لمصلحتها؛ وكلما ضعفت أمّة ما، انخفضت قدرتُها على تسخير العلوم لمصلحتها أو لخدمة مجتمعها. وعندما انطلق التوسع الجغرافي الأوروبي في مشروع السيطرة على العالم، وذلك في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، لم تكن أوروبا أكثر تقدماً علمياً من العالم الإسلامي ولا من الهند أو الصين.

وإذا كان ما يعنينا هنا هو العلوم الإنسانية، بشكل خاص؛ فإنّ الأوروبيين منذ أن حققوا انتصاراتهم الأولى في الهند، وفي مناطق أخرى من آسيا، أرسلوا مع سفنهم التجارية ـ الحربية رهباناً ومدنيين للتعرف على الشعوب الآسيوية وعلى حضاراتها وثقافاتها وعلومها. وقد ساهمت المعارف التي اكتسبها الأوروبيون من الشرق في صنع أوروبا وهذه هي الصيغة التي استخدمها دونالد لاخ (Donald Lach) في عنوان كتابه الضخم المؤلف من خمسة أجزاء (Asia in the Making of Europe) الذي يصف هذه العملية التاريخية بدقة تفصيلية تستحق الإعجاب. وما كان جوزيف نيدهام، وفريق العمل الذي ساعده، أقلّ دقةً وتفصيلاً في كتابه الضخم المتعدد الأجزاء، الذي عرفت منه اثني عشر مجلداً، عن حضارة الصين وتاريخها وعلومها (Science and Civilisation In China).

عُني الأوروبيون إذن منذ بداية مشروعهم، تحضيراً لذلك، بدراسة

حضارات الشرق وثقافاته، وجمع معلومات واسعة جداً عنها. وبذلوا جهوداً مضنية لتصنيفها وتبويبها وحفظها. وكان ذلك من أجل استخدامها في مشروع الهيمنة، لكن ذلك لا يتناقض مع موضوعية تلك الدراسات؛ فقد كانوا مضطرين للموضوعية كي يستطيعوا استخدام ما يستنتجونه منها بطريقة علمية، وإلا فما كانوا لينجحوا في تحقيق أهدافهم. وإذ كانوا مضطرين للموضوعية العلمية فإنهم ما كانوا مضطرين للموقف الحيادي، بل إنّ طبيعة مشروعهم الهادف للهيمنة كانت تضطرهم إلى الانحياز وفقدان الروح الحيادية. فالموضوعية العلمية شيء والحيادية شيء آخر؛ وهم كانوا مضطرين للأولى دون الثانية. وإذا كان الكثير من الباحثين العرب والمسلمين المعاصرين يجنحون إلى رفض الاستشراق بحجة انحيازه لصالح الغرب، فذلك لأنهم يخلطون بين الموضوعية والحيادية. لكنهم في الوقت ذاته يتبنون كتابات بعض المستشرقين الغربيين المتعاطفين مع العرب والمسلمين رغم ضعف منهجيتها العلمية أو سطحيتها.

ولم تبدأ الدراسات المنظمة لدى الأوروبيين عن حضارات الشرق قبل ضم هذه البلدان إلى السوق الرأسمالية العالمية، أي قبل ضم هذه البلدان إلى المجال الواقع تحت الهيمنة الأوروبية. ولذلك جاءت الدراسات الأوروبية عن مسلمي السلطنة العثمانية متأخرة عن مثيلاتها في الهند والصين وبقية الشرق الأقصى. وذلك لأنّ ضمّ أراضي السلطنة العثمانية جاء متأخراً، في أواخر القرن الثامن عشر.

وكما حدث مع العرب والمسلمين، فإنّ العلاقة غالباً ما كان يشوبها التوتر والرفض، خصوصاً من جانب شعوب الشرق المغلوبة التي كانت ترى في الدراسات الاستشراقية الأوروبية جانباً من جوانب الهيمنة. فالصين بعد أن سمحت بالاستقرار فيها للبعثات اليسوعية، لأكثر من قرن من الزمن، طردتهم في السبعينات من القرن الثامن عشر. أما اليابان، فقد أقبل الأرستقراطيون فيها بشغف على تعلم اللغة الهولندية، لكنهم عادوا وأحرقوا الكتب ومنعوا البعثات الأوروبية، بل ضربوا على أنفسهم حجاباً دام أكثر من قرن، حتى بداية ثورة

الميجي ايشن في الستينات من القرن التاسع عشر.

ليس هنا مجال التأريخ للدراسات الاستشراقية، فهناك العديد من البحوث في هذا الموضوع، وربما كان أهمها كتاب إدوارد سعيد حول الاستشراق، رغم أن هذا الباحث يقارب الموضوع من وجهة نظر سلبية فيدين الاستشراق باعتبار تحيزه ضد العرب والمسلمين، أو مرونة تسخيره لصالح القوى الاستعمارية المهيمنة. فحتى الدارسين الغربيين ذوي النوايا الحسنة تجاه الشعوب التي كانت موضوعاً لدراستهم لم يسلموا من سوء الاستخدام لنتائج دراساتهم. لكن ذلك لا يشمل غير جانب من الموضوع؛ فالجانب الآخر هو أن الدراسات الاستشراقية تراكمت وقوي نفوذها حتى صارت النخب العربية والإسلامية غير قادرة على النظر إلى مجتمعاتها إلا من خلال تلك الدراسات التي فرضت نفسها بسبب أسسها الموضوعية ورغم تحيزها المقصود أو غير المقصود. لقد صارت الجامعات الأوروبية والأميركية هي التي تتخرج منها أفضل النخب العربية. ورغم نمو الجامعات العربية والإسلامية لاحقاً، فإنّ الجامعات الغربية بقيت هي التي تصنع الكوادر التي تتمتع بالمؤهلات العليا، وبقيت هي مقصد الطلبة الذين يبتغون تعليماً وبحثاً أفضل من حيث النوعية. ولم تتوقف «البعثات» أي تدفقات الطلبة العرب إلى الجامعات الأوروبية والأميركية منذ الربع الأول من القرن التاسع عشر حتى الآن. فهذه الجامعات بقيت هي التي تمتلك المكتبات ومراكز البحوث المتخصصة المتقدمة على مثيلاتها في البلدان العربية والإسلامية. وبقي المثقفون العرب والمسلمون مضطرين لقراءة الكتب الصادرة في الغرب والتي تبحث في مواضيع تخص مجتمعاتهم. فالمرجعية المعرفية بقيت في الغرب، وما استطاع العرب والمسلمون تأسيس ما يماثلها في بلادهم. ولذلك يمكن القول إنّ المفاهيم المتداولة «للتراث» العربي والإسلامي إنما تشكلت في الغرب لا في بلادنا.

وليس في هذا القول مغالاة. فالتراث غير التاريخ. فهذا الأخير هو سلسلة الأحداث السياسية والاقتصادية والعسكرية، إلخ... أما التراث فهو ما ينتقيه أناس من تاريخهم ليشكلوا الصورة الذهنية عنه. فالتراث انتقائي

بطبيعته. وبسبب هذه الانتقائية فهو تاريخ وهمي. إنه لا يكتفي بإعادة تفسير التاريخ، وهذا أمر مشروع وضروري، ولكنه يعيد ترتيبه ويحذف منه، وربما أضاف إليه لكي يأتي منسجماً مع الصورة المرسومة عن الذات. إنه يمارس سحب الحاضر على الماضي. وإذا كان مسار التاريخ يتجه من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل؛ فإنّ استخدام التراث يتم في عكس هذا الاتجاه.

ويظن بعضهم أن التراث هو القديم، فيقال عن الكتب القديمة، إنها تراثية، لكن الكتب القديمة الأكثر رواجاً هي التي تلبي حاجات راهنة، ثقافية أو سياسية. وفي السنوات الأخيرة التي شهدت انتشاراً واسعاً للحركات الدينية الإحيائية، صار الرواج في المعارض لكتب الفتاوى الدينية ومسائل العبادات. وقد تعددت كتب الفتاوى حسب المراحل التاريخية لتعكس الحاجات المتجددة للمسلمين وما وجد المسلمون حاجةً للتجديد إلا على الصعيد الديني، فهم يستطيعون التخلي بسهولة عن أساليب العيش المادية القديمة، كالمأكل والملبس والمأوى وغير ذلك، وهم يدرسون الكتب الأدبية والشعر والفلسفة القديمة لا من أجل تجديدها، بل يستمتعون بها؛ وربما تأثروا بها لكنهم يستطيعون تجاوزها بسهولة. أما الشأن الديني فهو بحاجة دائمةٍ للتجديد، لا من أجل فهم جديد بل من أجل التأكيد على الفهم الأصلي. ولذلك فإن التجديد الديني يعني في معظم الأحيان العودة للأصول، فيتخذ طابع الاتّباع. ومن قبل كان الأمر يعني العودة إلى مسار الأسلاف الصالحين، أما الآن فقد صار معناه العودة إلى النص الأصلي دون غيره. وإذا كانت السلفية تتلاءم مع رؤية تاريخية من نوعٍ ما، فإنّ الأصولية تلغي التاريخ برمته وتستغني عن مسار الأسلاف الصالحين وتفسيراتهم وتأويلاتهم لتكتفي بالنص وحده دون ما تعتبره شوائب لحقت به لاحقاً عن طريق التفسيرات أو التأويلات التي وُضعت حوله.

تختصر الأصولية مأزق التراث وتمثل حالةً قصوى له. فالرؤى التراثية انتقائية بطبيعتها، ولأنها كذلك فإنها لم تختلف حسب أمزجة الأشخاص أو الفئات الاجتماعية، فهناك من يرفض اعتبار الفلسفة الإسلامية جزءًا من تراثه

العربي أو الإسلامي. وهناك من يرفض كل المراحل التاريخية المتعاقبة إلا مرحلة الرسول والخلفاء الراشدين. وهناك من يضيف إليها مراحل الفتوحات اللاحقة. وهناك من يعتبر أنّ المراحل اللاحقة بثورة الزنج أو بالغزوات الصليبية أو بالاجتياح المغولي مجرد أزمنة انحطاط طويلة أدت إليها سيطرة العساكر التركية على الخلافة العربية الإسلامية الأصيلة. ولا تختلف الأصولية الدينية في بنيتها الفكرية عن الأصالة القومية، فالأولى تعود للنص الأصلي والثانية تعود للمرحلة التاريخية الأصلية، وكلا الرؤيتين تجسيد لنزعة انتقائية تبسيطية يربكها التاريخ فتسعى لإلغائه.

إن مفهوم التراث يحتقر التاريخ إذ يعتبره مجرد أداة تنفيذية، ويجرده من موضوعيته ليجعل منه وسيلةً لتحقيق أهدافٍ مرسومة سلفاً، فلا يبقى منه إلا العبر التي تستخدم للتحريض. ويفتقر أصحابه (التراثيون) إلى الصبر، فهم يريدون النتائج مباشرة، ويعتقدون أن الوقت في غير صالحهم، أو أن المجال لا يفسح لهم فرصة البحث والتمحيص. فالأمور واضحة وبسيطة والاستنتاجات مؤكدة لديهم، ولا غرابة في أن معظم السياسيين والمثقفين لدينا يصرون في تصريحاتهم ومقالاتهم على التأكيد أن صورة الأمور لديهم واضحة وخالية من التعقيد، مما يجعل البحث والتساؤل شكاً في غير محله، ولا طريق أقرب إلى الاستبداد من هذا النهج.

لكن مفهوم التراث يستنكف عن تعريف، أو تحديد نفسه. ففي العديد من الكتب التي صدرت حول التراث، وتجديد التراث والتراث والسياسة والتراث والسلطان والتراث والحداثة، نادراً ما نجد تعريفاً للتراث.

والأرجح أن كل شخص أو فئة يحدّد ما يعتبره تراثاً للأمة، انطلاقاً من عوامل تخضع للمزاج والمعرفة بالوقائع التاريخية والأهداف والغايات والمصالح الشخصية أو الفئوية. فتتعدد «التراثات» بينما التاريخ واحد. لكن التاريخ ليس مجموع هذه التراثات لأن كل واحدة منها تلغي الأخريات في الغالب، أو تعمل ضدها وتستبعدها. فالذين يعتبرون الدين هو المكوّن الأساسي والوحيد للأمة يستبعدون آثار الفلاسفة المسلمين، والعكس أيضاً

صحيح، والذين يعتبرون أن مرحلة الفتوحات والدولة الأموية وبداية عصر العباسيين هي المرحلة العربية الوحيدة يستبعدون مرحلة المماليك ويعتبرونها حقبةً غريبةً في تاريخ الأمة، والعكس أيضاً صحيح.

وفيما يصر أصحابُ دعوة الحفاظ على التراث على «النقاء»، فإنهم كلما وجدوا نصاً استشراقياً منحازاً إليهم يكررون الاستشهاد والاعتزاز به ويضمونه إلى تراثهم. وفي غالب الأحيان، لا يهمهم إذا كان الرأي الاستشراقي صادراً عن دراسة جدّية أو مجرد انطباع سطحي، وربما وقعوا في فخ الابتزاز على يد «مستشرقين» يبيعون آراءهم لكل من لديه المال.

يؤدي مفهوم التراث إلى شرذمة تتعدى المستوى الثقافي، فعلى الصعيد السياسي هناك الصراع الدائم بين الاحيائيين أو الأصوليين الإسلاميين وخصومهم من القوى اليسارية والقومية والعلمانية التي تجد في الدول القطرية ملاذاً لها فتلتف من حولها من أجل المواجهة. وهذه الدول القطرية ذاتها تلجأ إلى التاريخ ما قبل العربي والإسلامي كي تبرِّر نفسها. وبعض الدول التي تأسس الحكم فيها على قاعدة عربية تعيد تأسيس نفسها على ما قبل العروبة أو تلجأ إلى إيديولوجيا الإسلام السياسي عندما تجد أن الشعارات القومية العربية ما عادت كافية. وفي كل من هذه الحالات يُعاد تشكيل التراث لدى الأشخاص أو الفئات نفسها، فيتم القفز من «تراث» إلى آخر من أجل الحفاظ على السلطة.

لذلك يبدو أن التراث، في كثير من الأحيان، مشروع سياسي أكثر مما هو معطي تاريخي، فالأهواء السياسية هي التي تتحكَّم بالمعطيات التاريخية، وهذه الأخيرة تصبح وليدة الرغبات لا البحث العلمي الموضوعي. لكن المشروع السياسي لأصحاب التراث يعبّر عن أوهام ولا يستند إلى الوقائع الحقيقية.

يعتبر أصحاب المفهوم الخاص والانتقائي للتراث أنه الإطار الذي يحدّد الفرق بين الأنا والآخر، وأنه يشتمل على سمات ثقافية وعلى سلم قيم

أخلاقية يُميّز الأمة عن غيرها. وفي المقابل يرى دعاة التنمية أن كل ذلك له علاقة، سلبية في غالب الأحيان بالتنمية، ويحول دون قيام المؤسسات الحديثة، فيحضون على تغيير اجتماعي عميق معتقدين أن التنمية والتقدم مستحيلان دونه. فهناك إرثٌ من ثقافة الاستبداد والقيم الاتكالية والمؤسسات التقليدية التي لا تتناسب مع الحداثة، فلا بد من تغيير كل ذلك قبل الدخول في مرحلة جديدة. ويصبح النضال من أجل التغيير نضالاً ضد المجتمع لا نضالاً مع المجتمع في مواجهة القوى التي تتحكّم به وتقيّد حركته. ويظن هؤلاء أن المجتمع بحاجة لمن ينقذه من نفسه ومن قيمه ومن ثقافته، أو على الأقل من بعضها الذي لا يتناسب مع الحداثة، فيقعون في انتقائية لا تقل عسفاً عن انتقائية دعاة الحفاظ على التراث.

يناطح دعاة الحفاظ على التراث ودعاة الحداثة كشرط للتقدم صخرةً وهمية، كل من جهة مختلفة؛ فكل منهما يعتبر أن المشكلة في الثقافة، في الحفاظ على موروثها أو في تغييره، ويعجزان عن إدراك المشكلة الحقيقية التي تكمن لا في الموروث الثقافي (التراثي) بحد ذاته بل في تجاوزه، أي في مشروع سياسي مستقبلي ينطلق من قاعدة الموروث ولا ينشغل به انشغالاً إيجابياً (الانحباس فيه) أو سلبياً (مناضلته دون تجاوزه لتشييد تراث جديد). وإذا كان الأمر يبدو واضحاً بالنسبة لقصور دعاة التراث، فإنه ليس كذلك بالنسبة لدعاة الحداثة، الذين لا يدركون أن شرط كل تغيير (في الثقافة أو غيرها) هو المشروع السياسي الواعي، وأن الانشغال بتغيير الثقافة، يأتي كنتيجة للسياسة، لا كشرط لما عداها، ولا أسهل من إدانة المجتمع وثقافته، فاعتباره مصاباً «بالفقر والجهل والمرض» أمر تستسيغه الأنظمة القمعية التي تمعن في الاستبداد بحجة أن المجتمع يعجز عن أخذ الخيارات الصحيحة فلا خلاص له إلا بمن ينوب عنه في السياسة وفي تقرير مجرى الأمور.

يؤكد مفهوم التراث نفسه من خلال تحديد العلاقة بين «الأنا» و«الآخر» على أساس الفصل بينهما فكأن الآخر ليس كامناً فينا بشكل أو بآخر من خلال التبادل الثقافي والمادي والتجاري وغيره، أو كأن «الأنا» ليست جزءًا متفاعلاً

مع العالم بما فيه «الآخر» الموهوم. ويزعم أصحاب مفهوم التراث أنه هو القاعدة التي ترتسم على أساسها الهوية، فكأن الهوية معطى تاريخي وليست مشروعاً إرادوياً يرتكز على معطيات الماضي ويسعى لتجاوزها في الوقت نفسه. ويحسبون أن هناك مواجهة بين التراث (أو التقليد) والحداثة، فكأن التراث ليس وجهاً آخر من الحداثة. أو كأنه ليس من صنيع الراهن، ويتجاهلون أن التراث يُعاد صنعه في كل لحظة كي يتلاءم مع حاجات راهنة، أي مع أوضاع حديثة، سواءٌ أكانت مفروضة من الخارج أم معبّرة عن رغبات أهل البلاد. فثنائية التراث والحداثة لا تعني الفصل والمواجهة ولا يتمّ استخدامها إلا لأسباب تحليلية. ويكتشفون عن طريق التراث ثقافة الأمة، أي ما يميّزها عن غيرها، ويختصرون وجودها في مجموعة من القيم التي تشكّل جواهر ثابتة، وما يتغيّر هو الهامشي فيها، فالثابت هو الأصل، والتغيير غير متوقع لأنه لا يطال الأطراف (أو الأقليات)، ويبقى المجتمع كتلة جامدة غير قابلة للحداثة والتقدم. وبسبب ثنائية الحداثة والتقليد، فإنّ أهل الحداثة وأصحاب مفهوم التراث يصلون إلى نتيجة واحدة؛ وهي أن التنمية أو التقدم لن يكون ممكناً دون معجزة تؤدي إلى إخراج الهيولى من طور القوة إلى طور الفعل.

وربما كان منبع هذا الالتقاء هو الظن أن الجوهري في التراث هو الدين وأنّ الدين تأسّس على النص، وأن النص ثابت لا يتغير. لكنهم يتجاهلون أن فهم الأمّة للنص يتغير بتغير الظروف والحاجات، وإلا لما اختلف المسلمون حول تفسير النص، ولما وجدوا الحاجة إلى إصدار كتب تفسير جديدة في مختلف المراحل التاريخية، ولما اعترف الفقهاء بنسبية المعرفة الدينية (الفقه) مع الاعتراف بثبات النص وقدمه. ومعظم كتب أصول الفقه تبدأ بالبحث اللغوي وتنتهي بأبواب الترجيح، بل إنّ أبواب الترجيح هي الغالبة عليها. كما أنّ الكثير من الأحكام الفقهية يُبنى على غلبة الظن، ولذلك يكثر ترداد تعبير «ويصح الوجهان، والله أعلم»، لا لفقر في الإدراك بل للاعتراف بنسبية المعرفة البشرية، بما فيها الفقهية الدينية.

إنهم يتجاهلون أننا أمّة تاريخية، كباقي الأمم، فقد تغيّرت عبر مختلف المراحل سواء في بناها الداخلية، أي العلاقات بين مختلف أجزائها، أم في علاقاتها بالعالم الخارجي ولم يبق ثابتاً إلا بعض الرموز التي اختلفت مضامينها من مكان إلى آخر، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى.

وتختلف إشكالية التاريخ عن إشكالية التراث، فالأولى تتطلب أن يكون البحث على أساس منهجية علمية موضوعية يستحيل وجودها إلا بالاعتراف بعالمية الإنسانية وإنسانية العالم. فالمنهجية ذاتها يمكن تطبيقها على مختلف المجتمعات، وفي ذلك اعتراف ضمني بوحدة المعرفة البشرية وبأن التواصل بين المجتمعات هو الأساس الذي يبنى عليه الاختلاف والتمايز. والأثر الشريف «اختلاف أمتي رحمة»، الذي يرى في وحدة الأمّة أساساً لاختلاف وجهات النظر، يمكن أن ينسحب على البشرية باعتبار أنّ وحدة الثقافة الإنسانية هي الأساس الذي لا يضيره الاختلاف والتنوّع.

أما إشكالية التراث، فهي تفترض: لكل مجتمع ولكل أمة، قوانينها الخاصة، والتي تنسجم مع ثقافتهما وقيمهما. وهي تنسجم مع المنهجية الأنتروبولوجية التي تركّز في بحوثها على الفروض والتمايزات بين المجتمعات، فتحاول أن تستخرج قوانين وأواليات عملها من داخلها. وهي وإن استخدمت التقنيات العلمية، تبقى قاصرةً لأنها تغلب التمايزات والفروق على ما هو مشترك بين البشر جميعاً، والمشترك بينهم أكثر بكثير مما يميز بعضهم عن بعضهم الآخر.

يشترك البشر جميعاً في أساسيات الحاجات المادية وضرورات تلبيتها، وفي أساسيات العواطف والمشاعر، وإن اختلفوا في طرق المقاربة وأواليتها. وفيما يعنينا هنا، يشتركون أيضاً في أن المعرفة متاحة للجميع لكن تحققها يختلف بين مجتمع وآخر، وبين حقبة وأخرى، وبين فئة اجتماعية وأخرى، وبين فرد وآخر، حسب الظروف المحيطة بكلٍ من هؤلاء.

ينبع التمييز بين المعرفة والثقافة من كون الأولى أقرب إلى العلم

الموضوعي والثانية أكثر ارتباطاً بالرموز، وهذه تستمد دلالاتها من عوامل نفسية وذاتية. وكلما ضاقت الهوة بين الثقافة والمعرفة، تصبح الثقافة أكثر شمولية وأشد ارتباطاً بما هو إنساني وكوني. وهذه هي حال المعرفة العلمية والموضوعية، لأنها بحكم طبيعتها تنتمي إلى المشترك بين الناس والجماعات. والثقافة، من ناحية أخرى، ترتقي من المحلي إلى الكوني بمقدار ما تستند إلى قاعدة من المعرفة الموضوعية وبمقدار ما تتخذ الرموز فيها دلالات موضوعية فلا تبقى مجرد إشارات نفسية.

* * *

إن المواجهة بين الاستشراق والتراث، ليست مواجهة بين القديم والجديد، ولا بين التقليد والحداثة، بل هي مواجهة بين شكلين للحداثة. أحدهما يرتبط بمشروع هيمنة لكنه بدأ بالاكتشافات الجغرافية (وما رافقها من عنف ووحشية) وتطور إلى الاكتشافات العلمية (لما تتيحه من وسائل الهيمنة والإخضاع لصالح من يمتلك ناصية العلم والمعرفة)، فهو، أي الاستشراق، يستخدم الكثير من العلم والموضوعية لمصلحة مشروع الهيمنة، وذلك لأنه منحاز وغير حيادي. وثانيهما، أي التراث، يرتبط بمحاولة الدفاع عن النفس، لا بمشروع مستقبلي يستطيع أصحابه من خلاله القبض على المصير، وينتهي إلى تأكيد الهوية على أنها معطاة من الماضي، بما يؤدي إلى العزوف عن محاولة صنع المستقبل وإعادة صياغة الهوية كمشروع سياسي مستقبلي. وإذا كانت السياسة هي التدبير، بمعنى إدارة شؤون الناس بما يعبّر عن مشاعرهم وحاجاتهم، فإن الاستشراق يستخدم موضوع دراسته في خدمة السياسة، أما التراث فإنه وسيلة لتسخير السياسة بواسطة الثقافة، ولا معنى لذلك إلا إلغاء السياسة والقضاء عليها، بل التقوقع حول الذات التي تتجمّد في معطيات الماضي. ففي الاستشراق تاريخ يندرج في إطار مشروع أولئك الذين يصنعون التاريخ، أما التراث فهو مفهوم يقود إلى إلغاء التاريخ.

إن الاستناد إلى الثقافة وإلى التراث لا يعني التقوقع والخوف على الهوية، لأن الهوية يصنعها أبناؤها ولا يصنعها التراث، وذلك مشروط بأن

يكون لديهم مشروع. وإشكالية المواجهة بين الاستشراق والتراث هي أن الأول ارتبط بمشروع والثاني عجز عن ذلك. ومشكلتنا هي العجز عن فهم المشروع التاريخي للأمّة مما يجعلنا أسرى الماضي وقاصرين عن صنع المستقبل، فنحتمي بالتراث ونعرِّض أنفسنا لمزيد من الخضوع للهيمنة الخارجية.

إن تجديد المشروع العربي هو ما يجعل من التراث كائناً حياً إذ يعيد إدراجه في سياق التاريخ، فلا يتحوّل إلى آثارٍ نزورها كما يزورها السياح الأجانب. وتجديد المشروع يكون بعمل سياسي يأخذ بالاعتبار الدولة وما آلت إليه بعد عقود من التجزئة العربية. ومشكلتنا ليست في الثقافة السائدة ولا في التراث، بل هي في المشروع السياسي الذي يندرج في سياقه كل منهما.

لقد تعوّدت نخبنا الثقافية والسياسية على نقد مجتمعنا وإدانته، وجرت وراء الوهم بأن شرط التقدم هو الحداثة، وأن الحداثة تعني تغيير ثقافة المجتمع وقيمه. وأوقعها ذلك في فخ الأصولية وإن أنكرت هي ذلك. فالأصولية بجميع أشكالها، الدينية أو القومية أو غيرها، تعتبر دائماً أن المشكلة في المجتمع، وأن الحل يكمن في عودةٍ إلى نوع من الأصالة القومية أو الدينية، وأن السياسة شأن ثانوي لا يستحق الاعتبار، وينتهي كل هؤلاء إلى مناضلة مجتمعهم عوضاً عن مناضلة أعدائه.

إنّ الحداثة ليست شرطاً للتقدم، بل السياسة هي شرطه الوحيد. ففي كل مجتمع وفي كل تراث قِيَم تفيد العمل وأخرى تفيد الاتكالية، وقيم تفيد التقدم، وأخرى تفيد المحافظة، وقيم تفيد الاجتهاد وأخرى تفيد التقليد، وقيم تفيد استخدام التكنولوجيا ووسائل العلم الحديثة وأخرى تنكر كل ذلك. والمطلوب ليس أن نكون انتقائيين، فنحاول البرهان على أن موروثنا الثقافي ينسجم مع هذا الاتجاه أو ذاك، بل المطلوب هو أن ننطلق من تراثنا كي نتجاوز، والتجاوز لا يكون بالقرب منه بل باستيعابه. فالمسألة تتعلق بالاستيعاب والتجاوز الدائم لما كنا عليه، أي أنها تتعلق بأن تكون لنا إرادة وما السياسة إلا التعبير عن الإرادة.

لقد استطاعت أمم آسيوية ردم الهوة بين التأخر والتقدم، ودون المرور بما يسمى الحداثة، بأقل من عشرين عاماً. قبل ذلك كانت «القيم الآسيوية» في الدراسات الإنثروبولوجية تعتبر هي السبب في تأخر هذه الشعوب. وبعد ظهور «نمور آسيا» صارت «القيم الآسيوية» قاعدةً للتقدم في ذهن العديد من الباحثين، وبعض قادة آسيا أنفسهم. وبعد أزمة العام 1997 التي أصابت الأسواق الآسيوية، تراجع هؤلاء عن إشهار القيم الآسيوية كمحرك للتقدم. وبالتالي، فإن تراثنا وثقافتنا وقيمنا ستكون قاعدةً للتأخر إذا لم يكن لدينا مشروع، وستنقلب الآية حين نستطيعُ تجديده.

* * *

يظن بعضهم أن الاستشراق انتهى. ربما كان ذلك صحيحاً إذا كان المقصود الاستشراق المؤسس على الدراسات اللغوية. وقد كان طبيعياً أن تكون اللغة هي المدخل. لكن دراسة حضارات الشرق وثقافاته تطورت وتشعبت وتناولت شتى نواحي الحياة فيه. وتكاد بعض شعوب الشرق لا تعرف تاريخها معرفة علمية دون الرجوع إلى ما تراكم في الدراسات الغربية عنها. فالشعوب التي تصنع حاضر العالم تسيطر أيضاً على تاريخه. لكن الهيمنة ليست هي الأمر الوحيد الذي يجب التوقف عنده. ففي الاستشراق معرفة علمية موضوعية أيضاً. واكتساب هذه المعرفة يمكن أن يساهم في التحرر. فالإنسان لا يتحرّر من قيود الطبيعة ولا من الخضوع للآخرين إلا باكتساب المعرفة بجميع أنواعها.

يشكّل الاستشراق جزءًا من ثقافة الغرب، وهو قد تطور من الدراسات اللغوية إلى التاريخ إلى الدراسات الإقليمية (Area Studies) إلى الإنثروبولوجيا، إلخ.. وكل من هذه لا تلغي الأخريات بل تتكامل معها. وإذا كان الاهتمام بكل منها يشتد أو يتراخى حسب المزاج الثقافي السائد، فإن ذلك لا يتنافى مع كونها تنتمي جميعها إلى الثقافة الغربية التي تفرض نفسها على أنها هي الثقافة العالمية الإنسانية؛ وهي كذلك بسبب الجانب المعرفي، العلمي والموضوعي، فيها، وليس ما تعلق بها من أسباب الانحياز والهيمنة.

ولم تفلح محاولات الهروب من تاريخانية الاستشراق نحو الأنثروبولوجيا إذ لا شيء يغني عن التاريخ والمعرفة التاريخية. فالتاريخ يبقى علم العلوم الإنسانية. وإذا كانت الإنثروبولوجيا تفيدنا في تبني بعض السمات التي تميز ثقافة عن أخرى، فالزعم بأنه لا يمكننا التعرف على ثقافة أو تراث شعب من الشعوب إلا من داخله وبوسائل تفكيكية، لا يصل بنا إلا إلى نتائج جزئية، ومحلية في غالب الأحيان.

إن المعرفة الحقيقية لأية ثقافة، ناهيك عن إمكانات التجديد والتطوير، لا تتحقق من الداخل بل من الخارج، وكل ثقافة ذات شأن عالمي تكوّنت بتفاعلها مع الخارج، أي بمقدار ما صبت فيها روافد من ثقافات أخرى. وهذا التفاعل والتبادل بين الثقافات (والتفاعل يمكن أن يكون صراعياً في بعض جوانبه) هو ما يجعل التاريخ عالمياً بطبيعته؛ فالتاريخ الوحيد هو الإنساني الشمولي، والتواريخ المحلية ليست إلا احتمالات في سياق تاريخ أعمق وأشمل، وأكثر إيضاحاً.

وما يجعل من هويتنا، أو هوية أمتنا، مشروعاً مستقبلياً هو التاريخ العالمي، بمعنى اكتساب المعرفة التاريخية والانخراط في العالم بل اقتحامه، ولا يكون الاقتحام جدياً أو مجدياً دون المعرفة الشمولية. أما دعوة الحفاظ على التراث، أو التجديد من الداخل، فهي لا تعني أكثر من التقوقع على الذات والاحتماء في خنادق دفاعية، بل إنها هي التي تشكّل خطراً على الهوية، لأنها لا يمكن أن تقدم لنا مشروعاً مستقبلياً.

إن إشكاليتنا يجب أن تكون لا الذات في مواجهة الآخر بل الذات في سياق الآخر، الذات المندرجة في هذا العالم الرحب الذي هو بمتناول يدنا كلما انخرطنا فيه. وهو يبتعد عنّا ويهزمنا كلما انعزلنا عنه وعزفنا عن الانخراط فيه. وعندما ننخرط فيه، يصبح العالم نحن، ونصبح نحن العالم؛ وعند ذلك يتجدد المشروع العربي والإسلامي، إذا كان هاجسنا هو تجديد هذا المشروع.