



جريدة مركز طارق والي العمارة والتراث

المقال السابع

22 يونيو 2016

المجلد السادس - العدد 12

صورة التراث في الثقافة الإسلامية

مؤمن غانم



هذا المُصنَّف مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي نسب المصنف - غير تجاري 4.0 دولي.

جريدة مركز طارق والي العمارة والتراث

صورة التراث فى الثقافة الإسلامية

مؤمن غانم

مقدمة

يعرف الباحثون فى مجال التراث الثقافى أن الصورة المعاصرة للتراث (Heritage) بمعناه الشامل تحدرت من مفهوم الأثر (Antiquity) ، حيث كان يشير إلى بقايا مادية من الماضى، تحفل بأوجه متعددة من مظاهر القوة والسيطرة. و يجد الناظر فى أدبيات التراث الحالية، العمرانى مثلا، أن أحد هواجس الدراسات المتأخرة هو التأكيد على الجانب المعنوى، غير الملموس، من التراث (Intangible Heritage) ، ونقد طغيان الجانب المادى للتراث (Tangible Heritage) فى أهداف وممارسات الحفاظ على المناطق التاريخية. وقد تعكس الرؤية السابقة النزعة المادية الأصل للفكر الأوروبى عامة. ولكن من جانب آخر، فى الثقافة العربية الإسلامية، نجد الوضع مختلف، فكلمة تراث تشير مباشرة إلى علوم الدين (القرآن والحديث) والفقهاء بشكل خاص، بالإضافة إلى علوم اللغة والبلاغة والأدب والشعر ، وعلوم مثل علم الكلام و الجغرافيا والتصوف عندما يتسع المفهوم.

الملاحظة السابقة لها أهميتها فى الحوار الحادث حول التراث الثقافى فى بلادنا، والإشكاليات التى تواجه عمليات الحفاظ على المناطق التاريخية، وأهمها الفجوة بين المجتمعات المحلية من ناحية، ومواقع التراث من ناحية أخرى. حيث أحد أهم الأسباب الرئيسية لهذه الإشكالية هو أن قيمة وماهية التراث لدى الناس فى هذه المجتمعات تختلف عن المفاهيم المستوردة الجاهزة التى تنتقلها الأوساط الأكاديمية والرسومية. بل هو هنا ، أى فى سياق الثقافة العربية، جزء من العقيدة. والدور الذى يلعبه التراث الإسلامى فى تشكيل وعى الناس وقيمهم وأفكارهم لا يمكن التغاضى عنه، وبدون فهم هذا التراث، وإستيعاب الدور الذى يلعبه فى المجتمعات المسلمة سيكون الحديث عن رعاية التراث، والحفاظ على المناطق التاريخية، خطاب من جانب واحد، ولن يحقق أهدافه التنموية المطموحة. وعلى أى حال، الحديث عن التراث الإسلامى فى ثقافتنا يحتل صدر الساحة الفكرية، ومنذ بزوغ ما سُمى بمدرسة التجديد فى نهايات القرن التاسع عشر وإلى الان، ظلت صورة التراث ، أو تصورات التراث، هى الإشكالية الأكثر جوهرية فى الخطاب الثقافى الإسلامى المعاصر. وأجمع رواد التجديد، منذ محمد عبده وأمين الخولى، على محورية دور التراث فى مجتمعاتنا، بل لقد فصلوا كيف أن أزمة الثقافة والحضارة العربية تتلخص فى طبيعة علاقتها مع تراثها، كما يتلخص مخرج هذه الأزمة فى قراءة وتعامل جديد مع هذا التراث، تخرجه من مفاهيم القرون الوسطى ، والتى مازال يدور فى فلكها.

التراث .. والتعامل مع التراث

شخص عدد كبير من المفكرين العرب، يصعب حصرهم فى هذا المقام، أن منبت أزمة الركود والجمود التى تعانى منها الحضارة العربية هو التوحيد بين مفهوم الدين ومفهوم التراث. يقول نصر حامد أبو زيد (1943-2010) فى هذا الشأن ” أدى التوحيد بين الدين والتراث إلى إضفاء القداسة على هذا التراث [...] وأدى هذا إلى ركود الثقافة التى عززت بدورها ركود الواقع المنتج لهذه الثقافة” ومن الناحية التاريخية تعود بداية هذه الأزمة إلى منتصف القرن الرابع الهجرى، فى المعركة الدينية بين أهل الرأى وأهل الحديث ، والتى إشتدت مع المعتزلة فى المسألة التى عرفت بإسم خلق القرآن. وليس من الغريب أن تكون هذه الحقبة هى التى تأسست فيها الغلبة العسكرية (ما يعرف بإسم الشوكة) كمبدأ فقهى ثابت. ويرى أبو زيد أن مثل هذه الأفكار تتمتع بدرجة كبيرة من الحضور والفاعلية فى الفكر السياسى والإجتماعى العربى المعاصر، وتدل على ركود هذا الواقع، وتتحيز بشكل مباشر لنمط الحكم الديكتاتورى العسكرى [1].

من ناحية أخرى، يتفق محمد عابد الجابرى (1936-2010) مع أبو زيد فى أن أحد الأعراض الرئيسية لأزمة الفكر العربى المعاصر هو اللاتاريخية. بمعنى نزع التراث من سياقه، وبالتالي إفقاده موضوعيته. كما يؤكد فى كتابه (نحن و التراث) أن عملية تجديد العقل العربى لن يكون لها قيمة وستظل مجردة من التأثير إذا لم تكسر بنية العقل التراثى، المتمثلة فى منهج القياس، قياس الغائب على الشاهد، والمستقبل على الماضى، والذى تلبس فى رأى الجابرى الفكر حتى هيمن عليه وتسبب فى ركوده وإنحيازه الحاد إلى التقليد. وإطلاقا من الفقه، الذى هو المؤسس الفعلى للثقافة والفكر العربى، إلى النحو ، الذى تم إعتبره عند مرحلة ما من العلوم التى نضجت وإحتقرت، إلى جميع العلوم والمعارف الأخرى، تقيد الفكر بمنهج القياس الذى يطغى عليه التقليد، حتى إنحط عن مسابرة ركاب التطور.

إن أول خطوات بناء قراءة جديدة للتراث في نظر الجابري هو التخلص من الذهنية التراثية المتمثلة في عملية القياس و "إحداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث". وإنطلاقاً من أن اللغة هي المجال الأول لسيطرة النصوص التراثية على الفكر والثقافة، حتى أضحت هي من "تصنع الفكر والثقافة دون أن تصنعها الثقافة والفكر"، يقرر الجابري أن تحرير الذات العربية من هيمنة النص التراثي يتطلب إخضاع هذه النصوص إلى مناهج العلوم الألسنية الحديثة، والتي توصلت لطرق موضوعية للتعامل مع النصوص [2]. محمد أركون (1928-2010) طرح مبدء مشابه في قضية إعادة قراءة التراث، فيرى أنه لا بد من تحرر الفكر الإسلامي من دائرة التراث التكراري الذي يعيد إنتاج نفسه باستمرار، وكذلك الخروج من أسر العقلية المذهبية، بمعنى آخر نقل مفهوم التراث في الفكر الإسلامي من التراث الديني إلى التراث الذي يشمل جميع نواحي الحياة. وقد دعا أركون بشكل صريح إلى إستلهاهم آليات المدرسة الأدبية الحديثة. بل يدعو مباشرة إلى تطبيق التكيكية الأدبية على النص المحوري في الثقافة، القراءان الكريم، ويؤكد أن هذا الإستلهاهم لا مفر منه إذا أردنا فهم معاصر للنص التراثي. [3] في الحقيقة، هذه الدعوة إلى فحص النصوص التراثية، وبالخصوص الدينية، بالإعتماد، من طرق مختلفة، على الدراسات الحديثة في اللغة والأدب، هي المفتاح الذي توصل إليه المفكرين المعاصرين في إشكالية قراءة التراث الإسلامي، مفتاح لطريق قد يصحح الكثير من المفاهيم التي تسبب الركود والجمود. وتمتد هذه الدعوة في تاريخ الفكر العربي إلى أمين الخولي (1895-1966)، والذي طرح مشروع "التفسير الأدبي للقراءان" في دراسات عدة. وفي هذا السياق يمكن إعتبار رؤية نصر حامد أبو زيد (1943-2010) متميزة عن أقرانه المشتغلين بنفس القضية، من الناحية الإجرائية على أقل تقدير، إذ أنه قدم في كتابه (مفهوم النص) رؤية متكاملة لهذا المشروع.

المجاز.. وإعادة القراءة

في مقدمة كتابه سابق الذكر، والأكثر أهمية ربما، يوضح أبو زيد أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة نصية بإمتياز، حتى أنه يمكن إختزالها في كونها "حضارة النص". بمعنى أن الثقافة في هذه الحضارة بجميع أنماط الحياة التي تحتويها، تتمركز حول مجموعة من النصوص المحددة لها. وإذا كان النص المؤسس والمحوري هو القراءان، يكون البحث عن مفهوم للنص هو بحث عن مفهوم القراءان بوصفه نص لغوي شكل ثقافة بأكملها. ومفتاح هذا البحث هو المدخل الأدبي الذي نبه إليه أمين الخولي. ويؤكد أبو زيد هذا المعنى مرارا وتكرارا، فمجال بحث القراءان يجب أن يكون الدراسات الأدبية المعاصرة، وخصوصية القراءان النابعة من قداسته ومصدره الإلهي لا تنفي حقيقة كونه نصا لغويا ينتمي إلى ثقافة بعينها. وفي بداية توضيح فهمه للنص يوضح أبو زيد أن لغة القراءان وإن كانت تستمد مرجعيتها من اللسان العربي، فإنها لغة ذات نظام خاص، يتجاوز حدود النطاق اللغوي السائد (حينئذ) إلى أفاق بعيدة جدا. حيث يصور لغة القراءان بأنها لغة جديدة "تنبثق من اللسان الشائع لتشكل أجروميته الخاصة، التي تبدء بالصوتى فالحر في فالعجمي، حتى مستوى تشكيل نسقها النحوي والدلالي الخاص". ثم ينطلق أبو زيد من هذه الفرضية لدراسة مدى تشكيل القراءان لبنية اللغة الأم في الفترات اللاحقة، حيث يقرر أن لغة النص القراءاني حولت اللغة الأم عبر عمليات من تغيير اللغة بأكملها لتصير هي ذاتها علامة في النظام الدال للغة الدينية. [4] بمعنى آخر إستوعب النص القراءاني كل التراث اللغوي السابق، وما يحتويه من بنية النظام الإجتماعي، وحوله بإستخدام الأساليب المجازية في البلاغة (مثل الإستعارة والكناية)، إلى علامات (آيات) دالة بطرق مختلفة على حقيقة واحدة، كلية ومطلقة.

عموما؛ إتفقت جميع الطوائف والفرق الإسلامية على أن المادة الأولى لتفسير وتأويل القراءان هي المجاز اللغوي، والذي أصبح أهم أدوات البلاغة في اللغة الغربية. ومن خلال أبحاثه حول هذا الموضوع (مثل دراسته في قضية المجاز في القراءان عند المعتزلة) إستطاع أبو زيد تكوين مفهوم أعمق للمجاز، يتعدى كونه أداة بلاغية، إلى كونه طريقة في التفكير. وقدم الخلاف حول المجاز في الفكر الإسلامي كإشكالية تتعدى الخلافات اللغوية أو حتى التوظيفات الأيديولوجية بين الطوائف المختلفة، بل هي خلافات تمتد إلى رؤية العالم في عمقها الحقيقي. حيث قسم أبو زيد الفكر الإسلامي عبر التاريخ إلى طريقتين مختلفين لرؤية العالم والحقيقة، الطريقة الأولى تجعل من الحقيقة في عالم الملكوت، ما فوق الطبيعة، بينما تجعل من العالم الحسي، المرئي لا يعبر عن الحقيقة إلا مجازا. أما الطريقة الأخرى، الموازية، في التفكير الإسلامي تجعل من العالم الظاهر هو الحقيقة، بينما عالم الملكوت لا يدرك إلا مجازا. ويضيف أبو زيد في دراساته عن إشكالية المجاز أن التصور الأول، الذي ينفي فكرة المجاز فيما يتعلق بما وراء الطبيعة أصبح هو المسيطر على الخطاب الديني السائد والمهيمن في العالم الإسلامي، وهذا الخطاب، في رأي أبو زيد، يرسخ مفهوم الأسطورة في الثقافة والوعي المجتمعي. ويظهر ذلك في إيمان الإتجاهات السلفية بحرفية الدلالات التي وردت في النصوص الدينية عن الله، والعرش، والكرسي، والصراط، وعذاب القبر.. إلى آخره. بينما يظهر من جانب آخر عند المتصوفة في إرتباط الحقيقة في السمو والعلو والارتفاع، بمعنى آخر يجعل منها خارج العالم الذي يعيش فيه، ويصبح تجاوز هذا العالم شرطا ضروريا للوصول إلى الحقيقة ومعانيها.

إن الرؤية التي صاغها أبو زيد جعلت من المجاز معنى أنتولوجيا عند العقل العربي، يعتمد عليه في تفكيره ورؤيته للحقائق والأشياء، وقد قادته هذه الرؤية إلى أن هناك وعى نظري في التراث الإسلامي يستوعب اللغة داخل نطاق أوسع هو نظام الدلالة، أشبه بالمفهوم المعاصر لعلم دراسة العلامات (السيموطيقا). وعلى الرغم من الحذر البالغ الذي تميزت به قراءة أبو زيد من تجنب تطبيق المناهج الغربية الجاهزة، وإعتقاده أنها تهدر الواقع الراهن، إلا أنه أوضح في رسالة مستقلة (العلامات في التراث: دراسة إستكشافية) أن الدراسات التي أجراها عن المجاز كانت محاولة لقراءة التراث العربي الإسلامي في جوانبه اللغوية والبلاغية اللاهوتية، والصوفية من منظور علم السيموطيقا.

نستطيع أن نستخلص من رؤية أبو زيد للثقافة العربية أنها تحمل مفهوما للنص يتجاوز معناه اللغوي إلى معنى سيموطيقي (متعدد الدلالات) أوسع وأشمل، يمكن من خلاله تفسير جميع ظواهر الحياة، بل يشمل بتعبير أبو زيد الكون بأكمله من أعلى مراتبه إلى أدناه. وبالطبع إستمدت الثقافة هذه الرؤية من النص القرآني، الذي أكد دور المجاز وجعل منه بنية هامة في تركيبية الفكر العربي. وتتفق هذه الرؤية مع التصور المعاصر للنص على أنه سلسلة من العلاقات المنتظمة في نسق من العلامات، تنتج معنى كلي، يحمل رسالة. وإذا كان التعريف السابق مقتبس من علم السيميائية المعاصر [5]، فإن تناول التراث بالإعتماد على دراسات العلامات ليست دعوى تتبنى فقط على التطورات التي حدثت في هذا المجال على يد أمثال سوسير وبيرس، أو الأفاق التي تفتحها آليات هذا المدخل على تحليل منظومات وأشكال التعبير المختلفة. بل إن أساس هذه الدعوة أن التراث العربي الإسلامي يقدم نفسه وبنينا على ما يمكن أن نسميه اليوم فلسفة العلامات، والقراءة التي قدمها أبو زيد للقرآن على أنه رؤية للعالم بما يحتويه كعلامات دالة على الخالق بأشكال وصور مختلفة، هي قراءة تأسيسية لهذه الفلسفة.

وإذا إعتدنا رأى الجابري الذي يقول أن آلية القياس هي المنهجية الأولى في العلوم والمعارف الإسلامية قاطبة، تصبح دراسة العلامات (الدلالات) هي محور دراسة الفكر والتراث الإسلامي، حيث أن القياس هو "قياس الغائب على الشاهد"، بمعنى البحث عن معنى كامن تشير إليه علامات ظاهرة، مهما كان نوع هذه العلامة. يقول الجاحظ في كتابه البيان والتبيين في هذا السياق "الدلالات التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت معرب من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان". وقد رصد الباحثون في مجال اللغة العربية شواهد عديدة في كتابات كبار اللغويين والأدباء متشابهة مع المفاهيم التي طرحها سوسير وبيرس، أمثال الراجب الأصفهاني، الذي أوضح أن الدلالة لا توجد في الألفاظ فقط، وإنما في أنظمة تعبير أخرى مثل الإشارات والرموز والكتابة، والجاحظ الذي قال بنفس المعنى، وابن سينا الذي رأى العلامة تتألف من دال ومدلول، وأن الدال هو الصورة السمعية أو الأثر السمعي من اللفظ وليس اللفظ ذاته، بينما المدلول هو صورة الموجودات في الإذهان، وليس جوهر الموجودات ذاتها. وهذه التفرقة هي أحد أهم إضافات النظرية اللسانية المعاصرة كما قدمها سوسير [6].

خاتمة.. من اللغة إلى العمارة والعمران

إذا كان المفكرين في مجال الفلسفة الإسلامية إعتدوا في قراءاتهم المعاصرة للتراث على الدراسات الحديثة في السيموطيقا اللغوية (linguistic semiotic)، فإنه من جانب آخر، مجال العمارة، ومجال العمران هما من أحدث المجالات التي إنضمت إلى تطبيقات السيموطيقا الإجتماعية (social semiotic). إمبرتو إيكو (1932-2016) المفكر والأديب الإيطالي الشهير، طبق نظريته عن فلسفة العلامات في مجال العمارة في مقال لخص فيه أن العمارة رغم أنها تهدف إلى أن تكون وظيفة بالدرجة الأولى، فإنها إلى جانب ذلك تعمل كأحد أشكال التواصل الجماهيري [7]. وقد تتبعت المعماري تشارلز جينكز أصول التحليل السيميائي في العمارة إلى سنيين القرن الماضي، حقبة نشوء حركة ما بعد الحداثة في العمارة، وتأثرها بكتابات إمبرتو إيكو [8]. وفي مجال العمران فإن (سيموطيقا العمران urban semiotic) تقترح أن المدينة هي لغة مكتوبة بواسطة البيئة المبنية، تقرأ بواسطة سكانها، من خلال الإستخدام والتصور الواعي. ويقسم الأكاديميين مجال سيموطيقا العمران إلى إنتاج السيموطيقا في الفراغ، والتصورات السيموطيقية للفراغ. ويأتي ذلك من تصور البيئة المبنية كنص، له رسالة ومرسل ومتلقى، وتكون هذه الرابطة بين إنتاج الفراغ وتصور الفراغ هي موضوع سيموطيقا العمران. وقد تم إنتقاد هذا المدخل الذي يقارن ما بين اللغة والمدينة عند تطبيقه في المجتمعات المعاصرة، بأنه قاصر، ويتعرض للكثير من الخلل (linguistic fallacy)، بسبب تعقد عمليات إنتاج المعاني في المجتمعات الحديثة. وعلى الرغم من ذلك فهناك إتفاق على وضوح معالم الصورة السيموطيقية في المجتمعات التقليدية. بمعنى أنه تحت شروط المجتمع التقليدي يوجد نظام عمراني من العلامات [9].

ونهدف من وراء هذه الإشارة السريعة لسيموطيقا العمارة أو العمران في الخطاب الأكاديمي الغربي فقط لفت الإنتباه إلى مدى إتساع تطبيقات المفهوم المعاصر للعلامات، ولكن لا نريد الدفع بتبنى مناهج هذه المدارس على حالة التراث المعماري والعمراني في المجتمعات الإسلامية، سواء في التفسير وبيان قيمة هذا التراث، أو تصميم التدخلات (interventions) في المناطق

التاريخية . وذلك حتى لا نقع فى الخلط الذى ينتج عن إستيراد المفاهيم والمنظومات الجاهزة، التى تهدر الواقع والخصوصية. وعلى كل حال، فإن التراث المعماري الإسلامى هو مادة خصبة بالفعل للتفسيرات والتأويلات الرمزية، وكفينا هنا الإشارة إلى مفهوم أو عنصر خاص يشتهر به التراث المعماري الإسلامى، وهو المجاز الفراغى. إذ كان يمثل، على سبيل المثال عند إستخدامه فى المسجد، بوابة العبور من العالم المادى إلى العالم الروحى الإلهى. المجاز هنا آلية تحول الفراغ من معنى إلى معنى. يشبه فى ذلك المجاز اللغوى الذى يحول الكلمة من معنى شائع إلى معنى مختلف، وخاص. أما فى التراث العمرانى فى المجتمعات الإسلامىة، فإن الرؤية المجازية المسيطرة على الفكر والثقافة يمكن قرائتها ليس فقط فى ملامح التشكيل العمرانى للمباني والشوارع والساحات العامة، بل إن الإشارات المجازية تظهر فى الممارسات والسلوكيات والتعبيرات الجماعية فى الفراغ العمرانى. وإذا كانت العمارة فى التراث الإسلامى حولت المجاز من اللغة إلى الفراغ، فإن العمران يحوله إلى سلوك فى الفراغ. على سبيل المثال، الموالد الصوفية التى تمتلئ بها المواقع التراثية فى المدن والقرى المصرية تحمل العديد من التعبيرات والسلوكيات الطقسية (مثل حلقات الذكر، زيارة الأضرحة، الإنشاد والغناء الدينى، إحتفال الدورة، التحطيب، المرامح)، التى يمكن قرائتها كعلامات أو مجازات عمرانية، تكشف عن تصورات نفسية للأماكن والتاريخ المرتبط بها. هى وإن كانت تسعى إلى تأكيد وتوطيد مفهوم المأوى بتأكيدها إمتلاك المكان مجازيا، فإنها تشير إلى الثقافة المجاوزة للواقع، إلى حد إنكاره... أو التحايل عليه!.

مؤمن غانم...مهندس معمارى، تخرج من جامعة القاهرة عام 2008، وحصل على ماجستير فى إدارة التراث الثقافى من جامعة السوربون فى 2014.

المراجع

- [1] أبو زيد، نصر حامد. "النص، السلطة، الحقيقة". الطبعة الثانية، المركز الثقافى العربى، 1997.
- [2] الجابرى، محمد عابد، "نحن والتراث". الطبعة السادسة، المركز الثقافى العربى. 1993. ص.ص 7.43
- [3] أركون، محمد. "الفكر الإسلامى، قراءة علمية". ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافى العربى، الطبعة الثانية، 1996.
- [4] بمعنى بأنه فى مرحلة ما تم النظر للغة العربية على أنها هبة إلهية، لغة مكتملة، لا تحتاج إلى تطوير، وبصير مأل جميع العلوم التى تدرس اللغة، بعد أن نضجت، إلى الإحتراق! . أنظر أبو زيد، نصر حامد. "مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن". المركز الثقافى العربى، 1991.
- [5] يمكن القول بأن السيموطيقا المعاصرة نبعث من الدراسات اللغوية على يد المفكر السويسرى فريديناند دى سوسير (1857-1913)، إلا أنها تتعدى الأسنىة لتجعلها فرعا من السيموطيقا، والتى تتسع لتشمل جميع أشكال التعبير الإنسانى. بل إن شارل ساندرز بيرس (1839-1910) أحد المساهمين الرئيسيين فى تأسيس المجال يجعل منها مقابلا للمنطق فيقول " ليس بإمكانى أن أدرس أى شئ فى هذا الكون [..] إلا بإعتباره نظام سيموطيقى". ومع ذلك فالحديث عن العلامات والدلالات ليس وليد العصر الحديث، بل له صدى فى اللسانيات منذ أفلاطون الذى أكد على أن للأشياء جوهر ثابت، وأن هناك علاقة (طبيعية) تربط بين الكلمة ومعناها، بمعنى أن الكلمة تحمل فى معناها جوهر الشئ.
- [6] عادل فخورى. "علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيميائ الحديثة". دار الطليعة. الطبعة الثانية. 1997.
- [7] "Umbero Eco, "Function and Sign; Semiotic of Architecture [7]
- [8] Jencks, Charles. "The New Paradigm in Architecture: the Language of Post- modernism". New Haven, CT: Yale UP, 2002
- [9] Gottdiener, M., and Lagopoulos, Alexandros. "The City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics", New York: Columbia University Press, 1986