المسألة الثقافية في الوطن العربي منذ الخمسينيات(*)

محمد عابد الجابري(**)

أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط ـ المغرب.

١ ـ في مفهوم «الثقافة»

أعتقد أنه سيكون من المفيد، قبل القيام بعرض موجز لطبيعة العلاقة بين ثقافة النخبة وثقافة المجتمع وأثرها في تطور المشهد العربي الثقافي منذ الخمسينيات، البدء باستعراض إجمالي لما تثيره كلمة «ثقافة» في أذهاننا من معان ودلالات وما ترسمه أمام خيالنا وداخل فكرنا من آفاق وأبعاد، خصوصاً والأمر يتعلق هنا بواحد من تلك المفاهيم المطاطة المعرَّضة دوماً للغموض والالتباس من جراء اختلاف استعمالها وتباين المعاني المقصودة منها.

نعم، إن كلمة «ثقافة» ترتبط في أذهاننا اليوم بشؤون الفكر عامة، ولكنها مع ذلك، لا تثير فينا مضموناً واضحاً محدداً، ولا تضع أمام أفهامنا دلالة دقيقة جلية. ولعل السبب في هذا راجع ـ كما لاحظ بعض الباحثين ـ إلى أن هذه الكلمة حديثة العهد في زادنا الفكري، جديدة على ثروتنا اللغوية. آية ذلك: أن معاجمنا لا تعطينا عن أصل هذه الكلمة ومشتقاتها إلا هاتين الدلالتين أو ما يشبههما: «يقال ثقف الولد، إذا صار حاذقاً... وثقف الكلام: حذقه وفهمه بسرعة». ويقال كذلك: «ثقف الرمح إذا قومه وسواه». وهكذا نلاحظ أن معنى «الثقافة» عند أجدادنا العرب كان: الحذق والذكاء وسرعة الفهم، فهي من هذه الناحية خصلة عقلية وليست مفهوماً مجرداً. كما إن التثقيف كان يعني التقويم والتسوية، وهو خاص بالرمح والعود، ولم

(*) في الأصل محاضرة ألقيت في الندوة السنوية لجريدة **الاتحاد** الإماراتية بتاريخ ٢٢/ ١٠/ ٢٠٠٧.

(**) له مؤلفات عديدة، منها: **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية** (٢٠٠٠)؛ **في مسألة الإصلاح** (٢٠٠٤)؛ **المسألة الثقافية في الوطن العربي**، ط ٣ (٢٠٠٦)؛ **تكوين العقل العربي**، ط ٩ (٢٠٠٦)؛ **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، طبعة مزيدة ومنقحة (٢٠٠٦)؛ **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ط ٨ (٢٠٠٧)، و**مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول**، ط ٢ (٢٠٠٧).

نعثر في تراثنا على ما يفيد امتداد هذا المعنى ـ معنى تثقيف الرمح ـ إلى الفكر أو الذهن، فالكلمة المستعملة في هذا الشأن هي: «التأديب»! (أدَّبَه مؤدب، الأدَب). كل ذلك يدل على أن كلمة «ثقافة» لم تكن في أصلها العربي مصطلحاً لشيء من الأشياء الفكرية، ولا مفهوماً يتمتع بقوة المفهوم، أي بدلالة معينة محددة، عامة ومجردة.

ومن هنا يتأكد ذلك الرأي القائل: إن كلمة «ثقافة» في الاستعمال العربي الحديث، كلمة مولدة، اشتقت للدلالة على المعنى المجازي لكلمة Culture. وهو اشتقاق موفق، خصوصاً إذا لاحظنا ذلك التقارب بين المعنى الأصلي لكلمة الحذق والتسوية، والمعنى الجديد الذي صيغت للدلالة عليه. إن كلمة Culture (بالفرنسية وبلغات أوروبية أخرى) تعني في الأصل الزراعة والفلاحة، أي مجموع العمليات الخاصة بالعمل في الأرض قصد استغلالها زراعياً لفائدة الإنسان والحيوان. وقد تطور مدلولها، ابتداء من القرن السادس عشر، لتفيد معنى مجازياً هو «تنمية بعض القدرات العقلية بالتدريب والمران»، ثم لتدل بعد ذلك على «مجموع المعارف المكتسبة التي تمكن من تنمية روح النقد والقدرة على الحكم». وبما أن القرن السادس عشر هو قرن النهضة الثانية في أوروبا، قرن بداية الفلسفة والعلم الحديثين، فإنه من الواضح أن الانتقال في أوروبا بكلمة Culture من عالم الزارعة إلى عالم الفكر إنما كان من تأثير عملية النهضة تلك.

لقد نقلت الكلمة الفرنسية إذاً: من زراعة الأرض واستغلال خيراتها إلى تدريب الفكر وجني ثمراته: من «نتاج الأرض» إلى «نتاج الفكر». وسرعان ما وقع التأكيد على أن مدلولها في ميدان الفكر يجب أن ينصرف إلى فعل الإنتاج أكثر من الإلحاح على الإنتاج نفسه، بمعنى أن المقصود منها يجب أن يكون ما يكسبه العقل من قدرات على التفكير السليم والمحاكمة الصحيحة، بفضل المعارف التي يتلقاها، والتجارب التي يخوضها، لا ما يضمه الفكر بين طياته من متنوع المعارف وكثير المعلومات. لقد ألح كثير من الكتاب الفرنسيين منذ عهد النهضة إلى اليوم على هذا المعنى، ويكفي أن نشير هنا إلى تلك التفرقة الشهيرة التي أقامها مونتاني (Montaigne) بين ما سماه «الرؤوس المصنوعة جيداً» وما أطلق عليه: «الرؤوس المملوءة جداً»، مفضلاً الأولى على الثانية. ولعل كثيرين منا سمعوا أيضاً بذلك التعريف الطريف الذي أعطاه هيريو (Herriot) لـ «الثقافة» حين قال إنها «ما يبقى لدينا بعد أن ننسى كل شيء». هذا بالإجمال ما يتعلق بالمعنى الفرنسي للكلمة. وليس بينه وبين المعنى الإنكليزي كبير فرق.

٢ ـ المعنى الأنثروبولوجي للكلمة

وما دمنا بصدد بيان مختلف الدلالات التي تحملها هذه الكلمة، فإنه يحسن بنا أن نعرج على ذلك المعنى الخاص الذي يستعمله فيها علماء الأنثروبولوجيا، خاصة الأنغلوساكسون منهم. إنها تدل عندهم على مختلف المظاهر المادية والفكرية لمجموعة بشرية معينة تشكل مجتمعاً بالمعنى السوسيولوجي للكلمة. يقول تايلور (Taylor) في نص متداول بكثرة إن الثقافة هي «ذلك المركب الكلي الذي يتضمن المعارف والعقائد والفنون والأخلاق والقوانين والعادات وأي قدرات وخصال يكتسبها الإنسان نتيجة وجوده عضواً في مجتمع». ويقول لنتون (Linton) إن الثقافة «تنظيم للسلوك المكتسب ولنتائج ذلك السلوك، يشترك في مكوناتها

الجزئية أفراد مجتمع معين، وتنتقل عبر هؤلاء الأفراد». وعلى العموم إن كلمة «ثقافة» في الاصطلاح الأنثروبولوجي تعني ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون بـ «الحضارة» التي أطلق عليها بقسميها الحضري والبدوي اسم «العمران البشري»... إنها ليست البناء الفكري وحسب، بل إنها أيضاً السلوك الفردي والمجتمعي وما يرتبط بهما من تقاليد وأعراف وأخلاق. ويضاف إلى ذلك كله أدوات العمل والإنتاج. على أن ابن خلدون لم يكن أنثربولوجياً بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، بل كان أقرب إلى المعنى المعاصر لهذا الاصطلاح من حيث إنه يجمع بين التحليل البنيوي والتاريخي.

لم يعمل الاستعمار على نشر الثقافة العصرية لذاتها، بل من أجل أن يخلق الأدوات المحلية اللازمة له لتعميم سيطرته الاقتصادية ونفوذه السياسي.

تلك كانت، على العموم، الدلالات الرئيسية لمصطلح «ثقافة» كما بدأت تروج في الخطاب العربي منذ أواخر الخمسينيات من القرن الماضي. ومع ذلك فإنه لا بد من القول إن ما كان يشغل الفكر العربي في الخمسينيات والستينيات ليس المعنى المعرفي الأكاديمي ولا المعنى الأنثروبولوجي لمفهوم الثقافة، بقدر ما كان يشغله مفهوم آخر كان بروزه نتيجة لعمليات تصفية الاستعمار فيما أصبح يسمى منذ ذلك الوقت «العالم الثالث». نقصد بذلك مفهوم «الثقافة الوطنية».

لقد كان المعنى الأنثروبولوجي للكلمة اصطلاحاً فنياً خاصاً بأولئك الذين يعنون بالبحث في أصل الحضارات وخصائصها المميزة، خصوصاً البدائية منها، وهذا موضوع لم يكن يهم بشكل مباشر عالم الفكر في الأقطار العربية التي كان الكثير منها محكوماً بما كان يسمى «القضية الوطنية»، سواء تمثلت في الكفاح من أجل الاستقلال أو من أجل الجلاء أو من أجل تحرير الثقافات الوطنية مما تعرضت له من تدمير في العهد الاستعماري.

٣ ـ الثقافة الوطنية.. بديل للثقافة الاستعمارية

والواقع أن المفهوم الصحيح للثقافة الوطنية كان يُحدَّد انطلاقاً من هذا الصراع نفسه. إن مفهوم الثقافة الوطنية لم يكن يُنظر إليه لا من زاوية ما يحمله المثقفون في أدمغتهم من معلومات، أو يكتبونه من مقالات أو دراسات وروايات، بل كان تحديده يتم ابتداء من الوضعية الاجتماعية والتاريخية التي تعيشها شعوب العالم الثالث. وإذا كنت أخص بالذكر هنا، شعوب العالم الثالث، فما ذلك إلا لأن مفهوم الثقافة الوطنية مفهوم حديث، يرتبط بظاهرة عامة، حديثة أيضاً، هي نضال الشعوب المستعمرة من أجل سيادتها الوطنية وتحررها القومي. ومن هنا تلك السمة الأساسية المميزة للثقافة الوطنية في مفهومها الشائع آنذاك، ألا وهي ارتباطها العضوي بالكفاح التحرري ضد السيطرة الاستعمارية والنفوذ الإمبريالي بمختلف مظاهرهما وأشكالهما.

وبناء على ذلك فإن الثقافة الوطنية لا تعنى شيئاً مقابلاً للثقافة الإنسانية أو الفكر العالمي، إنها ليست البديل لا لهذا ولا لذاك، وإنما الثقافة الوطنية مفهوم وضع في مقابل الثقافة

الاستعمارية، سواء تلك التي نبتت في بلاد المستعمر نفسه، أو التي أنشأها في البلاد المستعمرة له أو التابعة لنفوذه بشكل من أشكال التبعية.

إن الاستعمار، كما نعرف جميعاً، ليس تحكماً سياسياً وحسب، ولا سيطرة اقتصادية لا غير، وإنما هو أيضاً، تسلط حضاري ـ ثقافي. وإذا كان الغزو الاستعماري السياسي قد استهدف في الغالب تقويض البنى السياسية القائمة ليغرس مكانها جهازاً سياسياً وإدارياً عصرياً يخدم مصالحه ويثبت وجوده، وإذا كان الغزو الاقتصادي الاستعماري قد استهدف ـ وما زال يستهدف ـ نهب البلاد الخاضعة لنفوذه وإقامة قواعد متينة لضمان السيطرة عليها، فإن الغزو الثقافي هو الجانب المكمل لكل ذلك: طمس معالم الثقافة الوطنية، إقامة بناء ثقافي جديد يكيف البلاد وشعبها لطمس معالم شخصيتها، وإعداد فريق من أبنائها ليكونوا سدنة للاستعمار وأدوات لخدمة مصالحه والحفاظ على نفوذه وسيطرته. وبعبارة أخرى، إن الثقافة الاستعمارية تستهدف دوماً غايتين متكاملتين: فصل الشعب المستعمر (بالفتح) عن ماضيه وحضارته وصرفه عن حاضره، بتفكيك كيانه المادي والمعنوي من جهة، والعمل على إدماجه في كيان الدولة المستعمِرة إدماجاً يجعل منه أداة لها ومطية من جهة أخرى.

وهكذا، فعندما قامت الشعوب المستعمرة بانتفاضتها التحررية التي توجت بالاستقلال السياسي، وجدت نفسها مفصولة عن ماضيها، بعيدة عن ثقافتها، مشدودة بالرغم منها إلى ثقافة المستعمر وحضارته. لقد عمل الاستعمار على فرض ثقافته، لغته وتاريخه وحضارته، بالأسلوب نفسه الذي فرض به سيطرته السياسية والاقتصادية. وكما أن الاستعمار لا يدخل من الأساليب الاقتصادية الحديثة إلى البلاد المستعمرة إلا ما يُمَكِّنه من استغلال خيرات هذه البلاد بأيسر الطرق وأقربها، فكذلك يفعل في الميدان الثقافي: إنه لم يعمل على نشر الثقافة العصرية لذاتها، بل فقط من أجل أن يخلق في الوطن المستعمر الأدوات المحلية اللازمة له لتعميم سيطرته الاقتصادية ونفوذه السياسي وضمان الاستمرار لهما. إن المستعمر (بالكسر) لا ينقل كل ثقافة بلاده إلى الشعب المستعمر (بالفتح)، ولا ينقل العلم والخبرة الفنية، ولا الفلسفة الثورية، وإنما ينقل فقط ما يجعل هذا الأخير يرتبط به دون شعور، ليعمل بالصفة نفسها كأداة تخدم مقاصده وأهدافه.

ذلك ما كان يبشر به في الخمسينيات زعماء الحركات الوطنية المعادية للاستعمار أمثال الرئيس أحمد سيكوتوري، المثقف الوطني الأفريقي، يقول مثلاً: «لقد تعلمنا نحن الأفريقيين في مدارس الاستعمار تاريخ فرنسا، وحروب الغال، وحياة جان دارك ونابليون، وقرأنا أشعار لامارتين، ومسرح موليير، ودرسنا التنظيم الإداري لفرنسا، كما لو كانت بلادنا أفريقيا من دون تاريخ ودون واقع جغرافي، ودون قيم، ودون أخلاق. لقد قدم الاستعمار لنا من العلم والثقافة القدرَ الذي يرى أنه يخلق منا آلات ترتبط مصالحها بعجلة الاستعمار. قد أراد المستعمرون للمعلم الأفريقي أن يظل في مستوى ثقافي منحط، حتى يخرج تلاميذه على يده أشد انحطاطاً. لقد أراد المستعمرون للمثقفين الأفريقيين أن يفكروا بديكارت وبرغسون، ولم يسمح لهم بالتفكير في قيمهم وثقافتهم وتراثهم الأفريقي».

وإذا كان هذا الذي قاله سيكوتوري ينطبق على بلاد أفريقيا السوداء، فهو يصدق أيضاً على أفريقيا البيضاء، على شعوب المغرب العربي. وقد قدر لي أنا شخصياً، في الأربعينيات من القرن الماضي، أن أعايش في المدرسة الابتدائية خاصة، هذا الذي تحدث عنه سيكوتوري، مما يسمح لي بأن أكون شاهداً على صحة كل كلمة في هذا الذي قاله. وهنا، لست في حاجة إلى أن أصف لكم ما فعله الاستعمار الفرنسي بثقافتنا وتاريخنا ومختلف مقومات شخصيتنا وحضارتنا، فذلك شيء معروف ومثال الجزائر خاصة واضح للعيان، وإنما الذي أريد التأكيد عليه هو أن هذا الذي فعله الاستعمار وما زال يفعله مباشرة أو بوسائط محلية، لم يكن تدبيراً عشوائياً، وإنما كان مخططاً مدروساً بعناية منذ البداية، كان غزواً منظماً محكماً، صدر عن فكر واع، وتخطيط دقيق.

إن استمرار حضور الثقافة الاستعمارية في المغرب العربي يتمثل، من منظور الثقافة الوطنية، في جوانب ومظاهر كثيرة متعددة، لعل أهمها، وأكثرها خطورة، استمرار سيادة اللغة الفرنسية في المدارس والإدارات والشوارع على حساب اللغة الوطنية، واستمرار طرق وقوالب التفكير الاستعماري الرجعي المتخلف لدى كثير ممن ينتمون إلى عالم الفكر والثقافة أو عالم الإدارة والسياسة. أضف إلى ذلك كله قيام نوع من الأيديولوجيا متخلف، يعكس البنى الاقتصادية والاجتماعية التي أنشأها الاستعمار أو عمل على استيرادها وتنميتها وتوجيهها.

لقد عمل الاستعمار على فرض ثقافته بالأسلوب نفسه الذي فرض به سيطرته السياسية والاقتصادية.

وأمام هذا الحضور البارز والمتواصل لثقافة المستعمر بقي رد الفعل الوطني ضد الثقافة الأجنبية متواصلاً هو الآخر، يتمثل خاصة في ذلك الاتجاه التقليدي الذي يمجد الماضي ويقدسه، ويرى فيه، أو في إحدى فتراته، الصورة النموذجية التي يجب أن تتجسد في الحاضر والمستقبل، وتلك رؤية هاربة إلى الوراء لعجزها عن مواجهة الحاضر والمستقبل ومشاكلهما. إنها رؤية صادرة عن وعى مزيف مسلوب، وعي يجسم ظاهرة «الاغتراب في الماضي» بكل ما في هذه الظاهرة من آفاق سلبية وأبعاد رجعية.

وإلى جانب هذا التيار التقليدي المنغلق أفرزت المدارس الوطنية الخاصة، مدارس التعليم الوطني الحر التي كانت ترعاها الحركة الوطنية تياراً ثقافياً وطنياً تحديثياً ينظر إلى الثقافة الوطنية على أنها لا تعني الاغتراب في الماضي، مهما كان هذا الماضي مجيداً وضاء. إن إحياء التراث القومي لا يخلق الثقافة الوطنية، وإنما يحيي ثقافة كانت موجودة، وطنية كانت أو غير وطنية. إنه تراث ثمين ولا شك، ولكنه وحده لا يشكل الثقافة الوطنية الحق، ثقافة الواقع الحاضر والمستقبل المأمول.

إن الثقافة الوطنية يجب أن تهتم بالماضي حقاً، ولكن لا من أجل أن تجعل منه الحقيقة المطلقة، الحقيقة النهائية الخالدة، بل من أجل أن نربط بين ما هو صادق فيه وأصيل، وبين معاناتنا وتجاربنا الحاضرة. إن إحياء الماضي الذي طمسه الاستعمار أو شوهه وتصحيح

معرفتنا بماضينا وتراثنا القومي ضرورة من ضرورات الثقافة الوطنية. ولكن «إحياء الحاضر»، أي التعبير عن معاناتنا في تجاربنا الراهنة، عن حركة واقعنا وتموجاته، عن وحدة شعبنا في تطلعاته، هو وحده الذي يخلق الثقافة الوطنية الحق، الثقافة التي تساهم في إغناء النضال الشعبي وتوضيح طريقه وآفاقه. إن أصالة الثقافة ليست في كونها ذات جذور في الماضي وحيز في التاريخ فحسب، وإنما أصالتها كامنة بشكل أوفى وأعمق في قدرتها على التعبير الصادق عن الحاضر وآلامه والمستقبل وآماله، وفي ما تقدمه من إمكانيات تدفع إلى أمام وتعجل ببلوغ الهدف.

٤ ـ أيديولوجيات متصارعة

كان هناك في واقعنا الثقافي خلال الستينيات والسبعينيات عنصر ثالث هو حضور الأيديولوجيات المتصارعة عالمياً، هو حضور يتمثل خاصة في وجود تيارين أيديولوجيين رئيسيين كانا يجتاحان العالم الثالث: الأيديولوجيا الليبرالية التي كان ينظر إليها على أنها امتداد وغطاء للثقافة الاستعمارية من جهة، وأيديولوجيا «الاشتراكية العالمية» من جهة ثانية. وفي ما يخص حضور هذين التيارين في واقعنا الثقافي الراهن، يمكن القول على العموم إنه كان حضوراً «مهزوزاً»، إن صح التعبير. بمعنى أن كلا منهما يفتقد في البلاد العربية القاعدة التي لا بد له منها لكي يتأصل ويتجذر.

إن بعض شذرات الأيديولوجيا الإمبريالية التي كانت تطفو خلال تلك الفترة على بعض نماذجنا الثقافية، لم تكن تعكس واقعاً برجوازياً أو رأسمالياً وطنياً ذا بنى تتجاوب معه وتقدر على حمله، وإنما كانت تعبر في الغالب عن وضعية شاذة، هي وضعية برجوازية وطنية طفيلية وظيفية وأرستقراطية مكتبية تقومان بدور الوسيط والخادم للرأسمالية الغربية عامة. ولذلك كان المعبرون عن هذه الأيديولوجيا، سواء بالصيغ الفنية أو الفلسفية أو بالكتابات السياسية، يصدرون هم أيضاً عن وعي مزيف، يجسم ظاهرة أخرى شاذة يمكن وصفها بأنها ظاهرة «الاغتراب في الغرب».

نجد أمثلة متعددة لهذه الظاهرة الشاذة في كتابات كثير من مثقفينا في الوطن العربي كله، أي لدى أولئك الذين تبنوا الكثير من الصيغ الأدبية والفلسفية للأيديولوجيا الليبرالية، معتقدين أنهم بذلك يجددون ثقافتنا الوطنية، أو يبنون نوعاً جديداً من الثقافة في وطننا العربي... لقد فشلت جميع المحاولات التي من هذا القبيل في استقطاب ولو جماعة صغيرة من شبابنا المثقف، لأنها محاولات لا تتعدى في الغالب مجرد الاقتباس السطحي من بناء فوقي غريب عنا، بناء مرتبط بالأسس المادية للتجارب الحياتية للغرب وحضارته. إن البرغسونية أو الوجودية أو الشخصانية أو السريالية أو الماركوزية أو الوضعية المنطقية... إلخ، كل تلك مظاهر فكرية تعبر عن واقع معين، واقع الغرب وتناقضاته وتوتر بناه وشخصيته. أما نحن في الوطن العربي، فإننا كنا وما زلنا نعيش واقعاً آخر يختلف اختلافاً أساسياً، عن واقع الغرب وتجربته. إننا نعيش تجربة الميلاد، والغرب يعيش تجربة أخرى قد تكون تجربة شباب أو

كهولة أو شيخوخة. ولذلك فإن شعبنا لم يهتز، ولا يمكن أن يهتز، عندما تقدم له مثل هذه المحاولات الفجة المقتبسة من عالم غير عالمه، والتي تعكس اهتمامات غير اهتماماته.

على أن مثل هذا الوضع لم يكن ينطبق فقط على الذين تحدثنا عنهم، بل كان ينطبق أيضاً على بعض الذين كانوا يعلنون انتماءهم إلى التيار الأيديولوجي المقابل: تيار الاشتراكية العالمي. ودون الدخول في مجادلات ومشادات كلامية قد لا تنتهي إلى نتيجة، يمكن أن نقرر حقيقة واقعية تفرض نفسها على كل ذي نظرة سليمة موضوعية، وهي أن أيديولوجيا «الاشتراكية العلمية» لم يكن لها أن تتأقلم في الوطن العربي التأقلم الكافي والضروري لتحقيق أهدافها. إنها كانت تؤخذ في معظم الأحوال كنظرية أو كشعارات جاهزة تُرضي نزعة الهروب من المشاكل الملموسة والميل إلى الكسل أمام الحلول المعقدة المستعصية. وبعبارة أخرى إن «أيديولوجيا الاشتراكية العلمية» التي كانت شعاراتها و«مختزلاتها» تنتشر بين شبابنا، لم يكن يتوافر لها ما يلزم من الأسس الضرورية الموضوعية منها والذاتية، وعلى رأس هذه الأسس وجود فكر واع يهضمها، وتنظيم شعبي بروليتاري يبلورها في ممارسة واعية هادفة، ويجعل منها، وبواسطة هذه الممارسة نفسها، حركة فكرية دينامية تعبر في إطار النظرة العامة عن خصوصية التجربة المحلية.

لم تكن العناصر الثلاثة التي تحدثنا عنها (ثقافة المستعمر، رد الفعل الوطني إزاءها، الدعوة إلى التغريب في الماضي أو في الأيديولوجيات العالمية المتصارعة)، تشكل أساساً لثقافة عربية قومية حق؟

وأعتقد أن في الذي قدمناه ما يكفي لشرح السبب. أما الآن فعلينا أن نتجه وجهة أخرى، إلى البحث في الشروط التي كانت تقدم على أنها القاعدة السليمة لقيام ثقافة وطنية قادرة على الاستجابة لمتطلبات المرحلة.

٥ ـ الثقافة... وروح الشعب

يمكن القول باختصار إن التصور البديل الذي كان يقدم الثقافة الوطنية القومية هو ذلك الذي يرى فيها على أنها الثقافة التي تعبر بصدق وأمانة عن روح الشعب. ولم يكن أحد في الوطن العربي يقصد بروح الشعب ما كان يقصد منه في بعض البلاد الأوربية في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، حيث استشرت النظريات العرقية والوطنية المتطرفة التي يغذيها الاستعلاء المفرط، كما إنها لم تكن تنبني على أية فكرة ميتافيزيقية أو أي تصور غيبي. كلا، إنها كانت تعني خلاصة الحياة الوجدانية لمجموع أفراد الشعب بوصفهم كلاً واحداً يصنع تاريخاً واحداً. ولما كان معظم أفراد الشعب العربي من الكادحين، ولما كان غير الكادحين بين صفوفه، على قلة عددهم، لا يشكلون سوى فئة طفيلية مستهلكة، فإن روح الشعب لم تكن تعني شيئاً آخر غير خلاصة آلام وآمال الكادحين. وبالتالي فإن الثقافة الوطنية كان ينظر إليها على أنها المرآة التي تعكس بصدق ووضوح الوضعية التاريخية التي تعيشها الأمة العربية بكل ملابساتها وأبعادها.

وبناء على ذلك فإن الثقافة القومية كان ينظر إليها على أنها تقوم على الأسس الثلاثة التالية:

(١) لما كانت روح شعب من الشعوب إنما تتجلى أول ما تتجلى في لغته القومية، فإن الثقافة الوطنية المنشودة في جميع الأقطار العربية لا يمكن أن تستوفي شروط وجودها ولا أن تقوم بالمهام المنوطة بها إلا إذا كانت بلغتنا الوطنية، اللغة العربية. لقد كان التصور السائد للثقافة الوطنية هو أنها لا تتحدَّد من حيث الشكل، لا بالأرض ولا بالموقع الجغرافي ولا بالأصل العرقي وإنما تتحدد أساساً باللغة. لقد كان ينظر إلى اللغة على أنها ليست، كما كان يقول البعض، مجرد أداة للتعبير بل كانت النظرة القومية للغة العربية أوسع من ذلك كثيراً: «إنها الفكر ذاته، إنها الوجدان ذاته، إنها الثقافة ذاتها». وكثيراً ما كان يُستشهد بأقوال مفكرين ألمان مثل قول بعضهم: «إن اللغة هي الروح الحقيقية للأمة، الروح التي تشكل عالماً خاصاً بها، تكشف فيه عن نفسها. إن الأمة هي الـ «نحن» الذي يعي نفسه في اللغة ويتواصل بواسطتها».

إن الثقافة على الصعيد الإنساني العام لا بد من أن تحمل بين طياتها شيئاً من الخصوصية.

لم يكن ذلك يعني الدعوة إلى الاستغناء عن اللغات الأجنبية، كلا. لقد كان هناك إدراك واع بضرورة امتلاك لغة أجنبية من أجل أخذ العلم والتكنولوجيا والتواصل مع العالم الخارجي ولكن مع بقاء الثقافة العامة عربية الفكر واللسان.

(٢) ولم يكن ينظر إلى الثقافة الوطنية على أنها ثقافة نخبة أو صفوة، بل على أنها ثقافة للشعب كله ومن الشعب كله. لقد كان ينظر إلى المسألة على ضوء اختيار أيديولوجي يرى في تقييد تعميم التعليم وتكوين الكوادر بالحاجيات والوظائف الشاغرة تفكيراً لا يمكن أن يصدر عن مثقف وطني، إنه تفكير كان ينظر إليه على أنه نابع من سياسة رجعية تخشى «بطالة المثقفين»، تخشى نشوء إنتلجنسيا واعية. لقد كانت النظرة الوطنية في هذا المجال، كما في غيره من المجالات، تحكم على الأشياء من زاوية ما يجب أن يكون، من زاوية مطامح الشعب وتطلعات الشباب. كانت الحجة مقنعة لأنها كانت قائمة على الفكرة التالية : إن بلداً متخلفاً لا يمكن أن يأخذ طريق التنمية الحق إلا مع نشر الثقافة والتعليم على أوسع نطاق وفي كل مجال. كان الشعار في مجال التعليم ينادي: «لنترك مائة وردة تتفتح» وحينئذ سنقطف من الثمار ما لا يقدر ثمنه».

(٣) إن النظرة الوطنية إلى الثقافة الوطنية لم تكن تدعو إلى الاغتراب في الماضي بل كانت تنادي بضرورة احتواء هذا الماضي بعد تصحيح معرفتنا به، ولم تكن تدعو إلى استيراد ثقافة معينة من خارج بل هي كانت تنادي بضرورة هضم الثقافة العالمية وتمثل مضامينها وأبعادها تمثلاً واعياً. كانت الشعارات التي رفعت في هذا المجال من قبيل القول: إن الثقافة الوطنية هي «تفاعل ذاتي وتكيف خارجي، موقف فكري وعملي من الحياة والتاريخ». وكان

لنصوص فرانز فانون في هذا المجال رواج كبير في الساحة العربية خلال الستينيات. ومن أقواله إن الثقافة الوطنية «هي مجموع الجهود التي يبذلها شعب من الشعوب على صعيد الفكر من أجل أن يصف ويبرر ويغني النضال الذي به يتكون الشعب ويبقى»، كما كان لشعارات ماوتسي تونغ أصداء واسعة، مثل قوله: «لا بد من أن تعتمد الثقافة الوطنية على الفأس والقلم، الفأس لهدم الثقافة الاستعمارية، والقلم لبناء الثقافة الوطنية».

٦ ـ مستويات في الثقافة والمثقف

ومنذ ذلك الوقت، كان النظر إلى الثقافة بوجه عام، أعني الثقافة بمعناها المعرفي والوطني، يتم من على ثلاثة مستويات:

ـ هناك الثقافة على المستوى الفردي، والمقصود: تمثل الفرد الإنساني لمضمون الثقافة (الوطنية والإنسانية)، أو لأي جزء من أجزائه، ومشاركته في إغنائه وإثرائه. إن المثقف، بهذا المعنى، هو من يتمثل ثقافة وطنه خاصة والثقافة الإنسانية عامة، ويشارك في تنمية هذه وتلك بشكل من أشكال المشاركة.

ـ وهناك من جهة ثانية: الثقافة على المستوى الشعبي من حيث كونها تعكس واقع المجتمع الذي تنتسب إليه: تعكس وضعيته ومطامحه واتجاه مسيرته. والحق أن الثقافة مرتبطة دوما بوضعية اجتماعية معينة وبمرحلة تاريخية محددة، ارتباطاً عضوياً: إنها تعبر، بشكل ما، عن الوضع القائم وعن حركة المجتمع، حركته في الزمان، وتحرك أفراده ومجموعاته في إطار العلاقات الاجتماعية القائمة. وانطلاقاً من هذه الملاحظة نستطيع القول إنه لا يمكن الحديث عن ثقافة مجتمع ما بكيفية مطلقة. إن الثقافة هي دوماً ثقافة فئة، ثقافة عصر؛ إنها ثقافة الخاصة أو ثقافة العامة بالتعبير القديم، ثقافة النخبة أو ثقافة الجمهور بالتعبير الحديث.

ـ أما في المستوى الثالث، ونعني به المستوى الإنساني العام بقطع النظر عن الزمان والمكان، فإن الثقافة هي الأعمال الفكرية والفنية الخالدة، أي تلك الأعمال التي تعبر عن موقف الإنسان إزاء الطبيعة وما وراء الطبيعة، إزاء نفسه ومصيره.

إذا كنا قد حرصنا هنا على التمييز بين هذه المستويات، فإنه يجب أن لا نغفل الطابع المنهجي الذي حملنا على ذلك، وبالتالي يجب أن لا ننظر إلى المستويات الثلاثة المذكورة نظرة سكونية، فنفصل هكذا بشكل تعسفي بين الفردي والمجتمعي والإنساني، بل يجب أن نضع نصب أعيننا، أنه في هذا الميدان، كما في غيره من الميادين، ليس هناك خاص مطلق، ولا عام مطلق. إن الثقافة على الصعيد الإنساني العام لا بد من أن تحمل بين طياتها شيئاً من الخصوصية، هي في آن واحد، خصوصية الفرد صاحب الأثر الثقافي، أي الجانب الذاتي في إنتاجه، وخصوصية المجتمع الذي أنتج هذا الفرد، أي وضعيته الطبقية. وبالمثل فإن الثقافة في المستوى الفردي لا بد من أن تصطبغ بنوع العمومية والشمول، وإلا لما كانت ثقافة.

إن عمومية الثقافة تحمل بين طياتها طابع الخصوصية، كما إن خصوصيتها تتسم، ولا بد، بشيء من العمومية. إن المطلق والنسبي يشكلان هنا حقيقة واحدة متكاملة. إن فلسفة أفلاطون مثلاً تعكس، من جهة، الوضعية الاجتماعية للشعب اليوناني في عصره، كما تعكس أيضاً مكان أفلاطون في هذه الوضعية. ولكنها مع ذلك تضم شيئاً يتعدى أفلاطون ويتجاوز معطيات مجتمعه، شيئاً يتعلق بتطلعات الإنسان وتساؤلاته، تطلعات وتساؤلات تخترق سياج الزمان والمكان. ومثل ذلك يقال بالنسبة إلى هوميروس ومسرح سوفوكليس وفلسفة الفارابي وشعر المعري والمتنبي وقصص **ألف ليلة وليلة** ومسرحيات شكسبير، وغير ذلك من الآثار الثقافية الخالدة.

٧ ـ تداخل الثقافات

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن لا نغفل الحقيقة التالية، وهي أن الثقافة ليست هذا الجانب التعبيري الانفعالي وحسب، بل إنها أيضاً قوة فاعلة وسلاح خطير يؤثر في الإنسان، فيساهم في تشكيل وعيه وتوجيه رؤاه وتحديد آفاقه، كما يؤثر في المجتمع فيعرقل مسيرته أو يدفع بها إلى أمام، ويعمل في الوقت ذاته على توجيه المصير البشري عامة نحو هذه الجهة أو تلك.

ومن هنا تلك الظاهرة المرتبطة بموضوعنا أشد ارتباط، ونعني بها تأثير الفكر العالمي في الفكر الفردي والفكر الوطني، خصوصاً في هذا العصر الذي أصبحت فيه وسائل الطبع متيسرة كثيرة، وأدوات الاتصال والتواصل سريعة متعددة، مما نتج منه هذه الظاهرة التي نسميها هنا «تداخل الثقافات»، وهو الاسم الذي شاع استعماله منذ الخمسينيات من القرن الماضي.

نعم، لقد كان هناك دوماً، وعلى مر العصور، نوع من الاتصال والتداخل بين الثقافات الموجودة في عصر معين، أو المترابطة بفعل الزمن، ولكن مثل هذا التداخل كان بطيئاً محدوداً. وغالباً ما كان التداخل لا يتعدى مستوى الخلط والمزج، ونادراً ما أدى إلى اندماج كلي، أو إلى مركب جديد. أما اليوم فإن تداخل الثقافات أصبح يكتسي طابعاً آخر، هو طابع الغزو والسيطرة، طابع الصراع الحضاري ـ الذي ليس الصراع الأيديولوجي إلا الشكل الأعلى من أشكاله. ومما يزيد في خطورة هذا الصراع انتشار المطيات الثقافية، وسرعتها وفعاليتها المفرطة. إن الثقافة أصبحت اليوم، مثلها مثل الهواء، تدخل كل بيت، وتغزو كل قلب، وتقتحم كل عقل مهما يكن مستوى يقظته أو درجة غفوته.

كيف يمكن إذاً الحديث عن «ثقافة وطنية» أمام هذا التداخل الذي يشكل الطابع الرئيسي لعالم الثقافة اليوم؟

٨ ـ الانقلاب العولمي... تحول في مفردات الخطاب

تلك كانت التصورات التي انتشرت في الساحة العربية عن الثقافة، والثقافة القومية بالخصوص، منذ أوائل الخمسينيات إلى بداية الثمانينيات. أما بعد الثمانينيات ومع انتشار

العولمة كواقع اقتصادي سياسي إعلامي، فقد بدأ مشهد الإشكالية الثقافية في الوطن العربي يتغير، وبدأ أثر ذلك يظهر بوضوح على مستوى المفاهيم والتصورات. لقد كانت مفردات الخطاب العربي منذ الخمسينيات محكومة إلى حد كبير بمفردات الفكر الوطني المعادي للاستعمار والفكر الاشتراكي المناهض للرأسمالية والإمبريالية، وهي مفردات متكاملة على الأقل في كونها منخرطة في الحرب الباردة إلى جانب الفكر الاشتراكي مع التأثر، بهذه الدرجة أو تلك، بمحاولات البحث عن طريق ثالثة خاصة بما كان يسمى «العالم الثالث».

ومن أجل أن نلمس مدى التحول الذي طرأ على مفردات الخطاب العربي بتأثير مفردات العولمة، خطاب الإمبراطورية الأمريكية «الناشئة» الهادفة إلى السيطرة الثقافية على العالم، إلى جانب سيطرتها الاقتصادية والعسكرية، نضع جدول المقارنة التالية، على سبيل المثال والنمذجة فقط وليس على سبيل الحصة والتدقيق:

التحول الذي طرأ على مفردات الخطاب العربي بتأثير مفردات العولمة

مفردات الخطاب العربي من الخمسينيات إلى منتصف الثمانينيات من القرن الماضي	مقابلها في الخطاب نفسه منذ التسعينيات، الخطاب العولمي.... إلى اليوم
١ ـ الإمبريالية	النظام العالمي الجديد العولمة
٢ ـ الاشتراكية	الليبرالية
٣ ـ الاستقلال الاقتصادي	الاندماج في السوق العالمية
٤ ـ الاستقلال الوطني	العولمة
٥ ـ القومية	الإثنيات/الأقليات
٦ ـ حقوق الشعوب	حقوق الأقليات والأفراد
٧ ـ التأميم	الخوصصة
٨ ـ اقتصاد الدولة	الانفتاح
٩ ـ تدخل الدولة	نهاية السياسة
١٠ ـ حرق المراحل	نهاية التاريخ
١١ ـ صراع الطبقات	صراع الحضارات
١٢ ـ الجماهير الكادحة	المجتمع المدني، الشارع العربي
١٣ ـ التنمية المستقلة	التنمية البشرية المستدامة
١٤ ـ القضاء على الاستغلال	التخفيف من الفقر
١٥ ـ الدولة	الكوفيرنانس: الحكامة
١٦ ـ الأيديولوجيا	الثقافة

يتبـــع

تابـــع

١٧ ـ المقاومة	الإرهاب
١٨ ـ التوعية	التسويق
١٩ ـ يسار/يمين	صديق/عدو
٢٠ ـ إصلاحي/ثوري	معتدل/متطرف
٢١ ـ وعي	إدراك
٢٢ ـ مصالح	تسامح
٢٣ ـ الإشعاع... إلخ.	التواصل... إلخ.
٢٤ ـ الوضع، الواقع	المشهد

يتبين من هذا الجدول أن ٢٤ مفردة من الخطاب العربي في القرن العشرين قد تركت اليوم مكانها لمفردات أخرى تضادها أو تختلف معها جذرياً:

ـ لقد حل مفهوم النظام العالمي الجديد، وبالتالي العولمة، محل مفهوم الإمبريالية! والفرق بينهما هو أن الثاني يشير إلى المضمون، وهو الهيمنة ذات الطابع الإمبراطوري، بينما يشير الأول إلى الشكل، وهو جعل الشيء عالمياً، مده على صعيد الكرة الأرضية كلها.

ـ وحل مفهوم الليبرالية محل نقيضه الاشتراكية.

ـ كما حل مفهوم الاندماج في السوق العالمية محل الاستقلال الاقتصادي... وهكذا.

وما ينبغي أن نقف عنده قليلاً هو المفهوم الذي يهمنا هنا أكثر من غيره: مفهوم الثقافة وما يتصل به. كان السائد في القرن الماضي هو التمييز بين الثقافة والأيديولوجيا، والتمييز في الثقافة بين المفهوم المعرفي (الفكر) والمفهوم الأنثروبولوجي. الأول يركز على الدينامية، دينامية الفكر وتطور المعرفة، ويتأسس فلسفياً على الرؤية العقلانية والمنهج الجدلي، بينما يركز الثاني على ثبات السلوك، سلوك الفكر («العقلية» والعادات الفكرية) والسلوك الاجتماعي المادي والمعنوي، ويتأسس فلسفياً على النظرة الوضعية، اللا ـ تاريخية، والسلوك البراغماتي، أما الأيديولوجيا فهي الفكر المنظومي الذي يرمي إلى التغيير وتحقيق مشاريع... وما تلغيه مفردة «الثقافة» إلغاء في منظومات المفردات العولمية هو الأيديولوجيا. أما الثقافة بالمعنى المعرفي (الفكر) فهي تقلص مضمونها ليبقى منصرفاً إلى «خطاب العلم». أما ما عدا «العلم» فهو مجرد «إنشاء». وهكذا لا يبقى إلا المعنى الأنثروبولوجي ممططاً ليتجاوز مجال «الشعوب البدائية» إلى سلوك الشعوب «المتخلفة» التي لا تمارس شؤونها الداخلية والخارجية على غرار الشعوب المتقدمة. ومن هنا التوظيفات الجديدة التي تطغى في الخطاب العربي الراهن لمفردة «الثقافة»، كما تتمثل في العبارات التالية: «ثقافة السلام»، «ثقافة الحوار»، «ثقافة الاعتراف بالآخر»، «ثقافة التسامح»... إلخ. وما يهم في هذه العبارات ليس ما تتحدث عنه، بل ما تضمره. ذلك أنك

عندما تدعو خصمك إلى «ثقافة السلام» فأنت تحكم عليه ضمنياً أن ثقافته الخاصة به لا مكان فيها للسلام، وأنها ثقافة الحرب، وهكذا. أما إذا سألته ومن أين أتعلم «ثقافة السلام»؟، فالجواب سيكون بطريقة أو بأخرى: انظر سلوك الرجل في أوروبا وأمريكا. وهنا يجب أن تُغَيَّب من ذهنك كونَ أوروبا وأمريكا تمارسان الهيمنة وتقومان بالحروب... إلخ، وإلا كان الجواب: هي «حروب من أجل نشر الديمقراطية»! هكذا يقولون اليوم بصدد غزو العراق مثلاً. أما أجدادهم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فكانوا يقولون عن الحروب الاستعمارية في آسيا وأفريقيا بأنها «حروب من أجل نشر الحضارة».

بمكن أن نأخذ مثالاً آخر من القائمة السابقة له علاقة مباشرة بمفردة الثقافة، نعني بذلك مفردة «الإدراك» التي حلت في بنية الخطاب العولمي محل مفردة «الوعي» في الخطاب الأيديولوجي. وهنا أقتبس فقرة من محاضرة ساهمت بها في ندوة عقدت في أبو ظبي عام ١٩٩٥ بعنوان «التربية ومستقبل التحولات المجتمعية في الوطن العربي». قلت آنذاك: «والظاهرة السائدة اليوم هي حلول «الاختراق الثقافي» محل الصراع الأيديولوجي. فلم يعد العالم موضوعاً لتنافس الأيديولوجيات التي يجتهد كل منها في تقديم تأويل للحاضر وتفسير للماضي وتشريع للمستقبل «الأفضل»، بل لقد غدا العالم كله اليوم مجالاً للاختراق الثقافي الذي يستهدف الأداة التي يتم بها التأويل والتفسير والتشريع: يستهدف العقل والنفس ووسيلتهما في التعامل مع العالم، أعني «الإدراك». أي نعم، «الإدراك»، هذا اللفظ الذي أصبح اليوم كثير التداول بعد أن حل محل كلمة «الوعي» التي كانت سائدة عندما كان الصراع الأيديولوجي مهيمناً على الساحة الثقافية والسياسية.

إن تاريخنا الثقافي يعكس الصراعات السياسية الظرفية التي تمزق الزمن الثقافي وتجعله خاضعاً للزمن السياسي وتابعاً له.

كان الصراع الأيديولوجي يستهدف تشكيل الوعي، تزييفه أو تصحيحه... أما «الاختراق الثقافي» فهو يستهدف السيطرة على الإدراك، اختطافه وتوجيهه وبالتالي تسطيح الوعي، أي جعله يرتبط بما يجري على السطح من صور ومشاهد ذات طابع إعلامي إشهاري مثير للإدراك، مستفز للانفعال، حاجب للعقل، مكيف للذوق، موجه للخيال والسلوك. ونحن عندما نقول هنا: لقد حل الاختراق الثقافي محل الصراع الأيديولوجي، فإن ذلك لا يعني أن الاختراق الثقافي خال من الأيديولوجيا. كلا، إنه بالعكس من ذلك محمل بأيديولوجيا معينة، هي أيديولوجيا الاختراق، وهي تختلف عن الأيديولوجيات المتصارعة كالرأسمالية والاشتراكية في كونها لا تقدم مشروعاً للمستقبل، لا تقدم نفسها كخصم لبديل آخر تسميه وتقاومه، وإنما تعمل على اختراق الرغبة في البديل ونشدان التغيير لدى الفرد والجماعة، مكرسة أوهاماً معينة، مثل وهم الخيار الشخصي، ووهم الحياد، ووهم الطبيعة البشرية التي لا تتغير، ووهم غياب الصراع الاجتماعي، وغير ذلك من الأوهام التي تكرس الاستسلام».

٩ ـ إشكالية التراث والحداثة: استراتيجية التجديد من الداخل

لقد طغى في الصفحات الماضية نوع من العرض الوصفي الطوبوغرافي للمشهد الثقافي العربي منذ الخمسينيات، وقفت فيه موقف الشاهد على الرغم من أنني كنت منفعلاً وفاعلاً في هذا المشهد منذ بدايته. لقد شهد منتصف الخمسينيات بداية تحول هائل في الوضع الثقافي والأيديولوجي في الوطن العربي، وذلك بفعل حدثين تاريخيين، هما الثورة المصرية بقيادة جمال عبد الناصر من جهة، ومن جهة أخرى دخول عملية استقلال الأقطار العربية المستعمرة في مرحلة جديدة، باستقلال كل من المغرب وتونس وقيام الثورة الجزائرية. ومن حسن حظي ـ ربما ـ أن يقترن مع هذه الأحداث التاريخية حصولي على شهادة البكالوريا (الثقافة العامة) عام ١٩٥٧ وانتسابي إلى التعليم الجامعي، ضمن نظام تعليمي وطني كان يتعامل بنوع من التساوي مع كل من الثقافة العربية الإسلامية ولغتها العربية، والثقافة الأوروبية وأصولها اليونانية بواسطة اللغة الفرنسية.

وإذا كنت قد اضطررت إلى ذكر هذه العناصر الثلاثة هنا (الثورة المصرية وبعدها القومي التحرري، دخول المغرب في عملية بناء الاستقلال، حصولي على البكالوريا وانتسابي إلى الجامعة) فلأنها طبعت عالمي الثقافي منذ مرحلة الشباب، هذا العالم الذي تزامن فيه داخل أعماقي التعرف على الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الأوروبية على مستوى جامعي يتعامل مع جميع المنشآت الثقافية والتيارات الأيديولوجية تعامل الصاعد على سلم «برج» الفلسفة. هذا ـ في نظري ـ من جملة ما يفسر جانب «الفعل» في حضوري في المشهد الثقافي الذي حاولت أن أعطي عنه في هذه الصفحات وصفاً طوبوغرافياً يستجيب ـ في ما أعتقد ـ لما طلب مني في هذه المحاضرة.

والآن أضيف نوع من الملحق أنتقل فيه من الوصف الطوبوغرافي إلى التذكير برأيي في الإشكالية التي رافقت مسيرة هذا المشهد منذ ابتداء تكونه، الإشكالية التي درجنا في القرن الماضي على تسميتها «إشكالية الأصالة والمعاصرة» ونتحدث عنها اليوم باسم «إشكالية التراث والحداثة» أو «الأصالة والعولمة» والمعنى واحد.

لقد أشرت خلال العرض إلى التيارين الذين كان لهما حضور في الثقافة العربية ـ وما زال ـ تيار الاغتراب في ثقافة الماضي وتيار الاغتراب في ثقافة الغرب. وقد انتقدت التيارين معاً بالحدة نفسها، ويكفي أني وصفتهما معاً بـ «الاغتراب»، وقد كنت أقصد ـ وما زلت ـ ليس المعنى اللغوي الذي يعني «الغربة»، كالغربة عن الوطن مثلاً، بل قصدت وأقصد أيضاً المعنى الفلسفي للكلمة التي نترجمها أحياناً بـ «الاستلاب» (Alienation) المعنى الذي يفيد رضا الشخص بالسلطات التي للموضوع الذي يغترب فيه واعتقاده أنها نابعة من عنده هو.

أستطيع أن أؤكد أني أدين لدراساتي الفلسفية بعدم سقوطي في مخالب الإشكالية المذكورة، بل كنت وما زلت أنظر إليه من البرج الفلسفي، غير مغترب ولا مستلب، لا في تراثنا

الذي يمثل الأصالة ولا في الفكر الغربي الذي يمثل المعاصرة أو الحداثة. إن وجهة نظري كما شرحتها في مناسبات عدة هي أن المشكل الذي تعاني منه ثقافتنا العربية في هذا المجال، ليس الاختيار بين التراث أو الحداثة، بل المشكل هو في بناء حداثة خاصة بنا انطلاقاً من تجديد تراثنا من داخله. وقد رسمت معالم استراتيجية أعتقد أنها كفيلة بتحقيق ذلك، وفي إطار هذه الاستراتيجية اشتغل منذ كتابيَّ **مدخل إلى فلسفة العلوم**، و**نحن والتراث**[١].

١٠ ـ استراتيجية التجديد من الداخل: إعادة بناء التراث

وإذاً، فالإصلاح والتجديد في الثقافة العربية، بما فيها النظام التربوي وفكر النخبة، يجب أن يستهدفا أولاً وقبل كل شيء إنشاء مرجعية ثقافية عربية واحدة عامة، مرجعية/أم ترتبط بها جميع المرجعيات الفرعية فضلاً عن المذاهب الدينية والفكرية. وإنشاء مثل هذه المرجعية العامة المشتركة التي تصل الماضي بالحاضر في اتجاه المستقبل يتطلب ـ في نظري ـ تبني استراتيجية «التجديد من الداخل»، وهي استراتيجية تتحرك على محورين متكاملين: محور النقد وإعادة الترتيب والبناء لتراثنا الثقافي بمختلف منازعه وتياراته، ومحور التأصيل الثقافي لقيم الحداثة وأسس التحديث.

أ ـ إعادة كتابة تاريخنا الثقافي

يتعلق الأمر، على المحور الأول، بإعادة كتابة تاريخنا الثقافي بروح علمية نقدية. إن تاريخنا الثقافي كما ظل يدرس طوال العهود الماضية هو تاريخ فرق كلامية ومذاهب فقهية وأشعار في الهجاء والمدح، تاريخ يعكس الصراعات السياسية الظرفية التي تمزق الزمن الثقافي وتجعله خاضعاً للزمن السياسي وتابعاً له. إن المطلوب اليوم ـ وهذا ما نعمل في إطاره، منذ رسالتنا عن ابن خلدون عام ١٩٧٠ ـ هو تحرير تاريخنا الثقافي من الزمن السياسي الممزق، وذلك بإعادة الوحدة له، بإعادة ترتيب أجزائه والكشف في صيرورته عن مواطن التجديد والتقدم وبناء تاريخيته بوضع السابق فيه واللاحق، والقديم والجديد، في مكانهما من التطور التاريخي، ومن ثم إقامة جسور بيننا وبين أعلى مراحل تطوره وتقدمه. وقد سبق أن أبرزنا في العديد من مؤلفاتنا (خاصة نقد العقل العربي بأجزائه الأربعة) كيف أن أقرب مفكرينا القدماء إلينا هم أولئك الذين سجلوا أعلى مراحل التقدم في الثقافة العربية الإسلامية: ابن رشد في فهم العلاقة بين الدين والفلسفة، بين النقل والعقل، والشاطبي في تجديد أصول الفقه على أساس مقاصد الشرع، وابن خلدون في النظر إلى المجتمع والتاريخ من منظور أن «للعمران طبائع في أحواله»، أي أن للتاريخ والتطور الاجتماعي منطقاً محايثاً يجب الكشف عنه لفهم صيرورتهما.

---

(١) محمد عابد الجابري: **مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الإبيستيمولوجيا المعاصرة**، ٢ مج (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، ١٩٧٨)، و**نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠).

وبهذا النوع من إعادة بناء تاريخنا الثقافي نستطيع «الرفع» من تراثنا بصورة تجعله أقرب ما يكون منا، يستجيب لاهتماماتنا المعاصرة ويكون مرجعية لنا في الاتفاق والاختلاف، في الاقتباس والإبداع. إن النظرة الرشدية إلى العلاقة بين الدين والفلسفة ـ وهي العلاقة التي تماثل اليوم العلاقة بين الدين والعلم، بين الأخلاق والسياسة، بين ما هو ثابت وما هو متغير ـ نظرة صائبة فعلاً، ملهمة حقا. لقد نظر ابن رشد إلى كل من الدين والفلسفة على أساس أن كلا منهما بناء خاص له مقدماته الخاصة ومنهجه الخاص وإن كانا يلتقيان في الهدف العام وهو حث الناس على الفضيلة. هذه النظرة تفصل تماماً بين الدين وغيره من منتجات العقل فلا تخضع هذه لذاك ولا ذاك لهذه.

وكذلك الشأن في المشروع الذي بشر به الشاطبي، مشروع إعادة تأصيل أصول الفقه على مقاصد الشرع وبالتالي التحرر من قيود القياس الفقهي الذي يعتمد على «استثمار الألفاظ» أكثر من اعتماده على المصالح والمقاصد. إن بناء الشريعة على القياس، قياس فرع على أصل، يجعل السابق أصلاً للاحق، ويفرض على التفكير الفقهي الاتجاه إلى وراء فيقع في تناقض واصطدام مع الحاضر والمستقبل. وبالعكس من ذلك بناء الشريعة على المقاصد حيث يتجه التفكير دوماً إلى أمام، إلى الهدف والغاية من الشيء، إلى مآله ونهايته. وهذا يفسح مجالاً أوسع للاجتهاد، لتطبيق روح الشريعة وأهدافها على مستجدات الحياة حاضراً ومستقبلاً.

أما النظرة الخلدونية إلى التاريخ فهي أقرب ما تكون إلى عصرنا منها إلى ما سبقها. إن «علم العمران» الذي ابتكره ابن خلدون يجمع في حقل معرفي واحد بين التاريخ والأنثروبولوجيا، وهذا هو الاتجاه السائد اليوم في هذا المجال، فلم يعد التاريخ سجلاً للأحداث السياسية وحدها في تسلسلها وترابطها، ولم تعد الأنثروبولوجيا مدونة للعادات والتصورات التي «لا تاريخ» لها... بل إن الاتجاه السائد اليوم هو الجمع بين الاثنين: إعطاء التاريخ بعداً أنثروبولوجياً وإعطاء الأنثروبولوجيا بعداً تاريخياً، وهذا ما فعله ابن خلدون في ما سماه «العمران». ونحن عندما نبرز هنا أهمية ابن خلدون فليس لأنه سبق إلى كذا وكذا، بل لأن نظرته إلى المجتمع والتاريخ أكثر ملاءمة وإجرائية بالنسبة إلينا. ذلك لأننا لا نستطيع ـ في ما أعتقد ـ فهم واقعنا، الماضي منه والحاضر، ما لم نتسلح بهذه الرؤية التي تجمع بين التاريخ والأنثروبولوجيا. ذلك لأن ماضينا وحاضرنا هما معاً ميدان للتاريخ، أي للحركة والتغير على صعيد الزمن السياسي، وميدان للأنثروبولوجيا أي للثبات والاستمرارية على صعيد الزمن الاجتماعي والثقافي. ومن هنا كانت النظرة الخلدونية التي تحاول الإمساك بالزمنين معاً هي النظرة التي نحتاج إليها اليوم.

وهكذا نرى بوضوح أن ابن رشد والشاطبي وابن خلدون يشكلون فعلاً حلقة الوصل بين ماضينا وحاضرنا، الحلقة التي تجعل من تراثنا كله مرجعية لنا والتي من دونها يبقى في الماضي مقطوع الصلة بالحاضر.

ب ـ تأصيل قيم الحداثة

كان ذلك على صعيد المحور الأول من استراتيجية «التجديد من الداخل» التي ندعو إليها ونعمل في إطارها، محور إعادة كتابة تاريخنا الثقافي. أما على صعيد المحور الثاني المتعلق بما سميناه «التأصيل الثقافي» لقيم الحداثة المعاصرة، فيتعلق الأمر أساساً ببناء جسور تنقل «الحاضر» إلى الماضي ليتأصل فيه. إن الاتجاه في المحور الأول هو من الماضي إلى الحاضر، أما في المحور الثاني فهو من الحاضر إلى الماضي. في المحور الأول عملنا، ويجب أن نواصل العمل على إعادة بناء تراثنا بصورة تجعله موصولاً بحاضرنا مستجيباً لاهتماماتنا ولروح عصرنا. أما في المحور الثاني فيجب أن نعمل على تبيئة وتأصيل قضايا الحاضر، قيم الحداثة وأسس التحديث، في ثقافتنا، وذلك بإيجاد أصول لها تستطيع تأسيسها في وعينا: وعينا الديني والأخلاقي، وعينا الثقافي العام. ونحن نعتقد أن الديمقراطية (بما فيها حقوق الإنسان) والعقلانية (بما فيها الروح النقدية)، لا يمكن غرسهما في المجال التربوي، فكراً وممارسة إذا لم يتم تأصيلهما أولاً في النظام التربوي أو على الأقل إذا لم تواكبهما عملية التأصيل هذه.

وهذا ما حصل في أوروبا ذاتها، فقضايا حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية والروح العقلانية والنزعة النقدية إلخ... وغيرها من القضايا التي تشكل قيم الحداثة وقوام التحديث لم تترسخ ولم تتوطد في النظام الثقافي الأوروبي نفسه إلا بعد أن تم تأصيلها فيه، أي بعد أن ربطت بـ «أصول» كُشِف عنها داخل هذا النظام نفسه أو وضعت فيه وضعاً، ثم نقلت إلى المدرسة، عن طريق المعلم والكتاب، لتصبح جزءاً من نظام التعليم بما فيه الامتحانات. وكم سنكون مخطئين ـ ونحن كذلك منذ زمان ـ إذا نحن اعتقدنا أنه من الممكن غرس قيم الحداثة في مجتمعنا العربي بمجرد نقلها إليه أو بالعمل على «التوفيق» بينها وبين القيم السائدة عندنا. إن الجديد الذي ينبت في مجتمع معين لا يمكن نقله ناضجاً إلى مجتمع آخر مختلف إذا كان الأمر يتعلق بالأفكار والقيم، بل لا بد من العمل على استنباته فيه وتبيئته مع معطياته الخاصة.

> **إن الجديد الذي ينبت في مجتمع معين لا يمكن نقله إلى مجتمع آخر، بل لا بد من العمل على استنباته فيه وتبيئته.**

ذلك ما نقصده بـ «التأصيل الثقافي». إن نقل قيم الحداثة وعناصر التحديث إلى المجتمع العربي، وهي العملية التي بدأت منذ قرن أو يزيد، نقلاً ميكانيكياً من دون تأصيل، جعل وجودها وحضورها فيه يعاني مما نعرفه من نكوص وانتكاس، بل إن عدم تبيئة تلك القيم في نظامنا الثقافي هو من العوامل الأساسية في الانشطار الذي يعبر عن نفسه من خلال الازدواجية المترسخة في مجتمعنا وثقافتنا، ازدواجية المدينة/البادية، القطاع التقليدي/القطاع العصري... والقضية الثقافية الأساسية في المجتمع العربي، هي في نظرنا، هذه الازدواجية نفسها: كيف نتجاوزها. إن القضية مرهونة فعلاً بالتطور الاقتصادي الاجتماعي، ولكنها مع

ذلك لها بعد ثقافي خاص في مجتمعنا العربي. ونستطيع إدراك خصوصية هذا البعد إذا نحن قارنا بين ثقل الثقافي عندنا (عقيدة وشريعة ونظام فكر وتقاليد وعادات) وثقله في مجتمعات أخرى كالمجتمعات الأوروبية. وليس صحيحاً أن «الثقافي» عندنا مجرد عنصر في بنية فوقية تابعة للقاعدة المادية للمجتمع، بل الصحيح أن يقال إنه عنصر في بنية كلية يتبادل فيها «الفوقي» و«التحتي» المواقع أو يتداخلان بصورة تجعل من كل منهما فاعلاً ومنفعلاً في الوقت نفسه، ثابتاً ومتغيراً في الآن نفسه. وهذا ما يزيد من استقلالية الثقافي، ويجعل التجديد فيه شرطاً للتجديد في ميادين أخرى.

لنأخذ مثلاً على ما نقول مسألة حقوق الإنسان التي تستأثر اليوم بالاهتمام على نطاق عالمي، وهي مسألة ثقافية قبل كل شيء، بل هي نموذج لاستقلال «الثقافي» عن الاقتصادي والاجتماعي، من الناحية المبدئية علي الأقل، إذ لا أحد يرهن حق الفرد في التمتع بـ «حقوق الإنسان» في صيغتها المتعارف عليها اليوم، بوضعه الاقتصادي أو الاجتماعي، ومن هنا عالمية تلك الحقوق. فعالمية حقوق الإنسان لا تصطدم ولا تتناقض لا مع الوضع الاقتصادي ولا مع الوضع الاجتماعي، ولكنها بالمقابل تصطدم بالخصوصية الثقافية عندما ينظر إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه نتاج الحضارة الغربية وحدها. والتأصيل الثقافي لقيم الحداثة المعاصرة بالنسبة إلينا نحن العرب يقتضي في هذا المجال إبراز عالمية حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية، أعني كونها تقوم في الثقافتين على أسس «فلسفية» واحدة. أما الاختلافات فهي لا تعبر عن «ثوابت ثقافية»، وإنما ترجع إلى اختلاف «أسباب النزول»، أعني المناسبات والمعطيات الظرفية. أما المقاصد والأهداف فهي واحدة. والرجوع إلى «أسباب النزول»، وبمعنى أوسع إلى الظروف العامة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، التي جعلت موقف هذا المشرع أو ذاك من هذه القضية أو تلك، على ما هو عليه، أمر «ضروري» وأكيد لفهم المعقولية التي تؤسس ذلك الموقف، أي ما يسميه فقهاء الإسلام «الحكمة»: أعني الأغراض التي توخاها الشارع، أو قد يكون توخاها، من نوع الحكم الذي أصدره في هذه القضية أو تلك.

وإذاً فمعقولية الحكم، بهذا المعنى، أمر ضروري أيضا لتجنب الانزلاق إلى ذلك الخطأ المنهجي الخطير الذي يقع فيه كثير من الناس حين يحاكمون أمور الماضي بمقاييس الحاضر ومشاغله. إن حقوق الإنسان كما قررها الإسلام زمن النبوة والصحابة لا يجوز الحكم عليها، صيغة ومضمونًا، بمقاييس حقوق الإنسان المعاصر، إنسان القرن العشرين: فلتلك معقوليتها ولهذه معقوليتها. وما نعنيه هنا بـ «التأصيل الثقافي» ليس التوفيق بين المعقوليتين ولا تضمين الواحدة منهما في الأخرى، كلا. إن ما نعنيه بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر هو إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان داخل ثقافتنا، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية التي تقوم عليها والتي لا تختلف جوهرياً عن الأسس الفلسفية التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية. ومن هنا يبرز الطابع العالمي ـ الشمولي الكلي ـ لحقوق الإنسان من داخل الخصوصية الثقافية نفسها، ويتأكد مرة أخرى أن الخصوصية والعالمية ليستا على طرفي نقيض، بل بالعكس، هما متداخلتان متضايفتان: في كل «خاص»

شيء ما من «العام»، كما إن «العام» ليس كذلك إلا لكونه يضم ما هو «عام» في كل نوع من أنواع «الخاص». وما قلناه عن حقوق الإنسان يمكن قوله عن القيم العصرية الأخرى [٢].

وغني عن البيان القول إن التأصيل الثقافي لقيم الحداثة في فكرنا لن يمر من دون نقاش أو اعتراض، ولكن النقاش والاعتراض في هذا المجال هما نفسهما طريق التأصيل. إن النقاش والاختلاف حول التأصيل هما الطريق السلمي الديمقراطي لتأسيس الأصل.

١١ ـ خاتمة: المشهد والمرآة المهشمة

إن عنوان هذا الموضوع يتطلب الاختيار بين منهجين في البحث: إما سلوك المنهج التاريخي لرصد مراحل تكون هذا المشهد بإبراز مكوناته في تتابعها الزمني منذ الخمسينيات، وإما سلوك المنهج الارتدادي بالانطلاق من هذا المشهد كما هو في الوقت الراهن والرجوع القهقرى للكشف عن مكوناته ومراحل تطوره. إن هذا المنهج الأخير هو أكثر مصداقية من الناحية العلمية لأنه ينطلق مما هو حاضر ملموس إلى ما هو غائب مطلوب. أما المنهج الأول فعيبه أنه تحكمي يقترح بداية ويبني عليها بناء يحاول توجيهه بالشكل الذي يجعل منه نتيجة قابلة لأن تقرأ في مرآة المشهد الحاضر.

لقد اخترت المنهج الأول لأن الموضوع بالنسبة إليّ لا يتطلب مني ممارسة أي نوع من التحكم، لا لتحديد البداية ولا لترتيب المراحل. وكما قلت سابقاً، فقد قدر لي أن أعيش الموضوع من داخله ومنذ بدايته حتى الآن، فأنا مشاهِد ومشاهَد في الوقت نفسه: كنت في الشارع أطل على نفسي من النافذة، كنت حاضراً في الموضوع بدراسات ومحاضرات ومؤلفات، وما زلت، وأعتقد أنني ربما كلفت بهذا الموضوع لهذا السبب. أما إذا طلبتم مني أن أعكس المنهج لأنطلق من المشهد الثقافي العربي كما هو في الوقت الراهن، لأتحدث عن مكوناته ومراحل تطوره كما يفعل الأركيولوجي، فأنا على استعداد لأعترف أمامكم أن هذا المشهد يبدو لي كمن يرى صورته في مرآة مهشمة. لذلك فضلت أن أتحدث من داخل المرآة وليس عما يمكن أن أراه على سطحها □

(٢) انظر مساهمات محمد عابد الجابري في هذا المجال: محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧).