

الفصل الثالث

ملاحظات حول مفهوم الثقافة في الجامعات العربية

المشكلة وعلاقات الخصوص والعموم

أ.د. عفت الشرفاوي^(*)

تحاول هذه الدراسة أن تثير عددا من الأسئلة المحورية المتصلة بمشكلة الثقافة في برامج التعليم العالي بالمعاهد العليا والجامعات العربية، وهي برامج لها علاقتها بالبيئة الاجتماعية التي تقوم فيها هذه الجامعات، وتعتبر في أبعادها المختلفة عن تصورات محددة لنموذج الذات الحضارية وعلاقتها بالنموذج الآخر، سلبا وإيجابا، في حدود ما نتصوره لهذه العلاقة من خصوص وعموم.

إن البدء بطرح هذه الأسئلة المقترحة التي تتصل بالموضوع في بيئته الفكرية الأساسية، قد يكون أجدى في هذا المقام من الإدلاء بمجموعة من التقارير الجديدة أو العامة حول المشكلة، وسط هذا الخضم الهائل من الاجتهادات والنظريات والآراء والأفكار التي تكتظ بها الصحف والكتب والمؤتمرات التي تشغلها قضية الثقافة والمثقفين، بصور مختلفة ودرجات متفاوتة، إذ ربما تحتاج هذه الجهود المختلفة ابتداء إلى تحديد أدق لطبيعة مشكلة الثقافة بوجه عام في العالم العربي، وبالتالي تحديد أكثر وضوحا لحقيقة مشكلة الثقافة في الجامعات العربية، قبل الدخول في تفصيل هذه التقارير والاجتهادات، على تباعد ما بينها في تصور الأبعاد والجوانب المختلفة للقضية.

في هذا الإطار يمكن أن يتساءل الباحث عن طبيعة "مشكلة الثقافة" في حياتنا المعاصرة، وربما تساءل قبل ذلك عن تعريف المفهوم نفسه: ماذا نعني بكلمة الثقافة، وما أظن المثقفين يجتمعون على تعريف محدد وواضح لها، حتى اليوم، وإذا كان ذلك كذلك، فهل هناك مشكلة على الحقيقة تستدعي التأمل، ومن ثم المعالجة؟

(*) أستاذ بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

وإذا كان خلافنا لا يزال قائماً حول المفهوم ذاته، كما سنرى بالتفصيل فيما بعد، فهل يقتضي هذا الاختلاف تأصيلاً أوضح لفكرة الثقافة، لتتقارب زوايا الرؤية إلى حد ما بين المفكرين، فيجنب هذا التقارب مثقفي الأمة وربما بالتالي، بعض القيادات صانعة القرار فيها تشتت الرؤى، وتشعب الاجتهادات، وربما اختلاف الخيار التاريخي في هذه اللحظات الحاسمة من تاريخ النهضة العربية التي تقتضي وحدة الفكر، ولا تحمل بهرج التشنق والخلاف، والتعصب للآراء الخاصة، ورفاهية الاستمتاع بالجدل العقلي لذاته؟

بين كل الثقافات العالمية تثير "مشكلة الثقافة"، في الحضارة العربية على الخصوص عدداً من القضايا الخاصة التي قد لا يشغل بعضها كثيراً من مثقفي العالم اليوم، خصوصاً ما يسمى "بالأصالة والمعاصرة"، أو بعبارة أخرى ما يتصل بعلاقة الثقافة بالتراث، وهنا قد يتساءل الباحث: ما علاقة الثقافة بالتراث؟ وما موقفها منه؟ وهل يقتضي تجديد الثقافة العربية توحداً معرفياً بكل قيم هذا التراث على ما هي عليه، أو يتطلب انقطاعاً كاملاً عنه؟ ومثل هذه القضية هي من هموم المثقف العربي وحده بسبب عدد من علاقات الخصوص والعموم بين تراث الإسلام من جهة وتراث العروبة بألوانها الإقليمية المختلفة من جهة أخرى في مجتمع عربي مسلم بوجه عام، ومن هنا تشغل مسألة تحديث الثقافة العربية جانباً كبيراً من اهتمام المثقف العربي في العصر الحديث.

ثم تأتي بعد ذلك أسئلة تترى: فمثلاً يستطيع الباحث أن يتساءل: هل للثقافة علاقة بالنشاط الإبداعي في وقت تحتاج فيه الحضارة العربية إلى الدخول في مرحلة الإبداع الحضاري والإسهام في صناعة التاريخ؟ وإذا كان ذلك كذلك فهل يمكن أن تسهم المؤسسات التعليمية على ما هي عليه الآن ابتداءً من المدرسة إلى الجامعة في هذا التثقيف المرجو المرتبط بالإبداع والفكر الجديد؟ أو أن رسالتها لا تزال تنحصر في مهمة التعليم وحده؟ وكيف يمكن أن نتصور العلاقة بين العلم والثقافة في كل هذه المؤسسات؟ وإذا كان لما يسمى اصطلاحاً "بالتربية" دور في الوعي الثقافي، فهل الثقافة - بناءً على ذلك - نشاط تربوي خالص؟ وأخيراً فقد يتساءل الباحث فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية للثقافة: هل الثقافة نشاط أخلاقي بالضرورة؟ وما المثل التي يمكن أن تكون نتاجاً طبيعياً للفعل الثقافي في جوهره؟ وما دور هذه القيم في البناء الاجتماعي للأمة العربية في عصر النهضة التي تتطلع إليها الأمة؟ ثم ما خصائص النشاط التثقيفي المقترح في المشروعات الجديدة التي يمكن أن يقدمها الباحثون اليوم لجامعة عين شمس والجامعات العربية، بعد هذا اللقاء العلمي

المحتشد بكل هذه الخبرات العالمية في هذا المجال؟ وما الوسائل إلى تحقيقه؟ ولا أزعـم أنني أملك إجابة صحيحة تماما عن سؤال واحد من هذه الأسئلة، فضلا عن دعوى القدرة على المخاطرة بمحاولة اقتحام آفاقها جميعا، ولكنني ابتداء - وبكل إيجاز - أريد أن يشاطرنـي القارئ حيرتي وقلقي في تحديد طبيعة المقصود بمشكلة الثقافة بصفة عامة فأنقل إليه جانباً من التساؤلات التي تلح على كلما عرضت للموضوع، كما أعلن عن رغبتـي في الإفادة مما يطرحة هؤلاء الخبراء حول ما يمكن أن يكون دور الجامعة في تنشئة المثقف من حيث المكونات والأبعاد لخصائص الدرس الثقافي بها: فما المقررات الدراسية التي يمكن أن نعتبرها بعد هذا الحوار العلمي والآراء الجادة مقررات ثقافية في الجامعات والمعاهد العليا اليوم؟ وماذا يمكن أن يكون منهجها ومحتواها لتحقيق الهدف التثقيفي المطلوب؟ وما علاقة هذه البرامج بالبيئة الثقافية للمجتمع العربي سلباً وإيجاباً؟ ثم ما دورنا نحن الجامعيين في أنحاء العالم العربي في هذا كله؟

ولأذن لي القارئ أن ابدأ فأتساءل مرة أخرى: ما الثقافة قبل الدخول في الموضوع لأنني أشك كما ذكرت من قبل، في إمكان اتفاقنا على ذلك.

برامج الثقافة في الجامعة: تنوع أم تواصل؟

أكثر الإجابات انتشاراً بين عامة المتعلمين عن مفهوم الثقافة يحدد الثقافة تحديداً تقريبياً بأنها: الإلمام من كل علم بطرف، أو بعبارة أخرى: هي تنوع المعارف والعلوم لدى المتعلم تنوعاً يجعله قادراً على المعرفة الأولية بما يجري حوله في هذا العالم.

فالتعريف على هذا الأساس الأول مبني على التوسع في تنوع الخبرات المعرفية، وله مؤيدون كثيرون، وفي هذا يقول أحد أساتذة الهندسة بالجامعات المصرية في ثقافة الأستاذ الجامعي، مطالباً أساتذة الجامعات بتثقيف أنفسهم وتوسيع أفقهم المعرفي: "فلا يستساغ ألا يعرف أستاذ في العلوم أو في الزراعة أو في الطب أو في الحقوق أو في الهندسة أو في الآداب قدراً معقولاً من الجيولوجيا، أو المكتشفات الطبية الحديثة، أو أحدث المنجزات الهندسية من نووية وغيرها، أو عن الفضاء، أو عن الحيوان والنبات، أو عن التاريخ وطبائع الشعوب، أو عن الجغرافيا، أو عن الاقتصاد، أو عن السياسة، أو عن الفلسفة، فضلاً عن الفنون بكافة صورها وفروعها من تصوير ونحت وموسيقى ومسرح وسينما وغيرها، أو عن الآداب بأكثر من لغة من نثر وشعر وقصص وروايات. وقد قامت وسائل الإعلام

المسموعة والمرئية والمقروءة بتبسيط وتقديم شتى ألوان المعرفة، وأوجه الثقافة سالفه الذكر، حتى يمكن أن تصل إلى رجل الشارع، فما بالك بأستاذ الجامعة؟^(١)

هذا النص يصور بكل وضوح تفصيلا لتعريف الثقافة على الوجه الذي أشرنا إليه، وهو أن قطاعا كبيرا من المتعلمين والمثقفين، وربما أساتذة الجامعة أيضا، كما رأينا، يرون أن مفهوم الثقافة يستلزم التنوع ويرتبط بتعدد ألوان المعارف، فثقافة الطبيب إنما تكتمل في رأيهم بعلم التاريخ والجغرافيا والقانون مثلا، وثقافة المؤرخ إنما نكتمل بتعلم الطب والزراعة والكيمياء مثلا، وهكذا فالأصل هو التنوع، وهو المقياس الوحيد للحكم بتحقيق شرط الثقافة في إنسان ما، أو عدم تحققه.

ومن المؤكد أن شيوع هذا المفهوم منذ عهد طويل لم يكن بغير أساس، وفي ظني أن الأساس النفسي الذي بنى عليه التعريف هو سماحة التقبل للآخر، كما سنرى فيما بعد في تعريف المثقف، فالחס الحضاري الذي نشأ عنه شيوع هذا المفهوم بين الناس مشيرا إلى التعدد والتلوين في المعارف على وجه الخصوص مصيب في هذا الاتجاه ابتداء، ولكننا بدل أن نؤكد فكرة التواصل المعرفي والانفتاح على الآخر الذي يقوم عليهما المفهوم في أصل الأمر، توقفنا في تصورنا عند فكرة التعدد وحدها، وهي فكرة تتصل بشكل التواصل الخارجي لاجبوهرة النفسي، فلو قلنا إن الثقافة - على هذا التعريف "أي الأخذ من كل فن بطرف" كما أورده أستاذ الهندسة، والذي هو شائع كما ذكرنا - تعني انفتاح الذات الإنسانية على الآخر بكل ما يمثله من المعارف العقلية والخبرات الإنسانية، لكننا أبعد عن تكلف فكرة التنوع في ذاتها من حيث هي وقوف عند تعبير شكلي عن تنقل المثقف بين المعارف المختلفة، وهذا مهم في تصحيح الدلالة لأنه يتصل بغايتنا في تحقيق التثقيف المطلوب في طلاب الجامعة، وتحديث الثقافة العربية على الوجه المأمول في مجتمعنا العربي.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن هذا التعريف يمكن أن يكون مقبولا في حدود فكرة التواصل التي أشرنا إليها، فماذا يؤخذ عليه بعد الذي ذكرنا من عنايته بالإطار الشكلي لمفهوم الثقافة؟ أغلب الظن أن فكرة التنوع إذا قصدت لذاتها بصرف النظر عن مفهوم الانفتاح النفسي على الآخر كما ذكرنا، فإنها يمكن أن تنتج تنقلا سطحيا بين العلوم المختلفة حيث يحصل الطالب كلا منها لذاته، دون أن تنشأ في نفسه أية روابط حقيقية بينها، بحيث يكون المثقف في النهاية ملما بشيء ما عن كل شيء على سبيل تناثر المعارف وتشظي التجارب تشظيا لا تجتمع معه حول محور واحد. وهذه صورة خادعة من صور الانغلاق

على الذات، لأنها تعبير عن الرضا بانفتاح شكلي على الآخر، لا يحقق تواصلاً أو تفاعلاً معه، ولا أظن أن هذا مما نرضاه لمثقفينا، أو لطلابنا في الجامعة.

ويأتي بعد ذلك التساؤل حول أصداء مثل هذا المفهوم للثقافة في الجامعات العربية، فنجد أولاً أن بعض الجامعات العربية قد حددت المجالات التثقيفية للطلاب في إطار تخصصه الدقيق، فلم تترك له مجال الاختيار حراً مطلقاً كما تفعل بعض الجامعات الأخرى التي تسير على نظام الساعات المعتمدة.

ففي الجامعات المصرية قد يدرس طالب الهندسة مثلاً مقرراً في القانون أو إدارة الأعمال، أو في تاريخ الفن أو ما إلى ذلك مما يتصل بتأهيله المهني. أما طلاب كلية الآداب في قسم اللغة العربية فهم يدرسون تاريخ الفلسفة الإسلامية وتاريخ التشريع الإسلامي، والتاريخ السياسي للعرب، أو ما إلى ذلك كمواد ثقافية مكملية لمواد التخصص في آداب اللغة العربية. وهكذا في بقية التخصصات في الجامعة، ففيها جميعاً يدرس الطلاب مواد مكملية لمواد التخصص الأساسي كبرامج ثقافية، وفي ظني أن هذا التوجه في كثير من الجامعات العربية يغفل أساساً مفهوم الثقافة العامة في التعليم الجامعي كهدف أساسي، اهتماماً بمواد التخصص المهني الدقيق، وما يدور حولها من مواد ثقافية معمقة لأبعادها المختلفة، وهي تدرس في هذه الحالة كمواد تابعة للتخصص الدقيق ومكملة له، فالمواد كلها على هذا الأساس تدور في حدود التخصص الأصلي وحده من قريب أو بعيد، بحيث يصبح التخصص وحده هو الأصل الذي تقوم عليه فلسفة هذه البرامج التي تعني برفع مستوى الإعداد التخصصي والتأهيل المهني بأفاقه المختلفة دون اعتبار لقضايا الثقافة العامة تاركة للطلاب حرية الحصول عليها من مصادر أخرى خارج الجامعة، كما رأينا في حديث أستاذ الهندسة الذي أشرنا إليه. قضية الثقافة العامة إذن ليست رسالة أكاديمية في مثل هذه الجامعات.

أما تلك الجامعات التي يقوم نظامها على الساعات المعتمدة، وعلى ازدواجية التخصصين الأصلي والفرعي، ومنها الجامعة الأمريكية، فهي إلى جانب عنايتها بالمواد الثقافية المتصلة ببرامج التخصص تقدم مجموعة من الساعات المعتمدة القائمة على الاختيار الحر المطلق، بالإضافة إلى مجموعة من الاختيارات المحددة المتنوعة وذلك بين عدد من المواد منها القانون والفن والاجتماع والتاريخ وعلم النفس والأدب واللغة الفرنسية والتربية وغيرها.

وهذا الإطلاق الموجه في حرية الاختيار، إلى جانب التخصصين الأصلي والفرعي قصد من وضعه في مثل هذه البرامج إلى تكوين عقلية الطالب المثقف، وهو نظام متبع في كثير من الجامعات العالمية، ومنها جامعات دول الخليج العربي مثلا.

فهل نستطيع القول، بناء على ذلك، بأن هذه الجامعات التي بنيت برامجها على مجموعة الساعات المعتمدة، والتي وضعت لوائحتها على أساس يعطى الطلاب مجالا حرا للاختيار في عدد معين من المقررات: إنها قد حققت هدفها فعلا في تخريج الطالب المثقف؟

أغلب الظن أن الأمر ليس كذلك، لأن كثيرا من الأساتذة في هذه الجامعات مضوا ومضى معهم طلابهم يدورون حول الفلسفة الشكلية للبرامج، والاهتمام بالتعدد الظاهري لمواد الدراسة المضافة إلى مواد التخصص الأصلي استجابة لمطالب اللائحة الجامعية، دون النفاذ إلى مغزى هذا التنوع وجوهره الحقيقي، وبذلك افتقد الطلاب روح التواصل المعرفي مع الآخر، وسماحة التقبل الفكري لما يثيره هذا التخصص المخالف لتخصصهم الدقيق.

كذلك فإن هناك اتجاهًا في كثير من الجامعات التي تسير على نظام الساعات المعتمدة بين بعض الأساتذة الذين يطمحون إلى زيادة تعميق خبرة طلابهم في مواد التخصص، حرصا منهم على توسيع خبرتهم المهنية فيما يؤهلون له، نحو الميل إلى توجيه طلابهم عند الإرشاد الأكاديمي إلى حصر مواد الاختيار الحر في مواد أقرب إلى التخصص الدقيق - قدر الطاقة - بدلا من "ضياعها" في مواد تبدو "غريبة" تماما عن مجال التخصص الأصلي للطلاب. وهو اتجاه إن كان ينبئ عن طموح علمي من جانب هؤلاء الأساتذة في إعداد أبنائهم إعدادا تخصصيا راقيا، فهو في الوقت نفسه يناوئ فكرة التنوع والتواصل والانفتاح على الآخر الذي هو جوهر الإعداد الثقافي للطلاب الجامعي في تلك الجامعات. وقد أشار الدليل الجامعي لكلية الطب في جامعة الخليج العربي مثلا في تعريف المواد الاختيارية إلى أنها مواد يختارها الطالب لتطوير تفكيره في أي موضوع يشاء على أن تكون له علاقة بدراسة الطب والعلوم الطبية، هكذا تظل فكرة التعمق في التخصص الدقيق أصلا مسيطرا على المناهج الثقافية لبعض الجامعات على الرغم من ظاهرها الثقافي الحر.

هذان التصوران في اعتبار المواد الثقافية المختارة، من حيث غاية التعمق والتخصص التي تغلب على الممارسات التعليمية في بعض الجامعات، ومن حيث غاية التواصل والانفتاح التي هي هدف التعدد والتنوع في جامعات أخرى يعبران عن فلسفتين تربويتين

مختلفين أولاهما تسير في إطار الفكر التربوي التقليدي الذي ينظر إلى المعرفة باعتبارها هدفا في حد ذاته، ومن ثم فلا بأس من تكريس الجهود والإمكانات للسعي وراء تحقيق هذا الهدف التحصيلي ولو من الوجهة التراكمية المحضة، والأخرى فلسفة تقدمية تنظر إلى المعرفة باعتبارها جزءا مكملا لحياة الفرد، ففي الحالة الأولى نجد أن محور الدراسة الثقافية هي المادة العلمية ذاتها، وفي الحالة الثانية يصير محور الدراسة هو الطالب نفسه^(٢)، وما يحققه من التواصل بين الفروع واكتشاف الخبرات الجديدة والانفتاح عليها، لكي يكون قادرا على اكتشاف ذاته واكتشاف عوالم الآخرين من حوله.

فهل نملك كسر الحواجز النفسية التي تحول دون انفتاح طلابنا على معارف الآخرين انفتاحا حقيقيا يتجاوز المعمول به من الانفتاح الشكلي على هذه المعارف؟ تلك هي القضية. ذلك أنه إذا كانت المعارف المختلفة متاحة بألوانها المتعددة في الجامعة وغير الجامعة فإن ما يبقى في الحقيقة هي الطريقة التي يتم بها استقبال هذه المادة والتعامل معها تعاملًا نقديًا واعيًا لكي نحقق الفعل الثقافي كما ينبغي أن يكون.

هل نملك أن نجعل جسور الألفة والاتصال ممتدة بين طلابنا وعوالم المعرفة المختلفة من حولهم في هذا العصر الذي يزداد فيه الاهتمام بالتغيرات العالمية الكثيفة، وتحتاج فيه الأمة احتياجا متزايدا إلى بناء وعي ثقافي متجدد ومتكامل يؤسس لمواجهة الذات العربية كل متطلبات المرحلة الجديدة؟

هل نستطيع أن نجعل من المعرفة فعلا من أفعال التعاطف الاجتماعي وتواصل المراسم بين البشر، والمشاركة العقلية والوجدانية مع الآخرين؟ تلك غريزة بشرية وخاصة أولية للروح الإنسانية المتجهة بفطرتها الأصلية إلى الانفتاح على العالم والانطلاق إلى التطبع الاجتماعي والتفاعل العقلي، وهي تحتاج إلى من يوقظها في نفوس طلابنا.

بذلك تصبح مشكلة الثقافة على هذا الأساس مسألة نفسية في المقام الأول إذ تصير تعبيرًا نفسيًا عن طريقتنا في استقبال العالم من حولنا وعن علاقتنا به باعتباره المجال الروحي الذي نمي فيه وجودنا النفسي ونعمق فيه وعينا الإنساني بالوجود، فالثقافة هي نتاج هذا الاتصال والتفاعل " وليس من قبيل الصدفة أن يتغنى الشعراء ويخلد الرسامون شروق الشمس وغروبها... فكل هذا إذا ما دب في كيائنا وانسكب في شعورنا، تجلي في عقلنا في صورة أفكار عملية، ثم تحول إلى صيغ فنية... إلى تنوع في الآراء، وفي الصناعة، أو سما

صعبا لدى الموسيقار فألهمه فنا من الموسيقى الأسرة ، أو لدى الرسام فمنحه صورا رائعة أو لدى الشاعر فأوحى إليه نغمة صوفية ، وهذا كله لب الثقافة ودمها وروحها " (٣) .

الثقافة: من فكرة التعدد إلى فكرة التخصص:

يقوم التعريف السابق كما رأينا على مبدأ التعدد في آفاق المعرفة المختلفة أساسا لمفهوم الثقافة ، وهو أساس قديم لهذا التعريف ، وإن غلبت العناية بفكرة التنوع لذاته ، أكثر من فكرة التواصل التي صيغ هذا التعريف في إطارها كما ذكرنا ، ويأتي بعد ذلك تعريف ثان للثقافة أحدث عهدا ، ولكنه لم يستقر بعد تعريفا نهائيا ، وهو التعريف الذي يربط بين الثقافة وما يسمى بالعلوم الإنسانية على وجه الخصوص ، وهو تصور يقصر مفهوم الثقافة على عدد من التخصصات النظرية التي يعتبرها كثيرون مواد ثقافية بصفة أصلية ، وبذلك ينتقل محور الاهتمام من السعي إلى الاطلاع على أكبر مجموعة من المعارف تتنوع تنوعا واسعا ، ولو بصورة جزئية ، كشرط للفعل الثقافي - إلى الاهتمام بعدد معين من التخصصات تعد هي وحدها المجالات الثقافية المطلوبة دون بقية المعارف والعلوم .

هذا التطور الواضح في مفهوم الثقافة لا يزال أقل شيوعا لدى العامة من التعريف السابق ، ولكنه أكثر تداولاً بين أساتذة الجامعات العربية وبعض وزارات التربية والتعليم التي تفرق بين نظامين من البرامج : العلمي والأدبي كما هو معروف . كذلك تفرق كثير من الجامعات بين الكليات العملية (العلمية) وبين الكليات النظرية ، وقد اعتبرت كليات الآداب بفروعها المختلفة في الآداب العربية والإنجليزية والفرنسية وغيرها من اللغات ، وفي الفلسفة والاجتماع وعلم النفس والتاريخ وغير ذلك ، هي كليات المواد الثقافية على وجه الخصوص ، كما سميت بعض كليات الآداب باسم كلية العلوم الإنسانية تأكيداً لهذا المعنى الثقافي ، ومغزى هذه التفرقة في واقع الأمر أنه إذا كانت الكليات العلمية تعنى بدراسة ظواهر الطبيعة وتشكلات المادة في صورها المختلفة ، فإن كلية الآداب وكليات الفنون الجميلة والمسرح والإعلام والاجتماع ، وكذلك كلية الحقوق مثلاً تعنى بظواهر النشاط الإنساني فحسب .

وفي إطار الاعتراف بهذه الثنائية التي يوحى بها هذا المفهوم ظهرت التفرقة في كثير من الدول العربية خلال تشكيلاتها الوزارية ، بين وزارات أنشئت للثقافة ، فحملت هذا الاسم ، أو ما يشابهه في بلدان أخرى ، مثل وزارات الثقافة والإعلام . والثقافة والإرشاد ،

والثقافة والتراث، وبين وزارات أنشئت بغرض تشجيع البحث العلمي، وكل ما يتصل به، فحملت هذا الاسم العلمي، أو ما يشابهه، وكان في هذا ما يدل على الاعتراف الرسمي بهذه الثنائية التي ينفصل فيها مفهوم العلم عن مفهوم الثقافة.

وفي هذا الاتجاه أيضا نحو التفرقة بين ما هو علمي وما هو ثقافي على هذا النحو الذي قدمناه ألفت كتب كثيرة ظهرت فيها كلمة الثقافة كجزء من عنوانها، مثل كتاب: "مستقبل الثقافة في مصر" للدكتور طه حسين، وكتاب: "في تحديث الثقافة العربية" للدكتور زكي نجيب محمود، وكتاب "الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة" ترجمة الدكتور محمد خلف الله أحمد، وكتاب: "مشكلة الثقافة" لمالك بن نبي، وغير ذلك كثير.

وقد تبدو هذه القسمة أكثر وضوحا على الخصوص، عندما نحاول استقراء عناوين المؤلفات التي تعرض في معارض الكتاب المختلفة، ويكشف الدليل الذي أعد لأحد معارض الكتاب في العالم العربي الخليجي عن هذه الفلسفة الواضحة في أذهان المؤلفين العرب بصفة عامة، فقد ضم هذا المعرض حوالي سبعين عنوانا ورد بها كلمة "ثقافة" في مختلف ميادين العلوم الإنسانية، كالتاريخ والاقتصاد والأدب والسياسة والاجتماع والفلسفة والدين وغير ذلك، بينما لم يظهر بين الكتب العلمية التي عرضت في هذا المعرض كتاب واحد يحمل في عنوانه كلمة "ثقافة" فقد خلت من مثل هذه الإشارة كل المؤلفات المعروضة في علوم الفلك، والمساحة، والأبحاث الذرية والنوية، والكيمياء، والبلورات، وعلوم الحياة والبيئة، وعلم النبات والحيوان، والصناعة، والطب، والشئون الصحية، والهندسة التطبيقية والكهربائية، والثروات الزراعية والحيوانية والمائية، وإدارة الأعمال، وتنظيم المشروعات والمحاسبة والمراجعة المالية، وغير ذلك من العلوم العملية^(٤).

وهكذا تكونت مرة أخرى المعالم الجديدة للتفرقة بين مجالين من مجالات المعرفة الإنسانية تأكيداً للتفرقة بين علاقات الخصوص وعلاقات العموم. إحداهما باسم المعرفة العلمية والأخرى باسم الثقافة الأدبية أو الإنسانية، وسيطرت على التصورات التربوية في وزارات التربية والتعليم وفي الجامعات، وفي مجالات التأليف بصفة عامة.

ويترتب على هذا المفهوم الخاص للثقافة عدد من النتائج التي تبدو فاصلة على الرغم من أنها تزيد الأمر اختلاطاً، من ذلك مثلاً أن هذه الثنائية بين ما هو علمي وما هو ثقافي

بحسب هذا المفهوم تفترض أن جميع خريجي كليات الآداب وما إليها من الكليات النظرية هم وحدهم حملة الثقافة لأنهم درسوا بصورة أو بأخرى هذه العلوم النظرية التي أشرنا إليها أو بعضها بطريقة منهجية، كما يفترض هذا التعريف من جهة أخرى ابتداء استبعاد كل خريجي كليات الطب والهندسة والعلوم وما إليها من دائرة الثقافة، لأن ما درسوه من المواد العلمية لا يدخل في الثقافة بحسب هذا المفهوم.

وهذا أمر غير صحيح من حيث الواقع الثقافي ومن حيث الأساس الفلسفي الذي يوجه الفكرة، وربما كانت هذه الثنائية المتعسفة سبباً في تجديد الصراع بين أنصار ما يسمى بالعلوم العملية وأنصار ما يسمى بالعلوم الإنسانية، وهو صراع تمتد جذوره إلى ما قبل عصر النهضة في أوروبا، وقد كان هذا الصراع سبباً في ظهور مصطلح: "الثقافتين" في الحضارة الأوروبية، أي الثقافة العلمية والثقافة الأدبية، ويعنون بالثقافة العلمية في ذلك تلك الثقافة العلمية المبنية على الثورة الصناعية، وما نتج عنها من ثورة علمية حينما استخدمت النظريات العلمية في الصناعة فيما بعد. أما الثقافة الأدبية، فتعنى بالأدب بمعناه الخاص وكثير من العلوم الإنسانية الأخرى كالتاريخ الاجتماعي، وعلم الاجتماع، وعلم السكان، والعلوم السياسية، والاقتصادية وأصول الحكم، وعلم النفس، والفنون الاجتماعية وما يتصل بها^(٥).

ومهما يكن من أمر فما يهمنا في هذا الصدد هو أن نعرف: ماذا تعني هذه الثنائية في برامج الجامعة من وجهة النظر الثقافية؟ إن تطبيق مثل هذا التعريف يقتضي أن نقصر مفهوم الثقافة على مواد الكليات النظرية وحدها كما ذكرنا، كما يفترض من جهة أخرى اكتفاء هؤلاء الطلاب بما لديهم من المواد الدراسية وعدم حاجتهم إلى أي قدر من المعارف العلمية التي تقدمها كليات العلوم والهندسة والطب وما إليها، فهي بحسب هذه الثنائية الفاصلة لا تدخل في تكوينهم الثقافي، ولا تؤثر في ذلك بوجه من الوجوه. ويترتب على هذا نقص خطير في التكوين الثقافي للطالب الجامعي في العصر الحديث يجب أن تتجنبه الجامعات عند إعداد برامجها لأن هذه النظرية الثنائية في المعرفة تفترض قسمة النشاط العقلي على قسمين، مع أن قصر مفهوم العلم على هذا الواقع المادي قصر لا يخلو من التعسف، فالنشاط العقلي كل عام بوصفه رؤية للوجود وما يتضمن من الظواهر، ولا يمكن أن تنفصل دراسة النشاط الإنساني عن هذه الظواهر فصلاً تاماً، وطريقة الحكم على هذه الظواهر المادية والإنسانية طريقة يكونها الذهن من الصلة بالعلوم وبالحياة، بالإضافة إلى ما يجمعه ويتمثله من كل الأفكار النيرة الخصبة التي انبثقت عن العبقرية الإنسانية.

ولقد أحسنت الجامعات الأمريكية والأوروبية من حيث المبدأ إذ لم تقع في هذه الثنائية بين العلمي والأدبي في إعداد برامج الطلاب في تخصصهم الأصلي وتخصصهم الفرعي، وفي ساعات الاختيار المطلق والاختيار المحدود، فقد طالبت كل طلابها على اختلاف تخصصاتهم وكمياتهم أن يحققوا ساعات معتمدة في برامج ذات طبيعة مختلفة عن برامجهم الأصلية بصرف النظر عن هذه الثنائية، إذ لم تعتمد الفصل بين ما هو علمي وما هو نظري بطريقة تعسفية، كما تفعل بعض الجامعات العربية، فطلاب العلوم مثلاً يدرسون برامج تقدمها كلية الآداب، وطلاب الآداب يدرسون برامج تقدمها كلية العلوم، وغير ذلك، فالتداخل وارد مؤكد في تكوين البرنامج الجامعي لطالب الجامعة.

وهكذا يدور مفهوم الثقافة بالجامعات العربية بين محور التعدد والتنوع في أكبر عدد من المعارف والعلوم من جهة كما رأينا من قبل، ومحور التخصص في مجموعة من العلوم الإنسانية، تسمى علوم الثقافة من جهة أخرى، مع أنها علوم تنتهي إلى أسرة العلم لكنها تفصل عادة عن مجموعة المواد العلمية الأخرى كما أشرنا من قبل. وقد تخصص لها كليات تسمى الآداب، كما هو الحال في مصر وغيرها من الأقطار العربية، أما في بعض البلاد الغربية فقد تسمى مثل هذه المواد بالفنون الحرة.

وقد أخذت الحيرة كثيراً من رجال الاختصاص في تقسيم العلوم وتبويبها فيما يخص بهذه المشكلة^(٦) فتساءلوا أي جعلونها علوماً قائمة وحدها ليكون لها منهج خاص في بحثها؟ أم يضعونها حيث ينبغي لها أن توضع، مع سائر العلوم الطبيعية، ليكون بحثها قائماً على المنهج ذاته الذي ينتهجه الباحثون في بقية العلوم الطبيعية. ذلك أن هذه العلوم من شأنها أن تبحث في "الظواهر" - أي فيما "يظهر" من الأشياء كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، ولا فرق في حقيقة الأمر عندنا بين ظاهر يظهر للعلماء من نبات أو جماد أو حيوان فيتتبعونه بالملاحظة والدراسة وبين ظاهر يظهر لهم خلال سلوك الإنسان منفرداً أو مجتمعاً مع الآخرين فيتتبعونه بالملاحظة والدراسة العلمية.

ولذلك فقد يحق للباحث أن يتساءل حول تعريف كثير من المواد التي أشرنا إليها باعتبارها من المواد الثقافية بحسب القسمة السابقة فمثلاً فيما يتعلق بمادة التاريخ قد ينشأ السؤال أهو علم أم فن أم علم وفن معاً؟ وكذلك فيما يتعلق بالجغرافيا: أهو أقرب إلى العلوم أم إلى الآداب؟ ومثل ذلك علم النقد الأدبي، فيقال: أيعتمد هذا الفرع من فروع المعرفة على العلم أم على الذوق؟، وبمثل ذلك المنطق قد يتساءل الكثيرون ماذا فيه من علم

وماذا فيه من فن عملي؟ أما فيما يتعلق بعلم النفس فقد ظل السؤال وارداً أهو فرع من فروع الفلسفة أم هو فرع من فروع العلم؟

ولكن كيف نشأت هذه الثنائية عند العرب بين ما هو ثقافي في تصورهم، وبين ما هو علمي أي غير ثقافي؟ وما الأصل التاريخي لهذين المفهومين؟ وهل يمكن أن تعيننا التحليلات الدلالية المتصلة بسياقها اللغوي والتاريخي على اقتراح تصور لمفهوم الثقافة أكثر توحداً وشمولاً لفرعي المعرفة، وأكثر تحقيقاً وفاعلية في ترسيخ مفهوم التواصل الذي هو الأصل الأول لفكرة الثقافة في تاريخ العربية، كما نرجح؟

التفعيل الثقافي: تغير نوعي في تجربة الذات المستقبلية أم تغير كمي؟

بعد الإشارة إلى هذين المنهجين المختلفين في مفهوم الثقافة، نستطيع أن نستفسر عن أثر كل منهما في إنتاج الوعي الثقافي نفسه، وبعبارة أخرى نتساءل ما خصائص كل منهج منهما في إنتاج الفاعلية الثقافية لدى المستقبلين، فذلك هي الغاية المرجوة من أي نشاط ثقافي في الجامعة، وفي المجتمع بصفة عامة، كما تصوره الفلسفات التربوية المعاصرة؟

هنا تبدو مسألة العناية بتحقيق البحث الدلالي في المصطلح، وتتبع السياق التاريخي واللغوي للمفهوم قضية ذات أهمية خاصة، لأنهما يعبران عن وعي أصحاب هذه اللغة بدلالة معينة حيث اختاروا كلمة "الثقافة" دون غيرها من الكلمات للتعبير عما يريدون، بكل إيجازاتها وظلالها الخاصة، التي لا تحملها غيرها. ولذلك اهتم كثير من الفلاسفة بمثل هذا البحث الدلالي في شعبيته اللغوية والتاريخية، وكانت لهم مواقف نقدية إزاء كثير من الباحثين الذين أغفلوا هذين الباحثين في تحديد المصطلح المقصود. ولقد تساءل كثير منهم: ألا يصبح اعتبار التأمل الفلسفي، والجهد المبذول في سبيله، مسألة بلا قيمة كبيرة، عندما لا يتركز اهتمام الباحث على فحص "الكلمات" فحصاً دقيقاً، قبل أي اجتهاد آخر؟

من أجل ذلك فإنه لا يجوز لنا أن نتصور أن البحث في الكلمات هو مجرد كلام عن "الكلمات" فحسب، أي لا أثر كبير له في تحرير مناهج البحث النقدي في الفلسفة، المتصلة بطبيعة الفكر، وقوانين المنطق والاتساق، والعلاقة بين أفكارنا والواقع، وطبيعة الحقيقة، ومدى صلاحية المنهج الذي نستخدمه في توصلنا "للحقيقة" أو "المعرفة"، لأن هذه المقاصد العامة للفلسفة الحديثة، تعتمد على تحديد أدواتنا العقلية، وأولها اللغة^(٧).

ذلك أن "الكلمات" - وإن كانت لا تقوم بنفسها بالتحكم في طبيعة الأشياء - تقوم

بالتحكم في الأفكار والمشاعر ، وآراء الناس ، إذ هي التي تبدأ في بث هذه الأشياء وإيقافها ، أو رفضها . وفي هذا الإطار يمكن تشبيه دور الكلمات في الحياة بدور الأزرار في لوحات المفاتيح كما يقول Ducasse "دوكاس" ، إذ يبدو مظهرها تافها عند أول وهلة ، لا يوحي لغير المتأمل بأية قوة خاصة^(٨) ، ولكنها في الواقع هي التي تحكم في عمليات الآلات والمعدات الجبارة في الصناعة . ولعل أهم شيء يتعلق "بالكلمات" هو دورها الكبير في إحداث أفعال البشر وتشكيلها ، سواء استطاع من يستخدمون هذه الكلمات استعمالها في الموضوع المناسب ، أو عجزوا عن تحقيق ذلك ، وسواء فهموها فهما صحيحا ، أو لم يفهموها .

وهكذا يمكن أن نقول عند اعتبارنا لمفهوم "الثقافة" من وجهة النظر الدلالية والتاريخية : إنه إذا كانت الكلمة غير محكمة الدلالة على ما نريد - وهذا ما يبدو مؤكدا فيما نقرأ من حوار المتقنين إذ تختلط في كلامهم بمعاني التربية والدين والتهديب والتعليم والتراث والنشاط الأدبي والفلسفي والفني ، والوعي السياسي ، والذكاء العلمي ، والخبرة العقلية والضبط الأخلاقي ، وغير ذلك - نقول إذا كانت كذلك - فهي غير مناسبة للتعبير المحدد عما نريد ، وحينئذ لا تحقق الكلمة بهذا المفهوم المتماوج المختلط بعدد كبير من الأفكار والدلالات الغرض المطلوب عند استعمالنا لها ، بل ربما كان هذا الاضطراب ، سببا في تقطع حوارنا ، وتزييف أهدافنا ، بل توليد اتجاهات غير مقصودة ، وتلك أهمية العناية باللغة في تحديد المصطلح ، إذ لها القدرة على إعطاء المعرفة التحليلية الواضحة للأشياء أهمية فذة تفوق الحد ، فهي وحدها التي تعرفنا دلالة الأسماء التي نستعملها ، والصفات التي نطلقها على الأشخاص ، والأشياء التي نقصدها ، وهذا التأكيد الفلسفي لعلاقة اللغة بالفكر جعل مباحث التحليل اللغوي من أعظم مباحث الفلسفة في العصر الحديث .

لذلك فليس من تكلف الكلام أن ينشط الباحث إلى التساؤل حول الجذور اللغوية والتاريخية لكلمة "الثقافة" في هذا المقام ، فما الأصل اللغوي للكلمة وكيف تطور دلاليها عبر التاريخ ، ليدل على ما نحاول التعرف عليه اليوم في هذا المفهوم؟ ولا حرج علينا أن ننعم النظر مرة أخرى في الإيحاءات الدلالية للكلمة عن طريق التذكير المجمل بالأصل اللغوي لمادة "الثقافة" ، وكيف تطور استخدام الكتاب العرب لها عبر التاريخ الطويل للحضارة العربية ، فقد يكون في ذلك مدخل صحيح دلالي وتاريخي لما نريد الإرهاص به في تقديم مفهوم أكثر فعالية لفكرة الثقافة ، وخصوصا في ضوء الإنكار المطلق للعلاقة بين المصطلح

في مفهومه الجديد واستعمالاته اللغوية وهو إنكار يأتي من جانب عدد من كبار المفكرين وعلى رأسهم " مالك بن نبي " الذي يعتقد أن كلمة " الثقافة " بالمفهوم الحديث ليس لها منشأ عربي " لأننا لا نقع على اشتقاق يفيد المعنى الحضاري للكلمة ، وكل ما هنالك من إیرادات لهذا المصطلح يقع في إطار المدلولات اللغوية البحتة التي لا تفيد المعنى الحديث لكلمة " ^(٩) .

وهكذا يعتقد مالك بن نبي أن كلمة " الثقافة " كلمة جديدة - أي أن المفهوم مستحدث على الفكر العربي - وأنها وجدت بطريقة التوليد ، وفي رأيه أن الكاتب الذي صاغها - وربما كان ذلك في مستهل هذا القرن كما يرجح - قد اختارها من بين عدد من الأصول اللغوية من مثل : (علم - أدب - فهم - أدرك - ثقف) تلك الكلمات التي تدل على العلم أو العلاقة المعرفية . ومعنى هذا أنه " اختار الكلمة التي تدل صورتها على طابع الروح الجاهلية . ومن هنا نفهم أن كلمة (ثقافة) العربية لم تكتسب إلى الآن قوة التحديد التي كانت لنظيرتها الأوروبية ، وأنا مضطرون من أجل هذا إلى أن نقرنها بكلمة (culture) في مؤلفاتنا ، حتى كأنها دعامة تشد من أزرها في عالم المفاهيم " ^(١٠) .

ومن الواضح أن في هذا الكلام نظراً ، فقد تبين لبعض الباحثين في استقراء شامل لهذا المفهوم أن كلمة الثقافة لها أصل عربي يتصل بالمعاني التي تطور إليها المعنى في العصر الحديث ^(١١) ، ومن ذلك يبدو أن " مالك بن نبي " لم يكن منصفاً في تجاهله للتطور التاريخي الذي مرت به الكلمة حتى صارت مصطلحاً ، مهما يكن من خلافنا اليوم حول أبعاد هذا المصطلح المعرفية والتربوية ، فتلك مسألة أخرى تجرى على كلمة " الثقافة " العربية ، كما تجرى على كلمة " culture " الأوروبية ، سواء بسواء ، وإن اختلفت القضايا المطروحة هنا وهناك بحسب ما يمليه مقتضى الحال التاريخي في كل جهة ، فلكل " ثقافة " همومها الذاتية التي تعبر عن علاقات الخصوص فيها ، وهمومها العالمية التي تشارك فيها غيرها من الثقافات العالمية . كذلك فإن لكل ثقافة خصوصية ذاتية هي به ما هي ، فالشيء لا يكون إلا نفسه ، كما يقول المنطقة ولقد مضى زمن زعم فيه الزاعمون بجمتية تطور ثقافات العالم كله نحو نموذج واحد ، وتلك هي نظرية القائلين بواحدية التطور الإنساني نحو مثل ثقافي أعلى ، تحرص على تقديمه بعض الدول اليوم باسم : " المرحلة العالمية في تطور البشرية " كنموذج ثقافي يمثل هدفاً أسمى لكل الثقافات بعد أن وصلت حضارة البشرية إلى قمته فيما يسمى بنهاية التاريخ ، وذلك كله بغرض فرض الوصاية الثقافية على الشعوب المختلفة

باسم حضارة معينة . وقد ساعد على ذلك ما وقع فيه بعض المفكرين من وهم حين رأوا نجاح الحضارة الغربية في ميادين الاقتصاد والسياسة والعلم التطبيقي نجاحا عالميا ، فانطلقوا إلى القول بوحدة الثقافة الإنسانية ، بما تتضمنه من افتراض نهر واحد لها ، وهو الغرب ، والزعم بأن جميع ما عداه ليس إلا روافد له ، أو هي مياه ضائعة في رمال الصحراء .

وقد تصدى توينبي - بعد أن تأثر باشبنجلر في مسألة تنوع الحضارات - لهذه الفكرة الغربية المتعالية في نظرتها إلى شعوب الشرق^(١٢) وفي رأيه أنها تقوم في نفسية العلماء الغربيين على ثلاثة جذور هي :

(أ) الإغراق في حب الذات من قبل هؤلاء الدارسين الغربيين .

(ب) ووهم القول بفكرة الشرق الراكد .

(ج) ثم وهم الزعم بالتقدم كحركة تلتزم خطأ مستقيما على الدوام .

وهذا كله يجعل من النموذج الثقافي الغربي المثل الأعلى الذي يجب أن تتحرك نحوه وفي إطار أنماطه الثقافية شعوب العالم ، حتى تحقق في يوم من الأيام ما تسعى إليه من تقدم ثقافي منشود في زعم هؤلاء الباحثين ، كما نشاهد اليوم في بعض السياسات الدولية المتعسفة .

ومثل هذه الأفكار الوهمية حول مركزية الثقافة الغربية بين ثقافات العالم صادفت نقدا عنيفا لدى كثير من فلاسفة التاريخ المنصفين ، فقد دعا كل من اشبنجلر وتوينبي إلى ثورة كوبرنيكية في دراسة ثقافات الشعوب تصحح وهم المؤرخين الأوروبيين الذين يتصورون حضارتهم قطبا ثابتا للثقافات ينبغي أن تقاس على أساسه ثقافات الشعوب الأخرى ، مثلما توهم آخرون من قبل كوبرنيكس أن كوكب الأرض ثابت ، وأنه محور دوران لجميع الكواكب .

وإذا كنا نحرص هنا ، في هذه المناسبة ، على تأكيد علاقات الخصوصية لجوهر الماهية الثقافية لكل شعب من شعوب العالم ، فإن هذا ينبغي ألا يحملنا - كما حمل غيرنا - على زهو الاعتداد بذاتيتنا التاريخية زهوا يدعونا إلى القول بالاكتماء الذاتي ، والانغلاق على أنفسنا ، وسد كل النوافذ المطلّة على تيارات العصر ، وتجاهل علاقات العموم التي تربطنا بالعالم والتي تجمع الإنسانية كلها اليوم في رحلة واحدة لها مشكلاتها الثقافية العامة ذات الطابع العالمي . مثل هذا النكوص عن مواجهة قضايا العصر أقرب إلى أن يكون تعبيراً عن العجز أو عدم الثقة بما لدينا من ثقافة ذات قيم عليا قادرة على النفاذ والمنافسة والتأثير الفعال في الثقافات العالمية ، وتحقيق سعادة البشرية .

غير أن جماعات لا حصر لعددها اختاروا أن يغضوا أنظارهم غضا عن العصر بكل ما يضطرب به من قضايا ومشكلات فكرية، اكتفاء بما لديهم من تراث فكري، هو في ذاته يمثل استجابات ثقافية لأجيال سابقة على مشاكل عصرهم، وقد مضى ذلك العصر، وجدت مشكلات أخرى تحتاج إلى مواجهة واجتهادات جديدة. ويبدو أن العقل العربي بصفة عامة قد وجد أن أيسر السبل لهذه المواجهة، هو الرجوع إلى هذه الحلول التاريخية الجاهزة التي هي نتاج العبقرية العربية في أعز عصورها.

ومع هذه الجماعات تذهب عامة الناس من غير المثقفين الذي تغريهم هذه النظرة الماضية، وتستهيهم بكل ما تحمله من ذكريات النصر والنجاح العالمي، ولكن الذكريات وحدها لا تصنع نصرا، ولا تحقق أملا، لأن التاريخ لا يعيد نفسه، بل هي الإرادة المتجددة وحدها التي تصنع المستقبل، وتحقق ذاتها فاعلة في التاريخ.

من أجل ذلك فإن اهتمامنا بمشكلات الثقافة الحاضرة ينبغي أن يكون أساس كل اهتمام تاريخي من جانبنا. وهذا وحده هو الذي يجعل الحوار بين الماضي والحاضر ممكنا وذا مغزى، وهو الذي يضيف على وعينا الثقافي بذاتنا التاريخية معنى خاصا في حركتنا نحو المستقبل، فهذا الانغماس في الماضي من جانبنا يجب أن يعمق شعورنا بالحاضر والمستقبل معا، أي بالضرورة والتطور، فما نسمة خطأ بالماضي إنما يسرى في الحاضر، ويتحرك نحو المستقبل، وبذلك لا يعود الانغلاق على الذات تعبيرا عن غربة فكرية نعيشها غائبين عن العصر بكل إنجازاته الفكرية وإبداعه الثقافي، وقضايا الملحة.

والواقع أن هذه الغربة عن ثقافة العصر تتمثل اليوم في اتجاهين متناقضين: أحدهما يمثل رجال ترمسوا بالفكر التراثي القديم، بكل أعلامه فعرفوا فلاسفته ومتكلميه، فقهاءه ومحدثيه، متصوفته ومفسريه، فعاشوا بينهم، وتوقفوا عندهم، وتحديثوا بلغتهم، حتى أصبحوا يحون فيما يشبه الغربة التاريخية عن عالمنا المعاصر، والاتجاه الآخر يمثل رجال ترمسوا بالفكر الغربي ترمسا عميقا، وشغلته قضايا ومشكلاته، وعاشوا في عالمه الثقافي بكل أبعاده حتى غلبت غربتهم الجغرافية، حدود حضارتهم الواقعية التي ينتمون إليها، ويمارسون فيها حياتهم اليومية، فاختلف الولاء الثقافي على مقتضى الجهة، وتنازعا أمرهم بينهم^(١٣)، ونحن مع هؤلاء وأولئك بين غربتين: غربة تاريخية عن الزمان، وأخرى جغرافية عن المكان.

وهكذا يمكن أن تغطي علاقات الخصوص على علاقات العموم، كما يمكن أن تغطي علاقات العموم على علاقات الخصوص، ويقع الحرج والغربة في كل حال.

وربما كان التواصل مع الثقافات العالمية، ومواجهة مشكلات العصر بمنهج مستحدث هو المنهج الأمثل في هذه المواجهة بين الخاص والعام. وهناك مفكرون أعلام عنوا بالاجتهاد في هذه المواجهة، مثل محمد عبده وإقبال وابن باديس ومالك بن نبي وغيرهم، فقد عرضوا لكل جديد، وسمحوا لأنفسهم بالاجتهاد، ودعوا إلى الأخذ به منهاجاً للحكم على كل ثقافة وافدة، واستخدموا حقهم المشروع في القياس والمصالح المرسل، وغيرهما، وجعلوا من ذلك مبدأً للحركة في الثقافة الجديدة، كما هاجموا التقليد الذي قضى منذ زمن طويل بإغلاق باب الاجتهاد، وقدموا للأمة جهداً ثقافياً في هذا الصدد، أسهم في حركة النهضة العربية بكل الوجوه.

غير أن هذه القدرة على التواصل الواعي، ومواجهة مشكلات العصر بمنهجية نابعة من أعماق التراث نفسه، والتي صادفناها مزدهرة عند هؤلاء المفكرين في النصف الأول من هذا القرن، ما لبثت أن تضاءلت، وحل محلها رويداً رويداً تيارات ذات طابع انغلاقية، تنتمي إلى جماعات مختلفة، لأسباب تاريخية عديدة، جعلت المفكر المعاصر، أقل قدرة على المواجهة، وأكثر ميلاً للأخذ بمبدأ التقليد بحلولة التاريخية الجاهزة، التي سادت خلال قرون طويلة قبل العصر الحديث. وهكذا تراجعت الدعوة إلى الاجتهاد عن مكانتها السابقة، كما عرفناها في النصف الأول من هذا القرن، وتنافست الفتاوى في التنفير من فكرة المعاصرة التي اتهمت في صميم ضميرها الديني والأخلاقي، ولقى أعلام أكفاء، كانوا نور الدنيا، وفخر المسلمين، وأعلام الاجتهاد - وقد أشرنا إلى بعضهم - سخرية وتهوينا من شأنهم لدى أقلام جرفتها حماسة المواجهة السياسية مع الغرب إلى إدانة كل اجتهاد مبذول في اتجاه التواصل مع الثقافة الجديدة. تأكيداً لعلاقات الخصوص، وحماية لثقافة الأمة في ظروف الصراع مع النفوذ الأجنبي، على منهجهم الثقافي في الاكتفاء الذاتي الذي دعوا إليه بكل إصرار^(١٤).

ونعود إلى ما كنا فيه من حديث التحليل الدلالي للمصطلح لعله يعين على الإسهام في حل هذه القضية التي أشرنا إليها حول مسألة الخصوصية والعمومية التي هي "مشكلة الثقافة" الحقيقية لدى كثير من المفكرين المعاصرين.

ترتبط مادة "ثقف" كما ترتبط مادة "Culture" بأصل حسّي مثل كثير من الكلمات في كل اللغات. وتحمل الكلمات عادة في جذرها القديم معنى حسيا يستمر تطوره عبر التاريخ الحضاري للأمم، وفي كثير من الأحيان يظل لهذا الجذر الحسي ظلال باقية وإيحاءات خاصة، لها تأثيرها على المعاني المشتقة بعد زمان طويل.

وتقدم المعاجم العربية في التفسير اللغوي لجذر كلمة "الثقافة" أصولا تتصل في جملتها بالتغير النوعي نحو الأفضل للشيء المثقف، أو الذي تعرض لفعل الثقيف. وفي لغة العرب أن الثقافة حديدة تكون مع القواس والرماح، يقوم بها الشيء المعوج، وثقيف الرماح: تسويتها، وفي كلامهم: ثقف الخل ثقافة: بمعنى حذق، وحمض^(١٥).

وقد تنبه الأصفهاني صاحب "المفردات" في غريب القرآن منذ القرن الخامس الهجري إلى علاقة مادة ثقف بالإدراك العام - امتدادا للجذر الحسي الذي أشرنا إليه، فذكر أن الثقف: الحذق في إدراك الشيء وفعله، ويقال ثقفت كذا إذا أدركته ببصرك لحذق في النظر^(١٦)، ثم يتجاوز به فيستعمل في الإدراك، ثم تطور استعمال الكلمة للتعبير عن معان ضمن دلالات التقويم والتكيف والتغير النوعي والمعالجة التي ترتبط بالاستعمالات المبكرة للكلمة^(١٧)، ومن ذلك أدبه وثقفه على سبيل المجاز.

ويتصل بهذا الأصل اللغوي الذي استوحاه الحس اللغوي للحضارة العربية للدلالة على مفهوم معين ما تطور إليه مفهوم الثقافة بالمصطلح المعاصر، من حيث التغير الكيفي، والتأثير النوعي في شخصية المتلقي. ومن الواضح أن مثل هذا التغير ليس من قبيل التراكم المعرفي، كما ذهبت إلى ذلك إيحاءات التعريف الأول، القائم على التعدد والتنوع، والداعي إلى الأخذ من كل علم بطرف، كما رأينا من قبل، كذلك فإن هذا التغير المفترض في شخصية المستقبل للثقيف، ليس من قبيل التخصص المعرفي المحدد بمجال معين، كما دل على ذلك صراحة التعريف الثاني الذي يذهب أصحابه إلى قصر مفهوم الثقافة على العلوم الإنسانية والاجتماعية وحدها.

فالثقافة إذن بحسب عبقرية حس العربية الأصلي، ليست مسألة كم، وهي كذلك ليست مسألة تخصصية، بل هي تقتضي شيئا بحسب هذا المفهوم العربي خلاف ما يوحي به هذان الاتجاهان اللذان أشرنا إليهما واللذان سيطرا على مجال الحديث الثقافي بين المفكرين. هذا الشيء هو التغير الكيفي المناسب لماهية الشيء الذي وقع عليه فعل الثقيف: فكما

يثقف الخل فيصير صالحا للطعام، وكما يثقف الرمح فيصير صالحا للنزال، كذلك يثقف الإنسان فيصير صالحا للحياة، وهكذا يؤدي اكتمال العلة الصورية في كل حالة إلى اكتمال العلة الغائية في الموجودات التي من أجلها يحصل الفعل إذا استعرنا مصطلح أرسطو في فلسفة العلل.

ولما كانت إيجاءات الكلمة في أصلها الأول تدل على هذا التغير النوعي في شخصية المثقف والتكيف نحو الأفضل، فإننا نعتقد أن الربط بين التجربة العقلية والتجربة السلوكية هو جوهر الفعل الثقافي، وذلك حين تتوحد العلاقة بين علم العالم ووجدانه الاجتماعي، وتتحول تجارب المعرفة العقلية إلى نور قلبي يفتح بالوعي على الذات، وعلى كل عناصر الخير في هذا الوجود، حيثئذ يتمازج العلم والعاطفة ويتعانق التجريب والخيال، وتحقق الوحدة بين المنطق والشعور، بين عقل الفيلسوف وقلب الفنان، بين الفكر والضمير، بين الظاهر والباطن، بين عالم الجلال وعالم الجمال، بين علم الفقيه وعرفان الصوفي، بين جدل المتكلم وإلهام العارف، بين المعرفة والفضيلة، وبين الفلسفة والشعر.

وقد يجدر بنا أن نتوقف هنا عند مثال خاص لتوضيح ما نقول، فقد يجد القارئ في إطار هذا التحليل مفهوم "التقوى" كفعل ثقافي في أعماق صور الثقافة مثلاً لما قدمنا في تعريف الثقافة، فالتقوى بهذا المفهوم تعبير سلوكي عن قمة التكيف الثقافي بحقيقة التوحيد كفكرة عقلية، "فبالتقوى" تتحول المعرفة المنطقية أو النصية بأصول الدين وأحكامه إلى موقف فعلي يميز سلوك المسلم اليومي. لم يعد التوحيد في هذه الحالة فكرة فلسفية مجردة، كما هو الأمر عند أرسطو في مفهومه لواجب الوجود أو المحرك الأول مثلاً، وإنما صار حقيقة وجدانية توجه الحركة الواقعية لحياة المسلم وأولها خشية الله، وعمران الحياة. وبهذه الواقعية الثقافية، وليس المبادئ الفكرية أو الفلسفية وحدها، يستحق "المتقون" التكريم الذي وعدوا به: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، حيث ترتبط حقيقة التكريم الإلهي بهذا الوعي الروحي تنظيماً للعلاقة بين المعرفة والثقافة، بحيث تظل القيمة العقلية أو الفكرية وحدها بلا مغزى أخلاقي أو جمالي، إذا لم تتحول في ضمير الإنسان إلى شعور قلبي يتمثل حقيقة الإيمان ويوجه حركة الحياة اليومية.

ولذلك فقد يظل العالم واسع العلم، غزير المعرفة لا نعهده من المثقفين بحسب هذا المفهوم، سواء كان علمه في الطب، أو الفلك، أو الهندسة، أو الكيمياء، أو كان علمه في الأدب أو الاجتماع أو القانون، أو في كل هذا مجتمعاً ما لم يكن لهذه المعرفة العقلية - أياً

كان مجالها - صدى إيجابي في سلوكه اليومي ، ووجدانه الاجتماعي ، إذ لا يتحقق فعل التثقيف الذي هو تغير نوعي في طبيعة المتثقف ، كما رأينا في إحياءات تحليلنا اللغوي للكلمة ، ما دامت المعرفة (في أي نوع من فروعها) تتحرك على مستوى العقل وحده ، دون أي أثر لها في السلوك النفسي والوعي الباطني بمغزى هذه المعرفة ، وعلاقتها بوجدانه الاجتماعي من حيث رؤيته للكون والحياة ، ومن حيث وعيه بذاته والوجود من حوله ، وهذا الوعي هو جوهر التواصل والانفتاح على الآخرين بكل ما يمثلون من تجارب البشرية وإنجازاتها ، ومن هنا نشأت علاقة الترابط بين الثقافة والالتزام الأخلاقي بقضايا الإنسان ومثله الدينية والاجتماعية في حس المثقف المعاصر .

لذلك نستطيع القول بناء على التحليل الذي تقدم : إن الثقافة في تعريفنا هي الوعي الروحي الناشئ عن أثر من آثار المعرفة العقلية للمثقف ، فهذه هي العلاقة الإيجابية بين المعرفة العقلية والثقافة بمفهومها الدلالي الذي حددته العربية للتعبير عن هذا المعنى .

إن الذات المثقفة التي اكتسبت هذا الوعي ، ذات قادرة على التواصل مع عناصر الوجود من حولها بكل معالمه المختلفة ، إذ لا معنى لهذا الوعي عندنا غير القدرة على التحقق من وجود الذات في إطار مجموعة من العلاقات القائمة بين الموجودات في هذا العالم ، وعلاقته بمحاث الكون الكبرى . إن تلك القدرة على النشاط التشخيصي للذات في علاقاتها بما حولها تكاد تطوي في واقع الأمر على حقيقة الذات الإنسانية (الأنا) في سعيها الثقافي نحو التواصل ، وإذا كان الوعي بالذات - أي القدرة على إدراك مجموعة العلاقات التي تربط الذات بالموجودات الأخرى - يقوم على خاصية التواصل ، فإن الفعل الثقافي الذي هو تعبير عن قدرة الذات على السلوك الاتصالي ، إنما يعبر عن حاجة الإنسان إلى هذا الوعي مع استمرار علاقته مع محيطه . وهذا ما سماه ابن خلدون بالميل الاجتماعي ، أو الطبع المدني في الإنسان ، كما خلقه الله ، مرتبطا بالعالم ، وخليفة فيه ، وحاملا لأمانة العمران ، فالثقافة بهذا المعنى نشاط اجتماعي في جوهرها .

إن هذه الحاجة إلى التواصل ، والتي يعد الفعل الثقافي استجابة لها ، إنما تنشأ بسبب الغربة والانفصال ، فبالفعل الثقافي يعرف الإنسان نفسه ، ويدخل في عوالم الآخرين ، ويزداد اطمئنانا إلى وجوده بينهم ، ليصل إلى ما يسميه علماء النفس " بالطمأنينة الوجودية " التي تعني تأكيد حضور الإنسان في العالم ، وتنشيط وعيه الاتصالي ، وتعميق إحساسه بأنه شخص كلي حي في الزمن ، يلتقي مع الآخرين ، ويواجه الظروف الاجتماعية والأخلاقية والبيولوجية للحياة^(١٨) . إن هذا الوعي يمثل شعوره بهويته ، وهوية الآخرين من حوله .

في هذا الإطار تمثل الثقافة بهجة الفرح الاجتماعي بالحياة والأحياء، والتفاؤل بحقيقة الوجود، في مقابل الانسحاق القاتل للذات المنغلقة على نفسها، والتي تنفصل فيها المعرفة العقلية عن التجربة الروحية بكل آفاقها التواصلية، انفصالا تاما.

إن هذا الانفتاح يجعل الفعل الثقافي ساريا في أصلاّب الحياة الاجتماعية للأمة محققا لأمانيتها في النهضة والتقدم، مجددا لوعيتها الحضاري بذاتها التاريخية، لأن كمال هذا الوعي شرط جوهري لكمال تحقيق إرادتها فاعلة في التاريخ.