

الكتاب الثالث

اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية

أ.د. برهان غليون

تحليل وعرض أ.د. محمد السيد الجليلند^(١)

نبذة مختصرة عن المؤلف:

هو المفكر العربي برهان غليون، أستاذ علم الاجتماع السياسي، ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون بباريس.

ولد في حمص عام ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م بسوريا، وتلقى تعليمه في حمص ودمشق، حيث درس الآداب والاجتماع في دمشق، ثم واصل دراساته العليا في باريس، فحصل على درجة الدكتوراه في علم الاجتماع السياسي ١٣٩٣هـ - ١٩٧٤م، وعُين أستاذاً لعلم الاجتماع السياسي بجامعة الجزائر في الفترة (١٣٩٤ - ١٣٩٨هـ / ١٩٧٥ - ١٩٧٨م).

حصل غليون على الدكتوراة الثانية في الفلسفة والعلوم الإنسانية من جامعة باريس الأولى (السوربون) عام ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، وعُين أستاذاً لعلم الاجتماع بجامعة السوربون منذ عام ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ثم أستاذاً للحضارة والمجتمع العربي أيضاً في الجامعة نفسها عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، فريئساً منتخباً بقسم الدراسات الشرقية المعاصرة في العام نفسه.

وبالإضافة إلى مناصبه الأكاديمية فقد تولى برهان غليون أيضاً منصب مستشار باليونسكو، كما أنه عضو الهيئة الاستشارية لمجلة (المغرب) والصادرة عن معهد العلوم السياسية ورئاسة مجلس الوزراء الفرنسية.

(١) أستاذ الفلسفة والعقيدة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

ومنذ عام ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م تولى غليون رئاسة مركز دراسات الشرق المعاصر بجامعة السوربون بباريس، وهو أيضاً مدير أبحاث بمتدى العالم الثالث، وعضو في الجمعية الدولية لعلم الاجتماع، وعضو الرابطة الفرنسية للدراسات العربية، وهيئة تحرير مجلة الشعوب المتوسطة بباريس، علاوة على عضويته لمجلة (روافد متوسطة) بباريس، وأيضاً هو عضو في هيئة تحرير الدراسات الشرقية بباريس.

وبعيداً عن المناصب فإن غليون يُعدُّ أحد أعلام الفكر العربي المعاصر، ومن أشد المهتمين بقضايا الإنسان وحقوقه، والمجتمعات العربية، والعقل العربي، والديمقراطية، وعلاقة الدين بالدولة والنهضة والحداثة من خلال الإطار الاجتماعي السياسي.

إضافة إلى أنه من أكثر المثقفين العرب دفاعاً عن الرؤى والقضايا العربية في الغرب، مع إسهامه الفعّال في تنشيط الحوار الفكري العربي الغربي الأوروبي والأمريكي، كما أنه يدعو إلى ضرورة العودة إلى الحداثة الإسلامية، وعدم الاعتماد على الدعم الخارجي لحل الصراع العربي الإسرائيلي، ويبين أن الاندماج الاقتصادي الإقليمي هو السبيل لدخول العرب شركاء أقوىاء في عملية السلام.

وقد شارك غليون في العديد من الندوات والمؤتمرات على المستوى العربي والدولي، ومن أهمها: مؤتمر التنمية الاقتصادية للشرق الأوسط وشمال إفريقيا في ١٤ / ١١ / ١٩٩٦م، والمؤتمرات القومية العربية منذ عام ١٩٩٩م حتى الآن، وملتقى الفكر والحوار بالمغرب بمدينة الرباط في ٣٠ / ١٠ / ١٩٨٨م.

كما شارك بندوة (التغيير الديمقراطي في البلاد العربية) بالقاهرة، والتي نظمها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، والمنعقدة في جمادى الأولى ١٤٢٨هـ - أواخر مايو ٢٠٠٧م.

هذا وقد قدّم برهان غليون العديد من المؤلفات والدراسات والتحليلات السياسية والاجتماعية المنشورة في الجرائد العربية ومجلاتها، علاوة على مثيلاتها الإنجليزية والفرنسية، والتي يدور أغلبها في فلك قضايا الحداثة في العالم العربي، والديمقراطية، والنهضة، وتقييم الواقع السياسي العربي، ومعاداة الغرب للإسلام، وظاهرة الطائفية في العالم العربي، محاولاً من خلال ذلك تشخيص واقع الأمة العربية وتحليل أسباب أزمتها.

ومن أهم مؤلفات غليون: (بيان من أجل الديمقراطية والنهضة)، و(المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات)، و(نقد السياسة: الدولة والدين)، و(المحنة العربية، الدولة ضد الأمة)، و(النظام السياسي في الإسلام)، و(نظام الطائفية من الدولة إلى القبلية)، وغيرها من الكتب والمقالات التي تتناول مسائل في علم الاجتماع السياسي. علاوة على كتابه: (اغتيال العقل - محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية) موضوع الدراسة.

سبب تأليف الكتاب وبنيته الإجمالية:

(اغتيال العقل) هو ثاني كتاب ألفه برهان غليون، حيث جاء بعد كتابه (بيان من أجل الديمقراطية)، وقد أصدره في الثمانينيات، وتحديداً في مطلع عام ١٩٨٦م، ويَقْصِدُ غليون باغتيال العقل؛ مجموع المحاولات التي تسعى إلى استبعاد عناصر الخبرة الروحية والعقلية المعاصرة عن النظرية والممارسة، مما خفض مستوى العقل وجعله مجرد إيديولوجيا، والوعي إلى حسٍّ أعمى، والحضارة إلى مجرد تقنية؛ أي تجيير الثقافة التي هي مجال الوعي والحرية الأول للسياسة اليومية، وجعلها أداة لإحراز مواقع اجتماعية وإلغاء استقلالها النسبي، ومن ثم إلغاء شروط التفكير الحر والوعي الإيجابي، وقَطَعَ الطريق على كل تغيير وعلى كل نهضة. فجعل غليون الهدف الأساسي من (اغتيال العقل) نقد نمط التحديث والحداثة العربية، وقد طوره فيما

بعد بفكرة: أن الحداثة أو ما يسمى بالحداثة العربية هي نوع من الحداثة الرثة، التي لا يمكن إلا أن تثير الإحباط والضعف والعنف أيضًا.

يقول غليون: فليس هدفنا من هذا الكتاب تقديم نظرية في النهضة الحضارية عامة، ولا في نهضة العرب خاصة، فمثل هذه النظرية تستدعي مسبقاً إعادة فحص المفاهيم والإشكاليات والمسائل التي لا بُدَّ منها لصياغة هذه النظرية، وليست فلسفة النهضة الكامنة أو المتضمنة في الجدال الراهن بين التيارات الإيديولوجية العربية القائمة هي نظرية حقيقية في النهضة بقدر ما تبدو لنا غطاء إيديولوجياً وإنسانياً لصراع اجتماعي يتخذ من الثقافة العربية موقعاً ممتازاً ومتميزاً. ولهذا أيضًا تركز النقاش وما يزال على دور هذه الثقافة ومكانتها في هذه النهضة بأكثر مما تركز على شروط النهضة ذاتها. وهدفنا الأساسي أن ندرس مكانة الثقافة ودورها ووظيفتها في هذا الصراع كخطوة أساسية لفهم علاقاتها بمسائل المجتمع والتاريخ الأخرى، كالنهضة أو الهوية أو التحديث أو العقلانية. ولعل هذه الدراسة للثقافة تساعد على حسم الموقف في هذا المجال الدائر منذ أكثر من قرن، والذي لن ينتهي في نظرنا قبل أن ينجح العرب في الدخول مجددًا كذات فاعلة ومؤثرة في التاريخ بعدما أبعادوا عنه.

وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة عامة في أزمة التقدم العربي، وخاتمة في تحرير العقل، بينها أربعة أقسام رئيسية: القسم الأول: زمن الفتنة (أو الوعي المنقسم)، القسم الثاني: زمن النكسة (في التجاوز الحضاري وأصل الانقسام)، القسم الثالث: زمن الغربة (في انحلال المدنية العربية وإشكاليات العودة إلى الأصول)، القسم الرابع: زمن الوعي (في الوعي الذاتي ونظرية النهضة والإبداع التاريخي).

البنية التفصيلية للكتاب:

قدم غليون لكتابه بمقدمة تكلم فيها عن أزمة التقدم العربي، وقد انطلق من مسلّمة تُقرُّ بوجود أزمة في الواقع العربي لبحث في جذور هذه الأزمة، والتي يعود

ببدايتها إلى صعود الهيمنة الأوروبية والغربية عامة في العالم أجمع، وما انتهى إليه ذلك الصعود من غلبة عسكرية وحضارية بداية من القرن الثامن عشر، أدت بدورها إلى تحلل الدولة الإسلامية ونخر الأسس الثابتة والتقليدية للهيمنة الداخلية والسلطة الاجتماعية، وأفقدت نظمها القائمة: الاقتصادية والعقلية فاعليتها وتأثيرها.

وفي إطار البحث عن توازنات جديدة وبحافز مقاومة خطر التحلل والتلاشي حدد غليون ثلاث محاولات أنجزتها الجماعة العربية من أجل صيانة مكانتها في الساحة الدولية كجماعة مستقلة قادرة على الاستمرار والبقاء، وقادرة على الاعتماد على نفسها مادياً وسياسياً وثقافياً، ثم نقدتها جميعاً، أولى هذه المحاولات كانت محاولة محمد علي التصنيعية التوحيدية، تلتها مرحلة اليقظة العربية، التي انتهت بنشوء النظام القومي العربي، والذي تُوج ببرزو جامعة الدول العربية ١٩٤٥ ونجاح ثورة الضباط الأحرار في مصر سنة ١٩٥٢، وانتهى بهزيمة سنة ١٩٦٧، فعاد المجتمع العربي إلى أزمة مفتوحة ما زالت مستمرة إلى اليوم. ويقصد غليون بهذه الأزمة المفتوحة: انهيار التوازنات الاجتماعية والإقليمية التي خلقها وضمها النظام القومي، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية، الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية على مصراعيه، وهو ما يعني انحلال روابط التضامن الداخلي والإقليمي، وانقلاب القوى دون ضابط وتنافرها، وذبول القيم والمبادئ القومية، والجنوح نحو سياسات الانكفاء على الذات، وخدمة المصالح الأنانية، أي زوال العام وصعود الخاص إلى مقدمة المسرح الاجتماعي.

ويرى غليون أن انحباس كل تقدم اجتماعي وسياسي هو أكبر دليل على أن الأزمة تتجاوز السطح إلى العمق وإن السبب الرئيسي لاستمرار هذا الانحباس هو غياب الوعي الموضوعي بأبعاد المشكلة الاجتماعية والتاريخية، وغياب الرؤية الواضحة والتصور السليم والتفسير المقنع الذي يخلق إرادة الفعل ويفتح أفق

العمل، ومن ثم يرى غليون أن الرد المطلوب هو التفكير من جديد بهذه الأزمة التاريخية ودراسة الردود التي قدمت منذ أكثر من قرن ومراجعة نقائصها، والانطلاق من الصراعات والمشكلات الكبرى التي تضعنا فيها هذه الأزمة.

القسم الأول: زمن الفتنة (أو الوعي المنقسم):

طرح غليون في هذا القسم مسألة النهضة والثقافة النهضة، وأبان أن النقاش حول الأزمة التي يمر بها المجتمع العربي يكاد يتركز في موضوع الثقافة، تلك التي تلخص تجربة المجتمع ووعيه بذاته وبمحيطه، وتشكل نافذة يطل منها الباحث على كل نواحي الحياة العلمية والسياسية والاقتصادية والروحية للمجتمع، وقد أمكن غليون أن يقول بأن الاهتمام بها (الثقافة) لذاتها بقي ضعيفاً في العالم العربي، وأنها قد اعتبرت بشكل عام أقل قيمة في إحداث التغيير الاجتماعي من عوامل أخرى، ولم تصبح مسألة متميزة للبحث إلا مع تفجر مسألة الهوية؛ فأصبحت علاقة الثقافة بالنهضة حكرًا على المتحدثين بالتغيير والثورة، وأصبحت علاقتها بالهوية حكرًا على المنادين بالمحافظة والتمايز والاستقلال، ومن ثم أصبحت المشكلة الأساسية للثقافة العربية هي الصراع أو التناقض بين الأصالة والمعاصرة، والذي تطور ودخل ميادين مختلفة، وأصبح له أصداء وانعكاسات في الدين والفلسفة والأدب والفن والسياسة والاقتصاد.

وفي علاقة الثقافة بالنهضة فإن هناك موقفين أساسيين، ينطلق الأول، ويقصد به موقف الحداثة، من الإيمان بعالمية الحضارة، ويرى أن تأخر العرب كامن في تمسكهم بثقافتهم والقيم النابعة منها، وأن انحطاطهم عائد إلى عوامل ذاتية متعلقة ببنية المجتمع والثقافة التقليدية من دين وأعراف وطرائق تفكير وغيرها، وأنه لا بد لكي يتقدم العرب من إزالة هذه العوائق وتغييرها أو تفكيكها.

أما الموقف الثاني، ويقصد به الأصالة، فينطلق من الإيمان بأن الحضارة الراهنة

هي حضارة غربية محضة، وأن تعميمها أو سيطرتها لا تحمل في ذاتها إلا مصادرة تاريخ الشعوب الأخرى وقتل ثقافتها وإزالتها من الوجود، ويرى أن تأخر العالم العربي راجع بالأساس إلى ما تعرض له من غزو أجنبي غربي، سواء أكان غزوًا فكريًا أم سياسيًا اقتصاديًا، وراجع إلى تخليه عن ثقافته وتحريفها، ومن ثم فإن خطة التقدم تتركز على إحياء الثقافة العربية الإسلامية، وتطهيرها مما علق بها، وهو ما يسميه غليون بالنظرية التراثية في مقابل النظرية الحداثية في الموقف الأول.

ومن ثم يستعرض غليون الصراع الدائر بين النظريتين، واختلاف كل منهما فيما يتعلق بموضوع الثقافة والهوية والنهضة، ليصل إلى لب موضوع الكتاب وهدفه الأساسي، وهو إبراز الأسباب الكامنة وراء رفض كل طرف للآخر، والتي ليست بالضرورة تكون واعية لدى الفريقين، ولا تتعلق بالضرورة أيضًا بالاهتمام بالنهضة أو بالاهتمام بالهوية، ليس على اعتبار هذه الأسباب عللاً أولى، وإنما كمحصلة لصيرورة ثقافية اجتماعية تاريخية.

ومن هنا يظهر السؤال الجوهرى في نظر غليون: كيف نشأ هذا التعارض والانشقاق في الوعي العربى؟ وما هو مغزاه التاريخي ومضمونه الاجتماعي؟ ولماذا لم ينجح المجتمع العربى فى تجاوزه؟ أى فى إنتاج وعى متسق ومستقل بذاته، ينقل الثقافة العربية ذاتها من دائرة الصراع الأيديولوجى المفقّر إلى دائرة الإبداع المثرى، ومن التقليد الأعمى للماضى والحاضر - على حد تعبير غليون - إلى خلق المستقبل أى إلى التجديد.

العقل السجالي:

نبّه غليون قبل دخوله فى الموضوع الأساسى إلى بعض الأخطاء المنهجية التى تمنع المفكرين عادة من الرؤية الموضوعية وتحرفهم عن الهدف المطلوب، وكان من ذلك العقل السجالي، وهو الذى يتخذ موضوع شروط النهضة وأسبابها ذريعة

لوصف ممارسات أو أعمال لا علاقة لها بها، بالتخلف أو التقدم، والهدف من ذلك هو تأكيد مواقف محددة وتثبيتها، وهذا هو مصدر نشوء ما أسماه غليون بالمنهج السجالي، والذي من خصائصه حجب المسائل الحقيقية أو تضييع جوهرها، والقفز عليها عن طريق الخلط بين قضايا ومطالب ليست واحدة، ولا تصدر واحدها عن الأخرى، أو استبدالها بقضايا جانبية تبعد النقاش عن هدفه العلمي وتحرفه عن مقاصده الأساسية، وقد طَبَّق ذلك على الأطراف الأيديولوجية والاجتماعية المتصارعة، وأمكنه القول بأن هذا المنهج السجالي بقدر ما يمنع الفكر من فهم الواقع وفهم الممارسة الاجتماعية فهماً موضوعياً وسليماً يساعده على التحكم بهما والسيطرة عليهما، فإنه يفرض عليه العيش في نزاع ذاتي دائم لا مخرج منه، ويحبس عليه في دائرة الجدل المجهض والمسدود، وتصبح وظيفة السجال الأيديولوجي الأساسية هي إعادة إنتاج هذا الشقاق الشامل في الوعي والمجتمع، وترجمته في الفكر أو عكسه عكساً أميناً بحيث يعطي لكل فريق من المتخاصمين الصورة العدوانية والهمجية التي يرغب في امتلاكها عن الآخر، كي يستطيع - بحسب تعبير غليون - شعورياً وعقلياً الاستمرار في الحرب الباردة أو الساخنة.

وهذا المنهج السجالي - كما يوضح غليون - يقوم على أربعة عناصر رئيسية، الأول: الاختلاط بالمنهجي، والثاني: العقلية السكولستكية، أو انفصال الفكر عن الواقع، والثالث: ابتسار الواقع أو تجزيته، والرابع: الهرب من المسؤولية الفكرية، والتقلب الدائم.

وفي رأي غليون أن شرط المراجعة الجدية هو أن تبرز الأسباب الموضوعية، المعقولة والملموسة للإخفاق، وتحدد ملامح الممارسة الممكنة البديلة والمطلوبة؛ فإنه ليس من مصلحة أحد، ولا من مصلحة «التقدم» أن يستمر الجدل على أسس سجالية خاطئة مبنية على أحادية النظرة، والتحامل على الغير والاقتراسات الناقصة

أو المشوهة.

منهج النقد الموضوعي:

كما أن هناك أخطاء منهجية يجب معالجتها، فهناك أيضًا شروط منهجية لا بد منها في كل مراجعة نقدية، وذلك هو ما قصده غليون في منهج النقد الموضوعي في مقابلة المنهج السجالي السابق، والذي تكمن أول مبادئه في تحديد المسائل المطروحة بشكل دقيق وعزلها أو تمييزها بعضها عن البعض الآخر، وعن المسائل الجزئية التي تتداخل معها. وما ذلك إلا لأن هذا التحديد له أهمية خاصة في موضوع النقاش حول الحداثة والتقليد، لأن الأمر يتعلق بدراسة أفكار وتوجهات وقيم ومواقف كلية تمس في الوقت نفسه شئون العقل والثقافة والدين والسياسة والتاريخ والمجتمع والاقتصاد، من حيث إنها تقوم بتعيين الأسس والمبادئ التي يقوم عليها أو يجب أن يقوم عليها البناء الاجتماعي.

وفي نظر غليون فإن هذا النقاش ينطوي على عدة مسائل مستقلة ومتميزة، تشكل الإجابة عليها قاعدة للمراجعة النظرية، من أهمها ثلاث أساسية: الأولى: مسألة الثقافة العربية بما فيها من تراث وقيم حية ونظم خاصة، وعلاقتها بمسألة النهضة أو الهوية أو السلطة أو التنمية، والثانية: مسألة السلطة السياسية والدولة وشرعيتها وبنيتها الاستبدادية المطلقة أو الديمقراطية التعددية، وطابعها القومي أو الإمبراطوري، وسيادتها المدنية الشعبية أو الدينية، والثالثة: مسألة النهضة الحضارية والتقدم التاريخي.

ومن مبادئ المنهج الموضوعي كذلك الالتزام بأصول المناظرة العلمية، تلك التي تحترم الواقع والتاريخ، وتقتضي الاعتراف أولاً باستقلال الموضوع عن الفكر وقيامه بذاته، ومن خلال ذلك - كما يوضح غليون - يقوم البحث العلمي، بدلاً من المفاضلة المتبعة بين قيم الحداثة وقيم الأصالة، على دراسة ظاهرة التحديث

وشروطها الاجتماعية، ومظاهرها الثقافية والسياسية والعلمية والتقنية، والكشف عن قوانينها العامة، وعن العوامل التي تدفع إليها والعوائق التي تقف أو يمكن أن تقف في وجهها، والمصالح التي ترتبط بها وتلك التي تهددها، وردود فعل الأفراد والجماعات عليها ووعيهم الخاص بها، ومطابقة هذا الوعي أو مخالفته لواقعها.

أما الشرط الثالث من شروط النظرة الموضوعية أو المنهج الموضوعي، فيكمن في وضوح القصد، وأصل ذلك أن التفكير لا يحصل إلا بقصد، وترجمة ذلك بالنسبة إلى موضوع الواقع العربي أن التغيير الذي تطالب به كل الأطراف لا يمكن أن يتحقق إلا بقدر صدق الرغبة ووضوح مقصده. ويبقى الشرط الرابع من شروط المنهج الموضوعي، والذي يتمثل في مغالبة الأهواء، ويقصد به الشروط النفسية والثقافية والبيئية وأوهام العصر التي تتحكم بكل علاقة بين الذات المفكرة وموضوع التفكير، وبغض النظر عن وعي الباحث بها أم عدمه.

القسم الثاني: زمن النكسة (في التجاوز الحضاري وأصل الانقسام):

من أول وأبرز ما تناوله غليون في هذا القسم كان موضوع الثقافة والمجتمع، وقد قدّم فيه عدة تعريفات للثقافة في العصور الحديثة تتسم بالضيق والشمول، ووضح أنها تشترك كلها في نقطة واحدة هي تحويلها الثقافة إلى مجموعة من المعارف والاعتقادات والقيم والأخلاق والعادات التي يكتسبها الفرد من جراء انتمائه إلى جماعة من الجماعات، كما أوضح أن هذه التعريفات مفيدة كي تُظهر ما يميز مجتمعًا عن مجتمع آخر ويفسر سلوكه المتميز، وأكد أن هناك ارتباطًا كبيرًا بين توسع مفهوم الثقافة ودائرة الظواهر التي تغطيها، وبين تعظيم الدور الذي يُنَاط إليها في حياة المجتمع.

ويميز غليون بين نظرتين في تحديد موضوع الثقافة يمزج الموقف العربي السائد بينهما؛ ترى النظرة الأولى في الثقافة مجموعة قواعد، تتمثل في نظام القيم والمعايير الذي ينظم حياة الجماعة ويتحكم بسلوك أفرادها وبسلوكها الجماعي واستمراريتها،

وتعني القاعدة الأساسية التي تقوم بضبط المجتمع لبيئته وتاريخه، وتصبح بالتالي مصدر المدنية وعلتها. وترى النظرة الثانية في الثقافة جملة منتوجات ومواضيع استهلاك، وتتمثل في الإنتاج الفكري للهيئة المثقفة من علماء وأدباء وفنانين، والذي يشكل مرآة، صادقة أو كاذبة، لحياة المجتمع بكل ما تعنيه كلمة مرآة من سلبية، وتعني المتعة التي يحصل عليها الإنسان من الثقافة واستهلاك الإنتاج الثقافي.

ثم راح غليون يفسر النتائج المترتبة على البحث في الثقافة انطلاقاً من كلا النظرتين، ويوضح كيف أن النظرة الأولى تلغي كل استقلال ذاتي وقوامية متميزة للثقافة، وتحولها إلى عدد لا متناهٍ من الرؤى والتيارات والأفكار، وأن النظرة الثانية تلحق زمايتها بزمانية الواقع المادي وتحرمها من كل ديناميكية خاصة وذاتية لتطورها. ومن بعد ذلك يصل غليون في علاقة الثقافة بالمجتمع إلى أن الثقافة ليست كتلة جامدة، ولا ماهية ثابتة، ولا عقلية متحجرة، وإنما علاقة توتر مستمرة، وثمره هذا التوتر الدائم بين الوعي والواقع، والذات والموضوع، والحاضر والمستقبل، والحلم والإمكان. وبقدر ما تنجح ثقافة ما في إعطاء حلول إيجابية لهذا التوتر دون التضحية بطرفيه، أي دون إلغائه، وهو مصدر وجودها، تؤسس للمجتمع كمجتمع مدني، وتضفي عليه الاستقرار والتقدم. وتموت الثقافة أو تذبل متى ما تعمق الانقسام بين الوعي والواقع، وزالت إمكانية تجاوز التوتر بينهما أو تحويلهما.

كما يصل في تعريف الثقافة إلى أنها: «جملة الأنماط (القيم والقواعد والأعراف والتقاليد والخطط.. الخ) التي تبذل وتنظم لدى جماعة ما حقل الدلالات (الروحية والعقلية والحسية)، وتتحدد بالتالي لدى هذه الجماعة أسلوب استخدامها لإمكاناتها (البشرية والمادية)، ونوعية استملاكها لبيئتها». ويوضح غليون بأن نجاح الثقافة وتطورها يكون بقدر فاعليتها في تحقيق الاستخدام الأمثل لإمكانات الجماعة، وهو ما ينعكس في قدرتها على التحكم بنفسها، أي بصراعاتها الذاتية

وبيئتها الخارجية، وفي تمكنها من السيطرة على مصيرها. كما أن غنى الثقافة وقدرتها على التكيف مع الأوضاع الجديدة الطارئة مرتبطان بتنوع مصادرها الأساسية وثرواتها من الدلالات القائمة والمخزونة، أي من تراثها الماضي والراهن.. والثقافة بهذا المعنى مصدر المدنية.

وفيما يخص النسق الاجتماعي، فإن للثقافة ثلاث وظائف أساسية: الأولى: معرفية، وهي التي تحدد مكانة العلم وسبل الوصول إلى المعارف اليقينية وإنتاجها. والثانية: معيارية أو أخلاقية، وهي التي تُعَيِّن معنى الخير ومعنى الشر، وتخلق شعورًا أخلاقيًا أو ضميرًا يقوم لدى كل فرد بتنظيم المعايير المقبولة لسلوكه من ذاته. والوظيفة الثالثة: رمزية، وهي التي تحدد معنى الجميل والقبيح، أي معنى الممتع والمنفّر، وجملة المعايير التي تساهم في إحداث المتعة الفنية أو تقضي عليها. وبتحديداتها لهذه الوظائف تقوم الثقافة بتكوين العقل، أي جملة الطرائق والمعايير التي تحكم رؤية الإنسان للواقع وتنظمها، وتحدد كيفية استيعابه لهذا الواقع.

جدل الثقافة والسلطة:

يهتم بهذه الجدلية علم اجتماع الثقافات، الذي يدرس شروط التحول والتغيير الثقافي ومضاعفاته على التوازنات السياسية والاقتصادية للمجتمع، وهو الذي يبين معنى التغيير الثقافي وأثره على التراتب الاجتماعي. وفيها يوضح غليون أن المنظومات الثقافية المعرفية والاعتقادية والرمزية تخفي مواقع اجتماعية - سياسية وتكرسها في الوقت نفسه بقدر ما هي انعكاس لها، وبقدر ما يجسد النمط الثقافي طريقه في الحياة يحمل انتشاره أو انحساره قيمًا إضافية تتعلق بترتيب المواقع الاجتماعية، أو قيمًا سياسية بالمعنى الواسع لكلمة السياسة. وأن النمط الثقافي السائد في حقبة محددة ولدى جماعة محددة يعكس طبيعة ودرجة الاستقرار الاجتماعي واحتمالات تطوره أيضًا، وهو يجسد إذن آلية توحيد الجماعة، ويمثل

مستوى تطور التركيبة الاجتماعية.

وفي هذا الإطار يميز غليون بين نمطين من الثقافة: الثقافة الشعبية، وتعني أشكال التعبير الخاصة بأوسع جمهور، والثقافة العليا المجسدة في العلوم والآداب والفنون التي تقوم بإنتاجها، وإلى حد كبير باستهلاكها، نخبة مثقفة ومتعلمة، أو خضعت للتعليم والتدريب المنظم والمنهجي. وإنه بقدر ما تتركز الثقافة الشعبية على تحقيق التماهي المباشر أو انتهاء الفرد إلى الجماعة، تعمل الثقافة العليا على تنظيم كل ما له علاقة بدائرة السلطة بالمعنى الواسع للكلمة. وقد وضع غليون أولاً أن العلاقة بين هذين النمطين تنظم وتحدد أشكال الهيمنة لكل نمط على الآخر داخل إطار نسق ثقافي هو بالضرورة نسق تبايني، كما أوضح أنه من الصعب إزالة التمايز بين الثقافتين، كما أنه من المستحيل تحويل الثقافة الشعبية إلى ثقافة قائدة، والعكس كذلك بالنسبة للثقافة العليا.

وإن هذا التمايز لا يعني غياب أية علاقة بين الثقافتين، أو بين الأنماط الثقافية المتعددة، وإنما يعني أن الثقافة القومية الحية والمبدعة هي تلك التي تقوم وحدتها على توتر خلّاق، هو في الواقع مصدر حركتها ونشاطها. ثم يفصح غليون ويوضح أن تحليل هذه العلاقة الجدلية التي تميز الوحدات المتعضية هو الذي يسمح لنا بالكشف عن طبيعة الاندماج الثقافي أو القطيعة داخل الثقافة الواحدة. كما يبين كيف أن هناك تفاعلاً دائماً وتنازلاً مستمراً بين الأنماط الثقافية أو الثقافات الفرعية على احتلال موقع السيادة في المجتمع، والتظاهر من أجل ذلك بالتطابق مع الثقافة الشعبية عامة، أو مع الثقافة الرسمية العليا.

ويوضح غليون أن هذا التمييز بين ثقافة شعبية وثقافة عليا يتقاطع مع التمييز الآخر السائد، كما في العالم الثالث بشكل خاص، بين الثقافة الحديثة والثقافة التقليدية، أو بين النمطين: الحديث والقديم؛ فإن بين التقليدي والشعبي علاقة

خاصة اليوم في ثقافتنا، كتلك العلاقة الاستثنائية القائمة بين الحديث والنخبوي.

ويبين غليون في هذا السياق أن القطيعة المتزايدة بين الحديث والقديم لا تؤدي فقط إلى زوال الوحدة الثقافية أو الثقافة القومية وتفككها، ولكنها تدفع أيضًا إلى انحطاط كلا النمطين الثقافيين وتحولهما معًا إلى دلالات رمزية بسيطة تشير إلى هوية جماعية، وتعمل كمحرضات للشعور العدائي، فتصبح الثقافة في ذاتها منبعًا إضافيًا للنزاع الاجتماعي والحرب.

جدل الثقافة والحضارة:

يصرح غليون بأن الاعتقاد بأن لكل شعب ثقافته الخاصة المتميزة التي تعكس روح الشعب وتراثه وتاريخه، ساد في منتصف هذا القرن، وذلك بعد التأكيد الأول في القرن التاسع عشر على الثقافة كسمة من سمات الشعوب المتحضرة وكرجمة لهذه الحضارة، وهذه الرؤية الجديدة قد ساهمت في تحرير العقل من عوائق التمحور حول الذات، وفي تخلص الشعوب النامية من خطأ قياس تاريخها وشخصيتها على تاريخ وشخصية الشعوب الأوروبية التي أصبحت تعتبر تجسيدًا في نمط حياتها للحضارة. إلا أن هذه التعددية لم تخرج عن إطار التباهي اللفظي والشكلي، الذي فشل في إزالة نزعة عميقة لدى الشعوب النامية إلى استصغار ثقافتها وتعظيم الثقافة الغربية.

ويؤكد غليون على أن الثقافات القومية المختلفة في عصرنا الراهن لم تعد تعيش في زجاجة مغلقة، وأنها تتصارع فيما بينها للوصول إلى موقع الثقافة العالمية، ويقصد بذلك الثقافة التي تصبح مصدر القيم الإنسانية الأساسية ومرجعها وكفيلها؛ فذلك الموقع هو الذي يعطي لقيمتها مصداقية راسخة، ويؤكد بالتالي مصداقية وتفوق الشعوب التي تتماهى معها، وهو الذي يجعلها منبع القيم والمعارف والعلوم التي تنهل منها الثقافات الأخرى الخاضعة وتقيس نفسها عليها.

وفي سبيل أن تصبح الثقافة عالمية وتعمل كمنبع لقيم إنسانية عامة يصرح

غليون بأنه لا بد لها أن تنكر طابعها القومي أو المحلي والشروط الاجتماعية والتاريخية التي ظهرت فيها، فهي حينذاك ثقافة حية، تنظر إلى الإنسان كإنسان وتخطبه كنموذج للإنسانية جمعاء، وبذلك تكون هذه الثقافة حاملة للحضارة والمدنية، وتكون هي الشرط الأول لنشوء الحضارة، الأمر الذي حكم فيه غليون على أن الثقافات التي لا تتمتع بنظرة إنسانية عالمية، ولا تتصارع مع غيرها، لا تتبادل شيئاً ولا تطمح إلى معرفة الثقافات المحيطة بها، إنها تعيش خارج التاريخ العام، وتحكم على نفسها بالتقهقر والموت البطيء.

وفي سياق متصل يصرح غليون بأن هناك علاقة جدلية بين السيطرة العسكرية - السياسية والسيطرة الثقافية، أو تحول الثقافة إلى ثقافة حضارة ومن ثم ثقافة عالمية، ويوضح ذلك بأنه بقدر ما تنجح ثقافة في توسيع رقعتها الجغرافية وتعطي لنفسها إمكانيات استيعاب وهضم الخبرات، أو التراث العلمي والتقني والروحي التي تصادفها، تصبح أقدر على احتضان الحضارة والتماهي معها، وتحوز على قدرات أكبر للظهور بمظهر العالمية واحتلال موقع الثقافة المرجع، الأمر الذي يمكنها معه إعادة تفسير التاريخ والعالم من زاوية قيمها ومبادئها ومواقفها الخاصة.

بعد ذلك يبين غليون أن أحد مصادر الفهم الخاطئ للثقافة هو الخلط الدارج بينها وبين الحضارة، ثم يميز غليون بين الحضارة والثقافة، أو الصيرورة الحضارية التي هي مستقلة كلياً عن الصيرورة الثقافية، ليثبت في النهاية أن كل ثقافة مضطرة إذا أرادت البقاء إلى تمثل نظام الحضارة العلمي والتقني، وإعادة استنباته في دائرة نشاطها قبل أن تنجح في تجاوزه أو الإضافة عليه.

صراع الثقافات أو حدود المدنية الغربية:

احتلت الثقافة الغربية الآن مصاف الثقافة السائدة التي تشكل مصدرًا للحضارة، بمعنى أنها باتت تعطي للقيم الإنسانية تجسيدات جديدة أو الراهنة،

وأطرها المادية أو العقلية، فأصبحت بذلك مقياساً لغيرها ولإنجازات بقية الحضارات، ومن الطبيعي إذن أن يُدخِل هذا الصعود للثقافة الغربية إلى هذا الموقع أنماطاً فكرية وسلوكية جديدة لم تزل آثارها مستمرة حتى اليوم في كل مناحي الحياة في البلاد الأخرى التابعة، وإن دخول هذه الأنماط يشكل من كل الوجوه ثورة حقيقة في الرؤية والمفاهيم والمبادئ والأهداف الكبرى للجماعة البشرية.

وبذلك باتت الحضارة الغربية تشكل تحدياً مستمراً وشاملاً لكل الشعوب الأخرى، علمياً وعسكرياً وسياسياً وتقنياً وصناعياً واجتماعياً وروحياً معاً، ومع توسع هذه الغلبة وتوسع دائرتها يزداد إيمان الشعوب الضعيفة بعجزها وفقر ثقافتها، ويترسخ لديها النزوع إلى الاقتداء وتقليد الغالب، في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، وذلك لدى الخاصة والعامة على السواء، بل إن فقدان هذه الشعوب لثقتها بثقافتها يتجاوز الاقتداء إلى الشك في القدرة الذاتية على تحقيق هذا الاقتداء، ويؤدي إلى الاستسلام لفكرة القبول بحتمية التخلف التاريخي والعنف والبربرية، وهنا يؤكد غليون على أن فقدان الثقة بالثقافة القومية وابتعاد الناس عنها لا صلة له بنقص مفترض في هذه الثقافة، ويقول في ذلك: إن ازدهار ونمو الثقافة الغربية وتحولها إلى ثقافة عالمية، ليس هو علة نشوء الحضارة الغربية، بل نتيجة لها. وبالمثل إن تراجع حضارة العرب وغيرهم من الشعوب لم يكن بسبب تأخر أو لإصلاحية ثقافتهم القومية، بقدر ما إن تأخر هذه الثقافات وضعفها الراهن هو ثمرة الانكماش والعزلة التي أصابتها، بسبب تدهور دورها في الحضارة وزوال الغلبة لديها.

ويوضح غليون أن ما يميز الهيمنة الثقافية الراهنة هي أنها تطلب حل جميع الثقافات الأخرى واستبدالها بثقافة واحدة شكلاً ومضموناً، وتقوم بإبعاد الثقافات المحلية عن ميادين العمل والإنتاج، فتحولها إلى ثقافات عامية، وظيفتها الأساسية تأكيد هوية مقفرة أو الإشارة إليها. وأما عن الطريقة التي تتحقق من خلالها الهيمنة

الثقافية وحل الثقافات الأخرى المحلية، فتكمن في تعميق التناقضات والنزاعات مستحيلة الحل في داخلها، وأول هذه التناقضات وأهمها تلك الناشئة بين الثقافة العليا المحلية والثقافة الشعبية، بين الثقافة السلطة، والثقافة الهوية.

نقد السلفية: من الهوية إلى الذاتية:

يتعرض غليون هنا إلى مسألة المدنية، ويقصد بها ما يطرأ على العلاقات الاجتماعية داخل مجتمع محدد من تطور ينقلها من علاقات مبنية أساساً على القهر والعنف والقوة إلى علاقات قائمة على استلهاً مبادئ وقيم وقواعد إنسانية مشتركة ومجمع عليها، ثم يقول بأن هذا هو أصل الاستقرار الاجتماعي وازدهار الحضارة. ثم يفصل العلاقة بين الحضارة والمدنية ليصل إلى أن المدنية هي ثمرة الثقافة وليست نتيجة تلقائية لها، وهي نتيجة التفاعل والتطابق بين الثقافة المحلية والحضارة العالمية، بين الهوية الذاتية والمعاصرة الموضوعية.

ويقول غليون بأن أهم ما أدى إليه تحول الغرب إلى مركز للحضارة، هو إحداث نوعين من القطيعة في حياة الشعوب الأخرى: قطيعة مع الماضي، أي مع الثقافة المحلية وقيمها، ومنه نشأت مشكلة الهوية والذاتية. وقطيعة ثانية مع الحاضر، أي مع الحضارة. وتتجسد القطيعة الأولى في محو الشخصية المحلية وزرع البلبلة والتناقض في رؤية الجماعة لنفسها واستمرارية وجودها، وتتجسد الثانية في تهيمش الجماعة بالنسبة للعصر وتحويلها إلى مناطق ثانوية لا قدرة لها على التحكم بمصيرها المادي أو السياسي أو الإنساني. وتلتقي هاتان الحركتان في مسألة واحدة هي نزع هذه الجماعات من التاريخ وإبطالها، وهذا الانتزاع من التاريخ الذي هو جوهر عملية الصعود الغربي وفرض الهيمنة العالمية الجديدة، ما زال حتى اليوم مصدر الانحلال الدائم للأطر الاجتماعية في هذه المجتمعات، وسبب الأزمة العميقة التي تعيشها على جميع المستويات، ونتيجته الطبيعية هي دفعها إلى البربرية،

بسبب ما يثيره لديها من شك متزايد في صلاحية نظمها ومصادقية وجودها.

ويخلص غليون مما قدمه في هذا السياق إلى بلورة عدة نتائج أساسية، من أهمها:

١- أن الحداثة أو التطلع إلى تقليد الغرب ليست كما يقول التراثيون والنظرية الأصولية ثمرة للغزو المادي أو الفكري الغربي، أو لتأمر بعض المثقفين المحليين مع الأجنبي، إنما هي النتيجة المباشرة لفقدان الثقافة العربية تدريجيًا تحكمها بالواقع وبسلوك الناس والجماعات، وذلك بقدر ما أصبح هذا الواقع يُحدّد من قبل ثقافة أخرى، هي ثقافة الحضارة التي تخلقه.

٢- إن نزوع الجماعات التي بقيت بمعزل عن التجديدات الحضارية الكبرى إلى مطابقة نماذج حياتها المادية والروحية مع النموذج الحضاري السائد، هو نزوع أساسي وجوهري تبرره رغبتها في البقاء على مستوى الحضارة والاندراج في التاريخ والحفاظ على المدنية.

٣- إن الاستمرار في المباشرة بقوة الثقافة العربية القديمة وعظمتها، وعدم الاعتراف بالأزمة الحقيقية والعميقة التي تمر بها، لا يعني النجاح في تأكيد موقعها وتثبيت أقدامها أمام الغزو الفكري الأجنبي، بل هو الطريق الرئيسي لتوسيع مجال هذا الغزو والتمكين له.

٤- إن الميل إلى الحداثة والتحديث لا ينبع من ترك الثقافة المحلية أو هجر التراث أو عدم إحيائه، ولا من التخلي عن الهوية، بل إن تحويل الثقافة المحلية إلى تراث هو مصدر تفاقم الميل إلى الحداثة، وزيادة التطلع إلى الاندراج في الثقافة العالمية الصاعدة كمنبع للقيم الفعلية وإطارٍ لتحقيق إنسانية الإنسان.

٥- إن هناك صراعًا دائمًا داخل كل جماعة بين النزوع إلى الحداثة، بما تعنيه من مطابقة كاملة بين بنيتها الخاصة وبنيات المجتمعات المركزية المبدعة في الحضارة، وبالتالي من رغبة في التماهي معها، وبين النزوع إلى المدنية بما تتطلبه من الاحتفاظ

بالذاتية وتطوير للثقافة المحلية وتمايز في الهوية.

القسم الثالث: زمن الغربية (في انحلال المدنية العربية وإشكاليات العودة إلى الأصول):

بدأ غليون الحديث في هذا القسم عن «سبل التمدن الغربي»، وقد افتتحه بإعادة تحديد مفهوم العقل أو النظام العقلي، والذي أصبح رمزاً للمشاركة العالمية والاندماج في الحضارة والتاريخ، في مقابل الدين الذي أصبح رمزاً للهوية ومحور الصراع من أجل تأكيد الذاتية القومية في المجتمع العربي. ولم يرتض غليون تعريفات العقل الشائعة، وقصد به جملة المفاهيم الراسخة والمترابطة، أو تنظيم هذه المفاهيم وترتيبها حسب أولويات ومراتب، يحاول المجتمع من خلالها وبها استيعاب الواقع الموضوعي وتمثله، أي في الوقت نفسه تنظيمه.

وقد توصل غليون إلى أن العقل خلاصة تجربة اجتماعية وإنسانية شاملة في الوقت نفسه، وهو بهذا المعنى نظام مركب ومكتسب، ومرتبط بثقافة تعكس الشروط الاجتماعية والتاريخية التي أنتجتها والإشكاليات التي صاغتها، ومطل بالضرورة على ما أسماه بمبادئ التفكير العقلي الواحدة أو المشتركة في كل الحضارات. ومن ثم فظهور حضارة جديدة أو تطور الحضارة يقود إلى تبدل في مفهوم العقلانية، أي في الارتباط بين مبادئ عمل العقل الإنسانية، والخبرة الثقافية الخاصة بالجماعة التي كانت وراء هذا التطور، وبقدر ما تنجح هذه الحضارة في أن تكون سائدة، أن تظهر العقلانية التي تحملها كنموذج للعقلانية الحقة، وأن تضيف على مفهوم العقل أو نظامه السابق صورة العقل الضعيف أو البدائي أو المتأخر.

وقبل أن يبين غليون كيف حاول الوعي العربي الحديث أن يعقل الواقع، يدخل إلى ذلك الواقع الذي يسميه البعض الحضارة، والبعض الآخر التقدم، والبعض الثالث الحداثة، فيوضح ما حملته المرحلة التاريخية الماضية من تعديلات في نظرتنا للوجود والعالم وأنفسنا معاً، وما أصبح يشكل اليوم مقياس المدنية والتقدم.

وفي ذلك أوضح غليون أن الحداثة كمظهر للحضارة الجديدة غزت الواقع والعقل العربي معاً، ثم بين كيف تغيّرت مفاهيمنا الدينية والثقافية ورؤيتنا العامة للكون والطبيعة، ويّين أيضاً كيف مسّ هذا التغيير مفهومنا عن أنفسنا ونظرتنا إلى دورنا ومكاننا كبشر، وكمجتمعات متميزة في الطبيعة والتاريخ، ووضّح كيف ظهرت صورة جديدة للعقلانية تعد أحد مظاهر تطور الوعي الدهري الإنساني والفردى، وكيف تطور مفهوم العلم الذي يستند في استخراج موضوعاته ومعارفه على تقنيات تجريبية أساسها الكشف عن العلاقات والقوانين، وليس على الرجوع إلى العلة الأولى، وكيف تغيرت مفاهيمنا عن الحياة والموت، وإضافة إلى تغير عالم الإنسان الروحي والنفسي وضح غليون كيف تغير عالم الإنسان الاجتماعى أيضاً، وكيف تغيرت رؤيته لطبيعة هذا الاجتماع ومعناه وأهدافه. ووضح كذلك كيف تغيرت مفاهيمنا الحقوقية والقانونية والأخلاقية، ومفاهيمنا عن المرأة والطفل والرجل..

تأهيل التمدن: النهضة المستحيلة:

يحاول غليون هنا أن يبين كيف حاول الفكر العربى أن يجيب عن هذا التحدي التاريخى الذى اسمه الحداثة: كيف فهمه وما هي الوسائل النظرية التى سعى من خلالها إلى استيعابه، فيقول بأن مراجعة العقل العربى لنفسه وللمفاهيم الكبرى التى تكونه كانت هذا التغيير، أو هذا الحدث الكبير الذى اسمه الحداثة الحضارة، ولذلك كان سؤاله الأول الذى حكم كل الأجوبة الأخرى التى حاول أن يقدمها لفهم الواقع الجديد هو عن مصدر هذه الحداثة وأصلها وجوهرها، يقول غليون: فكان سؤالاً فى التاريخ أجاب عليه - كما فسر غليون - من خارج التاريخ، وبصورة لا تاريخية أيضاً!

فئنوّه غليون فى البدء على أن فهم التاريخ هو الشرط الأول لفهم عملية إعادة الانخراط فيه والعودة إليه بالنسبة لجماعة شعرت بأنها مستبعدة منه ومطرودة من

جناحه، والباعث عليه تفسير ما جرى واستنتاج العبرة من هذا الانقلاب الكوني، والكشف عن قوانينه، وعلى هذا كان السؤال عن أسباب التمدن ومعرفة قوانينه.

وهنا جاءت فكرة التقدم، وأصبح بالإمكان تفسير هذا الانقلاب الذي دفع أوربا إلى القمة، وأهبط العرب والمسلمين إلى القاع، تلك الفكرة التي التقى في تأييدها والأخذ بها تيارات التراث والحداثة، وقبلها السلفيون والعصريون، والإسلاميون والعلمانيون، ليصبح التقدم مطلباً عاماً، تقوم من أجله الثورات وتبرر به الحكومات إجراءاتها السياسية والاقتصادية، وليصبح الأخذ بالثقافة الغربية أو بالتراث وسيلة لإحراز التقدم أو النهضة، وتصبح قيمة كل منهما كامنة في قدرتها على بعث هذا التقدم والحث عليه، لا في ما تعبر عنه قيم اجتماعية أو إنسانية مستقلة، أو مكاسب علمية أو معرفية.

وهنا يتساءل غليون: إذا كان التقدم حتمياً وكان هدف كل اجتماع بشري فلماذا تأخر العرب والمسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ وفي معرض الإجابة يوضح غليون المقصود بالتقدم، وكيف أنه يعني إجراء تنظيمات سياسية واقتصادية اجتماعية وفكرية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا، كما يوضح غليون أن مشكلة التقدم ليست في هذا المنظور إلا تحقيق الارتفاع من درجة المدنية الدنيا إلى الدرجة العليا، وهذا الارتفاع العام للمجتمع، وتحوله من حالة متأخرة إلى حالة متقدمة، هو ما أطلق عليه الوعي العربي اسم النهضة.

فالنهضة إذن نظرية الصعود من درجة إلى أعلى، أو هي إيصال العرب إلى مستوى الحضارة الكونية، ولا بد لها إذن أن تظهر العوامل الأساسية في بناء هذه الحضارة أي في اقتنائها. ويبين غليون هنا أن النهضة كنظرية تصيغ إستراتيجية العمل الجماعي، وتشير إلى معايير للاختيار بين الجوهر والعرض في الحداثة، وبين الصالح والطالح منها، فتعزل بذلك الحضارة أو ما هو حقيقي فيها عن الثقافة

الغربية ذاتها، أو عما بقي من الثقافة الغربية القديمة فيها، وما لا يتماشى مع الثقافة العربية أو مع جوهر هذه الثقافة، فهي إذن محاولة لعقلنة الحداثة، وبذلك فإنها تحدد أولوية التغيير والتحول، وتمثل الإبداعات الجديدة.

وقد استعرض غليون بعد ذلك إشكالية النهضة، مستشهدًا بكتابات عبد الرحمن الكواكبي والأفغاني والطهطاوي ورفيق العظم وقاسم أمين وغيرهم، حين أكدوا على فكرة العلم كمصدر للحضارة، ثم وضح غليون كيف أن نظرية النهضة قد انتقلت تدريجيًا وعفويًا من فكرة تأكيد العلم كمصدر للحضارة إلى فكرة أن التراث والدين والتقاليد هي مصدر الانحطاط، وضرب المثل على ذلك بسلامة موسى، وطه حسين الذي قال: «علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين في ذلك من حسنات وسيئات».

وقد جاء دور الحديث عن الحداثة، فتناول غليون مفهومها من خلال الكشف عن الأزمة العميقة التي تعيشها في العالم العربي، والتحديات التي تواجهها من قبل القوى المحيطة، وذكر بدءًا أن الوعي الحديث لم يجد تفسيرًا لعدم الانطلاق نحو العصرية إلا في التراث، فأصبحت النهضة ثورة على التراث، وأصبح إقصاء التراث عن التاريخ وإبعاده عن مناحي النشاط الاجتماعية والفردية، هو أساس التقدم وشرطه معًا، وهذا الإقصاء - كما يذكر غليون - هو الذي أخذ اسم الحداثة التي حلت محل تعبير النهضة. فقد كانت النهضة تعني استيعاب الحضارة ضمن التراث، أي نهضة للذات التراثية نفسها، أما الحداثة فهي تفترض بالأساس أن هذه الذات تخفي خطر الخصوصية المبعدة عن الحضارة، والمبررة للحفاظ على التقاليد.

وبين غليون كيف قادت الحداثة إلى الماركسية، وكيف كانت هي الدافع الرئيسي لتبني أوساط واسعة من النخبة العربية الماركسية، وما زالت المحرك الأساسي لها أيضًا، واستدل على ذلك ببقاء الماركسية العربية تعيش في مناخ الثورة

على التقاليد، والدين خصوصاً. كما بين غليون موقف المثقفين والشعوب عمومًا من الحداثة، وقد سار في رحلة طويلة انتهت بفشل المجتمع في استيعاب هذه الحداثة وما أدخلته من أفكار وقيم، وأدت به إلى القول بأن النظم الحديثة العلمية والمادية التي أخذها العالم العربي واستنبتها في تربته لا تنتج نفس القيم ولا تؤدي نفس الوظائف التي خلقت من أجلها وكانت منتظرة منها، وهنا تظهر المشكلة في تبيان لماذا كانت الحداثة العربية عقيمة؟ وقد أمارت اللثام عنها في عناوين مهمة من قبيل: حجاب العقل، عدو الفضيلة، الزمن الموحش.

القسم الرابع: زمن الوعي (في الوعي الذاتي ونظرية النهضة والإبداع التاريخي):

يبدأ غليون هذا القسم الأخير من الكتاب بما عنوانه: من الحداثة إلى النهضة: جدل الذاتية والعالمية، وفيه ومن خلال دراسة بنية العقل العربي والصورة التي رسمها للحداثة يستنتج ما يلي:

- ١- أن نشوء الحداثة مستقل عن الوعي بها وعن الأيديولوجية التي أطلقت على نفسها هذا الاسم، واستشهد على ذلك بأمثلة من قبيل نهضة محمد علي الذاتية.
- ٢- أن أيديولوجية الحداثة قد نشأت لتساعد المجتمع على عقلنة هذه الحركة، وقد وضح غليون من خلال ذلك أن أيديولوجية الحداثة لا تعني الحداثة، وأن الدفاع عن قيم الثقافة الغربية العصرية لا يعني التمسك ضرورة بهذه القيم، بل يمكن أن تعني الدعوة لنظام يتنافى كلياً مع تحقيق مثل هذه القيم.
- ٣- أن كل جماعة كي تقوم وتستمر تحتاج، بالإضافة إلى العلم والتقنية، إلى أطر مرجعية روحية ورمزية وأخلاقية، تكون مصدر تواصلها وإلهامها، توحد مشاعرها، وتتحكم برودود أفعالها وتشرط رؤيتها العامة وتوجهاتها العميقة. وهنا يصرح غليون بأن لكل أمة سنداً تاريخياً وإنسانياً، ولا تستطيع أمة أن تؤسس وجودها على بطولات قام بها غيرها دون أن تخاطر بأن تنهاى كلياً مع هذا الغير.

وليس من الممكن لا الآن ولا في المستقبل أن تبني الجماعة نفسها أو تبني اجتماعها على تبني أطر مرجعية لجماعة أخرى، طالما أن من المستحيل أن تتمثل تاريخ هذه الجماعة الأخرى وتعيش وقائعه. وكل محاولات بناء النهضة العربية على مرجعية أجنبية لا بد أن تبوء بالفشل. يقول غليون: وهذا ما يعطي قيمة للتراث ويمكن من نشوء بذور الذاتية في كل مجتمع أو يكون قاعدتها الأولى.

٤- يخطئ أنصار الحداثة عندما يعتقدون أن إجهاضها راجع إلى مقاومة البنى الثقافية التقليدية، وأن القضاء على هذه المقاومة يعني فتح الطريق أمام تعميم الحضارة وتطويرها، بل العكس هو الصحيح، فإن انتشار الحضارة لا يتحقق خارج إطار الزمان والمكان.

٥- يخطئ أنصار الحداثة عندما يعتقدون أن نزعة المقاومة هذه مرتبطة بوجود التيار الأصولي ونابعة منه.

٦- إن دراسة الفكر العربي الراهن تعني بالدرجة الأولى دراسة الفكرة والنظرية القائدة للتحويلات الاجتماعية، أي الطروحات والمسبقات والأفكار التي تتصدى للقيام بهذه التحويلات، ويوضح غليون هنا أن علينا أن نكف عن استخدام تأويل التراث كسلاح أيديولوجي أو سياسي، وهو الاستخدام الانتهازي والمصلحي المباشر، وأن ندرسه في ذاته، أي كثقافة وأنماط حلول مقدمة في كل عصر لمسائل محددة طرحها العصر، وأن نكشف عن معناه في عصره ذاته.

٧- أن الحداثة ليست قيماً أو مؤسسات نقبلها أو نرفضها كما نشاء، بل هي عملية مستمرة عندنا منذ قرنين، ومستمرة بالرغم منا، وليس المطروح على العرب الاختيار بينها وبين غيرها، وإنما المطروح هو رؤية وتحليل المشاكل التي تثيرها هذه الحداثة.

٨- أن أصل التخلف واللامعاصرة واللافاعلية لا ينبع من استمرار وجود وتأثير التراث علينا وعزله لنا عن غيرنا، وإنما من بقاء هذه الحداثة نفسها غريبة

ومغربة، وأداة تفكيك وتقسيم، وهنا يرى غليون أن الأصل في أزمة الهوية هو إخفاق الحداثة في تحقيق النهضة أو المعاصرة أو الفاعلية، بقدر ما بقيت هذه الحداثة نفيًا للذات.

من إحياء التراث إلى نقد العقل:

يؤكد غليون هنا على أنه ينبغي أن ندرك وأن نقبل فكرة أن التراث لا يتضمن حلولاً جاهزة ولا كلية ولا جزئية للعصر، وأن الحلول إنما تصوغها الجماعات في كل حقبة من التفكير في المشاكل التي تواجهها ولا تستمدّها من التراث أو الغير، وبمعنى ما فإنه إذا فقدت الجماعة كفافها من أجل إيجاد حلول جديدة لمشاكلها فقدت الحاجة إلى التراث والمرجع، وأفقدت التراث قيمته أيضًا.

ويعني غليون بأن علينا أن ندرك أن مسألة النهضة ليست معلقة على مسألة العقل ولا التراث ولا الثقافة، فإن لها شروطًا تاريخية واقتصادية واجتماعية متعددة، فلا تستطيع أمة أن تحقق نهضتها متى ما أرادت ذلك، وكيفما أرادت ذلك، وإنما لا بد أن تتوفر لها ظروف عالمية وعوامل داخلية كثيرة. وكما أن التراث لم يكن سببًا في تخلف العرب وتأخرهم، فهو ليس سببًا في تقدمهم، وما كان عاملاً من عوامل النهضة التاريخية الماضية ليس بالضرورة عاملاً في النهضة المقبلة.

ويصل غليون إلى أن المشكلة تكمن في الحداثة الثقافية ذاتها، الحداثة التي تعني العقل الذي وجهنا إلى أخذ ما أخذناه ونأخذه من هذه الحضارة، أو إلى ما اعتبرناه حتى الآن أساسًا لخروجنا من الوضعية الدونية التي وضعنا فيها صعود الغرب إلى مركز العالمية. وهكذا ينبغي - كما يعبر غليون - الخروج من نقد التراث إلى نقد العقل، عقل الحداثة وفكرها، حتى نفهم لماذا تحولت الثقافة إلى تراث، وكادت أن تتحول إلى ركام، غير قادرة على تحقيق وظائفها الأساسية في المجتمع، ولماذا أصبحت هي نفسها عقبة أمام المعاصرة وأمام الحضارة، وعندئذ سيكون سؤالنا:

لماذا أخفق العقل الحديث، عقلنا الحي، في تحقيق النهضة الثقافية؟ وتكون إذن المحاسبة للعقل (نظام تفكيرنا الراهن ونظرياتنا وإستراتيجياتنا التي تحدد غايات وأهدافاً جماعية في الثقافة والاجتماع معاً) لا للتراث.

الإبداع الثقافي:

ينتقد غليون هنا نظرية التكيف، والتي عنى بها تكيف تراثنا وثقافتنا، وحياتنا العربية عموماً، مع معطيات العصر، أي جعلها مماثلة لها، أو قريبة في مظاهرها أولاً، وفي وظائفها إذا أمكن ذلك ثانياً، من حياة المجتمعات العصرية. وذلك في مقابل نظرية الإبداع، تلك التي تعني أن لكل مشكلة جديدة حلاً جديداً، وأن الثقافة قادرة على تقديم هذه الحلول، وأن هذه الحلول ليست موجودة مسبقاً لا في التراث ولا في الحداثة أو العصر، وإنما لا بد من اختراعها حسب المعطيات والظروف الجديدة.

فالإبداع هنا يعني أن المستقبل ليس قائماً في الماضي، أي فيما تم إنجازه في الشرق القديم أو في الغرب الحديث، وإنما فيما ينطوي عليه العقل وتنطوي عليه الثقافة من قدرات وإمكانات إبداعية.

والتكيف يعني اختصاراً القبول بالوضع القائم، والاعتراف بشرعيته، والنظر إليه كأمر طبيعي ونهائي، وبالتالي الخضوع له ومحاولة التأقلم معه والحصول على شيء ما منه، وهذا هو منحى سياستنا الراهنة ومصدر التراجع والتقهقر معاً. أما الإبداع فإنه يعبر عن رفض لشروط هذا التكيف وللوظائف الثانوية التي تناط بالمجتمعات النامية ولتحويلها في مجال الاقتصاد، كما في مجال السياسة والثقافة، إلى مورد للمواد الأولية المادية والبشرية، وإلى بياق في لعبة الصراع، كما يعبر غليون.

إبداع المبدع:

لبناء الثقافة المبدعة ينبغي فهم قوانين التغيير الثقافي، وهو ما يتعرض إليه هنا غليون، فيوضح أن بناء الثقافة يستدعي أن نغير نظرتنا إلى مفهومها، وأن نميز بين

الصراع السياسي - الأيديولوجي، وبين الحوار الفكري، فلا نجعل الثقافة أيديولوجية أو نجعل من الأيديولوجية السياسية ثقافة، فنلغي كل إمكانية للحوار العقلي الموضوعي.

ويوضح غليون أن بناء الثقافة يستدعي أن نكف عن تقليصها إلى وظيفة واحدة من وظائفها، ونمثل بها ونمسخها، ونفقر منابعها العقلية والروحية، ثم يلخص غليون هذه الوظائف بـ:

١- تمكين الفرد، بغض النظر عن موقعه الاجتماعي، من الاستفادة من المعلومات والمعارف الموجودة في بيئته وعصره لتحسين شروط حياته، ورفع قدرته على التحكم بوجوده. وإن نظام التعليم والعلم هو الذي يحقق هذه الوظيفة ويعبر عنها.

٢- تمكين الفرد والجماعة من التبادل والتواصل فيما بينهم.

٣- تمكين الأفراد من الإبداع، أي من رفض الامتثال، والبحث عند الضرورة، أو بشكل دائم عن حلول أصلية وجديدة للمسائل الطارئة.

٤- تمكين الأفراد من التماهي مع الجماعة، أي من تحقيق ذاتيتهم، وتعني الذاتية القدرة على بناء علاقات إيجابية مع الآخرين ومن خلاهم، مع الواقع والتاريخ والحضارة.

وينوه غليون إلى أن هذه الوظائف لا تتطور إلا إذا تطورت البنيات الاجتماعية التي أدت إلى وجودها والتي تتطابق معها. ثم يتطرق غليون بعد ذلك إلى العلاقة الثلاثية بين الوعي والواقع والثقافة، والتي من خلالها يمكن فهم آلية التجديد الثقافي.

وفي خاتمة الكتاب يتعرض غليون إلى تحرير العقل، ويوضح كيف أن مصير النهضة ليس معلقاً بإحياء التراث لوحده، ولا باستيعاب الحضارة لوحدها، وإنما بالاحتفاظ بهذا التناقض الحي بينهما، أي بهما معاً. بل إنه يعني - كما يقول غليون -

أن القدرة على الإبداع والابتكار والنهضة، مرتبطة بالسماح لهذا التناقض أن يستمر.

الآثار الثقافية للكتاب:

لا ريب أن مشروع برهان غليون (اغتيال العقل) يندرج ضمن حركة المراجعة النقدية التي شهدتها الفكر العربي المعاصر، فجاءت هذه الدراسة مسكونة بالأسئلة نفسها التي أرقت سائر المفكرين العرب، من قبيل: كيف حصل التعارض بين الأصالة والمعاصرة، أو بين المدنية العربية والحضارة الغربية الحديثة؟ وما أسس الانقسام في الوعي العربي الحديث؟ وما هي الحداثة وما علاقتها بالنهضة؟ وما هي الهوية وما علاقتها بالذاتية؟ وما علاقة النهضة بالهوية؟ وهل يقتضي الاحتفاظ بالهوية الانسحاب من العالم؟ وما معنى النهضة؟ ولماذا كان هناك تحديث ولم تكن هناك نهضة في العالم العربي؟ ولماذا فشلت كل محاولات امتلاك الحضارة الحديثة سواء أكان ذلك من أفق سلفي أم حداثي؟ وكيف السبيل إلى بلورة وعي متصلح مع ذاته؟ أي كيف نفهم العقل والعقلانية؟

وهكذا تنتظم جميع هذه الأسئلة في معنى واحد هو العودة إلى جذور الأزمة العربية، فما طبيعتها؟ وما حدودها الزمنية؟ وما مداها الحضاري؟

ومن ثم يمكن من خلال هذه الدراسة وعي الذات، وفهم القاعدة الروحية والعقلية التي ينطلق منها الوعي العربي الراهن ويتأسس عليها، بما فيه من وعي نظري وفلسفي، ومن وعي فردي وشعبي، ويكفي أن الوعي الذاتي بداية كل وعي ومبدأ كل ممارسة.. ف ضد الحداثة المضيق، والسلفية المفرقة، والتوفيقية السحرية، يطمح هذا الكتاب إلى أن يفتح للذاتية العربية باباً تطل منه على التاريخ وتبدعه في نفس الوقت الذي تؤسس فيه نفسها كذات مبدعة.

وهكذا فإن هذه الدراسة تأتي لتسد باباً مهماً وعظيماً في محيط الدراسات الفكرية العربية المعاصرة، وبالأخص في أزمة العقل العربي ومحنة الثقافة العربية.