مجلة المجمع العلمي

مجال البحر المتوسط الثقافي
جدلية الصراع والوفاق في تأكيد الذات ومحاكاة الآخر

وليد خالد أحمد حسن

الملخص :

يتناول البحث مجال البحر الأبيض المتوسط من الناحية الثقافية كخط فاصل بين ثقافتين مختلفتين . وتأسيسا عليه ، تناول البحث اتجاهين متعارضين في هذه القضية ، احدهما (وفاقي) يتمثل في أطروحات طه حسين في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) ، وثانيهما (صراعي) يتمثل في أطروحات محمود محمد شاكر , في كتابه (رسالة في الطريق الى ثقافتنا) . وسلك البحث بين هذين الاتجاهين طريقا ثالثا ، ومسلكه هذا اقرب الى واقع التاريخ وأنسب لازدهار الثقافة العربية بصفة عامة .

عندما نتحدث نحن العرب عن الآخر فأنما نعني في المقام الأول أوربا أو العالم الغربي ، ذلك العالم الذي يقع الى الشمال والشمال الغربي من البحر المتوسط في حين نقع نحن الى جنوبه والى الجنوب الشرقي منه . أما علاقتنا بالشرق البعيد أو بأعماق أفريقية أو بأمريكة اللاتينية ، فاننا نسلم بها بطبيعة الحال ولكنها تأتي في المقام الثاني ولا تكاد تسبب لنا قلقا أو مصدرا للتساؤل . وصحيح ان لنا أعماقا جغرافية وثقافية تترامى بعيدا نحو الجنوب والشرق والجنوب الغربي ، وان للعالم الغربي أطرافا نائية الى الشمال والشمال الغربي والغرب البعيد (أمريكة) ، ولكننا على الرغم من هذا الترامي من الجانبين نلتقي مع الآخر في هذه المنطقة التي نسميها البحر المتوسط

. ولقد صدق طه حسين عندما ركز في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) على منطقة الشرق الأدنى وأوربة وعلى المجال الثقافي الذي يتمحور حول البحر المتوسط، فأقلّ ما يمكن أن يقال عن هذا المجال انه ملتقى لثقافتين . واستخدم مفردة (الملتقى) بصفة مؤقتة انتظارا لمزيد من البحث والتحديد.

وحتى نجيب عن السؤال الآتي : هل البحر المتوسط من الناحية الثقافية بحيرة سلام ووئام أو هو ميدان اقتتال أو خط فاصل بين ثقافتين متصارعتين ؟

ذلك هو إذن السؤال الأساسي الذي يشغلنا هنا، وسأعرض بناء على ذلك لمذهبين متعارضين في هذه القضية أحدهما (وفاقي) وثانيهما (صراعي) ، وسأسلك بين هذين المذهبين طريقا ثالثا . وفي رأيي ان المسلك الثالث أقرب الى واقع التاريخ وأنسب لأزدهار الثقافة العربية بصفة عامة .

من السهل في الواقع أن يساء فهم طه حسين فيظن انه من المنادين بإلحاق ليس مصر فحسب وانما بقية الأقطار العربية ولاسيما المتوسطية منها بالعالم الغربي إلحاقا يجعلها تابعة له . وذلك أن بعض أطروحات طه حسين يمكن أن توحي بذلك . ومن هذا أطروحته الشهيرة : ((نريد أن نتصل بأوربة اتصالا يزداد قوة من يوم الى يوم حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا)) . ومن هذا رأيه أن السبيل الى الأخذ بأسباب الحضارة الأوربية هي ((أن نسلك سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها وشرها ، حلوها ومرها ، وما يحب وما يكره وما يحمد منها وما يعاب)).

ولكننا اذا نظرنا الى هذه الاطروحات في سياقها الأوسع تبين لنا انها لا

تعبر إلا عن جانب واحد من موقف طه حسين . يتضح لنا هذا اذا قرأنا (مستقبل الثقافة في مصر) قراءة شاملة فاحصة ، واذا راعينا كما ينبغي سائر مواقف طه حسين في هذا المجال .وسوف نلاحظ عند قراءة الكتاب قراءة فاحصة ، انه يقرن بين محاكاة الأوربيين والاستقلال، يقول مثلا : ((...اذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلي والنفسي الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني، فنحن نريد وسائله بالطبع . ووسائله ان نتعلم كما يتعلم الأوربي ثم لنعمل كما يعمل الأوربي ونصرف الحياة كما يصرفها)) .

وطه حسين يكتب أحيانا وكأنه يريد أن يقول أن محاكاة الغير في مجال الثقافة يمكن وينبغي أن تكون محاكاة إبداعية . نرى هذا في بعض كتاباته بالفرنسية . فهو في مقالة عن (غوته والشرق) يثني على الشاعر الألماني العظيم لأنه استطاع في استشراقه أن يحطم أطار الشعر الأوربي وأن ينظم الشعر في (ديوانه الشرقي) على غرار ما فعل شعراء الفرس والعرب .

غير ان طه حسين يؤكد أيضا ان هذه المحاكاة لم تكن من قبيل التقليد الأعمى وان غوته بث في قصائده (الشرقية) شيئا من نفسه كألماني وأوربي .

وفي مقابل هذا المثال الغربي يضرب طه حسين مثلا آخر في مقالة فرنسية أخرى عن (بدايات الأدب المسرحي في مصر) . فهو يروي كيف ذهب توفيق الحكيم الى فرنسا وعاد بعدد من المخطوطات التي أرسى فيها دعائم المسرح المصري . وهو يفترض أن توفيق الحكيم قد جلب هذا الفن من الغرب فلم يكن معروفا لا في الجاهلية ولا في ظل الإسلام . ويشير الى ان توفيق الحكيم قد تأثر بـ جيرودو وأناتولي فرانس . بيد ان الحكيم قد استطاع ان يجعل من هذا الفن المجلوب إبداعا لا يمكن ان ينسب إلا اليه

وجزءا صار لا يتجزأ من الأدب العربي ، فقد جعله مزاجا رائعا من عناصر اسلامية ومصرية وغربية.

وبأمكاننا اذن أن نكمل هذا الدرس فنقول : اذا كان غوته قد استشرق ليؤكد ذاته الألمانية والأوربية ، فقد غرّب توفيق الحكيم ليؤكد ذاته المصرية الاسلامية الشرقية . وتلك اذن هي المحاكاة الابداعية . بها يخرج الفنان عن الأطر الموروثة ويطرح شيئا من ذاته لا لشيء إلا ليعيد اليها الحيوية والنضرة ويؤكدها من جديد .

وما يصدق على الفنان الفرد يصدق على الثقافات . فتجدد الثقافة العربية يعني في نظر طه حسين , تحقيق مزيج أو تآلف رائع بما لدينا وما لدى الآخر الذي هو أوربة . ولابد لهذا التآلف أن يشمل التراث العربي الاسلامي ولاسيما الأدب القديم كما يشمل أحدث ما وصلت اليه أوربة . فنحن كما يقول : ((ندرس الثقافة العربية لأنها تكوّن شخصيتنا، وندرس ثقافة الأوربيين لأنها تكمل شخصيتنا وتعدنا للمستقبل)) .

فإذا أراد أحد أن ينقد هذه الآراء نقدا سديدا ، فعليه أن يوجه سهامه الى ما فيها من نزعة وفاقية ومما قد يقال في هذا الصدد أن هذه الآراء اقرب الى التجريد والمثالية إذ تغلب أوجه الإتفاق مع أوربة ، وذلك مثل اشتراكنا معها في التراث الكلاسيكي . فمن المعروف ان هذا الاشتراك لم يحدث من دون نزاع . وذلك ان العرب لم يتلقوا علوم اليونان بلا مقاومة ، وظلت الحرب معلنة على الفلسفة والفلاسفة حتى أفلت شمس الحضارة العربية القديمة ودب الجمود في أوصالها . ولم تتلق أوربة هذه العلوم عن العرب من دون أن تحاول تخليصها من الطابع العربي الذي اكتسبته. كذلك لا ينبغي أن

ننسى أن أوربة المعاصرة ليست مجرد امتداد لليونان القديمة .

ومما قد يقال في نقد الوفاقية أنها تسعى الى عقد الصلح بسرعة بلا نقد عميق للحضارة الأوربية . فقد كان طه حسين وغيره من الليبراليين المصريين يعتقدون أن المحتل الأجنبي لابد راحل ، وان رحيله يؤذن لا محالة بفتح صفحة جديدة من الوفاق والمودة مع العالم الغربي . ولم يدركوا يومئذ ان الاستعمار عن طريق الاحتلال ستتلوه صور أخرى من الهيمنة الأجنبية . ولم يعرفوا ما نعرفه اليوم من نقد للاستعمار الجديد والحضارة الصناعية والمجتمعات الاستهلاكية. وكانوا يجهلون أو يتجاهلون ما كان هنالك من نقد ماركسي لتلك الظواهر .

وفي مقابل المذهب الوفاقي نجد تيارا آخر يرسم نموذجا صراعيا محضا لمنطقة البحر المتوسط . ولهذا التيار جذور عريقة وصور متعددة ... وأبرز ممثليه هو محمود محمد شاكر ، وقد اخترته لأننا نجد في كتاباته ولاسيما في كتابه (المتنبي : رسالة في الطريق الى ثقافتنا) أوضح تعبير عن النموذج الصراعي . وليس من قبيل المصادفة أنه يقف على طرف نقيض من طه حسين . ولست أشير فقط الى نقده لـ طه حسين في آخر رسالته وفي كتاباته الأخرى ، وانما اشير وفي المقام الأول الى تلك الحرب الخفية التي يديرها على صفحات الكتاب كله نقضا لمذهب استاذه وخصمه اللدود وطردا لشبحه .

البحر المتوسط على وفق هذا النموذج الصراعي، ميدان قتال أو خط فاصل بين ثقافتين بينهما حرب لا هوادة فيها منذ انتشار الاسلام . فهناك الشمال المسيحي والجنوب الاسلامي . وكل من الثقافتين عالم قائم بذاته ،

فالثقافة في رأي شاكر كلّ متكامل كالبنيان المرصوص أو النسيج المحكم ، وهي تقوم أساسا على الدين أو ما كان في معنى الدين من أخلاق ، ولها وعاء خاص بها هو لغتها . فليس لأحد لا يدين بدينها ولم يتعلم لغتها وأخلاقها منذ المهد ان يعرفها إلا من خارجها أو أن يحدّث أهلها عنها بخبر صادق أو يريد لهم الخير به . والحرب بين الثقافتين دينية على مر العصور ، ومهما تغيرت الأشكال . فليس هناك فارق جوهري بين (الهمج الهامج) تجمعهم دينية الشمال من اصقاعها الشمالية لتلقي بهم في آتون المعركة وبين الاستعمار أو حملة نابليون أو التبشير أو الاستشراق ، فكلها اسلحة في معركة دينية واحدة . وليس ثمة فارق من حيث المبدأ بين غزو ديار الاسلام ونقل معارفه ، فكلاهما عمل من أعمال الغصب والاستيلاء .

فماذا يمكن أن يقال تعليقا على هذه الرؤية الصراعية ؟

لا يمكن بطبيعة الحال أن ننكر الصراع بين ثقافة الشمال وثقافة الجنوب حقيقة من حقائق التاريخ . ولكن تصور شاكر لتكامل الثقافتين كل في حد ذاتها ولطبيعة الصراع بينهما ،ينطوي على الكثير من التبسيط والتعمية ، فهو لم يتوصل الى هذا التصور إلا بحذف ما لا يروق له من حقائق التاريخ . ومثال ذلك أنه بدأ قصته بانتشار الاسلام ، وله أن يفعل ذلك ، لولا أن هذا الاختيار لا مبرر له في هذه الحالة سوى أنه مناسب لرأيه.

ان الدين هو محور الثقافة وان الحرب بين الثقافتين دينية بالضرورة على الدوام . وقد كان من المناسب له أيضا أن يغفل تطور الثقافتين ، وان يتجاهل الفوارق بين المرحلة الدينية ومرحلة التوسع الاستعماري والرأسمالي في أوربة . وقد نسلم بأن الدين أو ما كان في معنى الدين اساسي في كل

ثقافة ، ولكن هذا التسليم لا ينبغي أن يكون مطلقا . فلم يكن الدين هو الدافع الوحيد أو الأساسي الى الصراع في جميع المراحل ولم يكن ايضا في جميع الأحوال هو القوة المحركة الوحيدة على الصعيد الفكري .

غير ان أهم ما يستبعده شاكر في كتابه السالف الذكر هو انتقال التراث اليوناني الى الثقافة العربية ثم انتقاله منها الى الثقافة الأوربية . فهو يدرك أن العرب قد نقلوا علوم الأوائل ويفترض أنهم أفادوا منها ، كما يدرك أن أوربة أخذت هذه العلوم عن العرب ، ويرى صراحة أنها أفادت منها ، ولكنه يمر على هذه الحقائق مر الكرام ، ويخفي عليه مدلولها في ضجيج المعركة الكبرى وغبارها . ولو أنه توقف عند تلك الحقائق لرأى أنها لا تناسب القصة التي يرويها وأنها تؤدي الى انهيارها .

ان أول نتيجة تترتب على انتقال التراث اليوناني من الشمال الى الجنوب ثم من الجنوب الى الشمال، ان الفاصل بين الثقافتين ليس حاسما كما يبدو أول وهلة. صحيح ان انتقال هذا التراث قد تم في الحالتين في إطار من علاقات القوى والصراع الأقليمي وان طريقة تمثله قد اختلفت على نحو أو آخر الى أخرى وان النتائج التي ترتبت على هذا التمثل قد اختلفت على نحو أو آخر بين الحالتين ، ولكن تبادل هذا التراث واختلاف الثقافتين في تلقيه واستيعابه يدل على أن لهما تاريخا مشتركا ومصيرا مشتركا في بعض الجوانب . فليس من الممكن عرض تطور احدى الثقافتين دون التطرق الى تطور الاخرى . وما اختلافهما في تلقي التراث اليوناني وتمثله الا حلقتان في قصة واحدة ، هي قصة النزاع الذي يفرقهما ويجمع بينهما .

والنتيجة الثانية التي تستخلص من دراسة انتقال التراث اليوناني هي ان

تمثيل هذا التراث لم يتحقق في الحالتين من دون ترتيب مقومات الثقافة المتلقية ترتيبا جديدا . وهو ما يعني بدوره اختلال التكامل على نحو أو آخر لفترة تطول أو تقصر في نطاق هذه الثقافة . وذلك ان نقل علوم اليونان الى الثقافة الاسلامية كان يعني افساح المجال داخل هذه الثقافة لعامل جديد أو قوة دافعة جديدة ، هي العقل . وبعد أن كان الايمان سيدا لا منازع له وكان بهذا المعنى هو أساس الثقافة ومحور جميع العلوم فيها ، ادخل عامل العقل وأصبحت المشكلة الأساسية منذ ذلك الحين هي تحديد مكانة العامل الجديد بالنسبة للدين . وقد حدث عندئذ ذلك التصدع بين النقل والعقل . ودارت المعركة المعروفة التي اختلفت فيها المذاهب ورجحت فيها كفة هذا الطرف أو ذاك حتى جاء الغزالي وانتصرت آراؤه في نهاية المطاف ، وعندئذ عاد الى الثقافة تكامل أو توازن من نوع جديد . وهو تكامل جديد لأنه يختلف عن التكامل الأول . فقد كان هذا بسيطا خاليا من التعقيد والقسر ، في حين كان التوازن الذي حققه الغزالي يقوم على إلجام الفلسفة وكبحها وقمعها ، ولنا أن نقرأ تصنيف الغزالي للعلوم الفلسفية تصفية عنيفة فيرد بعضها الى أدوات للدين ويطرد بعضها شر طردة .

ان التكامل الذي تناوله شاكر وتحدث عنه هو إذن ضرب من الأساطير . وتكامل الثقافة حول الدين ليس في أفضل الأحوال إلا مرحلة مؤقتة ولحظة عابرة في تاريخها ، وهو نوع من التوازن الدقيق الذي لا يلبث أن يختل ، ومثله مثل إيمان العجائز الذي يقال، ان عمر بن الخطاب (رض) دعا الله ان يوهبه . وهو اذن مثل أعلى لا يتحقق في الواقع الا على وجه التقريب وللحظة متلاشية . وما أن يحاول أهل دين ما أن يوقفوا بينه وبين

أشياء أخرى مثل العقل أو مقتضيات التطور أو الواقع أو الحضارة حتى تكون المحاولة دليلا على زوال لحظة البساطة الأولى وتشقق البناء المرصوص أو النسيج المحكم .

لعلنا أقرب الى الصدق عندما نتخذ موقفا وسطا بين مذهب الوفاق ومذهب الصراع، فنقول أن العلاقة بين ثقافة الشمال وثقافة الجنوب علاقة التحام ونزاع عندما يعني هذا تداخل المواقع والتنافس على أرض مشتركة . فبين الثقافتين تراث مشترك ولكن هذا المجال المشترك هو نفسه موضوع نزاع بينهما . وذلك أن علوم اليونان لم تنتقل بين الثقافتين إلا في ظل التوسع السياسي والجغرافي والثقافي من جانب هذه الثقافة أو تلك ، وهو لم يستقبل في كلتا الحالتين من دون أن تحاول الثقافة المتلقية أن تحوره على وفق متطلباتها وتأكيداتها لذاتها .

موقف وسط ولكنه يجمع بين المذهبين المذكورين ويتجاوزهما ، فهو يبرز تعقيد الواقع الذي اختزله كل منهما واقتصر على جانب واحد منه . فطه حسين على سبيل المثال يركز على اتفاق الثقافتين ويهوّن من أوجه الخلاف بينهما . صحيح انه يقترب من الحقيقة عندما يضرب المثل بـ غوته وتوفيق الحكيم كأديبين حاول كل منهما أن يحاكي أهل الثقافة المقابلة لثقافته لكي يؤكد ذاتيته . ولكن طه حسين لا يكاد يرى انقطاعا أو تضاربا بين لحظة المحاكاة ولحظة الابداع ، ولا يكاد يدرك أن تأكيد الذات يعني بالضرورة مقاومة واعية أو غير واعية لأساليب الغير . وهو على الصعيد النظري العام يكاد ينتهي الى ان أوجه الخلاف بين الثقافة الاسلامية والثقافة الأوربية عارضة أو ثانوية . أو لنقل بالأحرى أنه يذيب هذه الفوارق ويبددها اذ يرى

ان الثقافتين ترتدان بالتحليل الى مقومات واحدة متماثلة. والأمر هنا شبيه بمن يسقط الخلاف بين الأديان السماوية الثلاث لأنها تتفق منطقيا على مبدأ واحد هو التوحيد ،وينسى ان الدين اللاحق في هذه السلسلة يرمي الى الأخذ مما تقدمه وتطويره .

أما شاكر ، فهو يبسط العلاقات المعقدة بين الثقافتين عندما يفترض ان تصارعهما يعني انفصال كل منهما وتكامله في حد ذاته . وهو يقترب من الصدق عندما يرى كلتا الثقافتين قد أخذت احداهما عن الأخرى وعندما يبرز الدافع في كلتا الحالتين الى الاستحواذ على ما لدى الطرف الآخر . ولكنه لا يكاد يشير الى هذه الحقائق حتى تغيب عنه دلالاتها . فعملية الأخذ والاستحواذ بين هذين الطرفين المتنازعين تعني بالضرورة اشتراكهما في عناصر واحدة -هي موضوع النزاع وتداخلهما- كما تعني أن أخذ هذه العناصر قد أدى في الحالتين الى اختلال في تكامل الثقافة المتلقية ، وان تمثيلها لم يكتمل إلا وقد تحولت الثقافة عن طبيعتها الأولى .

وليس من قبيل المصادفة ان شاكر قد تجاهل هذه الحقائق التاريخية . فهو يستبعد التطور والتاريخ منذ البداية ، ويتصور الثقافة الاسلامية كنظام مغلق من الأقوال أو النصوص التي لا تلتمس جذورها إلا في أنفس العرب . والمنهج الذي يقترحه منذ البداية منهج بياني يقتضي اجراء التذوق على كل ما انتجه العرب من كلام منظوم أو منثور في أي علم من العلوم بوصفه ((أبانة منهم عن خبايا أنفسهم بلغتهم)) . والبحث بهذا المعنى دراسة لغوية تنصب على كلام العرب لتقصي معانيه ودلالاته في أنفسهم من دون الرجوع الى واقع التاريخ . وذلك تبدو الثقافة نسيجا واحدا وان تعددت خيوطه

وتنوعت فكأنها الشبكة التي تخرج من جوف العنكبوت .

ومن اللافت للنظر أن شاكر يكتب كما لو كان ابن خلدون لم يوجد أو كما لو كان ينتمي الى ثقافة اخرى غير الثقافة الاسلامية . فـ شاكر لا يذكر ابن خلدون أصلا . ويتمسك بمنهج في البحث رفضه هذا المفكر الاسلامي وأثبت قصوره ، وذلك ان ابن خلدون قد رأى على وجه التحديد أنه لا ينبغي ان ندرس التاريخ كمجموعة من الأقوال والأخبار التي تمحص بالرجوع الى قائليها ورواتها والى اخلاق هؤلاء من دون الإشارة الى الواقع . وأنه لمن حسن الحظ أن ابن خلدون يصلح مثالا جيدا لتوضيح ما أعنيه بالاشتباك مع الثقافة الأوربية . وذلك ان مبدأ الواقع هذا مبدأ يوناني اصلا , وان كان ابن خلدون قد جعله عربيا .

لقد عاش ابن خلدون كما نعلم عند ملتقى الثقافتين ، وفي لحظة حاسمة من تاريخ الالتحام بينهما . وكان يؤلف تاريخه وهو يدرك بوضوح ان العالم الاسلامي يتصدع ويضمحل في حين أن ثقافة الشمال تنهض وتزدهر : غير ان ابن خلدون لم يقنع بلملمة أطراف ثقافته ، وبالتدثر بنسيجها . ولقد يبدو ان تأسيسه عندئذ لذلك العلم الجديد – علم العمران أو علم التاريخ – كان بمثابة محاولة للاشتباك مع الثقافة اليونانية في معركة أخيرة مثمرة . ولا ينبغي هنا أن ننخدع بنقد ابن خلدون للفلسفة والفلاسفة ، فهذا العداء الصريح يخفي جدلا عميقا خصبا مع أرسطو على وجه التحديد . وكانت ثمرة الجدل تقرير مبدأ الواقع وإعادة تفسيره ووضع حجر الأساس لعلم التاريخ .

الخطوة الأولى في بناء هذا العلم هي نقد ابن خلدون للسُنة التي اتبعها أسلافه في التاريخ . فقد كانوا يكتفون بتمحيص الأقوال والأخبار عن طريق

الجرح والتعديل أو نقد أخلاق الرواة ، ورأى ابن خلدون ان الأولوية ينبغي أن تعطى لتمحيص الأخبار بالرجوع الى ((طبائع الأشياء)) أو عن طريق التأكد من تطابقها مع ((الواقعات)) أو ((طبائع العمران وأحواله)) . فاذا أمعنا النظر في هذه الخطوة لاحظنا أولا أنه اعتمد على المعلم الأول في تقرير مبدأ الواقع . وذلك أن فكرة طبائع الأشياء أو الأشياء ذات الماهيات والأعراض التي تتجاوز نطاق الأقوال والقائلين وتشكل المرجع الأساسي في التحقق من الصدق والكذب فكرة ارستطاليسية ما في ذلك شك.

غير اننا نلاحظ من جهة أخرى ان ابن خلدون لم يأخذ مبدأ الواقع عن ارسطو إلا وقد صرفه عن وجهته الأصلية وأعاد تفسيره بما يتفق ومتطلبات المعرفة التاريخية . فالواقع في نظر الفيلسوف اليوناني يتكون أساسا من ((جواهر)) اي افراد – مثل سقراط او هذا القلم الذي اكتب به – له ماهيات ((مثل انسانية سقراط) وأعراض (مثل سواد القلم) . ولا مكان في هذا التصور للمعرفة التاريخية . فالعلم الحقيقي في نظر أرسطو هو تناول الأفراد بالحد أو التعريف أي ادراك ما هو كلي فيها أو ماهيتها مجردة خالصة من شوائب الفردية وحدود المكان والزمان . وليس من قبيل المصادفة ان ارسطو كان يعتقد ان التاريخ – بما انه يعني بما هو فردي – أدنى مرتبة من الشعر ، أما الواقع كما فسره ابن خلدون فهو يتكون أساسا من تجمعات بشرية – بدوية وحضرية – تجري عليه أحوال وأحداث تتصل فيما بينها برابطة العلة والمعلول وتخضع للقوانين السببية ، وبذلك التفسير الجديد للواقع أصبح التاريخ ممكنا .

ومن الواضح ان ابن خلدون قد أحدث تصدعا في الثقافة الاسلامية أو

في التصور التقليدي لها عندما ادخل – مستعينا بارسطو – مبدأ الواقع الـذي يتجاوز الأقوال وانفُس القوانين وأخلاقهم . غير ان ابن خلدون لم يدفع ثقافته الى ما وراء حدودها المألوفة ولم يربطها بثقافة اليونان إلا وقد ميزها عنهـا وأحرز لها تفوقا عليها . وذلك اعادة تفسير الواقع بحيث يصبح نظامـا مـن الوقائع التي تخضع للقوانين السببية, يعني ان الثقافة الاسلامية قد تجـاوزت ارسطو والاستطاليسية وعالم العصور الوسطى وسبقت بهذا المعنى أوربة الى العصر الحديث .

ويحق لنا بناءا على هذه الحالة النموذجية ان نستخلص بعض النتـائج العامة . وأولى هذه النتائج تتعلق بوحدة الثقافة الاسلامية . فالدين أساسي في هذه الثقافة ولكن هذا لا يعني ان الثقافة تنتظم على هـذا الأسـاس كالبنـاء المرصوص أو النسق الفلسفي أو النسيج المحكم أو الجهاز العضوي . وتـدل دراسة التاريخ على ان هذه الثقافة قد تعرضت في تاريخها لهزات وانقلابات وتحولات جذرية ، وانها تطورت واستقبلت أو استنبطت مبادئ اخرى كمبدأ العقل أو مبدأ الواقع .

وليس هنالك من وحدة أو تكامل أو منطق إلا ما أمكن ملاحظتـه فـي إطار هذا التطور من علاقات متغيرة غير متجانسة وغير متسقة بين مقومات هذه الثقافة سواء أكانت اصلية أم مجلوبة . وليس صحيحا ان إزالة أي خـيط من هذا النسيج يهدد بتفككه أو ان استبعاد أي حجر من البناء يعنـي تداعيـه بأكمله . فتطور الثقافة – أية ثقافة – أو حياتها عملية مستمرة مـن الحـذف والاضافة أو الهدم والبناء .

وتتعلق النتيجة العامة الثانية بثقافة البحر المتوسط أو بالثقافة العالمية أو

الانسانية . فقد أحاطت بهذا البحر وما زالت تحيط به ثقافات متعددة . وليس هناك من وحدة تجمع بين هذه الثقافات أو من تراث مشترك بينها إلا ما كان ثمرة لتلاحمها وتشابكها عبر التاريخ . وليس من الممكن أن نعزل في هذا التعدد نواة صلبة ثابتة لنطلق عليها اسم الثقافة الانسانية أو العالمية . ولكن هناك تراثا فضفاضا متعدد الجوانب والمراحل بحسب تعدد الثقافات التي تداولت هذا التراث وتنازعته عبر التاريخ . فقد جرت سُنة التطور على ان يؤول التراث المذكور الى الثقافة الغالبة فتتناوله بالحذف والاضافة وتعيد تنظيم مقوماته وتطبعه لفترة بطابعها . وليس من الممكن ان نصف وحدة هذا التراث من دون ان نروي قصة الجدل والنزاع الذي دار وما زال يدور بين الثقافات المذكورة . وإنا لنقترب من الصدق اذا شبهنا هذه الثقافات بالدوائر المتقاطعة . وتزداد الدقة اذا نحن أضفنا الى هذا التشبيه الهندسي بعدا زمنيا ديناميكيا عن هذه الدوائر انها دوائر نفوذ .

أما النتيجة العامة الثالثة فتتعلق بالموقف الذي ينبغي أن نتخذه اليوم من الثقافة الغربية . وهو موضوع معقد ويستحق دراسة قائمة بذاتها . ولكننا قد نقول بصفة مؤقتة وعلى سبيل الاختصار انه لا مفر في هذه المرحلة من أن نشتبك مع الثقافة الغالبة فنتعلم عنها وننازعها بقدر الامكان فيما لديها أو فيما آل اليها . ويبدو ان ابن خلدون هو خير مثال يحتذى في هذا الصدد . ويقتضي هذا ان نتخذ من الثقافة الغربية موقفا ايجابيا فنشتبك معها في بناء العلوم والحضارة ، فذلك هو الإطار الوحيد الذي يحدد لنا ماذا نأخذ وماذا ندع من التراث وماذا نأخذ وماذا ندع من الغرب بلا تعسف أو تعصب أو تلفيق . ويترتب على ذلك ، ان جميع الجهود التي تبذل اليوم لبحث مشكلة التراث

والمعاصرة أو الأصالة والتجديد ، تبقى علامة على العقم والتخلف طالما اقتصرت على المستوى النظري البحت ولم تنخرط في عملية البناء والتزمت بمقتضياتها .

وينبغي أن نتذكر في هذا الصدد أن ابن خلدون لم يكن يعنيه في المقام الأول أن يكون أصيلا أو معاصرا أو أن يجمع بين اسلافه وارسطو ، وانما اهتم بتقصي الشروط اللازمة لبناء علم التاريخ . كيف يصبح علم التاريخ ممكنا؟ ذلك هو السؤال الذي حدد لأبن خلدون اختياراته . ولقد كانت معاناة الضرورات التي تمليها عملية البناء هي طريقه الى الحرية والإبداع . وما أشبهنا اذ نحاول حل المشكلة على المستوى النظري البحت بمن يتساءل عن أي المذاهب يتبع وعن سبل الإبداع في هذا الفن من دون أن يعاني ضروراته ومن دون أن يلمس هنالك منافذ الحرية . وليس لأحد لم يتعلم قواعد اللعب ولم يتمرس بها أن يمر عليها .

* **العبارات المقوسة نقلاً عن :**

١. طه حسين ــ مستقبل الثقافة في مصر، ٢ج، مكتبة المعارف ، القاهرة ، ١٩٣٨.

٢. طه حسين ــ من الشاطئ الآخر، كتابات طه حسين الفرنسية ، جمعها وترجمها وعلق عليها عبد الرشيد الصادق المحمودي، بيروت ، ١٩٩٠.

٣. محمود محمد شاكر – المتنبي ، رسالة في الطريق الى ثقافتنا، الناشر:– مطبعة المدني (القاهرة) ودار المدني (جدة) ، ١٩٨٧.