

إشكالية الوحدة العربية من خلال جدلية الأصالة والمعاصرة

بدر الدين برهومي(*)

باحث من تونس.

مقدمة

نود أن ننتقل في مقاربة إشكالية الوحدة العربية بين الدعوة إلى المعاصرة والتشبث بالأصالة من خلال جدل فكري دار بين كاتبين على صفحات المستقبل العربي هما منير شفيق وسمير كرم^(١). فقد تساءل الأول هل يعيش مثقف واحد أو مثقفان صلب مجتمعاتنا العربية؟ وأجاب أن الأمر يبدو واضحاً عند البحث في الثقافة والمثقفين، إذ نلاحظ الانشطار الحاد بين جامعات ذات نهج إسلامي تقدم ثقافة وتخرج مثقفين من طراز لا يمت بصلة إلى الحداثة، وجامعات ذات نهج علماني تحديثي تخرج مثقفين على الطراز الغربي. ومن هنا نجد ثقافتين لا ثقافة واحدة، ومثقفين لا مثقفاً واحداً. ويزداد هذا الانشطار حدة في نظر شفيق عند ملاحظة مختلف المؤسسات والمواقع الثقافية المنتجة للثقافة في المجتمع، والتي يفصلها إلى مؤسسات تقليدية تنتج ثقافة دينية. ولا ندري لماذا يربط شفيق بين تقليدية الثقافة والدين، فقد تحول الدين إلى رمز من رموز الثقافة التقليدية، بينما ذلك مجانب للصواب تماماً، فالدين يمتلك القدرة على التجدد من داخله، وهو إلى ذلك حاضر بقوة في الثقافة المعاصرة. وهنا كان على شفيق أن يميز بين الدين بوصفه نهجاً سياسياً، وهو بهذا المعنى تقليدي، والدين بوصفه نسقاً قيمياً أخلاقياً، وهو بهذا المعنى حداثي متجدد، ومؤسسات تنتج ثقافة معاصرة يصفها بمصطلح غريب لم يعد مستعملاً، وهو «الإفرنجية». وفي ذلك دلالة واضحة على المنحى الأيديولوجي الذي ينتصر له شفيق، والقائم على معاداة الحداثة والتشبث المطلق بالتراث، وهو

badreddine.barhoumi@yahoo.fr.

(*) البريد الإلكتروني:

(١) منير شفيق، «مجتمعان تحت سقف واحد»، المستقبل العربي، السنة ٣، العدد ٢١ (تشرين الثاني/

نوفمبر ١٩٨٠)، ص ١٠٠ - ١١٢، وسمير كرم، «ليس مجرد سقف واحد!»، المستقبل العربي، السنة ٣،

العدد ٢١ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٠)، ص ١١٣ - ١٢٠.

يوشي بأنه ينطلق من موقف مسبق معاد للأصالة، فلماذا لم يستعمل صفة «الغربية» بدلاً من «الإفريقية»؟ هذا يوضح أنّ شفيق متحامل على الثقافة الغربية باعتبارها رمزاً من رموز الحداثة. ونظراً أنّ استعمال تلك المصطلحات يغيب الطابع الموضوعي عن تحليله ويضعف تماسكه الداخلي.

ثمّ مرّ هذا الباحث إلى القول إنّ الارتكاز إلى المعيار العقيدي الفكري (الأيديولوجي) الحضاري في رؤية المجتمعين (يقصد الأصل والحديث) يشكّل النهج الصحيح في فهم واقع البلاد العربية. ولما طبق هذا النهج اكتشف أنّ المجتمع المحدث وُلِدَ في أحضان التجزئة، وهذا في نظرنا استنتاج غريب، وتفسير سطحي لمسألة عميقة، فهل المجتمع الأصل هو الذي ولد في أحضان الوحدة؟! ولنتأمل ما يقوله بعد ذلك: «إنّ إدراك هاتين السّمتين من جهة علاقة المجتمع المحدث بالتّجزئة، وعلاقة المجتمع الأصلي بالوحدة، تسمحان باشتقاق نتائج مهمّة من قبل القوى العربية الوجوديّة الصادقة. ولعلّ أولى هذه النتائج تقول إنّ الوقوف على أرض المجتمع الأصلي يعني الاتجاه الصحيح نحو الوحدة. كما أنّ الإخلاص الفعلي للوحدة العربية يفرض التخلّص من الحداثة التجزيئيّة والوقوف على أرض المجتمع الأصلي. وإن كانت هذه النتيجة سليمة، فسوف تساعد على معرفة الأسباب التي جعلت مشاريع التوحيد العربي تفشل كلّما قامت على أرض الدولة المحدثّة والمجتمع المحدث»^(٢).

يبدو هذا التحليل غريباً^(٣) لأنّ ردّ فشل المشاريع الوجوديّة إلى السّعي نحو عصرنة أجهزة الدولة، وانفتاح عدد من المثقفين على الحضارة الغربيّة، أمر غير منطقي ولا يعني سوى التغافل عن الأسباب الحقيقيّة لفشل إقامة الدولة العربيّة الواحدة، والتسرّ وراء أوهاام تنبئ عن الصراع الأيديولوجي الذي كثيراً ما فتّ في عضد الفكر العربي عموماً، والفكر القومي خصوصاً.

وقد تصدّى سمير كرم بالنقد لآراء منير شفيق، واعتبر أنّ تقسيمه المجتمعات العربيّة إلى مجتمعات أصيلة وأخرى حديثة هو «تقسيم بسيط»، واحتجّ على ذلك بقوله: «إنّ خريج جامعة الأزهر لم يعد متقوقعاً على ثقافة الأصالة، إنّما هو يتطلّع إلى تطوير ثقافته بعلوم الحداثة، وهل يمكن أن ننسى نموذج طه حسين. أمّا مثقف جامعة كاليفورنيا أو كامبردج أو السوربون... فإنه أيضاً ليس نمطاً متحجّراً لا يلتقي مع مثقف الأصالة التراثي». وعاب عليه سمير كرم تقسيمه للمجتمعات العربيّة بتلك الشاكلة، لأنّ التّقسيم المستخدم ضمن تصوّر شفيق ينتهي إلى أنّ هناك في مجتمعاتنا نوعين من المواطنين، من ناحية مواطنون أصلاء

(٢) شفيق، المصدر نفسه، ١٠٠ - ١١٢.

(٣) ما لفت انتباهنا أنّ هناك من مجدّ أطروحات شفيق، رغم أنّ أكثرها لا يتّسم بالواقعيّة، فهناك من اعتبر كتابه **التجزئة والدولة القطرية** «إسهاماً مضيئاً وإيجابياً وأصيلاً على طريق الوحدة فيه صدق الدّعاة وإيمان الرّسل». رمز صاحب الشاهد لاسمه بـ (ج. ف)، انظر: **الفكر العربي**، السنة ٢، العددان ١١ - ١٢ (أب/ أغسطس - أيلول/ سبتمبر ١٩٧٩)، ص ٢٣٧ - ٢٤٢، فهل نتوجّه باللّوم إلى شفيق على أطروحته الساذجة أم نلوم بعض الدّارسين الذين اختصّوا بدعم هذا النّوع من الفكر والرّويج له؟!

مخلصون شرفاء وطنيون أتقياء، ومن ناحية مواطنون غير أصلاء غدارون خونة ملحدون. فالواحد منّا، إمّا أن يكون أصيلًا، وبالتالي فهو يحمل كلّ الصفات الأولى، وإمّا أن يكون غريبًا، وبالتالي فهو يحمل كلّ الصفات الأخيرة.

واعتبر سمير كرم أنّ مقال شفيق بيان يعلن عودة التفسير الأخلاقي الوجداني للتاريخ، إذ إنّ كلّ ما قاله يتلخّص في أنّ المواطنين المسلمين قد تخلّوا عن أخلاقهم، فضعفوا، وزالت دولتهم، وخضعوا لهيمنة الأجانب^(٤). ونحن لا نتصوّر أن شفيق دعا إلى التنكّب عن الحداثة برمّتها، لكنّه ربّما تخوّف من أن تتحوّل الحداثة بالمعنى السلبي (الاغتراب الثقافي والحضاري) إلى سلوك يومي للإنسان العربي، إذ ينبغي الفصل بين الثقافة الغربية من حيث العلوم والتكنولوجيا، والثقافة الغربية من حيث القيم والأخلاق، وربّما غاب هذا الأمر عن سمير كرم. وعمومًا، يعكس هذا الاختلاف في الآراء التجاذب والتدافع الشديدين بين كلّ ما هو سلفي وما هو تقدّمي، أو ما هو تراشي وما هو حداشي، أو بين ما هو موروث وما هو وافد. فهل أصبحت المجتمعات العربية معقودة على الانغماس في هذا الصراع الذي أسال من الحبر ما لم تسله قضايا أخرى أكثر أهمية؟! إنّ ذلك يؤدّي إلى إفراغ طاقات المفكرين والباحثين العرب، وهي طاقات نحن في أمسّ الحاجة إليها لحلّ مشاكلنا المتأصّلة في واقعنا، بالرغم من أنّ مشكلة الأصالة والمعاصرة باتت بدورها من المشكلات الرّاسخة في هذا الواقع.

وقد رصدنا في مجلّة المستقبل العربي عشرات المقالات التي اشتغلت بهذا الموضوع، وانقسم واضعوها بين من دعا إلى التمسك بأصالتنا وتوظيفها في محاولة فهم مشاكلنا، ومن رام الانطلاق نحو الحداثة بإغراءاتها العلميّة والتقنيّة، ومن اتّخذ موقفًا توفيقياً دعا من خلاله إلى الأخذ من كلّ شيء بطرف. وما ربط بين أغلب الدراسات التي أطلعنا عليها، هو سعيها إلى إخراج التراث في شكل حيّ متجدّد، ونفي صفة الثبوتية عنه، والدعوة إلى التفاعل معه، لا من خلال النظرة التاريخيّة فحسب، بل كذلك من خلال النظرة العمليّة، باعتباره من الوسائل التي تمارس بها الشعوب العربيّة حياتها. وفي هذا الصّد، نرى من الصالح أن نلج هذا الموضوع عبر رصد أهمّ التعريفات التي تخصّ كلاً من التراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة، كما وردت في مجلّة المستقبل العربي، باعتبار أنّ المفهوم المتّصل بهما ما يزال غامضاً إلى اليوم، رغم كثرة الاجتهادات في تفسيره.

أولاً: إشكاليّة المفهوم

رأى حسن حنفي، مثلاً، أنّ الأصالة لا تعني العودة إلى القديم واجترار الماضي والاعتزاز به، وكأنّ الماضي يحتوي على قيمة في ذاته. كما لا تعني الأصالة العودة إلى الدّين بالضرورة، باعتبار أنّ الدّين في مجتمعاتنا هو جوهر الماضي ومحوره الأساسي. ولا تعني الأصالة الحرص على التّمايز والخصوصيّة، كما لا تعني الأصالة أيضاً التّفوق على الذات،

(٤) كرم، «ليس مجرد سقف واحد»، ص ١١٣ - ١٢٠.

ورفض الغير، والنفور من الغريب باعتباره مزيفاً دخيلاً، إنّما تعني البحث عن الجذور، وتعني التجانس في الزمان والتواصل في حياة الشعوب، وأن يكون حاضرها استمراراً لماضيها، ومستقبلها استمراراً لحاضرها، فلا يقع الانقسام في شخصيتها، ولا تحدث الازدواجية في ثقافتها بين أنصار الأصالة وأنصار المعاصرة، فالصراع بين الطرفين يمكن أن يؤدي إلى ضياع الوحدة الوطنية. والخلاصة أنّ الأصالة تعني استئصال الجذور التاريخية للتخلف المتراكمة من الماضي في وجدان الشعوب، حتّى يمكن أن تتحقّق المعاصرة بسهولة وبرؤية تاريخية واعية.

أمّا عن المعاصرة، فقد رأى حسن حنفي أنّها لا تعني العيش على مستوى العصر، سواء في الفكر أو في أسلوب الحياة. ولا تعني نقل أحدث الأفكار والحديث عن آخر النظريات وليّ اللسان بأعقد المصطلحات. كما لا تعني أيضاً نقل أحدث وسائل العلم والتكنولوجيا إلى المجتمعات، أو نقل آخر صيحات العصر في أساليب الحياة. ولا تعني قطع الصلة بالماضي واقتلاع الجذور، إنّما تعني مجابهة مشاكل الواقع، فالمعاصرة رؤية للواقع وإحساس به، تفرض على الإنسان أن يعيش أحداث الزمن، وأن يعرف روح العصر، وأن يرفض جميع أشكال الزيف والبهتان التي تغلّف الوعي القومي، وتدفعه نحو الغربة والاغتراب. إنّ المعاصرة هي الأداة الناجعة للتغيير الاجتماعي. والخلاصة أنّ الأصالة والمعاصرة مجتمعين لا تعنيان إحداث شقاق داخل المجتمع، وإنما تشكّلان وحدة باطنية عضوية، بحيث تتحقّق وحدة الشخصية والمجتمع. ولا تحدث هذه الوحدة العضوية بين الأصالة والمعاصرة إلا بوجود طرف متوسط ثالث تتحقّق فيه هذه الوحدة، هو الواقع، بمعنى العصر الحاضر وروح العصر^(٥).

وكان عزيز العظمة قد أبدى اعتراضه على ما ذهب إليه حسن حنفي من كون الأصالة والمعاصرة وحدتين متجانستين، وبالتالي خاضعتين وقابلتين للتوحيد والدمج، ففي حين إنّ الأصالة، على حدّ تعبير العظمة، في أحد معانيها مفعمة بأفكار وتصورات وممارسات وأشكال ورموز وأخلاق وعبادات، تبدو المعاصرة صفة زمانية تدلّ على الوجود في آن معين. ثمّ وصف العظمة، تبعاً لذلك، خطاب حنفي بالخطاب الرومانسي في تعامله مع الأصالة، واتهمه بأنّه أحال الكتابة عنها إلى خطاب إنشائي تماسّه مع الواقع تماسّ اتفاق محض قد تقترحه الألفاظ، فتحوّل الأصالة والمعاصرة إلى جوهر مجرد^(٦).

ونحن نختلف مع العظمة في زاوية النظر هذه، لأنّ المعاصرة، وإن كانت تعبر عن الوجود الإنساني في فترة زمانية معينة، فإنّها في الوقت نفسه امتداد لوجوده في الماضي، وربّما تطوير لذلك الوجود في بعض الأحيان، وفقاً لما تفرضه تلك الفترة الزمانية. ومن هذا المنطلق، فإنّه

(٥) حسن حنفي، «الأصالة والمعاصرة»، المستقبل العربي، السنة ٤، العدد ٢٩ (تموز/يوليو ١٩٨١)، ص ١٢٩ - ١٣٨.

(٦) انظر تعقيب عزيز العظمة على مقال «الأصالة والمعاصرة» لـ حسن حنفي، في: المستقبل العربي، السنة ٤، العدد ٢٩ (تموز/يوليو ١٩٨١)، ص ١٣٩ - ١٤٣.

يوجد تواصل بين الماضي والحاضر، أي بين الأصالة والمعاصرة، وبالتالي لا يمكن أن تشكل المسافة الزمانية تناقضاً بينهما، كما ادّعى العظمة، ولو أنّ ذلك لا يمنع من وجود خصوصيات وسمات ذاتية لكل منهما.

ورأى طارق البشري أنّ التراث هو ما آل إلى مجتمع راهن عن طريق الأجيال الغابرة له من قيم ونظم وأفكار وعادات وأخلاق وآداب. ولا جناح من فهم تراث آية جماعة علي هذا النحو، ما دام حاضرها موصول الروابط التاريخية بتلك الأجيال الغابرة، ومنحدرًا منها. فيكون التقسيم بين التراث والحداثة تقسيمًا زمنيًا أفضى فيه السابق إلى اللاحق. وزعم أنّ ما نسميه معاصرًا لم ينحدر من ماضينا متميزًا منه بمحض اختلاف الزمان، وإنّما وفد إلينا اقتحامًا، وأفاد القطيعة مع ذلك الماضي. فالتراث، في نظره في واقعنا الحاضر، هو أفكار وقيم ونظم تتميز بأصول وكيّات انحسرت عمّا هو قائم ومعيش الآن. وإنّ ما نسميه تراثًا لا يراه البشري أمرًا خارجًا عن ذاتنا، وليس أمرنا معه أمر اختيار، بل أمرنا مع كليّاته وأصوله أمر هويّة وانتماء، لا نختر لأنّ الاختيار وجه تحرر، وفي التحرر وجه تنافر مع الانتماء^(٧).

إنّ في ما ذكره طارق البشري وجهة نظر؛ فنحن بدءاً لا نقرّ بتسمية الوافد، لأنّها تقصي دور العرب في صناعة حاضره، إذ لا يعني بالضرورة أن يكون الحاضر دائماً إيجابياً، فالمعاصرة التي تفيد وجود الإنسان في زمان ما لا تقتضي بالضرورة أن يكون ذلك الوجود مقترناً بالتطور. لذلك كان عليه التمييز بين المعاصرة الزمنية التي تفيد وجود مسافة زمنية بين الماضي والحاضر، والمعاصرة الفكرية التي تعني، إمّا وجوداً إنسانياً في مرحلة زمنية حاضرة، لكن بأفكار وتصوّرات منشدة إلى الماضي، فلا يكون الإنسان بذلك معاصراً رغم وجوده في الزمن الحاضر، وإمّا وجوداً إنسانياً في مرحلة زمنية حاضرة، برؤى وتصوّرات متطورة فيها انفتاح على العلوم والمعارف، وبالتالي يكون الوجود الإنساني معاصراً، والمعاصرة القيمية التي تربط بين الماضي والحاضر من خلال توارث القيم الأخلاقية والسلوكية التي تؤصل الإنسان في هويّته، وتغذي انتماءه إلى ثقافته، فيكون التراث وفقاً لذلك رمزاً من رموز المعاصرة.

ورأى محمّد عمار أنّ الموروث هو «ميراث الأمة الفكري والحضاري، وهو وعاء ذكرياتها وتاريخها، فيه تجد جذورها، ومنه تستمدّ مخزونها وتستلهم سلوكها، وهو الذي يساهم في تشكيل الوعي المعاصر، سواء بالسلب أو بالإيجاب». أمّا الحداثة، أو كما يسمّيها هو «الوافد»، فهي ما «تستلهمه الأمة وتختاره وتستعيره من ثمرات الإبداع الفكري للأمم والحضارات الأخرى، فتضيفه إلى ثمرات عبقريتها الذاتية، وإبداعها القومي الخاص». وقد

(٧) طارق البشري، «نحن... بين الموروث والوافد»، المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٥٨ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣)، ص ١٢٨ - ١٢٩. في الأصل ورقة قدّمت إلى ندوة «إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي» التي نظّمها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في القاهرة خلال الفترة ٢٦ - ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٨٣.

يكون الوافد في نظره مفروضاً على الأمة، لم تدخله هي إلى بنيتها الفكرية باختيارها، وإنما فرضه عليها آخرون. واعتبر عمارة أنَّ العلاقة بين الموروث والوافد قائمة ومتشابكة، «بعض الموروث قد بدأ وافداً، ثم دخل في البنية الفكرية للأمة، وورثته الأجيال التالية عن السابقة، حتى غدا موروثاً، وإن لم يكن في البدء إبداعاً ذاتياً لعبقرية الأمة»^(٨). طرح محمد عمارة التراث في مفهومه الكلي الشمولي، بينما جعل من الوافد حاملاً لبعد انتقائي، بمعنى ضرورة انتقاء المكونات التي ينطوي عليها الوافد، والتي تلائم طبيعة الثقافة العربية. إذاً هناك ارتباط قوي بين الموروث والوافد، جعل منه عمارة قائماً على التلاقح والتفاعل، لا على الصراع والرفض، فالعلاقة بينهما علاقة جدلية حية.

أما أحمد كمال أبو المجد، فقد رأى أنه «بعيداً عن الالتزام بالأصل اللغوي، وبعيداً كذلك عن التحديدات والتعريفات التي تصدر عن التزامات فكرية أو مذهبية أو امتيازات سياسية واجتماعية، نستطيع أن نعرف التراث بأنه مجموع ما وصلنا مما أنتجه الأقدمون من فكر وما تركوه من أثر»^(٩). يدعونا هذا التعريف إلى ضرورة التمييز بين مفهومي التراث والأصالة، لأنهما كثيراً ما اختلطا، وصعب بذلك التفريق بينهما أو وضع حدود مانعة تفصل بينهما. وفي تصوّرنا هناك فرق شاسع بين المفهومين، ذلك أنَّ التراث يمكن أن يحمل داخله ما هو إيجابي وما هو سلبي، لأنّه يمثل كلّ النتاج المادي والفكري والأخلاقي والفلسفي والاجتماعي بصالحه وطالحه لمجتمع ما. أمّا الأصالة، فهي الجانب المضيء من التراث الذي يبرز مكانم القوة والصلابة فيه، ويؤصل للإنسان في ثقافته وهويته بصفاتها المشرقة، وبالتالي تصبح الأصالة من هذا المنظور جزءاً من التراث^(١٠). ثم إنَّ التراث في تصوّرنا ذو بعد شمولي، فهل تراث العرب هو التراث العربي الإسلامي؟ وهل كلّ التراث العربي هو عربي لم يتداخل مع تراث ثقافات وحضارات أخرى؟ وهل يمكن لحضارة أن تتطور بمعزل عن التأثيرات الثقافية والفكرية للحضارات الأخرى؟ يبدو ذلك صعباً. وهنا يأتي دور الأصالة لتعبّر عن خصوصية الثقافة العربية الإسلامية في بعدها الإيجابي، وتمكّنها من التمييز بين التراث الأصيل والتراث الدخيل. وهكذا تكون الأصالة جزءاً من التراث، ولكنها الجزء الأهم فيه.

ويحسن في هذا المقام أن نستعرض آراء المفكر محمد عابد الجابري، وهو من أكبر

(٨) «حول الموروث والوافد: مقابلة مع د. محمد عمارة»، أجرى الحوار رفعت سيد أحمد، المستقبل

العربي، السنة ٧، العدد ٦٤ (حزيران/يونيو ١٩٨٤)، ص ١٧٤.

(٩) أحمد كمال أبو المجد، «المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة»، المستقبل

العربي، السنة ٧، العدد ٧١ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٥)، ص ٢٩.

(١٠) هذا رأينا الخاص، فالأصالة هي الجانب المشرق من التراث. لكن هناك من ميّز بين التراث والموروث،

وجعل من التراث ذا بعد حضاري، ومن الموروث ذا بعد تاريخي. فالأول يتصل بالقيم والمثل العليا، والثاني يتصل بالحوادث والوقائع بصالحها وطالحها. والتمييز بين التراث والموروث ينطلق أساساً من حقيقة مفادها أنَّ التراث مصطلح ينطوي على معنى الحقيقة الخاصة. ولهذا السبب بالذات، فإنَّ التراث قومي بالضرورة، وأمّا الموروث فغالباً ما يكون تعدّياً. فهناك تراث عربي هو بمثابة الثابت البنوي للثقافة العربية مقابل موروث يشتمل على مفاهيم متباينة ومتناقضة أحياناً. انظر: خلدون الشمعة، «نحو الثابت البنوي في المشروع الثقافي العربي»، الفكر العربي، السنة ٢، العددان ١١ - ١٢ (أب/أغسطس - أيلول/سبتمبر ١٩٧٩)، ص ١٧٤ - ١٨١.

المتخصصين في مسألة التراث والحداثة. فقد لاحظ الجابري أنه «لا كلمة تراث، ولا كلمة ميراث، ولا أي من المشتقات من مادة «و.ر.ث.» قد استعمل قديماً في معنى الموروث الثقافي والفكري، وهو المعنى الذي يُعطى للكلمة في خطابنا المعاصر. إنّ الموضوع الذي تحيل إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً المال، وبدرجة أقلّ الحسب، أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماماً عن المجال التداولي أو الحقل الدلالي لكلمة «تراث» ومرادفاتها. وهكذا، فإذا كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإنّ التراث أصبح بالنسبة إلى الوعي العربي المعاصر عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور الماضي في الحاضر. ذلك هو المضمون، الحيّ في النفوس، الحاضر في الوعي، الذي يعطي للثقافة العربيّة الإسلاميّة عندما ينظر إليها بوصفها مقوّمات من مقوّمات الذات العربيّة، وعنصراً أساسياً ورئيسياً من عناصر وحدتها»^(١١). ويلفت الجابري النظر إلى مسألة مهمّة، وهي أنّ قضية التراث تكاد تكون حكرّاً على المجتمعات العربيّة، بل سمة من السمات الأصيلة فيها، مقارنة بالمجتمعات الغربيّة.

وقد سارت **نيفين مصطفى** ضمن هذا الاتجاه حينما اعتبرت أنّ المعنى الذي نتناوله للتراث هو المنصرف إلى ذلك الميراث المعنوي الذي تركه السلف للخلف، والذي يتعلق بجماعة معيّنة تشعر بأنّه يعينها ويخصّها، حيث يصير بالنسبة إليها مدخلاً إلى فهم الذات، وتحديد الهوية في ضوء الخبرة الماضية، وحيث يمثل أصلاً يجتمع عليه أفراد هذه الجماعة ويشعرون عن طريقه بالانتماء. والتراث، في نظر نيفين مصطفى، ذو طبيعة كليّة واستمراريّة، وذو نعت عربي إسلامي. فهو يرتبط بالسلف لأنّ ما نعاصره اليوم لا يتّصف بأنّه تراث، إلا أنّ ارتباطه بالسلف لا ينفي الاستمراريّة للأمة التي ينتسب إليها هذا التراث. وهو من حيث النعت عربي إسلامي، لأنّه يرتبط بالخبرة التاريخيّة العربيّة الإسلاميّة، والعروبة هنا هي عروبة اللسان، وليست عروبة الجنس أو العنصر. واعتبرت كذلك أنّ التراث لا يمكن أن يكون قاصراً، لأنّه ليس من المفترض أن نجد فيه حلاً لكل شيء. ولا يوجد مسوّغ لوصف التراث بعدم الفاعليّة أو عدم الجدوى، لأنّ الفاعليّة والجدوى تتأتّيان من أشخاص المتعاملين مع التراث. فالتراث في هذه الناحية محايد، فهو إرث فاعليّة رهينة بالقدرة على تحقيقها والاستفادة منها. وبذلك، فإنّ إطلاق الدعوة إلى إحياء التراث تعني إحياء المعرفة بالتراث، لأنّ التراث نفسه موجود وباقي^(١٢). وما دام التراث باقياً، كما تقول مصطفى، فذلك يعني بالضرورة التعامل مع هذا التراث، فكيف كانت طرائق تفاعل الدارسين مع مسألة الأصالة والمعاصرة؟

(١١) محمّد عابد الجابري، «التراث ومشكل المنهج»، **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٦)، ص ٥ - ٦. في الأصل مداخلة قدّمت إلى: الملتقى السنوي لجماعة الدراسات العربيّة للتاريخ والمجتمع اسطنبول تركيا، نيسان/أبريل ١٩٨٥.

(١٢) للتفصيل انظر: نيفين عبد الخالق مصطفى، «إشكاليّة التراث والعلوم السياسيّة»، **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨٤ (شباط/فبراير ١٩٨٦)، ص ٤ - ١٥. في الأصل دراسة قدّمت إلى ندوة العلوم السياسيّة في الوطن العربي، قبرص ٤ - ٨ شباط/فبراير ١٩٨٥، والتي نظّمتها الجمعيّة العربيّة للعلوم السياسيّة في قبرص.

ثانياً: الأصالة والمعاصرة: علاقة عدائيّة مزمنة

كثيراً ما ارتبطت الدعوة إلى الاستناد إلى مآثر التراث العربي لبناء الدولة الحديثة بالتيارات الإسلامية، فرموز هذه التيارات ينعتون بالسلفيين، في مقابل رموز تيار الحداثة الذين يوسمون بالتقدميين. وهنا رأى البعض أنّ الدعوة إلى الارتكاز على التراث لا يمكن أن تصبّ في مصلحة الوحدة العربيّة، على اعتبار أنّ السلفيين يرومون تحقيق الوحدة الإسلامية. ومن هنا ارتبط التراث بالدعوة إلى الوحدة الإسلامية، وارتبطت الحداثة بالدعوة إلى الوحدة العربيّة، على اعتبار أنّ القومية العربيّة، بوصفها حركة فكرية، هي وجه من وجوه الحداثة. وهكذا تحوّلت الأصالة إلى مرادف للدين وللوحدة الإسلامية، ومنها تسمية بعض الحركات الدينية بالحركات الأصولية. وأضحت الحداثة القائمة على البعد العلماني، وعلى إقصاء الدين عن الشؤون السياسية للدولة، مرادفاً للفكر المستنير الذي يساوي بين جميع أجناس البشر وأعراقهم، ومن ضمن اهتماماته تكريس البعد القومي العربي في البلدان العربيّة سعياً إلى توحيدها. وانطلاقاً من هذا التحليل، فإنه يوجد قطيعة بين الأصالة والمعاصرة، لأنّ كلاهما يرتبط بهدف بعيد عن الآخر، فالأولى رمز للوحدة الإسلامية، والثانية في وجه من وجوهها رمز للوحدة العربيّة.

ونحن لا نتبنّى هذا التفسير، لأنّ ما يربط بين الأصالة والمعاصرة، حركة تاريخية قوية لا يمكن قطع سيرورتها. وإنشاء حدود فاصلة بين المفهومين، لا يتجاوز كونه تقسيماً فيه حيف وعسف، لأنّ حادثة اليوم هي أصالة الغد، كما أنّ حادثة الماضي أصبحت أصالة اليوم. إن هناك نسقاً فكرياً تاريخياً يربط المفهومين غير المنفصلين، إذ هما يقعان ضمن علاقة تبادلية، وفقاً لحركة التاريخ داخل حركة الزمن. إنّ تطوّر المعارف والعلوم والفنون ما هو إلا حصيلة تراكمات الماضي، إذ لا يوجد معرفة تبني من عدم، فهي نتاج مراكمة المعرفة السابقة بلورة النظرية في شكلها الكامل أو النهائي (نسبياً). وبالتالي فإنّ معالم حادثة اليوم لم تُبنِ إلا انطلاقاً من الرؤية التي تعيد تشكيل معطيات الماضي، وبعبارة أخرى فإنّ حادثة اليوم هي إعادة إنتاج الماضي، لكن في قوالب متطورة تراعي التطوّر الفكري والعلمي الحاصل في صلب المجتمع، غير أنّ الإشكال الذي ترافق مع هذه المسألة تمثّل في أنّ القطيعة التي حصلت بين التراث والحداثة هي في اعتبار البعض راجعة إلى أنّ حادثة اليوم هي من صنع الغرب الرأسمالي، وبالتالي فهي مفارقة للتراث العربي، وغير متوافقة مع قيمه ومثله العليا. وهنا نطرح السؤال الحائر: أليس العرب صنّاعاً لحداثتهم، أم أنّ هذه الحداثة مستوردة من الغرب؟ وهل يوجد حادثة عربيّة تتحرّك بمعزل عن الحداثة العالمية، أم أنّ هناك قالباً حداثياً عربياً له ما يميّزه من النماذج والصيغ الأخرى؟ إنّ المجتمعات العربيّة عند البعض لم تعد تكتفي باستيراد آخر صيحات التكنولوجيا، وآخر الإنتاجات العلميّة، ولم تعد تكتفي باستيراد المفاهيم والمصطلحات والنظم الجديدة، بل أضحت إلى ذلك تستورد القيم والمبادئ والمثّل من العالم الغربي. فانبت الإنسان العربي عن هويّته الأصيلة بدعوى أنّ أقصر طريق إلى التقدّم والازدهار يمرّ عبر النّسج على المنوال الغربي. ويثبت هذا الطّرح أنّ الإشكال الذي تعانيه المجتمعات العربيّة إشكال بنيوي متأصل في التركيبة السياسية والاجتماعية للنظم التي

تكتنفها، وفي عقلية الإنسان العربي، وطريقة تفكيره. ومن هذا الطريق، جزم البعض بأن العرب لا يمكن أن يكونوا صنّاعاً للحدّاث، بل هم مستهلكون لمكوّناتها وخاضعون لمؤثراتها. ومن هنا نشأ الفصل بين الأصالة والمعاصرة.

ولمسنّا على صفحات **المستقبل العربي** دعوة صريحة إلى إعادة النظر في العلاقة التي تجمع هذا الرّوج المفهومي، وذلك من خلال البحث عن نقاط تشدّد الأصالة إلى المعاصرة أكثر ممّا تفرّق بينهما، وصولاً إلى اعتبار المعاصرة امتداداً للأصالة أو هي الوجه المتطوّر لها. وفي هذا الصّد يقول **الحبيب الجنحاني**: «لا يمكن فصل الثقافة العربيّة المعاصرة عن تراث الحضارة العربيّة الإسلاميّة. وليس هناك تناقض بين ما يسعى إليه الفكر العربي الجديد من عقلنة المجتمع العربي وترسيخ أسس المعاصرة، وإحياء الجوانب المضيئة في تراثنا. إنه حلّ سهل أن نلقي تبعيّة الهزيمة على تراثنا و[على] حضارتنا متّهمين إيّاها بأنّها حضارة لفظيّة، ومتّهمين أنفسنا بأننا شعب يتكلّم أكثر ممّا يفعل دون أن نبحت عن الأسباب الحقيقيّة التي تحول بينه وبين الفعل الخلاق»^(١٣).

لكن ما هي هذه الأسباب التي لم يصرّح بها الحبيب الجنحاني؟ هل هي أسباب متعلّقة بنوعيّة الثقافة العربيّة السائدة وتأثيراتها في الحقلين السّياسي والاجتماعي؟ أم هي متعلّقة بالمتّقين أنفسهم باعتبارهم يشتغلون بالثقافة، ويشكّلون همزة الوصل بين الأصالة والمعاصرة؟ وفي هذا الإطار، يفصل **تركي الربيعو** مثلاً بين الثقافة والمتّقين، فالمسافة الموجودة بينهما، في نظره، هي التي أورثت أزمة فكريّة عربيّة حالت بين المثقف والفعل الخلاق. فالفكر العربي عنده ظلّ مبعثراً تائهاً، فمعظم المتّقين العرب الذين نقرأ لهم ونسمع عنهم، المتمثّلين في هيئات وأحزاب، يفكّرون وفق أحد هذين المنطقين:

الأول منطق تقليدي يذوب مثقفوه في بسيكولوجيّة أبطال الماضي، ويرون في الحاضر انحطاطاً لا يستحقّونه. والحلّ هو بالعودة إلى السّلف الصّالح، وقد تعاظم هذا المنطق خاصّة بعد هزيمة ١٩٦٧، إذ زادت الحركات الدينيّة وتشعّبت على الأراضي العربيّة.

والثاني منطق معاصر يتعامل معه من يسمّون بالمتّقين الحضاريين، وهو منطق انتقائي يعاني «تسوّلًا أشعبيّاً على موائد الحضارة الغربيّة والاشتراكيّة على السّواء». إنّ كلا المنطقتين يعني تجاهلاً للحاضر وللماضي والمستقبل. واعتبر هذا الباحث، استناداً إلى فكر **عبد الله العروي**، أنّ كلا الاتجاهين لاتاريخي. و«في ظلّ غياب وجهة نظر تنجلي في موقف يرى في اللغة والتاريخ التجسيد الرائع للقوميّة العربيّة، يصبح الباب مفتوحاً لفرسان علم الكلام، ويفسح المجال لمزيد من التشرذم الفكري، ولمزيد من دعوات التبعيّة للغرب بشقيّه الاشتراكي الماركسي والغرب الليبرالي».

إنّ التشرذم الفكري يعود في نظر **تركي الربيعو** إلى الأسباب التّالية:

(١٣) الحبيب الجنحاني، «الثقافة العربيّة المعاصرة ومصير الوطن العربي»، **المستقبل العربي**، السنة ٢،

- عدم معرفة الذات بتطورها التاريخي معرفة موضوعية ومحيدة.
- عدم الاستفادة من خبرات الشعوب المجاورة باعتبارها مثالاً يُحتذى في التقدم .
- إذا كان المثقفون العرب في طليعة الدور القيادي، فإنهم لم يستطيعوا حتى هذه اللحظة القيام بدورهم.

إننا، بحسب تركي الربيعو، نعاني غياب وجهة نظر تاريخية تتصف بالشمولية، تتبناها جميع العقول المفكرة، تتخذ من الموضوعية في البحث والتحليل حول الوجود التاريخي العربي هدفاً لإيصال الحقيقة. والنتيجة معارك طاحنة بين صفوة التحديث والتقليديين، أي بين التراث والحداثة^(١٤).

إذاً، لا تتمثل المعضلة في غياب الحركة التوليدية عن طبيعة الثقافة العربية وتراثها، وعدم قدرة هذه الثقافة الأصيلة على التجدد، إنما تتمثل في عدم استطاعة شقّ من المثقفين العرب التعامل مع التراث من خلال نظرة تقويمية نقدية تعيد صياغته وإنتاجه بأشكال حديثة متجددة، وثوقلم معطياته مع طبيعة العصر. هناك تناقض هائل بين التيار السلفي رمز الأصالة، والتيار التقدمي رمز الحداثة، فكلّ منهما يشتغل بمعزل عن الآخر، لأنّه لا يعترف بذلك الآخر أصلاً، ويرى فيه العدو اللدود الذي يقصّ مضجعه، ويمنع عنه الحركة والفعل. وانعكس الصراع الفكري بين السلفيين والتقدميين على طبيعة النظم السياسية والاجتماعية السائدة في البلدان العربية التي عرفت مجتمعاتها انشقاقات كبرى هي ترجمان أمين لغياب مثال أو نموذج فكري كيّ يحصل حوله الإجماع من قبل جميع القوى الاجتماعية. وقد أدّى هذا الصراع الفكري إلى انفصال بين الماضي والحاضر، وإلى حصر العمل الفكري العربي في حدود ضيقة. فهو يسعى دائماً إلى دفع أطروحة الخصم، ويحاول بيان عطالتها من دون أن يجتهد في البحث عن منوال جامع يمكن أن يشكّل الأيديولوجيا المثالية للمجتمعات العربية وفقاً لخصائصها ومميزاتها. ونشأ عن ذلك تياران: واحد متبنّ للأصالة مدافع عنها، وثان معتنق للحداثة مشرّع لها، ووقع إهمال العضلات الحقيقية التي تعانيتها المجتمعات العربية. وهكذا وجدنا أنفسنا بإزاء متهاتات فكرية من إنتاج بعض المثقفين العرب، تناءت عن جوهر القضية العربية المتمثلة في التخلف والتجزئة.

وبالعودة إلى قضية قدرة التراث العربي على التوليد، ينبغي أن نتساءل: هل هذه القدرة موجودة حقاً؟ حاول إحسان عباس الإجابة عن هذا التساؤل، واعتبر أنّ الأصالة تحمي معنى الثبات والديمومة في الوقت الذي تفيد فيه الاستمرار والسيورة. ومن ثمّ كانت كل أصالة ذات حظّ من التجديد والتفتح، ومن القدرة على الإبداع. بل إنّ الشيء الفكري أو الفني عند مختلف الأمم لا يوصف بالأصالة إلا إذا كان ذا سمات جديدة تميّزه ممّا سواه، أي تجعله ذا شخصية محدّدة مفارقة جديدة في أن معاً. فالأصالة عنده هي الشكل الذي

(١٤) تركي علي الربيعو، «أزمة الفكر العربي في مواجهة التحديات»، المستقبل العربي، السنة ٣، العدد ١٨

(آب/أغسطس ١٩٨٠)، ص ١٢٣-١٤١.

تتولّد منه المتنوعات، فقدرتها على التوالد لا تنفصل عن كونها مرتكزاً أصيلاً له. لذلك وجد عبّاس أنّ الذين رسموا الأصالة على خطّ مواز مع المعاصرة أو التفتّح أو التجديد قد ضيّقوا هذه اللَّفظة، وخلقوا من عند أنفسهم معادلة خاطئة يتداخل طرفاها إلى درجة التطابق أو استيعاب أحد الطرفين للآخر^(١٥).

إذاً الأصالة عند إحسان عبّاس هي تلك الرموز الكبرى التي تشكّل حلقة تواصل مستمرّ بين الماضي والحاضر، وبالتالي فهي تنطوي على قدرة توليديّة هائلة، لأنّها تشدّ الحاضر إلى ماضيه بعلاقة متينة تقوم على الترابط المنطقي المؤدّي إلى تجديد الأشكال الثقافيّة والحضاريّة وفق حركة داخلية تنبع من خصوصيّة الثقافة العربيّة ذاتها، وليست حركة خارجيّة تتعامل مع التراث تعاملاً سطحيّاً. وقد أصاب محمد أحمد خلف الله حينما قال في هذا الصدد: «إنّ حاجتنا هنا ليست إلا في تنمية التراث وتجديده بين الحيويّة والحركة فيه، بحيث يصبح ملائماً للعصر الذي ننتسب إليه والحضارة التي نعيش فيها، بحيث يصبح أساساً صالحاً لتحقيق التقدّم. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أمرٍ نميّز فيه بين نوعين في التعامل مع التراث، في النوع الأوّل نحتاج إلى كلّ التراث من حيث إنّ نظرنا إليه نظرة تاريخيّة ليس غير، أمّا في النوع الثاني فلا نحتاج إلا لما يعيش فينا منه، أي ما نمارس به حياتنا. ومن هنا كانت نظرنا إليه نظرة عمليّة، باعتباره من الأدوات والأساليب التي نمارس بها حياتنا»^(١٦).

لم ينقطع تفاعل التراث وتواصله مع المعاصرة، بل هو ينطوي على الأدوات التي يبني بها الإنسان المعاصر أحداثه، وسمّى رفعت الجادرجي هذه العلاقة التواصلية بـ «الحالة الفعّالة»، وجعلها متكوّنة من تراكمات الموجودات الماديّة والروحيّة المتفاعلة في ما بينها، والتي تشكّل بدورها طاقماً من الموجودات الخاصّة بمرحلة محدّدة من المراحل التاريخيّة، فيكون التراث من هذه الزاوية القاعدة الفكرية للمجتمع. «ولا يتقوقع فكر المجتمع على نفسه أو يتّخذ سمات ثابتة لا تقبل التغيّر والتحوّل، بل يتفاعل باستمرار مع المدخلات الفكرية الجديدة متكيفاً ومتطوراً وفق ما تقتضيه الضّرورة الاجتماعيّة. وتؤديّ عملية التفاعل والتطور هذه إلى زوال بعض التراكمات وازمحلالها، وحلول تراكمات جديدة أخرى محلّها. وهكذا ينتقل المجتمع من مرحلة إلى أخرى عبر عملية دائمة من تراكم الموجودات وازمحلال بعضها»^(١٧).

ويتوافق ما أشار إليه رفعت الجادرجي مع الملاحظة التي أومأنا إليها سابقاً من أن أصالة اليوم كانت حادثة في الماضي، وحادثة اليوم ستتحوّل إلى أصالة مستقبلاً، لأنّ التطوّر

(١٥) إحسان عبّاس، «الأصالة في الثقافة القوميّة المعاصرة»، المستقبل العربي، السنة ٣، العدد ٢٥ (آذار/مارس ١٩٨١)، ص ٦ - ١٩.

(١٦) محمّد أحمد خلف الله، «التراث والتجديد»، المستقبل العربي، السنة ٤، العدد ٢٨ (حزيران/يونيو ١٩٨١)، ص ١٣٨.

(١٧) رفعة الجادرجي، «التراث ضرورة عند تطوير المعمار العربي»، المستقبل العربي، السنة ٣، العدد ٢٥ (آذار/مارس ١٩٨١)، ص ٢٤.

الاجتماعي الذي يتشكّل من التأثيرات التي يمارسها التطوّر العلمي والحضاري والتكنولوجي، يفرض دخول معطيات وقيم جديدة تستدعيها الحاجة الإنسانية. ونحن إن كنّا نتفق مع من يعتبر أنّ الحداثة ينبغي أن تكون امتداداً للتراث في وجهه المشرق، فإننا نرى أنّ ذلك يقتضي من العرب أن يكونوا صنّاعاً لحداثتهم، لأنّ الواقع أثبت أنّ تخلف العرب قادم إلى أن يكونوا خارج دائرة صناعة الحداثة، بل مستهلكين لثمراتها، لا علاقة لهم بمنطلقاتها وأسسها الصلبة التي تخصّص مجتمعاتاً وتميّزه من غيره من المجتمعات. فقد وجد العرب أنفسهم مستهلكين لحداثة صنّاعها الغرب، مرّت بسيرة تاريخيّة طويلة، وتشكّلت من تراكمات الأحداث الماديّة والوقائع الوجدانيّة للشعوب العربيّة ذات الخصوصية. وهكذا كانت أكثر القيم الغربيّة المستوردة لا تعبّر بالضرورة عن احتياجات المجتمعات العربيّة، ولا تعكس انتظاراتها الحقيقيّة. وقد خلق هذا الأمر إشكالاً تجلّى في الصّراع الدائم بين الأصالة والمعاصرة: أصالة تعبّر عن المجتمعات العربيّة، لكنّها لا تلبي طموحاتها في الترقّي والنّماء، وحداثة لا تعبّر عنها، لكنّها تختزن في داخلها الأدوات التي يكون بها التقدّم والازدهار. والصّراع بين التراث والحداثة هو في وجه من وجوهه صراع بين العرب والقوى الاستعماريّة، بين واقع عربي متخلف، وواقع عربي متطوّر فرض قيّمه ومعتقداته على العرب فرضاً، فلم يميّزهم من حريّة الاختيار، وهو ما خلق، في نظرنا، إشكالاً مفهوماً بين مصطلحي «التحديث» و«التغريب». فهل هما مصطلحان متماهيان على أساس أنّ الحداثة إنتاج غربيّ أصيل، فتصبح العمليّة التحديثيّة للمجتمعات العربيّة هي عمليّة تغربيّة بالضرورة؟ الحقّ أنّ هناك تخريجات كثيرة لهذا الإشكال، لكنّ التخريج الأكثر تواتراً بين الدارسين يتمثّل في التمييز بين المصطلحين أو المفهومين والفصل بينهما، وحجّتهم في ذلك أنّ التحديث له صلة بالجوانب الاقتصاديّة والإداريّة والعلميّة والتنمويّة بصفة عامّة، أمّا التغريب فهو مفهوم يتّصل بالمجال الفكري والثقافي، ينشد إلى المستوى الأخلاقي والقيمي الذي يساهم في تشكيل الهوية وتخصيصها. وبالتالي نشأت دعوة إلى ضرورة قبول التحديث، ترافقت مع دعوة ثانية ترفض التغريب. لكن هل يمكن أن تستقيم هذه الدعوة، والحال أنّ الإنتاج العلمي والتكنولوجي الغربي مرتبط بنوعيّة الثقافة والقيم والأخلاق الغربيّة، ويعسر الفصل بين هذين المستويين في أيّ مجتمع؟ فالمؤكّد أنّنا كما سنستورد التكنولوجيا، سنستورد معها الأخلاق والقيم، لأنّ الأولى لا تتحرّك بمعزل عن الثانية. ويقول قسطنطين زريق في هذا الاتجاه: «وقد كثّر الالتباس بين مفهومي التحديث والتغريب، والأفضل في نظرنا إثارة الأوّل فيهما على الثاني، لأنّه يركّز على المضمون التطووري، في حين إنّ الثاني يختلط بالعلائق السياسيّة وبرواسب الأفكار والأوهام المتوارثة منذ القدم حول الصّلات والفروق بين الشّرق والغرب»^(١٨).

ونجد أنّ مفهوم «المعاصرة» ارتبط في أذهان فئات مخصوصة من المثقفين بمفهوم التغريب الذي ينطوي على تأثّر شديد بصور من الفكر والسلوك والقيم المستمدّة من الثقافات الغربيّة التي تقع خارج نطاق الهوية العربيّة بقيّمها ومثلها العليا. فهل يمكن أن تتوافق حداثة

(١٨) قسطنطين زريق، «النهج العصري: محتواه وهويته - إيجابياته وسلبياته»، المستقبل العربي،

الماركسيين الاشتراكيين مع خصائص المجتمعات العربيّة؟ وهل يمكن أن تنسجم أحداثة العلمانيين الليبراليين مع المقوّمات السلوكيّة والأخلاقيّة ومع النّسق الفكري والأيدولوجي للعرب؟ أسئلة نافذة استهلكت من البحث آلاف الصفحات، ومع ذلك ما يزال الاختلاف قائماً بين المواقف المؤيّدّة والمواقف الراضة والمواقف التي تحاول التوفيق بين هذا الشقّ وذاك.

ورأى علي الجرباوي أنّ العرب فشلوا في استيعاب أسس الأيدولوجيا الغربيّة التطويريّة، وفي تطوير أيدولوجيا بديلة تنافسها، وقادهم ذلك إلى الاعتراف بتفوّق الحضارة الغربيّة المادّي وتفوّقها الأيدولوجي، وإلى الاعتقاد بأنّ عمليّة التحديث العربيّة عمليّة مبتورة ومزيّفة. لقد أخذ العرب في نظره من الحضارة الغربيّة شكلها وقشورها من دون مضامينها وأسسها، ممّا أدّى بعملية تحديثهم إلى أن ترتكز على مبدأ النقل والتقليد من دون الاهتمام بتطوير القدرة الذاتيّة على الإبداع^(١٩). ومن إفرازات هذا الوضع أنّ انخرط العرب في موجة من التبعية، لا العلميّة والتكنولوجيّة فحسب، بل كذلك الفكريّة والثقافيّة،^(٢٠) بدلاً من الانخراط ضمن موجة تحديث شاملة تراعي الإمكانيات والقدرات الذاتيّة، وتنطلق من خصوصيّات الأقطار العربيّة.

إنّ ما تعيشه الأقطار العربيّة من صراعات فكريّة كبرى، تثيرها إشكاليّة الأصالة والمعاصرة، نابعة من المواجهة التاريخيّة بين أصول الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي ظلّت سائدة زماناً طويلاً ومتغلغلة في النسيج الاجتماعي، والحضارة الغربيّة الوافدة التي نشرت نفوذها الاستعماري والسياسي والاقتصادي والعسكري في معظم الأقطار العربيّة منذ القرن التاسع عشر. وقد أدّت هذه المواجهة إلى وضع العرب في موقع اختيار بين الاحتكام إلى الماضي ورموزه، أو الأخذ عن الغرب ومواكبة التطوّر الحاصل فيه. وكان طارق البشري قد حلّل هذه النقطة تحليلاً عميقاً سلّط فيه الضوء على جوهر الإشكال القائم حول مسألة الاختيار. وأهمّ ما ميّز آراءه في هذا المستوى اعتباره أنّ السؤال الكبير الذي يطرح الآن (منتصف ثمانينيات القرن الماضي) يتعلّق بما نأخذ وما ندع من الموروث والوافد. لقد انطرح هذا السؤال في نظره طوال الأعوام المئة الأخيرة، ولكنه اعتقد أنّ موازين الاختيار قد انقلبت في الحاضر مقارنة بالماضي. ففي الماضي كان العرب يقفون على أرض الموروث، ويتحاورون في ما يصلح لها من حضارة الغرب وأدواته، ثمّ صاروا يقفون على أرض الوافد أو «أرض خليط»، ويتحدّثون عن التراث بضمير الغائب، ويتحاورون في ما يستحضرونه منه. فنحن الآن في نظره نتساءل عمّ نستدعي من التراث بعد أن كان أباًؤنا يتساءلون عمّ يأخذون من الوافد.

(١٩) علي الجرباوي، «العرب والأزمة الحضاريّة»، المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٧٤ (نيسان/أبريل ١٩٨٥)، ص ٤ - ٢٤.

(٢٠) حول مسألة التبعية الثقافيّة، انظر مثلاً: عبد الخالق عبد الله، «التبعية والتبعية الثقافية: مناقشة نظرية»، المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٦)، ص ١٥ - ٢٤، ومحمود الذوايدي، «التخلف الثقافي النفسي كمفهوم بحث في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث»، المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٦)، ص ٢٥ - ٤٢.

واعتبر طارق البشري أننا عندما نتحدث عمّا نأخذ وعمّا ندع من الموروث والوافد، نكون قد سويّنا بينهما، كما لو كنّا بعيدين وخارجين عنهما معاً. إننا نكون قد وضعناهما معاً كالسلع في واجهات المحال، ونكون قد غفلنا عن علاقة الصراع والحوار القائمة بينهما. وأعتقد، من جهة أخرى، أنّ الوفود الفكرية والتنظيمية قد تزامنت مع الوفود السياسي والعسكري والاقتصادي، ولم يَفِدْ اختياراً، بل وفد جبراً. وقد آلت الأوضاع إلى نوع من الازدواج والانفصام شمل معظم المؤسسات الفكرية والتعليمية والسياسية والاقتصادية والإدارية. فالفكر الديني قام إلى جواره الفكر العلماني، والتعليم الديني قام إلى جواره التعليم الحديث، والنظام القانوني الأخذ من الشريعة قام بجواره، وعلى حسابه النظام الوضعي... إلخ، وهكذا اختلّ النسق الاجتماعي، وتضاربت معايير الأحكام والشرعية^(٢١).

لكن ما هي الأسباب التي أدّت إلى اختلال النسق الاجتماعي، وإلى حدوث صدام دائم بين الموروث والوافد؟ يرى **كمال عبد اللطيف** مثلاً أننا (العرب) «لا نزال نستهلك في المجال الثقافي أكثر ممّا ننتج، ولا نزال من دون مؤسسات فعلية ترعى التقدّم الثقافي وتوصّله في بنى مجتمعنا. وأكثر من ذلك، فنحن ما نزال نساكن أمواتنا وننطق بأفكارهم، فلا نجتهد ونكتفي باجتهاداتهم، ونعيد الاستشهاد بالنصوص القديمة بدل التفكير في إبداع وصياغة النصوص المعبرة عن طموحنا المعرفي في المجتمع والتاريخ والوجود»^(٢٢). والحصيلة أننا مقلّدون، سواء للتراث العربي الإسلامي أو لمظاهر الحداثة الأوروبية، تائهون بين حدود الزمان والمكان^(٢٣).

وأثناء تمعننا في ما ورد من مقالات اهتمّت بمسألة الأصالة والمعاصرة في **المستقبل العربي**، لفت انتباهنا مقال لـ **محمد عابد الجابري**^(٢٤) نعتبره من أهمّ ما حوته المجلّة في هذا الشأن، لأنه اتّسم بعمق التحليل وشموليّته، كما تميّز بالحياد والموضوعيّة. وقد تضمّن تركيزاً على جوانب دقيقة نعدّها مفاصل مؤثّرة في العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، ونودّ أن نختم عملنا في هذا القسم بأهمّ ما ورد فيه خلاصةً أو تأليفاً لكافة الأفكار التي كنّا بصددّها.

اعتبر الجابري أنّه كثيراً ما تطرح إشكاليّة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر على أنّها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة... إلخ، وبين

(٢١) البشري، «نحن... بين الموروث والوافد»، ص ١٢٨ - ١٣١.

(٢٢) كمال عبد اللطيف، «في التجديد الثقافي: ملاحظات أولية حول مفهوم «الغزو الثقافي»»، **المستقبل العربي**، السنة ١٠، العدد ١٠٩ (آذار/مارس ١٩٨٨)، ص ٨. في الأصل ورقة قدّمت إلى الملتقى الأوّل لندوة علّال الفاسي، الرباط ١٦ - ١٧ نيسان/أبريل ١٩٨٧.

(٢٣) جلال أحمد أمين، «التراث والتنمية العربية»، **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٧٢ (شباط/فبراير ١٩٨٥)، ص ٤ - ٢٢.

(٢٤) يعتبر الجابري من بين أهمّ المفكرين الذين اشتغلوا بقضية التراث والحداثة. انظر في هذا الشأن مثلاً: حسن حنفي، **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، [د.ت.]).

التراث بوصفه يقدم، أو بإمكانه أن يقدم، نموذجاً بديلاً وأصيلاً يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة. ومن هنا تصنف الاتجاهات إزاء هذا الاختيار إلى ثلاثة مواقف رئيسية: مواقف عصرانية تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر، ومواقف سلفية تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل الانحطاط، ومواقف انتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معاً.

وتساءل الجابري بعد ذلك: هل ما زال العرب في وضعية تسمح لهم بالاختيار بين ما يسمّى بالنموذج الغربي وما نحلّم به من نموذج أصيل نستعيده أو نستوحيه من تراثنا الفكري الحضاري؟ وفي إجابته عن هذا التساؤل، اعتبر أنّه ينبغي الاعتراف بأننا (العرب) لا نملك اليوم، ولم نكن نملك في الماضي كذلك (منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر) حرية الاختيار بين ما نأخذ به وما نتركه. فلقد فرض النموذج الغربي نفسه علينا منذ بداية التوسّع الاستعماري الأوروبي؛ فرض نفسه علينا نموذجاً عالمياً يرتكز على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً، مثل الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية. وإذا كان هذا حالنا مع المعاصرة، فإنّ الجابري لم ير اختلافاً كبيراً بينها وبين الأصالة في ما يخص مسألة الاختيار. فنحن إن لم نختر النموذج الغربي بمحض إرادتنا، فإننا لم نختر تراثنا كذلك، لأنّه إرث، والإنسان لا يختار إرثه، كما لا يختار ماضيه، إنّما يجرّه معه جراً. ومع تغلغل النموذج الغربي في المجتمعات العربية، بدأ يقضي على بعض المظاهر التقليدية، ولكنّه لم يفلح في القضاء عليها تماماً، وإنّما بقيت هناك بُنى قديمة موروثه تحتفظ بوجودها. والنتيجة أنّ المجتمعات العربية أصبحت تعاني ازدواجية صميّة في مختلف المجالات، تتمثّل في وجود قطاعين اجتماعيين أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، واحد أصيل، والثاني عصري (بالرغم من أن العصري يمكن أن يكون أصيلاً، أو العكس، ولكن التقسيم الذي يعتمده الجابري تقسيم منهجي).

إنّ، فالمشكل، بحسب الجابري، لا يتمثّل في مسألة الاختيار بين أحد النموذجين، بل إنّ المشكل الذي نعانيه هو مشكل الازدواجية التي تطبع كلّ مرافق حياتنا المادية والفكرية. والإشكال الأكبر الذي أشار إليه الجابري يتمثّل في ازدواجية موقفنا تجاه هذه الازدواجية، فنحن نقبل بالازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي، ولكنّا في الوقت نفسه نرفض هذه الازدواجية على صعيد الحياة الفكرية والروحية. وهكذا أصبحت إشكالية الأصالة والمعاصرة تعني في أذهاننا وجود نوع من التوتر والقلق والالتباس في العلاقة بين الماضي والمستقبل، بين التراث والفكر المعاصر، بين الأنا والآخر... إلخ، ممّا جعلها تبقى علاقة لا تقوم على الاتصال، ولا على الانفصال، وإنّما على التنافر والتدافع، والنتيجة تشويش للوعي، وتعتيم للرؤية.

واعتبر الجابري أنّ الصّراع بين قوى التجديد وقوى التقليد اتخذ مظهراً مزدوجاً ومعقّداً يتمثّل في الصراع ضدّ الغرب، ومن أجله في آن واحد، ضدّ عدوانه وتوسّعه من جهة، ومن أجل قيمه الليبرالية ومظاهر التقدّم فيه من جهة أخرى. وانتهى الأمر بارتقاء قطاعات

عريضة من المجتمع في أحضان الثقافة الغربية، وذلك نابع من الشعور الدرامي بعمق الهوية التي تفصل بين التراث ومضامينه المعرفية والأيدولوجية والمعارية من جهة، والفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية والتقنية، ومعايير العقلية والأخلاقية من جهة أخرى^(٢٥). وهكذا، فإنَّ الصِّراع «بعد أن كان صراعاً بين القديم والحديث، والماضي والحاضر، والذات والموضوع، والحضارة والتراث، تحوّل إلى صراع داخل الوعي الجمعي ذاته. ومن الرغبة في الخروج من هذا الصراع ينبع موقفان أساسيان: رفض الذات، وإنكار الآخر^(٢٦). وهو ما يعني رفض الإنسان العربي للتراث والحداثة، وبالتالي يجد نفسه يعيش خارج التاريخ، وعلى هامش الواقع.

إنَّ إشكالية الأصالة والمعاصرة ستظلّ دائماً قائمة في الفكر العربي، ما دام الإنسان العربي غير قادر على تحديد الهوية التي يبغى الانتماء إليها، وما دام غير قادر على ضبط أهدافه وغاياته بكلّ دقّة، وما دام يعيش حالة من التبعر والتمزّق بين ما هو أصيل وما هو دخيل^(٢٧) □

(٢٥) للتفصيل، انظر: محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟»، *المستقبل العربي* السنة ٧، العدد ٦٩ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٤)، ص ٥٦ - ٧٩.

(٢٦) برهان غليون، *إغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية* (تونس: دار المعرفة للنشر، ١٩٨٩)، ص ١٤٦ - ١٤٧. وللتفصيل في هذه الفكرة، انظر: ص ١٤١ - ١٥٤ و ٢٩٥ - ٣١٦.

(٢٧) للوقوف بتفاصيل أكبر حول موضوع التراث والحداثة، يمكن مراجعة العمل الأكاديمي الضخم المتمثّل في الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية الموسوم بـ: *التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية* (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، والذي احتوى ثلاثة أقسام كبرى: قسم أوّل وقع الاهتمام فيه بتحديد مفاهيم إشكالية الأصالة والمعاصرة ضمن إطار مقارن، وقسم ثانٍ وقع استثماره لإبراز الأبعاد الرئيسية لمشكلة الأصالة والمعاصرة، أمّا القسم الثالث فقد اهتمّ ببيان موقف الاتجاهات المختلفة من الأصالة والمعاصرة، ومن التحديات الرئيسية التي تواجه البلاد العربية.