

كيف نقارب الثقافة من وجهة نظر فلسفية؟ نحو نقد العقل الثقافي



محمد شوقي الزين
باحث جزائري

مهمنه بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

كيف نقارب الثقافة من وجهة نظر فلسفية؟⁽¹⁾

نحو نقد العقل الثقافي⁽²⁾

(1) نشر هذا البحث في مجلة يتفكرون عدد 1

(2) هذا المقال هو خطة بحث لكتاب قيد الإعداد «الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب»، والذي وصل إلى حد الساعة إلى 250 صفحة من التدوين. أحاول أن يكون كتاباً جامعاً وأصيلاً لأنَّ الثقافة من وجهة نظر فلسفية (وليس فقط سوسيولوجية أو أنثروبولوجية) لم ترع اهتمام الباحثين. ويأتي هذا الكتاب لملأ الفراغ وسدَّ الحاجة حول مبحث من أهم المباحث راهنية وتأثيراً، وعلى المستوى الهيكلي للتنظيم البشري لدينا «وزارة الثقافة» وليس حتماً وزارة التأويل أو وزارة العقل... فهي المبحث المرتبط بتاريخ النوع البشري ومساره ومصيره.

«أخبرني أيتها القريحة عن ذلك الرجل اللبق الذي ساح طويلاً
بعدها أطاح بالقلعة المحصنة في طروادة».

هوميرس، الأوديسا، النشيد الأول.

ملخص

تشكل الثقافة المبحث الغالب في تداولتنا اليومية والإعلامية والسياسية والفكرية، وتضحى رغم ذلك «المعلوم المجهول» الذي لا يزال يقلق ويستفز، ومن المعضلات ما يُبرز ويُفرز. ليس لأنّ الثقافة غائبة، بل هي حاضرة حضور الشمس بوهجها؛ لكن من فرط وهجها فهي تُعمي ولا تتيح النظر. فقط بالضياء القمري، وليس بالوهج الشمسي، يمكن ربّما الوقوف على حقيقتها أسوة بما قاله الفيلسوف ألان باديو في كتابه «العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة» (2011)، أنّ «الفلسفة هي الفرع المعرفي الذي يأتي بعد نهار المعرفة والتجارب والحياة الحقيقية، في بداية الليل». بما أنني أعالج هنا فلسفة الثقافة، فإنني أبتدىء بالفلسفة قبل أن أعرج على الثقافة. لماذا «فلسفة الثقافة»؟ يمكن الحديث مثلاً عن «سياسة الثقافة» أو «السياسة الثقافية» في شكل برامج أو أفكار أو مشاريع تسعى للنهوض بهذا القطاع الحيوي الذي بدونه يصبح الجوّ معكراً وغير قابل للتنفّس كما قال ميشال دو سارتو. بدلاً من الاختناق إذن بغياب الثقافة، يضحى وجودها تنفيساً عن النفوس المهمومة، بما تشتمل عليه من فنون وآداب وأشكال التعبير من رسم ونحت وموسيقى وغناء وشعر وقصة ومسرح ورقص وتصوير فوتوغرافي وغيرها من الأساليب والألوان، ويعود على السياسة، بمؤسّساتها وقنواتها، عناية الأخذ بزمام الثقافة ورسم معالمها وتوضيح مضامينها.

مقدمة

تشكل الثقافة المبحث الغالب في تداولاتنا اليومية والإعلامية والسياسية والفكرية، وتضحى رغم ذلك «المعلوم المجهول» الذي لا يزال يقلق ويستفز، ومن المعضلات ما يُبرز ويُفرز. ليس لأن الثقافة غائبة، بل هي حاضرة حضور الشمس بوهجها؛ لكن من فرط وهجها فهي تُعمي ولا تتيح النظر. فقط بالضياء القمري، وليس بالوهج الشمسي، يمكن ربّما الوقوف على حقيقتها أسوة بما قاله الفيلسوف ألان باديو في كتابه «العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة» (2011)، أن «الفلسفة هي الفرع المعرفي الذي يأتي بعد نهار المعرفة والتجارب والحياة الحقيقية، في بداية الليل». بما أنني أعالج هنا فلسفة الثقافة، فإنني أبتدئ بالفلسفة قبل أن أعرج على الثقافة. لماذا «فلسفة الثقافة»؟ يمكن الحديث مثلاً عن «سياسة الثقافة» أو «السياسة الثقافية» في شكل برامج أو أفكار أو مشاريع تسعى للنهوض بهذا القطاع الحيوي الذي بدوره يصبح الجوّ معكراً وغير قابل للتفنّس كما قال ميشال دو سارتو. بدلاً من الاختناق إذن بغياب الثقافة، يضحى وجودها تنفيساً عن النفوس المهمومة، بما تشتمل عليه من فنون وآداب وأشكال التعبير من رسم ونحت وموسيقى وغناء وشعر وقصة ومسرح ورقص وتصوير فوتوغرافي وغيرها من الأساليب والألوان، ويعود على السياسة، بمؤسّساتها وقنّواتها، عناية الأخذ بزمام الثقافة ورسم معالمها وتوضيح مضامينها.

يمكن الحديث أيضاً عن «أنثروبولوجيا الثقافة» بإبراز التنوّع في العرقيات والحساسيات والأذواق، وربط التعبيرات الثقافية بجذورها التاريخية وبأصولها تصوّرية وبتربتها الاجتماعية والرمزية، أي بالهيكل العام للثقافة الذي يُظهر الهيئة التي تكون عليها في هذا الإقليم أو ذاك، في هذه الانتماء أو ذاك. يمكن الحديث أيضاً عن «سوسيولوجيا الثقافة» بتبيان شروط إنتاج الثقافة وأنماط توزيعها في المجتمع عبر النوادي الأدبية أو دور الثقافة أو قنوات الإعلام والاتّصال وأشكال استهلاكها بالمقروء والمكتوب والمرئي عبر التلفزة والإذاعة أو في التكنولوجيا الأثيرية مثل الأنترنت. فهي ترسم الملامح الاجتماعية التي تتّخذها الثقافة والأبعاد العملية والصيغ التقنية في بثّها وتناولها. ولعل الفنّ يشكّل أقوى معلّم على حضور الثقافة في المجتمع من خلال الأشكال تصوّرية التي يعبر عنها والقيم الرمزية التي يحملها والأهداف التربوية والتداولية التي يصبو إليها عبر المتاحف والمعالم والآثار، والأغراض الاقتصادية والنفعية التي يصبو إليها عبر صفقات الاستثمار.

يمكن الحديث أيضاً عن «التاريخ الثقافي» بالتقليل من الشروط الاجتماعية والاقتصادية والتوكيد على الأطر النظرية والتشكيلات الزمنية التي أتاحَت بلورة هذا الأسلوب الفنّي (الواقعية، التكعيبية) أو ذاك، بروز هذا الأسلوب السياسي في الحكم («الأمير» مع ماكيافيل، «الرأسمال» مع ماركس) أو ذاك، طلوع هذا المذهب الديني (المعتزلة، الكاثارية، البروتستانتية) أو ذاك، ظهور هذه النظرية العلمية (نيوتن، غاليلي،

أينشتاين) أو تلك، انبثاق فكرة أو ثورة، صناعة طريقة أو موضحة، ترميم ذاكرة أو حاضرة، إلخ. إن التاريخ المرتبط بالثقافة يتوسّع ليشمل معظم التأسيسات البنيوية أو الرمزية والتشكيلات المدنية والحضارية. يمكن الحديث أخيراً عن «الدراسات الثقافية» بالمعنى الأنجلو-ساكسوني (Cultural Studies) بوصفها «ثقافة مضادة»، تقع على هامش التنميط والتفعيد، وتتغذى من الفنون والمعارف المجاورة أو المتداخلة، وتتجلى في الثقافات الشعبية أو الجماهيرية أو الفئات المهمشة أو الأقليات المستبعدة، وفي المباحث المتنوعة مثل دراسات ما بعد الاستعمار والدراسات النسوية والجنسية (gender) والعرقية مثل الزنجية، إلخ.

كل هذه الفروع وغيرها تغذي بلا شك الثقافة وتدرسها بشكل متنوع ومتكامل واستعراضي، وتبحث في جذورها وعروقها عن بذور توزيعها وغرسها وأساليب حصادها وقطافها، وهي إحدى الدلالات الاشتقاقية للثقافة التي سأتوقف عندها لاحقاً؛ وتدرس أنماط ترسيخها وتثبيتها لجعلها المبدأ أو النظرية التي تنبني عليها الصروح التصورية أو العملية للمجتمع؛ وأدوات توصيلها وتنسيقها مادياً وعملياً عبر الذخائر المتداولة أو الممتلكات المصونة. أودّ من جهتي أن أقترح «الفلسفة الثقافية» لأدلّ بها على الرؤية، الفردية أو الجماعية، النقدية والعملية، في إدراك الحياة وصناعة مقومات هذه الحياة. يتطلب هذا التحديد الإشارة إلى المفاهيم الكبرى المشكّلة له وعنيّت بها الرؤية والحياة والصناعة. سأتوقف في كتابي «الثقاف في الأزمنة العجاف»، وهو قيد الإعداد، عند ثلاث محطات تخصّ أولاً العلاقة بالذات في شكل «تهذيب الطبع»؛ ثانياً العلاقة بالآخر في شكل «رؤية العالم»؛ ثالثاً العلاقة بالأداة في شكل «إتقان الصناعة»، وأخيراً كحوصلة السنوات العجاف لثقافة لم تعد لها الكلمة أمام الشتات الإيديولوجي والتخشب السياسي.

في التفكير الفلسفي: حباتك النص.

ترتبط هذه الثلاثية (الذات، الآخر، الصناعة) بصُلب الفلسفة كدراسة في المبادئ والغايات أو بتعبير ألان باديو الذي أوردته سابقاً، أنها تأتي في نهاية النهار بعد تحليق بومة مينيرفا، وهو النعت الذي وصف به هيغل الفلسفة بهذه العبارات: «بقي أن نسوق كلمة أخرى حول العالم الذي ينبغي أن يكون والذي يقال إن الفلسفة تبشّر به. إذ يبدو أنّ الفلسفة تصل متأخرة أكثر مما ينبغي بالنسبة لهذه المهمة. فهي بوصفها «فكرة» العالم لا تظهر إلاّ حين يكتمل الواقع الفعلي وتنتهي عملية تطوّره [...] حين ينضج الواقع الفعلي فعندئذ فقط يبدأ المثل الأعلى في الظهور ليواجه عالم الواقع ويواجهه وليبني لنفسه في صورة مملكة عقلية، ذلك العالم الواقعي ذاته مدرّكاً في وجوده الجوهرى [...] ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي لا يمكن أن يجدّد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب. إنّ بومة مينيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله»¹. لا ندري هل هذا مدح أو هجاء للفلسفة قام به هيغل. أيّاً كانت التؤوليات حول المقولة الهيجلية

1 هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996، ص ص 119-120

«إنَّ بومة مينيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله»، وهي كثيرة ومتنوعة، يمكن اعتبار أنَّ التفكير يأتي في درجة متأخرة بالمقارنة مع الواقع. فهناك الفعل ثم النظر في الفعل، أي هناك الحركة في الوجود ثم أشكال التخمين أو التفكير في مضامينها. وإذا كان التفكير لا يضيف أي شيء إلى الفعل، «لون رمادي فوق لون رمادي»، فإنه يكفي بتفسيره وفهمه، لأنَّ الفعل، مهما كان، يتميز بالاكتمال، لا الكمال، أي بالإتمام في الأداء حتى وإن لم يكتمل في الصيغة. ما يقوم به التفكير هو إيجاد الصيغ النظرية أو العقلية في إدراك هذا الفعل أو اكتناه أطواره ومراحلها. قد يكون للتفكير بعض المبادئ الصورية في شكل مفاهيم أو تصوّرات يحتفظ بها من جرّاء تفسيره للوقائع أو الأفعال السابقة، وتشكّل كلها رؤى قبلية وأفكار مسبقة يحكم بها أو يقيّم على أساسها ما يقع أو ما سيقع؛ لكن، إذا وقع الأمر أو حدث الفعل، فإنَّ ذلك يتطلب تفسيراً جديداً يراعي سياق الأداء ولكن يرتقي بالفعل المحلي إلى قيمة كونية في شكل مبدأ أو قانون.

لكن إذا قمّت بربط المقولة الهيجلية، «إنَّ بومة مينيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله» بالمبحث الذي يهتمي هنا وهو الثقافة، فإنَّ التفكير الذي يأتي في نهاية النهار هو التفكير الذي يمهد لفجر جديد، لمنطلق جديد. هذه المسألة الدائرية التي تتعطف فيها النهاية على البداية هي انعكاس للنسق الهيجلي في رمته. لكن ما الأمر الذي جعل هيجل يأخذ بالطابع الليلي للتفكير الفلسفي، نوع من «المسامرة» التي بنهاية الأضواء النهارية والضوضاء في الحركة البشرية تتيح للعقل أن يشتغل وللحواس أن تنتبه، نوع من «اليقظة» الليلية التي تبرز في الوعي انتباهه العفوي ونباهته النظرية؟ ما مسوّغ هذه المؤانسة الليلية² التي قال عنها هيجل أيضاً في فقرة سابقة: «إذ يُفترض أنَّ ما تنسجه الفلسفة هو عمل يتم ليلاً مثله مثل غزل بينيلوب Pénélope يبدأ من جديد مع كل صباح»³. سواء تعلّق الأمر بـ«بومة مينيرفا» مع بداية الليل، أو بـ«غزل بينيلوب» مع بداية النهار، فإنَّ هيجل يعترف من الأساطير الإغريقية في وصف العملية العقلية للتفكير الفلسفي، والتي حتى وإن بدت في صيغة التناقض (الليل والنهار)، فإنّها تتبدّى بالأحرى في صيغة التناقض الظاهري أو «الأكسيمور» (oxymoron) الذي يجمع بين الأضداد، كقولنا مثلاً: «شمس حالكة» أو «جرح لذيد».

الفلسفة هي بالتعريف «تناقض ظاهري»، تجمع بين الأضداد، في شكل تناغم أو انسجام عبّر عنه الكاردينال نيكولاس الكوسي (أو نيقولا الكوسي Nicolas de Cues) في بداية عصر النهضة بالمصطلح «تواطؤ الأضداد» (coincidentia oppositorum)، وفي الانسجام التناقضي يتبدّى الطابع الخلاق للفلسفة التي، كما أقرّ جيل دولوز، هي «فنّ تشكيل وابتكار وصناعة المفاهيم»⁴. وسيساعدنا هذا التحديد في

2 شبيهة بما هو معروف عند أبي حيان التوحيدي، «الإمتاع والمؤانسة».

3 هيجل، أصول فلسفة الحق، ص ص 94-95

4 جيل دولوز وفليكس غاتاري، ماهي الفلسفة؟ باريس، منشورات مينو، 1993، ص 8

الإلمام بما سأعالجه بشأن الثقافة والعلاقة بالذات أي مسألة التكوين الذاتي والتشكيل الفردي. ويصدق ذلك المقولة الهيجلية التي أوردتها بشأن الفلسفة التي، في نهاية النهار كبدائية التأمل وفي مطلع النهار كبدائية الأداء، أي بعطف المنتهى على المبتدأ أو بالجمع بين النقيضين، فإنّها تتجلى كصناعة وابتكار على غرار الغزل عند بينيلوب، وبالتواطؤ اللفظي نفسه الغزل كحدين: النسيج والمغازلة الليلية، صناعة ومسامرة، فبركة ومتعة. في الأسطورة الإغريقية، بينيلوب، ذات جمال ساحر، ابنة الملك إيكاريوس، يلتمسها الرجال بكل الحيل والمغامرات الممكنة، ويظفر بها في النهاية وليس بعد منافسة حادة بين كل الذين يطلبونها للزواج. يتغيّب أوليس مدة عشرين سنة لقيادة الحروب ويزداد الضغط على بينيلوب لكي تتزوج رجلاً آخر. لكن لدرء الالتماس الملح، اهدت إلى حيلة ترجئ بها الزواج من متنافس إلى آخر، وعَلّت بأنّها تغزل كفناً لعمّها الشائخ. ما كانت تنسجه في النهار، كانت تفكّه في الليل، لتعاود الكرة كل يوم، وهمّها أن يعود إليها أوليس.

إنّ صنعة بينيلوب بالنسيج في النهار والتفكير في الليل تعبّر بشكل بارز عن مهمّة الفلسفة التي هي بعدية (après-coup)، غزلية، نسيجية، نصّية؛ لأنّ النصّ في الاشتقاق اللغوي معناه «النسيج»⁵. ما تنسجه الفلسفة هو خطاب حول الواقع أو الوجود، وعملية النسيج هي ابتكار أو صناعة في المفاهيم الناتجة عن هذا الخطاب. ولقد أشار دريدا إلى فكرة النسيج في تقطيع النص بهذه الفقرة من «صيدلية أفلاطون»: «إنّ حجب النسيج يمكنه أن يستغرق قرناً عديدة في حلّه. ينطوي النسيج على نسيج آخر ويستغرق حلّه قرناً عديدة بإعادة تشكيله كجسم حيّ [...] لا يتعلّق الأمر بالتطريز، إلّا إذا ما اعتبرنا أنّ معرفة التطريز هي أيضاً أن نتّمكن من متابعة الخيط الممدود»⁶. تجد الفلسفة تحديدها الأولي في كونها الممارسة الفكرية التي، في ختام النهار، تنسج نصوصاً وتعيد تفكيكها كبدائية عمل جديد، ليوم جديد، لا ينفكّ عن المعاودة والمراجعة. ليست هذه المهمّة روتينية بل هي تكرارية بمفهوم دولوز، إذ لا يتكرّر الشيء نفسه، بل كل يوم هو في شأن جديد وهيئة مختلفة، ويتمتع بفرادة متميّزة⁷. وتكرار الفعل هو ربطه بسياق أدائه، وبالتالي هو في كل مرة جديد ومتجدّد.

وما تبتكره الفلسفة ليس دائماً «عينه»، ولكن في كل مرة «صنوه»، ويتعارض هذا الأمر مع العبارة الهيجلية: «ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي لا يمكن أن يجدّد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب». بل بالعكس، هناك تجديد متفاني في الحياة، وابتكار لا ينضب في الأساليب والأنماط والأذواق: «أن نكرّر يعني أن نتصرّف، ولكن بالنسبة إلى شيء وحيد أو فريد، لا شبيه له ولا معادل. وربّما يُحدث

5 رولان بارت، **لذة النص**، باريس، منشورات سوي، 1973، ص 100 («النص هو النسيج... فإننا نستطيع أن نعرف نظرية النص بأنها علم صناعة نسيج العنكبوت»، (ترجمة منذر عياشي، دمشق، مركز الإنماء الحضاري، 1992، ص 108-109). وأيضاً: دونيه توار، «تصورات حول النص: صراع تأويلي»، في كريستيان برنر ودونيه توار (إشراف)، **المعنى والتأويل: نحو مدخل إلى الهيرومينوطيقا**، فيلنوف داسك، المنشورات الجامعية سينتوتريون، 2008، ص ص 99-100

6 جاك دريدا، «صيدلية أفلاطون»، في كتابه **التشكّات**، باريس، سوي، 1972، ص 79؛ الترجمة العربية لكاسم جهاد، تونس، دار الجنوب للنشر، 1998، ص 13 (ترجمتي معذلة عن ترجمة كاسم جهاد).

7 جيل دولوز، **الاختلاف والتكرار**، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1968، ص 260

هذا التكرار -بما هو سلوك خارجي- لجهته صدى بترداد أكثر سرية، وبتكرار داخلي أكثر عمقاً في الفرد الذي يُعشّه»⁸. وسيُضح هذا الأمر بشكل جليّ في مسألة التكوين الذاتي أو التنقيف الشخصي، أي الأوجه المختلفة في ابتكار الحياة اليومية للفرد نفسه، حيث يبقى ذاته ولكن يتجدّد في أعراضه؛ يبقى عينه لكن يرتقي في أحواله وأطواره، وهذه الأمور الذاتية والتصورية ترتبط بشكل وثيق بسؤال الثقافة كمشكلة نظرية وعملية. إذا كانت الفلسفة تنسج خطاباً حول ما هو عليه الوجود وأشكال تحوّل وارتقائه، فإنّ الفلسفة الثقافية هي الخطاب الذي يدرس ما هو عليه الإنسان وأنماط تغييره وتنوّعه في وحدته النفسية والبشرية ذاتها. إنّ الفلسفة تشتغل في نهاية النهار، عند الغسق، لتتأمل في صمت الصخب الآفل، ولتشتغل بحزم على الآتي العاجل الذي يبرز في الأفق كالفجر الطالع. إنّ البومة التي ترمز إليها هي عنوان الحكمة والعلوم والفنون والصنائع أي كل الأوجه المتنوّعة التي تشتمل عليها الثقافة وكل الوجوه النظرية والعملية التي تنطوي عليها الفلسفة بحذافيرها.

واشتغال الفلسفة في الليل بأدوات الحصافة واليقظة دليله «الضياء القمري» كما أسمّيه، أو «المنار» بتعبير مالك بن نبي. يستشهد المفكّر الجزائري بعالم النفس كارل غوستاف يونغ القائل: «الوعي جزيرة صغيرة في مجال غير محدود يمثل اللاشعور». يعقّب مالك بن نبي بقوله: «الجزيرة الصغيرة تحمل مناراً يغمر بضوئه امتداد المياه حوله، فالمنار هو شعورنا، والمساحة التي يغمرها الضوء هي مجال شعورنا [...] فكل ما يقع خارج هذا المجال يغمره الظلام، وهو داخل في مجال اللاشعور بالنسبة لعالم ذواتنا الباطن»⁹. حتى وإن كان مالك بن نبي يورد هذا المثال في سياق الإدراك المعرفي الذي يحيط به الإبهام الوجودي، فإنّه يجعل منه العتبة الأولى في المقاربة الفلسفية لمشكلة الثقافة. إذ مجال الإنارة هو المجال الذي تلد فيه الفكرة ويستوعبها الوعي وتكون له بمثابة المنارة في التوجّه على سطح اليمّ نحو الوجهة التي يتولّاه. ويحيلنا هذا الأمر أيضاً إلى ما كتبه إيمانويل كانط حول ملكة التمييز في إيجاد الوجهة التي يتولّاه التفكير، أي تلك الشعلة الذاتية أو الإنارة القريبة من الوعي التي لا تفارقه مادام يتقدّم بالمعنى الجغرافي في المسار والسلوك، وبالمعنى الثقافي في التحضّر والتقدّم: «إنّ التوجّه بالمعنى الحقيقي للكلمة يعني أنّه انطلاقاً من جهة معيّنة من السماء، المطلوب هو تحديد الجهات الأخرى، لا سيما المشرق. فإذا رأيت الشمس في السماء وإذا علمت أنّه الآن منتصف النهار، أستطيع تحديد الجنوب والغرب والشمال والشرق. ولهذا الغرض، أحتاج لزوماً إلى الشعور بفارق في شخصي بالذات [...] إذن لا أتوجّه جغرافياً رغم كل المعطيات الموضوعية عن السماء إلّا على أساس مبدأ ذاتي يسمح بالتمييز»¹⁰. والأمر نفسه ينطبق على العقل في تمييزه الذاتي بأنواره

8 المرجع نفسه، ص 46 (الترجمة العربية من إعداد وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة/مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).

9 مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق-بيروت، دار الفكر، 2000، ص 21

10 إيمانويل كانط، «ما التوجّه في التفكير؟» (1786)، في: ثلاثة نصوص لإيمانويل كانط، ترجمة محمود بن جماعة، صفاقس-تونس، دار محمد علي للنشر، 2005 ص 100

الجوانية، أي بالمبدأ الذي يخول له التفكير بذاته بمعزل عن سيادة برّانية كما أقرّ بذلك سنتين من قبل في رسالته الشهيرة «ماهي الأنوار؟» (1784).

لكن يصطدم العقل بحقائق مفارقة تفوق قدرته عبّر عنها كانط بالفقرة التالية: «تتدخل الآن أحقية الحاجة لدى العقل، من حيث هي مبدأ ذاتي، في أن يفترض ويقبل شيئاً لا يستطيع ادّعاء معرفته بواسطة مبادئ موضوعية، وبالتالي وبحكم حاجته الخاصة وحدها أن يتوجّه في التفكير، في فضاء لا نهاية له مفعم بالنسبة إلينا بليل بهيم، وهو فضاء المافوق حسّي»¹¹. الليل البهيم هو الحدّ الذي لا يستطيع العقل اجتيازه، ولكن يمكن الاشتغال على حاقته بالإنارة الذاتية التي يحملها في أحشائه، وبالمنازة البرّانية التي تتيح له التمييز. الإنارة الذاتية هي الاستعمال الوجيه والنبية للعقل على الصعيد النظري، والمنازة الخارجية هي الاستعمال الحفيف والسديد للعقل على المستوى العملي. وهذه الأوجه النظرية والعملية، الإنارة والمنازة، الذات والآخر هي المعطيات، الموضوعية والمتعالية، التي تشكّل كلّها ما أنعته بالفلسفة الثقافية.

في الثقافة: زراعة، صناعة، حذاقة.

إنّ الثقافة في اشتقاقها اللغوي، في اللغات العريقة الثلاث وهي الإغريقية واللاتينية والعربية، لها دلالات متباينة. لم تكن الثقافة موجودة كمقولة، بل كنعت، لم تكن اسماً بل رسماً، والرسم هو الأثر¹²، والآثار متعدّدة بتعدّد الممارسات والبصمات التي تكون سبباً في وجودها كالفنّ والتراجيديا والشعر عند الإغريق. لقد لاحظ مالك بن نبي أنّ الثقافة لم تكن موجودة كمصطلح: «كل ما كان في روما أو أثينا إنما هو حضور ثقافة ما، لا تحديد وتشخيص لواقع اجتماعي أو تعريف لفكرة الثقافة. وهكذا أيضاً كان الأمر في دمشق وفي بغداد»¹³. لهذا السبب لا أقصد هنا اسم الثقافة بل رسمها بالمعنى الذي أشار إليه أيضاً التهانوي، على أنّ الرسم هو جزء من المعرّف مقابل الحدّ¹⁴. لا يمكن تعيين حدّ الثقافة لأنّ حدّها لم يكن موجوداً وجوداً ذاتياً ومستقلاً¹⁵. بل يمكن الوقوف على رسومها أو آثارها عبر الابتكارات والصناعات والتعبيرات المتنوّعة. لنقل كعتبة أولية وتقريبية أنّ «الثقافة» بالمعنى الإغريقي تشير إلى الصناعة، وبالمعنى اللاتيني إلى الزراعة، وبالمعنى العربي إلى الحذاقة. لأنّ الجذور اللغوية تعبّر بالفعل عن هذه الحدود وسأفصل تلك الجذور بعد قليل. حتى وإن اختلفت الحدود في ما بينها، يمكن، على الأقل من وجهة نظر عملية، إيجاد بعض الترابطات

11 المرجع نفسه، ص ص 102-103

12 ثنائية الاسم والرسم تعود بالأحرى إلى المعجم الأصولي والصوفي: طالع مثلاً: عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق عبد العالي شاهين، القاهرة، دار المنار، 1992: «الرسم هو الخلق وصفاته لأنّ الرسوم هي الآثار»، ص 167

13 مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع نفسه، ص 24

14 التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، الجزء الأوّل، كلكتة (الهند)، 1862، ص 590

15 طالع مثلاً: ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، القاهرة، دار العرب، الطبعة الثانية، 1989. قوله في الحدّ: «إنه القول الدال على ماهية الشيء أي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يتحصّل له من جنسه القريب وفصله»، ص 78

نظراً لطبيعة التصور نفسه الذي يقتضي أنّ الصناعة في المدلول الإغريقي يمكن أن تتدخل في نطاق الزراعة عبر الأداة (المحراث)، وأنّ الزراعة تستدعي مهارة معيّنة في تهيئة الأرض ومراعاة المواسم في البذر والحصاد، أي أنّها تتطلب الحذاقة في الأداء. تتمفصل هذه المدلولات على المستوى العملي. لكن على الصعيد النظري، يستقل كل حدّ بدلالته ولا يشكّل مفهوم الثقافة سوى من بعيد، أي أنّه يشكّل رسمها لا حدّها أو جوهرها.

إنّ المحيط هو الذي يحدّد النقطة، وإنّ الإحاطة هي التي تحدّد الفكرة. ولم تكن فكرة الثقافة موجودة سوى في إحاطة وجودية وعملية واسعة. كانت الإحاطة في السياق اللاتيني هي الزراعة بحكم أنّ البيئة التي تواجدت فيها كانت بيئة طبيعية في تربية المواشي والعناية بالأرض. إذ الكلمة «كولتورا» (cultura) في اللاتينية تنحدر عن الفعل «كوليري» (colere) بمعنى زرع، حصد، أقام، اعتنى، صان، احتفظ، إلخ، «وتحيل في الأصل إلى علاقة الإنسان بالطبيعة بمعنى زراعة الطبيعة والعناية بها لتكون صالحة للإقامة البشرية»¹⁶. ترتبط «كولتورا» في هذا السياق بالطبيعة وبعملية الاشتغال عليها وتحويلها من أجل بقاء النوع البشري والحيواني. والإزاحة التي أدرجها شيشرون مثلاً هو أنّ «كولتورا» لها علاقة بالشعيرة التي تقام لأجل الإله، وتتضمّن على العناية بالنفس وتغذيتها بالحاجات الروحية. ويُعزى شيشرون ذلك إلى كون أنّ المجتمع الروماني يعتني بالزراعة وبالعبادة¹⁷. فهو مجتمع فلاحي وثيق الارتباط بالأرض. وبالقياص، العناية بالأرض بحرثها وزرعها وريّها تعادل العناية بالنفس (cultura animi) بتقويمها وتربيتها وتنقيتها، وهي قيم ستكون فاعلة في الحضارة الغربية في رمتها: «إنّ أيّ حقل، مهما كان خصباً، لا يمكنه أن يُنتج بدون الزراعة، والأمر نفسه بالنسبة للروح دون تعليم [...] إنّ العناية بالنفس (cultura animi) هي الفلسفة: عليها أن تقلع الرذائل وأن تجعل النفوس في وضعية الحصول على البذور، وأن تزرع ما من شأنه أن يُنتج المحاصيل الوفيرة عندما يتطوّر»¹⁸.

إنّ المناسبة بين الحقل والنفس هي إشارة بليغة ذات صبغة رواقية في العناية بالأخلاق وتهذيبها. ويعود على الفلسفة الاهتمام بهذه العملية في قلع الرذائل مثل قلع الأعشاب الضارة وفي زرع الفضائل في النفس. وهذا يفسّر لماذا نعت شيشرون الفلسفة على أنّها «العناية بالنفس» أو حرفياً: «الفلسفة هي زراعة النفس» (cultura autem animi philosophia est). والإزاحة التي أحدثها في هذا السياق هو نقل الفلسفة من التصور الخالص إلى الممارسة الخلقية، وأنّ الفلسفة هي [ال]ثقافة، بالمعرفة وبالنكرة: الفلسفة

16 حنه أرندت، أزمة الثقافة، الترجمة الفرنسية من إعداد باتريك ليفي، باريس، غاليمار/فولويو، 1972، طبعة جديدة 2009، ص 271؛ وأيضاً: دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة/مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص 17

17 شيشرون، في «طبيعة الآلهة»، 2، في: الرواقية، نصوص من ترجمة إميل بريهييه، تحت إشراف بيير ماكسيم شول، غاليمار، مكتبة البلياد، 1962، ص 412

18 شيشرون، محادثات (Tusculanes)، فقرة 5، في: أعمال شيشرون الكاملة، الجزء الثاني، ترجمة وتحقيق نيزار، باريس، منشورات دوبوشيه، 1840

هي «ثقافة» لأنها عبارة عن مجموعة من القيم والرؤى والأفكار التي تكتسبها النفس وتعتني بتربيتها وتهذيبها؛ والفلسفة هي الثقافة من حيث أنها رؤية في الحياة توفر للذات أدوات الزرع والحصاد بالاشتغال على ذاتها عبر التربية والاستطلاع والفضول المعرفي، أي كل التدابير والأساليب التي من شأنها أن توصلها إلى الظفر بالسعادة كما كان يقول القدماء. وجعل ابن مسكويه¹⁹ مثلاً الشوق إلى المعارف والعلوم إحدى هذه التجليات في الاشتغال على الذات، وإحدى الرسوم التي بُنيت عليها الثقافة، من حيث أن الرغبة في المعرفة هي المحرك الأساسي لكل إرادة في الصناعة والتكوين.

إذا كانت الدلالة اللاتينية ترتبط بشكل جذري بالأرض أي بالحياة أو المعيش، فإن الدلالة الإغريقية كانت تشتمل على الصنائع، أي أن الفنون في مجملها هي عبارة عن «تكني» (technè) لأن الأصل الاشتقاقي للفن معناه الأداة أو الآلة: «بينما كان الرومان يعتبرون الفن كشكل من الزراعة، كعناية بالطبيعة، فإن الإغريق كانوا يعتبرون الزراعة كعنصر من الفبركة، كشيء ينتمي إلى المهارات «التقنية» التي بفضلها يقوم الإنسان ككائن مهموم أكثر من غيره من الكائنات بترويض الطبيعة والسيطرة عليها»²⁰. يتضح من هذا الفارق الذي أوردته حنه أرندت أن الغرض من المهارة التقنية أو البراعة اليدوية هي درء مخاطر الطبيعة بتذليلها وتسخيرها لخدمة الإنسان، وهو ما وقع تاريخياً ولا يزال فاعلاً اليوم بدرجات متفاوتة من خلال استغلال الثروات الطبيعية (النفط في إنتاج الوقود وتحريك السيارات ووسائل النقل المختلفة، الغاز من أجل الطبخ والتدفئة، الماء من أجل إنتاج الكهرباء وتحريك الآلات والأجهزة، إلخ). اتخذ هذا التسخير نوعاً من الهندسة الميكانيكية التي شهدت منعطفاً حاسماً في عصر الأنوار كما أبرزتها «أنسيكلوبيديا» ديدرو ودالمبير، وتفاقت وتيرتها مع الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر. ولعل رواية دانيال ديفو «روبينسون كروزو» (1719) من القرن الثامن عشر تبين بشكل واضح المعالم الكبرى في الانتقال بالحدث من المدلول اللاتيني في العناية بالأرض والماشية إلى صناعة الأدوات والسيطرة على الطبيعة، أي استعمال العقل في التصرف بالأداة.

هذا العقل الأداتي الذي تطوّر بشكل مذهل وانتقل من التصنيع إلى السياسة كما لاحظت حنه أرندت، كان في أصوله العريقة عبارة عن مهارة يدوية وبراعة تقنية، وفي استعمالاته اللاحقة، حسب السياقات والإرادات، إلى مناورة وحيلة في بسط الهيمنة، ليس على الطبيعة فحسب، ولكن أيضاً على الإنسان باستعباده وإذلاله، كما تنم عنه التجارب المؤلمة للأنظمة الاستبدادية في المنتصف الأول من القرن العشرين. ليس الغرض هنا القيام بمحاولة تاريخية في المراحل العقلية، فهذا شأن آخر، لكن لتبيان أن الصناعة بالمعنى التقني وبالجذر الإغريقي كانت رهينة جدلية الوسائل والغايات، أي اقتناء أفضل الوسائل التقنية لبلوغ

19 ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ديت، ص ص 42-43

20 حنه أرندت، أزمة الثقافة، المرجع نفسه، ص 272

أسمى الأهداف التي قد تحيد عن مسارها من العدالة في الحكم إلى العدول عن السبيل. قد يكون الاستعمال ذهنياً باقتناء أفضل الوسائل الخُلقية لبلوغ أرقى الأهداف الروحية كتحصيل السعادة بالمعنى الذي نجده في الكتابات الرواقية وفي الفكر الإسلامي مع ابن مسكويه والفارابي وابن سينا؛ وتدخل هذه القيم كلها في تكوين الذات. ما تحدده الثقافة هو تلك الممارسات التي، في الزراعة أو في الصناعة، تؤل إلى وضعية وجودية كالإقامة في الأرض (المعنى اللاتيني) أو تسديد الدّين بالجهد والكّد في فبركة الأشياء (المعنى الإغريقي)، وليس الدّين (بفتح الدال) سوى صيغة أسلوبية وفكرية عميقة للدّين (بكسر الراء) عبر العبادات وتقديم الأضاحي والقرابين كما كان شائعاً في معابد الدلف أو الأولمب في الميثولوجيا الإغريقية.

تنبّدى الثقافة كعلاقة بالأشياء المحيطة وبالشعائر المقامة، بناءً على الروح الفنيّة والذوقية التي كان يتمتع بها الحسّ الإغريقي واللاتيني على حدّ سواء. وبهذه العبارات تعرّف حنة أرندت الثقافة: «بهذا المعنى نفهم من الثقافة على أنّها الموقف أو نمط العلاقة التي تحددها الحضارات مع الأشياء الأقل نفعاً والأكثر اعتيادية: أعمال الفنّانين، الشعراء، الموسيقيين، الفلاسفة، إلخ»²¹. الثقافة هي إذن موقف من الأشياء، طريقة في النظر إليها والتعامل معها، وهذه الطريقة، أو النمط في العلاقة، تخصّ الأشياء في وضعيتها العادية، أي المألوفة أو الشائعة، وأحياناً المبتدلة؛ فهي تخصّ الحياة في أبهى تجلياتها الجمالية والفنيّة، وفي تكرارها اليومي والخالق تبعاً لمهارة الأداء وحسن التصرف. كان الجميل وثيق الارتباط بالخير وحسن الأداء، وبالتالي كانت الغاية خُلقية أكثر منها تأملية²². لم ينتفِ التأمل من العلاقة بالأشياء والذي اتخذ صورة «الدهشة» أو «التعجب» (thaumazein)، بل ويجعل منه أرسطو دليل التفكير الفلسفي بقوله: «إذ التعجب (dia to thaumazein) هو الذي دفع، مثل اليوم، المفكرين الأوائل إلى التأمّلات الفلسفية»²³. وهذه القيمة المعرفية، التأملية، الفضولية تتواجد بكثافة جوهرية في العملية الثقافية ذاتها؛ لكن لا تكتمل سوى بالإحسان في الحكم (eûteleia)، حيث الإحسان (eû) يكتسي المهارة والشطارة، وينطوي على الأداء الجميل للأفعال، على الخبرة في العلاقة بالأشياء وبالأدوات، أي الذوق في التعاطي مع الوجود. وبالتالي لا ينحصر الذوق داخل البُعد النفعي للأداة، لا ينسجن في القيمة الذرائعية لجذلية الوسائل والغايات. فهو يتعدّى ذلك نحو الحكم السليم أو ما يسمّيه أرسطو الحصافة أو التعقل (phronesis). فالإنسان الحكيم (phronimos) هو الذي له علاقة جمالية بالوجود (philokalein)، يتأمله ويتدبّره، ويتصرّف بلياقة ولباقة بناءً على هذه العلاقة أو هذا الموقف.

21 المرجع نفسه، ص 273

22 طالع مثلاً: هانس جيورج غادامير، تجلّي الجميل، ترجمة سعيد توفيق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص ص 84-85

23 أرسطو، الميتافيزيقا، الجزء الأول، 2، 982 ب، 12-13، ترجمة جون تريكو، باريس، فران، 1986

إذا انتقلت إلى اللسان العربي، فإنه يحوي في مادته اللغوية على القيم التالية: الحذاقة، الفطنة، الفهم، سرعة التعلم، العثور والظفر بالشيء، إدراك الشخص، التسوية²⁴. و«الثقاف»: حديدة تكون مع القَوَّاسِ والرَّماحِ يَقُومُ بها الشيءُ الْمُعْجَجُ»، و«الثقافُ: ما تُسَوَّى به الرِّماحُ»، على ما نقرأ في لسان العرب لابن منظور. لا شك أن هذه الرسوم لا تحدّد الثقافة بالمعنى الذي نتداوله اليوم، لكن تشتمل على القيم الذهنية والسلوكية التي نألفها أيضاً في المدلول اللاتيني والإغريقي مثل المهارة والنباهة والذكاء وحُسن التصرف. فهي ذخائر نفسية في طريقة الحكم على الأشياء وتشكيل موقف منها. وينفرد اللسان العربي بمقولتين لهما بلا ريب دور حاسم في سؤال الثقافة وعنيّت بهما الظفر بالشيء والتسوية. وردت المفردة في القرآن ملازمة للحرب والقتال كما لاحظ مثلاً زكي الميلاد²⁵، مثل الآية «إن يثقبوكم يكونوا لكم أعداء ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء» (الممتحنة، 2). والعلة في ذلك أن الموقف يتطلب النباهة والحذاقة، أي العمل باستراتيجيات هجومية وبتكتيكات دفاعية، لدرء المخاطر والفوز على الخصم. وهي بالتالي ليست فقط حربية بالمعنى الحصري، بل كفاحية بالمعنى العام إذا لجأنا إلى المقولة الإغريقية «بوليموس» (polemos) وتعني الصراع، تبعاً لمقولة هيرقليطس الشهيرة: «الصراع هو أب الأشياء جميعاً» (polemos pantôn). فهي تمتدّ بذلك إلى اللعبة والرياضة وكل النشاطات التي فيها «المثاقفة» بين الخصوم للظفر بالفوز. ويكون في ذلك الاستعانة بالثقاف، أي الأمر الذي تُسَوَّى به الرماح أو أي أداة يتم إدراجها في اللعبة من كرة أو مضرب.

والتسوية لا تنحصر في الوسيلة التي تتم بها اللعبة، ولكن أيضاً الطبع ليكون قادراً على المجابهة ورفع التحديّات. فالمسألة تشمل الذات في عملية تقويم اعوجاجها بالجهد والكّد أي بالنشاطات الوافرة والعنيفة التي يستقيم بها الطبع. فالإنسان يستوي أيضاً بالأداة التي يدبرها ويستعملها، بدءاً من آلاته العضوية ذاتها تبعاً لفكرة إخوان الصفا: «واعلم أن كل صانع من البشر لا بدّ له من أداة وأدوات أو آلة وآلات يستعملها في صنعته، والفرق بين الآلة والأداة، أن الآلة هي اليد والأصابع والرجل والرأس والعين والجملة أعضاء الجسد، وأن الأداة ما كانت خارجة عن ذات الصانع كفأس النجار ومطرقة الحدّاد وإبرة الخياط وقلم الكاتب [...] وما شاكل هذه من الأدوات التي يستعملها الصنّاع في صنائعهم ولا يتم صناعتهم إلّا بها»²⁶. فالإنسان ينخرط في الموقف الذي يقوم بصياغته بقدر ما يقوم هذا الموقف بصياغة الإنسان بتسويته وتقويم معدنه بالألعاب والتجارب والمحن والمغامرات التي تفتحه على الرهان وربّما الهزيمة، ولكن تقوي العزيمة وتجعله في يقظة دائمة تجاه الوجود لإعادة الخبرات والظفر بالفوز في الظروف السانحة. يتعلق الأمر إذن

24 مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص 98

25 زكي الميلاد، «هل توجد لدينا نظرية في الثقافة؟»، مجلة «الكلمة»، السنة العاشرة، عدد 40، 2003، ص 18-33؛ طالع أيضاً: زكي الميلاد، المسألة الثقافية: من أجل نظرية في الثقافة، المركز الثقافي العربي، 2005

26 إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الأوّل، الرسالة الثامنة، ص 27

بالانخراط الوجودي، بالآلات والأدوات والاستعمالات، في العلاقة بالأشياء والأشخاص، والكل بتوجيه من هذه «الثقافة» بوصفها الفطنة والحذاقة، أي اللب الذي يحرك القشور وأعني بذلك جوهر الثقافة الذي يكون سبباً في العناية بالفنون والصنائع والآداب والعلوم.

من جهته أشار زكي الميلاد إلى أنّ الثقافة كمقولة كانت حاضرة عند ابن خلدون بالصيغ المختلفة التالية: «الثقافة» (بفتح الثاء) للدلالة على النباهة في اختلافها عن الفظاظة؛ «الثقافة» (بكسر الثاء) للدلالة على الشدة والشوكة، «الثقاف» للدلالة على مجموعة من القيم الذهنية والفكرية واللغوية في الكسب والتعلم؛ وأيضاً على الدراية والخبرة في القيام ببعض المهام أو الوظائف مثل الملاحية: «وتكرّرت ممارستهم للبحر وثقافته»²⁷؛ و«التثقيف» للدلالة على اكتساب الملكة في البلاغة أرفع شأناً من المرحلة السابقة على الإسلام لما في ذلك الكسب من اتصال بالقرآن وعلومه وأصوله. لكن هذه الاستعمالات المختلفة للجذر «ث ق ف» ظلت عند ابن خلدون في حدود التداول اللغوي ولم ترتقي إلى مصاف التصوّر المفهومي. ولئن توقّف زكي الميلاد على تحديد المدلولات للجذر اللغوي كما استعملها ابن خلدون: الحذق، المهارة، التهذيب، الظفر، التعديل، التكوين؛ ولم ير فيها سوى استعمالات لغوية بحتة لا تقول حدّ الثقافة، فإنني أختلف معه من كون أنّ ابن خلدون أصاب اللب وهو أنّ الثقافة هي بالفعل الحذاقة في اللسان العربي، ولا يمكن الذهاب في التثقيب إلى أكثر من ذلك مخافة السقوط في الاستطراد والدوران على رحي المنطوق دون إصابته في الصميم، أي دون «ثقفه» والظفر بعُصارته! أقصد أنّ جوهر الثقافة هو هذه المهارة والموهبة في التفاني في صناعة الشيء أو قيادته أو ترويضه أيّاً كانت ميادين اللعبة أو أقاليم الكفاءة، وهو مفهوم عالمي أيّاً كانت الجغرافيات أو الانتماءات، وهو ما تبدّى لنا مع المقولة في سياقها اللاتيني والإغريقي.

والملاحظ أنّ صاعد الأندلسي (ت. 1070م) يورد بصريح العبارة في «طبقات الأمم» مقولة الثقافة (بكسر الثاء) بقوله: «وفضيلتهم [الترك] التي برعوا فيها وأحرزوا خصلتها معانة الحروب ومعالجة آلتها، فهم أحذق الناس بالفروسية والثقافة وأبصرهم بالطعن والضرب والرماية»²⁸. ومعلوم أنّ تراصّ المقولات (الفروسية-الثقافة-الطعن-الضرب-الرماية) تحيل كلها إلى نظام الحرب الذي ظهرت فيه الثقافة كمقولة، ولكن ليست الحرب كواقعة تاريخية، كعنف مادّي ورمزي، ولكن كمؤسسة تربوية وتدريبية، كانت لها العناية الفائقة لدى الإغريق والفرس قبل العرب وقبل الأتراك، حيث كانت الحرب هي جزء من الحياة الفردية والاجتماعية، ليس فقط كتهيئة نفسية وتجنيد جسدي تحسباً للطوارئ وللمباغئات (الواقعية أو المفترضة)، ولكن كمدرسة في الحياة في مجابهة النوازل، كتدريب ذاتي في مواجهة العوائق، كتعنيف البدن في تقويم الطبع وتنشئة المعدن. هذا يفسّر لماذا جاءت الثقافة ملازمة للحرب، لأنّها تنطوي في مقولتها

27 ابن خلدون، المقدمة، ص 239

28 صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، نشره الأب لويس شيخو، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1912، ص 8

على كل القيم والشيم التي تحتلها الحرب خصوصاً، والصراع عموماً، من حذاقة ونباهة ولقافة في تسديد الضربة والظفر بالغاية. وما أورده صاعد الأندلسي عن الأمم التي اعتنى بذكر خصالها أو فضائلها هو ما برعت فيه من صنائع وعلوم وسياسات، أي ثقافتها بالذات. حتى وإن أورد صاعد الأندلسي الصين والترك في سياق الأمم التي لم تُعن بالعلوم، فالعلة في ذلك أنه يميّز بين العلوم كمعارف نظرية، والصنائع كمعارف عملية ويدوية آخذاً بالتمييز الإغريقي العريق منذ أفلاطون بين العلم بالمعنى النظري (epistémè) والفنّ بالمعنى التطبيقي (tekhne). يمكن كذلك القول أنّ الحرب هي مهد العلوم، لأنّ أي ابتكار نظري أو اختراع علمي مرّ قبل كل شيء بالمؤسسة العسكرية قبل أن ينتهي إلى المؤسسة المدنية.

أقول ذلك بالقياس مع زمننا الراهن، حيث كانت الاختراعات تعتني بها النخبة التي لها القوة في الذود عن الوطن وسياسة الحياة الاجتماعية. قبل أن يتمّ تعميم الهاتف الجوّال كظاهرة اقتصادية واجتماعية، كان قبل كل شيء عبارة عن ظاهرة حربية في التواصل عن بُعد وعبر الطرق اللاسلكية. كذلك هو الحال مع الفضاء الأثيري (الأنترنت) الذي كان في الماضي القريب أحد الأسرار المنبعة للمؤسسة العسكرية. ولّد العلم في رُحم الصراع قبل أن ينتقل إلى فطام التواصل الاجتماعي والاستثمار الاقتصادي. ولعل التفوّق الحضاري هو في جانبه الأكبر سليل العلاقة المحمومة بين الأمم، لأنّ الوقاية من شرور الغير تدفع إلى تحصين الذات بكل الوسائل الممكنة، المادية منها والرمزية، ويُعدّ العلم أحد هذه الوسائل في تعزيز الذات ومحاولة توسيع الهيمنة على المحيط القريب أو البعيد بما تنجزه الذات من صنائع أقوى وعلوم أرقى، أي بثقافة أحنق وألبق. إذا أضحت الحرب في نطاق اللامفكرّ فيه لأنّها الظاهرة التي يفرّ منها الوعي ويدراً خطرها، فلأنّها أيضاً «الرغبة المرغوبة» التي تتفرّ الوعي وتستنفر إرادته؛ يتجنّبها ورغم ذلك يتجنّد لها للدفاع عن الذات أو السيطرة على إقليم. لا تهمني هنا الحرب كظاهرة بشرية في الاقتتال بين الخصوم، ولكن ما يبرزه جوهرها من صراع وكفاح، أي أنني آخذ بالدلالة الواسعة في الصراع ضدّ كل المظاهر الوجودية والطبيعية والاجتماعية. أليست مختبرات البحث العلمي هي أيضاً «تكنات» في الصراع ضدّ عوارض الوجود من أمراض وأوبئة؟ أليست الأجهزة والتقنيات من مجاهر ومعدّات إلكترونية هي «أسلحة» في شنّ حرب ضروس ضدّ ما يهدّد الحياة البشرية في جوهرها وأعني بذلك الأمراض الفتّاكة والمخاطر البيئية؟

أذهب إلى القول بأنّ الثقافة تجد حفرياتها الدفينة في هذه العلاقة بالصراع الكوني الذي يميّز التجارب البشرية. وهذا يفسّر لماذا الثقافة في لساننا العربي تساق أوجه الحرب. والعلوم والفنون والصنائع هي أيضاً بعض أوجه الصراع الكوني من أجل إثبات الذات أو التفوّق على الغير. والمنافسات الرياضية والألعاب هي أيضاً بعض مظاهر هذا الصراع من أجل التوكيد على القوة الذاتية في تفادي الهزائم وحصاد الغنائم. لا يمكن بالتالي مقارنة الثقافة في المنظومة العربية الإسلامية دون ربطها بهذه الأوجه والمظاهر، والتي هي في الحقيقة عالمية أو كونية، لأنّها تُبيّن أشكال نموّ العقلية والعلاقة بالشيئية التي تجسّدها والتي هي عنوان

وجودها. لا يمكن بطبيعة الحال نفي الفضول المعرفي الراسخ في الذات، أي ميول الإنسان نحو التأمل والتفكير ونحو التعلم والتنوير. فهي كلها قيم يتعاطاها الإنسان. لكن لا تتجلى الثقافة سوى في الحالة التي ترتبط فيها بالشيئية، أي إخراج شيء ملموس إلى الوجود هو بمثابة الأثر الذي تضعه، وأيضاً الوسيلة التي تجابه بها. لهذا السبب لا تنفك الثقافة عن الأداة التي تصنعها أو تصنع بها. وبهذه العلاقة بالصناعة تتبدى الحداقة في الثقافة، أي الثقافة كحداقة.

هل معنى ذلك أنني أختزل الثقافة في مواهب أو استعدادات فردية (idiosyncrasie) تبعاً للعتبة اللغوية والاشتقاقية؟ ألا يشكل ذلك انحباساً في الشرط اللغوي دون إمكانية الانتقال إلى الاشتراط المفهومي؟ أعتقد أن لبّ الثقافة أو جوهرها ينبع من هذه المهارة والموهبة التي لولاها لما كانت صنائع وفنون وعلوم، أي لما كانت أصلاً ثقافة وحضارة. إذ تتحدّد الثقافة بالعلاقة بالأشياء والعلاقة تتطلب التخمين أي العقل (العقل بالتعريف هو علاقة، صلة، كالعقل الذي كان العرب يستعمله لمنع الدواب من الشرود والهروب؛ فهو الحامي والمانع، أي العقل هو المانع من تفكك الروابط والسقوط في الخبل والتبعثر). والعقل هو أساساً التعلّل أي تلك الحصافة التي مدحها أرسطو وجعلها محرّك الأعمال الجليلة والجميلة، بمعنى ملكة الاستعداد (hexis) للتداول حول شؤون عملية تنتهي بالأداء أو التنفيذ. وتتجسّد تلك الموهبة في صنائع لها قيمة جمالية (تأملية) وقيمة نفعية (استعمالية)، فلا يمكن فصل وهج اللباقة عن شيئية الصناعة، أو الثقاف عن التركيب والتشكيل. مثلاً، هل يمكن أن ندرك جوهر الثقافة في الفنّ بدون أن نقف على موهبة الفنّان وما يصدّق هذه الموهبة من أعمال ملموسة في شكل لوحات مرسومة أو تماثيل منحوتة؟ هل يمكن أن نقف على حقيقة الثقافة دون أثر شعري أو بلاغي يبرهن على فصاحة اللسان ويبرّرها النص المكتوب أو الخطاب المسموع؟ لهذا أميل إلى القول بأنّ المهارة لا بدّ أن تتجسّد أو تنشئاً، فهي تضع في الأشياء بصمتها، وتدّل على عبقرية صاحبها. لكن تتجلى الثقافة بالفعل في هذه العلاقة بين الاستعداد الفردي والاختصاص الشئني أي، بالمعنى الذي طرحته حنة أرندت، في الموقف أو الحالة التي يكون عليها الإنسان بالمقارنة مع الوجود أو الغير.

أميل أيضاً إلى القول أنّه من العبث البحث عن الثقافة في اسمها وليس في رسمها، أي من الترف الزماني الحفر في الطبقات اللغوية عسى أن تتوهج الثقافة لساناً ومفهوماً، بينما ما نبحت عنه هو بارز في جسدها بالذات، أي تلك الشُعلة الذكيّة من المواهب التي لولاها لانعدمت الرسوم التي تدلّ عليها. وغالباً ما تُقرن القواميس بين الثقف واللقف، واللقف بكلام ابن سيده هو «سرعة الأخذ لما يرمي إليك باليد أو باللسان». فهو السرعة في تناول مثلما أنّ الثقف هو السرعة في الفهم والاستيعاب. أظنّ أنّ هذه العتبة اللغوية في السرعة الذكية بتناول الأشياء كما هو الحال في الصنائع والزخارف؛ وتناول الأفكار وفهمها كما هو الشأن مع المقولات والنظريات، هي كفيّلة بأنّ تبين لنا ما المقصود بالثقافة في تصوّر العربي الإسلامي. ففي العلاقة بين الموهبة الفردية والصناعة الشئنية تنبع الثقافة. والصناعة الشئنية تربط الموهبة

الفردية بالحُكم الجماعي، حتى لا تتحبس هذه الموهبة في العبقورية المنقطعة عن تربتها الاجتماعية. وبالتالي، أقول أنّ بناء نظرية في الثقافة في السياق العربي الإسلامي ليس بالبحث عن حدّ الثقافة بين بطون النصوص والقراطيس، ولكن بالاشتغال على الرسوم من فنون وعلوم وصنائع وذخائر، أيّ أنّ الثقافة هي ما نبنيه في الحاضر عن تراث الماضي. الثقافة هي الحاضر يقرأ الماضي، هي الذات تتمعّن في أصولها وجذورها، هي الـ«نحن» في علاقته بتاريخه وبأنظمتها المعرفية. ينبغي النظر إلى الثقافة كوحدة من الأنظمة المعرفية والفنية والتصورية وليس كمقولة تكفي ذاتها بذاتها.

المراجع

- هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996
- جيل دولوز وفليكس غاتاري، ماهي الفلسفة؟ باريس، منشورات مينو، 1993
- رولان بارت، لذة النص، ، باريس، منشورات سوي، 1973، («النص هو النسيج... فإننا نستطيع أن نعرف نظرية النص بأنها علم صناعة نسيج العنكبوت»)، (ترجمة منذر عياشي، دمشق، مركز الإنماء الحضاري، 1992
- دونيه توار، «تصورات حول النص: صراع تأويلي»، في كريستيان برنر ودونيه توار (إشراف)، المعنى والتأويل: نحو مدخل إلى الهيرومينوطيقا، فيلنوف داسك، المنشورات الجامعية سيبتوتريون، 2008
- جاك دريدا، «صيدلية أفلاطون»، في كتابه التشئت، باريس، سوي، 1972، ص 79؛ الترجمة العربية لكاسم جهاد، تونس، دار الجنوب للنشر، 1998
- جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1968، ص 260
- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق-بيروت، دار الفكر، 2000
- إيمانويل كانط، «ما التوجه في التفكير؟» (1786)، في: ثلاثة نصوص لإيمانويل كانط، ترجمة محمود بن جماعة، صفاقس-تونس، دار محمد علي للنشر، 2005
- عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق عبد العالي شاهين، القاهرة، دار المنار، 1992: «الرسم هو الخلق وصفاته لأن الرسوم هي الآثار»
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، الجزء الأول، كلكتة (الهند)، 1862
- ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، القاهرة، دار العرب، الطبعة الثانية، 1989
- حنه أرندت، أزمة الثقافة، الترجمة الفرنسية من إعداد باتريك ليفي، باريس، غاليمار/فوليو، 1972، طبعة جديدة 2009
- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة/مركز دراسات الوحدة العربية، 2007
- شيشرون، في «طبيعة الآلهة»، 2، في: الرواقية، نصوص من ترجمة إميل بريهييه، تحت إشراف بيير ماكسيم شول، غاليمار، مكتبة البلياد، 1962
- شيشرون، محادثات (Tusculanes)، فقرة 5، في: أعمال شيشرون الكاملة، الجزء الثاني، ترجمة وتحقيق نيزار، باريس، منشورات دوبوشيه، 1840
- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، د.ت.
- ابن خلدون، المقدمة.
- صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، نشره الأب لويس شيخو، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1912، ص 8
- هانس جيورج غادامير، تجلي الجميل، ترجمة سعيد توفيق، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997
- أرسطو، الميتافيزيقا، الجزء الأول، 2، 982 ب، 12-13، ترجمة جون تريكو، باريس، فران، 1986
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2004

- زكي الميلاد، «هل توجد لدينا نظرية في الثقافة؟»، مجلة «الكلمة»، السنة العاشرة، عدد 40، 2003 المسألة الثقافية: من أجل نظرية في الثقافة، المركز الثقافي العربي، 2005
- إخوان الصفا، الرسائل، الجزء الأول، الرسالة الثامنة.
- ابن خلدون، المقدمة.
- صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، نشره الأب لويس شيخو، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1912

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com