

في الشراكة الثقافية العربية - الغربية

مقدمة :

يؤشّر الحديث عن شراكة ثقافية أو حضارية، بين مجتمعات وأمم وثقافات - عاشت سوابق صدامٍ ماديٍّ ورمزيٍّ بينها - ، على منحى جديد في نظام العلاقات العالمية المعاصرة بعد الذي أصاب هذه العلاقات - من السياسيين - من قطائع وشروخ وسَّعت قطر الفجوة بينها، ورسَّخت الفواصل والتمييزات على حساب تنمية الجوامع والقواسم. وربما بدأ مثل هذا الحديث عن شراكة ثقافية بين الشمال والجنوب، أو بين مجتمعات ضفتي المتوسط، في جملة حديث عام - زاحف - عن الشراكة الاقتصادية بين العالمين^(١) : بدأ منذ مطلع عقد التسعينات من هذا القرن قبل أن يجد له صيغة مؤسسية رسمية في برشلونة. ونحن إذ نستبعد وجود صلة : معلنة أو مُضمرة، بين الشراكتين، فَلِسَبَّيْن: أولهما لأن الحديث هذا حديث ثقافي، ينشغل به مثقفون منتجون للمعارف، مستقلون عن مراكز القرار السياسي في بلدانهم. والموضوع الذي يقاربه (= الشراكة الثقافية) موضوع فكري بامتياز، سبق وأن جرى التعبير عنه في الماضي باسم التتاقف مثلاً؛ ولذلك، ليس جديداً عليهم أن يهتجسوا به مجدداً، ولا ذلك وَقَفَّ على ظرفية سياسية يزدهر فيها خطاب الشراكات، فَيَتَسَوَّعُ بها أمر هذا الاهتجاس النظري بالموضوع.

وثانيهما أن منطق الشراكة الثقافية مختلفٌ - أو يُفْتَرَضُ فيه أن يكون مختلفاً - عن منطق الشراكة الاقتصادية. فهذه مغشوشة بطبيعتها، بسبب توازن القوى الاقتصادية المختل لصالح الميتروبول الغربي، ثم بسبب انتظامها على مقتضى مبدأ القوة : مبدأ حاكماً لها وفيها. ولذلك، فالشراكة - في هذا المساق - اسمٌ حركيٌّ مهذبٌ لهيمنة جديدة تتجدد آلياتها وطرائقها على نحو قليل الكلفة سياسياً، إذا ما قيس بما كان عليه حالها من انفضاح في ما مضى! أما الشراكة الثقافية، فليست محكومة بمنطق القوة المادي، لأنها تبادُلُ رمزي للقيم؛ ولا يسري عليها قانون تنازل الضعيف للأقوى في الشراكة، لأن

الثقافات لا تتنازل عن شخصيتها بقرار كما تتنازل الدولة عن سياسات اقتصادية - مثلاً - خشية الوقوع تحت طائلة اجراءات زجرية من الخصم ... الخ.

للدعوة الى الشراكة الثقافية - إذأ - سياق مختلف، ومنطق مميز، يعصمها عن الإنتماء إلى الجلبة الأيديولوجية المحتدمة حول «الشراكة» الاقتصادية بين العالمين والضعفتين. غير أن الدخول النظري والمنهجي إلى فرضية الشراكة الثقافية ليس مفتوحاً على الإمكان إن لم يسبِّهُ تفكيرٌ في أساساتٍ أولية، عليها يتوقف العمل بتلك الفرضية؛ وأهم تلك الأساسات هو: ما قبل - الشراكة، ونعني به جملة الأسئلة والإجراءات التي يتحدد بها ما إذا كانت تلك (الشراكة) ممكنة. وفي هذا المعرض، نحن أمام مسألتين ابتدائيتين من الزاوية المنهجية: أمام مسألة الحوار بين الثقافات، بحسبانه فعلاً فكرياً سابقاً للشراكة: أسبقية زمنية ومنطقية، ثم أمام مسألة إمكان تلك الشراكة: هل هي ممكنة فعلاً؟

١ - حوار «الشركاء»:

الحوار جدل بين طرفين أو أكثر، حول مسألة أو أكثر. إنه سابق - إذأ - للاتفاق والتفاهم بين شركاء الحوار. بل إن نتائج هذا الأخير هي التي ستقرر ما إذا كان التفاهم والاتفاق من ثمراته الموضوعية ومن ممكناته أم من مستحيلات. وفي حالة العلاقة الثقافية بين الشمال الأوروبي والجنوب العربي - الإسلامي، سيكون على فرضية الشراكة الثقافية أن «تنتظر» مادتها النظرية التي ستشغل عليها كخامة، وتقوم بمقتضى معطياتها كفرضية. والمادة تلك هي حصيلة الحوار الثقافي والفكري المطلوب تدشينه بين النخب الفكرية في المجالين الجغرافيين - الثقافييين المذكورين، و - في ضوئها - الهوامش الفعلية المتاحة أمام شراكة من النوع الذي نتناول.

للإلحاح على هذه المسألة أسبابه الموضوعية: الوجيهية في ما نزعم، ومن تلك الأسباب أن التاريخ الحديث والمعاصر للعلاقة الثقافية بين العالمين ظل خُلوًا - أو يكاد - من سوابق الحوار. نعم، وُجد منا من جحد الحاجة إلى مثل هذا الحوار، وأسقط شرعيتها على خلفية الإدعاء بغناء ثقافتنا - نحن العرب - عن موارد من خارجها، وخاصة حينما يكون الغرب مصدر تلك الموارد (*). غير أن هذه المقالة الفكرية الانكفائية، التي أقفلت على نفسها في مستودع الموروث ومدونته التقليدية، لم تكن كل ما في جعبتنا من مواقف تجاه ثقافات الآخرين؛ بل كان إلى جانبها خطاب لم يتحرَّج في كسر محرِّم الانفتاح على «الأخر»، للانتقال من منظوماته المعرفية. ولدينا - على الأقل - خمسة أجيال من المثقفين العرب، بدءاً من جيل رفاة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق، أصغت طويلاً إلى الثقافة الغربية، وتلمذت لتياراتها ومدارسها المختلفة، ووطنت الكثير من معطياتها في نسيجنا الثقافي. ومع ذلك، لم ينشأ هناك أي حوار^(٢)، ما خلا حوار النفس حول الأجدى والأنفع في معارف «الآخرين» (الغربيين).

ينسحب الأمر نفسه على علاقة مثقفي الغرب الأوروبي بعالمنا وثقافتنا. اهتمَّ قسمٌ منهم بهذا العالم وهذه الثقافة، منذ جيل الاستشراق العلمي المؤسس: جيل ماسينيون، إلى الجيل الحالي: جيل جيل كيبيل والمستشرقين الجدد. ومع كل الجهد العلمي الكبير الذي بذله المستشرقون في التحقيق ودراسة

التراث، وإلقاء الضوء - بمناهج حديثة - على قضايا الاجتماع الثقافي والاجتماع الديني في العالم العربي - الإسلامي: الوسيط والحديث؛ إلا أن حوارهم الوحيد الذي فتحوه كان مع المتون والنصوص: القديم منها والحديث، ولم يكن مع المثقفين العرب والمسلمين المعاصرين^(٣). حتى الجهد الذي بذله مفكرون عرب معاصرون في مساجلة الاستشراق ونقده، من مواقع معرفية رصينة، على نحو ما فعل عبد الله العروي^(٤)، وإدوارد سعيد^(٥)، وهشام جعيط^(٦)، مثلاً، لم يُلَقَّ استجابةً علمية من المستشرقين، ولم تنجم عنه مناظرة فكرية كانت ضرورية لتنمية العلاقة الثقافية بين العالمين.

ولعلنا نسارع فنقول إن الحوار المفقود بين الفريقين لا يدلُّ عليه غياب اللقاءات العلمية المشتركة (مؤتمرات، ندوات)، أو ندرتها، فهذه سجلت تزايداً ملحوظاً في العشرين عاماً الأخيرة، وإنما يدل عليه تجاهل تقنية الحوار، وقواعده، وموضوعاته. ذلك أن معظم ما انعقد من لقاءات انصرف كل طرف فيه إلى التخندق في قنانيته، فسعى المستشرق إلى دفع المثقف العربي إلى أن يقول ما يريد المستشرق أن يقوله الثاني عن نفسه وثقافته^(٧)، فيما وجد المثقف العربي - الباحث في مجال الإسلاميات - نفسه مدفوعاً إلى تقمص دور الدفاع عن ثقافة يجد نفسه ناقداً لها في دياره! وفي الظن أن هذا الضرب من الحوار مغشوش وعقيم، وهو - بالتالي - غير ما نتطلع إلى تدشينه.

أي حوار نريد إذاً؟

نسجّل - ابتداءً - أن الحوار: أي حوار إنما يكون - في ما نخال - بمعنيين: بمعنى التناظر والجدل - بوسائل الاحتجاج العقلي - في قضايا مثار خلاف أو اختلاف؛ ثم بمعنى التفكير المشترك بين طرفي الحوار في مسائل يُسعى إلى بناء إدراك مشترك لها. وعندني أن الحوار - بدينك المعنيين - مطلوب بين الثقافتين والقائمين عليهما (قيام صناعة وإنتاج لا قيام إدارة وتدبير). فنحن - بالمعنى الأول - ما نزال على مسافة بعيدة جداً من الجدل الفكري والمناظرة العلمية في قضايا خلافية إشكالية عديدة. ثم إن حواراً يؤسس لإدراك مشترك بين نخب المجالين الثقافيين ما زال هدفاً بعيداً افتراضاً، وإن تكن فرضية الشراكة الثقافية، التي نتناول، صيغة من صيغ التعبير عنه. وعليه، سنميز - منهجياً - بين الحوارين مركّزين - ابتداءً - على معناه وحلقته الأوائن.

مدار هذا الحوار المطلوب موضوعات إشكالية خلافية بين الثقافتين، يؤسس حيالها كل فريق مقالة *مستقلة*، لعل في صدارتها مسألة الإسلام، وعلاقة الديني بالمجال السياسي في المجتمعات العربية - الإسلامية، وعلاقة الإسلام بالحدائق؛ ثم مسألة الكونية والخصوصية في القيم الرمزية (الثقافية)، وعلاقة ذلك بجذلية الهوية والعولمة؛ ومسألة *المركزية الأوروبية*، التي يلقي متقنون عرب ومسلمون بتهمتها في وجه الغرب ومثقفيه...، وسوى تلك من المسائل التي تُدرجها تحت عنوان *تعارض الأنساق* الثقافية بين المجالين، أو قل - بالأحرى - اختلافها.

أشْبَعَتْ هذه المسائل، بحثاً - لا حواراً - من قبل كل فريق على حدة. غير أن بحثها لم يَحُلْ، أحياناً، من مزع أيديولوجي عُصابي؛ وفي كل الأحوال، ساد - في التعاطي معها - نوع من سوء التفاهم مرده إلى تجاهل كل من الفريقين لتاريخية الحقل الثقافي والاجتماعي للفريق الآخر! حين يتعلق الأمر بالإسلام

- مثلاً - لا يحاول أكثر المثقفين في الغرب أن يتفهم مركزية الموضوع في الحقلين الثقافي والسياسي في مجتمعات لم تعرف الإصلاح الديني، ولا انفصال الديني عن السياسي، لذلك يأتي خطابُهُ برّانياً ومتعالياً، ومثيراً لقدرة غير يسير من الاستفزاز^(٨). وحين يتعلق الأمر بالكونية - مثلاً - لا يحاول أكثر مثقفي العالم العربي - الإسلامي أن يتفهم السياق التاريخي الذي قطعتة الثقافة الغربية، والذي أهّلها لأن تتركس قيّمها نُظماً معيارية للمعرفة الإنسانية المعاصرة، وأن تتحوّل الكونية إلى خصوصية لها، إلى هوية. يتجاهل الأول التاريخ الإجتماعي والثقافي الخاص للثاني، فيدمغه بالإنكفاء عن العصر وتهديد قيم العصر. بالمثل، يتجاهل الثاني تاريخ الأول، فلا يرى في ثقافته غير منزع مرّضي إلى التفوق والمركزية الذاتية، فيتهمه بالعدوانية الرمزية - رديف العدوانية المادية - ضد الخصوصيات الثقافية^(٩)... الخ.

ليس التقاطب حدّياً إلى هذه الدرجة : وُجد من مثقفينا من شاطر مثقفي الغرب أفكارهم : كلاً أو جزءاً؛ ووُجد في الغرب مثقفون أُنقنوا فهم مشكلات الثقافة والاجتماع في البلاد العربية، وأتقنوا التعاطي معها بوعيٍ تاريخيٍّ غير إسقاطي. غير أن هؤلاء وأولئك في عداد قلة لا يُستطع استثناءها القاعدة. وهذا - على الأقل - مبرّر آخر لشرعية ذلك الحوار الذي دعونا إليه.

هل هو ممكن ؟

هو ممكن في ما نقدّر إذا انطلق دون قبليات مغلقة. أما الهدف منه، فلن يكون - بكل تأكيد - بناء رؤية مشتركة لقضايا الخلاف، وإنما بناء تفاهم حول موضوعية - وربما شرعية - ذلك الاختلاف، وتفهم لها. والأهم من ذلك، إنه ضروري لفك التعبئة النفسية المتبادلة ولرفع العوائق السيكولوجية، التي تقف حائلاً دون حوار آخر من أجل بناء رؤية مشتركة ممكنة في قضايا ومسائل أخرى قابلة لاجتراف اتفاق فيها، من النوع الذي تفترضه مقولة الشراكة الثقافية.

٢ - الشراكة الثقافية : هل هي ممكنة ؟

الشراكة : أية شراكة، تقوم على تفاهم واتفاق. لا يمكنها أن تُبنى بين مختلفين اختلافاً يعصى معه الاتفاق، وإلا استحال أمرها أو امتنع نجاح الهدف الذي أسّس لها وبرّها. فالشراكة وإن لم تكن اتحاداً، هي بتلك المثابة تقريباً؛ ولذلك، فهي لا تستغني عن عنصر الاتفاق بين أطرافها. إنها - بمعنى آخر - تقاسمٌ لمنافع مشتركة يجري بناء أطرافها المؤسسية التي سيتحقق من خلالها الاستثمار المشترك المفضي إلى المنفعة الممكن تقاسمها. وكأي استثمار، لكل طرف من أطرافه حصّةٌ وسهمٌ، وحقوقه من عائداته منتظمةٌ على مقتضى نسبة العلاقة بين السهم وعائدات الأرباح. لكن الأهم في كل ذلك، أن علاقة الشراكة بين أطرافها محكومة - مؤسسياً - باتفاق بينها لا تكون شراكة بدونه.

هذا معنى الشراكة في أصولها الاقتصادية. وفي الظن أن استعارة المفهوم لتشغيله، أو توظيفه، في الحقل الثقافي، لا تُحدثُ كبير تعديل على معناه الأصل. وإن نحفظ بالمعنى ذاته في مقاربة موضوعة الشراكة الثقافية، نسجّل ملاحظة شديدة الارتباط بالسياق الذي نحن فيه، وقوامها أن الشراكة الثقافية،

بين العالمين والثقافتين، لا يمكن أن تكون تسوية ثقافية بين المنظومتين في أية صورة من الصور (توفيق، تنازل متبادل ... الخ)، وذلك لأن الفكر والمعرفة لا يتحملان هذا النوع من التسوية، الذي تتحمله السياسة والمصالح الاقتصادية. فنحن لا يمكننا أن نتخيل تسوية بين العلم والخرافة مثلاً، أو بين الحقائق العقلية (المنطقية والرياضية) والحقائق التجريبية، بين المعيارية وبين الوضعانية في التفكير، بين البنيوية وبين التاريخية، بين التحليل النفسي والسلوكية، بين الماركسية والليبرالية، بين الفقه المالكي وبين القانون الوضعي الأوروبي^(١٠) ... الخ. وعليه، فإن الشراكة الثقافية الوحيدة الممكنة هي تلك التي تنهض على أسس الجوامع والقواسم المشتركة بين الثقافتين، والتي تنهض على أساس المصالح الثقافية المتبادلة بينهما. وهذا يعني أن الشراكة تبدأ - في الثقافة - حين نغادر منطقة الخصوصيات والهويات الفرعية، لدى سائر أطراف الشراكة، باحثين عن مساحات للقاء والاتفاق التي يمكن الاستثمار فيها استثماراً جماعياً.

هل توجد مثل تلك المساحة التي تستوعب القواسم والجوامع بين الثقافتين؟ لسنا نشك في أنها موجودة، وفي أن معطياتها الثقافية كثيرة. والحق أنها مساحة تحصّلت من رصيد تراكم ثقافي - تاريخي طويل، يضرب بجذوره إلى منتصف القرن التاسع عشر على الأقل. إذ لم يكن قليلاً ما حصل من تلاقف بين نخبتي العالمين خلال فترة القرن ونصف القرن الأخيرة: منذ اللحظة الفكرية النهضوية العربية الحديثة حتى اليوم: فقد جسرت فجوات رهيبية فصلت بين الثقافتين، منذ بدايات حقبة النهضة في أوروبا قبل خمسة قرون، وباتت اللغة والرؤى والمفاهيم أقرب إلى أن تكون مشتركة. ربّ قائل إن ذلك حصل من جانب واحد: ثقافة أوروبية زاحفة ومنتصرة تعمم معارفها وقيمها على العالم، وثقافة عربية تُصغي وتتعلم وتوطنّ الجديد في نفسها. وإذ نؤكد أن ذلك لا ينتقص من الثقافة العربية في شيء، بل يعبر عن قدرتها على التأقلم والتغيّر والتجدّد الذاتي، نضيف بالقول إن الثقافة الغربية انتهلت الكثير من علاقة التثقاف هذه، وليس الاستشراق الجديد إلا دليلاً على ذلك التأثير الذي كان للثقافة العربية في الثقافة الغربية: إن على صعيد اشكاليات وأسئلة فيها، أو على صعيد رؤية باتت أكثر موضوعية وإنصافاً، وخاصة في مجال الإسلاميات.

إذا كان «حوار الشركاء» ضرورياً - قبل أن يصبحوا شركاء - من أجل تبديد أسباب سوء التفاهم حول قضايا الخلاف الطبيعية - المتعلقة أساساً بأسئلة الخصوصية والهوية - فإن فعل الشراكة الثقافية بينهم لا يقل عنه أهمية وإلحاحاً، خاصة وأنه فعل لا يلتفت إلى الماضي، بل إلى الحاضر والمستقبل، ولا ينصرف إلى الخاص، بل إلى عامّ جامع مشترك: يفرضه كونيّ الثقافة مثلما تفرضه أحكام الجوار الجغرافي ... والتاريخي.

٣ - مُشْتَرَكُ الشَّرَاكَةِ الثَّقَافِيَّةِ :

جوامع كثيرة تؤلف بين الثقافتين: الغربية - الأوروبية، والعربية - الإسلامية (خارج إطار خصوصية كل منهما)، وهي في جملتها حصيلة تقارب معرفي بينهما، أنتجتها عمليات التأثير المتبادل

التي جرت - أساساً - بين مجتمعات صفتي المتوسط، والتي كان التأثير الأوروبي فيها أقوى وأظهر في المائتي عام الأخيرة، بسبب سبق فكري أحرزته أوروبا الحديثة قبل العالمين العربي والإسلامي بحوالي أربعة قرون. وليس السعي إلى قيم الحداثة والعقلانية: في الفكر، والتنظيم الاجتماعي، والنظام السياسي، إلا ذلك القاسم المشترك بين الثقافتين اليوم: القاسم الذي يمكنه أن يؤسس لشراكة بينهما في أفق تمييز وتعظيم هذه القيم، وتنمية نسيج ثقافي توافقي.

ثمة من سيقول إن الانتصار للحداثة والعقلانية: في الفكر والاجتماع، ليس اتجاهًا عامًا رئيسًا في الثقافة العربية المعاصرة، بل هو سمة خاصة بتيار منها قد يكون الأضعف فيها عدداً ونوعاً. وقد يضيف المعترض إياه أن الغالب على مقالات الفكر العربي، اليوم، نقد الحداثة ونقد العقلانية وليس الدفاع عنهما^(١١). وللمعترض - وعليه - نسوق ملاحظتين اثنتين:

أولهما أن نقد الحداثة والعقلانية خطاب متنام داخل الفكر الغربي نفسه، وليست تيارات ما بعد - الحداثة سوى التعبير المعرفي الراهن عن خطاب النقد ذاك. ومع أن الفرق كبير بين نقد قبل - حداثي وقبل - عقلائي، للحداثة والعقلانية، ونقد بعد - حداثي وبعد - عقلائي لها، إلا أن أيًا منهما - مع حفظ الفارق - ليس أكثر من تجديد فكري ضد واقع راسخ في أوروبا، وجانح إلى الرسوخ - أكثر فأكثر - في المجتمعات العربية والإسلامية؛ ففي الحالين، يمثل نقد الحداثة والعقلانية - هنا وهناك - اعترافاً بوجودها وبالتحدي الذي تمثله. وهكذا، إذا كان نقدها في مجتمعاتنا يتخذ شكل انكفاء إلى اللامعقول وإلى التقليد، فلا يعني ذلك - في منظور علم الاجتماع الثقافي - سوى محاولة لإبداء ممانعة في وجه تيار حداثة وعقلانية زاحف. في المقابل، لا يمثل نقد الحداثة والعقلانية في الغرب إلا احتجاجاً على سلطتهما الضاربة في الفكر والاجتماع، وإلا فلا معنى لمسجلتهما.

والمفهوم من ذلك - في الحالين - أن خطاب الحداثة والعقلانية هو الخطاب التاريخي هنا وهناك: نعني هو الخطاب الذي يتمثل ضرورات التاريخ ويعبر عنها تعبيراً مطابقاً.

وثانية الملاحظتين أن هاجس الحداثة والعقلانية في الفكر العربي الحديث تعمم، أكثر من ذي قبل، ولم يعد مقصوراً على تيارها التقليدي (الليبرالي)، بل بات يتنامى في خطاب القوميين وفي خطاب الماركسيين أيضاً. وليس لدينا شك في أنه يشغل باحثين إسلاميين كثر، أعادوا وصل علاقتهم بالخطاب النهضوي - مقيمين مسافة، بل قطيعة معرفية مع الخطاب الصحوي - وتطلعوا إلى ضخ روح جديدة: أكثر حداثةً وعقلانيةً في خطابهم^(١٢). ويبقى أن حقل العلوم الإنسانية زاحز بالأدلة القاطعة والقطعية على أن المناهج الحديثة، والعقلانية، هي الأدوات الوظيفية الرئيسة التي يتمثل بها الباحثون العرب موضوعات اشتغالهم النظري. حتى ميدان الإسلاميات والدراسات التراثية - الذي كان حكرًا على الخطاب التقليدي التراثي - باتت أبوابه مشرعة على هذه المناهج والرؤى الحديثة^(١٣).

تؤسس هذه الجوامع الفكرية لجوامع أخرى من طبيعة مصلحية تحمل على مثل تلك الشراكة الثقافية وتبررها. وهي كناية عن جملة الأهداف المشتركة الجامعة بين الثقافتين والعلمين، التي تستدعي تحقيقاً مادياً من نخبهما الثقافية. وهي في جملتها تتصل بالدفاع عن العلاقة الثقافية بين العالمين، وبالدفء

عن القيم الثقافية المشتركة، كما بالدفاع عن مركز الثقافة داخل النظام الاجتماعي الوطني:

أ- تتمثل المصلحة الأولى الجامعة في تنمية أواصر الصلة الثقافية بين العالمين: الأوروبي والعربي - الإسلامي، وتعظيم المنحى التواصلي الثقافي بينهما، في سياق مسعى إلى رفع أسباب التجافي - سوء التفاهم في القضايا الثقافية الخلافية، وإلى تنمية الجوامع الفكرية والمعرفية بينهما. وغني عن البيان أن هذه المهمة الثقافية مدخل وظيفي ممتاز لتنمية العلاقات بين مجتمعات ودول العالمين على صعد أخرى: مادية، يطبعها الاضطراب والتهيب. ثمة، في الداخل الأوروبي، ما يبرر ذلك، ومن ذلك - على الأقل - وجود ملايين من العرب والمسلمين في المهجر الأوروبي، تطرح إقامتهم أسئلة ثقافية على المجتمعات الغربية لا تستطيع هذه - دائماً - فهمها، وقد لا ترى فيها إلا تهديداً لقيمها الثقافية والمعيارية. ومن ذلك أيضاً أن حضور أوروبا في مجتمعاتنا: اقتصاداً، وسياسياً، وثقافةً، ربما أثار - وسيثير قطعاً - مشكلات لا يمكن لغير المثقفين أن يفهموا سياقاتها ويتقنوا التعاطي معها. وعليه، فلا مندوحة من علاقة ثقافية متواصلة تكون سداً منيعاً أمام تدهور العلاقات المادية بين العالمين، وقاعدة مرجعية لتناول مسائل الخلاف الثقافي بين المنظومات والأنساق تناوياً موضوعياً، خالياً من الحساسيات^(٤).

ب- وتتمثل المصلحة الثانية الجامعة في حماية القيم الثقافية المشتركة وتحصينها من أخطار التفكك أمام زحف قيم ثقافية جديدة واردة من مصادر ومراكز خارج المجالين الأوروبي والعربي - الإسلامي. إن القيم الثقافية المشتركة بين العالمين ليست وليدة سنوات أو عقود، إنها ميراث تاريخي طويل الأمد صنعتها علاقات التبادل الثقافي: العنيف والسلمي، على ضفتي المتوسط وبين مجتمعاته. ففي المجال المتوسطي وجواره، قامت الديانات التوحيدية، وما نجم عن رسالاتها من ثقافات وحضارات. وفي المجال المتوسطي، نشأت الفلسفة الإغريقية، والمسيحية الوسطى، والعربية - الإسلامية، وظهر القانون العراقي، والروماني، والفقهاء الإسلامي، والقانون الوضعي الفرنسي. وفي المجال المتوسطي ظهرت الرياضيات والعلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية الحديثة. وفيه أيضاً خرجت مبادئ الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان، بعد سوابق تعاشيرية - في شرق المتوسط وفي الأندلس - مثلت أعظم تجارب التسامح الديني. وبالجملة، ليس قليلاً أن يكون المتوسط مهد الدين، والحضارة، والفلسفة، والعلم، وحقوق الإنسان، والتسامح الديني، والديمقراطية؛ وأن يكون منطلق نقل كل هذا التراث العظيم إلى كل البشرية. إن هذا التراث الثقافي المشترك - الذي جرى تثميره وتطويره في القرنين الماضيين - يتعرض اليوم لتهديد حقيقي من قيم ثقافية أخرى جديدة، نمت في أحضان العنف والغرائز والرأسمال، تزحف إلى الكون ظافرة على إيقاع نجاحها في استثمار ثورة الاتصالات وتوظيف إمكاناتها لتعميم نفسها. قيل - في ما مضى - إن بعض المثقفين العرب انكفائيٌّ ومعاد للحضارة والعصر، بسبب دفاعه عن فكرة الأمن الثقافي، غير أن معركة فرنسا - قبل سنوات - من أجل «الاستثناء الثقافي» من أحكام العولمة التجارية، وهي معركة ثقافية مشروعة، أعادت الاعتبار إلى مقولة الأمن الثقافي، وكشفت عن حجم التهديد الذي يمكن أن تتعرض له منظومة ثقافية - رمزية معيارية من منظومة أخرى ذات قيم ومعايير مختلفة، وخاصة حينما تتركب هذه المنظومة سبيل الصورة، لا الكلمة، فتكتسح الحدود من خلال النظام الإعلامي السمعي - البصري: نظام العولمة الثقافي^(٥)!.

ج - ثمة مصلحة ثالثة مشتركة: تنمية مركز الثقافة والثقافي داخل هذه المجتمعات، و - بصورة

خاصة - تنمية دور «المجتمع الثقافي» وتأثيره في القرار داخلها. وفي ظلنا أن هذه المصلحة مشتركة بسبب تدهور الموقع الثقافي في المراتبية الاجتماعية العامة : في المجتمعات الأوروبية كما في مجتمعاتنا. ربما اعتقد كثيرون - منّا نحن العرب على الأقل - أن مركز الثقافة في الحقلين الإجتماعي والسياسي قوي في المجال الأوروبي، ولا يُقاسُ مركزُ ثقافتنا بثقله. وفي ظلنا أن هذا الاعتقاد خاطئٌ إلى حدٍ بعيد : ذلك أن دور الفقيه في الحقل الإجتماعي الإسلامي، ودور علماء الدين في الحقل السياسي الإسلامي لا يقل أهمية عن دور المثقفين الغربيين في الحقلين، على الرغم من تقليدية الأولين وحادثة الآخرين. ومع ذلك، فلا دورٌ هؤلاء ولا دورٌ أولئك من القوة بحيث يعيد الاعتبار لمركز المعرفة والثقافة في النظام العام لهذه المجتمعات! في مجتمعات الرأسمال : الميتروبولية والطرفية، لم يعد للرأي اعتباراً أو كبير مكانة؛ بات الطلب أكبر على فئات أخرى أكثر إنتاجاً وناجعة : التكنوقراط والخبراء ومدراء المقاولات وما في هذا المعنى! ومع أن تعقّد المشكلات الاجتماعية، في الحضارة المعاصرة، بات يطرح أسئلة تفترض تدخل المثقفين؛ ومع أن الإنتاج الفكري الذي يقدمونه، في الميادين كافة، يظل في جميع الظروف هو البنية التحتية العميقة التي تنهل منها السياسة، ومنها تستلهم برامجها، إلا أن مركز المثقفين بقي هامشياً على صعيد القرار السياسي!

ربما كانت هذه المصلحة العنوان الأصعب والأعقد في الشراكة الثقافية، خصوصاً وأن موضوعها يبدو مطلباً داخلياً في كل مجتمع. ومع التسليم بصحة هذا الأمر، نفترض أن المثقفين : الأوروبيين، والعرب والمسلمين، مدعون إلى تفكير جماعي في هذه المهمة، لأنه عليها يتوقف مستقبل هذه الفئة في الكيان الاجتماعي. إن هذا التفكير - في ما نقدّر - من الطقوس التي يفرضها واجب التضامن بين المثقفين بصرف النظر عن انتماءاتهم القومية، فكيف إذا كانت بينهم جوامع من النوع الذي ألمحنا إلى بعضه سلفاً. وعليه، قد لا يكون مطلوباً من الشراكة في هذا الشأن أكثر من تنمية أسئلة مشتركة في هذه المسألة.. علّها تفتح التفكير في الموضوع على آفاق أرحب.

عبد الإله بلقزيز

هوامش :

(١) ازدهر مثل هذا الربط كثيراً في المغرب. ويشار هنا - على سبيل المثال - الى الندوات واللقاءات التي عقدتها جمعيات ثقافية في الموضوع، أو على هامشه، خاصة : «مؤسسة عبد الرحيم بوعبيد»، و «جمعية بدائل»...

(*) يتعلق الأمر هنا - على وجه التحديد - بالمقالة الأصولية الإسلامية.

(٢) لا يمكن اعتبار الرد على رينان، أو حوار محمد عبده مع هانوتو أو هربرت سبنسر، حواراً بالمعنى الذي نقصد : أي مناظرة فكرية بين أطروحتين.

(٣) ربّما شدّ جاك بيرك عن هذه القاعدة، فكان المستشرق الوحيد من جيل الرّواد الذين فتحوا مثل ذلك الحوار.

(٤) انظر دراسته الرائدة عن فون غرونباوم في:

La crise des intellectuels, arabes, Paris, Maspero, 1978, PP 59, 102.

(٥) في كتابه الاستشراق.

(٦) في كتابه : L' Europe et L'Islam. Paris, Seuil, 1978.

(٧) راجع :

Abdalah LAROUI : Islamisme, Modernisme, Liberalisme Casablanca - Beyrouth, Centre culturel Arabe, 1997, P 148...

(٨) من المؤسف أن الكثير من المتطاولين على هذا الموضوع - في الصحافة الغربية - من غير المتخصصين في مبحث الإسلاميات، كان في أساس هذا الاستفزاز الذي استثار رديفه. وقد قدّم إدوارد سعيد مثلاً حياً وصاعقاً عن هذا النوع المنحط من «المعرفة» بالإسلام لدى الصحفيين الغربيين، خاصة الأميركيين، في كتابه : تغطية الإسلام.

(٩) كل خطابات الهوية رددت ذلك، إلى جانب الخطاب الإسلامي، بما فيها الخطاب الحدائي (القومي والماركسي في تعبيرهما الانثروپوثقافي) والخطاب ما بعد الحدائي حيث يعيد تفكيك كونية العقل الغربي الاعتبارَ لما يقع خارج هذه الكونية من ثقافات.

(١٠) حاول محمد عبده، قبل قرن، أن يقوم بمثل هذه التسوية بين العلم والدين، فلقيَ معارضة من الإسلاميين أكثر مما لقيها من الحدائين. أنظر في هذا على سبيل المثال :

عبد السلام ياسين : الإسلام والقومية العلمانية. دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص ص ١٢٨ - ١٣٠.

(١١) كرّست كتابات د. مطاع صفدي، ومنبر «الفكر العربي المعاصر»، هذا الاتجاه في الفكر العربي منذ حوالي عقدين، ولكن ليس من موقع العداء للغرب وإنتاجه الثقافي، بل من منطلق علاقة نقدية بذلك الإنتاج بعد استيعابه.

(١٢) كتابات محمد عمارة، وطارق البشري، ومحمد فتحي عثمان، وراشد الغنوشي، ومحمد سليم العوا...، مثلاً لذلك.

(١٣) نفكر - بالأساس - في كتابات محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن ... الخ.

(١٤) لم يستطع «معهد العالم العربي» في باريس أن يكون - بكل أسف - إطاراً وظيفياً لتلك العلاقات حتى الآن، وربما لأسباب أخرى غير علمية !.

(١٥) تناولنا ذلك بالتفصيل في كتابنا : العولمة والممانعة، الرباط، منشورات رمسيس، ١٩٩٩.