الثقافة وسؤال الهوية فى زمن العولمة

صلاح السروى*

Özet

Küreselleşen Dünyada Kültür ve Kimlik Sorunu

Bu araştırma, millî ve taraflı (batılı değil) kültürlere yönelik tehditlere ilişkin belli bir tasavvurdan hareket etmektedir. Bu tehditler hâlihazırda yaşamakta olduğumuz ve "küreselleşme" adı verilen tarihi dönüşümden kaynaklanmaktadır. "Tektipleştirme tehlikesi" olarak isimlendirdiğim bu tehlike, farklı kültürleri Batı merkezli (Avro-Amerikan) kültürün hegemonyası altına sokma ve onun içerisinde eritme çabaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde, bu merkezin dışında kalan dünya, "Medeniyetler Çatışması" fikrinin, özellikle de Hantington'un "Yeşil Düşman" ve "İslâmî Tehlike (Islamophobia)" olarak isimlendirdiği yaklaşımların çağrışımlarının yol açtığı Batı kaynaklı tehditlerle de karşı karşıya bulunmaktadır. Karşı karşıya olunan diğer bir tehlike de, küçük parçalara ayrılma/parçalanma tehlikesidir. Bu tehlike iki şekilde karşımıza çıkmaktadır: "Bir araya getirici/birleştirici" mahiyetteki büyük kültürel kimliklere yönelik olarak gerçekleştirilen hücumlar ve "etnik-mezhebî" mahiyetteki küçük kimlikleri diriltme/ihya etme çabaları. Bütün bunlar, farklı tezahürleri olan kültürel etkileşimler çerçevesinde cereyan etmektedir. Araştırmamız iki ana nokta etrafında yoğunlaşacaktır: "Millî kültür" ve "millî kimlik" kavramları, bunların unsurları ve bunlarda görülebilecek değişimler ve "müsâkafe (kültürel etkileşim)" kavramı, bu kavramın türleri ve gerçekleşmesi esnasında yararlanılan mekanizmalar.
Anahtar kelimeler: Küreselleşme, Kültür, Kimlik, Değişim.

Abstract

Culture and the Issue of Identity in a Globalised World

This study starts from a definite stand against the threats to national and local cultures (exluding Western culture). These threats are the results of the historical transformation which is called 'globalisation' which we are currently experiencing. What I call 'the threat of standardization' can be explained as placing all different cultures under the hegemony of Western culture and trying to assimilate them. The cultures which do not take part in this face threats from the western culture that is expressed by the terms 'the Clashes of Civilisation', in particular, or what Hantington calls 'green enemy' or the 'Islamic Threat'. Another threat is the disintegration into small pieces. This threat can be seen in two ways: First, attacks to the great cultural identity that unites all; second, revitalisation of small ethnic-sectarian identities. All these happen within the context of cultural interactions that arise in different forms. This study will concentrate on two points: The main elements of the concepts of 'national culture' and 'national identity' and the possible changes that may take place in them; 'cultural interaction', its kinds and the mechanism of its actualisation.
Keywords: Globalisation, Culture, Identity, Change.

* Prof.Dr., Hulvan Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kahire/Mısır (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapdili Anabilim Dalı Misafir Öğretim Üyesi) (salahalserwy@gmail.com)

لقد قام الفكر الاستعمارى الغربى متسترا بزعم ايديولوجى، أساسه فكرة تصدير قيم التقدم والحرية وحقوق الانسان. ولأن الواقع قد كذب هذا الزعم على نحو دامغ، فلم تسفر الظاهرة الاستعمارية الا عن اذلال الشعوب ونهب خيراتها، واثارة الحروب وتغذية النزعات العرقية والطائفية، فان مايمكن أن نخرج به من هذه المزاعم هو أن الغرب قد انطلق من معانى مضمرة داخل خطابه يمكن تحديدها فى ما يلى:

1- أن الغرب، وحده، هو الذى يمتلك هذه القيم الانسانية.

2- أن الآخرين ليسوا أكثر من برابرة.

3- وأنهم فى حاجة الى من يقودهم ويأخذ بناصيتهم.

ولقد تم التصريح بهذه المعانى على كافة الأشكال الممكنة، من انتاج أدبى، الى انتاج معرفى وسياسى عام. كأن يقول فيكتور هوجو، ممجدا حملة نابليون بونابرت على الشرق، فى قصيدة بعنوان "هو":

"بجانب النيل ، أجده مرة أخرى
ومصر تتألق بنيران فجره،
وصولجانه الامبراطورى يبزغ فى الشرق
ظافرا، مليئا بالحماسة، متفجرا بالانجازات
ابن المعجزة، أذهل أرض المعجزات.
والشيوخ المسنون أجلوا الأمير الفتى الحكيم،
وملأت الناس خوفا جيوشه التى لم يكن لها سابق.
ونبيلا، جليلا، ظهر للقبائل المذمومة
مثل ماهومت غربى". (1)

فنابليون هو الذى جعل الفجر يبزغ على أرض مصر، بعد أن كانت ترفل فى الظلام الدامس!!

وهو الذى أخرجها من الظلمات الى النور!! متشبها فى ذلك ب"ماهومت"، كما تراه قبائل العرب التى آمنت به. وماهومت هذا ليس سوى النبى محمد (ص) الذى ظهر لتلك لقبائل "المذمومة"، "الذاهلة"، "الجاهلة"، والتى لم تكن تعرف من الحضارة أوالانسانية شيئا !!. لقد تماثل وضع نابليون ازاء المصريين مع وضع النبى الهادى، الذى أخرج العرب من ظلمات الجهل الى نور الهداية.

وهو نفس المعنى الذى قصده جان – باتيست – جوزيف فوريه، حين قال عن مصر : "هذا البلد الذى نشر معرفته الى أمم كثيرة، غارق الآن فى البربرية ".(2)

وهى، أيضا، نفس المعانى التى تفصح عنها أقوال اللورد كرومر (المندوب السامى البريطانى الأول فى مصر بعد احتلالها، عام 1882)، الذى أضاف اليها هجاء عنصريا صريحا فى كتابه : "مصر الحديثة"، حين قال: ".. والافتقار الى الدقة، الذى يتحول بسهولة ليصبح انعداما للحقيقة، هو فى الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقى. الأوربى ذو محاكمة عقلية دقيقة، وتقريره للحقائق خال من أى التباس، وهو منطقى مطبوع، رغم أنه قد لا يكون درس المنطق، وهو بطبعه شاك ويتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أى مقولة، ويعمل ذكاؤه المجرد مثل آلة ميكانيكية. أما عقل الشرقى فهو على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة، صوري. يفتقر بشكل بارز الى التناظر، ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة الى أقصى درجة (..) خذ على عاتقك أن تحصل على تقرير صريح للحقائق من مصرى عادى، وسيكون ايضاحه بشكل عام مسهبا، ومفتقرا للسلاسة. ومن المحتمل أن يناقض نفسه بضع مرات قبل أن ينهى قصته، وهو غالبا ما ينهار أمام أكثر عمليات التحقيق لينا".(3)

ولنلاحظ هذا الولع المفعم بالذات الذى تنضح به عبارات كرومر، من حيث تمجيده للغربيين والعقل الغربى، وهو أمر يجافى طبيعة البحث المحايد الرصين، بما يطبع حديثه، منذ البداية، بطابع الانحياز والتفضيل لذاته على الآخرين، وكأننا أمام منابذة لفظية بدوية جاهلة، ولا أقول جاهلية، قوامها الفخر بالذات وبالقبيلة، والهجاء (للآخر)، المذموم، لالشىء الا لأنه ببساطة ليس (أنا). فهذا الفخر وذاك الهجاء غير مبنيين على أية أسس موضوعية، ولا ينطلقان من أية معايير محايدة. ولا نحصل منهما الا على نقائض مقذعة، لاتمتلك من القيمة والمعنى الا كونها تبعث على التسلية، باحتوائها على بعض الطرافة، كتلك التى نحصل عليها من المفاخر الساذجة لعمرو بن كلثوم والنقائض الطريفة التى جرت بين جرير والفرزدق.

كما ينبغى علينا ملاحظة التعميم الواضح فى تعبير "عقل الشرقى ..". فالشرق، عنده، كتلة صماء، لا فروق فردية بين أبنائه، ولا اعتبار لعناصر الزمان، أوالمكان، أوالتطور التاريخى، أو درجة التعليم .. الخ. وهذا الشرقى، عنده، كاذب ومحتال ومتناقض مع نفسه وغير منطقى بحكم الطبيعة والتكوين، أى أن نقصه هيكلى، وراثى- خلقى، وليس بفعل أية عوامل موضوعية. وبالمقابل، فالغرب أيضا يمثل كتلة واحدة صماء، لافروق بينها، ولابد – عنده بالطبع - أن يكون الانسان الأوربى

هو الأفضل، فهو الذى يمثل العنصر الأرقى والأجدر بالاحترام، لأنه – على النقيض من الشرقى - مفطور على التفكير المنظم الدقيق، العقلانى المنطقى .. الخ !!.

هكذا تفضى – عنده - "الحضارة" "العقلانية"!! و"العلمية"!! الى فكر تعميمى وعنصرى متعصب ، يختلط بسمات أسطورية وخرافية واضحة. ويتحول "التفكير المنظم" و"الرقى الحضارى" اللذين يفخر بهما، الى نوع من الدجل.

يقول د. أنور عبدالملك : "وهكذا ينتهى الأمر بالتنميط – القائم على خصوصية حقيقية، لكنه منفصل عن التاريخ ، ومن ثم يعتبر شيئا مجردا أو جوهرا خالصا ، وهو ما يحيل "الموضوع" المدروس الى كائن آخر ، وتكون "الذات" التى تدرسه كائنا له وجوده "المتعالى"، كما ينتهى الأمر الى أن يصير لدينا جنس الانسان الصينى، وجنس الانسان العربى (ولماذا لايكون لدينا جنس الانسان المصرى وهلم جرا ؟) وجنس الانسان الافريقى. (بينما) المفهوم بأن الانسان ، أى "الانسان السوى" (أو الطبيعى) هو الأوربى". (4)

والمقصود بعبارة: "التنميط القائم على خصوصية حقيقية"، هى تلك السمات الشائعة لدى جماعة محددة فى مرحلة زمنية محددة. ومحاولة تعميم وتثبيت هذه السمات وتأبيدها، بحيث تصبح ممثلة لسمات مطلقة عابرة للزمان. ولعل هذا نفس ما قصد اليه ادوارد سعيد، باطلاقه تعبير : "شرقنة الشرق" (5) التى تعنى حبس الشرق ضمن اطار جغرافى تخيلى يقدم تصورات جاهزة ومعدة سلفا، تتأسس على مشاهد شرق "ألف ليلة وليلة"، حيث الشرق العجائبى السحرى الفطرى الشهوانى – الروحانى .. الخ. وبالتالى: الشرق المتخلف البدائى، الذى يغذى النظرة القائمة على الاحساس المفعم بالتفوق العنصرى والثقافى – الحضارى. ويبرر، فى الوقت نفسه، منطق السيطرة الاستعمارية المغلف بغلالة أخلاقية مزعومة قوامها: "اعمار" !! هذا الشرق "الخرب"، !! والانتقال به من "ظلام" بدائيته وتخلفه الى نور الحضارة (بالقدر الذى يخدم مصالح الغرب بالطبع). مثلما عبر فيكتور هوجو فى الاقتباس الآنف الذكر.

لقد كان الحديث عن الآخر – الشرقى، بهذه الصفات ضروريا، أيضا، من أجل صياغة فكرة أكثر ملاءمة عن (الأنا) الأوربى. ولعله من أهم أسباب العمل على خلق وايجاد هوية ثقافية لتلك الدول القومية الفتية (أتحدث عن أوربا فى بواكير القرن التاسع عشر) هو اكتشاف نقائض تلك الهوية، بما يجعلها محددة بحدود قاطعة وموسومة بسمات مائزة. يقول ادوارد سعيد : " الهوية لايمكن أن توجد

بمفردها ومن دون ثلة من النقائض والنوافى والأضداد: فالاغريقيون يقتضون البرابرة، والأوربيون يقتضون الأفارقة والشرقيين .. الخ، والعكس صحيح دون ريب".(6)

ويتفق ذلك مع ما أورده صامويل هنتنجتون (صاحب نظرية وكتاب "صدام الحضارات")، وان كان فى سياق مغاير بالطبع - بقوله : ".. فنحن لا نعرف من نكون الا عندما نعرف من ليس نحن ، وذلك يتم غالبا عندما نعرف نحن ضد من ". (7)

ومن هنا كان اكتشاف الآخر فى "نقصه" و"بدائيته" بمثابة شرط ضروري لاكتشاف الذات والاعتزاز بها والاعلاء من شأنها. وهكذا ظهرت علوم الاستشراق والأدب المقارن والانثروبولوجيا .. الخ .

ومع ظهور "العولمة" التى دشنت عصر السماوات المفتوحة وتقارب أصقاع العالم، الى الحد الذى جعل البعض يعتبر الكرة الأرضية قد أضحت، فى تقاربها، لا تعدو كونها "قرية كونية صغيرة"، أخذ العالم "غير الغربى" يواجه مخاطر متعددة على كافة الأصعدة – السياسية والاقتصادية والثقافية .. الخ. ويمكن أن يكون من أبرز هذه المخاطر، على الصعيد الثقافى، ما يسميه سيرج لاتوش ب "خطر التنميط"، المتمثل فى محاولات الالحاق الثقافى بالمركز الغربى ، وذلك عن طريق مايسميه ب.. "التحويل عبر القومى للثقافة "(8). بما يعنى خلق مرتكزات ثقافية (عالمية) المظهر، غربية المنطلق، تدعم "الامبريالية"، وتبرر نظامها القائم على غطرسة القوة وشهوة الاغتصاب. عن طريق الترويج لفكرة "صدام الحضارات"، السالفة الذكر، ومحاولة ازاحة الحضارات التقليدية والقديمة، لصالح حضارة الغرب، باعتبارها حضارة العالم (المعولم). بل ان هناك أصواتا قد بدأت تعلو نبرتها فى مسعى واضح لالبس فيه لمهاجمة ونقد فكرة الهوية والثقافة القومية أوالوطنية، على نحو مباشر (فى بعض التأويلات) والتأكيد على فكرة ما يسمى ب.. "أوهام الهوية"(9) وأن الهويات انما هى .. "هويات قاتلة".(10) ومن المثير أن تظهر هذه الدعوات فى الوقت ذاته الذى يتم فيه العمل بدأب شديد، من قبل ذات الدوائر، على احياء الهويات الصغرى والأصوليات الدينية والعرقية.

ولمحاولة فهم هذه المخاطر سأحاول فيما سيلى دراسة مفهوم الثقافة الوطنية فى علاقتها بالهوية الوطنية، وأنواع المثاقفة وآليات عملها فى النقطتين التاليتين:

1- مفهوم الثقافة الوطنية والهوية الوطنية .

2- نوعا المثاقفة وآليات عملها .

يرتكز الخطاب النظرى الدعائى للفكر المرتبط بدوائر السياسة الغربية ذات الطابع الامبريالى على منحى خطى تبسيطى، يقوم على أساس أنه لا يوجد سوى طريق واحد للتقدم ومفهوم واحد للرقى، ألا وهو ماحققه الغرب من تطور راسمالى – اقتصادى واجتماعى وسياسى وثقافى، بل ان هذا الطريق يمكن أن يمثل "نهاية التاريخ" وخاتمة المطاف، حسبما يقول فرانسيس فوكوياما :

"هناك مايشبه التاريخ الشمولى للبشرية باتجاه الديمقراطية الليبرالية. ان اعتبار فشل هذا النظام فى بلد معين أوحتى فى منطقة بكاملها من العالم كشهادة على الضعف الاجمالى للديمقراطية يكشف بالعكس عن قصر نظر مدهش. ان الدورات وحلول التواصل ليست غير متوافقة من ذاتها مع التاريخ الشامل والموجه ، كذلك وجود دورات اقتصادية ذات أمد قصير أو متوسط لايناقض امكانية النمو الاقتصادى على أمد طويل .(11)

والأمر هنا لا يرتبط فقط بالمجال السياسى أو الاقتصادى ، بل يتجاوزه الى قوانين التطور وآفاق المعرفة والوعى الثقافى والاجتماعى .. الخ. فهناك تاريخ واحد للبشرية قد اختطه الغرب بنظمه الديمقراطية الليبرالية، وأن هذا الطريق قد أضحى بمثابة القدر الذى ينبغى على باقى الأمم أن تتجرعه، ولا طريق غيره، فهو بمثابة .. "تاريخ شمولى شامل". وأن هذا الطريق، حتى لو فشل فى أي بلد أو حتى منطقة بكاملها، فان ذلك لايعنى عيبا أو ضعفا فى المشروع (الديمقراطى الليبرالى)، بل يكاد فوكوياما أن يقول أن العيب والضعف يكمن فى هذه الشعوب التى لم تستطع بفهمها القاصر ووعيها المتدنى الوصول الى "الحكمة اللدنية"!! الكامنة فى هذا المشروع. وهنا يتحول المشروع الغربى مرة أخرى الى فكرة مطلقة، غير انسانية وغير تاريخية، بل عابرة للتاريخ، لاتعترف بخصوصيات الزمان والمكان، ولا بالتجارب الحية للشعوب. بما يجعلنا نعود الى اطلاقية (كرومر) الميتافيزيقية فى نهاية القرن التاسع عشر، السابق الاشارة اليها. فى دورة تشى بأن هذا النوع من الفكر الغربى يكاد يكون محصورا فى منطقة الولع بالذات وعبادتها وتمجيدها. كما يمكننا أن نصل الى اكتشاف الخطر الكامن فى هذا النمط من التفكير، ألا وهو المتمثل فى مفهوم "التنميط"، الذى أوردناه عند سيرج لاتوش قبل قليل. بما يصب فى النهاية فى فكرة تأليه الغرب، التى قد لاتعنى بالضرورة انتماء واعيا مباشرا لبنياته وأشكاله فى المجالات المختلفة، انما تعنى تأليها لسلطته المذلة بوحشيتها وغطرستها واعتبارها من طبائع الأمور، وأن لا امكانية للفكاك منها . انه تأليه، حسب قول لاتوش، .. "يقوم على قوى رمزية : سيطرتها المعنوية أكثر خبثا وأقل اثارة للاعتراض ، وهذه العناصر الجديدة للسيطرة هى العلم والتقنية ، والاقتصاد ،

وعالم الخيال الذى تقوم عليه هذه العناصر : قيم التقدم". (12) بما يعنى اعتبار الرموز الحضارية الغربية وأنماط الحياة التى يتم تقديمها على أنها تمثل روح العصر ولايمكن الحياة بدونها ..اعتبار هذه الرموز ممثلة للزعم بفكرة "التقدم"، بالمعنى الفلسفى والواقعى للكلمة.

ان هذا، بالطبع، لايعنى أننا ندعو الى الامتناع عن الاستفادة من منجزات الحضارة البشرية، سواء أكانت لدى الغربيين، أم غيرهم، لكن الفارق يكمن فى كون هذه الاستفادة ناتجة عن رغبة فى الملاحقة المجانية أو المملاة من الخارج ، أم منطلقة من حاجة محلية حقيقية – وطنيا وانسانيا. ومنطلقة من سؤال اللحظة التاريخية الخاصة والعامة وملبية لمحتواه، وليس العكس. الى جانب اننا، ولاشك، من دعاة الايمان بضرورة التعامل مع "الوافد" من أفكار وقيم وتكنولوجيا .. الخ، على أنه منجز بشرى يمكن الاستفادة منه، اذا كان يستحق، الى جانب منجزات أخرى لبشر آخرين، وليس الطريق الوحيد الذى يمكن السير فيه. ان اختزال الحضارة البشرية فى الغرب وحده، واختزال الغرب فى أمريكا وحدها مع بعض الدول الملتحقة بها، انما يؤدى الى الامتثال لطريقة الحياة الأمريكية باعتبارها ملخص الحضارة البشرية. وهذا يمثل ظلما بليغا للحضارة الانسانية برمتها وجناية حقيقية عليها وعلى مستقبلها، لأنه بهذا الامتثال ل .. "طريقة الحياة الأمريكية American way of life تكمل الكائنات البشرية انجاز الحلم الجامح لتيودور روزفلت ب (أمركة العالم) بل كذلك حلم كافة الامبرياليين".(13) ان هذا الامتثال، اذن، انما هو امتثال لأحلام وارادات هؤلاء الذين يأبون الا احكام السيطرة على العالم وتحويله الى مزرعة خاصة بهم. ومن ثم، تصبح الثقافة أداة لهذه السيطرة وهذا الاخضاع ووسيلة للحفاظ عليهما .

ولعله من البدهى القول أن الثقافة الوطنية تعد العنصر الرئيسى الذى يشكل مفهوم الهوية الوطنية، بما تشتمل عليه من سمات حاكمة لرؤية الجماعة لذاتها ولعالمها، وبنائها العقلى والروحى والأخلاقى .. الخ ، كذلك لرؤية العالم لدى أفرادها، وعناصر تكوينهم الأخلاقى والعقلى والسلوكى .. الخ المرتبط بوجودهم الاجتماعى – التاريخى، أى الزمانى – المكانى المحدد.

لقد حاول كثير من العلماء الوصول الى تعريف أو تحديد لمفهوم الثقافة، ولكن الظاهر أنه مفهوم يتميز بقدر هائل من الاتساع والشمول، الأمر الذى أدى الى أن تذخر مؤلفاتهم بعشرات التعريفات التى تحوى أخلاطا هائلة التنوع من المعانى والعناصر. وربما كان من أقدم التعريفات التى حاولت الاحاطة بالجوانب المتعددة

لمفهوم لثقافة وأكثرها ذيوعا، نظرا لقيمتها التاريخية، تعريف ادوارد تايلور الذى قدمه فى أواخر القرن التاسع عشر، فى كتابه الذى جاء بعنوان: "الثقافة البدائية" Primitive Culture (14) والذى يذهب فيه الى أن الثقافة هى :

ذلك الكل المركب الذى يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف، وغير ذلك من العادات التى يكتسبها الفرد باعتباره عضوا فى مجتمع معين، أو منتميا الى جماعة معينة" (15)

ان الثقافة بذلك تعد عنصرا مميزا لطريقة حياة الجماعة وشخصيتها المعنوية، عن غيرها من الجماعات، كما تمثل نمطا متكاملا لحياة أفرادها، فضلا عن أنظمة القيم الحاكمة للعلاقات القائمة بين الأفراد وبعضهم البعض، داخل الجماعة وخارجها، على حد سواء.

ولقد حاول روبرت بريستيد R. Bristedt وضع تعريف أكثر وضوحا لمفهوم الثقافة فى كتابه "المسألة الاجتماعية" The Social Order ، بقوله :

"ان الثقافة هى ذلك الكل المركب الذى يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أو نتملكه كأعضاء فى مجتمع".(16)

ومن الواضح أن هذا التعريف يتفق مع السابق فى التركيز على هذه الصيغة التركيبية للثقافة، بينما يختلف عنه فى ادخال الجانب المادى، أى نمط الملكية والعلاقات الاجتماعية المرتبطة بها والأخلاق والقيم المترتبة عليها. ولكنه ربما يكون أكثر وضوحا وشمولا، من حيث دخوله المباشر الى تصنيف العناصر المكونة لهذا المفهوم من فكرية وسلوكية ومادية.

ويمكن، على ضوء ماسبق، تقسيم التعريفات المتنوعة للثقافة الى اتجاهين:

الأول: يتعامل مع الثقافة باعتبارها مركبا معرفيا – معنويا يتكون من القيم والمعتقدات والمعايير الأخلاقية والرموز والايديولوجيات وغيرها من المنتجات العقلية.

الثانى: يربط بين الثقافة ونمط الحياة الكلى للمجتمع والعلاقات التى تصل بين أفراده، وتوجهات هؤلاء الأفراد فى حياتهم. فى دمج واضح بين ماهو معنوى وماهو مادى – اجتماعى.

ويرى سمير أمين أن الثقافة، أو مايسميه ب "البعد الثقافى" .. يمثل البعد ..

" الأقل تقدما فى المعرفة العلمية به، لدرجة أنه لايزال محفوفا بالأسرار الخفية، ولاتعدو كون الملاحظات الامبرية (يقصد البحوث الميدانية) فى هذا الصدد – مثل

تلك الملاحظات عن الأديان التى نجدها أحيانا فى بعض كتابات علم الاجتماع – تأملات تقوم على الحدس الى حد كبير". (17)

حيث يخلص من ذلك (أى سمير أمين)الى أن النظريات المقترحة فى مجال الثقافة لاتزال تدور فى فلك مايسميه ب "التشويه الثقافوى"(18). قاصدا الى لفت النظر الى أن هذه النظريات تقوم على فرضية تواجد عناصر ثقافية تتعدى مراحل التطور التاريخى. ولذلك فانه بالنسبة له لايوجد تعريف مقبول بشكل عام لما يقع فى مجال الثقافة على وجه التحديد، اذ أن هذا التعريف يتوقف على نظرية التطور الاجتماعى التى ينتمى اليها من يقوم بالتعريف نفسه، سواء أكان مفكرا أم باحثا، ولو على نحو ضمنى. فهناك من يركز جهوده على كشف العناصر المشتركة فى تطور جميع المجتمعات البشرية بشكل عام ومطلق، وهناك من يفضل – على العكس من ذلك – التركيز على العناصر المميزة والخاصة بكل مجتمع على حدة. و يعتبر سمير أمين أن عملية الادراك لجدلية التطور الاجتماعى، وما يمكن ان تسفر عنه من الناحية الثقافية، لاتزال مجهولة الى حد كبير، ولاتزال معرفتنا بما يمكن أن يفعله التطور الاجتماعى بالثقافة تقبع فى منطقة التجريد. ومثال ذلك، هذا الحكم الذى يقضى بأن البناء التحتى يحدد "فى آخر الأمر" الطابع الاجمالى للمجتمع. حيث يتوقف سمير أمين أمام عبارة "فى آخر الأمر" تلك، ليؤكد أنه لايصلح على اطلاقه فى تفسير كافة ظواهر التغير الثقافى فى أى زمان ومكان. فالعلاقة بين البناء التحتى والفوقى في مرحلة قبل الرأسمالية، فيما يرى، ليست هى نفسها ما أصبحت عليه فى زمن الرأسمالية. وذلك ترتيبا على اختلاف خصائص وآليات حركة المجتمع الرأسمالي، من حيث كونه يمثل نظاما اقتصاديا – اجتماعيا قادرا على اعادة انتاج ذاته وتصحيح أخطائه على نحو أكثر كفاءة، عن ما سبقه من نظم اجتماعية - اقتصادية. ويضيف الى ذلك أن المجال الثقافى لايزال محفوفا بمخاطر يمكن أن تجلبها الأحكام العاطفية أو المسبقة والرؤى ذات الطابع الرومانسى .

ويقسم سمير أمين وجهات النظر حول الموقف من علاقة الثقافة بالعالم الى ثلاثة مستويات:

الأول: وهو ما يمثل وجهة نظرالذين يرفضون، مبدئيا، مفهوم عالمية الثقافة وآفاقها، وهم هؤلاء الذين يؤكدون "الحق فى التباين"، ومن، ثم ينطلقون الى تمجيد الثقافات الاقليمية والتراث التاريخى للشعب الذى ينتمون اليه، دون الوعى بأن هذا القول يصل بقائله بصورة مؤكدة الى القول بأن هذه الثقافات تقوم على

عوامل ثابتة تتعدى الشروط التاريخية المنتجة لها. وهذا مايطلق عليه مفهوم "التشوه الثقافى"، ويراه متجسدا فيما يسميه بوضعية "التمركز الأوربى" وهوما تطرحه الأفكار السائدة فى الخطاب الفكرى الغربى، من ناحية. ومن ناحية أخرى، ما تحتوى عليه الأفكار التى يحملها الخطاب السلفى، الذى ينغلق على تراثه المحلى، معلنا رفضه واحتقاره لتجارب واجتهادات الثقافات المغايرة، وبخاصة الأوربية منها. وهذا مايطلق عليه مصطلح "التمركز الأوربى المعكوس".

الثانى : وهو مايتمثل فى تيار يتموقع داخل تيار التمركز الأوربى السائد، وهو يصادر القضية بالكامل ، بادعائه امتلاك اجابات جاهزة وقد اكتشفتها أوربا وامتلكتها ، مؤداها : "اقتدوا

بالغرب ، فهو أحسن العوالم الموجودة ". ان هذه النظرة "الطوباوية للمشكلة"، كما يسميها، تقوم على أن الغرب هو الجنة الموعودة، وهو نهاية المطاف بالنسبة للتطور، كما سبق ذكره آنفا. وهو أمر مستحيل فى نظر سمير أمين، لأنه يقوم على نوع من عدم الفهم لطبيعة التناقضات الرأسمالية القائمة، كما أنه مرفوض من قبل الشعوب التى وقعت ضحية لهذا النظام.

الثالث : وهو موقف الذين يعتبرون أن المجتمع العالمى المعاصر، والغربى منه بخاصة، يواجه مأزقا خطيرا، وأن التاريخ لانهاية له، وأن التغير والتطور لايقفان عند حد معين، وأن المعركة بين القوى المحافظة التى تميل الى ايقاف التطور، وقوى التغيير التى تسعى تحقيق التقدم وتدفع نحو الأمام، انما هى معركة دائمة ولا نهائية. وأن "التمركز الأوربى" يمثل، بالتحديد، ميلا الى ايقاف التاريخ عند الحد الذى بلغته حضارة العالم المعاصر من خلال التوسع الرأسمالى القائم، وأن النظريات السلفية التى ينتجها سلفيو العالم الثالث ترفض هذا العالم الظالم دون أن تقترح بديلا عالمى الطابع أكثر عدلا وانسانية ليحل محله. (19)

وهنا يمكن ملاحظة موقف سمير أمين، متمثلا فى رفضه للاتجاهين – الأول والثانى معا، بينما ينحاز الى البديل الثالث، شريطة أن ينتج رؤيته الجدلية التقدمية (من حيث الايمان بفكرة التقدم والحركة الجدلية اللانهائية للتاريخ)، والتى تتميز بأنها ذات طابع عالمى، دون الوقوع فى فخ التمركز، أو التمركز المعكوس. ان هذه الرؤية قد تمثل مايمكن أن نطلق عليه الموقف المنفتح على الآخر دون تبعية، والمتطور دون اهدار للموروث ولا للخصوصية الوطنية – القومية، وكذلك دون ادعاء علوية أو اصطفائية، أو ادعاء الوصول الى اجابات نهائية.

واذا اعتبرنا ، تأسيسا على ماسبق، أن هناك شكلين للثقافة: الأول، الذى يمثل المعنى الشامل والواسع لها من سلوكيات وأنماط ملكية وطرق تفكير وأفكار وفنون وأديان .. الخ، والثانى الذى يمثل المعنى الضيق المقتصر على الفكر والفن فقط. فان هناك بعدا آخر يرتكز على ثنائية أخرى: ألا وهو الثقافة من حيث كونها تمثل رؤية انسانية عالمية الطابع تاريخية الامتداد، فى مواجهة الثقافة الناتجة عن التصور الجزئى المحلى المحدود الذى راح ينتشر منذ ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضى فى جميع الأنحاء. لقد صار لدينا الآن ما يقول عنه "جيوفرى هارتمان" ..

" ثقافة آلة التصوير، وثقافة البندقية، وثقافة الخدمة، وثقافة المتحف، وثقافة الأصم، وثقافة كرة القدم، وثقافة التبعية، وثقافة الألم، وثقافة فقد الذاكرة .. الخ (20)"

فاذا بالثقافة تنتقل من كونها فكرة تمثل قدرا من الوضوح والخصوصية، الى كيان مصاب بالترهل والرخاوة بما يجعلها تكاد تطول كل شيء، ولا تكاد تجمع بين أى شيء وأى شيء آخر. وفى نفس الوقت، بالغت فى التخصص وأضحت تعكس على نحو "خانع"، بتعبير تيرى ايجلتون، تشظى الحياة الحديثة وتمزقها، بدلا من محاولة "رتقها" وترميمها كما كانت تفعل الثقافة بمفهومها الكلاسيكى(21) .

ان هذا الاتجاه نحو التخصص والتشظى الذى يؤدى الى أن تصبح الثقافة وسيلة تفتيت وتفريق بدلا من أن تكون وسيلة تجميع للمكونات والعناصر، يصبح خطره أكبر عندما تنكفىء كل جماعة بشرية على ذاتها، تفتش عن خصوصياتها المندثرة، وتحاول احياء مالم يصمد أمام حركة الواقع وتحولات التاريخ. وفى نفس الوقت تتخذ صفة المقاتل ازاء الثقافات الأخرى (باعتبارها لازمة ضرورية من لوازم تحديد تخوم الذات – كما أوردنا فى صدر هذه الورقة). سواء، أفى لغته، أم فى فنه، أم فى أدبه، أى فى مجمل"ثقافته". وهو ما يصل بنا الى احدى نواتج زمن العولمة الذى نحياه الآن، فظهرت الحركات الانفصالية على اسس اثنية – عرقية، أو طائفية - دينية، أو حتى مذهبية داخل الدين الواحد.

ولقد لاحظ ذلك ادوارد سعيد فى كتابه "الثقافة والامبريالية " عندما قال :

"وبصورة تكاد تكون عصية على الادراك الحسى فان للثقافة مفهوما يضم عنصرا منقيا (هكذا فى ترجمة كمال أبو ديب، ويقصد "باعثا على النقاء"- الباحث) ودافعا الى السمو، هو مخزون كل مجتمع من أفضل ماتحققت المعرفة به والتفكير فيه، كما قال ماثيو أرنولد فى 1860 ات. لقد آمن آرنولد بأن الثقافة تلطف، ان لم تكن قادرة بشكل تام على أن تحيد، وقع متالف الوجود الحضرى الحديث،

العدوانى التجارى، المولد للفظاظة والخشونة. انك لتقرأ دانتى وشكسبير من أجل أن تواكب أسمى ما تحقق التفكير فيه ومعرفته، وكذلك من أجل أن تبصر نفسك، وقومك، ومجتمعك، وتراثك، فى أفضل اضاءات لها. ومع مرور الزمن تغدو الثقافة مقترنة، غالبا بشكل عدوانى، بالأمة أوالدولة، ويميز(نا) ذلك عن (هم)، تمييزا تخالطه دائما تقريبا درجة من الاستجنابية (الاستبعادية – الباحث)" .(22)

انه، اذن، ذلك التحول التصنيفى الاستبعادى الذى آلت اليه الثقافة، وهو قريب من المعنى الذى اورده تيرى ايجلتون، بعد ذلك، فى كتابه "فكرة الثقافة"، حين قال:

"فقد كانت الثقافة تقليديا تلك الطريقة التى يمكن من خلالها أن نطرح خصوصياتنا الثانوية الضيقة فى محيط شاسع ورحب يطول كل شيء. كما كانت تشير، بوصفها الفنون التى تستمد أهميتها من كونها تقطر هذه القيم وتصقلها فى شكل قابل للنقل. فنحن اذ نقرأ، أو ننظر، أو نصغى، نعلق ذواتنا التجريبية بكل ما تتسم به من طوارىء اجتماعية وجنسية واثنية، لنغدو بذلك ذواتا كونية شاملة. كانت الثقافة الرفيعة تطل من موقع شبيه بموقع القدرة الالهية، فترى الى العالم من كل مكان ومن لامكان". غير أن كلمة الثقافة (يواصل ايجلتون) "راحت تميل عن محورها، منذ ستينيات القرن العشرين فصاعدا، لتعنى ما يكاد أن يكون نقيض ذلك. فقد غدت الآن تأكيدا على هوية خصوصية – قومية، أو جنسية أو اثنية أو مناطقية – لا تعاليا على مثل هذه الهوية، ولأن هذه الهويات جميعا ترى الى نفسها على أنها مكبوتة ومقموعة، فان ما كان يعتبر فى السابق عالما من التوافق قد تحول الآن الى عالم من الصراع".(23)

هذا هو التحول الذى ألم بفكرة الثقافة، فيما يرى ايجلتون، ومن قبله ادوارد سعيد، فانتقلت من كونها وعاء جامعا قادرا على صهر التباينات والانتصار عليها، الى أداة تقسيم وتفريق. ولم أفهم، على وجه اليقين، السبب الذى تم على أساسه تحديد "ايجلتون" لتاريخ هذا التحول بستينيات القرن العشرين. وربما كان يقصد الحركات الطلابية والفكرية المناهضة لفكرة الحداثة والمبشرة بما بعدها (مابعد الحداثة Post Modernism) ومفاهيم (التفكيك Deconstructuralism) التى استقر وجودها الآن، على أسس نفى الأنساق والمنظومات والمرجعيات والتصورات الكلية، متجهة نحو التشظى والتعدد اللانهائى لمعانى الأشياء ودلالات وجودها.

ونفس هذه الرؤية سنجدها عند جان فرانسوا بايار فى كتابه "أوهام الهوية"، عندما يطرح مفهوم "التقوقع الثقافى"، باعتباره معبراعن أيديولوجيا العولمة.(24)

ويمكن القول أن الثقافة قد غدت، كذلك، منذ ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضى، وأظن أن هذا قد تم بفعل التحول العابر للقوميات للنظام الرأسمالي. و ظهور العولمة الاتصالية (الثورة التكنولوجية فى وسائل الاتصال كالأقمار الصناعية والانترنت)، وأيضا تراجع دور الدولة الوطنية وضعفها فى مواجهة المؤسسات ذات الطابع الدولى، والتى تقودها دول المركز الأورو – أمريكى. وتخلى هذه الدولة الوطنية عن مسؤلياتها الخدمية والاجتماعية (حسب وصفات الصندوق والبنك الدوليين)، مما أدى الى شيوع نوع من الاستقلال الذاتى، النسبى، للوحدات الاجتماعية الأولية (الطائفة – الاقليم – الاثنية الصغيرة .. الخ). واذا ربطنا ذلك مع ظهور اتجاه المحافظين الجدد فى أمريكا وانجلترا أثناء مايسمى بالحقبة "الريجانية – الثاتشرية" فى سبعينيات القرن العشرين، لأضحت الصورة أكثر وضوحا. حيث ظهر ما عرف باسترتيجية "القضاءعلى الشيوعية عن طريق تديين العالم". اضافة الى ما ترافق مع ذلك من احياء "الأصوليات" واذكاء نيرانها ودعمها، سواء أكانت هذه الأصوليات دينية أم قومية - عرقية، أم مذهبية ..الخ. وأظنها قد نجحت فى ذلك على نحو منقطع النظير على الصعيد العالمى، غير أنها سرعان ما وجدت نفسها فى مواجهة هذه الأصوليات نفسها، (الدينية منها بالذات).

وأقصد بالأصوليات تلك الاتجاهات الفكرية التى تأسست على نوع من التصورات التى تقدس معطى معرفيا - وجوديا معينا، بمعزل عن الشروط التاريخية الشاملة التى أنتجته، فتتصوره على نحو يقوم على الثبات والاطلاقية، متخطيا لحدود الزمان والمكان. ويندرج فى اطارها كل الأصوليات التى تشكل "الهويات الصغرى"، سواء أكانت أصوليات عرقية، أم دينية، أم جغرافية - مناطقية .. الخ. اضافة الى كل النزعات الفاشية والنازية الجديدة فى أوربا وأمريكا .. يقول ادوارد سعيد :

"ان الثقافة (بهذا المعنى) تعد مصدرا من مصادر الهوية. وهى مصدر صدامى أيضا، كما نراها الآن فى حالات "الرجوع" الى الثقافة والتراث. وترافق حالات الرجوع هذه مرمزات صارمة من السلوك الفكرى والأخلاقى تناهض الاباحية (أى النظرة المتسامحة - الباحث) التى ترتبط بفلسفات تحررية ليبرالية نسبيا من مثل التعددية الثقافية والهجنة. ولقد أنتجت هذه الرجوعات فى العالم الذى كان خاضعا للاستعمار سابقا أنواعا شتى من الأصوليات الدينية والقومية."(25) ويواصل سعيد قائلا: "والثقافة بهذا المعنى الثانى (أى المقترنة بالأمة والدولة ذات الطابع العدوانى - الباحث)هى مسرح من نمط ما تشتبك عليه قضايا سياسية وعقائدية متعددة متباينة. هيهات أن تكون الثقافة مملكة ساجية ذات رقة أبوللوية، بل انها قد تكون

ساحة عراك، فوقها تعرض القضايا نفسها لضوء النهار وتتنازع فيما بينها كاشفة، مثلا حقيقة أن الطلبة الأمريكيين، أو الفرنسيين، أو الهنود الذين يلقنون أن يقرأوا آداب أوطانهم المكرسة (الكلاسية) قبل أن يقرأوا آداب الآخرين، يتوقع منهم أن ينتموا بولاء غير نقدى الى أممهم وتراثاتهم فيما يزدرون الآخرين أو يحاربونهم.(..)ان المشكلة فى هذه الفكرة عن الثقافة هى أنها تقتضى لا أن يبجل المرء ثقافته وحسب، بل أن يفكر بها أيضا بوصفها معزولة عن عالم الحياة اليومية لأنها تتسامى فوق هذا العالم وتتجاوزه، ونتيجة لذلك فان معظم محترفى العلوم الانسانية عاجزون عن أن يعقدوا الصلة بين الفظاظة المديدة الأثيمة لممارسات مثل الرق والاضطهاد الاستعمارى والعنصرى، والاخضاع الامبريالى، من جهة ..، وبين الشعر والرواية والفلسفة التى ينتجها المجتمع الذى يقوم بمثل هذه الممارسات من جهة أخرى. (26)

ان هذ التصور الأصولى هو المسؤل عن الرؤية المتعصبة غير النقدية القائمة على التمجيد غير المشروط لمكونات هذه الثقافة واعتبارها المكون الأمثل المهدى من قبل قوى علوية اصطفت هذه الثقافة والمنتمين اليها، يستوى فى ذلك من يعتبر نفسه منتميا الى "شعب الله المختار"، أو من اعتبر نابليون بمثابة "ماهومت غربى"، خرج على نحو رسولى ليحرر "البرابرة" من وحشيتهم، ومن تصور أن "الأقدار" قد اختارته ليقود "الأمة الألمانية" الى تحقيق السمو والسيطرة على باقى البشر الذين هم أقل، عنده، فى الدرجة والقيمة، من أن يستحقوا الحياة. وهو المسؤل، كذلك، عن ايقاظ الثارات الطائفية والقومية التى مرت عليها عشرات ومئات السنين، ليدخل بلدانا مثل لبنان ويوجوسلافيا والسودان والعراق وطاجيكستان .. الخ، فى حروب أهلية طاحنة يسقط فيها مئات الآلاف من الأبرياء. وهو المسؤل أيضا عن ظهور الحركات الدينية المتعصبة التى لاتأبه بقتل المارة، و" تتترس" بعابرى السبيل الذين ساقهم حظهم العاثر فى طريقها، مدعية أنها بذلك ترسلهم الى الجنة ، وان كان رغما عنهم وعلى غير رغبة منهم .

وهذا التصور الأصولى نفسه يقتضى أن تكون الثقافة الوطنية، ومن ثم الهوية الوطنية، ممثلتين بؤريتين لما يعرف ب .. "ثوابت الأمة" التى لايجوز المساس بها، وكأن هذه الثقافة تمثل كلا مصمتا خاليا من التفاصيل ومطلق الكمال والحضور عبر الأزمان. من حيث ارتكازها على مسلمات مقدسة، كالدين وما ارتبط به من أنساق قيمية وروحية، والوطن وما ارتبط به من تصورات تعميمية لدلالاته المعنوية والنفسية. وأرى أن الثقافة الوطنية والهوية الوطنية انما تمثلان كيانا متحركا ومتعدد الأبعاد، فى نفس الآن؛ فهو كيان متحرك لأنه كيان متكون عبر التاريخ وليس

سرمديا، أى يخضع لشرطى الزمان والمكان ويخضع للمعطيات المعرفية والعلائقية التى تطرحها المرحلة التاريخية المحددة، دون غيرها. سواء، أكان ذلك قد تم بفعل عوامل داخلية خالصة، أم تم عن طريق التفاعل مع عوامل أخرى خارجية. ومن ثم يصبح هذا الكيان الثقافى كيانا متحولا ومتغيرا وليس ثابتا على أى نحو. وأتفق هنا مع ماذكره أمين معلوف فى كتابه الذى سبقت الاشارة اليه عندما يقول:

"ان عناصر هويتنا الموجودة أصلا فينا عند ولادتنا ليست كثيرة – بعض الصفات الخارجية، الجنس، واللون ... وحتى هذه العناصر ليست كلها فطرية . فبالرغم من أن البيئة الاجتماعية ليست هى التى تحدد الجنس بالطبع، فهى تحدد معنى هذا الانتماء، فولادة أنثى فى كابول أو فى أوسلو لايكتسب الدلالة نفسها"(27) .

وهو مايعنى أن الهوية ليست مركبة فينا على نحو وراثى (جينى) بل هى مكتسبة، حتى الجنس – النوع يكتسب دلالات مغايرة حسب المعطى الثقافى الذى ينشأ الفرد فى اطاره، وهو ما يؤدى الى امكانية تحول هذه النظرة الى النوع اذا تغيرت المعطيات الثقافية المولدة لها. ويمكننى أن أزيد على ذلك بأن أقترح تركيز المثال على فتاة (أوسلو) تلك، وأن ننظر الى معنى أو مفهوم كونها أنثى قبل خمسة قرون ومعناه ومفهومه الآن. ان الهوية حسب ذلك، انما هى معطى تاريخى تم تشكيله ويتواصل تشكله الى مالانهاية.

والفارق بين ثقافة دافعة نحو التقدم وأخرى كابحة عنه هو قابلية هذه الثقافة، أو تلك، للنقد والمساءلة من عدمه. لذلك يرى على حرب فى كتابه: "حديث النهايات" أهمية اخضاع خطاب الهوية للنقد، من أجل التحرر من العوائق التى تشل الطاقة وتولد العجز والاخفاق، وذلك – فى رأيه – يحتاج الى ..." تغيير نمط التعامل مع هوياتنا بحيث يمكننا أن نقيم مع الأصول والثوابت علاقة متحركة وتحويلية تتيح لنا أن نتغير عما نحن عليه عبر انتاج الحقائق وخلق الوقائع. بهذا المعنى نحن نحتاج الى الدفاع عن هويتنا، بقدر ما نحتاج الى عمل منتج نتجدد به بقدر ما نزداد تجذرا".. ثم يواصل .. "من هنا فان مشكلة هويتنا ليست فى اكتساح العولمة والأمركة، على مانظن ونتوهم، بل فى عجز أهلها عن اعادة ابتكارها وتشكيلها فى سياق الأحداث والمجريات، أو فى ظل الفتوحات التقنية والتحولات التاريخية، أى عجزهم عن عولمة هويتهم وأعلمة اجتماعهم وحوسبة اقتصادهم وعقلنة سياساتهم وكوننة فكرهم ومعارفهم. تلك هى المشكلة التى نهرب من مواجهتها: عجزنا حتى الآن عن خلق الأفكار وفتح المجالات، أو عن ابتكار المهام

وتغيير الأدوار، لمواجهة تحديات العولمة على صعدها المختلفة والمتعددة (..) ان هويتنا ليست مانتذكره ونحافظ عليه أو ندافع عنه. انها بالأحرى ما ننجزه ونحسن أداءه، أى ما نصنعه بأنفسنا وبالعالم من خلال علاقاتنا ومبادلاتنا مع الغير".(28)

فتصبح الطريقة المثلى للحفاظ على الهوية هى امتلاك القدرة على نقدها وتجاوزها والتحرر من تابوهاتها باتجاه التحام أوثق بمعطيات العصر والزمان واسهام أنشط فى فعالياته. وبالمقابل يصبح التمسك المتبتل بالماضى، بصرف النظر عن الصلاحية المجردة لمكوناته، مدخلا للفناء وحكما بالبقاء خارج التاريخ.

ان محتوى الهوية متغير ومتحول، اذن، وبشهادة التاريخ والجغرافيا. لكن تحولها مشروط (الى جانب العوامل التى تطرحها التحولات الاجتماعية العاصفة) بقابلية مكوناته لذلك التحول، من حيث امتلاكه لآلية استيعاب المستجدات وهضمها والتفاعل معها. وهو ما يضمن – فى رأيى – امكانية استمرار هذه الثقافة ويحدد قدراتها على البقاء. وغياب هذه الآلية هو المسئول – فى جزئه الأكبر - عن اندثار كثير من الثقافات وانقراضها ومعها شعوبها، ويصبح مكانها الوحيد المناسب هو المتاحف.

كما أن هذه الثقافة وتلك الهوية تمثلان كيانا متعددا، أى كيانا يمتلك مستويات متعددة تنتظم تباياناته، سواء على أسس اجتماعية – طبقية، من قبيل المستويات المعيشية والانتماءات الطبقية، وما يرتبط بها من مستويات تعليمية وثقافية ومهنية مختلفة، أو على أسس جغرافية، من قبيل البيئات الطبيعية (بادية، ريف، حضر، ساحل، داخل .. الخ)، أم على أسس طائفية ومذهبية. من هنا يمكننا القول بأن ثقافة العمال وفقراء المدن ومفهوم الهوية لديهم قد يختلف، على نحو أو آخر عن ثقافة الفلاحين، أو البدو، أو الشرائح العليا من البرجوازية ..الخ. على الرغم من أنهم جميعا يشتركون فى اطار ناظم أكثر عمومية وشمولية يمثل الهوية الثقافية الوطنية .

ويمكننا فى هذا الاطار أن نفرق بين نوعين من الهويات الثقافية :

1- الهويات الثقافية الكبرى .

2- الهويات الثقافية الصغرى .

أما الهويات الثقافية الكبرى فهى تلك التى تنتظم جماعة بشرية كبيرة ، تضم أخلاطا من الديانات والأعراق والتنوع الاقليمى – الجغرافى ، مثل الهوية الثقافية الهندية، أوالصينية، أو العربية، أوالمصرية ، أو الروسية .. الخ.

و أما الهويات الثقافية الصغرى، فهى تلك تنتظم جماعة بشرية محدودة وموحدة حول عنصر واحد فقط من العناصر السابقة، كأن تتوحد حول انتماء دينى – مذهبى، أو عرقى، أو اقليمى، واحد لا يقبل التعدد. وذلك مثل الأوضاع التى يمكن أن تمثلها حركات انعزالية وانفصالية مثل التبت، أو التاميل، أو النوبة، أوالأقباط، أو الأمازيغ، أو الشيعة، أوالأكراد .. الخ . (بصرف النظر عن التفاصيل السياسية أو الخلفيات التاريخية لهذه الحركات). لكن الملاحظ فى هؤلاء، جميعا، أن منطلقاتهم فى السعى نحو الاستقلال، انما تنصب على الرغبة فى التخلص من انتماءات أكبر تنازع انتماءهم الأصغر.

وتمثل نواتج العولمة، الموجهة من قبل الدوائر الرسمالية – الامبريالية الجديدة، تحديا كبيرا يجابه الهويات الثقافية (الكبرى بصفة خاصة) وذلك من خلال ابتعاث الاتجاهات الأصولية واذكاء نيرانها ، على النحو الذى ذكر قبل قليل. بما يعنى اختلاق هويات ثقافية صغرى : عرقية أو دينية أو جغرافية مناطقية..الخ. ويتم ذلك عبر آليات متعددة ، منها ماهو سياسى أو عسكرى أو اقتصادى، ومنها كذلك ما هو ثقافى. وسوف أركز حديثى بالطبع على ماهو ثقافى.

2- المثاقفة وآليات عملها

ان البديل الممكن للمفاهيم والخطابات المرتكزة على مفهوم "التأثير"، والساعية نحو التنميط والالحاق، التى سبق ذكرها، البديل الممكن لها والذى يمكن أن يتعداها ليشمل أنماطا أخرى من التفاعل والتبادل، فيما أذهب، هو مفهوم: "المثاقفة".

ويفترض هذا المفهوم (فى بعض تعريفاته) المساواة فى الفاعلية والتفاعل بين جميع الثقافات والآداب،على اختلاف سياقاتها التاريخية - الاجتماعية، كما يتأسس على أن اختلاف سماتها ومظاهر اسهامها الفكرى والجمالى لايبرر بأي حال القول بأن احداها تحتل موقع السابق، بينما على الأخرى أن تقنع بكونها مجرد لاحق. ونستطيع أن نرتب على هذا الأساس أن ما يمكن أن يدور بين هذه الجماعات من تبادل ثقافى – أدبى انما هو من قبيل التفاعل الثقافى أو "المثاقفة".

وهذا المصطلح ليس غريبا عن حقل المقارنة، "فجوهر المثاقفة هو المقارنة "، فيما يقول عزالدين المناصرة.(29) وقد عرف قاموس المورد (انجليزى – عربى) مفهوم التثاقف Acculturation بأنه : " تبادل ثقافى بين شعوب مختلفة ، وبخاصة تعديلات تطرأ على ثقافة بدائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدما " (30) حيث نلاحظ الأصل الانثروبولوجى للمصطلح والذى يقوم على فكرة الاحتكاك

والتفاعل باعتباره قاطرة التقدم، وان كان التقدم هنا يتم عبر مثير خارجى يمثله المجتمع "الأكثر تقدما". غير أن هذا المصطلح قد اعترته تطورات كبيرة ومهمة منذ استخدامه الذى يمتد، فى الزمن، الى عام 1880 حيث استخدم للدلالة على التفاعل الحاصل بين مختلف الثقافات على كافة مستويات التأثر والاستيعاب والتمثل والتعديل والرفض.. الخ. سواء من وجهة النظر النفسية – الاجتماعية، أو الانثروبولوجية، أو التاريخية .

وقد تحددت هذه المستويات فى ورقة ريدفيلد لينتون وهيرسكوفيتش Linton & Herskovits، فى المؤتمر الذى عقد فى عام 1938، باعتبارها .. " مجموعة من الظواهر الناتجة عن اتصال مباشر ومتواصل بين أفراد ينتمون الى ثقافات مختلفة، مع مايترتب على ذلك من تغيرات فى الأنماط الثقافية لهذه المجموعة أوتلك "(31). ونلاحظ فى هذا التعريف أنه جاء، كسابقه، مرتكزا على فكرة الاتصال بين أفراد ينتمون الى مجموعات ثقافية متباينة ، غير أن الجديد هنا أن هذا الاتصال ينجم عنه "تغيرات فى الأنماط الثقافية لهذه المجموعة أو تلك" ، دون تحديد متقدم أو متخلف على نحو تراتبى من أى نوع. وعلى الرغم من أن الباحثين لم يحددا طبيعة هذه الظواهر على نحو واضح، فان المعنى الكامن يكاد يحيل – كسابقه – الى مفهوم التأثير ، وان كان على نحو غير مباشر ، وذلك من حيث عدم النص على غير ذلك من أشكال التثاقف الأخرى الممكنة ، واقتصر على مجموعة واحدة دون الأخريات من باقى المجموعات التى قام بينها هذا الاتصال.

ثم عرفه الباحث الاجتماعى "ميشيل دو كوستر Michel De Coaster بأنه : " مجموع التفاعلات التى تحدث نتيجة شكل من أشكال الاتصال بين الثقافات المختلفة كالتأثير والتأثر والاستيراد والحوار والرفض والتمثل وغير ذلك، مما يؤدى الى ظهور عناصر جديدة فى طريقة التفكير وأسلوب معالجة القضايا وتحليل الاشكاليات. وهو ما يعنى أن التركيبة الثقافية والمفاهيمية لا يمكن أن تبقى أو تعود بحال من الأحوال الى ماكانت عليه قبل هذه العملية " .(32)

أن المثاقفة، حسب هذا التعريف، تخطو الى مناطق جديدة، بحيث يمكنها أن تعطى معانى أوسع وأشمل من مجرد عملية التأثير والتأثر، فتشترك معها أنماط أخرى من التفاعل كالحوار والاستيعاب والتمثل .. الخ، وحتى الرفض وعدم الامتثال .

أما محمد برادة فيعرف المثاقفة ، قائلا بأنها .. "مصطلح سوسيولوجى ذو معانى متداخلة وتقريبية . وبصفة عامة يطلق على دراسة التغير الثقافى الذى يكون بصدد

الوقوع نتيجة لشكل من أشكال اتصال الثقافات :(الاستعمار – المبادلات التجارية والثقافية – الأسفار ..) وتؤدى المثاقفة الى اكتساب عناصر جديدة بالنسبة لكلتا الثقافتين المتصلتين ". ويعزو برادة صعوبة المصطلح الى .."تعداد المصطلحات المتقاربة فى الاشتقاق".(33) لكن الأكثر أهمية فى تعريف برادة، أن التغير لايعترى طرفا ثقافيا بمفرده ، بل يطال كلتا الثقافتين المتصلتين ، وأظن أن هذا التعريف يعد الأكثر اتساقا مع معنى (المفاعلة) الذى يتكىء على صيغته اشتقاق (المثاقفة)، بمعنى اشتراك طرفين أو أكثر فى فعل واحد ومن ثم، يقع التغيير عليهما معا فى نفس الوقت، وهو الأمر الذى تعززه وقائع تاريخ التفاعل الثقافى الانسانى .

ولقد حاول عز الدين المناصرة تحديد المعانى المتعددة لأشكال وتمظهرات هذا المصطلح على النحو التالى :

أولا : تتم المثاقفة بين طرفين.

ثانيا : تتم المثاقفة بالقوة أو بالقبول.

ثالثا : تحمل المثاقفة معنى التعالى عند طرف والدونية عند الطرف الآخر .

رابعا : تحمل المثاقفة معنى الفترات الانتقالية والصراع بين طرفين (الاستعمار).

خامسا : تحمل المثاقفة معنى الاتصال والتواصل والانفتاح والتبادل الثقافى الايجابى .

سادسا: تحمل المثاقفة معني التأقلم مع ثقافة الآخر والاندماج فيه فيساعد ذلك فى اضافة عناصر جديدة الى ثقافة الآخر.

سابعا: قد يؤدى ذلك الى ازدواجية فى الشخصية، حيث تبقى حائرة بي عناصر الهوية الأولى وبين العناصر الجديدة . وقد يفضى ذلك الى رفض الثقافتين دون طرح البديل ، أو يتم الهروب باتجاه ثالث .

وهو يرى ان جميع هذه المعانى لاتتناقض مع بعضها البعض، رغم ما هى عليه فى الظاهر، بل تدلل على أن المثاقفة يمكن أن تتم بأشكال سلبية أوايجابية، ويؤكد أنه .. "لايوجد تعريف مثالى لمثاقفة مثالية. ويبقى أن الحلقة المركزية فى المثاقفة هى الصراع وفق قوانين متعددة الأشكال "(34)

وبالطبع فانه من الممكن تصور كم الاضطراب والتداخل والاختلاط الذى يمكن أن يطرحه مثل هذا المصطلح، كما أنه من الممكن أيضا تصور كم التعقيدات والعمليات المركبة والتفاصيل اللانهائية الكثرة، التى يمكن أن تنطوى عليها عملية المثاقفة ، متمثلة فى كثرة السياقات التى

يمكن أن تتم من خلالها، مثل درجة احتياج الجماعة المعينة الى حلول لمشكلات مفاهيمية أو فكرية معينة، وقوة الفكرة (النازحة) أو قوة الجماعة الحاملة لها، ودرجة التقارب أو التنافر بين الجماعات المتثاقفة، ومدى فاعلية الكتل المتفاعلة داخل كل منها قياسا بالأخرى، وسهولة التواصل والتفاهم بينها ..الخ.

ان هذا المصطلح ، فى أغلب التعريفات، خاصة فى تعريف (برادة)، السابق ايراده - حسب رأينا - يضعنا أمام ما يمكن اعتباره وضعية الاعتماد الثقافى المتبادل بين جميع الشعوب، وهو ما يزعزع فكرة المركزية الثقافية والسبق الحضارى. ويمكن البرهنة على حقيقة الاسهام الجماعى فى ثقافة بنى البشر منذ مراحلها الأسطورية الأولى حتى وقتنا الراهن بسهولة ويسر. فلا يمكن تصور وجود الثقافة اليونانية القديمة بدون المثاقفة التى تمت مع ثقافة مصر الفرعونية، وهذه مسألة باتت معروفة للكافة (35) كما لايمكن تكوين معرفة حقيقية عن الحضارة العربية الاسلامية بدون معرفة الروافد الثقافية اليونانية، من ناحية، والروافد الهندية – الفارسية، من ناحية أخرى (36). والأمر نفسه، يوجد فيما يتعلق بالحضارة الأوربية الحديثة، التى تدين بقوة للتراث الثقافى – الفكرى العربى.(37) فى عملية تثاقف مركبة وواسعة النطاق الى أقصى درجة. بل ان عمل جيمس فريزر بالغ الأهمية: "الغصن الذهبى"، يقوم على أساس أن الحكايات الشعبية ليست ملكا لجماعة بشرية دون أخرى، بل هى ملك لجميع شعوب الأرض، التى ساهمت جميعها فى انتاجها واستهلاكها، وأن هناك تشابها فى أنساق الأبنية الفولكلورية عند جميع الشعوب. (38)

ويعتبر د. محمد مفتاح أن "الأساس المكين" للمثاقفة انما هو "الخيال"، حيث يسعى فى كتابه "مشكاة المفاهيم – النقد المعرفى والمثاقفة "، الى تبيان دور الخيال الانسانى وطبيعته وتطوره وتغيره، فحاول اثبات أن هناك .. "ثوابت مشتركة بين هذه الثقافات (يقصد العربية والعبرية والهيللينية) فى نظرتها الى طبيعة الخيال ومرتبته ووظيفته، بقطع النظر عن مدى تأثير احداها فى الأخرى وزمان التأثير ومكانه " .. ليصل الى نتيجة، يراها جوهرية، مفادها: "أن الثقافات تتفاعل وتتداخل ويقترض بعضها من بعض بدون قيود أو وشروط. اذا كان مايقترض يسد ضرورات وحاجات، وأما مازاد على الضرورات والحاجات فان هناك أواليات نفسانية تتدخل لتحديد كيفيات التعامل والاقتراض"(39) وهى (أواليات) لاتخرج كثيرا عما ذهب اليه دى كوستر فى الاقتباس السابق: أى الاستيعاب والرفض والتمثل والتحصن .. الخ . وهذه "الأواليات" هى التى ستدخل بصورة جوهرية فى عمل هذا البحث فى النقطتين التاليتين.

لكن من المهم، هنا، التأكيد على استقرار مصطلح المثاقفة ووضوح دلالته ومكونات بنائه المفهومي، ومن حيث قدرته على ابراز آليات التفاعل المختلفة، ووضعها ضمن أطر منهجية بحثية على قدر أكبر من النجاعة والاحاطة والشمول.

نوعا المثاقفة

وعلى هذا الأساس قمت بتقسيم المثاقفة الى نوعين متمايزين، تم طرحهما على أساس الموقف من مفهوم "الحاجة الثقافية" الممثلة لأسئلة اللحظة التاريخية – الاجتماعية التى تجتازها الجماعة البشرية المحددة، وهما :

- المثاقفة الطوعية .
- المثاقفة القسرية .

وسوف أفصل القول فيهما فى مايلى :

أولا : المثاقفة الطوعية:

والمقصود بها تلك المثاقفة التى تدفع باتجاهها أسئلة اللحظة الاجتماعية – التاريخية المحددة التى تعيشها الجماعة البشرية، طارحة حاجتها الثقافية الفعلية بما يحدد طبيعة تفاعلها الثقافى مع الآخر، وهى تعتبر المثاقفة الأصل، والمثاقفة الطبيعية، التى من خلالها انتقلت جميع الفنون والآداب والعلوم عبر أصقاع العالم المختلفة، وعن طريقها تكونت الحضارات والبؤر الثقافية التاريخية.

وتتم ممارسة المثاقفة الطوعية عبر المستويات التالية :

1- مستوى التمثل :

وأعنى به اذابة المنتج الثقافى الأجنبى وادخاله ضمن النسيج الثقافى الوطنى، حيث يتم طرح الوشائج والروابط المتكاملة الكفيلة باستيعابه بصورة كاملة، بحيث لايمكن تمييزه باعتباره عنصرا وافدا، ومثال ذلك ماحدث للرواية والمسرحية فى مصر والعالم العربى، باعتبارهما نوعين أدبيين وافدين بصورة كلية على الثقافة العربية، وكذلك ما حدث للرومانسية والواقعية والواقعية السحرية باعتبارها مذاهب أدبية وافدة، بذات القدر، على هذه الثقافة . ولايمكن بالطبع أن نتصور موقفا موحدا لدى جميع المنتمين لأى ثقافة (المصرية – العربية، على سبيل المثال) من المادة الأدبية – الثقافية الوافدة، ولكنى أتحدث عن الوافد الذى يمكنه أن يصنع تيارا واسعا على قدر من الامتداد الجماهيرى.

2- مستوى التكيف :

وأعنى به التعايش والتجاور، فى اطار من عدم الرفض الذى قد لايعنى قبولا تاما. ويتجلى ذلك فى موقف الثقافة المصرية – العربية من الاتجاهات التى تمثل طرحا ذائع الصيت على الصعيد العالمى، ولكنها قد لاتعبر، على نحو مباشر، عن الواقع الاجتماعى الثقافى الوطنى، ولا تنطلق من حاجاته الثقافية، وان كانت لاتناهض مستقراته ولا تتناقض مع مسلماته. ويمكن ملاحظة ذلك فى الموقف من الموسيقى الأوربية الكلاسيكية أوالحديثة، وفنون الأوبرا والباليه، وغيرها. وكذلك الاتجاهات المستقبلية والسيريالية التى تواجدت فى مجالى الفن التشكيلى والأدب، التى ظهرت فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضى. وفنون وآداب ونظريات الحداثة ومابعدها التى تتواجد الآن، مثل الموقف من البنيوية والتفكيكية وقصيدة النثر والرواية الجديدة.

3- **مستوى التحصن والرفض** :

ويعنى عدم التواؤم على أى نحو مع العناصر الوافدة، بل تجنبها وتجاهلها وحصارها فى نقطة صغيرة منعزلة – ان لم يكن محاربتها ومهاجمتها. وهذا مايمكن ملاحظته، فى الموقف من الآداب التى تمثل الرؤى المتناقضة مع المستقرات الوطنية والجمالية، من حيث انها ناتجة عن واقع مغاير فى أولوياته الفكرية والجمالية. ويمكن ملاحظة ذلك على نحو تقريبى فى الموقف من الأدب الاباحى، أو المجترىء على المقدسات، أو الموقف من التطبيع الثقافى مع العدو الصهيونى والأدباء المطبعين معه.

ومن المفيد التأكيد على أن هذه الآليات يمكن أن تمارس احداها، من قبل شخص معين، أو من قبل مؤسسة، أو تمارس كلها من قبل قطاعات مختلفة داخل الجماعة الثقافية الواحدة .

ثانيا : المثاقفة القسرية

وأقصد بها تلك المثاقفة التى تقوم على فرض أنماط سلوكية وأطر معرفية – مفهومية لاتتطلبها ولا تسعى اليها الجماعة البشرية المحددة فى طورها الاجتماعى – التاريخى المحدد. وهى بذلك تعد نوعا من الاملاء الثقافى الذى يدعم أغراضا أخرى تندرج فى اطار الهيمنة، بأشكالها المتداخلة: العسكرية والسياسية والاقتصادية.

ولعل من أوائل أشكال المثاقفة القسرية ماقاله أحد الأباطرة الرومان فى وصفه للمعركة أمام جيشه المنتصر : "لقد هزمناهم وجعلناهم يعبدون آلهتنا ". فاعتبر

بذلك هزيمة العدو الروحية وتحوله الى دين المنتصر جزءا، أو هدفا من أهداف النصر العسكرى.

ومن أهم أشكاله فى العصر الحديث محاولات القوى الاستعمارية محو اللغات الوطنية وبالتالى الثقافات الوطنية، واحلال لغتها وثقافتها محلهما. ومن النماذج الصارخة على ذلك ماحاوله الاستعمار الفرنسى فى الشمال والغرب الأفريقيين. ومنها ما تحاوله فعاليات العولمة الآن من محاولات الطمس الثقافى، عن طريق ماأسمى بصدام الحضارات .

ولهذه المثاقفة عدة آليات، تتحرك عبرها :

1- تفتيت الهوية الوطنية، عن طريق اختلاق أوابتعاث الهويات الصغرى بأصولياتها ذات الوعي الزائف اللاتاريخى. كأن يتم تسليط الضوء على أشكال من الثقافة والأدب المنتميين الى طائفة أو منطقة بعينها، بشكل منفصل عن الجامعة الثقافية الوطنية أو القومية، كأن يتم العمل على محاولة احياء اللغة النوبية واختراع ابجدية للكتابة بها. وترسيخ مفهوم مايسمى بالأدب النوبى والثقافة النوبية ومحاولة صرف النظر عن انتمائهما الى الثقافة المصرية. وكذلك العمل على احياء اللغة القبطية والحديث عن الأدب القبطى، أو الأدب الاسلامى بمعزل عن الأدب الوطنى المصرى.

2- الاحلال والازاحة:

عن طريق التحكم فى برامج التعليم والاعلام والجوائز والترجمة، وهى تلك الممارسات التى تحدد مفهوم "الروائع"، وبالتالى الحكم بالسلب، على نحو غير مباشر، على الأعمال التى تمثل ما هو مخالف لذلك. ومن قبيل ذلك ما يتم من تسليط الأضواء - عن طريق تكثيف الاهتمام الاعلامى على - ومنح الجوائز والقيام بالترجمة ل - الأعمال الأدبية التى تقوم بنقد وتسفيه الموروثات الثقافية التقليدية، كتلك الأعمال المنتمية الى ما يعرف بالنسوية Feminism التى تهتم بالممارسات الفلكلورية المتعلقة بقضايا المرأة (كالختان والممارسات غير العادلة والشاذة فى محيط العلاقة بين الرجل والمرأة) فى المجتمعات المصرية والعربية. أو تلك الأعمال التى تطرح نوعا من الجرأة الأخلاقية والسلوكية وتقوم بطرح رؤى مناقضة للعناصر المكونة للأبنية الثقافية التقليدية أو السائدة. كل هذه الأعمال يتم النظر اليها باعتبارها تمثل نظرة"استشراقية" Orientalist للثقافة الوطنية، ولا تمثل نقدا لعناصر الثقافة الوطنية من خلال الانتماء للثقافة الوطنية ذاتها. ان الاحتفاء بهذه الأعمال يتم على أساس الخطاب الذى تتبناه، وهو دائما مايكون مواتيا

لمتتطلبات الخطاب العولمى الذى تتبناه دوائر المركز الأورو - أمريكى، بقطع النظر عن قيمتها الفنية، قياسا بالأعمال الابداعية المعاصرة لها.

3- "خلق الحاجات" الثقافية: (40)

عن طريق طرح الأسئلة التى تنبع من بيئة ثقافية تخص المركز الأورو- أمريكى وتعميمها على نحو تنميطى، باعتبارها ممثلة للتوجهات العالمية والممثلة لروح العصر. ومثال ذلك مايتم طرحه الآن عن طريق الايديولوجيات الاقتصادوية ومابعد الحداثية، باعتبارها يوتوبيا العصر، وطرح الايديولوجيا الرأسمالية الليبرالية الجديدة باعتبارها أيديولوجيا نهاية التاريخ .. الخ .

ومن هنا تصبح دراسة عملية التثاقف بنوعيها وآلياتهما المتعددة يمكن أن تكون أكثر نجاعة اذا تمت على أساس دراسة البنيات الثقافية الوطنية، باعتبارها مدخلا رئيسيا الى دراسة علاقة هذه البنيات بمثيلاتها الأجنبية، حيث تتم دراسة الآداب الوطنية فى خصوصيتها على ضوء خلفية عامة لعملية التشكيل الأدبى العالمى، كما أن مختلف أشكال التثاقف بين الآداب ينبغى أن تدرس فى اطار عملية أدبية واحدة، تتناول كافة مكونات العمل الأدبى الداخلية الى جانب الظروف الخارجية التى شكلت عنصر الفاعلية والتأثير(41).

أى أنه من الأهمية بمكان دراسة الثوابت والمتغيرات فى كل أدب وطنى على حدة، جنبا الى جنب، مع دراسة مفهوم القيمة الفنية لدى كل من المرسل والمتلقى، لأن مفهوم القيمة لدى المرسل يخضع لعوامل تطرحها آليات العملية الابداعية التى تهدف الى التجديد والتجويد، مشتبكة ومتجادلة مع عوامل اجتماعية وتاريخية خاصة ومحددة بتجربتها الوطنية. أما مفهوم القيمة لدى المستقبل، فانه يخضع لمعايير الأفضليات الثقافية – الاجتماعية التى يطرحها الظرف التاريخى – (الزمكانى) الخاص به (42). ان هذا يعنى أن دراسة التلقى الثقافى - الأدبى لابد أن تتم فى ضوء دراسة المنظومة الاجتماعية – الثقافية التى تكتنف الأدب الوطنى المعين بكامله.

النتائج:

ويمكن أن نخلص من كل ماسبق بالنتائج التالية :

1- أن الفكر الاستعمارى الغربى قد قام متسترا بزعم ايديولوجى، أساسه فكرة تصدير قيم التقدم والحرية وحقوق الانسان. وأن الواقع والممارسة التاريخية قد كذبا هذا الزعم على نحو دامغ، فلم تسفر الظاهرة الاستعمارية الا عن اذلال الشعوب ونهب خيراتها، واثارة الحروب وتغذية النزعات العرقية والطائفية.

2- أنه مع ظهور "العولمة" أخذ العالم "غير الغربى" يواجه مخاطر متعددة على كافة الأصعدة – السياسية والاقتصادية والثقافية .. الخ. ويمكن أن يكون من أبرز هذه المخاطر، على الصعيد الثقافى، ما سمى ب "خطر التنميط"، المتمثل فى محاولات الالحاق الثقافى بالمركز الغربى، لتحقيق أهداف الهيمنة والتسخير لحساب المصالح الكونية للمركز الأورو أمريكى.

3- ان مفهوم الهوية الوطنية يرتكز، على نحو جوهرى، على الثقافة الوطنية. وهو مفهوم يقوم على التغير والتحول. لكن تحوله مشروط (الى جانب العوامل التى تطرحها التحولات الاجتماعية العاصفة) بقابلية مكوناته لذلك التحول، من حيث امتلاكه لآلية استيعاب المستجدات وهضمها والتفاعل معها. وهو ما يضمن امكانية استمرار هذه الثقافة ويحدد قدراتها على البقاء.

4- وقد أمكننا التفريق بين نوعين من الهويات الثقافية : - الهويات الثقافية الكبرى. وهى تلك التى تنتظم جماعة بشرية كبيرة ، تضم أخلاطا من الديانات والأعراق والتنوع الاقليمى – الجغرافى. - الهويات الثقافية الصغرى، هى تلك تنتظم جماعة بشرية محدودة وموحدة حول عنصر واحد فقط من العناصر السابقة، كأن تتوحد حول انتماء دينى - مذهبى، أو عرقى، أو اقليمى، واحد لا يقبل التعدد. وذلك مثل الأوضاع التى يمكن أن تمثلها الحركات الانعزالية والانفصالية المعاصرة.

5- ان البديل الممكن للمفاهيم والخطابات الحاملة لمعانى الالحاق والاستتباع، والذى يمكن أن يتعداها ليشمل أنماطا أخرى من التفاعل والتبادل، فيما أذهب، هو مفهوم: "المثاقفة". وهو مفهوم يفترض (فى بعض تعريفاته) المساواة فى الفاعلية والتفاعل بين جميع الثقافات والآداب،على اختلاف سياقاتها التاريخية - الاجتماعية، كما يتأسس على أن اختلاف سماتها ومظاهر اسهامها الفكرى والجمالى لايبرر بأي حال القول بأن احداها تحتل موقع السابق، بينما على الأخرى أن تقنع بكونها مجرد لاحق.

6- كما تم تقسيم المثاقفة الى نوعين متمايزين، تم طرحهما على أساس الموقف من مفهوم "الحاجة الثقافية" الممثلة لأسئلة اللحظة التاريخية – الاجتماعية التى تجتازها الجماعة البشرية المحددة، وهما :- "المثاقفة الطوعية". والمقصود بها تلك العملية التى تدفع باتجاهها أسئلة اللحظة الاجتماعية - التاريخية المحددة التى تعيشها الجماعة البشرية، طارحة حاجتها الثقافية الفعلية بما يحدد طبيعة تفاعلها الثقافى مع الآخر. أما "المثاقفة القسرية"، فهى تلك التى تقوم على فرض أنماط

سلوكية وأطر معرفية – مفهومية لاتتطلبها ولا تسعى اليها الجماعة البشرية المحددة فى طورها الاجتماعى – التاريخى المحدد. وهى بذلك تعد نوعا من الاملاء الثقافى الذى يدعم أغراضا أخرى تندرج فى اطار الهيمنة، بأشكالها المتعددة. وأن لكل واحد، من نوعى المثاقفة المذكورين، آليات عمله المحددة التى تضبط عمله. بما يمكن الباحث من مقاربة التحولات النوعية للثقافة على ضوئها.

الهوامش :

1- Hugo، Les Orientales، Oeuvres poetiques، in 684: 1

أنظر: ادوارد سعيد ، الاستشراق – المعرفة ، السلطة ، الانشاء ، ترجمة كمال أبوديب ، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت ، ط2 1984 ، ص109 .

2 – Fourier، Preface historique، vol. 1 of Description de l، Egypt، P. iii

أنظر: السابق ، ص.111

3- Evelyn Baring ، Lord Cromer ، Modern Egypt (New York : Macmillan Co ، 1908)، 2 :146-67

انظر: ادوارد سعيد، مرجع سابق ، ص 69 - 70

4- د. أنور عبدالملك، الاستشراق فى أزمة، ديوجين، العدد 44، شتاء 1963، ص 107 .

5- ادوارد سعيد ، الاستشراق – المعرفة – السلطة الانشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1984 ، ص80 ومابعدها.

6- ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997 ، ص 119.

7- صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، ترجمة: طلعت الشايب، دار سطور، القاهرة، 1998 ، ص 39 .

وأظن أن الفارق واضح بين نظرتى كل من ادوارد سعيد وهنتنجتون، على الرغم من اتفاقهما فى المعنى النهائى، فسعيد ينحو باللائمة على هذه العدوانية القائمة على التعرف على الذات عبر تفضيلها، والنظر للآخر بعين الاستعلاء، أما هنتنجتون فيعتبر أن التضاد شرط التعرف الى الذات. من هنا كان وجود العدو ضروريا لوجود الأنا. لذلك فانه فى كتابه المشار اليه سيقترح صدام الحضارات شرطا لوجود وازدهار الحضارة الغربية.

8- سيرج لاتوش ، تغريب العالم – بحث حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم ، ترجمة : خليل كلفت ، دار العالم الثالث ، القاهرة ، 1992 ،ص22

9- أنظر: أوهام الهوية ، جان فرانسوا بايار ، ترجمة حليم طوسون ، دار العالم الثالث ، القاهرة ، 1998 ، ص9 .

10- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دار الجندى للطباعة والنشر، دمشق، 1999 ، ص47 .

11- أنظر: ادوارد سعيد، السابق، ص 114 .

12- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والانسان الأخير، ترجمة فريق باشراف مطاع صفدى، مركز الانماء القومى، بيروت، 1993 ، ص73 .

13- سيرج لاتوش ، مرجع سابق ، ص 24 .

14- مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة د. على سيد الصاوى، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997، ص9.

15- E.Taylor. Primitive Culture. London: John Murry. 1871

16- The Social Order. NewYork. Mc Graw Hill. 1963

المرجع السابق، ص 10

17- سمير أمين، نحو نظرية للثقافة – نقد التمركز الأوربى والتمركز الأوربى المعكوس، معهد الانماء العربى، بيروت، 1989 ، ص7 .

18- نفسه ، ص7.

19- نفسه ص9 – 10 .

21- Geoffry Hartman . The Fateful Question of Culture . New York. 1997. p. 30 .

نقلا عن : تيرى ايجلتون، فكرة الثقافة، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقية – سوريا، 2007 ص84 .

22- ايجلتون، السابق، ص 85 .

23- ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مرجع سابق، ص59 .

24- ايجلتون، السابق، ص86 – 87

25- جان فرانسوا بايار، مرجع سابق، ص47

26- ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مرجع سابق، ص59 .

27- نفسه، ص59 .

28- على حرب، حديث النهايات – فتوحات العولمة ومأزق الهوية، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء – بيروت ، 2000 ، ص 24 - 26

29- عزالدين المناصرة ، المثاقفة والنقد المقارن – منظور اشكالى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،1996، ص74.

30- منير بعلبكى ، قاموس المورد ، انجليزى – عربى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1994 ،ص24 .

31- أنظر: أندرى تيفيلان ،التعليم باعتباره مثاقفة، ترجمة لحسن بو تكلاى، www.aljabriabed.net.fikrwanaqd.n62_09butaklaui.(2).htm

32- عن د. محمد خرماش ، أبعاد المثاقفة فى النقد الأدبى المعاصر، مكناس المغرب ، 2008

Manahijnaqdia.3oloum.org-montada-f4-topic-t8.htm

33- نقلا عن عزالدين المناصرة ، المثاقفة والنقد المقارن – منظور اشكالى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1996 ، ص73 .

34- نفسه . ص 73 – 74 .

35- أنظر :

- أثينا السوداء ، مارتن برنال ، تحرير ومراجعة وتقديم: أحمد عتمان، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ط1، 1998.

- التراث المسروق : جورج جى. إم. جيمس ، ترجمة: شوقى جلال، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة. ط1، 1996.

36- لمعرفة مدى استفادة البلاغيين والنحويين العرب المسلمين من المنطق الأرسطى ، أنظرعلى سبيل المثال: د. شوقى ضيف، البحث الأدبى – طبيعته – أصوله – مناهجه، ط4، دار المعارف، القاهرة ، 1979 ، ص 79 وما بعدها.

37- لتفصيل ذلك أنظر : زيجريد هونكة ، شمس العرب تسطع على الغرب – أثر الحضارة العربية فى أوربا، ترجمة: فاروق بيضون و كمال دسوقى، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس – دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، 1991 .

38- سير جيمس فريزر، الغصن الذهبى - دراسة فى السحر والدين، ترجم باشراف د. أحمد أبوزيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1998 .

39- محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم – النقد المعرفى والمثاقفة، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء – بيروت ، 2000 ، ص 8 .

40- وهو تعبير مأخوذ عن الدكتور رمزى زكى، وقد صكه فى كتابه: وداعا للطبقة الوسطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998 .

41- nyiro Layos ، مرجع سابق، ص 103 .

42- سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 1987 ، ص 135 .