s. 123-145
SİİRT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
SIIRT UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
ISSN 2148-385X • Cilt/Volume: 5 • Sayı/issue: 1
Geliş/Received: 30/04/2018 • Kabul/Accepted: 30/05/2018
Bu makale İThenticate ile kontrol edilmiştir. This Article Was Checked By İThenticate

فتنة العولمة وسؤال الهوية
(الهويات المعيارية والهويات السيّالة)

Loui Ali KHALİL*

The Appeal of Globalization and the Question of Identity
(Normative Identities and Liquid Identities)

Abstract

The study asserts that globalization is an inevitable historical human movement that requires changing the way cultural groups deal with it. It will not be possible to defend the prejudices of dominant culture at some point unless it develops effective strategies to limit, circumvent or deal with it in a way that allows the cultural community to survive and to struggle and participate in cultural creations. One of the most important of these plans is the search for the essence of an identity that confers self-uniqueness, or gives it its own answers to existential questions.

If the question of identity is a prerequisite for cultural groups to survive, plans to limit globalization and the dominance of one model for a specific human experience promote normative thinking and normative systems in the face of liquid identities and cultures

Key words

Globalization, The standard of Arab,Liquid Identity, Dominance cultural, Standard Identity, Cultural biases.

* - Associated professor, Qatar University, College of Art and Sciences, Arabic Departments, loui.khalil@qu.edu.qa.

تمهيد:

تؤكد الدراسة أن عد العولمة حركة إنسانية تاريخية حتمية يقتضي تغيير طريقة تعامل الجماعات الثقافية معها؛ إذ لن تجدي مدافعةُ تحيزاتِ الثقافة المسيطرة في مرحلة ما لم تقترن ببلورة استراتيجيات فعالة للحد من هذه السيطرة، أو الالتفاف عليها، أو التعامل معها بطريقة تسمح للجماعة الثقافية بالبقاء والصراع والمشاركة في الإبداعات الحضارية. ومن أهم هذه الخطط البحثُ عن جوهر الهوية الذي يمنح الذات خصوصيتها، أو يمنحها إجاباتها الخاصة عن الأسئلة الوجودية.

وإذا كان سؤال الهوية شرطاً أساسياً للجماعات الثقافية من أجل البقاء، فإن من الخطط التي تحد من تغوّل العولمة، ومن هيمنة أنموذج واحد لتجربة إنسانية محددة، تعزيز التفكير المعياري والأنظمة المعيارية، في مواجهة الهويات والثقافات السيّالة.

الكلمات المفاتيح:

العولمة, معيارية الثقافة العربية, الهوية السيالة, الهيمنة الثقافية, التحيزات الثقافية, الهوية المعيارية

ليس من المبالغةِ في شيء القولُ بتعذّر وجود مفهوم إنساني نال من الحظوة ما ناله مفهوم **العولمة** في شتى أصقاع العالم، ولاسيما في العقود الثلاثة الأخيرة؛ بآية الكمّ المتدفّق من الكتب والأبحاث التي صدرت عنه ــ ولا تزال ــ بلغات العالم كلها تقريباً، وما أفرزته الصحف والمجلات العالمية من أبحاث ومقالات تتعلق به، وبآية الكثرة الكاثرة من المؤتمرات الدولية التي أقيمت من أجله، وتداولت ما يحفّ به من مظاهر. وما ذاك في الحقيقة إلا لأسباب تتعلق بالبنية الداخلية للمفهوم نفسه؛ كالطبيعة الشمولية للعولمة التي تجعلها مرتبطةً بالمستوى الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي[1]، وكل ما سوى ذلك من مستويات تؤطر لفعلٍ إنسانيّ حرّ يعبر عن توجُّهٍ مقصودٍ للجماعة أو للفرد، وكذلك ما يختصّ بطابع الهيمنة الذي يصطبغ به المفهوم ــ إن صح التعبير؛ إذ لا تكاد تنجو من تأثيره أي جماعة بشرية ذات خصوصية ثقافية؛ أو أي فرد يعي

1 للتوسع في علاقة العولمة بالاقتصاد والسياسة ينظر: فخ العولمة (الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية)، هانس بيترمارتين وهارولد شومان. وما العولمة(الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم)، بول هيرست وجراهام طومبسون. ومن الكتب التي ناقشت العولمة وعلاقتها بالثقافات والمجتمعات ينظر: الثقافة والعولمة والنظام العالمي الجديد، تحرير: أنطوني كينج. والعولمة الثقافية (الحضارات على المحك)،جيرار ليكرك ترجمة: جورج كتورة. والعولمة والثقافة (تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان)، جون توملينسون.

انتماءً من نوع ما.

ولعل هذا، أو قريبا منه، ما قصده تركي الحمد حين رأى أن مقولة هيغل عن العقل المطلق الذي يبحث عن الحرية أينما كانت يمكن أن تنطبق أيضاً على الثقافة العالمية التي تبشر بها العولمة في سعيها نحو الهيمنة[2].

ومن ذلك أيضاً الطبيعة الحتمية للمفهوم؛ فهو _عند كثيرٍ من المُنظّرين له_ **ضرورةٌ إنسانية** لا سبيل إلى مدافعتها[3]، أو **صيرورةٌ تاريخية** لا تعبّر عن لحظة مرحلية تزول بزوالها، بقدر ما تعبر عن منجز إنساني تاريخي[4]، أو هو **حتمية اقتصاديةوتقنية** تقتضيها حركة السوق والإعلام والتطور العلمي[5]، والكلام على ذلك قياس.

وثمة سبب آخر _يمكن أن يعد محورياً في هذا السياق_ يُعلّل نسبةً كبيرة من الاهتمام المتنامي للعالَم بالعولمة، وهو المعنى التداولي الخَطِر للمفهوم؛ ذلك أن المنطق الذي يحكم العولمة ومشروعها المبشّر بنظام عالمي جديد، يقوّض مبدأ خصوصية التجربة الإنسانية؛ لأنه إذ يمثّل في آلياته وإجراءاته شكلاً متطوراً من نظريّتَي الحتمية البيولوجية والثقافية؛ أو حتى شكلا متطوراً من الحتميتين الاقتصادية والتقنية (التكنولوجية)، أو يمثّل على حد تعبير (فرانسيس فوكوياما): **(نهاية التاريخ)**، فإنه _في الحقيقة_ يبدو أكثر خطورةً وأشد تأثيراً؛ فإذا كانت النظريات ذات المنزع الحتمي، ولاسيما الاقتصادية منها، تسعى إلى تسويغ رؤوس الأموال، والمكانة الاجتماعية لبعض الشرائح البشرية والطبقات الاجتماعية، بدعوى تميّز بعض السلالات أو العائلات أو الأعراق وحتى الدماء، بعضها من بعض، مما يؤسس لشرعية اللامساواة، فإنها على الأقل لا تلغي خصوصية الجماعات، بل تؤكدها، على حين يتأسس مفهوم العولمة على إلغاء الخصوصية؛ بحجة وجود أنموذج متفوق واحد فحسب، تعبّر عنه القوة ذات الحضور المهيمن، وتتمثّل في الوقت الراهن بالأنموذج الأمريكي، سياسياً وثقافياً واجتماعياً، وقد سبق للرئيس (تيودور روزفلت) أن جعل من تاريخ أمريكا مركزاً لتاريخ العالم كله في خطابه لمواطنيه في كنساس: «أصبح تاريخ أمريكا الآن هو السمة المركزية لتاريخ العالم الذي يحدوه الأمل بتطبيق ديمقراطيتنا. أيها المواطنون كل واحد منكم يحمل على عاتقه عبء العمل الجيد؛ ليس من أجل مصلحة هذه

2 ينظر: الحمد، تركي، الثقافة العربية في عصر العولمة، تركي الحمد، ص22. ويبدو واضحاً أن مقارنة الحمد تحمل في طياتها تحيزات ثقافية ذات دلالة.

3 ينظر: ما العولمة، ص 33.

4 ينظر النقاش حول هذه المسألة في: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، برهان غليون وسمير أمين، ص11_30. والغرب والإسلام، رسول محمد رسول، ص121_123. والثقافة العربية، ص23–22.

5 ينظر: فخ العولمة، ص 33.

الأمة فحسب، بل من أجل مصلحة البشرية جمعاء»[6].ولعل هذا ما أسماه ريموند وليمز «النهج الطبعي المسيطر».[7] _أو الحلم الأمريكي كما يحلو للبعض أن يصفه_ مما يعني نقل النماذج الأخرى من متن التجربة الإنسانية إلى هامشها، تمهيداً لمحوها نهائياً.

وعلى النماذج المغايرة للنموذج الأمريكي _من أجل أن تضمن لنفسها الاستمرار_ أن تحذو حذو (النموذج/المثال) وتصبح جزءاً منه، لتحقق أقصى تطور بشري يمكن أن يتيحه التاريخ، ولو كان ذلك مقروناً بزوالها وذوبانها في الآخر. أو يمكن لتلك النماذج، إن شاءت، أن تتقوقع ضمن شرنقة الذات، وتعزل نفسها عن السياق التاريخي لتطوّر المجتمع الإنساني، وفي كلتا الحالتين تكون أمام شكل من أشكال الانتحار. ولعل هذا ما قصده برهان غليون حين رأى أنه»إذا استبدّ بنا هوس الدفاع والممانعة والمصارعة نسينا أنفسنا، وبقينا كما نحن، سعداء بجهلنا وتخلّفنا، وإذا دوّخَنا سحرُ الثقافة المسيطرة، ذبنا في غيرنا وفقدنا هويتنا»[8].

وتأسيساً على هذا الوجه من معنى العولمة يبدو التاريخ كأنه قد توقف حقاً؛ إذ لن يكون في الإمكان الإنساني أبدع من المُنجَز الأمريكي _على أساس أنها القوة المهيمنة في هذه اللحظة التاريخية_ مع تلاشي أي احتمال في إمكانية وجود بدائل لمنجزات إنسانية أخرى في المستقبل. وخير من يعبر عن هذا الرأي كتاب فوكوياما (نهاية التاريخ) الذي يمثل أنموذجاً صارخاً _أولياً_ للفكر الذي يرى أن النظام الأمريكي، ولاسيما الاقتصادي والسياسي منه، يجسد غايةَ ما يمكن أن تصل إليه البشرية في تطورها التاريخي. ومع أن فوكوياما لم يضع كتابه دفاعاً عن العولمة أو تبشيراً بها، فإن تبنّيه للنظام الليبرالي المتمثل في المجتمع الأمريكي؛ على أنه أقصى تطور يمكن أن تصل إليه التجربة الإنسانية، جعل من المنطقي؛ بل من البديهي لدى أنصار العولمة أن يكون المجتمع الأمريكي بنظامه الليبرالي هو الأنموذج الذي يتوجب على العولمة أن تبشّر به.

وعلى الرغم من النقاش الذي أداره فوكوياما حول سلبيات يمكن أن يوصم بها المجتمع الليبرالي، فإنه لم يحد قيد أنملة عن دعواه في عدّ المجتمع الليبرالي غاية ما يمكن أن تحققه التجربة الإنسانية في مسيرتها التاريخية، ولاسيما بعد فشل التجارب الأساسية الأخرى التي كانت تمثل نداً أو نقيضاً لليبرالية، كالفاشية والشيوعية[9]، وقد أشار الجابري إلى مثل ذلك حين رأى أن العولمة تعمل «على تعميم نمط حضاري يخص بلداً بعينه، هو الولايات المتحدة الأمريكية

6 خطاب روزفلت (الأمة الجديدة) في كنساس 1910-8-31. www.theodoreroosevelt.org

7 الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)، إدوارد سعيد، ص 60.

8 ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ص57.

9 نهاية التاريخ والإنسان الأخير، فرانسيس فوكوياما، ص33-23، 278-267.

بالذات، على بلدان العالم أجمع. وليست العولمة مجرد آلية من آليات التطور التلقائي للنظام الرأسمالي، بل إنها أيضاً وبالدرجة الأولى دعوة إلى تبني نموذج معيّن، وبعبارة أخرى، فالعولمة إلى جانب أنها تعكس مظهراً أساسياً من مظاهر التطور الحضاري الذي يشهده عصرنا، هي أيضاً إيديولوجيا تعبّر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته»[١٠]، بل إن ثمة من يرى أن العولمة هي الاسم الحركي للأمركة[١١].

وبهذا يصبح النظام العالمي الجديد، أو العولمة، شبيهاً بنظام آلة التصوير الناسخة، ويصبح أفراد المجتمعات الأخرى نسخاً (فوتوكوبي) طبق الأصل من الفرد الأمريكي؛ ولعل في أنشطة الأمم المتحدة وخططها أكبر مثال على ذلك؛ إذ يرى ويل كيمليكا أنها تعكس « اللاتماثل في القوى الدولية، مميّزةً آراء ومصالح الغرب... ولقد أدى هذا اللاتماثل الدولي ببعض المعلّقين إلى القول: إن علينا أن نستبدل بالحديث عن (المجتمع الدولي) الحديث عن (القوى الغربية) أو حتى (الهيمنة الأمريكية)»[١٢].

وبناءً على ذلك يبدو مشروع العولمة وجهاً جديداً من وجوه التعبير عن مقولات المدرسة الوضعية التي تعتقد» بوجود الحقائق الموضوعية، وإمكانية تيسرها والاستفادة منها، وفوق كل شيء احتمالية تفسير هذه الحقائق، بواسطة نظرية موضوعية قابلة للاختبار، وغير مرتبطة جوهرياً بأية ثقافة، أو مراقب، أو طبع مزاجي»[١٣]، وهذا يعني _فيما يعنيه_ وجود حقيقة واحدة، غير متعددة في ذاتها، وغير متعددة في تفسيرها. والذي يعنينا في هذه الرؤية هو الشق الثاني الذي يقبل وجهة نظر واحدة فحسب في تفسير الحقائق! فإن من شأن هذا الرأي إلغاء مبدأ الاختلاف إلغاءً تاماً، فلا مكان للتعددية ولا مكان للآخر[١٤]!

ولنفترض أننا قبلنا الرأي القائل بوجود تفسير واحد ووحيد للحقيقة، فأي تفسير نقبل؟ ومن الذي يحدد ذلك؟ ومن الذي يضع المعايير التي تحكمه؟

10 العرب والعولمة (العولمة والهوية الثقافية،تقييم نقدي لممارسات العولمة في المجال الثقافي) محمد الجابري، ضمن كتاب العرب والعولمة(بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)،ص300.

11 ينظر:العولمة والهوية الثقافية (عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة)، عبد الإله بلقزيز، ضمن كتاب العرب والعولمة، ص319.

12 أوديسا التعددية الثقافية (سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع)، ويل كيمليكا، 1/27. وقد اضطررنا إلى تعديل نص الترجمة العربي بنقل (باء) استبدل من (الحديث عن القوى الغربية) إلى (الحديث عن المجتمع الدولي) ليستقيم المعنى الذي أراده المؤلف، على أساس أن باء استبدل تدخل على المتروك، ولم أتدخل في غير ذلك من أخطاء أسلوبية مادامت لا تغيّر المعنى.

13 ما بعد الحداثة والعقل والدين، أرنست غلنر، ص 48.

14 للوقوف على نماذج شديدة الوضوح لرفض التعددية الثقافية في أكثر المجتمعات تطوّراً ينظر: التعددية الثقافية، 1/36-37، وانظر النقاش الدائر حول رفض التعددية الثقافية حين تتعلّق بالمهاجرين المسلمين:1/155-166.

لم تسلم الحقائق الفوق بشرية التي جاءت من الله، عبر رسالاته السماوية، من الرفض والنكران، فوجدت من كفر بها ومن خالفها، على الرغم مما رافقها من تعزيزات سياقية وتاريخية وواقعية؛ أي إن مصدرها الإلهي لم يحمها من المخالفة، فوجدت من البشر من لم يُسلّم بها على مر التاريخ، وحتى الذين آمنوا بحقيقتها ذهبوا في فهمها وتأويلها مساراتٍ متنوعةً مختلفةً جعلت للحقيقة أكثر من وجه، ولاسيما في الرسالات السماوية النصية التي يعد مصدر الحقيقة فيها قائما على ما يسمح به النص من معانٍ وتأويلات. فإذا كان الأمر كذلك مع الحقائق المفارقة وفوق البشرية فإنه سيبدو من المتعذر قبول تفسير واحد وفهم أحادي لحقيقة ذات مصدر بشري!! لأنها حين ذاك لن تكون مطلقةً إلا بسلطة القوة والهيمنة؛ أي سلطة الفرض التي لا تنسجم مع الفطرة البشرية، ولعل هذا ما أدى إلى النظر إلى المدرسة الوضعية على أنها «شكل من أشكال الإمبريالية»[١٥].

ومن هذا الوجه يغدو مشروع العولمة ــ في تبنّيه للرأي الواحد المهيمن ــ تراجعاً فكرياً معاكساً لحركة التاريخ وليس نهايةً له؛ لأنه يرتد إلى منظومة فكرية كانت تواكب العصر الاستعماري (الكولونيالي)، عصر الهيمنة الأوروبية، حين كان يشكل «الوضوحُ والإصرارُ على ــ أو بالأحرى **فرض** ــ حقيقة متفردة وموضوعية بحسب ما يُزعم ... الأداةَ المفضلة للهيمنة»[١٦].

والغريب أن العولمة بنسختها الأمريكية ــ التي ترى في نفسها تتويجاً لحركة التاريخ الإنساني ــ تتعارض مع القاعدة الفكرية لحركة (الحداثة)، ولحركة (ما بعد الحداثة) اللتين توجّهان حركة التطور الفكري والحضاري للثقافة الغربية، ولاسيما الأمريكية؛ ذلك أن الحركتين، في كثير من وجوههما، تبدوان غير مستقرتين، ولا تؤمنان بمبدأ القاعدة والمعيار، وترفضان وجود المطلق، وتميلان إلى الذاتية، وهما في حالة ثورة دائمة، حتى على منجزهما نفسه، مما دفعزيغمونتباومنإلى استخدام مصطلح (السيولة) تمثيلا لآلية تطورهما وتعبيراً عن حركتهما الدائبة التي لا ضابط لها ولا قاعدة ولا معياراً،[١٧] واستعار عبد الوهاب المسيري المصطلح نفسه وطبقه بالمعنى نفسه أيضاً[١٨]. فكيف استقام الجمع بين هذين النقيضين: (القول بحقيقة واحدة ووحيدة هي الحقيقة الأمريكية، والقول بعدم وجود قواعد ثابتة أو معايير مطلقة)؟لن يستقيم ذلك إلا إذا كان (الحلم

15 ما بعد الحداثة والعقل والدين، 50.

16 المرجع نفسه، 51.

17 استخدم باومن مصطلح السيولة في كثير من كتبه؛ لعل أشهرها ما ترجم إلى العربية تحت عنوان (الحداثة السائلة)، الذي صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016.

18 ينظر: الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، ص29-16، 39-36.

الأمريكي) بوجهين، وجه حريري الملمس، ينادي بالحرية، وبحتمية الاختلاف، وبقبول التعددية، ويتجه هذا الوجه نحو الداخل الأمريكي، ووجه آخر غليظ خشن يقصي الآخر ويرفض مبدأ التعدد، ويتجه هذا الوجه _من دون شك_ إلى الخارج، حيث الآخر الغريب! وكأنه باب من أبواب العوالم السحرية؛ في باطنه الرحمة، وفي ظاهره العذاب[١٩].

وعلى الرغم من أن الازدواجية المقصودة لنسخة العولمة الأمريكية قد لا تبدو حقيقتُها بسهولة للمراقب الخارجي، فإن شرائح واسعة من الناس _في الطرف الآخر من الباب السحري_ أدركت بمرور الوقت أن تبنّي مثل هذا المشروع يشكل تهديداً لهويتها وخصوصيتها، فلم يلق منها القبولَ السريع الذي كان يعوّل عليه أصحاب المشروع أنفسهم _بما أشاعوه من دعاية تُوْلِي جلّ اهتمامها إلى الفتوحات التي يَعِدُ بها في المجالين الاقتصادي والإعلامي_ بل لقد نشأت ردود فعل مضادة عنيفة، في كثير من أشكالها؛ القومية أو الدينية أو حتى القُطرية [٢٠].

ويمكن القول بكثير من التأكيد: إن أهم ردود الأفعال التي واكبت التبشير بالعولمة انكفاءُ الجماعات الثقافية على ذاتها خوفاً على هويتها وتمايزاتها من الذوبان[٢١]؛ «ففي ظل هذه الأوضاع الجديدة يشتد حنين الإنسان إلى خصوصية حميمة وهو يحيا في بيئة متشابكة مُربِكة تنذر بزوال قضيته العامة، أو خصوصيته القومية»[٢٢]، وهذا ما أشار إليه صراحةً، وبكل وضوح بيير هاسنر حين رأى أن العالم الحديث اليوم يتسلّط عليه «وسواس تلاشي التمايزات...[وأن] الهويات الثقافية الشهيرة في طريقها إلى الزوال عن طريق التحديث والأمركة والتلفزيون»[٢٣]. وفي هذا الكلام ما يعلل ارتباط الحديث عن العولمة بالحديث عن الخوف على الهويات لدى كثير من الباحثين الذين تناولوا تأثير العولمة في المجتمعات الإنسانية[٢٤].

19 يحسن في هذا المجال الاطلاع على كتاب حق التضحية بالآخر: أمريكا والإبادات الجماعية لمنير العكش الصادر عن دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2002، ففيه عرض تاريخي موثق لقائمة الإبادات الجماعية التي قامت بها أمريكا ضد الآخر المختلف، هندياً أحمر، أو فيتناميا، أو عربيا. ويؤكد ذلك على نحو دقيق ويل كيمليكا الذي أشار إلى أن أكثر الأنظمة رفضاً لقبول التعددية الثقافية هي الأنظمة الغربية، ينظر: أوديسا التعددية الثقافية، ص 37-1/36.

20 لمراجعة بعض أشكال ردود الفعل العنيفة على مشروع العولمة يُنظر: المحلي والعالمي، ستيوارت هول، ضمن كتاب الثقافة والعولمة والنظام العالمي، ص53.

21 كان عبد الله عبد الدايم قد أشار إلى ذلك في ورقته (في سبيل ثقافة عربية مستقبلية) التي شارك بها في المؤتمر الثقافي العربي الثالث الذي أقيم بالقاهرة عام 1996، ينظر: دور الثقافة في التضامن العربي، مجموعة، ص4345.

22 تمارين في النقد الثقافي، صلاح قنصوة، ص72.

23 أوهام الهوية، جان فرانسوا بايار، ص21.

24 ينظر على سبيل المثال:حوار المشرق والمغرب، محمد الجابري وحسن حنفي، ص 71_81. وأوهام الهوية، الفصل الأول والثاني، ص21_108، والعولمة والمستقبل (استراتيجية تفكير)، سيار الجميل، ص96_99، 286_298.

وقد لا نرى الخوف نفسه عند باحثين آخرين، مع اعترافهم بقدرة العولمة على إلغاء الهويات والخصوصيات الثقافية؛ ذلك أنهم جعلوا هذا التأثير مرهوناً بمدى مشاركة الجماعات الثقافية في عملية العولمة نفسها؛ لأن هذه العملية تمثّل «بداية نشوء ثقافة عالمية_بغض النظر عن جذور تلك الثقافة_ يفرضها المشاركون في العملية على من لا يشارك، أو ليست لديه القدرة على المشاركة»[٢٥]. غير أن هذا الاستدراك حول من قد تشملهم العولمة بتأثيرها يبدو صحيحاً على المستوى النظري المجرد فحسب، أما على المستوى التطبيقي فيبدو غير ذي جدوى؛ لأنه يحمل بذور تناقضه في داخله؛ فالمشاركة في عملية العولمة تعني فيما تعنيه _لدى أصحاب هذا الرأي_ قبولَ إجراءات العولمة وخلفياتها الثقافية والفلسفية؛ «فالناجح هو الذي استطاع استيعاب ثقافة المُنجَز الحضاري الذي استقدمه، بحيث أصبحت هذه الثقافة جزءاً من نسيج الثقافة الذاتية... والفاشل هو الذي حاول استقدام المُنجَز دون خلفيته الثقافية والفلسفية، في تركيز هوسي على ثقافة ذاتية نمطية قد لا تكون معيشة أو ممارسة فعلاً»[٢٦]. فكيف يستقيم _لدى أصحاب هذا الرأي_ استحضارُ الخلفيات الثقافية والفلسفية لإجراءات العولمة لتكون جزءاً من نسيج الثقافة الذاتي مع الحفاظ على الهوية الذاتية، إذا كانت الهوية تعني فيما تعنيه قيماً ومعايير ورؤًى تحكم علاقة الجماعة بالعالم من حولها، وتطبع منجزاتها بطابع ثقافي خاص!؟ وكأن الأمر في هذه الحال قد تحول إلى شكل جديد من أشكال الاستعمار، فما أشبه اليوم بالأمس؛ ذلك أن حجج الاستعمار القديمة كانت تقوم على أن المستعمَر فَشِل في أن يستوعب واجبات التطور الحضاري ومتطلباته، فكان لابد من أن يقوده صناع الحضارة الآخرون الذين يعون تلك المتطلبات!!

إن الإشكالية التي وقع فيها القائلون بهذا الرأي تكمن في ارتباط العولمة في أذهانهم بقوّة مهيمنة واحدة، تمثلها أمريكا في هذا الظرف التاريخي الذي نحن بصدد الكلام عليه، ولكن العولمة ليست حركة أمريكية، أو غير أمريكية، لأنها في الأصل بلا هوية، بل هي نتيجةٌ لتطورٍ تقنيّ ومعرفي تراكَمَ بفعل حركةٍ إنسانية تاريخية شاملة، أدت هذه الحركة إلى خلق مسارات وأقنية ومنصات قادرة على ربط العالَم بعضه ببعض. ولذلك يمكن القول: إن العولمة مستمرة وغير قابلة

والثقافة العربية في عصر العولمة، 87_106، 193_210. والحوار والصدام (في الثقافة العربية المعاصرة)، حامد خليل، الفصل الثاني، ص 73_ 138. والمفارقة والمعانقة (رؤية نقدية في مسار العولمة وحوار الحضارات)، إدريس هاني، ص51_71. والعولمة والثقافة، ص9_48. واللغة العربية في ظل تحديات العولمة، صلاح فضل، ضمن كتاب: اللغة العربية والتعليم (رؤية مستقبلية للتطوير)، ص 467-459. ومقالات في اللغة والهوية، أحمد قدور، ص121_128.

25 الثقافة العربية، ص21.

26 المرجع نفسه، ص94.

للنكوص أو التراجع.

وإذ نقول إنها ناتجة عن حركة تاريخية نعني أن ملامحها وخصائصها ظرفية مرحلية؛ مرتبطة بظروف سياسية واقتصادية تفرضها القوى المسيطرة، فإذا تغيّرت القوى سنكون أمام شكل جديد من العولمة، أو وجه جديد من وجوهها. العولمة كالهيولى ليس لها في ذاتها صورة ولا صفة، ومن هنا يأتي احتياجها إلى صورة تُظهرها، وتحدد ماهيتها، وتخرجها للعيان، وتمنحها وجوداً حسيّاً ملموساً وذا أثر، فالعولمة بهذا المعنى حالة اعتبارية تُشكّلها القوى المهيمنة، وتحولها بالقوة إلى ثقافة عالمية ضاغطة، من شأنها أن تصادر الثقافات المحلية وتبتلعها، بقصد أو بغير قصد، بسبب القوة الممنوحة لها من صورتها التي اكتستها وتلبّستها، من جهة، وبسبب التأثير الطبيعي للثقافة الغالبة من جهة أخرى. وسبق لابن خلدون أن أشار إلى طبيعة هذا التأثير ورأى أنه أمر مركوز في طبيعة الجماعات البشرية، كأنه جبلّة بشرية تدفع الجماعات إلى الانقياد إلى من وقر في وعيها أنه مُتغلِّب عليها بسبب من الأسباب، فـ»المغلوب مُولَع أبداً بالاقتداء بالغالب، في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده. والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تُغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب، تغالط أيضاً بذلك عن الغلب، وهذا راجع للأول. ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها»[٢٧].

فإذا كانت أمريكا تعتلي الآن صهوة الحركة المؤثرة في مسارات العولمة، أو تستثمر الفرص التي تتيحها، فإن المنطق الدوري لحركة التاريخ يقتضي ظهور حضارات وثقافات أخرى قد تنازع أمريكا قوتها ومقعدها في إدارة العولمة واستثمار آلياتها، وعند ذلك ستتغير صورة العولمة، ولكن تأثيرها سيبقى. وإذا كان المطلوب من الثقافات الضعيفة أن تنحني أمام الثقافة المهيمنة التي تأتي بها رياح العولمة؛ فذاك يعني أن بعض الجماعات الإنسانية لن تمتلك هويةً ذات ملامح خاصة_ ولاسيما ممن يتوحد عندهم معنيا الهوية والثقافة_ وستتحوّل هويتها إلى شكل هجين، «إلى شكل خنثوي لا يقف ولا يستقر إلا عند لحظة من التأرجح المطلق بين قوّتين طاردتين؛ ثبات الهوية في ذاتها وميوعة عولمتها وتسويقها، بل مرونة إذعانها للمزاج واللذة وتشذّر الرغبة

27 ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1988. 1/ 184.

الحسّية، وتلك هي معطيات منطق العصر على الطريقة العولمية»[٢٨]. ولذلك يعد هذا المنطق خطراً حقيقياً على الهويات.

وعدّ العولمة حركةً إنسانيةً تاريخيةً طبيعية لا يغيّر من خطورتها على الهويات في شيء، بل إنه يزيد الأمر سوءاً، لأن القول: إنها طبيعية يعني أنها ليست مؤقتة أو طارئة، ولذلك يحسن التعامل معها على أنها أمر واقع، والقول: إنها تاريخية متغيرة، لا يعني أنها في طريقها إلى زوال، بل يعني أنها في طريقها إلى تغيير شكلها وصورتها، وعند ذلك: بدلاً من مدافعة التحيّزات الثقافية الأمريكية التي تتلبّس العولمة في هذا العصر، ستكون الهويات عرضةً لتحيّزات ثقافات أخرى قد تقتضيها حركةُ القوى السياسية في العالم، ودوران قيادة العولمة _إن صح التعبير_ من قوة إلى أخرى. ولذلك يُفترض أن تتغيّر طريقة تعامل الجماعات الثقافية مع العولمة على نحو يناسب الطبيعة المتحركة للعولمة؛ فلا يكفي أن ينحصر تفكيرها ضمن آلية رد الفعل، فتبحث عن جوهر العولمة الأمريكية لتستعد للتعامل معها؛ فللعولمة وجوه أخرى سيأتي بها التاريخ عاجلا أو آجلا، ولذلك لن تجدي مدافعةُ تحيزات الثقافة المسيطرة _أيا كان شكلها_ وحدَها مالم تقترن بـ»بلورة استراتيجيات فعالة للحد من هذه السيطرة، أو الالتفاف عليها أو التعامل معها، بطريقة تسمح لها بالاستمرار في البقاء والصراع والمشاركة في الإبداعات الحضارية»[٢٩].

لعل نظرةً متأنيةً في طبيعة الوجه الأمريكي للعولمة يمكن أن تُفضي إلى نتيجة مهمة يمكن استثمارها على نحو دال، مفاد هذه النتيجة أن العولمة الأمريكية ذات بنية سيالة، ليس لها معايير ثابتة ولا نظام ضابط، أي إنها لا تخضع في حركتها إلى نظام داخلي مكتمل ومغلق، ترتبط أجزاؤه بمجموعة من العلاقات التي تكفل له الاستمرار، فهي في الحقيقة تسير بقوة الدفع القهرية؛ قوة الوسائط الناقلة لخصائص العولمة الأمريكية؛ وقوة الإعلام؛ بأقنيته الرسمية والموازية، وقوة الشابكة (النت)، وقوة (شبكات التواصل الاجتماعي)، وقوة مشاهير الفنانين والإعلاميين، وأولئك الذين يعلن الإعلام أسماءهم على رأس كل سنة بصفتهم الأكثر تأثيرا في الناس! وبقوة قوانين التجارة العالمية، وكذلك ما يدور في أروقة السياسة. أما العولمة في ذاتها فليس لها نظام محدد له تحيزاته الخاصة_ على اعتبار أنها لا تمثل نظاما_ بل هي حالةٌ تُشكّلُها وسائطُها.

وكذلك الأمر بالقياس إلى الهوية الأمريكية؛ فهي أيضا ليست ذات نظام معياري. وعلة العلاقة بين العولمة وأمريكا تعود إلى أن أمريكا تمثل في هذه اللحظة التاريخية قوةً مهيمنةً ضاغطة، فاصطبغ وجه العولمة بألوانها، لا لعلةٍ ذاتية مُرجّحة، أو لسبب كامن في طبيعة الألوان ذاتها

28 الغرب والإسلام، ص141.

29 ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ص50.

يميزها من غيرها، بل الأمر مرهون بمركز السيطرة في العالم؛ فالعولمة الأمريكية إذ تمارس تأثيرها في الهويات الأخرى إنما تمارسه بعلة قوة الهيمنة لا بعلة موضوعية كامنة في بنيتها.

ويغلب على بنية الهوية الأمريكية (والغربية عامةً)، في هذه المرحلة التاريخية، المبدأ النفعي الذي يقوم على المواءمة مع الوقائع_ ولعل هذا ما قصده باومن من (المجتمع السائل): مجتمع الاستهلاك والمنفعة الذاتية_ ولأنها كذلك تغدو ذات طابع متحرك، يتبع حركة المجتمع السياسية والعلمية والثقافية والاجتماعية، وليس لها مفاصل بنيوية ثابتة تمنعها من الانقياد إلى حركة المجتمع، أو تدفعها إلى أن تُطوّع المطالب الاجتماعية تبعاً لها. فلو أن حركة اجتماعية قامت بمظاهرات حاشدة من أجل مطالبَ محددة، أخلاقية أو اجتماعية أو حتى سياسية، فإن تعامل السلطة المركزية مع هذه المطالب لن يأخذ في الحسبان تأثير ذلك في نظام الهوية وبنيتها، بقدر اهتمامه بمدى نجاح الجماعات المتظاهرة في حشد تأييد جماهيري لمطالبها، كما هو الحال مع مُطالبة المثليين في أمريكا بالحق المدني للزواج، وبالحق الاجتماعي للاعتراف بنمط حياتهم، والتسويق له، فقد نجحوا في تكوين تجمُّع ضاغط (لوبي) مِثْلي كان له تأثير كبير في تعديل عدد من القوانين لمصلحتهم[30]، انتهت بالاعتراف القانوني بالزواج المثلي عام ٢٠١٥ في عهد أوباما.

ولا تختلف اللغة الانجليزية عن طبيعة الهوية الأمريكية من جهة اعتمادها المبدأ النفعي؛ إذ تستطيع أن تواكب حركة المجتمعات، مهما كانت سرعتها؛ لأنها ذات طبيعة سيّالة متحركة مع حركة الموضوعات والوقائع، ولكن هذه الصفة نفسها هي التي تحرم اللغة من ثباتها، وتمنع تواصل اللاحق من أبنائها بالسابق؛ لأن التطور السريع الذي يطرأ عليها يصيب كل شيء فيها: أصواتها ورسمها الكتابي والتركيبي، فيصبح الانقطاع الزمني عن اللغة كفيلاً وحده بمنع التواصل معها؛ فهي وإن واكبت المجتمع في حركته ونموه المتسارعين، فإنها خسرت خصوصيتها وملامحها، وأصبحت أقرب إلى القالب الهجين. هذا ناهيك عن تأثير ذلك في الفكر الذي يستعمل اللغة أداةً وموضوعاً.

وتنطبق مثل هذه الخصائص على كل الهويات السيّالة التي لا رائز لها، وتتحرك بفعل صيرورة الواقع، فتَقبَل كل ما يستجد، وليس لديها في بنيتها الجوهرية مفاصل ثابتة؛ إذ سرعان ما تُغير الهوية جلدها كلما اقتضى الواقع ذلك؛ فثمة هويات تشكّلت من واقع جغرافي أو سياسي أو إثني، كما هو حال بعض الدول الأوروبية كإسبانيا وفرنسا، فإذا تغير هذا الواقع سرعان ما تتغير الهوية لتعبّر عن الواقع الجديد، ولعل خير مثال على ذلك الدعوات الجديدة التي تنادي إلى هوية

30 ينظر: شفاء الحب، أوسم وصفي، ص 38-35.

أوروبية تنسجم مع الكيان الجغرافي والسياسي والإثني الذي يمثله الاتحاد الأوروبي، وكأن تلك الهوية ستكون حاصل جمع الهوية الفرنسية والهوية الإسبانية وغيرهما من الهويات، أو أنها ستتشكل من العوامل المشتركة التي تلتقي فيها تلك الهويات معا.

ومثل هذا الضرب من الهويات السيّالة المرنة لا يشكل أي عائق أمام القوة التي تهيمن على مسارات العولمة؛ لأن هذا النمط من الهويات ليس لديه ثوابت تعيق فعل التأثير العَولمي، والولوج إليه سيكون يسيراً، غير أن الخطورة تكمن في الجهة المعاكسة، من ناحية المتأثر لا من جهة المؤثر، فأصحاب الهويات السيالة يعون أنهم في خطر شديد أمام سطوة العولمة؛ لأنهم يفتقدون خطوط الدفاع الأولية، فأي تغيير سيأتي به الواقع بسبب العولمة سرعان ما ستقبله الهوية وتصطبغ بصباغه، لأنها تابعةٌ شبه عمياء للواقع، ولذلك ليس لديهم وسيلة لصد رياح العولمة إلا استخدام الآلية نفسها التي تمارسها عليهم العولمة الأمريكية، وهي أداة القوة، فيشرعون في منع وصول مظاهر العولمة الأمريكية إلى المساحات التي تعبر عن هويتهم، أو المساحات التي يظنون أنها تشكل خطراً حقيقيا على هويتهم، مثل اللغة، ففي فرنسا جرى التضييق على اللغة الإنجليزية؛ حتى لا يشكل حضورها ظاهرةً مؤثرة في المجتمع الفرنسي، وخوفاً على الفرنسية من سطوتها، وذلك فيما يعرف بقانون (توبون) الذي أصدره الوزير جاك توبون عام ١٩٩٤ لحماية اللغة الفرنسية وضمان بقائها في مقابل سطوة اللغات الأخرى، ولاسيما الإنجليزية.[٣١]

ولعل من المناسب الإشارة إلى أن مخاوف الأوروبيين من العولمة ليست كمخاوف العرب المسلمين منها، بسبب العوامل المشتركة الكثيرة بين أمريكا وأوروبا، وهي العوامل ذاتها التي تجعل العربي ينظر إليهما (أمريكا وأوروبا) بصفتهما غرباً يقابل شرقيته.

مؤدى الكلام أن العولمة لا تخشى من الهويّات السيالة؛ لأنها هويات نفعية ماصّة، تمتص ما يرشح من الواقع وتتشكل بموجبه، على حين يبدو العدو الحقيقي للعولمة متجسداً في الأنظمة المعيارية، أو على نحو أدق: الهويات والثقافات ذات الأنظمة المعيارية، لأن معياريتها تمنحها قدراً من الصلابة والثبات يحول دون وصول التغييرات إلى بناها الجوهرية. وهذا ما يفسح المجال واسعا أمام الثقافات الأخرى المختلفة، أو الهويات المغايرة، لتمارس فعل الاختلاف عن وعي يمكّنها من تمييز الأصيل في عناصرها من الهجين، الثابت من المتغير، الطارئ من المعتاد، إذ سيمنح

31 قانون توبون رقم: 665-94 صدر بتاريخ 4/8/1994 .ينظر الموقع الرسمي للجريدة الرسمية الفرنسية على الرابط:
https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000349929&dateTexte=20110513.

هذا الفعل الواعي الهويةَ خصوصيةً تجعلها بمنأى عن التأثيرات التي تصيب بنيتها أو نظامها الداخلي، فيصعب حينئذ على ألوان العولمة الأمريكة أو غيرها، أن تجد مساحةً بيضاء في دفتر الهوية تصبغها بصباغها.

فلكي تكون الهوية، أي هوية، بمعزل عن التأثيرات التي تعتقد أنها تشكل خطراً عليها، لابد أن تتصف بقدر من الثبات يكفل لها القوة على المواجهةالإيجابية والحفاظ على خصوصيتها، وهذا لا يصح إلا في الهويات التي تتأسس على نظام معياري كلي، وتتحرك وتتغير وتتطور ضمن قوانين ضابطة ليس الواقع وحدَه علّةَ نشوئها، بل تتحرك تبعاً لضوابط داخلية من بنية الهوية نفسها، يعود إليها الفضل في تحديد مسارات حركتها وتبدّيها، فللهوية في مثل هذه الحال نواة صلبة مركزية، تدور من حولها مظاهرها، كما تدور الالكترونات حول مركز الذرّة، فتكون حينئذ ثابتةً متحركةً في آن، ثابتةً في خصوصيتها ومركزها، متحركةً في مظاهرها.

وحين تكون الهوية بهذا المعنى (الثابت/المرن) ينفرط عقد القائلين بربط الهوية بالثقافة، ويتداعى أي فهم للهوية قائم على ربطها بالثقافة[٣٢]؛ ذلك أن الثقافة مظهر إنساني ذو طابع اجتماعي ومعرفي معاً، وهو متغيّر بتغير الشرط الإنساني نفسه تاريخياً واقتصادياً ومعرفياً وسياسياً، ولذلك هو في طورٍ دائم من التشكل، فـ» الثقافة ليست مجموعة مكوّنات ثابتة ساكنة جامدة مطلقة منغلقة تصلح لكّل زمان ومكان أو لكل مجتمع وبيئة، بل هي متطورة باستمرار، متغيّرة مغيَّرة، مرنة نسبية، منفتحة متحوّلة نتيجة لأحوال وأوضاع داخلية وخارجية» [٣٣]، إن الثقافة وجه من وجوه الهوية، أو هي التمثيل الحسي للهوية، «فمفهوم الثقافة في مجتمع ما يعني إحساس هذا المجتمع بهويته، وإحساسه تجاه ما يجمع بين أفراده، ويجعل منهم هذا المجتمع، بالإضافة إلى أساليب التعبير والمحافظة على هذه الهوية»[٣٤]. فهوية أي أمة تظهر في ثقافتها؛ في أدبها، وأنماط عمرانها، وموسيقاها، وغير ذلك من مظاهر ثقافية، و»هي المعبّر الأصيل عن الخصوصية

32 من الدراسات التي توحد بين الهوية والثقافة ينظر:مجموعة، نظرية الثقافة، ترجمة: علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة رقم 223، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997م، ص-29 60.وهارالد موللر، تعايش الثقافات (مشروع مضاد لهنتغتون)، ترجمة: مروان محمد الشعار، دار النفائس بيروت، 2005م، ص84-53.

33 حليم بركات، الهويّة (أزمة الحداثة والوعي التقليدي)، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2004م، ص 227. ولعبد الإله بلقزيز رأي مماثل يرى أن الثقافة تنهل ''من مصادر مرجعية اجتماعية متجددة المخزون''. العولمة والهوية الثقافية، في: مجموعة، العرب والعولمة (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، تحرير: أمين الخولي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000م، ص 311.

34 كين روبنسن، صناعة العقل (دور الثقافة والتعليم في تشكيل عقلك المبدع)، ترجمة رامة موصللي، مكتبة الأسرة الأردنية، سلسلة القراءة للجميع، وزارة الثقافة، عمان، 2009م، ص179.

التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل «[٣٥]، وهذا ما أكدته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم حين عرّفت الثقافة على أنها «مجموع النشاط الفكري والفني بمعناه الواسع، وما يتّصل به من المهارات، أو يعين عليه من الوسائل، وهي تنظيم جميع السمات المميّزة لأمة: الروحية والفكرية والفنية والوجدانية «[٣٦]، ويمكن لهذه المظاهر الثقافية أن تنتقل من ثقافة أمة إلى ثقافة أمة أخرى، ويمكن أن تُتعلّم وتدرَّس أيضاً، ويمكن أن تتغيّر داخل الأمة نفسها، دون أن يشكل ذلك مساساً بالهوية، إلا عند من لا يميّز بين مظهر الهوية الثقافي والهوية نفسها، فانتقال الناس في كثير من البلدان العربية من ارتداء الثوب إلى ارتداء البدلة والقميص وربطة العنق لا يمس جوهر الهوية بقدر ما يمثّل تغييراً في الذوق الثقافي، شريطة مراعاة الظرفين التاريخي والاجتماعي لهذا الانتقال، ودرجة التحيّز الثقافي الذي يمثّله، فبعض التغييرات تكون مشبعةً بالتحيّزات إلى الحد الذي يجعل من فعلها خرقاً حقيقياً للهوية؛[٣٧] فالتحول إلى البنطال والقميص وربطة العنق ليس مثل ارتداء (الجينز)؛ ولاسيما في بدايات ظهوره في المجتمعات العربية؛ إذ كان ارتداؤه مقترناً بحكم قيمة يجعل صاحبه غربي التوجه والنزعة، منسلخاً عن هويته العربية، ثم تطور الأمر وبدأ (الجينز) يلجَ جماعات ثقافيةً مختلفةً و(يطأ) مساحات ما كان يطؤها من قبل، حتى أصبح ارتداؤه لا يسبب الحرج نفسه الذي كان يسببه سابقاً، ولكن ذلك لا يعني أن (الجينز) قد تخلص من تحيزاته الثقافية كلها، فلا يزال كثير من أساتذة الجامعات في البلدان العربية الإسلامية يتحفظون من ارتدائه أثناء العمل الأكاديمي، ويكتفون بارتدائه خارج أسوار الجامعة، وخارج أي عمل ذي صبغة أكاديمية، ولا يزال بعض كبار السن ممن عاصروا الموقف الأول منه يرفضون ارتداءه مطلقا.

أما الهوية فالأصل فيها الثبات، وإن شابَها غيرُ قليل من المرونة التي تقتضيها بعض التحوّلات الكبرى المرتبطة بإعادة مساءلة جوهر الهوية التي تمارسها الحضارات عند الإحساس بخطر داهم، وكان ستيوارت هول نفسه قد أشار إلى هذا المعنى شبه القار للهوية في مقال آخر من الكتاب نفسه، فرأى أنه»ينبغي للهويّات أن تكون بمثابة نقاط مرجعية مستقرّة، وكما كانت في الماضي، فإنها لا تزال الآن _وسوف تكون دائماً_ نقاطاً في عالم متقلب»[٣٨].

35 مجموعة، العرب والعولمة، ص 298.

36 المرجع نفسه، ص 226.

37 ينظر:خليل، لؤي، الهوية العربية الإسلامي، التباس الهوية والثقافة، مجلة تبين، العدد 19.

38 المرجع نفسه، ص 48.

وبناء على ما تقدم يمكن القول: إن من الخطط (الاستراتيجيات) التي من شأنها الحد من تغوّل العولمة، ومن هيمنة أنموذج واحد لتجربة إنسانية محددة العملُ على تعزيز التفكير المعياري والأنظمة المعيارية، من جهة، في مواجهة الهويات والثقافات السيّالة، والبحثُ في صميم الهوية_أي هوية_ عن جوهر الهوية الذي يمنحها خصوصيتها أو يمنحها إجاباتها الخاصة عن الأسئلة الوجودية؛ لتعزيزه وتمكينه وتثبيته، بحيث يتحول إلى محور مركزي تتبلور خصائصها من خلاله، من جهة أخرى[٣٩].

فإذا كان الأمر على هذا النحو يبدو من الضروري مساءلة الجماعة العربية الإسلامية بشأن مفهوم الهوية لديها، وبشأن الآليات الواجب اتخاذها للتعامل مع العولمة على نحو يكفل للجماعة التواصل مع العالم، من غير أن يصيبها تحول بنيوي يُغير من طبيعة هويتها، بل إن الجماعة العربية الإسلامية مطالبة قبل غيرها بإيجاد حلول سريعة غير مؤقتة، ثابتة وبعيدة المدى، للكيفية التي تواجه بها العولمة، وذلك نظراً للتهديدات الوجودية التي تتعرض لها، ولاسيما منذ العقدين الأخيرين من القرن الماضي حتى الآن.

وليس القول بضرورة مساءلة **الهوية** في الثقافة العربية الإسلامية جديداً أو طارئاً، كما قد يوحي به السياق؛ فكثير من الباحثين _منذ عهد مبكّر من التاريخ العربي الحديث_ فطن إلى ضرورة البحث عما يميّز الثقافة العربية الإسلامية من غيرها من الهويات، وهذا حق مشروع لها ولغيرها، ولاسيما إبان الانفتاح على الثقافة الغربية. وقد نوقشت مفاهيم كثيرة تعكس مثل هذه التساؤلات؛ مثل: ثنائية الحداثة والتراث، والجديد والقديم،[٤٠]ولكن الاهتمام في ذلك الحين انصبّ حول مظاهر الهوية، ثم سرعان ما تدرّجت التساؤلات _بعد أن استقر في النفوس الاعتراف بقوّة الآخر على الأصعدة كافةً_ لتبحث عن مدى تأثير استيراد المنتج الغربي بتحيّزاته الثقافية في الهوية العربية الإسلامية. أما الآن فالباحثون معنيّون بالسؤال عن جوهر الهوية العربية الإسلامية، وذلك بوجود المنتج الغربي أو بعدم وجوده؛ لأن القضية أصبحت مسألة وجود أو فناء.

لعل التجسد الأمثل لمفهوم الهويات المعيارية يقع في (الهوية العربية_الإسلامية)؛ ولاسيما

39 ولعلنا نذكر في هذا السياق مشروع طه عبد الرحمن في كتابيه: حق العربي في الاختلاف، ثم حق المسلم في الاختلاف، فالكتابان يقعان في باب: حق أي جماعة محددة لها موقف خاص من العالم أن تكون لها تصورات خاصة لنمط حياتها.

40 يمكن أن نحيل في هذا السياق إلى أهم المشاريع الثقافية، المكتملة وغير المكتملة، التي اهتمت بسؤال الهوية، كتلك التي أنجزها محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وحسن حنفي، والطيب تيزيني، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم.

بسبب البعد الديني المقدّس فيها، فهنا تبدو الهوية أكثر ثباتاً ورسوخاً، وذات جذور تاريخية ونصّية، وترتبط ببنية تفكير، وبمنهج، وبمعايير وقيم، لا بمظاهر وعناصر شكلانية عرضية زائلة، وهي حين تكون منهجاً، أو بنيةَ تفكيرٍ، تمتنع عن أن تكون تاريخية؛ أي إنها ليست متحوّلة، أو متغيرة تاريخياً، بتحول النشاط الإنساني، أو تطوره، أو تغيّره، فالمتغير أو المتحوّل هو مظاهرها، وهي إذ توصف بالمرونة وبالقدرة على مواكبة المستجدات؛ يكون القصد من ذلك أن نظامها المعياري يستوعب التغييرات والتطورات دون أن يمس ذلك جوهره البنائي، فابن الحضارة العربية الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر هو ابن الحضارة العربية الإسلامية في القرن الحادي والعشرين، والفرق بينهما فرق بين من يلبس الطربوش ومن لا يلبسه، بين من يركب الخيل والبغال ومن يركب السيارات والطائرات، بين من يلجأ إلى السفر ليبحث عن خبر أو معلومة وبين من يستعمل الشابكة (الانترنت)، أما الجوهر فلا يزال هو ذاته. فالهوية لا تتعلق بملبس أو بمأكل أو بمشرب أو بمسكن بقدر ما تتعلق بالموقف من ذلك كله، لا تتعلق بأدوات تقنية بقدر ما تتعلق بكيفية استعمالها (الكيفية المتعلقة بالغاية والهدف لا الكيفية المتعلقة بالآليات).

الهوية نظام حياة وبنية تفكير، وهذا ما يجعل ممثل الهوية العربية الإسلامية في أي قرن من القرون السالفة هو ذاته ممثل الهوية العربية الإسلامية في القرن الحالي؛ فكلاهما يستعمل المعايير ذاتها، كلاهما يعتمد القرآن والسنة مصدراً للمعايير، كلاهما يعتقد بخالق مدبر للكون، وكلاهما يؤدي حق هذا الاعتقاد في حياته، كلاهما يؤمن بعبودية الخلق لله ويؤدي حق هذا الاعتقاد في كل ما يصدر عنه من قول أم عمل، كلاهما يعتقد بمبدأ المحاسبة الإلهي ويعيش حياته وعينه على العدالة الإلهية في محياه ومماته.. إلخ. والخلاف بينهما،إن اختلفا، يتعلق بتطور أدوات فهم النص المعياري وتطور أدوات تأويله وكذلك تطور الوقائع. غير أن هذا التطور مهما كانت درجته لن يُصحّح ما كان يعد خطأً، ولن يخطّئ ما كان يُعد صحيحاً مطلقاً، لن يحرّم ما كان حلالًا، ولن يحلل ما كان حرامًا، إلا في احتمال واحد ووحيد، أن يكون قد حصل انحراف جماعي في فهم النص يقتضي التصحيح. وهذا محال عقلاً.

وكل الأمثلة التاريخية الدالة على تغييرات من هذا النوع ويُظن فيها أنها تغييرات بنيوية في نظام الهوية هي من باب الضرورات المؤقتة، أو من باب تغير العلة الموجبة: فمن ذلك أن الخليفة عمر بن الخطاب كان قد عطّل حد السرقة (قطع اليد) مدةً من الزمن؛ بسبب المجاعة التي حلت بالبلاد؛ فليس من المنطق في شيء قطع يد من يسرق ليقتات هو وعياله، ويدرأ عنهم وعن نفسه الموت! ففي مثل هذه الحال لم يُحلّل الخليفةُ حراماً، ولم يصحح ما كان خطأً، بل اضطرته الظروف القاهرة إلى تعطيل القانون حرصاً على الهدف الأسمى والأعلى_الذي جُعلت القوانين

من أجله_ وهو المحافظة على حياة النفس البشرية. وهو في سلوكه هذا _الذي قد يبدو على أنه خرق للنظام_لم يتجاوز النظام الكلي للإسلام؛ لأنه في واقع الأمر عطّل قاعدةً بقاعدة أخرى؛ فعطل قاعدةَ حد السرقة بقاعدة الضرورة، لأن الضرورات في الإسلام تبيح المحظورات، وللشارع أن يحدد نوع الإباحة ودرجتها تبعا للسياق وتبعا للواقعة، فعمر بن الخطاب حين عطل قاعدة الحد إنما عطلها بميزان قاعدة الضرورة، وعندما انتفت العلة الموجبة لتعطيل الحد: (المجاعة) زال التعطيل، وعاد الحد ليعمل كما كان. ويمكن أن يقال الأمر نفسه عن تعطيل قاعدة ملك اليمين في العصر الحديث_وإن كان ذلك لأسباب تتعلق بالمعاهدات وما شاكلها من اتفاقات دولية_ وغير ذلك مما هو معروف لدى المختصين.

مثل هذا النوع من التغييرات المعلَّلة والمؤقتة يمكن تفهمها واحتواؤها داخل بنية الهوية العربية الإسلامية، ولا تشكل خطراً عليها، ولكن ليست كل التغييرات من هذه الشاكلة، فالزمان تبدل، وآليات التغيير لم تعد بهذا الوضوح الحاد المشبع بالدلالات التي تُسهّل على الفاحص تبينها واتخاذ موقف منها؛ فالأحداث تسارعت في العصر الحديث، وكثرت مسارات التغيير وموضوعاته، واختلطت الأنساق وتشابكت الدلالات وتعقّدت، واشتبهت على الناس التغييرات، ولم تعد المحمولات الثقافية للأشياء بذلك الوضوح القديم، ولاسيما حين تتسلل بنعومة ورفق، على غفلة من سطوة النسق الثقافي المهيمن، فتعمل على تشويش المبدأ المعياري لمظاهر الثقافة الرسمية.

ولذلك يُطلب من الجماعة التي تمثل الهوية العربية الإسلامية في العصر الحديث أن تعي جوهر هويتها، وتعي مكامن القوة فيها، وتعي التغيرات التي أخذت تطرأ على المجتمعات التي تسكنها، وتمارس فيها نشاطاتها، لأن شيئا غير يسير من تلك التغييرات قد يمس جوهر الهوية؛ أي محورها المعياري الذي تدور من حوله كل خصائصها، فهذا الجوهر المعياري هو حائط الصد الأهم أمام أي رياح خارجية تحاول تغييرها أو تحويلها عن مسارها. ومن هذا المنطلق لا يكفي التمسك بالطبيعة المعيارية للهوية الإسلامية بعدّها كافيةً وحدَها لضمان ثبات الهوية في وجه رياح العولمة؛ لأن هذه الطبيعة المعيارية قد يصيبها العطب من عدم الاستعمال، وقد تنكسر بكثرة الخروقات الحادة، أو قد تُشوّه بفعل التأويل غير المنضبط. ويجد ذلك كله تجسده الأمثل حين تتبنى الجماعة المعبّرة عن الهوية المعيارية ضرباً من الحياة لا ينسجم مع معياريتها، ولا يعبر عن موقفها من العالم، ولذلك تحتاج تلك الطبيعة المعيارية إلى رعاية؛ تتمثل في تثبيت النظام المعياري، والتنبه إلى الفراغات التي قد تنشأ بين مفاصل النظام بسبب الخروقات الحادة أو التأويلات الشاذة؛ مما قد ينشأ عنه ظهور ثغرات يصعب رتقها، ويؤدي تراكمها إلى هدم النظام كله!

ولعل من أهم الوسائط التي تعبُرُ من خلالها تأثيرات الثقافة العالمية المسيطرة: قوى التغيير الناعمة، ولاسيما التي تتخذ النسق الفني مظهراً لها، كالأزياء، والأدب، والسينما، والموسيقى، وما سوى ذلك من أقنية تتخذها القوى الناعمة مسارا لها. ويمكن أن نضيف إليها أيضاً شبكات التواصل الاجتماعي، ففي جل هذه المسارات ثمة تحولات وتغييرات أخذت تنال من بنية المبدأ المعياري، وتشوش عليه، بل وتكسره، وليس من الوجاهة في شيء تركها بلا مدافعة بدعوى الانسجام مع العالم!!

فعلى صعيد الإعلام (التلفزيون والسينما وشبكات التواصل الاجتماعي) انكسر الحاجز بين الخاص والعام، وفتحت الذات أسوارها وهدّت آخر قلاعها، وانكشفت على الآخَر، فلم يعد هناك أي معنى لنسق (الخاص) أما طغيان نسق (العام)، فصُوَر الجوال الذاتية (السيلفي) خلطت الأنساق، وقلبت الموازين، وذلك في سعي محموم لا معنى له من الذات لتنقل عالمها من الخاص إلى العام. يتبدى ذلك من خلال نقلها أدق تفاصيل (الذاتي) نحو (الغيري)، فالفرد يصور نفسه في الشارع ومع صحبه وفي بيته ومع أهله وفي غرفته وفي سريره، بل وفي حمامه. يصور نفسه وهو يرتدي الملابس ويصور نفسه عاريا، ولاسيما حين يتعلق الأمر بالمشاهير، يصور نفسه في حالات قوته وحالات ضعفه، عندما يُنجز وعندما يفشل، يصور نفسه في فعل الخير، وهو يعطي ويساعد، وفي فعل الشر، كحالات تصوير الاغتصاب الجماعي، أوالقتل الطائفي في الحروب. فتبدو النفس في مثل هذا النوع من التجارب مكشوفةً عاريةً، بلا غطاء من أي معيار مهما كان، أخلاقيًا أو إنسانيًا أو اجتماعيًا.

وليس بعيداً عن ذلك ما فعلته برامج (تلفزيون الواقع) حين قامت بالعملية ذاتها من انكشاف الخاص على العام، ولكن بآلية معاكسة، فأتت بالعام إلى داخل أسوار الخاص، من خلال وضع كاميرات في بيوت مجموعة من المتطوعين، وأحيانا من المشاهير، ليعيشوا حياتهم الاعتيادية، تحت أنظار العالم كله، ليجسدوا تجربة الحياة بلا خصوصية، وبلا فردية أيضا. فينكسر برؤية هذه البرامج حاجز الخصوصية لدى المتلقي المشاهد، ولاسيما بفعل تكرار المشاهدة وتكرار التجربة.

وكلا التجربتين تعبر عن جنوح واضح لكسر القاعدة، وتجسّد نزوعاً صارخاً لكسر المعايير الإنسانية، وتفلتاً واضحاً من سطوة النظام الاجتماعي أو أي نظام ذي طابع معياري.

فإذا كانت هذه التجارب لا تشكل خطراً ذا بال على الهويات السيّالة فإنها تمثل خطراً حقيقياً على الهويات ذات الطابع المعياري، ولا سيما الهوية العربية الإسلامية التي يقع منها الدين موقع المركز؛ لأن تلك التجارب تعبر عن تحيّزات لا معيارية واضحة، يؤدي تفشيها إلى زعزعة الثقة بالمعيار وتسهيل الخروج عليه، ولاسيما حين تُعرض في المساحة الإعلامية للجماعة

التي تعبّر عن الهوية الإسلامية. ولا يكفي في مثل هذه الحال أن تُشذب التجربة فتأخذ شكلا عربياً يراعي الجماعة العربية حتى تكتسب القبول_ وهذا ما يدعيه بعض الإعلاميين لتسويق التجربة عربيا_ كما حدث في بعض برامج (تلفزيون الواقع) التي عرضتها كبريات الأقنية العربية؛ فالمشكلة قائمة في بنية التجربة نفسها لا في أشكال تبديها، فلا يكفي أن نلغي الكاميرات من الحمامات في برامج تلفزيون الواقع_ كما فعلت إحدى الأقنية العربية_ لتصبح التجربة مقبولةً ضمن النسق الثقافي العربي الإسلامي؛ إذ لا تزال الفكرة قائمةً على كشف مستور الخاص ليغدو عاماً، وهذا يتعارض تعارضاً كلّياً مع معايير الهوية العربية الإسلامية في الحفاظ على الخصوصية الفردية والخصوصية العائلية، والمناداة بالمبدأ الأخلاقي.

وإذا كانت التحيزات الثقافية واضحة في بعض التجارب إلى درجة تسمح باتخاذ موقف منها، فإن ثمة نوعاً من التجارب لا تكشف تحيزاتها بسهولة، فتبدو دقيقةً وملتبسةً ومراوغةً، فتتسلل إلى الجماعة الإنسانية على غفلة من سطوة النسق الثقافي المسيطر، فلا يعي أصحابها وفاعلوها طبيعتها، ولذلك لا يدركون التعارض الحاصل بينها وبين الهوية التي ينتمون إليها؛ فالذي يُصوّر نفسه حين يصلي أو حين يعطي الفقير، ثم ينشر الصورة عبر مواقع التواصل لا يعلم أن فعله قد انتقل من نسق إيجابي محمود ومأجور (الصلاة والكرم) إلى نسق سلبي مرذول ومُدان (الرياء والتباهي)، ذلك أن الذي يعطي من أجل قيمة العطاء وطلباً لمرضاة الله يبالغ في الحرص على خصوصية تجربته لتكون خالصةً لله، حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله، كما جاء في حديث السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم القيامة، منهم: «رَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لاَ تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ»[41]، أما حين يحرص على نقل التجربة من الخاص إلى العام، فإنه بذلك يُفرّغ التجربة من تحيزاتها الإيجابية لتحل محلها تحيزات أخرى معاكسة، إذ يصبح المقصود من التجربة معرفة الناس بمُدّعي الخير، وما سيترتب عليه ذلك من تبجيلهم إياه ومدحهم له.

ولا يقتصر الخطر المحدق بالمعيارية العربية على مظاهر الثقافة الغربية المشبعة بالتحيزات الثقافية وحدها، بل ثمة تأثيرات داخلية من الجماعة الممثلة للهوية ذاتها، بل ومن داخل النسق الثقافي المهيمن نفسه؛ لأسباب تاريخية معقدة، وأسباب تتعلق بطبيعة التحولات التي تطرأ على الجماعات البشرية كلما أوغلت في تمدنها وبعدها عن البداوة، ويمكن الإشارة في هذا المجال إلى التحول الذي نال الشعر العربي فانتقل من أكثر الأشكال معياريةً من حيث الإيقاع الموسيقي،

41 صحيح البخاري، باب الصدقة في اليمين، رقم الحديث: 1423، 2/111.

وصولاً إلى التفلت من القواعد والمعايير، فابتدأ بالمعلقات والقصيدة التقليدية اللتين تلتزمان الأبحر الشعرية المعروفة، ثم سار باتجاه الموشحات التي تخففت من صرامة القافية الواحدة والشطر الواحد والتفعيلات المحددة، فنوّعت في التقفية والأشطر والأوزان، ثم انتقل إلى شعر التفعيلة التي تخفف من أبحر الشعر، واكتفى بتفعيلة واحدة يرددها الشاعر كيف يشاء، بحسب الدفقة الشعرية أو النفس الشعري، ثم حاول أخيراً الانعتاق كليّاً من الوزن نحو ما يسمى قصيدة النثر التي لا تعتمد وزناً محدداً بقدر اعتمادها على ما يسمى الموسيقى الداخلية. ولعل رفض الذائقة العربية العامة لما يسمى قصيدة النثر كفيل وحده لكي يعبر عن رفض النظام المعياري للأشكال الفنية والأدبية التي لا يجد فيها قدراً من المعيارية يكفل لها الانتماء إلى سياقه.

وليس ببعيد عن ذلك التغييرات التي طرأت على الموسيقى العربية نفسها فنقلتها من سطوة الأدوار والموشحات والمقامات التقليدية المعروفة إلى سيطرة (الطقطوقة) والمقامات المختلطة التي لا ناظم لها، وسايرها في هذا التحول الانتقال والتدرج من غناء الشعر الفصيح الرسمي إلى الشعر العامي الممتلئ بشعرية الصور والأخيلة وشعرية التعابير، إلى أن وصلنا إلى غناء الكلام العادي المبتذل الذي تكاد تصل شعريته إلى الدرجة الصفر، ويمكن أن ندلل على ذلك بالتحولات التي طرأت على غناء أيقونة مؤثرة مثل:(فيروز) التي تحولت من غناء الموشحات والقصائد الفصيحة إلى غناء الشعر العامي، ثم انتهى بها الحال إلى غناء الكلام المنثور الذي يقوله المتكلم العادي: (كيفك أنت)، ثم انتهى بها الحال لغناء الكلام الذي توجهه للفرقة الموسيقية التي ترافقها، فتطلب منهم أن يعيدوا الكوبليه والمذهب: (سلملي عليه). ومثل هذا النوع من الغناء يمثل حالة كبرى من كسر المعايير، ولاسيما حين يتحول إلى ظاهرة وتتبناه أيقونة مؤثرة مثل فيروز!!

ولم يسلم المجال الأدبي والنقدي من مثل هذه التحولات، فعلى صعيد النص تم قتل المؤلف الذي كان وجوده يضبط القراءات التأويلية ويمنعها من الشطط، وانفتحت النصوص على القراءات والتأويلات الحرة التي تكاد تكون بلا معيار، وبدأت المناداة بكسر قواعد الأجناس الأدبية التي تعد بمنزلة المعايير لأدبية النص وآلية تلقيه، وذلك من أجل بديل آخر هو (النص)، فبدأت بعض الجرائد والمجلات تستغني عن الأعمدة المخصصة للقصة القصيرة أو الشعر وتستبدل بهما ركناً مستقلاً للنص.

ولا يقتصر الخطر على النظام المعياري في المسارات التي مثلنا لها فحسب، فثمة مجالات أخرى لا تقل خطرا عنها، كالمجال التربوي والتعليمي والديني أيضاً، وهي تُشكّل مجتمعةً اختباراً قوياً للهوية العربية الإسلامية في العصر الحديث، ولذلك لا مناص من ضرورة إيجاد طرق للتعامل معها على نحو لا يمس بالجوهر المعياري للهوية، ولا يمنع الهوية من عيش الحاضر. وهذا اختبار

دقيق وخطير لم تمر به الهوية العربية الإسلامية من قبل؛ لأن المؤثرات في التجارب السابقة كانت محمولاتها الثقافية واضحةً وفجةً، ولذلك كانت الجماعة قادرة على اتخاذ موقف منها لتعارضها الواضح مع الهوية التي تنتمي إليها، أما الآن فلا وضوح ولا فجاجة، ولذلك لا تستطيع الجماعة أن تتبين أوجه التأثيرات في نمط الحياة الذي تحياه، على الرغم من أن كل تفاصيل الحياة أصبحت مشبعة بالتحيزات الثقافية، ولكنها تحيزات خفية ناعمة لا تكاد تبين.

فإذا كان النظام المعياري للهوية العربية الإسلامية قد كفل لها البقاء والاستمرار والخصوصية طوال أربعة عشر قرنا، فهل سيكون هذا النظام قادراً وحده على مدافعة وجوه العولمة وتحديات الحياة المعاصرة؟ أم أن التهديد في عصر العولمة الحديث قد وصل إلى معيارية النظام نفسه؟ تلك أسئلة تشكل الإجابة عنها مشروعا ثقافيا لأبناء الهوية العربية الإسلامية لابد من النهوض به عاجلا أو آجلا؟

المصادر والمراجع

_بايار، جان فرانسوا، أوهام الهوية، ترجمة: حليم طوسون، (القاهرة، دار العالم الثالث، 1998م).

-البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر،دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، 1422هـ.

- بركات، حليم، الهويّة (أزمة الحداثة والوعي التقليدي)، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، 2004م.

_بيترمان، هانس، وشومان، هارولد، فخ العولمة (الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية)، ترجمة: عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم: رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة رقم (238)، (الكويت، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 1998م).

_توملينسون، جون، العولمة والثقافة (تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان)، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة رقم (354)، (الكويت، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2008م).

_الجابري، محمد عابد، وحنفي، حسن، حوار المشرق والمغرب، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990م).

_الجميل، سيار، العولمة والمستقبل (استراتيجية تفكير)، (الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، 2000م).

_الحمد، تركي، الثقافة العربية في عصر العولمة، (بيروت، دار الساقي، 2001 م).

_ابن خلدون، عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1988.

_خليل، حامد، الحوار والصدام (في الثقافة العربية المعاصرة)، (سورية، دار المدى، 2001م).

_الخولي، أمين، العرب والعولمة (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000م).

_رسول، محمد رسول، الغرب والإسلام (قراءة في رؤى ما بعد الاستشراق)، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001م).

_روبنسن، كين، صناعة العقل (دور الثقافة والتعليم في تشكيل عقلك المبدع)، ترجمة: رامة موصللي، مكتبة الأسرة الأردنية، سلسلة القراءة للجميع، وزارة الثقافة، عمّان، 2009م.

_سعيد، إدوارد، الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)، ترجمة: كمال أبو ديب، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1995م).

_ العكش، منير، حق التضحية بالآخر،(أمريكا والإبادات الجماعية)، (بيروت، دار رياض الريس للكتب والنشر، 2002م).

_غيلنر، أرنست، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة: معين الإمام، (دمشق، سلسلة الكتاب للجميع،دار المدى، 2001 م).

غليون، برهان، وأمين، سمير، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق بيروت، دار الفكر_دار الفكر المعاصر، 2008م).

_فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1993م).

_قدور، أحمد، مقالات في اللغة والهوية، (حلب، دار الرفاعي للنشر_دار القلم العربي، 2009م).

_قنصوة، صلاح، تمارين في النقد الثقافي، سلسلة القراءة للجميع، (القاهرة، مكتبة الأسرة، 2007م).

_كينج، أنطوني، الثقافة والعولمة والنظام العالمي الجديد، ترجمة: شهرت العالم و هالة فؤاد ومحمد يحيى، مراجعة: محمد يحيى، سلسلة المشروع القومي للترجمة رقم (287)، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة،2001م).

_ليكلرك، جيرار، العولمة الثقافية (الحضارات على المحك)، ترجمة: جورج كتورة، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004م).

_كيمليكا، ويل، أوديسا التعددية الثقافية (سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع)، سلسلة عالم المعرفة رقم (377)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011م).

_مجموعة، دور الثقافة في التضامن العربي، (بيروت، منشورات المجمع الثقافي العربي، 1997م).

_مجموعة، العرب والعولمة (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، تحرير : أمين الخولي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000م.

_مجموعة، اللغة العربية والتعليم (رؤية مستقبلية للتطوير)، (أبوظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2008م).

_المسيري، عبدالوهاب، والتريكي، فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق، دار الفكر، 2003م).

_هاني، إدريس، المفارقة والمعانقة (رؤية نقدية في مسار العولمة وحوار الحضارات)، (الدار البيضاء_بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001م).

_هيرست، بول، وطومبسون، غراهام، ما العولمة(الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم)، ترجمة: فالح عبد الجبار، سلسلة عالم المعرفة رقم (273)، (الكويت، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2001م).

-وصفي، أوسم، شفاء الحب، أوسم وصفي/برنامج الحياة للمساندة والتعافي، القاهرة، 2007م.