

الثقافة وسؤال الهوية في زمن العولمة

صلاح السروي*

Özet

Küreselleşen Dünyada Kültür ve Kimlik Sorunu

Bu araştırma, millî ve taraflı (batılı değil) kültürlerle 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 (excluding 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 الاستعماري الغربي متسترا بزعم ايديولوجي، 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 معاني مضمرة داخل خطابه يمكن تحديدها في ما يلي:

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

2- أن الآخرين ليسوا أكثر من برابرة.

3- وأنهم في حاجة الى من يقودهم ويأخذ بناصيتهم.

ولقد تم التصريح بهذه المعاني على كافة الأشكال الممكنة، من انتاج أدبي، الى انتاج معرفي وسياسي عام. كأن يقول فيكتور هوجو، ممجدا حملة نابليون بونايرت على الشرق، في قصيدة بعنوان "هو":

"بجانب النيل ، أجده مرة أخرى

ومصر تتألق بنيران فجره،

وصولجانه الامبراطوري ييزغ في الشرق

ظافرا، مليئا بالحماسة، متفجرا بالانجازات

ابن المعجزة، أذهل أرض المعجزات.

والشيوخ المسنون أجلوا الأمير الفتى الحكيم،

وملأت الناس خوفا جيوشه التي لم يكن لها سابق.

ونبيلا، جليلا، ظهر للقبائل المذمومة

مثل ماهومت غربي". (1)

فنايليون هو الذي جعل الفجر ييزغ على أرض مصر، بعد أن كانت ترفل في الظلام الدامس!!

وهو الذي أخرجها من الظلمات الى النور!! متشبهها في ذلك ب"ماهومت"، كما تراه قبائل العرب التي آمنت به. وماهومت هذا ليس سوى النبي محمد (ص) الذي ظهر لتلك لقبائل "المذمومة"، "الذاهلة"، "الجاهلة"، والتي لم تكن تعرف من الحضارة أو الانسانية شيئا!! لقد تماثل وضع نابليون ازاء المصريين مع وضع النبي الهادي، الذي أخرج العرب من ظلمات الجهل الى نور الهداية.

وهو نفس المعنى الذى قصده جان - باتيست - جوزيف فورييه، 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 إليها 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 المجرى 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 ايضا به شكل 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 الولوج 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، وكأنا أمام مناظرة 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، لا تمتلك من القيمة والمعنى الا كونها تبعث على التسلية، باحتوائها على بعض الطرافة، كتلك التى نحصل عليها من المفاخر الساذجة لعمر 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، أو المكان، أو التطور 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، لا فروق بينها، ولا بد - 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 عبدالمملك : "وهكذا ينتهى الأمر بالتنميط - القائم على خصوصية حقيقية، لكنه منفصل عن التاريخ ، ومن ثم يعتبر شيئاً مجرداً أو جوهرها خالصاً ، وهو ما يحيل "الموضوع" المدروس الى كائن آخر ، وتكون "الذات" التى تدرسه كائناً له وجوده "المتعالى"، كما ينتهى الأمر الى أن يصير لدينا جنس الانسان الصينى، وجنس الانسان العربى (ولماذا لا يكون لدينا جنس الانسان المصرى وهلم جرا ؟) وجنس الانسان الافريقى. (بينما) المفهوم بأن الانسان ، أى "الانسان السوى" (أو الطبيعى) هو الأوروبى". (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 : "شرق الشرق" (5) التى تعنى حبس الشرق ضمن اطار جغرافى تخيلى يقدم تصورات جاهزة ومعدة سلفاً، تتأسس على مشاهد شرق "ألف ليلة وليلة"، حيث الشرق العجائبي السحري الفطرى الشهوانى - الروحانى .. الخ. وبالتالي: 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 "الخراب"، !! والانتقال به من "ظلام" بدائيته وتخلفه الى نور الحضارة (بالقدر الذى يخدم مصالح الغرب بالطبع). مثلما عبر فيكتور هوجو فى الاقتباس الأنف الذكر.

لقد كان الحديث عن الآخر - الشرقى، بهذه الصفات ضرورياً، أيضاً، من أجل صياغة فكرة أكثر ملاءمة عن (الأنا) الأوروبى. ولعله من أهم أسباب العمل على خلق وايجاد هوية ثقافية لتلك الدول القومية الفتية (أتحدث عن أوروبا فى بواكير القرن التاسع عشر) هو اكتشاف نقائص تلك الهوية، بما يجعلها محددة بحدود قاطعة وموسومة بسمات مائتة. يقول ادوارد سعيد : "الهوية لا يمكن أن توجد

بمفردها ومن دون ثلة من النقائص والنوافي والأضداد: فالأغريقيون يقتضون البرابرة، والأوروبيون يقتضون الأفارقة والشرقيين .. الخ، والعكس صحيح دون ريب".(6)

ويتفق ذلك مع ما أورده صامويل هنتنجتون (صاحب نظرية وكتاب "صدام الحضارات")، وان كان في 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 في "نقصه" و"بدائيته" بمثابة شرط ضروري لاكتشاف الذات والاعتزاز بها والاعلاء من شأنها. وهكذا ظهرت علوم الاستشراق والأدب المقارن والانثروبولوجيا .. الخ .

ومع ظهور "العولمة" التي دشنت عصر السماوات المفتوحة وتقارب أصقاع العالم، الى الحد الذي جعل البعض يعتبر الكرة الأرضية قد أضحت، في تقاربها، لا تعدو كونها "قرية كونية صغيرة"، أخذ العالم "غير الغربي" يواجه مخاطر متعددة على كافة الأصعدة - السياسية والاقتصادية والثقافية .. الخ. ويمكن أن يكون من أبرز هذه المخاطر، على الصعيد الثقافي، ما يسميه سيرج لاتوش ب "خطر التنميط"، المتمثل في محاولات الالحاق الثقافي بالمركز الغربي ، 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 تعلقو نبرتها في مسعى واضح لاليس فيه لمهاجمة ونقد فكرة الهوية والثقافة القومية أوالوطنية، على نحو مباشر (في 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 سيلي 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 النظري الدعائي للفكر المرتبط بدوائر السياسة الغربية ذات الطابع الامبريالي على منحى خطى تبسيطي، يقوم على أساس أنه لا يوجد سوى طريق واحد للتقدم ومفهوم واحد للرفق، ألا وهو ماحققه الغرب من تطور راسمالي - 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 أوحى فى منطقة بكاملها من العالم كشهادة على الضعف الاجمالي 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 الاقتصادي على أمد طويل .(11)

والأمر هنا لا يرتبط فقط بالمجال السياسى أو الاقتصادي ، 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 عيباً أو ضعفاً فى المشروع (الديمقراطى الليبرالى)، بل يكاد فوكوياما أن يقول أن العيب والضعف يكمن فى هذه الشعوب التى لم تستطع بفهمها القاصر ووعيتها 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 محصوراً فى منطقة الولع بالذات وعبادتها وتمجيدها. كما يمكننا أن نصل الى اكتشاف الخطر الكامن فى هذا النمط من التفكير، ألا وهو المتمثل فى مفهوم "التميط"، 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 للفكك منها . انه تأليه، حسب قول لاتوش، .. "يقوم على قوى رمزية : سيطرتها المعنوية أكثر خبثاً وأقل اثاراً للاعتراض ، وهذه العناصر الجديدة للسيطرة هى العلم والتقنية ، والاقتصاد ،

وعالم الخيال الذي تقوم عليه هذه العناصر : قيم التقدم". (12) بما يعنى اعتبار الرموز الحضارية الغربية وأنماط الحياة التي يتم تقديمها على أنها تمثل روح العصر ولا يمكن 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 والعامه 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 الاحكام 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 أخطا هائلة التنوع من المعانى والعناصر. وربما كان من أقدم التعريفات التى حاولت الاحاطة بالجوانب المتعددة

لمفهوم لثقافة وأكثرها ذيوغا، 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 أفرادها، 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 محفوظا بالأسرار الخفية، ولانعدو كون الملاحظات الامبرية (يقصد البحوث الميدانية) فى هذا الصدد - مثل

تلك الملاحظات عن الأديان التي نجدها أحيانا في بعض كتابات علم الاجتماع - تأملات تقوم على الحدس الى حد كبير". (17)

حيث يخلص من ذلك (أى سمير أمين) الى أن النظريات المقترحة في مجال الثقافة لاتزال تدور في فلك مايسميه ب "التشويه الثقافي" (18). قاصدا الى لفت النظر الى أن هذه النظريات تقوم على فرضية تواجد عناصر ثقافية تتعدى مراحل التطور التاريخي. ولذلك فانه بالنسبة له لا يوجد تعريف مقبول بشكل عام لما يقع في مجال الثقافة على وجه التحديد، اذ أن هذا التعريف يتوقف على نظرية التطور الاجتماعي التي ينتمى اليها من يقوم بالتعريف نفسه، سواء أكان مفكرا أم باحثا، ولو على نحو ضمني. فهناك من يركز جهوده على كشف العناصر المشتركة في 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 الاجتماعي، وما يمكن ان تسفر عنه من الناحية الثقافية، لاتزال مجهولة الى حد كبير، ولاتزال معرفتنا بما يمكن أن يفعله التطور الاجتماعي بالثقافة تقع في منطقة التجريد. ومثال ذلك، هذا الحكم الذي يقضى بأن البناء التحتي يحدد "في آخر الأمر" الطابع الاجمالي للمجتمع. حيث يتوقف سمير أمين أمام عبارة "في آخر الأمر" تلك، ليؤكد أنه لا يصلح على اطلاقه في تفسير كافة ظواهر التغير الثقافي في أى زمان ومكان. فالعلاقة بين البناء التحتي والفوقى في مرحلة قبل الرأسمالية، فيما يرى، ليست هي نفسها ما أصبحت عليه في 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 الثقافي لايزال محفوبا 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 وأفاقها، وهم هؤلاء الذين يؤكدون "الحق في التباين"، ومن، ثم ينطلقون الى تمجيد الثقافات الاقليمية والتراث التاريخي 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 ما يطلق عليه مفهوم "التشوه الثقافي"، ويراه متجسدا فيما يسميه بوضعية "التمركز الأوربي" وهو ما تطرحه الأفكار السائدة في الخطاب الفكري الغربي، من ناحية. ومن ناحية أخرى، ما تحتوى عليه الأفكار التي يحملها الخطاب السلفي، الذي ينغلق على تراثه المحلي، معلنا رفضه واحتقاره لتجارب واجتهادات الثقافات المغايرة، وبخاصة الأوربية منها. وهذا ما يطلق عليه مصطلح "التمركز الأوربي المعكوس".

الثاني : وهو ما يمثل في تيار يتموقع داخل تيار التمركز الأوربي 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 في نظر سمير أمين، لأنه يقوم على نوع من عدم الفهم لطبيعة التناقضات الرأسمالية القائمة، كما أنه مرفوض من قبل الشعوب التي وقعت ضحية لهذا النظام.

الثالث : وهو موقف الذين يعتبرون أن المجتمع العالمي المعاصر، والغربي منه بخاصة، يواجه مأزقا خطيرا، وأن التاريخ لانهاية له، وأن التغير والتطور لا يقفان عند حد معين، وأن المعركة بين القوى المحافظة التي تميل الى ايقاف التطور، وقوى التغيير التي تسعى لتحقيق التقدم وتدفع نحو الأمام، انما هي معركة دائمة ولا نهائية. وأن "التمركز الأوربي" يمثل، بالتحديد، ميلا الى ايقاف التاريخ عند الحد الذي بلغته حضارة العالم المعاصر من خلال التوسع الرأسمالي القائم، وأن النظريات السلفية التي ينتجها سلفيو العالم الثالث ترفض هذا العالم الظالم دون أن تقترح بديلا عالمي الطابع أكثر عدلا وانسانية ليحل محله. (19)

وهنا يمكن ملاحظة موقف سمير أمين، متمثلا في رفضه للاتجاهين - الأول والثاني معا، بينما ينحاز الى البديل الثالث، شريطة أن ينتج رؤيته الجدلية التقدمية (من حيث الايمان بفكرة التقدم والحركة الجدلية اللانهائية للتاريخ)، والتي تتميز بأنها ذات طابع عالمي، دون الوقوع في 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.

وإذا 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 يركز 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 "جيو فرى 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 عصبية 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 أرنولد بأن الثقافة تلتطف، ان لم تكن قادرة بشكل تام على أن تحيد، وقع متالف الوجود الحضرى الحديث،

العدواني التجاري، المولد للفظاظة والخشونة. انك لتقرأ دانتي وشكسبير من أجل أن تواكب أسمى ما تحقق التفكير فيه ومعرفته، وكذلك من أجل أن تبصر نفسك، وقومك، ومجتمعك، وتراثك، في أفضل اضاءات لها. ومع مرور الزمن تغدو الثقافة مقترنة، غالبا بشكل عدواني، بالأمة أو الدولة، ويميز(نا) ذلك عن (هم)، تمييزا تخالطه دائما تقريبا درجة من الاستجابية (الاستيعادية - الباحث) (22).

انه، اذن، ذلك التحول التصنيفي الاستيعادي الذي آلت اليه الثقافة، وهو قريب من المعنى الذي اورده تيري ايجلتون، بعد ذلك، في كتابه "فكرة الثقافة"، حين قال: "فقد كانت الثقافة تقليديا تلك الطريقة التي يمكن من خلالها أن نطرح خصوصياتنا الثانوية الضيقة في محيط شاسع ورحب يطول كل شيء. كما كانت تشير، بوصفها الفنون التي تستمد أهميتها من كونها تقطر هذه القيم وتصلقها في شكل قابل للنقل. فنحن اذ نقرأ، أو ننظر، أو نصغي، نعلق ذواتنا التجريبية بكل ما تتسم به من طوارئ 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، لتعني 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 في السابق عالما من التوافق قد تحول الآن الى عالم من الصراع". (23)

هذا هو التحول الذي 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 الذي 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) التي استقر وجودها الآن، على أسس نفى الأنساق والمنظومات والمرجعيات والتصورات الكلية، متجهة نحو التشظى والتعدد اللانهائي لمعاني الأشياء ودلالات وجودها. ونفس هذه الرؤية سنجدتها عند جان فرانسوا بايار في كتابه "أوهام الهوية"، عندما يطرح مفهوم "التوقع الثقافي"، باعتباره معبرا عن أيديولوجيا العولمة. (24)

ويمكن القول أن الثقافة قد غدت، كذلك، منذ ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، وأظن أن هذا قد تم بفعل التحول العابر للقوميات للنظام الرأسمالي. و ظهور العولمة الاتصالية (الثورة التكنولوجية في وسائل الاتصال كالأقمار الصناعية والانترنت)، وأيضا تراجع دور الدولة الوطنية وضعفها في مواجهة المؤسسات ذات الطابع الدولي، والتي تقودها دول المركز الأورو - أمريكي. وتخلي هذه الدولة الوطنية عن مسؤولياتها الخدمية والاجتماعية (حسب وصفات الصندوق والبنك الدوليين)، مما أدى الى شيوع نوع من الاستقلال الذاتي، النسبي، للوحدات الاجتماعية الأولية (الطائفة - الاقليم - الاثنية الصغيرة .. الخ). واذا ربطنا ذلك مع ظهور اتجاه المحافظين الجدد في أمريكا وانجلترا أثناء مايسمى بالحقبة "الريجانية - الثاشرية" في سبعينيات القرن العشرين، لأضحت الصورة أكثر وضوحا. حيث ظهر ما عرف باستراتيجية "القضاء على الشيوعية عن طريق تدين 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 في ذلك على نحو منقطع النظير على الصعيد العالمي، غير أنها سرعان ما وجدت نفسها في مواجهة هذه الأصوليات نفسها، (الدينية منها بالذات).

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

"ان الثقافة (بهذا المعنى) تعد مصدرا من مصادر الهوية. وهي مصدر صدامي أيضا، كما نراها الآن في حالات "الرجوع" الى الثقافة والتراث. وترافق حالات الرجوع هذه مرمزات صارمة من السلوك الفكري والأخلاقي تناهض الاباحية (أى النظرة المتسامحة - الباحث) التي ترتبط بفلسفات تحررية ليبرالية نسبيا من مثل التعددية الثقافية والهجنة. ولقد أنتجت هذه الرجوعات في 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 العدواني - الباحث) هي مسرح من نمط ما تشترك عليه قضايا سياسية وعقائدية متعددة متباينة. هيهات أن تكون الثقافة مملكة ساجية ذات رقة أبوللووية، بل انها قد تكون

ساحة عراق، 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 نقدي الى أممهم وتراثاتهم فيما يزدرون الآخرين أو يحاربونهم. (..) ان المشكلة في هذه الفكرة عن الثقافة هي 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 محترفي العلوم الانسانية عاجزون عن أن يعقدوا الصلة بين اللفظة المديدة الأثيمة لممارسات مثل الرق والاضطهاد الاستعماري والعنصرى، والاضطهاد الامبريالى، من جهة ..، وبين الشعر والرواية والفلسفة التى ينتجها المجتمع الذى يقوم بمثل هذه الممارسات من جهة أخرى. (26)

ان هذ التصور الأصولى هو المسؤول 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 منتما 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 المسؤول، 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 المسؤول أيضا عن ظهور الحركات الدينية المتعصبة التى لاتأبه بقتل المارة، و"تتبرس" بعبرى 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 متحوّلا ومتغيرا وليس ثابتا على أى نحو. وأتفق هنا مع ما ذكره أمين معلوف فى كتابه الذى سبقت الإشارة إليه 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 أوصلو لا يكتسب الدلالة نفسها" (27) .

وهو ما يعنى 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 (أوصلو) 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 ما لانهاية.

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 والاختفاق، 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 والتحويلات 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 هي امتلاك القدرة على نقدها وتجاوزها والتحرر من تابوهاتنا باتجاه التحام أوثق بمعطيات العصر والزمان واسهام أنشط في 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 رأى - امكانية استمرار هذه الثقافة ويحدد قدراتها على البقاء. وغياب هذه الآلية هو المسؤل - 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 متعددًا، أى كيانا يمتلك مستويات متعددة تنتظم تبايناته، 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 الاقليمي - الجغرافى ، مثل الهوية الثقافية الهندية، أو الصينية، أو العربية، أو المصرية ، أو الروسية .. الخ.

و أما الهويات الثقافية الصغرى، فهي تلك التي تنظم جماعة بشرية محدودة وموحدة حول عنصر واحد فقط من العناصر السابقة، كأن تتوحد حول انتماء ديني - مذهبي، أو عرقي، أو اقليمي، واحد لا يقبل التعدد. وذلك مثل الأوضاع التي يمكن أن تمثلها حركات انعزالية وانفصالية مثل التبت، أو التاميل، أو النوبة، أو الأقباط، أو الأمازيغ، أو الشيعة، أو الأكراد .. الخ . (بصرف النظر عن التفاصيل السياسية أو الخلفيات التاريخية لهذه الحركات). لكن الملاحظ في هؤلاء، جميعاً، أن منطلقاتهم في السعي نحو الاستقلال، إنما تنصب على الرغبة في التخلص من انتماءات أكبر تنازع انتماءهم الأصغر.

وتمثل نواتج العولمة، الموجهة من قبل الدوائر الرسمالية - الامبريالية الجديدة، تحدياً كبيراً يجابه الهويات الثقافية (الكبرى بصفة خاصة) وذلك من خلال ابتعاث الاتجاهات الأصولية واذكاء نيرانها، على النحو الذي ذكر قبل قليل. بما يعني اختلاق هويات ثقافية صغرى: عرقية أو دينية أو جغرافية مناطقية.. الخ. ويتم ذلك عبر آليات متعددة، منها ما هو سياسي أو عسكري أو اقتصادي، ومنها كذلك ما هو ثقافي. وسوف أركز حديثي بالطبع على ما هو ثقافي.

2- المثاقفة وآليات عملها

ان البديل الممكن للمفاهيم والخطابات المرتكزة على مفهوم "التأثير"، والساعية نحو التنميط واللاحاق، التي سبق ذكرها، البديل الممكن لها والذي يمكن أن يتعداها ليشمل أنماطاً أخرى من التفاعل والتبادل، فيما أذهب، هو مفهوم: "المثاقفة".

ويفترض هذا المفهوم (في بعض تعريفاته) المساواة في الفاعلية والتفاعل بين جميع الثقافات والآداب، على اختلاف سياقاتها التاريخية - الاجتماعية، كما يتأسس على أن اختلاف سماتها ومظاهر اسهامها الفكري والجمالي لا يبرر 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 ثقافي - أدبي إنما هو من قبيل التفاعل الثقافي أو "المثاقفة".

وهذا المصطلح ليس غريباً عن حقل المقارنة، "فجوهر المثاقفة هو المقارنة"، فيما يقول عزالدين المناصرة. (29) وقد عرف قاموس المورد (انجليزي - عربي) مفهوم التثاقف Acculturation بأنه: "تبادل ثقافي بين شعوب مختلفة، وبخاصة تعديلات تطرأ على ثقافة بدائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدماً" (30) حيث نلاحظ الأصل الانثروبولوجي للمصطلح والذي يقوم على فكرة الاحتكاك

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

وقد تحددت هذه المستويات في ورقة ريدفيلد لنتون وهيرسكوفيتش Linton & Herskovits، في المؤتمر الذي عقد في عام 1938، باعتبارها .. " مجموعة من الظواهر الناتجة عن اتصال مباشر ومتواصل بين أفراد ينتمون الى ثقافات مختلفة، مع ما يترتب على ذلك من تغيرات في الأنماط الثقافية لهذه المجموعة أو تلك " (31). ونلاحظ في 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 في الأنماط الثقافية لهذه المجموعة أو تلك" ، دون تحديد متقدم أو متخلف على نحو تراتبي 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 الثقافات الأخرى الممكنة ، واقتصر على مجموعة واحدة دون الأخريات من باقى المجموعات التي قام بينها هذا الاتصال.

ثم عرفه الباحث الاجتماعي "ميشيل دو كوستر Michel De Coaster بأنه : " مجموع التفاعلات التي تحدث نتيجة شكل من أشكال الاتصال بين الثقافات المختلفة كالتأثير والتأثر والاستيراد والحوار والرفض والتمثل وغير ذلك، مما يؤدي الى ظهور عناصر جديدة في 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 سوسولوجي 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 ..) وتؤدي المثاقفة الى اكتساب عناصر جديدة بالنسبة لكلتا الثقافتين المتصلتين ". ويعزو برادة صعوبة المصطلح الى .. "تعداد المصطلحات المتقاربة في الاشتقاق". (33) لكن الأكثر أهمية في تعريف برادة، أن التغير لا يعترى طرفا ثقافيا بمفرده ، بل يطال كلتا الثقافتين المتصلتين ، وأظن أن هذا التعريف يعد الأكثر اتساقا مع معنى (المفاعلة) الذي يتكئ على صيغته اشتقاق (المثاقفة)، بمعنى اشتراك طرفين أو أكثر في فعل واحد ومن ثم، يقع التغيير عليهما معا في نفس الوقت، وهو الأمر الذي تعززه وقائع تاريخ التفاعل الثقافي الانساني .

ولقد حاول عز الدين المناصرة تحديد المعاني المتعددة لأشكال وتمظهرات هذا المصطلح على النحو التالي :

أولا : تتم المثاقفة بين طرفين.

ثانيا : تتم المثاقفة بالقوة أو بالقبول.

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

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

خامسا : تحمل المثاقفة معنى الاتصال والتواصل والانفتاح والتبادل الثقافي الايجابي .

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

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

وهو يرى ان جميع هذه المعاني لاتتناقض مع بعضها البعض، رغم ما هي عليه في الظاهر، بل تدلل على أن المثاقفة يمكن أن تتم بأشكال سلبية أو ايجابية، ويؤكد أنه .. "لا يوجد تعريف مثالي لمثاقفة مثالية. ويبقى أن الحلقة المركزية في المثاقفة هي الصراع وفق قوانين متعددة الأشكال" (34)

وبالطبع فانه من الممكن تصور كم الاضطراب والتداخل والاختلاط الذي يمكن أن يطرحه مثل هذا المصطلح، كما أنه من الممكن أيضا تصور كم التعقيدات والعمليات المركبة والتفاصيل اللانهائية الكثرة، التي يمكن أن تنطوي عليها عملية المثاقفة ، متمثلة في كثرة السياقات التي

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 المتثقفة، 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 يزعم 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 ثقاف 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 والهيلينية) 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 شروط. اذا كان مايقترض يسد ضرورات وحاجات، وأما ما زاد على الضرورات والحاجات فان هناك أليات نفسانية تتدخل لتحديد كفيات التعامل والاقتراض"(39) وهى (أليات) لاتخرج كثيرا عما ذهب اليه دى كوستر فى الاقتباس السابق: أى الاستيعاب والرفض والتمثل والتحصن .. الخ . وهذه "الأليات" هى التى ستدخل بصورة جوهرية فى عمل هذا البحث فى النقظتين التاليتين.

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

نوعا الثقافة

وعلى هذا الأساس قمت بتقسيم الثقافة الى نوعين متميزين، تم طرحهما على أساس الموقف من مفهوم "الحاجة الثقافية" الممثلة لأسئلة اللحظة التاريخية - الاجتماعية التي تجتازها الجماعة البشرية المحددة، وهما :

- الثقافة الطوعية .

- الثقافة القسرية .

وسوف أفصل القول فيهما في مايلي :

أولا : الثقافة الطوعية:

والمقصود بها تلك الثقافة التي تدفع باتجاهها أسئلة اللحظة الاجتماعية - التاريخية المحددة التي تعيشها الجماعة البشرية، طارحة حاجتها الثقافية الفعلية بما يحدد طبيعة تفاعلها الثقافي مع الآخر، وهي تعتبر الثقافة الأصل، والثقافة الطبيعية، التي من خلالها انتقلت جميع الفنون والآداب والعلوم عبر أصقاع العالم المختلفة، وعن طريقها تكونت الحضارات والبور الثقافية التاريخية.

وتتم ممارسة الثقافة الطوعية عبر المستويات التالية :

1- مستوى التمثل :

وأعنى به اذابة المنتج الثقافي الأجنبي وادخاله ضمن النسيج الثقافي الوطني، حيث يتم طرح الوشائج والروابط المتكاملة الكفيلة باستيعابه بصورة كاملة، بحيث لا يمكن تمييزه باعتباره عنصرا وافدا، ومثال ذلك ما حدث للرواية والمسرحية في مصر والعالم العربي، 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 . ولا يمكن بالطبع أن نتصور موقفا موحدا لدى جميع المنتمين لأي ثقافة (المصرية - العربية، على سبيل المثال) من المادة الأدبية - الثقافية الوافدة، ولكنى أتحدث عن الوافد الذي يمكنه أن يصنع تيارا واسعا على قدر من الامتداد الجماهيري.

2- مستوى التكيف :

وأعنى به التعايش والتجاور، فى إطار من عدم الرفض الذى قد لايعنى قبولاً تاماً. ويتجلى ذلك فى موقف الثقافة المصرية – العربية من الاتجاهات التى تمثل طرحاً ذائع الصيت على الصعيد العالمى، ولكنها قد لا تعبر، على نحو مباشر، عن الواقع الاجتماعى الثقافى الوطنى، ولا تنطلق من حاجاته الثقافية، وإن كانت لا تناهض مستقراته ولا تتناقض مع مسلماته. ويمكن ملاحظة ذلك فى الموقف من الموسيقى الأوربية الكلاسيكية أو الحديثة، وفنون الأوبرا والباليه، وغيرها. وكذلك الاتجاهات المستقبلية والسيرالية التى تواجدت فى مجالى الفن التشكيلى والأدب، التى ظهرت فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضى. وفنون وآداب ونظريات الحدائث وما بعدها التى تتواجد الآن، مثل الموقف من النبوية والتفكيكية وقصيدة النثر والرواية الجديدة.

3- مستوى التحصن والرفض :

ويعنى عدم التواءم على أى نحو مع العناصر الوافدة، بل تجنبها وتجاهلها وحصارها فى نقطة صغيرة منعزلة – إن لم يكن محاربتها ومهاجمتها. وهذا ما يمكن ملاحظته، فى الموقف من الآداب التى تمثل الرؤى المتناقضة مع المستقرات الوطنية والجمالية، من حيث أنها ناتجة عن واقع مغاير فى أولوياته الفكرية والجمالية. ويمكن ملاحظة ذلك على نحو تقريبي فى الموقف من الأدب الاباحى، أو المجترى 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 .

ثانياً : المثاقفة القسرية

وأقصد بها تلك المثاقفة التى تقوم على فرض أنماط سلوكية وأطر معرفية – مفهومية لا تتطلبها ولا تسعى إليها الجماعة البشرية المحددة فى طورها الاجتماعى – التاريخى المحدد. وهى بذلك تعد نوعاً من الاملاء الثقافى الذى يدعم أغراضاً أخرى تندرج فى إطار الهيمنة، بأشكالها المتداخلة: العسكرية والسياسية والاقتصادية.

ولعل من أوائل أشكال المثاقفة القسرية ما قاله 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 وبالتالي الثقافات الوطنية، واحلال لغتها وثقافتها محلها. ومن النماذج الصارخة على ذلك ما حاوله الاستعمار الفرنسى فى الشمال والغرب الأفريقيين. ومنها ما تحاوله فعاليات العولمة الآن من محاولات الطمس الثقافى، عن طريق ما أسمى بصدام الحضارات .

ولهذه المثاقفة عدة آليات، تتحرك عبرها :

1- تفتيت الهوية الوطنية، عن طريق اختلاق أو ابتعاث الهويات الصغرى بأصولياتها ذات الوعي الزائف اللاتارىخى. كأن يتم تسليط الضوء على أشكال من الثقافة والأدب المتممين 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"، وبالتالي 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 إليها 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 ما يكون موافقا

لمتطلبات الخطاب العولمي الذي تتبناه دوائر المركز الأورو - أمريكي، بقطع النظر عن قيمتها الفنية، قياسا بالأعمال الابداعية المعاصرة لها.

3- "خلق الحاجات" الثقافية: (40)

عن طريق طرح الأسئلة التي تنبع من بيئة ثقافية تخص المركز الأورو- أمريكي وتعميمها على نحو تنميطي، باعتبارها ممثلة للتوجهات العالمية والممثلة لروح العصر. ومثال ذلك ما يتم طرحه الآن عن طريق الايديولوجيات الاقتصادية وما بعد الحداثية، باعتبارها يوتوبيا العصر، وطرح الايديولوجيا الرأسمالية الليبرالية الجديدة باعتبارها أيديولوجيا نهاية التاريخ .. الخ .

ومن هنا تصبح دراسة عملية الثقاف بنوعيهما 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 في خصوصيتها على ضوء خلفية عامة لعملية التشكيل الأدبي العالمي، كما أن مختلف أشكال الثقاف بين الآداب ينبغي أن تدرس في اطار عملية أدبية واحدة، تتناول كافة مكونات العمل الأدبي الداخلية الى جانب الظروف الخارجية التي شكلت عنصر الفاعلية والتأثير(41).

أى أنه من الأهمية بمكان دراسة الثوابت والمتغيرات في كل أدب وطني 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 التي 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 التي يطرحها الظرف التاريخي - (الزمكاني) الخاص به (42). ان هذا يعنى أن دراسة التلقى الثقافى - الأدبي لابد أن تتم في ضوء دراسة المنظومة الاجتماعية - الثقافية التي تكتنف الأدب الوطنى المعين بكامله.

النتائج:

ويمكن أن نخلص من كل ماسبق بالنتائج التالية :

1- أن الفكر الاستعماري 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 الغربي" يواجه مخاطر متعددة على كافة الأصعدة - السياسية والاقتصادية والثقافية .. الخ. ويمكن أن يكون من أبرز هذه المخاطر، على الصعيد الثقافي، ما سمي بـ "خطر التنميط"، المتمثل في محاولات اللاحاق الثقافي بالمركز الغربي، لتحقيق أهداف الهيمنة والتسخير لحساب المصالح الكونية للمركز الأوروأمريكي.

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

4- وقد أمكننا التفريق بين نوعين من الهويات الثقافية : - الهويات الثقافية الكبرى. وهي تلك التي تنتظم جماعة بشرية كبيرة ، تضم أخطا من الديانات والأعراق والتنوع الاقليمي - الجغرافي. - الهويات الثقافية الصغرى، هي تلك التي تنتظم جماعة بشرية محدودة وموحدة حول عنصر واحد فقط من العناصر السابقة، كأن تتوحد حول انتماء ديني - مذهبي، أو عرقي، أو اقليمي، واحد لا يقبل التعدد. وذلك مثل الأوضاع التي يمكن أن تمثلها الحركات الانعزالية والانفصالية المعاصرة.

5- ان البديل الممكن للمفاهيم والخطابات الحاملة لمعاني اللاحاق والاستيعاب، والذي يمكن أن يتعداها ليشمل أنماطا أخرى من التفاعل والتبادل، فيما أذهب، هو مفهوم: "المثاقفة". وهو مفهوم يفترض (في بعض تعريفاته) المساواة في الفاعلية والتفاعل بين جميع الثقافات والآداب، على اختلاف سياقاتها التاريخية - الاجتماعية، كما يتأسس على أن اختلاف سماتها ومظاهر اسهامها الفكري والجمالي لا يبرر بأي حال القول بأن احداها تحتل موقع السابق، بينما على الأخرى أن تقنع بكونها مجرد لاحق.

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

سلوكية وأطر معرفية - مفهومية لا تتطلبها ولا تسعى إليها الجماعة البشرية المحددة في طورها الاجتماعي - التاريخي المحدد. وهي بذلك تعد نوعاً من الاملاء الثقافي الذي يدعم أغراضاً أخرى تدرج في إطار الهيمنة، بأشكالها المتعددة. وأن لكل واحد، من نوعي المثاقفة المذكورين، آليات عمله المحددة التي تضبط عمله. بما يمكن الباحث من مقارنة التحولات النوعية للثقافة على ضوءها.

الهوامش :

- 1- 684. in Oeuvres poetiques. Les Orientales. Hugo - أنظر: ادوارد سعيد ، الاستشراق - المعرفة ، السلطة ، الانشاء ، ترجمة كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ، ط2 1984 ، ص109 .
- 2 - P. iii. Egypt, vol. 1 of Description de l. Preface historique. Fourier - أنظر: السابق ، ص. 111
- 3- Modern Egypt (New York : Macmillan Co ، Lord Cromer ، Evelyn Baring - أنظر: ادوارد سعيد، مرجع سابق ، ص 69 - 70 (1908، 146-67: 2)
- 4- د. أنور عبدالملك، الاستشراق في 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 وما بعدها.
- 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 نظرتي كل من ادوارد سعيد وهنتنجتون، على الرغم من اتفاقهما في المعنى النهائي، 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 في كتابه المشار اليه سيقتراح صدام الحضارات شرطا لوجود ازدهار 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 ، ص 9 .

- 10- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دار الجندی للطباعة والنشر، دمشق، 1999، ص 47 .
- 11- أنظر: ادوارد سعيد، السابق، ص 114 .
- 12- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والانسان الأخير، ترجمة فريق باشراف مطاع صفدى، مركز الانماء القومي، بيروت، 1993، ص 73 .
- 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، ص 9.
- 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 الأوربي والتمركز الأوربي المعكوس، معهد الانماء العربى، بيروت، 1989، ص 7 .
- 18- نفسه، ص 7.
- 19- نفسه ص 9 - 10 .
- 21- Geoffry Hartman . The Fateful Question of Culture . New York. 1997. p. 30 .
- نقلا عن : تيرى ايجلتون، فكرة الثقافة، ترجمة نائر ديب، دار الحوار، اللاذقية - سوريا، 2007 ص 84 .
- 22- ايجلتون، السابق، ص 85 .
- 23- ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مرجع سابق، ص 59 .
- 24- ايجلتون، السابق، ص 86 - 87
- 25- جان فرانسوا بايار، مرجع سابق، ص 47
- 26- ادوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مرجع سابق، ص 59 .
- 27- نفسه، ص 59 .
- 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، ص 74.
- 30- منير بعلبكي، قاموس المورد، انجليزى - عربى، دار العلم للملايين، بيروت، 1994، ص 24 .

- 31- أنظر: أندري تيفيلان ،التعليم باعتباره مثاقفة، ترجمة لحسن بو تكلاي،
www.aljabriabed.net.fikrwanqad.n62_09butakloui.(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 ، ص 73 .
- 34- نفسه . ص 73 - 74 .
- 35- أنظر :
- أثينا السوداء ، مارتن برنال ، تحرير ومراجعة وتقديم: أحمد عثمان، المجلس الأعلى
للتقافة ، القاهرة ، ط1، 1998.
- التراث المسروق : جورج جى. إم. جيمس ، ترجمة: شوقى جلال، المجلس الأعلى
للتقافة ، 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 أوروبا، 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 .