الفصل الأول

الحداثة والعولمة وقيم المجتمع التقليدي

عبدالله ابراهيم*

ملخص: يعرض البحث تفاعلات الحداثة والعولمة في عالم يمور بالصراعات الثقافية والقيمية، ولن تكون المجتمعات التقليدية بمعزل عن تلك الصراعات، وليس أمامها سوى تطوير المنظومات القيمية الخاصة بها، وتكييف الوافدة إليها، بما يوافق حاجاتها، ومنظورها. ولن يتم ذلك بالانكفاء، والاعتصام بالنفس، إنما بالتفاعل الذي صار خياراً لا خيار سواه. وما دامت العملية التربوية فعالية مزدوجة الأهداف والغايات: التعليم والتربية، فمن الضروري البحث في الكيفية التي يستطيع بها التربويّون أن يمازجوا بنجاح بين قيم العلم المطلقة، وقيم التربية النسبية. وينبغي التحذير من الارتماء وراء أسوار دوغمائية في العمل التربوي بحيث توضع حواجز فاصلة وثابتة بين تطورات العلم، واتجاهات التفكير التربوي، وما فتئت في المجتمعات التقليدية تتردد بين قيم محافظة، وأحياناً شبه مغلقة، وتطورات علمية كبيرة. فوظيفة الفكر التربوي تتحدد في تخطّي هذه الإشكالية التي صارت في العصر الحديث رهاناً يجب كسبه لاتصاله مباشرة بالحركة الحيويّة التي تحدد مستقبل المجتمع.

مقدمـــة

ليس من السهل تخطّي موضوع الحداثة كنزعة فكرية موجِّهة للأنساق الثقافية والقيمية، في أي جدل يتصل بالقضية التربوية،فقد خلخلتْ النظام التقليدي للقيم، واستبدلت به نظاما مغايرا يقوم على أساس التعاقد الاجتماعي والشراكة، ودشّنت لمؤسسات المجتمع المدني، وحرية الرأي والاعتقاد. وبالعموم كانت أحد أهم تمخّضات القرون الأربعة الأخيرة. ومن الطبيعي أنها كانت موجها أساسيا في شيوع قيمة خاصة للإنسان كذات مختلفة عنها في القرون الوسطى. وفي خضم الجدل الجاري حول وعود الحداثة ومكاسبها، ووسط النقـاش الـذي

---

* دكتوراه في الأدب العربي القديم والنقد، جامعة بغداد، ١٩٩١. استاذ في كلية الإنسانيات، جامعة قطر.

رافق حركات ما بعد الحداثة في العلوم الإنسانية من فلسفة وأدب وأنثروبولوجيا، ظهر مفهوم العولمة، ليضع مفهوم الحداثة أمام اختبار دقيق، اختبار يهدف إلى التحقّق فيما إذا كانت العولمة وسيلة لتعميم نزعة الحداثة على مستوى العالم أم أنها نزعة أيديولوجية من إفرازات التمركز الغربي الحديث؟ والواقع فإن هذا الأمر يستأثر الآن بجدل عميق في الثقافة الغربية، ليس من شأننا متابعته هنا، ولكن الذي يعنينا، هو الوقوف على امتدادات ذلك الجدل في ثقافتنا وماله من تأثيرات حاسمة في نسق القيم والعلاقات في مجتمعاتنا، وهي مجتمعات تقليدية تقف على مفترق طرق بين خيارين ومشروعين، مشروع ينبعث من الماضي، ومشروع يدفع به "الآخر" إلى درجة يمكن القول فيها ان تلك المجتمعات صارت محل تنازع بين المشروعين، كما سنوضّح ذلك. ومن المهم- بالنسبة لنا- الوقوف على رهانات الحداثة والعولمة في مجتمعات تعاني توترا عميقا في رؤاها ومواقفها وقيمها.

أولاً: الحداثة في المجتمعات العربية

ينطوي الكلام عن الحداثة، بالنسبة للمجتمعات العربية، على مفارقة لايمكن تخطّيها بأي شكل من الأشكال، لأنها متصلة بسلسلة من التطلّعات الحالمة الخاصة بالتحديث من جهة، وبسلسلة مضادة من الإخفاقات الحاصلة في الواقع من جهة اخرى• وقد أصبح معروفا أن الحداثة الغربية قد أنجزت كثيرا من وعودها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وأن النقد يثار الآن حول بعض النتائج التي أفضت إليها الحداثة العقلانية ،وليس إلى الشك في كامل منجزها الذي أحدث نقلة لايمكن إنكارها في البنية الاجتماعية بما في ذلك الفكر والعلاقات الاجتماعية والتطور التقني وحقوق الإنسان وغير ذلك[1]. لكن القضية المثيرة هي أن المجتمعات العربية لم تقترب بعد من مخاض الحداثة كائنا ما كان مفهومه ،ومازالت تتخبّط دونه، لأنها لم تراكم معرفة عقلية- نقدية تمكّنها من

[1] للوقوف بالتفصيل على هذا الموضوع نحيل على (تورين، ١٩٩٧ وهابرماس، ١٩٩٥) ويمكن التوسع في متابعة الموضوع في مؤلفات بورديو، ودريدا، وفوكو.

الاقتراب إلى خيار الحداثة بعد،ومازال النسق المهيمن في علاقاتها الاجتماعية نسقا إقطاعيا- أبويا يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئوي، والطبقي، والجنسي، والمذهبي. ومازال مفهوم (الحريم) شديد السطوة في قطّاعات واسعة من هذه المجتمعات، وفي بعضها يشمل عالم المرأة بأجمعه، ومازلنا أبعد ما نكون عن الاقتراب إلى مفهوم المجتمع المدني الذي تنظمّه المؤسسات المستقلّة وتضبط إيقاعه وتعبّر عنه، ومازلنا نهبا للانتماءات العرقيّة الضيّقة المعززّة بميول مذهبية أو عشائرية أو مناطقية (جهوية).

هذا الأمر هو الذي يجعل تلك المجتمعات تحيا ازدواجية عقلية،لأنها تعيش في بعض جوانب حياتها على بعض معطيات الحداثة الغربية، والاستهلاكية منها بوجه خاص، وفي الوقت نفسه تعيش واقعيا في العصور الوسطى. وهذه الازدواجية التي ترتفع في الحياة والفكر والسلوك والعلاقات والقيم إلى مستوى الإشكالية التي لايمكن حلّها هي التي تجعل خيار التحديث أمرا بالغ الصعوبة والتعقيد، لان الفكر لم يتسق بعد باتجاه محدد ليفضي إلى نتيجة معينة• فالتعارضات الناشئة بين نموذج الحداثة الغربية المستعار من الآخر دون اعتبار للسياقات الثقافية- التاريخية التي نشأ فيها، والنموذج المنبعث من طيات الماضي وقد جرّد هو الآخر من المحضن الثقافي- التاريخي الذي نشأ فيه، بحيث اعتبر نموذجا صالحا لكل زمان ومكان، تلك التعارضات بدأت منذ مطلع ما يسمى بـ(عصر النهضة العربية) تحول دون ترجيح أي خيار على آخر،بغض النظر عن مدى صلاحية أي من النموذجين. هنالك تقويض دائم للنسيج الاجتماعي والفكري والشعوري أدّى خلال هذه المدة الطويلة إلى حيرة عقلية حقيقية إلى درجة لا يستطيع فيها أحد أن يقترح العلاج اللازم، ذلك أن الأثر الذهني الذي تركته الحداثة الغربية، بفعل التجربة الاستعمارية أو بفعل المعرفة المباشرة بالطرق المتاحة الأخرى أنتجت فئة محاكاتية اندهشت بمنجز تلك الحداثة، وأدرجت نفسها في رهان التقليد دون أن تأخذ في حسبانها الصعوبات الناشئة من نقل التجارب الثقافية والحضارية للأمم الأخرى، وهي تجارب قد تصلح في إثارة الأسئلة، ولكنها لا تصلح للنقل والتطبيق الحرفيّن.

وكما يلاحظ كل معنّي بهذا الأمر فان الفئات المحاكاتيّة، وبخاصة السياسية منها، هي من مخلفات التجربة الاستعمارية أو ذيولها. وأنا اشدد على أهمية هذا الموضوع لأنني أنظر إلى تلك التجربة كحقبة تاريخية لا ينبغي علينا أن نظلّ إلى الأبد نرتب عليها أبعادا أيديولوجية تهييجيّة. فمعظم الشعوب قد مرت بتجارب مماثلة، والمطلوب هو تخطّي تلك التجربة بصورة حقيقية، وليس الدوران في حلقتها المغلقة باستمرار، إذ مازال قطاع واسع من العقل العربي محكوما بهذه التجربة وذيولها إلى درجة يبدو وكأنه غير قادر على الانقطاع عنها، فهو مشغول بما ينتجه أهل تلك التجربة بشغف الطفل المندهش المستثار، بحيث يصعب القول إنه اقترب إلى ضفاف الحداثة الغربية التي أنتجها أصحاب التجربة الاستعمارية أنفسهم ،لأنه رتّب فرضياته في الأفق الذي شكّلته تلك التجربة، وهو يلوذ بالغرب حينما يتعرّض لأدنى إحساس بالخطر، ويحتمي– في الوقت نفسه– به من مخاطر هي في حقيقتها من صناعة الغرب نفسه، ولكن بطلاء مختلف ومضلّل .

إذا نظرنا إلى الفئات السياسية لوجدناها تعيد استهلاك مادة سبق وان استهلكت كثيراً من قبل، فوعودها بالتحديث تفتقر إلى المصداقية لأنها تتنزّل في إطار الاستهلاك الإيديولوجي المخادع الذي يراد منه تجييش المجتمع حول ادعاءات تشغله عن مطالبه الملحة وتصرفه إلى قضايا تُصوّر له على أنها مصيرية، وبها يستبدل أولوياته الحقيقية. إلى ذلك فقد شغلت تلك الفئات بموضوع الاستئثار بالسلطة، وتحصين مواقعها، ولم تلتفت إلى بناء المؤسسات التي تضمن التماسك الاجتماعي وتطوّره، وتوفر نوعا أدنى من التداول السياسي وحتى الوظيفي، وهي من هذه الناحية صدى للبنية الاجتماعية التقليدية التي تحترز من التغيير، وتسعى للحفاظ على الأمر كما هو عليه،ومع أنها تحاكي الغرب في بعض مظاهره لكنها تتقاطع معه في تصرفاتها العامة، وفي أخلاقيات الممارسة السياسية. وليس هذا حطّا من شانها إنما هو وصف يراد به الوصول إلى معرفة أننا مازلنا نعيش ذيول الحقبة الاستعمارية وما تولد عنها من قيم امتثالية ترهن المجموع لمصلحة الفرد،وتضحّي بالذاكرة الجماعية من اجل اصطناع ذاكرة ملفّقة .

وفي ضوء ثورة الاتصالات وطموحات العولمة والتفكير بعالم موحد الرؤى والآمال، فإننا نعود أدراجنا شئنا أم أبينا إلى خوض غمار تلك التجربة مرة ثانية بأشكال جديدة قد تكون أشد مرارة هذه المرة. لقد فقدنا الفرصة التي بها كان يمكن أن ننجح في الوصول إلى ما نحتاج إليه فعلا، والحق فان الرهان المشوّه للتحديث الذي وصفناه قد بعث نسقا من التفكير المضاد، يقول بالاعتصام بالذات، وتشكيل هوية ثقافية خاصة وثابتة تسعى إلى بعث نموذج مستعار من الماضي، بإلحاح من فكرة إننا بذلك النموذج نحقق الصفاء الكامل، ونبعث الخصوصية، وندرأ حالة الذوبان في الآخر. والأمر الملفت للنظر هو تصاعد أهمية هذا التيار في الأوساط الاجتماعية وتأثيره فيها، فبدأ يغزو عقلية الطبقة الوسطى[٢] بصورة لا تقبل اللبس، واخترق المؤسسة التعليمية والاقتصادية وهو يصبو إلى تطلّعات سياسية كبيرة. فاذا عرفنا أن بنية المجتمع التقليدي المهيمنة، هي بنية أبوية تجد انسجاما عاما مع هذا الاتجاه، فان ذلك يفسّر اطّراد أهمية ذلك النموذج في العقدين الأخيرين.

من الواضح أن هذا التيار وضع نفسه في تعارض لما هو قائم من آثار الغرب، وذلك يعني ضمنا أن المجتمع انشطر شطرين كل منهما يأخذ بمناقضة الآخر والحط من شأنه. ومهما أدرنا التفكير في المناحي المتعددة لهذه الإشكالية وقلّبناها على وجوهها فإننا لا نجد سوى التوتر وسوء التفاهم بين التيارين، فكل منهما يصدر عن جملة من المسلّمات الأولية التي يعتقد في صحتها المطلقة. وتغلغلت هذه الازدواجية في تضاعيف الممارسات السياسية والثقافية والاجتماعية، وضربت الإنسان العربي في الصميم، فهو يجد نفسه على حافة خيارين، ولم يفلح بعد في إدراج هذين الخيارين في إطار من الحوار والتفاعل ليصل إلى خيار ثالث مختلف عنهما لكنه غير متقاطع معهما،وهذا الخيار هو الذي نصطلح عليه (الاختلاف) بوصفه بديلا عن (المطابقة) التي هي امتثال سلبي للماضي والآخر معاً (إبراهيم، ١٩٩٧، ١٩٩٩).

[٢] ثمة شك عميق في تبلور ملامح هذه الطبقة،وقد فات الوقت المناسب لذلك، ونستخدمها هنا تجوّزا.

إن كل معالجة تحليلية لسؤال الحداثة لايمكن لها أن تتجاوز هذه القضية، لان ثقافة المطابقة بأبعادها التي وصفناها قد أصبحت مرجعية لأنساق التفكير والتعبير في حياتنا بكل مستوياتها الأساسية، إذ في ضوئها تترتب شؤون الفكر. وفي حالة معقدّة مثل هذه يغيب التفكير النقدي الجذري، ويتراجع الإبداع الأصيل، ويحل محلهما الاقتباس الذي يقوم على التشويه والتلخيص والاستنساخ، وتحل ثقافة التجميع محل ثقافة الإبداع، ويتجه التفكير إلى البحث عن أصول حتى لو اقتضى الأمر تلفيق تلك الأصول، أصول قد تبعث من طيات الماضي أو تستعار من الآخر، لا فرق كبيرا بين ذلك وهذا. وفي ظل حالة من التوتّر التي يحدثها انتماء مزدوج إلى رؤيتين وعالمين وزمنين ومكانين وثقافتين ونسقين من القيم في آن واحد قد تظهر إنتاجات فكرية أو أدبية ترتدي لباس التجريب اللغوي أو البنيوي، تسمى خطأ تحديثية، لان الحداثة – في رأينا– إنما هي موقف فكري جديد، ورؤية فلسفية للنظر إلى الذات والعالم طبقا لمنظورات مختلفة عن المرجعيات التقليدية الموروثة والمرجعيات المستعارة من الآخر، وغايتها إعادة ترتيب الواقع والفكر طبقا لحاجات اللحظة التاريخية المتجدّدة. فالحداثة المنشودة لا تقرّ بالثبات إنما تتطلّع دائما إلى التجدد، وبذلك تنتج فكرا يتحوّل باستمرار متخطّيا فكرة الهوية المستقرّة واليقين الثابت، وبهما تستبدل هوية ثقافية وقيمية متحوّلة ومنفتحة، تقر بنسبية علاقتها مع نفسها وتاريخها وفرضياتها بالدرجة نفسها التي تقر فيها بنسبية الهويات الأخرى، وتشكّل مضمونها من نسيج متنوع الموارد يقوم على فكرة الحوار والتواصل والتفاعل، ثم تقليب المفاهيم والنظريات والمرجعيات الموروثة والمستعارة على كل الأوجه والاحتمالات عبر ممارسة نقدية جريئة، فبدون النقد تظل العلاقة مع المؤثرات الأخرى علاقة استتباع وخوف وقلق وتوتّر.

ولعل أكثر المظاهر المثيرة للانتباه في عصرنا هو أن النخبة الثقافية العربية التي استأثرت ببعض المواقع المتقدمة في الحياة الثقافية منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر لم تلتفت جدّيا إلى نقد المفاهيم الأساسية السائدة في المجتمع، كمفهوم السلطة، والحرية، والحقوق، ونمط العلاقات الاجتماعية

التراتبي، وهيمنة الذكورة، ولجأت إلى ممارسات متواطئة مغلّفة بشعارات تنتج باستمرار نسقا متماثلا من السعار الأيديولوجي الذي لا يعالج القضايا الجوهرية ولكنه يوهم بذلك، وغالبا ما تفيّأت ظلّ السلطان في قيلولة مُخدّرة طالت أكثر بكثير مما ينبغي لها. إلى ذلك فان خيرة تلك النخبة (بخاصة في مصر وبلاد الشام باعتبارهما أهم بيئتين حيويتين لإنتاج النخب خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين) نأت بنفسها عن معالجة هذه القضايا الجوهرية، وبعضها كان ولائيا وامتثاليا للغرب، إلى درجة يراه المخلّص الذي لابد منه، فأقام علاقة ذهنية مع التجربة الغربية بعد أن جرّدها من شروطها التاريخية، وشحنها بقوة الديمومة الأبدية، وتفاعل إيجابيا مع التجربة الاستعمارية التي اعتبرها- بتأثير من المركزية الغربية- القدر الذي بعثته العناية الإلهية لنا،وهذه الفئة تشبّعت بالثقافة الغربية، وتمثّلتها، فتدخّلت تلك الثقافة في صياغة لاوعيها، وهي فئة انتزعت لها مواقع في الحياة السياسية والاقتصادية والتعليمية وعملت على صوغ وعي فئات كثيرة صوغا يوافق المضمون الفكري للتجربة الاستعمارية، وهي نموذج للمحاكين ويصح تسميتهم ثقافيا بـ (مثقفي الاستعمار) بالمقارنة مع (مثقفي ما بعد الاستعمار). ومن تلك النخبة فئة انخرطت في نمط تهيجي من الأيديولوجيات، وأسست تنظيمات أيديولوجية وانتهى بها الأمر إلى التلاعب السيئ بالإنسان كقيمة رفيعة. ومن وجهة نظرنا فان الفئتين تخطّتا - أحيانا بسهولة بالغة- أهم المشكلات القائمة في الوسط الاجتماعي ولم تلتفتا إلى المناحي التي تحتاج إلى تغيير.

في نهاية المطاف فان النخبة العربية الثقافية لم تدرك أهمية دورها، ولم تمارس شيئا من ذلك الدور، إذ أن نسيج المجتمع التقليدي لم يتعرّض للتحليل والتشريح والنقد، فنشأ مع الزمن خوف من الاقتراب من هذا الموضوع الذي يكاد يعتبره الجميع قيما مقدسة لا يصح نقدها. والحق ما من مسافة تفصل المثقف العربي عن شيء آخر أبعد من المسافة التي تفصله عن مجتمعه، حتى لو ادّعى الاقتراب منه فهو اقتراب محكوم بدرجة عالية من سوء التفاهم وسوء الظن. وهذا الوضع هو الذي قاد، بصورة لا تقبل اللبس، إلى نبذ المجتمع للمثقف، وعدم تقدير

دوره، الا بوصفه كائنا غريبا يحتفى به أحيانا، لكن لا موقع فاعلا له في الأوساط الاجتماعية.

إنّ أقصى ما قام به المثقف– وهو نادر– انه وصف في بعض الأحيان جوانب من الظواهر الاجتماعية، لكنه لم يجرؤ على نقد شيء وتغييره. ظل المجتمع راكدا، والحراك الذي تتصاعد مظاهره بين حين وآخر غالبا ما يكون بفعل مؤثرات خارجية. وخيرة التحليلات الفكرية والأنثروبولوجية والتاريخية والاجتماعية والأدبية المعتمدة في الأوساط الأكاديمية والتربوية، قام بها دارسون غربيون لمجتمعنا وثقافتنا وديننا وتقاليدنا وأدبنا، وهي تحليلات تعكس رؤيتهم ومرجعياتهم التي يصدرون عنها اكثر مما تعبّر عن حقيقة الموضوعات التي درستها، وكثيرا ما جرى تعسّف في إخضاع المادة المدروسة لتوافق الخلفيات الثقافية التي توجههم (كان ذلك مثار نقد لامع قام به إدوارد سعيد في نقده للرؤية الاستشراقية)، وذلك يفضح قصور النخبة الثقافية التي لايمكن وصفها إلا بأنها تلاعبت بمجتمعها لغايات شخصية دون أن تضع في اعتبارها أمر تحديثه، ولهذا نبذت وتقطّعت روابطها، وانعزلت عن خلفياتها الاجتماعية، واستأثرت بالمكانة النخب الدينية والسياسية والعسكرية.

من الواضح أن تواطؤاً قد وقع بين هذه النخب أفضى إلى استبعاد النخبة الثقافية التي لم تنجح من قبل في إنجاز وعودها، إلى درجة صار سؤال التحديث – الذي ينبغي أن تثيره النخبة الثقافية– سؤالا محظورا ومشبعا بمعانٍ تثير المخاوف في المجتمع، وتبعث استعداء للمثقف، فراح يتواطأ هو الآخر كما يلمس ذلك في كثير من الأوساط الجامعية والتعليمية والتربوية التي يعوّل عليها في مجال التحديث أكثر من سواها.

إن سؤال الحداثة اليوم بالنسبة للعرب لا جواب عنه، فهو ضائع في خضّم التوترات العرقية والمذهبية، ومتقطّع بين التطلّعات المتناقضة، وعالق بين التيارات المتعارضة، ومفرَّغ من المعنى في ظل العولمة. هذا هو واقع حال المرجعيات التي تترتّب فيها الممارسة النقدية في مجتمعاتنا، فكيف سيكون

الأمر في عالم بدأ يندرج في نظام شبه متماثل من القيم الثقافية والاقتصادية، كما تسعى العولمة إلى ذلك؟

ثانياً: الثقافة قوة هيمنة

لقد لعبت الثقافة دورا حاسما في تثبيت المعايير التفاضلية بين الشعوب، وكثيرا ما صاغت أو أعادت صوغ جملة من المعطيات الخاصة بمجتمع ما لتجعله يتصوّر بأنه أفضل من غيره، ولهذا فهي بحسب تعبير إدوارد سعيد قادرة بفضل موقعها الرفيع على أن تجيز وتهيمن وتحلّل وتحرّم، وأن تخفض منزلة شيء ما أو ترفع من مقامه؛ الأمر الذي يعني قدرتها على أن تكون الوسيلة الأساسية لتثبيت التّمايز في المجال الذي تعبّر عنه. والحق أن الثقافة استخدمت في الفكر الغربي في تثبيت ضروب من التمايزات بين ما هو غربي وما هو غير ذلك، وبدأت تبني على ذلك سلسلة من التراتبات الثنائية بين ما للغرب وما لسواه: فأهل الطرف الأول من الثنائية هم الأصل، وهم أصحاب المكانة الرفيعة، أما أهل الطرف الثاني فهم الشواذ التابعون، وأهل المكانة الدنيا. وما كان لأحد أن يفلت من التأثّر بهذا التمايز، فقد كان ينظر إلى الثقافة الأوروبية على أنها المعيار المناسب للتفريق بين ما للغرب وما لغيره، وبين مَنْ هم من الجنس الأعلى ومَنْ هم من الجنس الأدنى، ولم يبق ذلك أسير الأفكار المجرّدة إنما شمل علوم اللغة والتاريخ والأعراق والفلسفة والأنثربولوجيا، وحتى علم الأحياء، وكلها وظّفت في إبراز هذا التمايز (سعيد، ٢٠٠٠).

إن الثقافة وسيلة خطرة وفعّالة لأنها الأكثر قدرة على تثبيت التصورات والقيم والرؤى، وترسيخ المرجعيّات الفكرية التي تصدر عنها المواقف، إلى ذلك قدرتها على اختراق الحواجز واجتياز الموانع. وبتوظيف وسائل الاتصال الحديثة أصبح من الصعب الحديث عن ثقافات غير قابلة للاختراق، فالثقافة المعاصرة بوجوهها الإعلامية والإعلانية والفكرية والعلمية أصبحت عابرة للقارات. وهذا التطور يؤدي إلى نتيجتين محتملتين: إما ذوبان الهويات الثقافية الأصلية إذا لم

تتشبع بالخصائص الشعورية والذهنية والتاريخية المتصلة بسياقاتها الثقافية، وتكن – في الوقت نفسه– قادرة على تجديد نفسها، أو الانكفاء على الذات بسبب هيمنة الثقافات الأجنبية. وفي هاتين الحالتين تتعرّض الثقافات لخطر الانقراض أو الاحتماء بمفاهيم الماضي والانحباس في أسوار الحقائق الكبرى، وإنتاج صور متخيّلة عن عصور الشفافية الأولى كمعادل موضوعي لحالة الخوف من الثقافات الأخرى. وهكذا تواجه الثقافات الأصلية تحدّيين في آن واحد:الذوبان أو الجمود. وهو أمر يعطّل من قدرة تلك الثقافات على الوفاء بوعودها كأنظمة رمزية تحتضن شؤون التفكير والتعبير. ومن الواضح أن الثقافة العربية كمنظومة رمزية–معنوية تقف أمام هذا التحدّي، وهي مشغولة بعملية تخطّي هذين الخيارين، دون أن يتضح المسار النهائي الذي ينبغي عليها أن تسلكه.

في مشروع قدمه ستيفن داهل (داهل، ١٩٩٨) إلى الجامعة الأوروبية في منتصف عام ١٩٩٨ بعنوان (الاتصالات والتحوّل الثقافي:التنوّع الثقافي، العولمة، والتقارب الثقافي) انتهى إلى تقرير النتيجة الآتية: إن الثقافات قد تقاربت فيما بينها إلى حد كبير، ففضلا عن البعد الرمزي المميّز للثقافة التقليدية، ثمة في الوقت نفسه بعد رمزي عالمي لكل ثقافة، وهذا الأمر هو الذي جعل الثقافات الإنسانية تتضمن كثيرا من أوجه التماثل، وفي ظل سيادة ثقافة عالمية، فان الاهتمام ينشط أيضا بالثقافات المحلية. إن الثقافات تتمازج، وتنشأ هويات ثقافية جديدة، وتتشكّل مجتمعات حقيقية أو متخيلة، ثم تنحلّ. ومع ذلك فان الثقافات الأصلية مازالت هي التي تحدّد معالم الثقافات الجديدة، إذ ما انفكت تلك الثقافات تستأثر بالأهمية، ولم نصل بعد إلى الثقافة العالمية. واختفاء جانب من الثقافات المحلية لا يعني تلاشيها كما يذهب كثيرون إلى ذلك، فالثقافة هي أكثر من مجرد ما يظهر للعيان. إنها أعمق من ذلك بكثير، فالثقافات تتمازج لكنها لا تتلاشى.

يبدو تفسير داهل لأوضاع الثقافات في ظل العولمة كثير التفاؤل. والحق أن تعارض الأنساق واصطدامها يلحقان ضرراً بالغاً بالثقافات الأصلية، وقد يفضيان إلى انهيارها. وتصح فرضية داهل حين يكون التبادل متكافئا بين

الثقافات، لكن ماذا يحصل في حالة غياب التكافؤ؟ ولنتتبع ذلك في الثقافة العربية التي يكشف لنا تاريخها الحديث وضعا يماثل أوضاع كثير من المجتمعات التقليدية، إذ لايمكن الكلام عن تبادل ثقافي مع الغرب، ذلك أن التبادل الثقافي مع الغرب بالنسبة للثقافة العربية، شأنه شأن أي تبادل آخر يُختزل إلى تدفّق من جانب الغرب فقط. فثقافتنا تتلقّى منشّطات يومية تصل إليها بشكل مناهج أو مفاهيم أو رؤى أو أفكار أو فرضيات وحتى نتائج. ومعلوم أن كل تلك المنشّطات ظهرت تدريجيا في إطار ثقافي – سياسي معيّن فأصبحت جزءا من أنساق ثقافية مشروطة ببعدها التاريخي. فحينما يصار إلى الأخذ بها لمعالجة ظاهرة ما، فهذا يعني إقحاما لأنساق ثقافية في شبكة من الأنساق المختلفة، وهنا لا تُقصى فقط الشروط التي تمنح تلك الأنساق فاعليتها، إنما يؤدي ذلك إلى تدمير الأنساق الثقافية الأصلية: فالأولى تجرّد من محاضنها، والثانية تنهار لأنها تُستبعد وتحل محلها انساق أخرى.

إن الحديث عن التبادل الثقافي غير المتكافئ لا يعتبر موضوعا صعبا،إنما من وجهة نظرنا يعتبر خاطئا، فالأمر إنما هو" استعارة " أنساق ثقافية بهدف معالجة مشكلات استبعدت أنساقها الأصلية. ولايخفى أن لذلك أسبابه التاريخية والاجتماعية والسياسية؛ فمن جهة أولى تمكّن "الآخر" من بلورة منظومة ثقافية ذات بعد علمي وفلسفي اتصفت بكفاءة ظاهرة ، منظومة تمركزت حول نفسها، وأنتجت أيديولوجيا محدّدة حول خصوصيتها العرقية والدينية والفكرية، وهذه الأيديولوجيا اختزلت "الآخر" إلى مكوّن هامشي ليندرج بمرور الزمن في علاقة تبعية مع الغرب ومنظومته الثقافية[٣]. وبالمقابل لم تطوّر الثقافة العربية منظومة فروض خاصة بها في العصر الحديث،وإنما اخترقتها ثقافة "الآخر" ومزقت نسيجها الداخلي (ابراهيم، ١٩٩٩). فلم يكن ثمة تداخل فعّال بين الثقافتين، إنما وقع نوع من "التهجين" المنقوص إذ انهار كثير من مكونات تلك الثقافة، واستبدلت بها انساق أخرى.

[٣] لكشف ملابسات التمركز الغربي يراجع: (ابراهيم، ١٩٩٧).

هذا " التهجين الثقافي المشوّه" لم يكن كذلك إلاّ لأنه لم يستند إلى علاقات متكافئة وسويّة، بل كان مجرد" استعارة" من"الآخر"، وظل هذا المبدأ قائما في أشد مناحي الفكر أهمية كالمناهج النقدية والتربوية والمفاهيم والفرضيات، وأفضى ذلك إلى تفريغ الأنساق من مضامينها وشحنها بمعانٍ مختلفة. وبدأت أكثر القضايا خطورة وحساسية تعالج على هامش قضايا الفكر الغربي. وبالإجمال كان ذلك "التهجين" قد نشأ في ظل غياب كامل لـ"الحوار المعرفي". وكلما مضى الزمن تفاقمت الصعاب، فأصبح كل تغيير يحتاج إلى آلة خارجية، بما في ذلك قضية التحديث الاجتماعي. وهذا يكشف أن الثقافة الغربية، شأنها شأن كل ثقافة في هذه الحالة، لم تتحول إلى منشّط يغذّي الثقافة العربية بالأسئلة الجديدة، إنما أدرجتها في سياق التبعية ثم الذوبان، واعتصم جانب منها بذاته تحت وهم الخصوصية المطلقة والمقاومة، وفي ظل العولمة سيتفاقم الأمران. لا يخفى أن هذه هي الإشكالية الأساسية التي تميّز الثقافة العربية في هذا العصر.

ثالثاً: العولمة

ظهرت العولمة وكأنها تُسقط على تاريخ المجتمعات الإنسانية شروطا جديدة لتغيير مساره التقليدي، بحيث يتمركز حول جملة من القيم والرؤى المحددة. إنها ترفع شعار توحيد القيم والتصورات والرؤى والغايات والأهداف بديلا عن التمزّق والتشتت والفرقة وتقاطع الأنساق الثقافية. ولكن العولمة في دعواها هذه إنما تختزل العالم إلى مفهوم، وتتخطّى حقيقته باعتباره تشكيلا متنوعا من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطلّعات، لأن توحيدا لا يقرّ بالتنوع سيؤدي إلى توتّر يفجّر نزعات التعصّب المغلقة، وعودة إلى إحياء الخصوصيات الضيقة التي تتغذّى من مرجعيّات عرقية ودينية مغلقة، وذلك يقود إلى الارتماء في سجن الهويات الثابتة. فالتاريخ البشري لعوب في تحولاته، فكل رغبة بالتعميم والشمول قد تفضي إلى التضييق المبالغ فيه. وبازاء العولمة

الداعية إلى ضغط المجتمعات في إطار واحد، تنشأ رغبات احتجاجيّة مضادة ترفض الامتثال لعملية الدمج التي تنزع عن المجتمعات خصوصياتها الثقافية من لغة ودين وبنية اجتماعية ونفسية وأخلاقية. ويقود مسار التنازع إلى تعارض بين القيم ذاتها، إذ من الصعب الاحتكام إلى مبدأ التفاضل والتراتب حينما يكون الأمر متعلّقا بالبطانة الشعورية والثقافية للمجتمعات لأنها نسبية تتحدد أهميتها من نوع العلاقة التي يقيمها الإنسان الذي ينتمي إليها.

إن العولمة تتجاوز هذه الخصوصيات وبها تستبدل قيما تدّعي أنها عالمية. إن القول بعالمية القيم التي تبشّر بها العولمة مضلل وفيه كثير من مجانبة الحقيقة، لأن القيم التي تريد العولمة تسويقها إنما هي القيم الغربية التي تبلورت ضمن المحضن الغربي خلال القرون الأخيرة، القيم ذاتها التي نشرتها المركزية الغربية وطبعتها بطابعها. وإذا كانت تلك القيم قد تشكّلت في بيئتها الغربية في ظل شروط تاريخية معينة، فان نزعة التمركز الغربي عملت على تعميمها لتصبح كونية. وكانت التجربة الاستعمارية قد أسهمت في إشاعة تلك القيم على مستوى العالم، لكن العولمة تجاوزت الأسلوب التقليدي فصاغت جملة من القوانين والضوابط الملزمة التي بها يصبح الأخذ بتلك القيم إجباريا، ووظّفت التقدّم الكبير الذي بلغته الاتصالات من أجل إشاعة هذه القيم كمرحلة أولى قبل فرضها قانونيا على العالم.

لقد بدأت وسائط الاتصال والإعلام تصوغ وعي الشعوب صوغا يرمي إلى تقبّل نسق القيم الغربية (كيلش، ٢٠٠٠)، وفي خطوة لاحقة سيصار إلى تشريع المعايير اللازمة لتطبيق ذلك. وقد بدأت فعليا تطبق تشريعات ملزمة في بعض المجالات الاقتصادية والسياسية مثل الدور الذي تمارسه منظمة التجارة العالمية،والمؤسسات العابرة القارات، والبحث عن أطر سياسية واقتصادية عالمية، وذلك سيفضي إلى استبعاد كثير من التشكيلات الثقافية والقيمية الأصلية التي تبلورت عبر العصور ضمن سياق خاص. على أن الأمر الأكثر أهمية هو أن بعض المجتمعات بدأت تعبّر عن ردة فعلها تجاه ذلك بصوغ مشاريع ثقافية مشتقة من السياق الثقافي الخاص بها، وهي تسعى إلى استلهام صور

الماضي كمقاومة رمزية. ففرض قيم غريبة ينتج ردود فعل مضادة، وأحيانا يوقد شرارة التفرّد الأعمى،لأن هيمنة نموذج ثقافي واحد كما تسعى العولمة إلى ذلك لا يؤدي إلى حل المشكلات الخاصة بالهوية والانتماء، إنما قد يؤدي على العكس إلى ظهور أيديولوجيات تضخّ مفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهوية. ثم إن محاكاة النموذج الغربي ستقود إلى سلسلة لانهائية من التقليد المفتعل الذي تتقاطع فيه التصورات، وهو يتعارض مع القيم الموروثة التي ستُبعث على أنها نظم معنوية تُستثمر لتأجيج التعصّب العرقي والديني والثقافي. وستؤدي العولمة إلى تراتب جديد، لأنها تنمّي فكرة الولاء للآخر، وهيمنة الفكر الامتثالي، واختزال الذات إلى عنصر هامشي، واستبعاد المكونات القابلة للتطوّر، وتفجّر الحراك الاجتماعي بطريقة فوضوية. وكل ذلك يسبب انهيارات متعاقبة في الأنساق الثقافية الأصلية (ابراهيم، ١٩٩٩، ص ٩).

تشطر العولمة العالم إلى شطرين، وتعمّق بينهما التناقض:عالم تمثله المجتمعات التقليدية، وتقوم العولمة بوضع التقنيات الحديثة والاتصالات تحت تصرفه، فيقوم من خلالها بإعادة إنتاج الأفكار التقليدية الموروثة دون أن يتمكن من الانخراط في تحديث نفسه على مستوى إنتاج المعرفة العلمية– العقلية التي يشترطها كل تحديث مهما كانت سياقاته الثقافية، وعالم آخر أنجز رهان الحداثة وهضمها، وتمثّله المجتمعات الحديثة، وفيه تقوم العولمة بتحديث المعرفة وتجديدها بشكل مطّرد. وثمة فرق كبير بين إعادة إنتاج معرفة تقليدية بوسائل حديثة، وإنتاج معرفة جديدة بوسائل حديثة. فذلك سيفضي إلى أن المجتمعات التقليدية ستنطوي على نفسها، وتُشغل ببعث الأفكار الموروثة الخاصة بها والتي حجزتها ضمن نسق اجتماعي– ثقافي شبه مغلق، فتكون بعيدة عن إنتاج المعرفة المطلوبة من أجل التحديث. وفي الوقت نفسه ستستأنف المجتمعات الحديثة تطوير المعرفة من آخر نقطة وصلت إليها.

وحسب التحليل المعرفي سترتمي المجتمعات التقليدية في أحضان الماضي وتجعله هدفا لها، فيما سيكون المستقبل هو هدف المجتمعات الحديثة. وحتى تلك الوسائط التقنية التي ستضعها العولمة تحت تصرف الجميع ستستخدم في المجتمعات التقليدية لبعث الفكر التقليدي ونشره كما بدأت تظهر إلى العيان بوادر

ذلك. ومن ذلك إن الشكل الديمقراطي والتعددي في الحياة السياسية –وهو من منجزات الحداثة – بدأ يستخدم في إشاعة الأفكار والميول المذهبية والطائفية والعرقية والعشائرية والثقافية الضيقة ونشرها في تعارض واضح مع أهداف الديمقراطية الداعية إلى تأسيس مجتمعات اندماجية ، تحترم المؤسسات ، وتصبو إلى المجتمع المدني ذي المؤسسات المستقلّة. وكما يلاحظ فان شبكة الاتصالات الحديثة قد وضعت تحت تصرف الجميع إمكانية انشاء منابر تبشر بالانتماءات الطائفية المغلقة التي يسود فيها الرأي المطلق، ونزعة تكفير الآخر، وذلك في محاولة لتشكيل صورة ثابتة وضيقة الأفق عن الماضي.

ومن الواضح أن ثورة (الانفوميديا) التي هي الآن أبرز ما تمخضت عنه العولمة ستلبي النزوات الفردية– الرغبوية المتصلة بميول شخصية ضيقة، وانتماءات مغلقة، ومن خلالها يسهل التلاعب بالرأي العام عبر إنتاج أيديولوجيا عدائية ضد المعرفة العلمية– العقلية. فكل ما يتعارض مع النسق الثقافي والاجتماعي التقليدي سيكون موضوعا للشبهة والخوف والرفض والاتهام. وبالمقابل ستمكّن العولمة المجتمعات الحديثة من تجاهل آمال وتطلعات المجتمعات التقليدية العالقة بين مفاهيم ضيقة غير قادرة على تفسير أوضاعها ولا أوضاع المجتمعات الحديثة. فمجتمعات النخبة قد تخطت التاريخ بمفهومه القديم، وغادرته إلى غير رجعة كما يرى فوكوياما (فوكوياما، ١٩٩٣) فيما لم تزل المجتمعات التقليدية عالقة فيه، أو بمعنى أدق في فهم ضيق له، فهم ضيق للدين والعرق والتفاوت الطبقي، والعجز عن المشاركة، فيما غادرت المجتمعات الغربية الحديثة كل ذلك فوصلت نهاية التاريخ.

لن يعاد تشكيل العالم على نحو جديد كما تعد العولمة بذلك إلاّ من ناحية زيادة انكفاء المجتمعات التقليدية على نفسها، وإنتاج مأثوراتها لتعزز بها مفهوما معيّنا للهوية، وبالمقابل توسيع سيطرة المجتمعات الحديثة وتجديد معرفتها. تعمّق العولمة تصورات متناقضة عن النفس والتاريخ والهوية،وتسهم في ظهور معارف متعارضة،ولن يتحقق رهانها في تخطّي الاختلافات وإعادة توحيد المجتمعات الإنسانية. وفي هذا السياق يؤكد برتران بادي (بادي، ١٩٩٦، ص.ص ٦، ٧)، إن ادعاء العولمة بتشكيل عالم تتوحد فيه المفاهيم والقيم

والأهداف يتضمن مغالطة، لأنه في إطار فرضية التقارب التي تقول بها العولمة تكمن سلسلة من ضروب التنافر وعدم الانسجام التي تقوض تلك الفرضية. فالحث على استيراد نماذج غربية من قبل المجتمعات التقليدية يفضح عدم اتساق تلك النماذج مع نسق القيم الأصلية في تلك المجتمعات؛ هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن تحريض تلك المجتمعات على التكيّف مع القيم الغربية يجدّد الآمال بردود فعل خطيرة وغير محسوبة. إلى ذلك فإن التعجيل بتوحيد العالم حسب دعوى العولمة يقود إلى ظهور نزعات التفرّد،والتأكيد على وجود نظام واحد جديد يكون مسؤولا عن السلطة يعني فتح الأفق على مزيد من المنازعة وتفاقم الصراع. وحين تسعى العولمة إلى وضع نهاية للتاريخ فإنها تمنحه فجأة معاني متعددة ومتناقضة، فعدم توافق النموذج مع المجتمعات التقليدية لا ينتظر منه حل المشكلات المتوطّنة فيها، بل إن محاكاة ذلك النموذج قد فشلت في جميع المجالات التي ظهرت فيها المحاكاة. ما حصل هو تعميق مفهوم المحاكاة نفسها؛ فالنخب الثقافية والسياسية والاقتصادية مضت في اقتباس النماذج الغربية في أكثر من مجال، حتى لو أبدت ظاهريا نوعا من الاستنكار، فالعولمة راحت تعمّق التناقضات، وذلك قاد إلى نتيجة واضحة، وهي: أن المجتمعات غير الغربية وجدت نفسها على الدوام ممزقة وحائرة بين منهج التكيّف ومنهج الابتكار. فالعولمة في ضوء كل هذا جددت بناء فكرة التبعية في كثير من مجالات الحياة.

النتيجة المترتبة على ذلك هي أن مفهوم التبعية الثقافية استند إلى مفهوم محدد للمحاكاة عمّق الروح الامتثالية، فظهر ازدواج خطير، هو إفراز حالة التمزق التي أشرنا إليها؛ ففيما اعتبر هدف العولمة إنجاز اندماج كلّي للعالم، فإن ذلك الهدف ظل مجرد إطار عام لا يقدم حلولا فعلية، وهذا هو الذي دفع إلى "صحوة الثقافات الطرفية" التي وجدت نفسها تقف في مواجهة هيمنة ثقافة المركز. وكلما ازداد التناقض تعمّق الخلاف بحيث أن مفهوم الهوية قد انغلق على نفسه عند بعض الثقافات القائلة بالخصوصية المطلقة والجوهر الثابت، فأعيد في ضوء هذه التحديات تشكيل الخصوصيات الثقافية (العرقية والدينية والفكرية) بما يوافق ضربا انكفائيا من الآيدلوجيا.

يضاف إلى كل هذا أن التبعية أدت إلى تعارض واضح بين الإستراتيجيات المشتملة على نشر ثقافة الخاصة من أجل هيمنة النخبة على الآخرين بصورة أفضل، وبذلك تصطنع خصوصيّة معبرة عن هدف عالمي، وبمقابل هذا يتم استيراد عناصر من الثقافة المهيمنة للتزوّد بوسائل مؤثرة لمجتمعات هي في الأصل غريبة عن تلك الثقافة، واللجوء في الوقت نفسه للهوية وتوظيفها لصالح استراتيجية خاصة بالمنازعات الوطنية والدولية معا، بحيث دخلت هذه الممارسة في صلب العمل السياسي. وهذا سيكشف أن مفهوم الهوية غير ثابت، ومكوناتها غير مطلقة، فهي متحركة ومتعدّدة، تتغيّر وفق المقتضيات والأحوال وحسب حاجة الفاعلين الاجتماعيين. ولا يخفى أنه خلف هذه التناقضات يكمن صراع عميق بين انساق ثقافية مختلفة، انساق متجددة المعاني تتشكّل طبقا للتطلّعات المختلفة، سواء أكانت تلك التطلّعات خاصة بالقائلين بالخصوصية أو بالعالمية (بادي، ١٩٩٦، ص ٢٨٠).

يحسن أن نردف هذه الخلاصة التي انتهى إليها برتران بادي بما خلص إليه سير لاتوش (لاتوش، ١٩٩٣، ص ١٨٦) الذي يؤكد بأن التمعّن العميق في الثقافة الإنسانية لا يظهر وجود ثقافات كونية حقيقية محتكرة فقط من قبل ثقافة معينة، حتى لو كانت تلك الثقافة هي الثقافة الغربية، فكونيّة القيم، واعتبارها نماذج فوق تاريخية وفوق وجودية وهم يماثل أفكار أفلاطون، واعتراض الثقافة الغربية على أنساق ثقافية أخرى في العالم لا يتصل أساسا بموضوع عبادة القيم الكونية، إنما هو متصل بالمصالح الغربية التي تبشر بثقافة من طرز خاصة تخدم أهدافها. وبما أن معاني الأنساق الثقافية مختلفة، فمن الطبيعي أن يظهر عدم قبول للثقافة الغربية التي لها حيثياتها الخاصة بها، وعليه ينبغي على الغرب قبل أن يحقق العولمة الموعودة- كما يقول لاتوش- أن يسأل عن: همجية الحضارة الغربية، بل وحتى تعصّبها في نظر الآخرين؛ فهنالك أشياء عديدة في اخلاق الغرب وعاداته تبدو شنيعة ووحشية في نظر المجتمعات غير الغربية، وإذا كانت هذه المجتمعات قد سمحت بها أخيرا، فإن ذلك عائد إلى أنه لم يكن لديها خيار آخر. وهكذا فإن الشروط التي تتم في ضوئها

عملية تسويق العولمة تكشف عمق التناقض بين السياقات الثقافية والقيمية. وكما يؤكد إدوارد هيرمان (هيرمان، ١٩٩٩) فان العولمة عملية نشطة ومزدوجة من التوسع العابر للحدود ومن الترابط الاقتصادي، وهي آيدلوجيا وظيفتها القضاء بلا رحمة على أية مقاومة تتصدى لها، إلى درجة لايمكن إيقاف عجلتها. إنها طاغوت غير ديمقراطي يبني نفسه من خلال الأنظمة الديمقراطية.

رابعاً: الحداثة والعولمة وإشكالية الهوية

لئن ذوبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين التجمعات القومية والعقائدية، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنها بذرت خلافا جديدا تمثله مفاهيم التمركز والتفوق والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشّط مرة أخرى المفاهيم التناقضية – السجالية التي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث اليوم بصورة إشكاليات الهوية والخصوصية والأصالة. وينبغي التأكيد على أمر يكاد يصبح قانونا ثقافيا، وهو أن البطانة الشعورية–العقائدية، وهي تشكيل متنوع من تجارب الماضي والتاريخ والتخيّل والاعتقاد واللغة والتفكير والانتماءات والتطلعات، تؤلّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمعات المتشاركة بها، إن تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب التجمعات البشرية الخاصة بها إلى بعضها، وقد تتراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة بسبب ضمور فاعلية عناصرها، لكنها قابلة للانبعاث مجددا في حالة التحديات والتطلعات الحضارية الكبرى. وليس يستبعد أن تُغذّى بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدد فيه. وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي الذي يصبح حضوره ملحًا حينما تشرف المجتمعات على حالات تغيير جذرية في قيمها وأخلاقياتها وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها.ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوّشا، وعلى عتبة تحولات كبيرة إما بسبب مخاضات تغيير داخلي أو بفعل مؤثرات خارجية.

تعيش مجتمعاتنا حالياً ازدواجاً خطيراً تختلط فيه قيم روحية رفيعة وقيم مادية منحطة، ولم تفلح أبداً في فك الاشتباك بين الاثنين على أسس عقلية واضحة. فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفوذاً يوجّه الحاضر انطلاقاً من الماضي. أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانبها، باعتبارها إفرازات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث، وبالتحديد بفعل المؤثر الغربي. وهكذا فقد اصطدمت وتداخلت جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة لا على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن الماضي.

ثمة زمنان يحملان قيماً ثقافية مختلفة يتواجهان في وسط هذا العالم الكثيف بشرياً: العالم الإسلامي(بوصفه منظومة ثقافية) الذي لم تستطع شعوبه أن تنجز فهماً تاريخياً متدرّجاً ومطوّراً للقيم النصيّة الدينيّة، بما يمكنها من إدراج تلك القيم في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم تستطع في الوقت نفسه هضم كشوفات العصر الحديث في كل ما يتصل بالحياة والمشاركة فيها. وبعبارة أخرى فإنها لم تتمكن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، ولم تتمكن أيضاً من أن تتكيف مع الحضارة الحديثة المنبثقة أساساً من الغرب، وعلى هذا فقد انشطرت بين قيم متعالية وقيم غربية، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه.

فالقائلون بالهوية التقليدية المميزة قدموا قراءة هشة للإسلام تقوم على فهم مدرسي له يعنى بالطقوس والأزياء والتمايز بين الجنسين والحلال والحرام والطهارة والتكفير والتحريم، وإنتاج أيديولوجيا استعلائية متعصبة لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للشعوب الإسلامية، ولا تلتفت لقضايا الخصوصيات الثقافية والدينية والعرقية للأقليات، وسعوا إلى بعث نموذج أنتجته تصورات متأخرة عن الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، نموذج يقوم على رؤية تقديسية للأنا وإقصاء للآخر، ويحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتحرر

من سطوة الماضي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر. وهنا سوف يصطدم هؤلاء بحقيقة لا يمكن تذويبها، وهي: أنه ليس من الصعب فقط استدعاء نموذج أنتجته سجالات القرون الوسطى وفروضها وتعميمه على الحاضر، إنما من المستحيل تطبيق قراءة مختزلة للإسلام، أنتجتها العصور المتأخرة، وهي تقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي ،والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة وتسويغ طاعتها، وتجهيل الناس بحقيقة حالهم، كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات الاجتماعية التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعاً إبَّان تلك الحقبة التي يفترض أن النموذج المطلوب قد ظهر فيها.

ليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، إنما ترافقها صعوبة لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبني نموذج لمجرد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، فلا بد من كفاءة وتنوع يفيان بالحاجات المتكاثرة للناس، وفي جميع الأحوال لا يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالأحرى اشتقاق نموذج حي ومرن وواسع ومتنوع وكفوء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر، ويتجدّد بتجدّده، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدّعي اليقين، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل دائماً مع المستجدّات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام، ويكون جريئاً في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنب الانحباس داخل قمقم مغلق، ويترك للآراء والاجتهادات والرؤى والمنظورات أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتكىء على السجالات اللاهوتية والمنطقية، إنما يقدّم نفسه كنموذج مفتوح يُثرى بالاقتراحات والممارسات، ويفكّ نفسه من الأقواس التي تقيّده، فلا يدّعي أنه يقدّم الخلاص، ولا يعد بالنّجاة الكاملة.

أما القائلون باحتذاء الغرب، واستعارة حداثته، والاندماج بعالم يمور بالكشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، باعتبار أن الغرب استكمل حلقة التحديث الأساسية، وأنجز التطوّر في معظم مجالات الحياة العملية، وضَمن للإنسان حقوقه كفرد وكمواطن وكفاعل اجتماعي، ورسّخ سنناً قانونية وحقوقية واجتماعية تحول دون إلحاق ضرر بالمجتمع والفرد على حدّ سواء،

فإنهم يتخطّون حقيقة لا تخفى، وهي: أن النموذج الغربي تولّد من نسق ثقافي خاص، وأنه نتيجة لتمخّض شهده الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادي، وأنه اشتُقَّ من حالة الغرب الخاصة، وتكمن كفاءته بالضبط من أنه زبدة ذلك الواقع، لأنه متصل به اتصال الجنين بالرحم. نعم، إنه نموذج يتصف بالشمول والسعة والكفاءة، وإنه عملي ومنضبط، وقد تطور استجابة لواقع الغرب الذي يكاد يشمل العالم، ولكن ركائزه الاساسية مبنية على الخصوصيات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية الغربية. وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاته، ناهيك عن نقله وتبنّيه. وبافتراض إمكانية ذلك، فإنه سيكون في نوع من التعارض مع جملة القيم الموروثة التي أشرنا إليها. والحقيقة إنّ التوترات القائمة في العالم الإسلامي حالياً، يتّصل كثير منها بالصدامات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما.

في النهاية لا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية وفرضه على حالة مختلفة سواء أكان نموذجاً دينيّا مستدعى من الماضي أم نموذجاً غربياً مستعاراً من الآخر .الواقع يفرض نموذجه الخاص الذي لا يُشترط فيه التقاطع مع النماذج الأخرى، ولكن تُشترط خصوصيته.

نريد من كل هذا، التأكيد على أن العالم كمجال ثقافي سيبقى دائما مضمارا للمنازعة والمدافعة في منظومات القيم، وقد تأخذ المنازعة أشكالا، وتنتظم في أهداف، لكنها تستعين بالمكوّن الثقافي–العقائدي كمنشّط في صراعها مع الآخر. مازلنا بعيدين عن تصور حقيقي يمارس وظيفة فاعلة في دمج التكوينات الثقافية داخل أطر تفاعلية، تستبدل بالمساجلات الحوار. لم توظّف الحداثة في تحقيق ذلك، ولم تعرف في ثقافتنا الاّ بوصفها نزعة تجديد فوقية محاكاتية لا تأخذ في الاعتبار السياقات الثقافية الأصلية، ولا تعنى بالأسس القيميّة، إنما تتصل أفقيا بالمؤثّر الغربي الذي أنجز حداثته.وقد جاءت العولمة لتسويق صورة شائهة من التحديث الذي يقوم على تعميم نسق ثقافي ذي مرجعيّات غربية على العالم.هذا الأمر يترك المجتمعات التقليدية في حيرة حقيقية.

خامساً: النتائج

من المؤكد أن الحالة الثقافية والقيمية التي وصفنا طرفا منها في العالم المعاصر ستؤثر في بنية المجتمعات التقليدية، وقد يأخذ ذلك التأثير مظهرا إيجابيا أو سلبيا، ولكن تفاعلات الحداثة والعولمة في عصر المعلوماتية ستضرب القيم التقليدية في الصميم. وليس من اهتمامنا هنا الحكم على طبيعة التغيير، ولكن يهمنا القول إن عالما يمور بالصراعات الثقافية والقيمية لن تكون مجتمعاتنا بمعزل عنه، لأنها ببساطة جزء منه. وليس أمامها سوى تطوير المنظومات القيمية الخاصة بها وتكييف الوافدة إليها بما يوافق حاجاتها ومنظورها.ولن يتم ذلك بالانكفاء، والاعتصام بالنفس، إنما بالتفاعل الذي صار خيارا لا خيار سواه.

يضع صراع المنظومات القيمية الفكر التربوي في مواجهة حاسمة ؛وليس للتربويّين خيار حقيقي الاّ في فهم طبيعة هذا الصراع، واستيعاب اتجاهاته الكبرى، ثم تكييف نتائجه في صالح الفكر التربوي. وما دامت العملية التربوية فعالية مزدوجة الأهداف والغايات: التعليم والتربية،فمن الضروري البحث في الكيفية التي يستطيع بها التربويّون أن يمازجوا بنجاح بين قيم العلم المطلقة، وقيم التربية النسبية.قصدتُ من ذلك التوفيق بين معطيات العلم وفروضه ونتائجه المباشرة في الحياة، وهي تتصف بالعمومية اجمالا، ومنظومات القيم التربوية المتصلة بنسق متشابك من العقائد والثقافات والتقاليد والعلاقات الاجتماعية والقيم الأخلاقية،وجميعها تتصل بتصورات نسبية عن الذات والآخر والعالم.وينبغي التحذير من الارتماء وراء أسوار دوغمائية في العمل التربوي بحيث توضع حواجز فاصلة وثابتة بين تطورات العلم، واتجاهات التفكير التربوي، فالحكمة تكمن في كيفية ادراج نتائج التطور العلمي في سياق ثقافي– تربوي قادر على جسر الهوّة التي مافتئت في المجتمعات التقليدية تتسع بين قيم محافظة، واحيانا شبه مغلقة، وتطورات علمية كبيرة. فوظيفة الفكر التربوي تتحدد في تخطّي هذه الإشكالية التي صارت في العصر الحديث رهانا يجب كسبه لاتصاله مباشرة بالحركة الحيويّة التي تحدد مستقبل المجتمع.

المراجـــع

ابراهيم، عبدالله (١٩٩٧). المطابقة والاختلاف (ج١)، المركزية الغربية، اشكالية التكون والتمركز حول الذات. بيروت، المركز الثقافي العربي.

ابراهيم، عبدالله (١٩٩٩). المطابقة والاختلاف (ج٢)، الثقافة العربية، المرجعيات المستعارة. بيروت، المركز الثقافي العربي.

بادي، برتران (١٩٩٦). الدولة المستورَدة: تغريب النظام السياسي، (ترجمة لطيف فرج). القاهرة ، دار العالم الثالث، ١٩٩٦

تـوريـن، آلان (١٩٩٧). نقد الحداثة. ترجمة أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.

داهل، ستيفن (حزيران ١٩٩٨). الاتصالات والتحول الثقافي. مشروع مقدم إلى الجامعة الأوروبية في برشلونة، (باللغة الإنجليزية عبر شبكة الإنترنت).

سعيد، إدوارد (٢٠٠٠). العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، مجلة الآداب الأجنبية، ١٠١–١٠٢، ١٣ وما بعدها. دمشق.

فوكوياما، فرنسيس (١٩٩٣). نهاية التاريخ، (ترجمة حسين الشيخ). دار العلوم العربية، ٢٧٨–٢٧٩، بيروت.

كيلش، فرانك (٢٠٠٠). ثورة الانفوميديا. (ترجمة حسام الدين زكريا) الكويت. عالم المعرفة.

لاتوش، سيرج (١٩٩٣). تغريب العالم. (ترجمة هاشم صالح). الدار البيضاء، المؤسسة العربية للنشر والإبداع.

هابرماس (١٩٩٥). القول الفلسفي للحداثة. ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة.

هيرمان، إدوارد (نيسان ١٩٩٩). تهديد العولمة، (باللغة الإنجليزية عبر شبكة الإنترنت).