حِوارُ الثّقَافاتِ بَينَ الكَوْنيّةِ والخُصُوصِيّة

مقاربة فلسفية أنثربولوجية

د. عز الدين الخطابي

تقديم

أثناء عرضه لآراء بعض الباحثين من أوروبا وأمريكا وآسيا والعالم العربي حول تداخل الثقافات والتخصصات العلمية، توقف المفكر النمساوي فريتس فالنر (F. WALNER) عند مداخلة قدمتها باحثة عربية متخصصة في علوم التربية، اسمها زهرة الزيرة. وقد لاحظ في هذا الإطار، أن وجهة نظر هذه الباحثة كانت محيرة «فهي من جهة أولى، قدمت عرضاً مقنعاً حول المعتقد الإسلامي كما يمارسه المسلمون في الواقع الحي، كما كشفت في الوقت ذاته عن معرفة عميقة بالعقلية السائدة في الغرب، وهي العقلية التي لمستها عن قرب خلال مدة دراستها الطويلة في كندا. والمغزى الذي نستخلصه من دراستها، هو أن الإسلام لا يتخذ أبداً ملامح توجه غير عقلاني، وأن المعرفة تدخل في صميم المعتقد الإسلامي». [1]

وسيشير فالنر بعد ذلك، إلى أن هذه الباحثة لم تكن قادرة على إقناع الآخرين بصحة أطاريحها، وبخاصة الأطروحة التي تفيد بتحقق الانصهار بين الفكر والعمل في الإسلام. كما أن المناقشين لم يكونوا قادرين على إدراك عمق المسألة، بل اكتفوا بتطبيق المنطق الغربي على الإسلام وعلى قضاياه، بطريقة غير نقدية، وأرجعوا ردود هذه الباحثة وتفنيدها لأطروحاتهم، إلى آفة التمسك العنيد بالرأي، وعدم القدرة على الاستمرار في المناقشة بطريقة مفتوحة. وسيتساءل هذا المفكر النمساوي في ضوء ذلك قائلاً: «ألا يكشف لنا الدخول في حوار مع نظرية المعرفة الإسلامية، عن طريق انتهاج مسلك التغريب، عن وجهات نظر أحادية في نظرية المعرفة الغربية؟». [2]

(1)

طبعاً، إن القضية الأساسية التي يمكن استخلاصها من هذه الواقعة، تتحدد في كيفية الخروج من النظرة الأحادية للمعرفة الغربية، والدخول في حوار مع وجهة النظر الأخرى (الإسلامية).

ولذلك، اعتمد فالنر مفهوم التغريب الذي يعني إخراج نظام القضايا من مقام معين، لاستنباته داخل مقام أجنبي، بهدف الكشف عن البنيات الخفية وعن الاعترافات الضمنية التي تحكم هذا النظام، وبالتالي إخراجها من الإضمار إلى التصريح. ومن نافلة القول، التذكير بأن الفلسفة تمثل أهم صور التغريب من الزاوية التاريخية. [3]

يبدو إذن، أن الحوار بين الثقافات -كما هو الشأن بالنسبة للثقافتين الغربية والإسلامية- يقترن بإشكالية فلسفية أهم، وهي إشكالية العلاقة بين ما هو كوني وما هو خصوصي، ويحمل في طياته أسئلة ورهانات معرفية وسياسية وتربوية واجتماعية. فما هي طبيعة هذه العلاقة وهذه الرهانات؟

لمناقشة ذلك، نقترح التوقف عند بعض الأطروحات الفلسفية والأنثربولوجية حول جدلية العلاقة بين الكوني والخصوصي، وحول مفهوم الحوار، وتحديداً حول مفهوم حوار الثقافات في إطار ما يصطلح عليه بالازدواجية الثقافية (BICULTURALSIME)، أو التعددية الثقافية (PLURICULTURALISIME).

1. حول علاقة الكوني بالخصوصي

من بين أهم الأطروحات المتعلقة بالتفاعل بين الكوني والخصوصي، تبرز أطروحة الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس (J HABERMAS)، التي اقترنت بنظريته حول الفاعلية التواصلية (L'agir Communicationnel). وتؤكد هذه النظرية على دور التواصل في عقلنة المجتمع وتحديثه، وذلك في إطار فضاء عمومي يضمن الحوار والتشاور والتفاعل وسيادة روح الديمقراطية، وترتكز فيه المبادئ والمعايير المعتمدة لإقرار الاتفاق والإجماع، وانخراط الأفراد المعنيين بالفعل التواصلي، على مبدأ الكونية. كما يستدعي هذا المبدأ مفاهيم أخرى، تندرج في صلب العملية التواصلية مثل: أخلاقية النقاش، والفاعلية الجماعية، والموافقة، والتبرير العقلاني، وادعاء صلاحية المعايير، والبين ذاتية، والاعتراف، والحجاج العقلاني، والمستمع الكوني . . . الخ. [4]

(2)

إن هابرماس سيعتبر أن الفعل التواصلي ينتج عن العلاقة التفاعلية التي

تربط شخصين على الأقل داخل العالم المعيش وفي إطار توافق بينذاتي. وسيكون التفاهم بهذا المقتضى هو: «العملية التي يتحقق من خلالها اتفاق معين، على الأساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها باتفاق مشترك». [5]

وهذا التفاعل هو بمثابة انخراط ناتج عن قرار عقلاني، تم في -إطار نقاش عملي، للقاعدة الحجاجية المشكلة من قبل «مبدأ الكونية». فنحن ننخرط بحرية أكبر ضمن معيار، نكون على علم بالمبررات العقلانية المؤسسة له، وحينما يتم اقتسام المعرفة، فإن الانخراط يكون مشتركاً والاعتراف بينذاتياً. وهنا تطرح مسألة أخلاقية النقاش داخل الفضاء العمومي، سيتم من خلالها إبراز مبدأ الكونية كقاعدة لكل فعالية تواصلية. وهو الأمر الذي سيحلله هابرماس بعمق ضمن نص له بعنوان: «من أجل التأسيس لإتيقا المناقشة»، ورد في مؤلفه **الأخلاق والتواصل**. [6]

هكذا، سينطلق من الفكرة التي مفادها أن مبدأ الكونية يسمح بإقرار التفاهم المتبادل ضمن المحاججات الأخلاقية، وذلك وفق قبول يستبعد الاستعمال الأحادي للقواعد الحجاجية. وتعتبر كل الإتيقات ذات المنحى المعرفي، وثيقة الصلة بما عبر عنه كانط (KANT) تحت اسم: «الإلزام المطلق». وما يحصل في هذا الإطار، هي الفكرة التي يتضمنها هذا الإلزام، والتي تأخذ بعين الاعتبار الخاصية الكونية، أي اللاشخصية، للإلزامات الأخلاقية المتميزة بالصلاحية. ولذلك، فإن المبدأ الكوني يقتضي «أن تكون المعايير المقبولة باعتبارها صالحة، هي فقط تلك التي تعبر عن إرادة عامة، أو بتعبير كانط، تلك التي تلائم القانون الكوني». [7]

وهذا هو الأمر الذي يسمح بفهم الإلزام المطلق كمبدأ كوني محدد لطرق الفعل ولقواعد السلوك. ويعني هذا المبدأ أن المعايير الصالحة مطالبة بالحصول على اعتراف كل الأشخاص المعنيين، لأنهما تعبر عن مصالحهم المشتركة، ما سيؤدى إلى انخراط كل الأطراف في العملية التواصلية. فمبدأ الكونية يقتضي تبادلاً شمولياً للأدوار، يدعوه جورج هربرت ميد (H. Mead) بالتبني النموذجي للدور (Role Taking Ideal)، أو الخطاب الكوني القائم على الحجة (Universal Discourse). [8]

(3)

ويلاحظ هابرماس في هذا الصدد، أن مبدأ الكونية المقترن بالمعايير الشمولية، الهادفة إلى تحقيق مصالح كل الأشخاص المعنيين، يتميز نوعاً ما عن المبدأ المؤسس لأخلاقية النقاش، «إذ أن المعيار في إطار هذه الأخلاقية، لا يمكنه ادّعاء الصلاحية إلا إذا كان جميع الأشخاص المعنيين متفقين، أو كان بإمكانهم الاتفاق، كمشاركين في نقاش عملي حول صلاحية هذا المعيار. [9] فما هو مطلوب إذن، هو نوع من الحجاج الواقعي الذي تساهم فيه كل الأطراف المعنية بالنقاش، بهدف تحقيق قناعة مشتركة. ومن هذا المنظور، فإنه من الضروري القيام بتعديل للإلزام المطلق. فبدل أن نفرض على الآخرين قاعدة نريد منها أن تكون قانوناً كونياً، سيكون من الأفضل طرح هذه القاعدة على الآخرين، بهدف فحص ادّعاء كونيتها عن طريق المناقشة. وهكذا، سيحصل انزياح مهم، لن يعود فيه القانون الكوني هو مركز الجذب الذي يتجه نحوه كل واحد منا، بل سيصبح هذا القانون، هو ما تم الاعتراف به جماعياً كمعيار كوني. [10] وبذلك، سيقترن مبدأ الكونية بالحجاج وبالتشاور والتداول، وهو ما يعني أن كل من يقبل المقتضيات التواصلية، الكونية والضرورية للخطاب الحجاجي، يتعين عليه أن يفترض ضمنياً صلاحية مبدأ الكونية. [11] ويجب في هذه الحالة، وبمقتضى القاعدة الأرسطية، التمييز بين ثلاثة مستويات للخطاب الحجاجي، وهي: مقتضيات الحجاج كعملية وكتدبير وكإنتاج. وتسمح هذه التمايزات بوضع تقابل بين كل جانب من الجوانب التي أفاض فيها أرسطو القول، بخصوص آليات التفكير والتخاطب ونقصد بذلك، الخطابة والجدل والبرهان، حيث تهتم الخطابة بالحجاج كعملية، ويهتم به الجدل كتدبير، أما البرهان فيهتم به كإنتاج. هكذا يرتسم أمامنا التصور التالي الذي مفاده «أن بإمكان الحجاج، وفي نطاق محدود، أن يتميز كعملية من خلال نيته في إقناع مستمع كوني (Auditoire universel)، وأن يحصل بواسطة تعبير ما، على موافقة جماعية. أما باعتباره كتدبير، فإنه يتميز من خلال نيته في إنهاء النقاش حول ادّعاءات افتراضية للصلاحية، وذلك بواسطة اتفاق مبرر عقلانياً. وبالنسبة إليه كإنتاج، فإنه يتميز من خلال نيته في تأسيس أو تثمين ادّعاء الصلاحية عن طريق الحجج». [12]

(4)

نستنتج إذن، بأن مبدأ الكونية يتأسس انطلاقاً من مقتضيات حجاجية، تبرز عبر أخلاقية النقاش التي لا يمكن فيها للمعايير أن تدعي الصلاحية، إلا إذا كانت مقبولة من طرف جميع المشاركين في مناقشة عملية. وعليه «فإن مبدأ الكونية المحدد بهذا الشكل، هو المبدأ الأخلاقي الوحيد الذي يعتبر كقاعدة حجاجية، والذي يندرج ضمن منطق النقاش العملي». [13]

وهذا الطابع الصوري لمبدأ الكونية ولأخلاقية النقاش، الذي يحدد طريقة العمل انطلاقاً من معايير ادّعاء الصلاحية، يظل مقترناً بقيم خاصة، هي القيم الليبرالية الغربية المتجسدة على مستوى الممارسة السياسية وأيضاً على مستوى التحديدات الأخلاقية. ولذلك، فإن هذه الضرورة الكونية -التي سنجد أبرز تجلياتها في مفهوم العولمة- ستستند إلى نزعة مركزية، عرقية وثقافية وفكرية. وقد لاحظ المفكر البلجيكي ميشال مايير (M. Meyer) في هذا الصدد، أن هناك «علاقة وثيقة بين الكونية غير المشروطة التي تعتبر كمصدر لكل واجب، وبين رفض الاختلاف الذي يشكل استثناء أمام الكونية المحددة قبلياً من طرف البشر، كمعيار لما هو عادل». [14] وسيتساءل قائلاً «هل تعتبر الإرادة المخالفة لمبدأ الكونية مذنبة أو شاذة، بحيث يتعين محاربتها باسم قاعدة الواجب؟ أو ليس الاختلاف هو نفسه عبارة عن حق كوني؟». [15] إن هذه الملاحظات والتساؤلات، تعيد إلى الأذهان الاختلاف القائم بين أطروحة هابرماس حول الإجماع (Consensus)، وأطروحة جان فرنسوا ليوطار (J. F. Lyotard) حول التنازع (Le differend). وهما الأطروحتان اللتان عرضهما الفيلسوف الألماني مانفريد فرانك (M. Franck)

في مؤلفه **حدود التواصل**، حيث حدد إشكاليتهما المركزية كما يلي: هل يمكن أن يحصل الإجماع والتجانس داخل مجتمع تتنوع فيه المعتقدات وتتباين المصالح؟ وهل يمكن الإقرار بغياب قاعدة لتسوية الخلافات يذعن لها الجميع؟ وبالتالي هل يمكن اعتبار أن النزاع لا نهاية له؟ [16] هكذا، وبعد تحليل مسهب لموقف كل طرف، سيؤكد فرانك أن الإجماع والخلاف مترابطان، ولا يمكن أن ينشأ نزاع من حيث المبدأ، إلا عند وجود سعي حقيقي نحو الإجماع، فالنزاع يستوجب حضور الشيء نفسه في الأذهان بالنسبة للطرفين المتنازعين، ولا يمكن فضه إلا في اتجاه تجاوزه، لذلك فإن الفكرة الجوهرية في نظرية الإجماع، حول أخلاقيات الحوار تتمثل في التخلص من الخلاف بشكل طبيعي. [17]

(5)

من هذا المنطلق، فإن ما هو كوني ليس معطى كما اعتقد كانط، بل هو نتاج لتدبير الاختلافات. وهنا تبرز أهمية الحجاج؛ سواء تعلق الأمر بالمجال الأخلاق أم السياسي، «فالكوني يحصل بفعل اتفاق وجهات النظر، ولا يمكن أن يكون معطى قبليا ملزما للجميع». [18] ودون اختلاف بما يتضمنه من حق وحرية واستقلالية، لن تصبح الكونية سوى شكل من أشكال الكليانية.

وسيؤكد هابرماس هذا الطرح في مؤلف آخر بعنوان **في إتيقا المناقشة**، [19] معتبراً أن الخطاب الكوني كشكل تأملي للفاعلية التواصلية، يتجلى عبر عمليات الحجاج. ففي المحاججات، يتعين على المساهمين في النقاش الإقرار بأن بإمكان كل المعنيين، المشاركة بحرية وبشكل متساو، في البحث عن الحقيقة التي تسود فيها أفضل حجة. فمبدأ أخلاقيّة النقاش يقوم على أساس هذه الواقعة الكونية التداولية. ومعنى ذلك أن بإمكاننا خلال نقاش عملي، بلوغ مبدأ الأخلاق الكونية انطلاقاً من مقتضيات تداولية كونية وحجاجية بشكل عام. فالمحاججات تتجاوز عوالم الحياة الفردية والخاصة، لأن المضمون المعياري لمقتضيات الفاعلية التواصلية، يكون مجرداً وكونياً ومنفتحاً؛ أي يتسع ليشمل كل الذوات القادرة على الكلام والفعل. [20]

إن مبدأ الكونية يقتضي أن يضع كل طرف نفسه في موضع الأطراف الأخرى، وأن يقر بالنقد المتبادل كشرط لقيام تفاهم متبادل.

وهنا يطرح الإشكال: كيف يمكن أن تتصرف الذات التي تواجه أثناء تواصلها مع أفراد منتمين إلى ثقافة أجنبية، معطيات يصعب استيعابها. فعندما تكون الثقافات متنافرة، تطرح بحدة مسألة الهوية والاعتراف بالآخر ومسألة الترجمة وقراءة ما هو أجنبي وغريب وتأويله.

ويعتبر هابرماس في هذا الإطار، أن الشخص الذي تواجهه لغات وثقافات صعبة الاختراق، يجد نفسه أمام اختيارين:

- فإما أن يتخلى عن هويته وينخرط داخل اللغة والثقافة وأسلوب العيش، التي يعترف بتفوقها.

(6)

- وإما أن يكتسب هوية لا هي مرتبطة بهويته الأولى ولا هي متماهية مع ثقافة الآخر، وفي هذه الحالة، ستعاني شخصيته من التفكك. [21]

وسيقترح هابرماس «فرضية» أكثر واقعية «مفادها أن الذات المتمكنة من لغتين، يمكنها أن تتوفر على هوية مزدوجة وموسعة. ومعنى ذلك، أن الشخص سيوسع أفق فهمه لذاته وللعالم وللآخر. فهو يظل مماثلاً لذاته أثناء انتقاله من عالم لغوي وثقافي إلى آخر، وذلك شرط أساسي لتحقيق التفاهم المتبادل بين الأطراف المعنية بالنقاش. ولا يمكن أن تختزل هذه العملية في الانصهار التام داخل ثقافتنا أو في التماهي مع ثقافتهم، بل يجب أن تقوم على أساس التوفيق بين مقتضيات «نحن» و«هم»، بحيث يعمل كل طرف على تبرير ممارساته انطلاقاً من صلاحية معاييره. [22]

ذلك أن مفاهيم مثل الحقيقة والعقلانية والمبررات تلعب الدور النحوي نفسه (Rol grammatical)، داخل كل جماعة لسانية، على الرغم من كونها تؤول بشكل مختلف وتطبق وفق معايير متباينة.

وهو ما يسمح بترسيخ المفاهيم الكونية نفسها حول الأخلاق والعدالة داخل أشكال معيشية مختلفة ومتنافسة، وبهذا المعنى، يقول هابرماس، فإن مفهوم المفكر الأمريكي جون راولز (J. Rawls) حول الإجماع عن طريق الاتفاق، يقدم تأويلاً ممكناً للفكرة التي مفادها أن الكوني والخصوصي، يقتضيان بعضهما بعضاً. [23]

وفي هذا الإطار، يبرز مفهوم الحوار الثقافي كفعل تواصلي بامتياز، فما هي طبيعته وما هي رهاناته؟

2. عن الحوار الثقافي

نقترح بخصوص هذه النقطة، الاستئناس بما ورد في مؤلف المفكر الفرنسي إدغار موران (E. Morin)، الذي اختار له كعنوان **المنهج**، وتحديداً جزأه الرابع المخصص للأفكار ولتجلياتها المختلفة. [24] فقد اعتبر موران أن هناك شروطاً ضرورية لقيام حوار ثقافي، لخصها كما يلي:

(7)

1. إن الشرط الأول للحوار الثقافي هو التعددية وتنوع وجهات النظر، فكل مجتمع يتضمن أفراداً مختلفين وراثياً وذهنياً ونفسياً وعاطفياً؛ أي مستعدين لتبني وجهات نظر ومعرفية جد متنوعة. وكل الأحداث أو الشروط المساهمة في الحد من السلوكات النمطية تسمح بتجلي الاختلافات الفردية على كل المستويات، وتبرز هذه الشروط داخل المجتمعات التي تنتعش فيها الملتقيات وأنواع التواصل والنقاشات الفكرية.
2. إن الحوار الثقافي يقتضي تبادلات ثقافية، يتم فيها تبادل الأفكار والمعلومات والآراء، ما يعزز الانفتاح الفكري ويساهم في مواجهة

الدوغمائية والتعصب والتطرف.

3. تستدعي هذه التبادلات التنافس والتعارف، وبالتالي صراع الأفكار والتصورات ورؤى العالم.

4. يتعين أن يخضع هذا الصراع لقاعدة الحوار، وإلا تحول من صراع الأفكار إلى عنف جسدي. لذلك، من الواجب الإقرار بهذه القاعدة كأساس لكل حوار ثقافي، بحيث يصبح النقاش محفزاً للمخيال والمحاجة والبحث عن الأدلة لإقناع الآخرين.[25]

5. عندما يكون المجتمع متعدد الثقافات، وتكون للفرد انتماءات عديدة (إثنية، عائلية، وطنية، سياسية، دينية، فلسفية)، فإن بإمكان الصراع بين هذه الانتماءات والمعتقدات أن يصبح مصدراً للنقاشات الساخنة. «ذلك أن المواجهة بين الأفكار المتناقضة تخلخل التصورات الحتمية للثقافة، وتثير لدى الأفراد والجماعات، الشكوك وعدم الرضا وإعادة النظر والتقصي والبحث».[26]

وهناك ثلاثة سيناريوهات ممكنة، ناتجة عن هذه المواجهة:

- فإما أن تقصي الأفكار بعضها بعضاً، وهو ما يؤدي إلى مواقف ارتيابية وإلى سلوكات تتأرجح بين النقد البناء والاستئصال.
- وإما أن تولد أزمة فكرية وروحية لدى الشخص، قد تكون عاملاً محفزاً، على البحث عن حل جديد.

(8)

- وإما أن تؤدي إلى تركيب خلاق للأفكار المتصارعة فيما بينها. ويرى موران أن الحوارية (Dialogique) المتضمنة لتبادلات ساخنة بين الأفكار والمواقف يمكن أن تحول الانحرافات (Déviances) إلى توجهات إيجابية منفتحة على كل ما هو جديد، وذلك هو شأن الحداثة التي تروم ترسيخ طقوس التجديد والابتكار.

لهذا، يمكن اختزال الفعالية الناجمة عن الحوار الثقافي في النقط التالية:

- الاستقلالية النسبية للأفكار.
- انبثاق معارف وأفكار جديدة.
- تطور مواقف نقدية لدى جميع الأطراف القابلة بمبدأ الحوار.[27]

وعندما يتسع الحوار ليشمل الأفكار والمعارف المنبثقة من ثقافات أخرى، آنذاك تتشكل إمكانيات التلاقح بين النظريات والتصورات وتطور الروح النقدية المتأرجحة بين النزعة النسبية والكونية.[28]

وهنا تطرح مسألة ازدواجية الثقافة وازدواجية اللغة، وما يقترن بها من قضايا كالاتصال أو الاحتكاك الثقافي والمثاقفة والتفكك الثقافي... الخ.

وهي قضايا أثارها الباحث التونسي الشادلي الفيتوري في مؤلف بعنوان **الازدواجية الثقافية والازدواجية اللغوية في التربية**،[29] متخذاً، كنموذج لدراسته، المجتمع المغاربي بشكل عام، والتونسي بشكل خاص.

وسنحاول التركيز هنا، على الأطروحات المقترنة بإشكالية العلاقة بين الكوني والخصوصي في مجال التبادل الثقافي.

3. عن الازدواجية الثقافية

عندما تلتقي ثقافتان، فإنهما تخضعان للتحول بحسب الشروط المتحكمة في اتصالهما، وفي بعض الحالات يمكن لثقافتين أن تتعايشا معاً دون أن يحدث ذلك تغييراً على بنيتهما. مثلاً، يمكن لمجموعتين ثقافيتين أن تتبادلا تجارياً دون حصول أي تفاعل بينهما على مستوى المعتقدات الدينية أو المواقف السياسية أو المبادئ التربوية والأخلاقية.

(9)

بالمقابل، من الممكن أن يساهم الاتصال الثقافي في تغيرات عميقة وسريعة على أحد الطرفين أو عليهما معاً، وهو ما تجلى في العصور الحديثة، حيث ساهمت الهيمنة الاستعمارية للغرب في تغيير بنيات المجتمعات المستعمرة، ما أدى بهذه الأخيرة إلى التأرجح بين تبني القيم الآتية من الخارج والعودة إلى الأصول، أي بين حداثة مفروضة وتقليد معاند.

وستوضع هذه المجتمعات –ومن ضمنها مجتمعاتنا العربية الإسلامية طبعاً– أمام اختيارين: فإما أن تمحى إلى استيعاب ثقافة الآخرين والعمل على ابتكار قيم جديدة في ضوء هذا الاستيعاب، وإما أن تسقط في ما يدعوه، الفيتوري «بالوضع الثقافي الطفيلي» (Parasitisme Culturel)، الذي يتم فيه الاقتصار على استهلاك القيم، محلية كانت أم أجنبية، دونما أي ابتكار. ويعكس هذا الوضع حالة «تخلف ثقافي»، تستهلك فيه الجماعة ثقافياً أكثر مما تنتج ويتموضع مستوى وعي أفرادها «كمستهلكين للقيم»، في درجة أدنى مما تقتضيه ظروفهم الاجتماعية والثقافية.[30]

وتبرز في هذا الإطار، ظاهرة المثاقفة (Acculturation) التي تنعكس تأثيراتها على سلوكات الأفراد والجماعات وعلى العلاقات فيما بينهم. والمقصود بالمثاقفة «مجموع الظواهر الناتجة عن الاحتكاك المستمر والمباشر بين جماعات وأفراد منتمين إلى ثقافات مختلفة، وعن التغيرات التي تبدو آثارها على النماذج الثقافية الأصلية لهذه الجماعة أو تلك».[31]

فعبر المثاقفة تتبادل العناصر الثقافية المنتمية إلى هذه الطرف أو ذاك التأثير فيما بينها، كما أنها تساهم في تحقيق نوع من الإدماج الاجتماعي، ومن هنا تميزها بالطابع الصراعي حينما تكون عملية الإدماج قائمة على الإكراه والضغط، أي عندما يمارس أحد الطرفين الهيمنة على الآخر. وتؤدي هذه المثاقفة القائمة على الإكراه، إلى بروز ونمو آليات دفاعية لمواجهة فعالية الطرف المهيمن؛ أي النسق الثقافي السائد.[32]

(10)

ويلاحظ العديد من الأنثروبولوجيين (لنتون، ريشيل، باستيد)[33] أنه

في كل المثاقفة يمكن للفرد أن يتعلم كيفية التصرف والتفكير، بحسب ما تقتضيه الثقافة الجديدة، لكن ما لا يمكنه تعلمه هو التماهي وجدانياً معها عند اتخاذ القرارات الحاسمة، لذلك فهو يوجد دون موجه محدد ودون نظام مرجعي ثابث. ويؤدي هذا الأمر إلى وضع يمكن نعته بالتفكك الثقافي، أي إلى غياب نقط ارتكاز بالنسبة للأشخاص الخاضعين لعملية المثاقفة. فعندما تكون العلاقة بين ثقافتين غير متكافئة، تنتج عنها بالضرورة تبعية الطرف المغلوب ثقافياً، فضلاً عن تبعيته الاقتصادية والسياسية. فالتحديث الذي هو بمثابة «اجتياح ثقافي (Invasion culturelle) حسب تعبير المفكر البرازيلي باولو فريري (Paol Frrire)، عمل على تقوية كينونة المجتمعات الخاضعة، التي حاولت استعارة مظاهره دون روحه النقدية، وبذلك أصبح وضعها كاريكاتوريا هكذا، تبدو عملية الحديث الآتية من الخارج كمثاقفة، غير قادرة على تشكيل ثقافة واضحة المعالم. وتزداد المشكلة حدة، عندما ترفض شريحة مهمة من حاملي الثقافة التقليدية عملية التحديث، لأنها لا تتلاءم مع نموذجها الثقافي. فهل هناك حل للخروج من هذا المأزق؟

بدل اتخاذ مفهوم التحديث كمرتكز، يقترح الفيتوري اعتماد منظور التنمية كإمكانية للدمج بين الثقافات الخارجية والثقافات المحلية، حيث يتم انتقاء القيم المستعارة بحسب ملاءمتها لقيم الثقافة المحلية، ما يسهل عملية إدماجها بالمعطيات التقليدية ويساهم في ابتكار قيم جديدة.

والفرق الأساسي في هذه الحالة، هو أن الاتصال بين الثقافات يؤدي إلى الإنتاج الثقافي، في حين أن التحديث يرتكز أساساً على استهلاك القيم المستعارة وعلى إضعاف القيم التقليدية، ما يؤدي إلى ردود أفعال غير متوقعة.[34]

وتطرح في هذا الإطار إشكالية الهوية والحداثة، حيث تتأرجح الذات بين إقرار هوية مترسخة داخل تقليد ثقافي يتمظهر فكرياً وروحياً ووجدانياً، ومحاولة الإمساك بحداثة عابرة لكن ضرورية. وهي وضعية ملتبسة، يزيد من التباسها، تأرجح السياسات التعليمية والاقتصادية والاجتماعية في بلداننا، بين هذا الطرف وذاك.

هكذا، فإن ازدواجية النظام التربوي، بالبلدان المغاربية، كنتاج للمثاقفة، تعمق الصراع بين التقليد والحداثة، وتؤدي إلى مواجهة بين أنصار الهوية الثقافية والأصالة من جهة، ومن ينعتون بالمستلبين أو الإقصائيين أو الحداثيين، مع إضفاء طابع فدحي على هذه الصفة الأخيرة، من جهة أخرى.

(11)

والسؤال الذي يواجهنا هنا هو: هل تتوفر مجتمعاتنا على إرادة فعلية تسمح بالإبقاء على روابط إيجابية مع الثقافة التقليدية، عبر تخليصها من «الطفيليات» الثقافية والانفتاح على العالم الخارجي في أفق تبادل حقيقي ومشاركة فعالة وإنتاج قيم ثقافية جديدة، كل ذلك في إطار جدلية العلاقة بين الكوني والخصوصي وعبر حوار متكافئ للثقافات؟

طبعاً، إن الأمر يقتضي مساهمة كل الفاعلين داخل المجتمع، وذلك على مختلف المستويات: سياسياً واقتصادياً وفكرياً وتربوياً ... الخ. وهذا هو الرهان الحقيقي لمجتمعاتنا، رهان الانخراط في الحداثة كمصير لا مفر منه، مع حفاظ ذواتنا على توازنها السيكولوجي والاجتماعي والثقافي.

خاتمة

أشار عالم الاقتصاد الفرنسي دانييل كوهن (D. Cohen) في مؤلفه **العولمة وأعداؤها**،[35] إلى أن العولمة سمحت بانتشار وذيوع نماذج ثقافية جديدة، ساهمت في خلخلة النماذج التقليدية القائمة. فالنساء الصينيات يرغبن في تقليد النساء اليابانيات اللواتي يستعرن طريقتهن في السلوك من النساء الأمريكيات. ويتعلق الأمر في الجوهر، بالتشبث بفكرة الحرية ومحاولة تجسيدها على أرض الواقع.

وفي هذا الإطار، فإن الحماس الذي عبرت عنه النساء الإيرانيات، بعد حصول شيرين عبادي على جائزة نوبل للسلام، يعني الشيء الكثير. والنتيجة، هي أن الحدود التي يعتقد البعض أنها منيعة، بين الحضارات والثقافات، تبدو في الواقع سهلة الاختراق.[36]

طبعاً، فإن البلدان المهيمنة اقتصادياً وثقافياً، تضع البلدان الخاضعة أمام مأزق وجودي. وما لم تتوفر هذه الأخيرة على الإمكانيات الضرورية لاستيعاب المعارف والتكنولوجيات الجديدة، فإنها ستظل خارج التاريخ، بمعنى أنها لن تساهم في كتابته. فكيف يمكن الخروج من هذا المأزق؟

حسب دانييل كوهن، فإن فهم العولمة يقتضي من جهة، التخلي عن الرؤية الميكانيكية لأولئك الذين يعتبرون أن مراحل النمو الاقتصادي والاجتماعي محددة سلفاً، ومن جهة أخرى، التخلي عن النزعة النسبية للمدافعين عن صدام الحضارات، الذين يعتبرون أن كل شعب مطالب بمواجهة

(12)

هويات الشعوب الأخرى، للحفاظ على هويته. فلا يمكن أن تكون العلاقات بين الشعوب «عادلة»، ما لم تسد القناعة لدى الجميع بأن بإمكان كل الأطراف المساهمة في صنع المصير الإنساني المشترك. وكما كتب حاكم/ حكيم هندي في القرن السادس عشر الميلادي، ويدعى أشوكا «فإن كل الإنتاجات الإنسانية التي نتمكن من استيعابها، تصبح على الفور، موروثاً ثقافياً في ملكنا. وأنا أتذوق بإنسانيتي، في كل مرة أتذوق فيها إنتاج شعراء وفنانين من بلدان أخرى».[37]

وذلك هو المغزى العميق لمفهوم حوار الثقافات، وفي إطار العلاقة بين ما هو كوني وما هو خصوصي.

د. عز الدين الخطابي
أستاذ باحث، المدرسة العليا للأساتذة، شعبة الفلسفة، مكناس – المغرب

الهوامش

[1] فريتس فالنر (2001). **مدخل إلى الواقعية البنائية**، ترجمة: د. عز العرب لحكيم بناني، فاس: مطبعة أنفو برانت، ص: 201.

[2] المرجع السابق، ص: 201 – 202.

[3] بخصوص هذه المسألة، انظر: عز الدين الخطابي، إدريس كثير (2006). **في الحاجة إلى إبداع فلسفي**، الرباط: منشورات الزمن، عدد 48، ص: 80 وما يليها.

[4] تتسم أعمال هابرماس بالغنى والعمق. وسنقتصر في هذه المقالة على مؤلّفين فقط هما: **الأخلاق والتواصل**، و»في **إتيقا المناقشة**، مع الاعتماد على مقتطفات أخرى، من مؤلّفين لا يقلان أهمية هما: **منطق العلوم الاجتماعية**، و**نظرية الفاعلية التواصلية**.

[5] Jurgen Habermas, *logique des sciences socilales* e autres essais P.U.F. 1987, p. 232.

[6] J. Habermas, *Morale et communication, Flammarion,* 1986, pp. 63 -130.

[7] ibidem, p. 84.

[8] Ibid. p, 86, *pour plus de détails voir,* G.H. Mead, Mind, self, society, university of chicago press, chicago, 1934, p. 379 sq. en français, l'esprit, le soi et la societé, P.U.F. 1963.

[9] J. Habermas, *Morale et communication,* op. cit, p. 87.

[10] Ibid, pp. 8889-.

[11] Ibid, p. 108.

[12] J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel,* tome1, Fayard, 1987, p.42.

[13] J. Habermas, *Morale et communication,* op. cit., p. 114.

[14] Michel Meyer, *Petite métaphysique de la différence*, religion, art et société, librairie générale française, 2000, p. 14.

[15] ibidem, pp. 1516-.

[16] مانفريد فرانك (2003)، **حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار**، ترجمة: عز العرب لحكيم بناني، الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، ص: 17.

[17] المرجع نفسه، ص: 109 وما يليها.

[18] M. Meyer, *Petite métaphysique de la différence,* op. cit., p. 144.

[19] J. Habermas, *de l'éthique de la discussion,* Flammarion, Paris, 1992.

[20] Ibidem, p. 141.

[21] Ibid. p. 191.

[22] Ibid, pp. 191 - 192.

[23] Ibid, pp. 192 - 193.

[24] Edgar Morin, *La méthode,* 4. les idées, leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation, ed. du Seuil, Paris, 1991.

[25] Ibidem, p. 29.

[26] Ibid., p. 30.

[27] Ibid, p. 34.

[28] Ibid. p. 38.

[29] Chadly Fitouri, *Biculturalisme, bilinguisme et éducation,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, Paris, 1983.

[30] Ibidem, p. 27.

[31] Roger Bastide, *Anthropologie appliquée,* Payot, Paris, 1971, p.45.

[32] لمزيد من التفاصيل، انظر: د. عز الدين الخطابي (2001). **سوسيولوجيا التقليد والحداثة بالمجتمع المغربي**، الدار البيضاء: منشورات عالم التربية، ص: 24.

[33] cf, Ralph. *Linton, le fondement culturel de la personnalité,* Dunod, Paris, 1965.

- Marc Richelle, *Aspects psychologiques de l'acculturavtion,* centre d'études des problèmes sociaux indigènes, Elisabethville, 1960.
- Roger Bastide, *Anthropologie appliquée* (Cité).

[34] Chadly Fitouri, *Biculturalisme et bilinguisme en éducation,* op. cit, pp. 44- 45.

[35] Daniel cohen, *la mondialisation et ses ennemis,* éditions Grasses, Paris, 2004.

[36] ibidern, pp. 18-19.

[37] Ibid, pp. 260-261.

من دورة «التعليم بوسائط الملتيميديا: تحريك الرسوم».