

الثقافة الوطنية بين إشكالية المفهوم والتحديات الراهنة

د. ناجي على الصناعي

أستاذ الفكر الإسلامي المساعد- كلية التربية النادرة- جامعة إب

ملخص

إن هذا البحث يستهدف وفق منهج التحليل السوسيوانثروبولوجي تحليل مصطلح الثقافة والهوية الثقافية الوطنية وإشكاليته.

ويرصد التحديات الداخلية والخارجية التي تواجه مفهوم الثقافة الوطنية، وتحد من فاعليته في تكوين الوعي الوطني لدى الأجيال بأهمية الأوطان والحفاظ عليها وتنميتها والإسهام الفاعل في بنائها والنهوض بها إلى المستقبل المنشود، في ظل المتغيرات العالمية والإقليمية التي تعصف بالعالمين العربي والإسلامي وتحدد وجوده السياسي والاجتماعي والثقافي، وفق منهجية تعمل على تجاوز هذه التحديات والنهوض بالفعل الثقافي الوطني على الصعيدين النظري والعملية.

والمساهمة في وضع بعض التصورات التي قد تساعد في مواجهة تحديات الثقافة الوطنية والهوية في ضوء ما توصل إليه البحث من نتائج وتصورات ومقترحات.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه أجمعين. أما بعد: فإن هذا البحث يحتل أهمية قصوى في كونه يقدم رسداً تحليلياً أبستمولوجياً لمفهوم الثقافة والثقافة الوطنية والهوية الوطنية، ويحلل تحدياتها الداخلية والخارجية التي تعترض عملها، ويقدم الرؤى والتصورات لمواجهة مثل هذه التحديات. ولقد فرضت التحولات التي شهدتها الوطن العربي في السنوات الأخيرة على مراكز البحث العلمي والمنتديات والصالونات والملتقيات الثقافية العربية والمثقفين والمهتمين بالشأن العام، إعادة النظر في المفاهيم المؤطرة للثقافة الوطنية، وإعادة الاعتبار لدورها الأساسي والمحوري من خلال البحوث العلمية الرصينة وتوجيه نتائجها إلى المناهج التعليمية والمؤسسات التربوية المتعددة للقيام بدور التنشئة الاجتماعية على أساس من الولاء الوطني وتنمية قيم الانتماء للوطن هوية وأرضاً وإنساناً، فقد تزايدت الدعوات في أكثر من قطر عربي إلى الاهتمام بالثقافة الوطنية وتعزيزها بالدراسات والأبحاث الأكاديمية، ومن هذه المراكز منتدى الآفاق للثقافة والتنمية في المملكة المغربية الشقيقة، والذي كرس ملتقاه السنوي الأول المنعقد في مايو ٢٠١٣م، والثاني المنعقد في الفترة من ١٣-٩ مايو ٢٠١٤م، لتدارس الشأن الثقافي الوطني العربي، وكان ملخص هذا البحث أحد أوراق عمل الملتقى.

والحديث عن الثقافة الوطنية يتطلب وقفة متأنية عند حدودها ومفاهيمها والمنهجيات المؤصلة لها، للكشف عن العمق الحضاري لهذا المفهوم باعتباره أساساً مهماً في تكوين الهوية والشخصية الاعتبارية للدول والأفراد

والجماعات والأوطان، فهي الإطار الفكري والفلسفي المرجعي المتكامل للمواقف والممارسات الناتجة عن الأفراد والجماعات تجاه أوطانهم.

وهذا الإطار لا يتبلور فعله بمعزل عن جملة من المؤثرات الداخلية والخارجية التي يفرضها واقع التفاعل الثقافي بين الثقافة الوطنية والثقافات الأخرى، في ظل المتغيرات الثقافية العالمية ممثلة بالثورة المعلوماتية للشبكة عبر مصادرها المختلفة اليوم، وما فرضته وتفرضه على العالم من تحديات اقتصادية وسياسية وثقافية وفكرية، قد تهدد الهوية الوطنية وتسلب الثقافة الوطنية استقلاليتها وتجعلها ثقافة تقليدية سطحية لا تحقق غاياتها المرجوة منها في الواقع، وتعيش حالة من الاغتراب بين الماضي والحاضر والقديم والجديد والتقليد والتجديد، الأمر الذي يستوجب معه من كل المؤسسات الوطنية المختلفة المشار إليها أن تقوم بمهمتها الوطنية في وضع الأسس الكفيلة بتجاوز هذه التحديات والنهوض بالثقافة الوطنية نفضة حديثة تقوم على الجمع بين الأصالة والمعاصرة. ولعل ورقتنا البحثية هذه تسهم ولو باليسير من هذا الدور وهذه المهمة.

مشكلة البحث: وقد حددناها بالتساؤلات الآتية:

١. ما هو مفهوم الثقافة الوطنية؟ وما مكوناتها؟.

٢. ما التحديات الداخلية والخارجية التي تواجهها؟.

٣. ما هي السبل الكفيلة بتجاوز هذه التحديات؟.

أهداف البحث: وتتمثل في الآتي:

١. الإجابة عن تساؤلات البحث وغيرها من التساؤلات التي قد تطرأ في المتن.

٢. تزويد المختصين في حقل الثقافة الوطنية بدراسة تحليلية لمفهوم الثقافة والثقافة الوطنية والهوية الوطنية تبين الآتي:

أ. التحديات الداخلية والخارجية التي تواجه الثقافة والثقافة الوطنية والهوية الوطنية.

ب. الوسائل والأساليب الكفيلة بمواجهة تلك التحديات.

٣. الارتقاء بمفهوم الثقافة الوطنية وتعزيز الولاء الوطني والقيمي السلوكي لدى النخب والجمهور.

منهجية البحث: استخدمنا المنهجية الوصفية التحليلية التي تركز على تحليل المفاهيم وتحديد ماهيتها ومدى مطابقة الفكرة للواقع.

فرضية البحث: لا تواجه الثقافة الوطنية تحديات داخلية أو خارجية على صعيد المفهوم والواقع.

أهمية البحث: تكمن أهمية هذا البحث في أنه يعالج الظاهرة الثقافية الوطنية من منحيين. المنحنى الأول: . يخص المهتمين والمختصين في الشأن الثقافي والدراسات الثقافية، من خلال رصد إشكاليات تقديم الدراسات الثقافية للقارئ المختص، على طريق وضع منهجية جديدة للتعامل معها. والمنحنى الثاني: . يخص القارئ العام غير المختص لتحسينه من الوقوع تحت تأثير التضليل الإعلامي الخارجي الهادف إلى تغيير المفاهيم الثقافية الوطنية.

مكونات البحث: يتكون البحث من الأقسام الآتية:

القسم الأول: تحليل إشكالية مفهوم الثقافة الوطنية والهوية الوطنية

المبحث الأول: الثقافة وإشكاليه المفهوم في النسق المعرفي (الابستمولوجي)

المبحث الثاني: الثقافة إشكالية المنهج والموضوع

المبحث الثالث: إشكالية المنهجية الحديثة في دراسة الثقافة

المبحث الرابع: مفهوم الثقافة الوطنية وإشكالياتها

القسم الثاني: تحديات الثقافة الوطنية والهوية الوطنية

المبحث الأول: التحديات الداخلية

المطلب الأول: مصطلح (الثقافة ومسألة الهوية)

المطلب الثاني: تحديات الفاعل الثقافي الوطني (العلاقة بين المثقف والسلطة)

المبحث الثاني: تحديات العولمة الخارجية

المطلب الأول: مفهوم العولمة والعولمة الثقافية

المطلب الثاني: مظاهر العولمة الثقافية ومحاطرها

القسم الثالث: بعض التصورات بالمعالجات الممكنة لمواجهة تحديات الثقافة الوطنية

القسم الأول: تحليل إشكالية مفهوم الثقافة الوطنية والهوية الوطنية

المبحث الأول: الثقافة وإشكالية المفهوم في النسق المعرفي (الابستمولوجي)

الثقافة في اللغة: مشتقة من الجذر الثلاثي ث ق ف (ثقف) يثقف ثقفاً وثقافة صار حاذقاً فطنا فهو ثقف فصار حريفاً لذاعاً فهو تقيف وتقف العلم والصناعة حذقهما وثقف الرجل في الحُرْب أدركه و(ثاقفه) مثاقفه وثقافاً خاصمه وجالده بالسِّلاح ولاعبه إظهاراً للمهارة والحذق (ثقف) الشَّيء أقام المعوج منه وسواه والإنسان أدبه وهذبه وعلمه (تثاقفوا) ثاقف بعضهم بعضاً تثقف، مُطَّاع ثقفه ويُقال تثقف على فلان وفي مدرسة كذا

والثقافة هي العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها وثقف الحذق والفتنة ومنشأ التعلم^(١) والصقل والتهذيب والتقويم والتسوية، وثقفت الرمح سويته وأعدده^(٢) وثقف الشيء ظفر به ومنه الظفر والإحاطة قال تعالى: {إِنْ يَتَّقِفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ} الممتحنة ٢ (إن يثقفوكم) يظفروا بكم (يكونوا لكم أعداء ويبسطوا إليكم أيديهم) بالقتل والضرب (وألستهم بالسوء) بالسب والشتم (وودوا) تمنوا (لو تكفرون) وقال تعالى: {وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفُموهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ

الْكَاْفِرِينَ {البقرة ١٩١}. (واقنلوهم حيث ثقفتموهم) وجدتموهم (وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) أي من مكة وقد فعل بهم ذلك عام الفتح^(٣).

وعلى الرغم من تعدد الجذر اللغوي لمادة ثقف إلا أنه لا يتعدى الجانب المعرفي للفهم والإدراك، ولا يتعداه إلى المكان فهو البعد الغائب، والمتتبع لتطور معنى الثقافة في اللغة العربية يجدها لا تخرج عن كونها صقل وتهذيب وتنشئة وتسوية وتقويم أي عملية متدرجة تبدأ من الفرد لتنتهي إلى المجتمع والدولة أو الحضارة عامة.

أما على صعيد الاصطلاح فلا يخرج مصطلح الثقافة عن تعريف بورنيت تايلور "الذي عرفها بقوله "كل مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف، وغير ذلك من الإمكانات والعادات التي يكتسبها الفرد باعتباره عضو في مجتمع"^(٤) ومعظم الدراسات العربية والأجنبية لا تتجاوز هذا التعريف^(٥).

غير أن هذا التعريف يخلط بين العلم والثقافة من جهة، والثقافة والحضارة من جهة أخرى^(٦)، فالعلم عالمي لجميع الأمم ولا تختص به أمة دون أخرى، وهو المعرفة التي تؤخذ عن طريق الاستنباط والاستقراء باستخدام الملاحظة والتجربة والاستنتاج كعلم الطبيعة والكيمياء، بينما الثقافة تكون خاصة تنسب للأمة التي نتجت عنها أو تكون من خصوصياتها ومميزاتها كالأدب وسير الأبطال والتاريخ واللغة والفقه والفلسفة وسائر المعارف غير التجريبية^(٧) بمعنى آخر "جملة النشاطات والمشروعات والقيم المشتركة التي تكون أساس الرغبة في الحياة المشتركة لدى أمة من الأمم، والتي يشتق منها تراث مشترك من الصلات الروحية، يغني عبر الزمان وينمو ويغدو في الذاكرة الفردية والجماعية إراثاً ثقافياً بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، هو الذي تبني على أساسه مشاعر الانتماء والتضامن والمصير الواحد"^(٨).

وفضلاً عن ذلك فالثقافة إنسانية، وإنسانيتها لا تلغي في أي حال من الأحوال خصوصيتها وهويتها المميزة لفرد عن فرد آخر ومجتمع عن آخر وأمة وحضارة عن أمة وحضارة أخرى وربما تميز الكائن البشري عن غيره من الكائنات^(٩).

وعلى هذا فالثقافة في صورتها المعجمية العامة لا تخرج عن كونها حصيلة فكر الأمة، ووجدانها، فهي نسق من القيم يرتبط بأفراد مجتمع معين يكتسبون خبرات مختلفة إلى حد ما، ولهذا فمن المتوقع دائماً أن تنطوي ثقافة أي مجتمع على قدر من عدم التجانس تفرضه الاختلافات الفطرية والإقليمية والدينية والطبقية والمهنية^(١٠).

وقد جاء في الإعلان العالمي للتنوع الثقافي تشرين ٢٠٠١ الصادر عن منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم (اليونسكو) لتأكيد المشترك الإنساني بين الثقافات وقد عرف الثقافة بأنها "مجملة السمات المميزة الروحية والمادية والفكرية والعاطفية والاجتماعية التي يتصف بها مجتمع أو مجموعة اجتماعية وتشمل الفنون والآداب ومجمل طرائق الحياة وأساليب العيش معاً ونظم وتقاليد وقيم ومعتقدات ومشاعر وجدانية وما ينتج عنها من التزام بمعايير سلوكية وأنماط معيشية تنتقل للفرد بطريقة اجتماعية"^(١١).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مفهوم الثقافة وإن تطور في دلالاته ليتضمن مجموعة من الأبعاد والمكونات في التوصيف المفاهيمي للثقافة، مثل البعد المعرفي والعقائدي الديني إلا أنه ظل وما زال يغيب البعدين التاريخي والجغرافي في مفهوم الثقافة^(١٢). وكذلك غيب الحاضر المعرفي مثلاً باللغة " فاللغة التي تلعب الدور الأساسي في رسم الهوية الثقافية، لا تنفك أن تكون مرهونة من أول تفاصيلها كمحاكاة لأصوات الطبيعة بحروفها التي تتسع وتراكبها التي تعكس طبائع أهلها وأمزجتهم وهوية بلدانهم هي مدينة بكل تفاصيلها للأماكن والجغرافيا"^(١٣).

وبهذا فالثقافة في معناها الاصطلاحي هي (كلية المعرفة) التي تؤلف بين أجزائها المختلفة. وقد ولدت الثقافة كلية منذ البداية قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ البقرة ٣١. وجاء في إنجيل متى " في البدء كانت الكلمة ".

وكلية المعرفة تقتضي كلية المنهج المعبر عنها وهو منهج ما دون العلم والمنهج العلمي التجريبي . المنهج الفلسفي الذي ينظر إلى المعرفة والعلم بنظرة كلية شمولية تسمو على التفاصيل الجزئية . منهج يولد " الثقافة الواحدة " التي تكون بنية فكرية واحدة من المعرفة والتقاليد وطرق العيش وطرق التعبير عن المشاعر والأفكار والأحاسيس وتنطلق من كلية المعرفة وهذا هو التحدي الأول الذي يواجه الثقافة بصفة عامة^(١٤).

إن هذه العملية بقدر عموميتها عند جميع الأفراد من الناحية آلية تكوين الثقافة، إلا أنها تتدرج نحو التخصيص كلما اتسعت دائرتها وكأنها عملية تنموية، وتنزل نحو العموم كلما نزلنا نحو الأهداف الأصغر، وهذا المعنى تجمع عليه اللغات جميعها (agriculture)^(١٥)، أي أنها تعبر عن الآليات التي يتم إتباعها للوصول إلى تربية فرد أو مجتمع على ما يريد المجتمع أن يغرسه في نفسه من قيم أو معارف عملية متدرجة تتعدى أساليب تكوين المعرفة الجزئية إلى المعرفة بصورتها الشاملة في حدود زمنية ومكانية^(١٦).

ومن هنا نخلص إلى الآتي:

١. هيمنة تعريف تايلور للثقافة على الدراسات الثقافية العربية والأجنبية فجميعها لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات، الأول: يعتبر الثقافة من المنتجات العقلية العليا القيم والمعتقدات والرموز والايديولوجيات، ويعتبرها من أنشطة المجتمع الكلية وأنماط العلاقات التي تربط بين توجهات أفراد وطموحاتهم في حياتهم تقديمهم للثقافة على أنها مجموعة التحيزات الثقافية، والعلاقات الاجتماعية، وأنماط وأساليب الحياة المعبر عنها بالتاريخ الكلي للثقافة^(١٧). والثاني: يضيف على الثقافة طابعاً مادياً حيث يعتبرها " ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نقوم بعمله أو نمتلكه "^(١٨).

أما الثالث: يجمع بين الاتجاهين السابقين حيث يرى بأن الثقافة " ظاهرة متعددة الجوانب تتضمن ما حققه الإنسان من تقدم مادي ومعارف ومعايير سلوكية تنتقل إلى الفرد بواسطة التربية"^(١٩).

المبحث الثاني: الثقافة وإشكالية المنهج والموضوع

تعد إشكالية المناهج المستخدمة في الدراسات الثقافية أهم الإشكاليات والتحديات التي تواجه الثقافة عامة، والثقافة الوطنية خاصة، وتبرز هذه الإشكالية في تعدد المنهجيات التي يُقدم من خلالها الموضوع الثقافي الوطني حتى تحول الموضوع الثقافي إلى طريقة بحث منهجية تبعاً للمنهج المستخدم فيه، وصارت الثقافة توصف بمنهجها ولا توصف بموضوعها (٢٠).

وهذا أوجد في واقع الأمر هوة بين الموضوع ومنهجية دراسته وهو إشكال يقر الجميع بأنه أحد أسباب شحة النتاج الثقافي بكل مكوناته، وتدني جودته بالقياس إلى النتاج الثقافي العالمي، فلما كان هذا الكم من المعرفة يسمى الثقافة فإنه يتجزأ إلى حقول علمية، وكل حقول من هذه الحقول له منهجيته المخصصة والمحدودة التي ينتمي إليها، ومعها يتعذر استخدام المنهج الخاص بكل حقول من حقول الثقافة والدراسات الثقافية لوصف الثقافة بصفة عامة، لأنها حين تبدو كلية يتمايز موضوعها بحيث لا يقبل التعميم. تعميم الجزء على الكل. وحين يحدث ذلك يتغير موضوع الثقافة من معرفة كلية تتطلب منهجاً كلياً خاصاً بها، إلى معرفة جزئية تعبر عن المنهج الجزئي الذي استخدمته، ويحولها من ظاهرة معرفية كلية إلى ظاهرة معرفية جزئية تبعاً للمنهج المستخدم في دراستها وهو لا شك منهجاً جزئياً، وهذا هو الإشكال الثاني (٢١).

فالثقافة والعلم كلاهما معرفة تعبر عن موضوع، غير أن العلم والموضوع العلمي كلما ازدادت مفرداته العلمية التخصصية قلت دائرة المهتمين به كممارسة عملية للمعرفة، في الوقت الذي تفيد نتائجه العامة البشرية جمعاء، فيكون العلم بهذا المنظور عاماً من حيث الفائدة العلمية ومن حيث الممارسة العملية خاص بالنخبة التي تزاوله بمنهجية الظواهر الجزئية، ويزداد معها ابتعاداً عن الثقافة كمعرفة شاملة تسير بالإنسان نحو اكتساب القيم والمثل العليا بمنهجية كلية. وهذا يؤدي بدوره إلى التناقض بين سيركل من العلم والثقافة، فالثقافة بمنهجيتها الكلية وفائدتها الجزئية الخاصة بأمة أو شعب تتناقض مع منهجية العلم الجزئية. فالعلم بما هو معرفة منظمة تطورت قواعده الجزئية الثابتة تبعاً لتطور موضوعه، مخلفاً قواعد كقواعد الكم والكيف العلمي التي لا تتغير بتغير المكان والزمان أو الموضوع الطبيعي. نجد أن الثقافة كموضوع كلي يعبر عن القيم العليا ومختلف صنوف التعبير عن الهوية الخاصة دينية واجتماعية وأخلاقية، يتسم موضوعها بالطابع الإنساني المتغير من وقت لآخر.

وينتج هذا التغير عن استخدام مناهج العلم الثابتة في دراسة الثقافة المتغيرة بما يخلق تناقضاً بين المنهج والموضوع، فاستخدام المنهج التجريبي الذي يصلح للعلوم الطبيعية في الدراسات الثقافية يؤدي في معظم الأحيان إلى إحداث هوة بين الموضوع الثقافي والمنهج العلمي، فيكون الناتج الثقافي لهذا الاستخدام ممسوخاً ومشوهاً، لا يعبر عن توافق مع المنهج وهذا هو الإشكال الثالث (٢٢). فالتناقض بين الموضوع والمنهج يكمن في إذابة المنهج للخصوصية الثقافية لتتبع عمومية المعرفة، فالثقافة بما هي تعبير كلي عن حقول إنسانية لا طبيعية فيزيائية، تخضع في

معظمها لنوع الوعي الناشئ في تمييز الثقافات المتعددة على الصعيد الكلي لمفهوم الثقافة، فالثقافة تعبر عن هوية كلية تندرج تحتها هويات كلية أخرى قد تنتمي إلى الدين أو اللغة كما هو حال الثقافة العربية الإسلامية أو تنتمي إلى الجغرافيا شكلاً كما هو حال الثقافة الغربية، وداخل كل كيان ثقافي على عموميته يوجد تعدد ثقافي يجعل من المتعثر دراسة ثقافة ما باستخدام مناهج ليست نابعة من البيئة الثقافية ذاتها التي خرجت منها، ذلك أن التباين بين بيئة الثقافة ومنهجها يؤدي إلى التناقض بين الموضوع الثقافي والواقع المعبر عنه، وهذا هو المشكل الرابع الذي يواجه الثقافة (٢٣).

والحال أن أي علم هو جزء من المعرفة الكلية أو المعرفة الثقافية، وحقله ومنهجه معرفة جزئية. وإن كان داخل نطاق حقل الثقافة العامة والكلية. له منهجيته المخصوصة والمحدودة التي ينتمي إليها، ومعه يتعذر استخدام المنهج الخاص بحقل من حقول العلم في الدراسات الثقافية، لأنها كلية تتطلب منهجاً كلياً خاصاً بها، فإذا ما حدث ذلك تحولت الثقافة إلى معرفة جزئية تعبر عن المنهج الجزئي الذي استخدمته (٢٤).

ويرى البعض أن التحدي الأساسي الذي يواجه الثقافة اليوم ليس هو تحديات المنهج والموضوع، إنما هو أزمة اللغة العربية وعدم مواكبتها للتقانة المعاصرة وطغيان العامية على الفصحى، وارتباط المعنى بمسألة تشكيل الحروف مما يجعل النص لا يكتسب الاستقلالية المطلوبة للعقل المعرفي في تأصيل مفاهيمه، فعلى سبيل المثال مفهوم الثقافة يقول جورج طرايشي " حتى هذه اللحظة كانت كلمة الثقافة مستبعدة من القاموس المعجمي التداولي ولم يكن معناها سوى معناها القاموسي الذي يحدده لسان العرب بأنها الحذق والفطنة ومبدعة التعلم ... وأن التحول الدلالي في لفظ الثقافة من معنى الحذق إلى معنى جملة المعارف المكتسبة أو جملة النتاج الفكري والغني الحضارة بعينها. قد تم تحت التأثير المباشر للمثاقفة فلولا اللقاء مع الحداثة الغربية لظلت كلمة الثقافة تعني في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ما عنته في القرن الثاني الهجري (٢٥).

وما ينطبق على معنى الثقافة ينطبق كذلك على معنى العقل " فالعقل في اللغة كما يقول صاحب لسان العرب هو الحجر والنهي ضد الحمق، والعاقل هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقل البعير إذ جمعت قوائمه (٢٦).

ويرى طرايشي في الوقت ذاته أن هذا الموقف من العقل قد أنسحب إلى الموقف من العلوم فيما بعد رغم تغير الموقف من العقل في القاموس المحيط في القرن التاسع الهجري حيث يقول: العقل هو العلم بصفات الأشياء من حسننها وقبحها وكماها ونقصها. والعلم بخير الخبير وشر الشرير أو هو القوة التي يكون بها التمييز بين الحسن والقبح لمعان مجتمعة في الذهن، ونور روحاني تدرك به النفوس العلوم الضرورية والنظرية... (٢٧).

وبالنظر إلى التعريفين السابقين للعقل نجد أن مشكل التعريف الأول، ليس في اللغة، فاللغة كحامل للمعنى لا تعطي للمفاهيم والمصطلحات دلالة معجمية واحدة في كل العصور، فهي ترتبط بمجموعة من المؤثرات الثقافية أهمها الترابط بين الجزء والكل، بين اللغة كمكون للثقافة وبين المعاني الكلية التي تفرضها الثقافة، فالمعنى الأول

للعقل في لسان العرب أرتبط بالثقافة السائدة آنذاك والتي كانت في القرن الخامس الهجري تعبر عن تضافر المكونات الدينية الإسلامية واللغوية العربية والتاريخية القومية التي تتشابك داخلها كل العلوم في خدمة الدين والتشريع ولم تكن العلوم الإسلامية قد استقلت تبعاً وظهر التخصص العلمي في إطارها فكان المؤرخ والنحوي والفقيه كلاهما يتجسدان في الكاتب أو اللغوي أو العالم والفيلسوف الموسوعي الذي يجمع كل العلوم.

وكذلك الحال بالنسبة للتعريف الثاني للفيروز أبادي^(٢٨)، فقد كان بعد تجلي العلوم وظهور الفرق الإسلامية وانقسام المعرفة الكلية إلى أجزاء وتجلي نظريات المعرفة لكل فرقة وميزت أقوالها عن أقوال الفرق الأخرى، ووضع العقل والعلوم العقلية مقابل الشرع والعلوم الشرعية، وازداد الجدل حول دور العقل بين المعتزلة^(٢٩) وأهل السلف^(٣٠) والأشاعرة^(٣١)، وترسخ هذا الجدل وانتقل إلى القرن التاسع وهو قرن الفيروز أبادي وابن خلدون^(٣٢) الذي بشر بولادة علم جديد على طريق المعرفة الكلية هو علم العمران البشري مع حفاظه على ثنائية المعرفة بين علوم العقل وعلوم النقل وكل منها يعد معرفة كلية المنهج لأجزائه التي تندرج تحته، فالأول: يشمل علم التفسير، وعلم القراءات والحديث والفقه والكلام والعلوم اللسانية و وعلم الأدب والنحو الصرف والبلاغة والبديع. والثاني: يضم علم المنطق، العلم الطبيعي، العلم الإلهي، وعلوم الهندسة والموسيقى...^(٣٣).

ومع هذا التقسيم شهدت الثقافة تعدد المنهجيات فقد ظلت هذه الترسيم الثنائية تسيطر على الثقافة ميراثاً حتى اللحظة وهو أحد مجهضات أدائها^(٣٤).

ومن هنا يمكن القول أن معالجة هذه القضايا التي تمثل مشكلات للثقافة العامة من حيث الموضوع والمنهج، تتطلب منهجاً جدياً ينبع من الطبيعة الكلية للثقافة. وسوف نحاول إبراد بعض هذه المعالجات في القسم الثالث من هذا البحث.

المبحث الثالث: إشكالية المنهجية الحديثة في دراسة الثقافة

لما كانت الثقافة تعبير عن هوية مجتمع ما بما له من خصوصية لغوية ودينية وأخلاقية، هي من أبنية الوعي الإنساني الأعلى المتعلق بأنشطة الإنسان، فهي على خصوصيتها كمعبر عن هوية شعب ما أو حضارة ما، هي في الوقت ذاته تمتلك العمومية الوظيفية في جميع الثقافات، مما يجعلها في هذه الحالة فقط تقترب من الفلسفة كأم للعلوم بموضوعها المعبر عن المعرفة والوجود والقيم.

غير أن الفلسفة بوصفها جزء مكون من أجزاء الثقافة تميل نحو الفكر وميلها . نتيجة عمومية منهجها . يجعلها ذاتية فردية، كل تطور فيها هو تطور في منهجها، حتى غدت هي بحد ذاتها منهجاً ذاتياً للتفكير لا نستطيع أن نفصل بين موضوعها ومنهجها، فنقول فلسفة أفلاطون، وفلسفة أرسطو، وفلسفة الكندي، وفلسفة الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، ديكرت، فلسفة كانت، ونيتشه، وراسل، وبيكون... الخ، وظهور فلسفات جديدة عبرت عن مناهج جديدة كالفلسفة الظاهراتية والوجودية والبنوية^(٣٥).

فالفلسفة حين تحولت إلى منهج افتقدت عموميته وكلية موضوعها، فانفصلت عن الثقافة التي ما زالت تعبر عن كلية المعرفة الدينية والاجتماعية والأخلاقية والتراثية بصفة عامة، وما زالت نتيجة لهذه العمومية لا تمتلك منهجاً يمكننا من دراستها، بأيٍّ من المنهجيات الفلسفية أو اللسانية أو الاجتماعية، فبقدر إنسانيتها المعرفية ظلت أسيرة الثقافة الأوروبية وخصوصيتها التاريخية والمنهجية، فمن غير المجدي في تقديرنا استخدام هذه المنهجيات في دراسة الثقافة كمعبر كلي عن جملة القيم والأخلاقيات السلوكية لمجتمع من المجتمعات هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن هذه المنهجيات الجزئية^(٣٦) نشأت في بيئة ثقافية خارجية تختلف تمام الاختلاف عن البيئة الثقافية الوطنية العربية الإسلامية، بخصوصيتها العلمية والمنهجية على صعيد الموضوع والمنهج والمفاهيم، مما يجعل النتائج الثقافي يتسم بعدم التطابق مع الواقع المعبر عنه بهذه المنهجيات مما يخلق بحسب تعبير مالك بن نبي هوة بين النظرية والتطبيق^(٣٧).

وفي السياق ذاته يلجأ المثقف إلى ردم هذه الهوة بين الثقافة والواقع ويعالجها بالنظر إلى تجارب الأمم الأخرى في تطبيق هذه المنهجيات، وفيما أحدثته من تغيير وتقدم في منشأها وبيئتها الأوروبية محدثاً ماثلة آنية بين حال أوروبا عندما أحدثت قطيعة مع ماضيها وانتقلت إلى النهضة والحداثة منذ مطلع القرن الخامس عشر بدء ما سمي عصر التنوير، ويطلب بإحداث قطيعة مع ماضيه وتراثه بحجة إحداث طفرة حداثية مع ثقافته كذلك التي حدثت مع الثقافة الأوروبية، ويختار أهم مكونات ثقافته وهي اللغة العربية كحامل ثقافي يعد وعاءاً للفكر^(٣٨).

تجدر الإشارة إلى أن معالجة المشكلات الثقافية لأحداث النهوض الحضاري من منظور الماثلة بالحداثة الأوروبية، كما لو أننا نقل التجربة الأوروبية كما هي، وعدم مراعاة الخصوصية الفردية والجماعية للثقافة كمكون معرّي كلي يمتلك الخصوصية الإنسانية، يصعب معها إحداث القطيعة مع الثقافة العربية أو السير بمحادثتنا على التجارب الأوروبية والمنهجيات الأوروبية بالماثلة، فأوروبا لما أحدثت قطيعة مع الماضي انتقلت انتقالاً جذرياً من اللغة اليونانية إلى اللاتينية إلى اللغات الأوروبية الحديثة، ومع هذه القطيعة الاستمولوجية، إلا أنها ما زالت الآن تبحث عن جذور فكرها في الثقافتين اليونانية والرومانية، الأمر الذي يجعل من الصعوبة بمكان البحث عن ما يماثل هذه القطيعة في واقعنا مع اللغة العربية كحامل معرّي وقيمي في رسم الهوية في الوقت ذاته.

وهناك من يقضي جميع المناهج الغربية بحجة غربيته ويعود إلى التراث الإسلامي لبحث فيه عما يقابل هذه المناهج، فيتخذ من التراث منهجاً له كردة فعل على هذه المنهجيات، دون تمييز بين التراث كمكون للثقافة والمنهج الملائم لدراسته، حتى أصبحنا أمام مشكلة وتحدي حقيقي يتعلق بالمفهوم والمصدق كما يحدده الفلاسفة، والدال والمدلول كما يعرفه علماء اللغة ونحّاتها، والعديد من الدراسات الثقافية تخطئ بين الثقافة والمعرفة والفكر، وبين الثقافة والدين والحضارة، على صعيد المفاهيم بشقيها اللغوي والاصطلاحي من جهة والمنهج المعبر عنها من جهة

أخرى، فلا يكون هنالك تطابقاً بين اللغة والألفاظ ومدلولاتها والواقع الذي عبرت عنه تلك اللغة^(٣٩) فالموضوع يصبح داخلياً والمنهج يغدو خارجياً^(٤٠).

إن الثقافة كلما صعدت نحو القيم كان ذلك تراكمًا معرفيًا واسعاً من غير تخصيص، وكلما ضاق نطاق التراكم المعرفي، كلما تحولت الثقافة إلى علم، وحين تتحول الثقافة إلى علم تخصصي لا جدوى من إخضاعها لمنهج العلم، لأن العلم جزئي والثقافة كلية، فالدراسات الثقافية ينبغي ألاّ تتجه نحو العلم التخصصي وحقائقه الجزئية، ولكن تتجه نحو البحث عن الثقافة ككيان مستقل^(٤١).

وقد كان التعبير عنها بمنهج كلي حتى القرن الخامس قبل الميلاد مع ظهور الفلسفة اليونانية التي شطرت المعرفة إلى شطرين معرفة الخاصة ومعرفة العامة، وهكذا لم يعد هناك ثقافة واحدة، بل غدت هناك ثقافتان: ثقافة الخاصة وثقافة العامة " النخبة والجمهور ثقافة المادة وثقافة الروح " ^(٤٢) معبراً عنهما بمنهج واحد هو الفلسفة.

ومع التفاعل بين الأمم والشعوب انتقلت هذه الأسلوبية المنهجية من الثقافة اليونانية إلى الثقافة الإسلامية خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين ليترتب على هاتين الثقافتين تقسيماً سياسياً واجتماعياً هو الخواص والعوام مع معظم رواد الفكر والثقافة في ذين القرنين وبدأ ذلك واضحاً من خلال مؤلفات عدة مثل " البيان والتبيين " للجاحظ، و " الإمتاع والمؤانسة " لأبي حيان التوحيدي، الأحكام السلطانية والآداب السلطانية للماوردي، والممل والنحل للشهرستاني، وإلجام العوام عن علم الكلام للغزالي، وتقسيم آخر بين الفلسفة والشريعة لابن رشد^(٤٣).

وبتأثير من الثقافة اليونانية التي قسمت الموضوع المعرفي الواحد إلى موضوعين هما المادة والروح، وحافظت على بقاء المنهج واحداً ممثلاً بالفلسفة، عمدت الثقافة العربية الإسلامية إلى اعتماد الثنائية المصدرية (للموضوع والمنهج) (الفلسفة والدين) (العقل والنقل)، فالعقل منهجٌ للفلسفة والنقل منهجٌ للشريعة.

وقد فطن المسلمون إلى إدراك التمايز والتغاير بين مصدرية الثقافة اليونانية ومنهجيتها الفلسفية المنطقية وبين مصدرية الثقافة العربية الإسلامية، ومراعاة لهذه الخصوصية عمل فلاسفة الإسلام على إعادة قرأت الفلسفة اليونانية بمنهجيات عربية إسلامية اختطوها بأنفسهم وبما نسبت الفلسفة إليهم مثل فلسفة الكندي والفارابي والغزالي وابن سينا وابن رشد... الخ. فقد كان لهم منهجياتهم العلمية الخاصة حين جمعوا بين الفلسفة والعلم الفلسفي والعلم الديني.

ويمكن تسمية هذه المنهجية بمنهجية إعادة البناء المفاهيمي وتقوم على الآتي:

١. تحديد المفاهيم الثقافية في إطار بيئتها الثقافية من خلال بحث مدلولها في اللغة وتطورها والقواميس ومراحلها التاريخية، للوقوف الدقيق على مدلولاتها، ومن ثم موضوعها. ذلك إنّ فهم مصطلحات البحث هو مفتاح فهم الباحث ومقاصده، لأنّ تلك المصطلحات - في الغالب - ألفاظ جامعة يبنى عليها كثير من مسائل البحث وموضوعاته. كما أنّ العلم بمحافق الأشياء، والوعي بمفاهيمها يُعد مدخلاً أساسياً لتضييق دائرة الخلاف، أو إزالته،

إذ لا تكاد تجد خلافاً في حكم إلا ومن ورائه اختلاف أو سوء فهم أو جهل بحقيقة الأمر المختلف فيه. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية^(٤٤) « إن كثيراً من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة ومعان مشتبهة، حتى تجد الرجلين يتخاصمان، ويتعاديان على إطلاق ألفاظ ونفيها، ولو سُئل كل منهما عن معنى ما قاله لم يتصوره، فضلاً عن أن يعرف دليله »^(٤٥).

٢. إزالة الزوائد والزيادات المفاهيمية والأيدلوجية التي لحقت بالمفهوم الثقافي، سواء كانت هذه الزيادات وافدة من ثقافة أخرى أو مورثة من ثقافتنا، فالألفاظ والمصطلحات قد تصبح أدوات في الصراع الفكري، إذ يهتم أعداء أي فكرة أو مبدأ في صراعهم مع الأفكار الأخرى بالألفاظ والمصطلحات العلمية من خلال تحريفها وتغييبها وإكسابها طابعاً أيديولوجياً.

٣. تحديد الحقل العلمي الذي ينتمي إليه المفهوم الثقافي في ضوء تحديد ماهيته وموضوعه وظروف وملابسات نشأته ونظريته المعرفية " المنهج " ^(٤٦).

٤. إعادة بناء المفهوم الثقافي انطلاقاً من الخصوصيات الثقافية.

المبحث الرابع: مفهوم الثقافة "الوطنية" ^(٤٧) وإشكالياتها

يضعنا مفهوم الثقافة الوطنية على جملة من الإشكاليات التي واجهت الباحثين على صعيد الموضوع ومنهجية الدراسة، ومصادقية المفهوم في الواقع العملي، مما جعلنا نتساءل: هل هناك ثقافة وطنية في الواقع؟ كما هي مثبتة في البنيان الثقافي بالمفهوم الأنثروبولوجي؟.

لا يوجد مفهوم محدد للثقافة الوطنية، ولا بد من الاعتراف مقدماً أن هناك صعوبة تحديد مفهومها، فمفهوم الثقافة الوطنية يتوقف على مفهوم الوطن^(٤٨) الذي يتخذ من الدراسات الثقافية وجهتين تعيدان إنتاج إشكالية مفهوم الثقافة بصفة عامة.

١. الوجهة الأولى: يُعد الوطن مفهوم حديث نشأ في منتصف القرن الماضي ويتعلق بتأكيد الهوية الوطنية لحركات الكفاح ضد المستعمر الأجنبي وتعزز نتيجة التعليم الحديث المتجسد من قبل الدولة القطرية المقامة على أنقاض المستعمر^(٤٩).

وهذا يجعل مفهوم الوطن تعبيراً عن علاقة فردية حقوقية بين الفرد والدولة تتجسد من خلال مفهوم "المواطنة"^(٥٠) الذي لا يزال هو ذاته في طور التشكل وهو يتطور ليستوعب التعقيدات التي تنطوي عليها حقوق الأقليات في المجتمعات متعددة الثقافات في ظل تشريعات الدولة وداياتها.

والثقافة المنبثقة عن هذا المفهوم هي الثقافة الوطنية المؤيدة للوطن من قبل الأفراد والجماعات والتي تتجسد رمزياً من خلال احترام العلم والنشيد الوطني والرمز السياسي وسلطة الدولة ومختلف العمليات التي تحدد علاقة المواطن بالدولة والانتماء إلى جنسية هذا البلد أو ذاك جنسية الدولة^(٥١).

وعلى هذا الأساس فالثقافة الوطنية لا تخرج عن مفهوم الوطن والولاء الوطني^(٥٢)، والخصوصية والهوية وما تثيره هذه المفاهيم من جدلٍ ثقافي حولها وحول منشأها مما جعلها لا تتشكل في إطار مرجعي واحد هو الدولة أو الوطن، ولكن تتشكل في إطار مختلط بين الجغرافيا والتاريخ والدين لتعبر عن مجموعة القيم والاتجاهات السلوكية التي تتأصل بين الفرد والمجتمع لتكوين الهوية والشخصية المميزة لكل أمة من الأمم مقابل الأمم الأخرى^(٥٣).

فالثقافة الوطنية قد تبلورت عبر تطور تاريخي مر بالعديد من المنظومات القيمية الدينية والفلسفية والثقافية والاجتماعية والحضارية المتباينة مما جعله مثار جدلٍ سياسي والأيدلوجي بالغ الحساسية والتعقيد تتطلب ضرورة الوعي بجذوره وخلفياته وتبعاته الفكرية والحضارية فانسحب نحو اكتساب الطابع السياسي الحقوقي كـ "علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة والمواطنة على وجه العموم تسبغ على المواطن حقوقاً سياسية"^(٥٤).

ومن هنا كان مفهوم الثقافة الوطنية مرتبطاً بالمنظومة التي تشكل فيها في القرن الثالث عشر في أوروبا في ظل مفهوم الحق الطبيعي، والحق المدني القائم على علاقة تعاقدية وعقلانية بين المواطن والسلطة، قوامها إلغاء كافة أشكال التمييز عن طريق الجنس أو العرق أو الدين أو الثقافة أو الطبقة الاجتماعية أو اللون، وذلك عبر إقرار حق المساواة العادلة بين جميع المواطنين^(٥٥).

ويترتب على هكذا مفهوم للوطن علاقة إيجابية بين الأرض والإنسان، فالأوطان ليست فقط تلك القطعة من الأرض المحددة جغرافياً، التي يعيش عليها أناس تربطهم بها حاجة كل منهما للآخر، ولكنها ذلك العطاء المتبادل بين الوطن والمواطن، بمنح بموجبها الوطن للمواطن هوية الانتماء لهذه الأرض، وبمنحها المواطن عصارة جهده عطاءً وإنتاجاً وإبداعاً.

٢. الوجهة الثانية: فيعتبر الوطن مفهوماً يتجاوز الحدود الجغرافية وأرض السكن إلى الوطن الأوسع وهو الدين بما رحبت به الأرض وبما هو دعوة إنسانية عالمية تتجاوز حدود الجغرافيا الإقليمية أو القطرية فهو . كما يرى أصحاب هذه الوجهة: رابطة أبدية تسمو على جميع الروابط، فلا رابطة ولا جنسية للمسلمين إلا في دينهم^(٥٦).

وبالمقابل تفترض هذه الوجهة أن مفهوم الوطن ينبغي أن يتجسد من خلال الرابطة الدينية وحدها، وأن البعد الحضاري للثقافة الوطنية يكمن في نشر الثقافة الدينية للحفاظ على الهوية. وتلك الرؤية لا تفترض الجانب الحقوقي المتعلق بالمواطنة المتساوية في الدولة القطرية، ولا تعبر أية أهمية، للروابط الثقافية والحضارية اللغوية والتاريخية وترى بأن التعدد الثقافي الديني أو اللغوي أو العرقي أو الطائفي نافذة لتسوغ الانقسام والتجزئة السياسية كما تروم الدوائر الاستعمارية^(٥٧).

وخلال الفترة الممتدة بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أكتسب مفهوم الوطن والثقافة الوطنية طابعاً يوحى بعدائته للدين والتصور الديني . كما روج أصحاب هذه الوجهة . من باب المماثلة بين تطور المفهوم

في أوروبا واستخدامه في ثقافتنا، واعتبروا أن الثقافة الوطنية كانت نتاج التعليم الحديث، وهي تعني في هذه الحالة الاغتراب عن الماضي والتراث الديني وقطع الصلة معه، وإحلال التراث القومي بديلاً عنه " فمهما كان التراث القومي جميلاً لا يخلق الثقافة الوطنية، فالثقافة الوطنية هي ثقافة الواقع والمستقبل والحاضر المأمول" (٥٨).

ومما سبق يتضح أن الوجهتان السابقتان تتبادلا أيدلوجية سياسية تفرض على الثقافة الوطنية الإشكاليات الآتية:

١. الصراع الدائم بين الثقافة والسياسة على اعتبار أن كلاهما يعززان المفاهيم الوطنية ففي بعض الأحيان تتحول الثقافة الوطنية إلى معبر أيدلوجي عن طموحات النخب الحاكمة، إلى جانب تعبيرها عن القيم الوطنية.

٢. كل من الثقافة والسياسة لديهما صراعاً داخلياً داخل النسق الخاص لكل من الثقافة والسياسة، ففي السياسة هناك صراع بين العناصر الثقافية في السياسة، والعناصر المضادة للثقافة داخل السياسة، وفي الثقافة هناك صراع بين الروح الثقافية الصرفة وبين الطابع الاجتماعي للثقافة، وهذا الصراع يؤثر على كل من الثقافة والسياسة، فإذا تغلبت في السياسة العناصر المضادة للثقافة غدت السياسة هشة متخبطة، فالسياسة بدون ثقافة عمياء، وإذا تغلبت في الثقافة روحها الصرفة، غدت خيلاً "يوتوبياً" وانفصلت عن الواقع (٥٩).

٣. التناقض بين الثقافة الوطنية والسياسة على صعيد الوظيفة والفاعل الوظيفي والوسائل والغايات، ففي السياسة نزوع تكتيكي أحادي وميل نحو الاستقرار وضبط الحركة وقوننتها في المجتمع، فيما الثقافة الوطنية ذات نزوع استراتيجي يميل نحو الحرية والتمرد والخروج عن القواعد وتجاوز الأطر والخطوط الحمراء، فالسياسة ترى نزوع الثقافة الاستراتيجي نوع من اللاواقعية، بينما ترى الثقافة نزوع السياسة التكتيكي نوعاً من الذرائعية الزائفة وغير المقبولة، فالسياسة فن الممكن تصل إلى حلولها وفق الممكن والأمكن وإن كان أقل من المطلوب، والثقافة نقد الممكن تدفعهم إلى عدم القناعة بالممكن، فإذا أدرك المثقفون والسياسيون هذا التناقض دفعوا العلاقة بين الثقافة والسياسة إلى مسارها الصحيح والسليم (٦٠).

٤. تسعى المؤسسات السياسية حكومات وأحزاب ومنظمات إلى الهيمنة على الثقافة الوطنية وتوجيهها لخدمة أهدافها ومصالحها عن طريق تعبئة أعضائها بالنظر إلى الثقافة الوطنية من منظور أيدلوجي يوظفها سياسياً تحت مظلة الحفاظ على الهوية الوطنية، في الوقت الذي تختزل هذه الأحزاب علاقتها بالوطن والثقافة الوطنية بمقدار ما يدر عليها الوطن من المنافع والمكاسب المادية والسلطوية، مكرسة في ذلك ثقافة الحق لها دون الواجب عليها، وهذا يبعدها عن وظيفتها الأساسية في تعزيز الثوابت الوطنية وغرس القيم الوطنية النبيلة التي تربط الأجيال بأوطانها، ويجعلها تعيش حالة النكوص والاغتراب عن دورها المأمول في الحياة (٦١).

ويتجلى هذا الدور من خلال حضور الثقافة الوطنية في محتوى العملية التربوية والتعليمية كماً وكيفاً، ويبدأ بما تغرسه هذه الثقافة قي عقول الأجيال القادمة من مفاهيم وطنية تتضمنها المناهج الدراسية، فما تزال هذه المناهج

تتضمن الثقافة التقليدية التي تروج للقيم وتصورات العالم والذات والآخر... مثل صورة الإنسان والمرأة والطفل والسلطة والحاكم والمدينة والقرية والغنى والفقر والحق والواجب والمواطن الصالح والطاعة والعصيان والخير والشر بمنظور سياسي يعكس رؤية رجل السياسة وليس رجل التربية والثقافة^(٦٢). ناهيك عن قلة المحتوى الثقافي الوطني وندرته في مختلف مراحل التعليم الأساسي والثانوي والعالي ويغلب عليه الجانب التاريخي^(٦٣).

القسم الثاني: تحديات الثقافة الوطنية والهوية الوطنية

المبحث الأول: التحديات الداخلية

المطلب الأول: مصطلح (الثقافة الوطنية ومسألة الهوية)

الهوية هي التميز والتفرد عن الغير والخصوصية ووحدة الشخصية، أي ما لا يقع فيه اشتراك بالصفات والخصائص والقدرات العقلية الفردية التي تختلف من شخص لآخر، وتميز الفرد عن غيره من الأفراد، وتشمل الصفات الجسمانية والخلقية السلوكية، وبمعنى آخر هي البصمة الجينية الوراثية المميزة لشخص بعينه فلا يشترك فيها مع شخص آخر^(٦٤).

غير أن هذا الشخص رغم تميزه عن غيره إلا أن له صفات وخصائص مشتركة وعامة تربطه مع غيره من الأفراد مثل اللغة الواحدة والدين الواحد والوطن الواحد والمصالح المشتركة، وهذه الخصائص المشتركة بين مختلفين تمثل هوية أخرى للفرد تربطه مع الجماعة التي ينتمي إليها، والجماعة مع الأمة التي يتميزون بها عن غيرهم من الأمم والشعوب الأخرى، وتسمى تلك "الهوية الوطنية"^(٦٥).

وتتكون الهوية الوطنية من جملة من العوامل والمكونات أهمها، الإقليم الجغرافي (الأرض أو الوطن)، والأصل القومي والعرقي الواحد، واللغة التي تشترك في الثقافة وفي الهوية وهي من المكونات الأقل جوهرية فهي متغيرة وليست ثابتة، وكذلك الأشكال الفكرية والروحية مثل الدين والعادات والتقاليد والتاريخ المشترك والآداب والفنون وكل منجزات الفكر تنتمي إلى البعد الثقافي من الهوية وهو العنصر الأكثر قابلية للتطور والتقدم والإضافات المتجددة التي تغني المكونات الأساسية الأخرى للهوية الوطنية^(٦٦).

فالهوية إذاً، ليست الخصائص الفردية والجماعية الثابتة المعبر عنها بالخصائص الموروثة التي تبلورت عبر التفاعل بين أفراد الجماعة وبين البيئة الاجتماعية التي يعيشون في ظلها، بل هي عنوان الاندماج بين هذه العناصر والمكونة للثقافة الوطنية والهوية الوطنية مجتمعتين.

وعلى الرغم من أن الثقافة الوطنية تتداخل مع الهوية في كونها أحد مقومات الهوية الوطنية ورافد من روافدها المعبرة عن القيم المشتركة التي يحدد أفراد المجتمع وجودهم الذاتي من خلالها، إلا أن هنالك اختلاف بين الثقافة الوطنية والهوية، حيث يشترط في الهوية أن تكون واحدة تقبل التعدد الثقافي، ولا يشترط أن يتخلى الأفراد عن هوياتهم الفردية الثقافة والدينية أو اللغوية لتحقيق هويتهم الوطنية الجامعة، أي لا تتناقض القيم المركزية المكونة

للهوية مع القيم الفرعية الخاصة بالأفراد والجماعات العرقية والدينية المختلفة، وإن حدث هذا التناقض في المجتمعات التي تكثر فيها الجماعات العرقية والدينية الطائفية والمذهبية المختلفة كالأندلس والعراق وغيرها، فإنه يتم تجاوزه عن طريق الدولة التي تقوم بالتأليف بين القيم الثقافية للأفراد والجماعات المختلفة دينياً ومذهبياً وعرقياً، وذلك بنشر الثقافة السياسية الوطنية التي تهدف إلى تكوين الولاء الواحد للدولة بدلاً من تعدد الولاءات والانتماءات ومن ثم تكوين الوحدة المجتمعية بالولاء لكيانهم السياسي "السلطة" وكيانهم الجغرافي "الوطن" (٦٧).

ويمكن القول أنه لا يوجد نموذج واحد للهوية الوطنية المحلية فأوروبا عرفت نموذجين للهوية الوطنية هما: النموذج الألماني الذي يقوم على العرق السلافي والدين واللغة، والنموذج الفرنسي الذي يركز على التاريخ المشترك المتمثل بالحروب والثورات والانتصارات والملاحم البطولية في تاريخ الأمم، ووحدة المصالح المشتركة التي يتولد منها التعايش على الأرض الواحدة (٦٨).

أما في الوطن العربي فيمكن القول أن هنالك ثلاث مستويات للهوية ليست ثابتة نسبياً، ويتوقف ثباتها على ثبات صيغة الدولة ومشروعها الحضاري الذي يعد الترجمة الفعلية الواقعية للهوية الوطنية، فقد تتقاطع مع بعضها أحياناً وتتوافق مع بعضها أحياناً آخر، وهذه المستويات تعكس جدل الثقافة الوطنية حول المشروع الحضاري الذي بدأ مع منتصف القرن الثامن عشر مع بزوغ فجر النهضة العربية الإسلامية، ويمكن بيان هذه المستويات على النحو الآتي:

١. النموذج الأول: الهوية الوطنية القومية القطرية: وهذا النموذج يغلب الهوية الوطنية القائمة على الرابطة المشتركة بين المواطنين الذين يقطنون على أرض الدولة بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية أو العرقية، فجميعهم يمثلون أمة واحدة تجمعها المصالح المشتركة والتاريخ المشترك، وقد ظهر هذا النموذج في ثمانينيات القرن التاسع عشر تحت تأثير عاملين أساسيين هما:

أ. الإرساليات التعليمية إلى أوروبا وما حملته من أفكار سياسية لرواد عصر التنوير الأوروبي أمثال الفرنسي "مونتسكيو" (٦٩) في كتابه "روح القانون" و"جان جاك روسو" (٧٠) في كتابه العقد الاجتماعي "...الخ. ومن دعوا إلى هذا النموذج من الهوية رفاة الطهطاوي (٧١) أول من وضع الفكرة الوطنية المصرية القائلة بـ "مصر للمصريين"، ومصطفى كامل مؤسس حزب الوطن عام ١٨٨٢م (٧٢)، وتجاوزت حدود مصر للمصريين إلى مصر العربية مصر والوحدة العربية مع ثورة ١٩٥٢ بقيادة جمال عبدالناصر وتجربة مصر الناصرية بالجمهورية العربية المتحدة لمصر وسوريا بين عامي ١٩٦٥ و١٩٦٦م والتجربة الناصرية بصورة عامة.

ب. الاستعمار الأوروبي للعالمين العربي والإسلامي وما مثله من تحدٍ سياسي واقتصادي وثقافي تجاوز حدود نخب الثروات المادية إلى طمس الهوية الوطنية وفرض سياسة التجهيل يقول: مالك بن نبي "حين احتلت فرنسا الجزائر كانت نسبة الأمية ٣٥% وكان عدد العلماء والمثقفين يفوق أعداد الجيوش الأوروبية في شمال أفريقيا، وحين تركتها

عام ١٩٥٨م كانت نسبة الأمية ٩٥%^(٧٣). ويتجلى هذا النموذج في الدولة الوطنية القطرية التي قامت في الوطن العربي على أنقاض المستعمر الأوروبي والتي سعت جاهدة إلى تحقيق الهوية على أساس المواطنة السياسية المتساوية.

وهذا النموذج يقوم على عاملي اللغة والتاريخ المشترك والدين، كمحددات رئيسية لصياغة الهوية الوطنية العربية، وقد تمثل في الدولة الوطنية القومية القطرية في مصر عبد الناصر، وسوريا والعراق إبان حكم حزب البعث، وليبيا وتونس واليمن والجزائر وموريتانيا والسودان.

ويأخذ البعض على هذا النموذج أن الدولة العربية التي نشأت بعد الاستعمار أصبحت مصدراً للتهديد بدلاً من أن تكون مصدراً للأمن، لأنها خلفت كيانات ذات حدود مصطنعة تنظم جماعات أثنية ودينية ولغوية مختلفة، ومع هذا لم تستطع أن تحقق انتقالاً سهلاً وسليماً نحو إطار جامع لكل المواطنين وأفترزت تياراً قومياً حجب التنوع الثقافي وصهر التغيرات اللغوية والديني تحت سلطة واحدة^(٧٤). والتحدي الذي يواجه هذا النموذج هو أنه مرهون كهوية جامعة في المجتمعات ذات التعددية الثقافية بقوة الدولة القطرية وثبات مؤسساتها، قياماً على العدل والمساواة وتحقيق المواطنة المتساوية عملياً.

٢. النموذج الثاني: الهوية الإسلامية: وهذا النموذج يطرح الهوية الإسلامية كبديل عن الهويتين السابقتين، ويرى في الوقت ذاته أن هذه الهوية تتقاطع وتتناقض مع الأشكال الأخرى. ويتميز هذا النموذج بأنه حين يعمل على استعادة الهوية الإسلامية كمقدمة يقيم عليها الهوية الوطنية لا يرى تاريخ الدولة الإسلامية كله صالحاً لاستعادة الهوية الإسلامية، ولكنه يحصره في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- والخلفاء الراشدين من بعده -رضوان الله عليهم- ويتجلى هذا النموذج في تجربة الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة بشقيها الاستيعابي الممثل بالحركات والأحزاب السياسية ذات المنهجية الإخوانية، مثل جماعة الإخوان في مصر، وحركة النهضة في تونس، وحزب العمل الإسلامي في الأردن، وحركة حماس في فلسطين، وتجمع الإصلاح في اليمن، وجبهة الإنقاذ في السودان.. الخ.

وهي النماذج التي تغلب الطابع العقائدي الأيدلوجي في استحضار الهوية الوطنية على الطابع الوطني، فقد سعت حركة الإخوان المسلمين بعد فوزها بالانتخابات الرئاسية المصرية إلى سرعة صياغة دستور جديد لمصر في ٣٠ نوفمبر من العام ٢٠١٢م، يدمج الهوية الوطنية العربية المصرية، بالهوية الإسلامية والأفريقية والآسيوية والإنسانية فقد جاء في نص المادة الأولى من دستور ٢٠١٢م ما يلي: " جمهورية مصر العربية دولة مستقلة ذات سيادة، موحدة لا تقبل التجزئة ونظامها ديمقراطي، والشعب المصري جزء من الأمتين العربية والإسلامية، ويعتز بانتمائه لحوض النيل والقارة الأفريقية وبامتداده الآسيوي، ويشترك بإيجابية في الحضارة الإنسانية"^(٧٥). وتعدد الهويات هنا يؤدي إلى تعدد الولاء الوطني وانقسامه بين الهويات المذكورة في نص المادة أنفة الذكر، في الوقت الذي

يتخذ هذا التيار الذي يتبنى هذا النموذج موقفاً من الثقافة الوطنية التي تبني على النموذجين السابقين ولا يعترف بهما، بل ويفأخرون بتغليبهم الأيديولوجية العقائدية على القواسم الوطنية المشتركة الأخرى.

تجدر الإشارة إلى أن أصحاب هذا النموذج والداعين إليه قد ابتعدوا كثيراً عن تلك الرؤية التوفيقية بين الهوية الوطنية والهوية العربية والهوية الإسلامية، والتي حمل لواءها رواد عصر النهضة من المفكرين والمثقفين مثل الأفغاني^(٧٦) والكواكبي^(٧٧) والتونسي^(٧٨) ومحمد رشيد رضا^(٧٩) ومحمد عبده^(٨٠) لصالح المزاوجة بين الهوية الأيديولوجية والهوية الوطنية بحسب الحال والواقع مؤكدين على أنهم لا حركة تأخذ العقيدة بحمل الجد ولا يمنعها ذلك من الانخراط في العمل السياسي والاجتماعي^(٨١). وهذا النموذج يعاني تحدي حقيقي يمثل معضلة حقيقية في مجتمعاته فهو لا يرى سوى مكون ثقافي هوياتي واحد هو الإسلام وحسب^(٨٢).

وحري بنا في هذا المقام أن لا ننسى لأصحاب هذا النموذج أنهم يركزون على الأساليب الثقافية والسياسية العلنية السلمية في الوصول إلى تجسيد هذا النموذج وفق ثلاث أدوات هي " الإصلاح الثقافي عن طريق الدعوة والعمل السياسي بعد بناء قاعدة تربوية، والإصلاح باستقطاب مراكز القوى الاجتماعية لانتزاع التغيير من خلالها ولو بالقوة، وتغيير مفاهيم الأمة وتحريضها على رفض الواقع وتنويرها عن طريق الخطاب السياسي والتكتل الحزبي"^(٨٣).

ومثلما تجاوزت الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة رؤى تيار عصر النهضة الداعي إلى التوفيق بين الهويتين العربية والإسلامية، ومحاوله الوصول إلى الهوية الوطنية الجامعة بالطرق السلمية، تجاوز التيار الجهادي المتمثل بتنظيم القاعدة والتنظيمات التي خرجت من عباءته كتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام وجبهة النصرة في سوريا، وأنصار بيت المقدس بمصر، وأنصار الشريعة في اليمن...، تجاوزت هذه التنظيمات روى التنظيمات الأخرى الإسلامية وغير الإسلامية في طرح الهوية الوطنية بمرجعية إسلامية خالصة خالفت بها الجميع وأحدثت قطيعة تامة في الغايات والأهداف والأساليب مع التيارات الأخرى من الناحية النظرية والممارسة العملية.

لقد مثلت السبعينيات من القرن الماضي بداية المخاض لولادة هذا التيار تحت تأثير العوامل الآتية:

١. الصراع العربي الإسرائيلي وتقييم أسباب النصر والهزيمة لدى الطرفين، فعقب هزيمة العرب عام ١٩٦٧م، بدأ الإسرائيليون يعللون نصرهم بأنه نتيجة تمسكهم بالهوية اليهودية للدولة الصهيونية، وبدأ العرب يعللون هزيمتهم. بأنها بسبب إخفاق الدولة الناصرية ذات الهوية القومية، وأن النصر لا يكون إلا بالعودة إلى الهوية الإسلامية للدولة العربية، في مقابل الهوية اليهودية للدولة الصهيونية^(٨٤).

٢. كتابات مجموعة من كتاب الحركات الإسلامية سواء الذين كانوا في السجون مثل سيد قطب^(٨٥). السجين. أو غيره ممن لم يكونوا في السجون وأبو الأعلى المودودي^(٨٦) ونحوهم، والتي ظاهرها نزع الهوية الإسلامية عن الدول والمجتمعات العربية والأمة العربية القائمة بالفعل واتهامها بالجهل والكفر واغتصاب "حكمة الله في أرضه" والتبشير

بولادة " الجيل القرآني الفريد " الذي يفاصل مجتمعات الجاهلية، والمجتمع الإسلامي من وجهة نظرهم " هو الذي تنبثق حياته كلها قوانينه وأنشطته وعاداته وتقاليده وأعرافه كلها من الإسلام ولا غيره" (٨٧).

ومن رحم هذين العاملين انبثق هذا التيار برؤيته التي لا تغيب الرابطة الوطنية والقومية من الفعل الثقافي الوطني فحسب، بل وتغيب وجود المجتمع المسلم ووجود الأمة العربية والإسلامية ذاتها وتسلبهما الفاعلية في تحديد الهوية الثقافية للثقافة الوطنية، فهي لا تعترف ولا تقبل بوجود الأمة المسلمة كحقيقة في الواقع، فكيف لها أن تقبلها كهوية ثقافية؟ فوجود الأمة بالنسبة لهذه الجماعات ليس سوى وجوداً صوريا لا يتعدى حدود وجود الفكرة الإسلامية نفسها في بطاقات الهوية أما الوجود الفعلي فقد أنقطع منذ زمن بعيد كما قال سيد قطب (٨٨).

والأهم من هذا كله أن هذه الرؤى لم تقف عند حدود التنظير الكلامي المعرفي، بل تجد لها أطراً تنظيمية تحولها إلى ممارسات عملية بعد أن تكسبها الطابع الانتقائي الفقهي الشرعي الذي يؤديها مثلاً بالجماعات الجهادية . آنفة الذكر . التي تفاصل بين مجتمعاتها وأوطانها في سبيل إقامة المجتمع المسلم والأمة الإسلامية التي تقيم الخلافة الإسلامية أو دار الإسلام وتهاجر إليها بدلا من دار الكفر والعصيان، الدار الإسلامية الحالية المغيبة بأوطانها المختلفة من ذاكرة هذه الجماعات والتنظيمات المتطرفة (٨٩).

ولا يقف الحال عند هذه الحدود وحدها بل يتعداها إلى الاعتماد على أساليب العنف والإرهاب وقتل النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق، سبيلاً لنشر رؤيتها ومشروعها الذي تعبر به عن هويتها، مما يؤدي إلى شيوع ثقافة الكراهية والعنف والإرهاب بدلاً من الثقافة الوطنية الجامعة للبعدين العربي والإسلامي، ف " التمييز بين العروبة والإسلام أمر عسير بل ومصطنع لأن الثقافة الوطنية العربية نمت وتطورت في حضن الإسلام وتشبعت بقيمه، والحضارة التي نشأت في الأوطان جميعها هي حضارة المسلمين كافة من أبنا هذه الأوطان وليس العرب وحدهم أو المسلمين وهذا التلازم القائم على التعدد الثقافي في ظل الهوية الوطنية الجامعة في المجتمعات المتعددة الثقافات، كما هو حال الأمة الإيرانية التركية الأندونيسية، هو صمام أمان ينذر بميلاد الأمم الحديثة والدولة القطرية الحديثة التي توصل ثقافة التعدد والاختلاف وعياً وممارسة، وتمنع الوجود الاجتماعي للفرد والمجتمع والدولة وتشبع فيهم شعور الانتماء إلى وطن جغرافي امتزجت خلاله العروبة بمعناها الحضاري التاريخي وليس الأصل أو العرق القومي، لأن الثقافة التي تعيدنا إلى الأنساب والأعراق والأديان ستكون مدعاة للفرقة إذا ما وظفت سياسياً من قبل الخارج الاستعماري (٩٠).

المطلب الثاني: تحديات الفاعل الثقافي الوطني (المثقف والسلطة)

تعد العلاقة بين المثقف الوطني والسلطة السياسية إحدى التحديات الماثلة أمام الثقافة الوطنية وفاعلها الإنساني المثقف الوطني، وهي علاقة ذات أبعاد تاريخية ترجع إلى فترات تقدمية في التاريخ العربي الإسلامي، ترتبط بمسألة تحول الخلافة من سلطة سياسية شوروية إلى ملك عضوض (٩١)، مما جعلها تبدو علاقة محكمة بتبادل

المصالح بين الجانبين، المثقف والحاكم، أرباب السيف وأربا القلم، فكلهما يحقق مشروعية الآخر، إلا في الحالات النادرة تتحول إلى علاقة نصح وإرشاد حينما يتعلق الوضع بخلافة القهر والاستيلاء^(٩٢).

وعلى الرغم من ذلك فقد ظهر الموقف النقدي الذي يتجاوز النصح والإرشاد إلى محاولات الإصلاح السياسي للواقع العام بطريقة غير مباشرة تمثلت في تعريف السلطة وغاياتها ووظائفها وأهمها العدل وحماية حقوق الرعية، بأساليب الترغيب والترهيب والنظر العقلي ونقد الواقع وتقديم البدائل وهي وظيفة المثقف في كل العصور^(٩٣). فهل الثقافة الوطنية حاضرة بفاعلية في الواقع العربي والإسلامي اليوم؟

إذا ما تصفحنا الخارطة الثقافية الوطنية للإجابة على هذا السؤال فسوف نقودنا إلى إجابتين، أحدهما من داخل الثقافة الوطنية العربية، والأخرى من خارجها.

أما الإجابة الأولى: فترى أن غياب الثقافة الوطنية النقدية ودورها في واقعنا اليوم هو جزء من واقع تاريخي شامل يستوجب الاستبدال والتغيير والتفكيك ومقارنته بمقاربه اجتماعية وسياسية وثقافية تعكس وظيفة المثقف في كل زمان ومكان^(٩٤). وغياب ثقافة الحق والواجب أدى إلى غياب الروح النقدية وثقافة النقد والحوار وحرية التفكير، وكان هذا الغياب لسببين هما الإلتباع الثقافي والمعلوماتي الغربي، وطغيان وهيمنة السلطة السياسية على منابر الثقافة^(٩٥).

وفي هذا السياق يرى البعض أن الثقافة الوطنية مطالبة بمواجهة ثلاث تحديات هي: تحديات ما قبل الحداثة^(٩٦)، وتحديات الحداثة^(٩٧)، وتحديات ما بعد الحداثة^(٩٨)، ففي الأولى هي معنية بمواجهة التخلف الثقافي والتبعية والتجزئة والتبعية والأمية والخرافة وغياب الروح النقدية وهيمنة التسلط في مختلف جوانب الحياة، وأما الثانية: فهي معنية بمواجهة التحديات التي أفرزتها الممارسة الثقافية للحداثة العربية منذ نشأتها في القرن الثامن عشر وحتى اليوم من تأكيد العقلانية وازدواجية مناهج الحداثة، وتراجع الثقافة التقليدية والوطنية وتصدع الانتماءات الثقافية المتعددة، أما في الثالثة: فهي المطالبة بالوقوف الجدي أمام تحديات ما بعد الحداثة ممثلة بالعولمة^(٩٩).

وأما الإجابة الثانية: فتلك التي ترى بأن الثقافة الوطنية اليوم لا تساعد على قيام المثقف الذي يعيد إنتاج الواقع ويعبر عنه بالنفس الإبداعي، وإنما تعيد إنتاج المثقف السلطوي الأمر الذي يقلل فرص التعددية الثقافية تحت مبرر تكريس أحادية الدولة الثقافية للحفاظ على وحدة المجتمع والدولة والهوية الوطنية، وبالمقابل يتحول المشكل الثقافي إلى مشكل سياسي، ومعه يتحول المثقف الوطني إلى مطالب بتبني الدولة متعددة الثقافات لمعالجة هذين الإشكاليين، معالجة سياسية بالفيدرالية ومعالجة ثقافية بالتعدد والتنوع الثقافي^(٩٩).

ويرى بأن أسباب التقدم هي إشاعة قيم الشمول والجماعية والشك المنظم وانعدام الهوى الشخصي والنزاهة هي التي ساعدت على تقدم الغرب، دور العلماء في تقديم الرؤية العلمية وإدراك الواقع الثقافي، وإشاعة جو من الحرية للنخب الثقافية والعلمية في اكتساب المعرفة وبحث المسائل الفكرية ذات الحظر الثقافي البعيد والمستقبلي

واستغلال المواهب العبقريّة والمبدعة وجعل العلم في الصدارة المطلقة، الحيادية في مضمار الفكر وإشاعة فكرة الولاية القانونية محل الولاية الحداثيّة هي منظومة التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها المجتمعات الإنسانية منذ عصر التنوير حتى اللحظة، وهي التحولات التي استندت إلى مبادئ العقلانية والفردية والديمقراطية^(١٠٠).

وهذا ضمنياً يغيب الثقافة الوطنية ومقدرتها الإبداعية على خلق المثقف المبدع والناقد للواقع مما يقودنا إلى طرح سؤال من هو المثقف الوطني؟؟.

ثمّة إجابات مختلفة على هذا السؤال، تختلف وتعدد بتعدد الاتجاهات الثقافية المعبرة عن الهوية الوطنية ومرجعياتها، ويمكن أن نرصد الإجابات الآتية:

١. الإجابة الأولى: المثقف العضوي بالمعنى الغرامشي^(١٠١) الذي يبحث عن حلول لقضايا شعبه وأمة ووطنه، وقد ظهر في الواقع الثقافي الوطني العربي في عصر النهضة وصاحب رؤية توفيقية بين متطلبات العلم والتحديث من جهة، والحفاظ على الهوية من جهة أخرى، وعدم المقابلة السلبية بين المفاهيم المؤطرة للثقافة الوطنية كالمقابلة بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم القومية، الأصولية مقابل الحداثيّة، والتراث مقابل التجديد، ووضعها موضع تبادلٍ إقصائي لا يقوم أحدهما إلى بإقصاء الأخرى^(١٠٢).

وهذا المثقف هو ما يمكن تسميته بالمثقف الوطني، إذا ما تسامى عن الخوض في الخلافات الطائفية أو المذهبية أو السياسية والاجتماعية، أو التحيز لأي من هذه الفئات على حساب فئات أخرى داخل الوطن الواحد، ووجوده في الواقع الثقافي الوطني ضئيلٌ جداً وحياته بائسة^(١٠٣).

٢. الإجابة الثانية: المثقف المهني ذلك الذي يتخذ من الثقافة الوطنية والكتابات الوطنية مهنة أو وظيفة تدر على صاحبها الربح، أو يكسب دخله منها فهو أسير الوظيفة والمهنة، ويغلب على نتاجه الفكري والثقافي الوطني الدوران في حلقة المهنة وجماعة التخصص العلمي أو الأكاديمي لا يستطيع أن يفكر خارج حدوده، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، هو ملزم أن يحافظ على مكانته قريباً أو بعداً من السلطة ومن مواقع اتخاذ القرار، وفي كلا الحالتين يعيش حالة من الغربة والاعتراّب عن واقعة الاجتماعي والسياسي والثقافي وعن وطنه، والتحدي الذي يواجهه هو تجاوز حالة الاعتراّب وكسر العزلة الشعورية عن الواقع وإدراك خصائصه ومميزاته والتعبير الصادق عن هذا الواقع^(١٠٤).

٣. الإجابة الثالثة: المثقف الأيديولوجي الذي يضيف على الثقافة الوطنية بعداً أيديولوجياً سياسياً كان أو عقائدياً، ويجردها من أبعادها الوطنية ووظيفتها الإنسانية ويسخرها لخدمة توجهه السياسي أو الحزبي الطائفي أو المذهبي أو المناطقي، وتجده يفتي في كل شيء ويقلب الحقائق رأساً على عقب، ولا يستطيع أن يفكر خارج حدود فكرة حزبه السياسي أو جماعته الدينية.

وبالإضافة إلى ذلك فهو يكيّف المفاهيم والمواقف الوطنية بمقياسه هو لا كما تبدو في الواقع، وقلما يناقش القضايا الوطنية بموضوعية وإنصاف وعدم تحيز، ويقصد أو بدون قصد طبع عقله ووجدانه بعقل حزبه أو فئته الاجتماعية أو المذهبية أو المناطقية، فلا يستطيع أن يغادرها، فهو كقطار الأنفاق يسير بخط واحد ويقاد من رأسه كما يقاد من مؤخرته، وهذا ينطبق على كل من أتخذ من قضايا الثقافة الوطنية والفكر الوطني حاضناً لأيدلوجيته، فتراه يناقش السياسة بمنطق الدين والأخلاق والواجب الأخلاقي والمسؤولية الأخلاقية، لا بمنطق الممكن والأمكن والمتاح وتحده في معظم الأوقات لا يتوانى على الدوام عن تقديم النصح للحاكم بل ويشعرن أعماله ويعظم منجزاته، بل ويزوده بالدهائيات والمحاذير التي تسعى دوماً لحفظ الملك والمملكة^(١٠٥). ويمثله في التاريخ الإسلامي المؤلفات المتأثرة بالإرث الفارسي الذي أرسى قيم الطاعة والخضوع من قبيل الأدب السلطانية للماوردي والإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، وتراث ابن مسكويه^(١٠٦).

وعلاوة على ذلك، يعيش هذا المثقف غربتان غربة الانتماء إلى إطاره الحزبي أو الفئوي بدلاً الوطن الذي ولد فيه ونشأ بين أحضانه، وغرته عن شعبه وقضايا وطنه وأمتة، فرؤيته وعمله مرهون في كل الأحوال برؤية حزبه لا يستطيع أن يتحرر من قيود الأيدولوجيا، والتحدي الذي يواجهه هذا المثقف هو مقدرته على الخروج والاستقلال من ذاتية الجماعة السياسية إلى ذاتيته الفردية ليتمكن من الإبداع، وهو كثيراً ما يتحدث عن السلبات غير أنه لا يضع البدائل اللازمة للقضاء عليها ولا يعد نفسه معنياً بوضع تصورات المعالجة، ويحيط نفسه بجملة من المفاهيم الأيدولوجية المتأكلة، وتسيطر عليه نظرية المؤامرة ويعد عائقاً أمام تقدم الثقافة. وخلاصة القول فيما تقدم أن هذه الإجابات بنماذجها تعيش أزمة حقيقية تتجلى في ازدواجية الثقافة الوطنية بين المحافظة على الموروث والتراث الثقافي، وبين الثقافة الأوروبية الوافدة ومن ثم انعزال المثقفين عن الواقع.

المبحث الثاني: تحديات العولمة الخارجية

المطلب الأول: مفهوم العولمة والعولمة الثقافية

أولاً: مفهوم العولمة

يعد مفهوم العولمة من المفاهيم الخلافية التي لا يوجد إجماع على ماهيتها، وللوصول إلى مقارنة معرفية لموضوع العولمة ينبغي أن نبين ماهيتها في الدراسات التي سبقت مرحلة التسعينيات من القرن الماضي، ففي مطلع الثمانينيات عكف حوالي (٤٥) من الدبلوماسيين العاملين في الأمم المتحدة ممن تربطهم علاقة ببرامجها، على كتابة ما يسمى بوثيقة إدارة شؤون المجتمع العالمي في المراحل القادمة تحت عنوان جيران في عالم واحد، وتشبه إلى حد كبير التقرير الاستراتيجي، وقد خرجوا بتعريفين للعولمة التعريف الأول: يعرفها بأنها " جماع الوسائل التي يتبعها الأفراد والمؤسسات بالقطاعين العام والخاص لإدارة شؤونهم المشتركة والتوفيق بين المصالح المتعارضة والمتنوعة

والاضطلاع بالأعمال التعاونية وفق مبدأ الشفافية والتشاور وتعزيز المواطنة العالمية " (١٠٧). وهو تعريف على سبيل الغاية.

أما التعريف الثاني: فهو على سبيل الماهية إذ يعرفها بأنها " إلغاء القيود التنظيمية على التجارة العالمية والتحول إلى سوق عالمية متكاملة وتحرير المال الذي يخلق عالماً بلا حدود بين شرق وغرب والتفاعل مع المتغيرات المتسارعة في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات والحواسيب مما يضيق حدود سيطرة الدول على انتقال المعلومات والأموال عبر الحدود بما يقلل من سطوت السلطات المركزية وتفكيك النظام العام وانهايار المؤسسات المدنية وتفشي العنف كظهور الإسلام أول مرة، والاستعمار الأوروبي في القرن الثامن عشر" (١٠٨).

وفقاً للتعريفين السالفين، تكون العملة عمل استباقي تبريري لهيمنة الغرب سياسياً واقتصادياً وثقافياً على باقي العالم وفي المقدمة العالم الإسلامي، لافتراضهما سلفاً أن التحولات العالمية القادمة ستشبه ولادة الإسلام في بادئ أمره مع اختلاف التجريبتين الإسلامية والأوروبية (١٠٩)، فالإسلام لما فتح أوروبا تسامح مع شعوب البلدان التي فتحها، فلم يشعروا بالغيرة والاستلاب لهويتهم العرقية أو الدينية أو الثقافية، مثلما يشعر العرب والمسلمين اليوم من طغيان العملة الذي يهدد الهويات الثقافية والدينية العربية والإسلامية، فالأوروبيون " ما رأوا من العرب الفاتحين ميلاً إلى فرض اعتناق الإسلام على من يدينون بغيره، ولم تكن للدولة دوراً فيه بل كان طوعية للتسامح بين الجماعة الإسلامية الكبرى والجماعات الدينية المخالفة والشركة في الحضارة الإسلامية أساساً متيناً لحفظ الذاتية الدينية والثقافية للجماعات الأخرى غير الإسلامية مثل النصارى واليهود والمجوس والزرادشت والوثنيين، وغير العربية مثل الفرس والترك والهنود والأفغان والأزبك والأرمن والزنج والأكراد والبربر... وغيرهم داخل الإمبراطورية الإسلامية" (١١٠).

وبعد إنبهار المعسكر الشرقي مطلع التسعينيات من القرن الماضي تجلّت أبعاد الهيمنة الغربية بظهور الرؤى الفكرية والثقافية التي تشرعن الهيمنة الغربية على الآخر، بظهور أطروحتي " نهاية التاريخ لفرانسيس فوكوياما و" صراع الحضارات " لصموئيل هنتنغتون التي تضع الإسلام والحضارة الإسلامية في مقدمة الأعداء المفترضين على الصعيدين الثقافي والسياسي (١١١) بتعزيز سلطة القوى الكبرى حيث أصبحت قادرة على مضاعفة تأثيرها على الدول الأقل نمواً اقتصادياً وسياسياً وثقافياً فهي من الناحية صانعة التكنولوجيا ومصدر توجيهها، وبالمقابل أحدثت العملة تأثيرات سلبية وإضعاف السلطة الوطنية وسحب سلطتها المركزية وهبتها لصالح الأحزاب والمنظمات المدنية والرأي العام الذي أصبح ضاغطاً على السلطات الوطنية عن طريق تفكيكها وإحلال الفوضى الخلاقة وأشكال جديدة من المشروعات وإعادة رسم خارطة الشرق الأوسط الجديد (١١٢).

وبعد أحداث ١١ سبتمبر من العام ٢٠٠١م سعت القوى العالمية الكبرى إلى اعتماد منهجين في التعامل مع العالم العربي والإسلامي على هدى توجهات العملة، الأول تقسيم العالم إلى فسطاطين أو محورين محور الخير ومحور

الشر، محور الديمقراطية الغربية ومحور الإرهاب، ومن لم يكن مع الأمريكيان فهو مع الإرهاب على حد تعبير الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش، الاهتمام بالدبلوماسية الثقافية والتركيز على دور العامل الثقافي في العلاقات بينها وبين الأقطار العربية والإسلامية بغية تفسير الحدث انطلاقاً من دراسة الظاهرة الثقافية العربية والإسلامية وتوظيف البعد الثقافي إلى جانب أبعاد الهيمنة الاقتصادية والسياسية، بتشجيع الأقليات الثقافية بالانفصال عن هويتها الوطنية وهو ما يفسر ولو جزئياً ما يحدث من صراع سياسي في الوطن العربي اليوم^(١١٣).

وعلى هذا النحو فالعولمة لا تعترف بالمجتمعات التقليدية على النمط التقليدي المألوف، وإنما تعترف بالمجتمع الإنساني المفتوح، وبمعزل عن حدود الجغرافيا وقيود الثقافة والدين والولاء الوطني، وبمعنى أدق تأسيس جديد لمفهوم الهوية الثقافية والانتماء الوطني، وتأليف دين جديد يستجيب لخيارات العولمة، وتعدد الهويات وتصدير بديلاً حقيقياً للحريات الفردية والجماعية^(١١٤).

ومن هنا يمكن القول أن العولمة اسم جامع لكافة أشكال الهيمنة العالمية التي تعمل على التكامل بين مكوناتها السياسية والثقافية والاقتصادية، فقد ساهمت العولمة منذ مطلع التسعينيات من القرن الماضي بإعادة رسم الهويات الثقافية وأحلت الهويات الثقافية للأقليات محكراً للصراع السياسي بدلاً من الهويات القومية والوطنية، لأن هذه الهويات لا تتوافق مع الحدود القائمة غالباً من الدول. فهي تقيم الشيء وتوسع دائرته ليشمل العالم كله، ودعوة لتبني أيديولوجيا ونموذج معين يعبر عن إرادة الهيمنة على العالم وأمرته^(١١٥).

وهي كذلك عدوان رمزي ثقافي يدفع المعتدى عليه إلى حالة من الانكفاء على الذات و التثبيت بالهوية الثقافية الوطنية ضد الاستسلام للعولمة الثقافية، والعودة إلى مرجعياته التقليدية الوطنية أو الدينية أو الطائفية بسبب ما تنطوي عليه العولمة من عنف رمزي يهدد الهوية الوطنية والثقافة الوطنية والأنا الجمعي^(١١٦).

ثانياً: مفهوم العولمة الثقافية

العولمة الثقافية من المصطلحات الحديثة المولدة على غير مثال سابق في اللغة، ولكن البعض يحاولون البحث عن ما يدل على معناها في اللغة العربية بنسب العولمة إلى العالم، ويشتملها من الفعل الرباعي عولم على وزن حوّل والعولمة قياساً إلى الحوّل، وتدل على التغير والتحول وإكساب الشيء طابع العالمية^(١١٧). ثم يعطي للثقافة كذلك تعريفاً منفصلاً عن العولمة، وبذلك يركب معناها في اللغة الحذق العالمي^(١١٨). وهو ما لا يتطابق مع التعريفات الاصطلاحية للعولمة الثقافية.

فالعولمة الثقافية هي المظهر الثقافي للعولمة التي تتعدد مظاهرها بين اقتصادية وسياسية واجتماعية، تعبر عن " مجموعة متكاملة من الأفكار والنظم والنظريات العلمية الثقافية والإعلامية التي تصب في خانة السيطرة على وعي الشعوب وثقافتها ومقدارها وإعادة صهر ثقافتها متعددة الخصوصية في ثقافة عالمية واحدة لا تحمل هوية الثقافة

المسيطرة" (١١٩). وبمعنى أدق هي " تعميم ثقافة ونمط الحياة ونموذجها الأمريكي على ثقافات الأمم والشعوب الأخرى، وفرضه عليها تحقيقاً لأهداف الإستراتيجية الكونية الأمريكية بالسيطرة على العالم بوسائل مختلفة" (١٢٠). وتنوع العولمة الثقافية بتنوع وسائلها وأساليبها والغايات النهائية لمنظوماتها في إزالة الحدود الزمانية والمكانية الجغرافية بين الثقافات عن طريق شبكة الانترنت لأنها تتيح التواصل الدائم بين الأفراد من مختلف الثقافات ودون قيود، وإنشاء تبادلية ثقافية جديدة تعبر عن التحولات الواسعة في العلاقة بين الثقافة والمكان، وهذا ينذر بفقدان العلاقة الطبيعية بين الثقافة والأقاليم الجغرافية والاجتماعية وهو ما أطلق عليه توملينسون " اللاتوطنين الثقافي أو اللامكان الثقافي" (١٢١). الذي يبرز في هيئة التعدد والتنوع الثقافي الذي تفرضه العولمة الثقافية في مظهر التفكك الاجتماعي والثقافي للهوية الوطنية ف" حتى الماضي القريب كانت الأقطار العربية كافة مجمعة تحت ثقافة تاريخية واجتماعية واحدة، ترتقي إلى مرحلة التوحد في الفكر والأهداف، فقد كان العرب يجتمعون تحت لواء واحد هو وحدة الأمة العربية، أما اليوم فلا تكاد تجد هذا التوجه، وبرزت في السنوات الأخيرة إشكالية التفريق بين القومية بمعناها الواسع والوطنية بعناها الخاص ومحاولة فصل الثقافة القطرية عن الثقافة العربية الإطار الحاضن للأمة" (١٢٢). وليس هذا فحسب بل إن العولمة الثقافية تعمل على التشكيك بمفهوم الوطن والثقافة الوطنية والهوية الوطنية عن طريق مراكز البحوث الغربية التي تركز على دراسة المفاهيم الثقافية الوطنية بغية إبعادها في كل بلد عربي عن حقل التأثير الديناميكي على وعي المواطن بأهمية الحفاظ على الثقافة الوطنية والهوية الوطنية. ويعمل الإعلام الغربي الموجه على الترويج للقيم الثقافية الغربية لتحل محل القيم الثقافية الوطنية والدينية، عن طريق تذويب الانتماء إلى الدين والمعتقد والوطن والأرض، وإضعاف علاقة الفرد بأتمته ودينه تمهيداً لمسح شخصيته وإدماجها في نسق العولمة الثقافية، بالإكراه الثقافي والفكري الواقع على الشعوب، فلا يترك لها خياراً آخر بين الدخول في العولمة الثقافية، وبين التمسك بهويتها الوطنية والثقافية الخاصة، عبر تغلغل الإعلام الغربي في أدق تفاصيل الحياة من تعديل القيم الأسرية والاجتماعية والأخلاقية عبر تغييب هذه القيم من ثقافتنا وإحلال القيم الغربية البديلة التي لا تعرف التكافل الاجتماعي والتعاون الاجتماعي وصلة الأرحام وذي القربى، وسيادة لغة العولمة الثقافية على حساب لغتنا العربية ومناهجنا التعليمية الوطنية، بحجة كون اللغات العالمية كالانجليزية، لغات العصر والتكنولوجيا.

المطلب الثاني: مظاهر العولمة الثقافية ومخاطرها

أولاً: المظاهر: ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

١. المظاهر الإيجابية: وتتجلى في الانفجار المعلوماتي المعرفي المتسارع للمعلومات "الثورة المعلوماتية" (١٢٣)، وأخبار الفواصل الجغرافية فلن تعد عائقاً أمام التفاعل مع الآخر بمختلف جوانبه، وعلو شأن العلم وقيادته لمعظم أوجه النشاط الثقافي، وإضعاف التصرفات الفئوية والنزعات الشخصية في الأحكام السياسية، وتعلية شأن الصداقة

والمصادقية للسياسات الثقافية، وتساعد الاعتمادية العالمية السياسية، وتحلّي أثر وسائل الاتصال والمواصلات المتقدمة، وظهور ملامح تكوين إنساني جديد، وسقوط النزعات الثقافية العنصرية الانعزالية، وتغير أشكال الصراع السياسي، فالسلاح النووي إن لم يكن قد عطل منذ فترة ليست بالقصيرة، فعلى الأقل أدركت القوى الكبرى المالكة له المخاطر التي قد يترتب عليها استخدام ذلك السلاح^(١٢٤).

٢. المظاهر السلبية: وتتجلى في الآتي:

١. تبعية التحولات والمتغيرات السياسية العالمية وارتكازها على فاعلية التحولات الاقتصادية العالمية واعتبار الاقتصاد هو الموجه الأول لكل الخيارات التي تطرحها العولمة، وتجاهل البعد الثقافي والوطني والعمق للشعوب والحضارات أدى بدوره إلى أنها هيجت روح العداء والتناحر وإثارة شبح الحرب والاقتتال بين الشعوب للسيطرة على مناطق الثروة والنفوذ وتفكيك العالم إلى وحدات صغيرة يسهل السيطرة من قبل دول الهيمنة الاقتصادية الرأسمالية العشر الكبرى^(١٢٥).

٢. الترويج للمفاهيم الثقافية الغربية القائمة على المنهجيات الثقافية والأدبية التفكيكية الغربية المعاصرة من قبيل الحداثة وما بعد الحداثة^(١٢٦) والتاريخ وما بعد التاريخ الهادفة إلى صهر الهوية الثقافية الوطنية بكافة مكوناتها في الثقافة العالمية الكونية المعولمة، عن طريق تفكيك الأنساق الاجتماعية والثقافية والدينية والبناء الاجتماعي الوطني القومي والإسلامي^(١٢٧)، كهويات تقليدية موروثية، وحلول نظام أخلاقي جديد قائم على التعددية الكونية، ويبحث عن الهويات الذاتية الفردية بوصفها مشاريع تصاغ خارج الهويات المشرعة الوطنية والقومية والدينية^(١٢٨).

٣. الخلط بين التفكيكية الثقافية والتفكيكية السياسية^(١٢٩) وتسييس الثقافة وعدم إدراك الفرق بين مطلب التعدد الثقافي كعامل إغناء للثقافة، والتعدد والتجزئة السياسية للوطن الواحد، وهذا الخلط بدوره أدى إلى ظهور اتجاه ثلاثة إزاء الموقف من العولمة الثقافية، اتجاه يرفض وثقافتها الوافدة جملة وتفصيلاً، ويحول رفضه للعولمة إلى طقس أيدلوجي قومي أو ديني تبعده عن ثقافة التكيف مع متطلبات العقل الكوني المعاصر^(١٣٠) ويرى بأن التحدي الأكبر أمام الثقافة الوطنية هو تهديد الهوية الثقافية العربية والإسلامية والوطنية عن طريق السيطرة الغربية على العالم العربي ثقافياً، وتسارع الحضارة الأوروبية يجعلنا نخرج نحو التقليد^(١٣١)، ويتمسك برصيد الأصالة والهوية الوطنية والعربية الإسلامية، واتجاه ثانٍ يتأثر بثقافة العولمة ويسعى إلى تقليدها وتقليد مظاهرها بما ينذر بأزمة تؤدي إلى تصدع الهوية الوطنية، واتجاه ثالث يقبل العولمة كتقنية ويرفضها كقيم^(١٣٢).

وخلاصة القول، إن وقف تغلغل مظاهر ثقافة العولمة وتهديدها للهوية الوطنية العربية والإسلامية، يأتي من تعزيز الوحدة الاجتماعية والوطنية واحترام واقع التعددية الدينية والثقافية في مجتمعاتنا، وبناء مشروع ثقافي جديد يرفض الثقافة الطائفية التي تقسم أبناء الوطن الواحد والأرض الواحدة على أسس مذهبية أو طائفية أو عرقية في إطار الثقافة الوطنية الواحدة، وإشاعة ثقافة المواطنة المتساوية وصياغة منظومة قانونية وسياسية لجميع المواطنين على

قاعدة الاعتراف بتلك الخصوصيات والتعامل الإيجابي مع مقتضيات التعددية الثقافية، فالتعدد ليس حالة مضادة للمواطنة بل هي الجذر الثقافي والاجتماعي لبناء مواطنة حقيقية تحقيق الاندماج الاجتماعي، فالتعدد الثقافي في الاجتماع الوطني لا يؤسس ولا يقوم على الانكفاء على الذات بل يؤسس على التواصل الإيجابي القويم والعادل والمنطقي الذي يعزز الرابطة الوطنية المشكلة للهوية الوطنية، فالهوية الوطنية لا تتشكل إلا إذا ابتنت على حقائق مجتمعتها وتواصلت مع جميع المكونات المذهبية والثقافية بحيث تكون الثقافة الوطنية تعبيراً دقيقاً عن حياة المجتمع وثقافته الاجتماعية والسياسية بكل تنوعاتها وتعداداتها^(١٣٣).

ثانياً: مخاطر العولمة الثقافية

تكمن خطورة العولمة على الثقافة الوطنية والهوية الوطنية في شيوع نماذج ثقافية منقطعة عن هويتها التاريخية وأجيال جديدة منقطعة عن واقعها الاجتماعي وولائها الوطني وهويتها الوطنية، وتبحث عن هويات أخرى هي الهويات الاستهلاكية العولمية هويت الإنترنت والعيش خارج الواقع في عالم افتراضي مع أصدقاء افتراضيين، ولواءات جديدة غير الولاء الوطني ولواءات لكرة القدم العالمية وموسيقى الروك... الخ^(١٣٤).

وإن كانت هذه النماذج المنقطعة عن تاريخها تتعلق بالإنسان العادي المتأثر بثقافة العولمة، وتشكل إحدى المخاطر على الجيل الجديد، فإن الأخطر منها هو طغيان ثقافة الشاشة على ثقافة الكلمة، وحلول المثقف الإعلامي السطحي الذي صنعتته الوسائل الإعلامية الحديثة، وهو نمط جديد من مستعملي الشبكة العنكبوتية، محل المثقف الأصل الملتزم بقضايا شعبه ووطنه وأمتة، وفق النماذج المشار إليها سلفاً^(١٣٥).

فإذا كان مثقف الفوتوشوب والفيسبوك والواتساب، وغيرها من المتصفحات المختلفة، تمكن من اختراق الحواجز السياسية والغوية والأخلاقية واستطاع أن يحدث دوي التغيير في بادئ الأمر مع هذه الثقافة التوشوبية ما لم يستطع أن يفعل المثقف الأصل، بفضل إلى الفضاء الواسع من التواصل الاجتماعي عبر الإنترنت، إلا أنه لا يمكن أن يكون بديلاً للمثقف العضوي، ولا ثقافة التواصل الاجتماعي بديلة عن ثقافة الكتاب والمؤسسات الثقافية التخصصية الأكاديمية^(١٣٦).

ولا يقف الحال عند ذلك، بل لقد ساهمت ثقافة العولمة في حلول العادات الجديدة محل الموروث الشعبي فقد ساهمت شبكة الانترنت للساعات الكثيرة التي يقضيها المريدون لمقاهيها والمتابعين لبرامجها، ساهمت في اختفاء كثير من الألعاب الشعبية ذات الطابع الترفيهي والتعاوني والنفسي الإيجابي في تكوين الشخصية السوية، لتحل بدلا عنها الألعاب الالكترونية التي تركز ثقافة العزلة ولانطوى والعنف التي تهدد الجيل الجديد^(١٣٧).

وفي السياق ذاته ساهمت العولمة الثقافية في اتساع الهوة بين الأطفال الأغنياء القادرين على الحصول على التكنولوجيا المعلوماتية، وأطفال الفقراء الذين لا يستطيعون الحصول عليها، وظهور جيل منقسم إلى قسمين لكل واحد منهم عالمه الخاص^(١٣٨).

وهذه المخاطر لاشك أنها تمثل تحديات تواجه الثقافة الوطنية في ظل العولمة الثقافية يمكن إجمالها في الآتي:

١. أن العولمة أمر واقع ليس للثقافات الوطنية مناص منه، فإما أن تذوب الثقافة الوطنية في النسق الكلي الكوني للثقافة العولمية، أو تنكفى على ذاتها وتعيش حالة العزلة للحفاظ على الهوية الوطنية والخصوصية الثقافية، وفي كلا الحالتين، الثقافة الوطنية هي من يدفع الثمن، والحل الأمثل في تقديرنا هو حسن التعامل مع العولمة وثقافة العولمة، بالاستفادة منها في الوفرة المعلوماتية الإيجابية على الشبكة العنكبوتية بما يعزز الثقافة الوطنية، والنأي عن الاستخدام السلبي لما يمكن أن يضر بخصوصية الثقافة الوطنية ويعرضها للانصهار والدوبان في الثقافة المعولمة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، حث الدولة على تبني البرامج العملية التي تشجع ثقافة السلوك المدني والمواطنة المتساوية، والالتزام بالقانون والمشاركة في الحياة العامة، وكسر حاجز الخوف بين الدولة ومواطنيها.

٢. العلاقة الندية غير المتكافئة بين الغلبة الحضارية الشاملة للغرب باعتباره منتج ومسوق للتكنولوجيا بمختلف أشكالها وأنواعها تلك التي تعمل على تعميم النموذج الغربي، وبين ثقافات وطنية متقبلة للتكنولوجيا الغربية وتعامل معها وكأنها معطى ثابت، دون الإدراك للعلاقة الجدلية بين تقدم الغرب وتخلف الآخر، فتقدم الطرف الغربي سبباً في تخلف الطرف الآخر والهيمنة عليه وتهميشه.

٣. كان لغياب المثقف الأصيل جراء الثورة المعلوماتية أن غيب الخطابات الثقافية الأصيلية التي تحافظ على الهوية والقيم الحضارية حيث غاب الخطاب الجمالي الثقافي الداعي إلى احترام جمالية العمل الأدبي، وغاب معه الخطاب الثقافي الحداثي العقلاني وغيب من قبل أرباب السياسة واتخاذ القرار لما له من أثرٍ في المطالبة بإشاعة الديمقراطية والمساواة وحقوق الإنسان فهي مفاهيم تكدر صفو سريرة أصحاب القرار في الوطن العربي حلول مثقفو الأزمات والعنف والإرهاب محل المثقف السلمي والخطاب السلمي والقيم السلمية.

القسم الثالث: بعض التصورات الممكنة لمواجهة تحديات الثقافة الوطنية والهوية

ويمكن إجمالها في النقاط الآتية:

١. إن تفعيل دور الثقافة الوطنية في الواقع ينبغي أن يتم بعيداً عن الدراسات النمطية للثقافة ذات المنهجيات المختلفة التي تجعل من النتاج الثقافي صورة من المنهج والطريقة المستخدمة في دراسته وتجعله تابع لا متبوع، فالأصل أن المنتج الثقافي هو الأصل والمنهج هو الفرع، فلا يتبع الأصل الفرع، وإنما تتم بمنهج الموازنة بين الطريقة والمحتوى. وذلك بالغوص في أعماق التراث العربي الإسلامي الوطني للمثقفين والمفكرين الأوائل لاستخلاص هذه المنهجية المستقلة عن التبعية المنهجية الأيديولوجية، ولا تعني هذه المنهجية في أي حال من الأحوال القطعية مع الحداثة، وليست نموذج سلمي لمحاكاة التراث، فمن المتعذر أجراء النهوض الثقافي والحضاري إلا بإعادة وصل الماضي بالحاضر وتحدياته، ونقطة الوصل في تقديرنا هي اللغة العربية نتعامل معها وفق منهجية مستمدة من الماضي والحاضر وهي منهجية إعادة البناء التي بينها في البحث الثالث.

٢. إن تحويل الثقافة إلى إيديولوجيا يؤدي إلى تقوقع الثقافة ويفقدتها إنسانيتها وشموليتها أو دينية فالثقافة بما هي متعددة ومخصوصة ليست لوحدها طريقاً إلى الحضارة، فالحضارة تشترط الرقي المادي والمعنوي، أما الثقافة كشكل من أشكال الوعي العليا لا تشترط الرقي المادي بقدر اشتراطها السمو القيمي.
٣. إن غياب العمل المؤسسي الثقافي الوطني في الوطن العربي ناتج عن فقر المؤسسات الثقافية غير الرسمية كالاتحادات الأدبية والمنتديات الثقافية ومراكز البحث العلمي والثقافي، وذلك نتيجة لغياب دعم الدولة للأنشطة الثقافية المختلفة المشروط بالتوجيه والإشراف على هذه الأنشطة، مما يجعل النشاط الثقافي أسير التوجه السياسي.
٤. إن محاولات تحديث الثقافة العربية الإسلامية لا تتم في معظم الأحيان من داخلها وتغلف المحاولات بالنزعة الماضوية مما يقلل فرص التجديد ويجعلها أصعب منالاً. ولهذا لم تنجح مشروعات التحديث في تحديد ذاتها وصنع أحداثها لأسباب كثيرة منها عدم الإدراك الواضح للفرق بين التحديث والتغريب وعوامل الضعف والقوة الكامنة فيها العقلية والعلمية والإنسانية، والخلط بين النموذج المقترح للنهضة وممارسة فعل النهضة ضمن قوالب جاهزة.
٥. الثقافة الوطنية لا تتجسد من خلال مؤسسات الدولة السياسية والمدنية، فلا الدولة ولا الأحزاب السياسية ولا منظمات المجتمع المدني تضع أهمية للثقافة الوطنية في خطابها السياسي والاجتماعي فضلاً عن ضعف خطابها الثقافي لدى نخبها، واختزال نشاطها في مظهري الثقافة الأيديولوجية السياسية التي تقدم الوطن والمواطن من منظور حجم تواجدها في السلطة وبمقدار تمثيلها فيها.
٦. الثقافة الوطنية جزء لا يتجزأ من الثقافة العربية والإسلامية ويقع تأصيل مفهوم الثقافة الوطنية على السلطة والدولة في العالم العربي والنخب الثقافية المختلفة الاتجاهات والتوجهات فلا يمتنع من وجود ثقافة وطنية تتجسد في حب الأوطان والولاء لها والحفاظ عليها والدفاع عنها.
٧. نخضة الثقافة الوطنية بھويتها العربية والإسلامية مرهون بتضايف الجهود الرسمية والشعبية في دعم الأنشطة والمنتديات الثقافية الوطنية وفتح المزيد من قنوات التواصل بين العرب أنفسهم والعرب وغيرهم.
٨. لكي تتجاوز الثقافة الوطنية تحدياتها السابقة ينبغي إعادة بناء مفهوم الثقافة الوطنية على الانتقال من الأحادية إلى التعددية، ونشر ثقافة الاختلاف والتنوع والقبول بالآخر^(١٣٩).
٩. الربط بين الثقافة الوطنية ومحاربة الجهل والتخلف ونشر ثقافة العلم والانفتاح الثقافي الإيجابي على الثقافات الإنسانية العالمية، التي تتجاوز حدود المصالح السياسية بين البلدان، ولا تقيد الثقافة الوطنية بالحدود السياسية وتجردها من باقي وظائفها^(١٤٠).
١٠. بث روح النقد والنقد الذاتي الواعي والمثمر ومواجهة الذات والاعتراف بالقصور الثقافي الوطني، ودفع الفعل الثقافي الوطني نحو الحركة والتقدم الإيجابي بدلاً من السكون والنبات السلي^(١٤١).

١١. الربط بين الثقافة الوطنية ومحاربة كافة أشكال التطرف الديني والفكري والسياسي الذي يقود إلى العنف والإرهاب وتدمير الأوطان.

١٢. توصي هذه الورقة جميع مراكز الدراسات والأبحاث والمنتديات البحثية العلمية والثقافية الخاصة والعامة بعمل مزيداً من الدراسات المنهجية الخاصة بإبداع منهجية عربية إسلامية للدراسات الثقافية، وتفعيل دور الثقافة الوطنية في تعزيز الهوية الوطنية العربية والإسلامية التي تتضافر فيها جميع المكونات الثقافية المتعددة في الوطن الواحد، وتحويل نتائج هذه الدراسات إلى واقع عملي ويشجع الدولة على تبني نتائج هذه الدراسات في سياساتها القريبة والبعيدة.

١٣. تفعيل دور المنظمة العربية للثقافة الأليسكو في تبني البرامج التوعوية والثقافية في وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية بأهمية الحفاظ على التراث الوطني العربي الإسلامي بمختلف مكوناته المادية والروحية.

١٤. يوصي البحث بزيادة عدد حصص التربية الوطنية في التعليم الأساسي، وزيادة عدد ساعات الثقافة الوطنية لكل سنوات التعليم الثانوي، وتوسيع الكم الثقافي الوطني في هاتين المادتين إلى جانب مادة التاريخ اليمني لشمول بعض المعارف والبرامج العملية لربط الطالب بوطنه وتعزيز والولاء الوطني لديه.

١٥. استحداث مقرر الثقافة الوطنية في الجامعات اليمنية إلى جوار الثقافة الإسلامية أو ضمنها، يعني بتقديم المواضيع المعرفية في الثقافة الوطنية ذات العلاقة بثقافة الحقوق والواجبات والمواطنة المتساوية والتعدد الثقافي الذي يخدم الهوية الوطنية اليمنية الجامعة، وينمي قيم حب الأوطان والدفاع عنها من أي عدوان في حالة الحرب، والحفاظ على مكتسباتها الوطنية وتنميتها في السلم.

١٦. قيام المراكز البحثية بالمزيد من الدراسات والأبحاث والندوات وورش العمل في موضوع الثقافة الوطنية الجامعة كمرتكز أساسي لبناء الهوية الوطنية المتطلعة إلى المستقبل المنشود.

١٧. إنشاء مراكز متخصصة للتوعية الدينية والإرشادية بأهمية الأوطان والحفاظ عليها ونشر ثقافة التسامح والتعايش والحوار والقبول بالآخر والسلم الاجتماعي، ونبذ ثقافة الكراهية والتطرف والعنف والإرهاب، وقيام المؤسسات الحالية بالإسهام في هذا الجانب عبر المراكز والمخيمات الصيفية وأنشطتها المختلفة.

١٨. إصدار اللوائح التربوية المتضمنة القوانين والنصوص التي تحرم ممارسة العمل السياسي داخل المؤسسات التعليمية الوطنية والأهلية الدنيا والمتوسطة والعليا، للنأي بالطلاب عن دوامة العمل السياسي وتربيتهم على الثقافة الوطنية اليمنية الجامعة.

- ١ . ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، مادة ثقف، ١٤٧/٧. وينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، د.ت، (١ / ٩٨).
- ٢ . الفيروز أبادي: القاموس المحيط، المطبعة الحسينية، ط٢، القاهرة، ١٣٤٤هـ، مادة ثقف، ص ١١٧.
- ٣ . الشوكاني: محمد بن علي، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤١٤هـ، ١٧٠/١.
- ٤ . ميشيل تومسون، وآخرون، نظرية الثقافة، ترجمة علي سعيد الصاوي، عالم المعرفة (٢٢٣) المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٧م، ص ٩.
- ٥ . يقول روبرت برستد هي " ذلك الكل المركب الذي لا يخرج عن كل ما نفكر فيه أو نقوم بعمله أو نمتلكه معبراً عنها بالأشكال الرمزية التي بواسطتها يتواصل البشر ويطورون معرفتهم ومواقفهم من الحياة " ينظر: كليفورد غريتر، تأملات ومقالات مختارة في تأويل الثقافة، المنظمة العربية للترجمة، مراجعة يونس وهبه، المستقبل العربي، بيروت، ابريل، ٢٠١٠م، ص ٥٦.
- ٦ . الحضارة: من التحضر والرفي والتمدن عكس البداوة والصحراء وتتعلق بالرفي المادي الذي تقرره ٨ الحاجة المادية للأعمال الإنسانية المختلفة أي تقرره الضرورة، بينما الثقافة تقررها طبيعة الوعي بهذه المنجزات المادية إلى جانب الحاجات الروحية، لذا فالحضارة سابقة على الثقافة وليس العكس، فهي انعكاس التحولات المادية التي تليها الضرورات الحياتية، ولذا يتجلى الإشكال الثقافي حينما ينظر إلى الثقافة على أنها السلع والخدمات وألوية البنية التحتية، فهي وإن كانت من صنع الإنسان إلا أنها لا تمنحه الثقافة لأنها تكتسب صفة العمومية في النوع الإنساني ولا تقود التمييز. ابن منظور: لسان العرب، ١٩٦/٤.
- ٧ . ينظر: محمد أبو ضياء، العدالة الاجتماعية في ضوء الفكر الإسلامي أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الأردن، عمان، ٢٠٠٦م، ص ٢٧.
- ٨ . عبد الله عبد الدائم وآخرون {العرب والهجمة على الثقافة..} التربية والتنوير في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي رقم (٣٩)، بيروت، ط٢٠٠٥م، ص ١٥.
- ٩ . مهدي حافظ نحو رؤية إنمائية للوطن العربي، كتاب في جريدة، منظمة اليونيسيف، العدد (٨١)، مايو ٢٠٠٥م، ص ١٥.
- ١٠ . مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٣٠٢٥.
- ١١ . صالح عبد الله جاسم، قراءة في إعلانات اليونسكو، المعرفة العدد (٨٣) وزارة التربية والتعليم السعودية، صفر ١٤٢٣هـ، ص ٧٥٧٠.

١٢ . يؤكد ابن خلدون على أن الأخلاق والطبائع تتأثر بالأقاليم أو المناطق الجغرافية التي يسكنها البشر وتطبع أخلاقه بسماتها وهي الأوطان والأقطار الآن فالطبيعة تؤثر في أخلاقهم ولغتهم وثقافتهم وكافة الأحوال الطبيعية من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرتاسات والملك والدول والشرائع والعلوم والأمصار وسائر الأحوال من العرب والروم والفرس واليونان، والعراق والحجاز واليمن ومصر والشام والسودان والمغرب العربي على المستوى القطري "ينظر: المقدمة، دار صادر، ط١، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٧٢٧٠.

١٣ . عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٦م، ص ٨٠.

١٤ . محمد جواد رضا، الثقافة الثالثة وتحدي العبور من برزخ الثقافتين، التربية والتنوير، التربية والتنوير في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي رقم (٣٩)، بيروت، ط٢٠٠٥، ص ٩١.

١٥ . المرجع نفسه، ص ٩٤.

١٦ . تقرير التنمية العربية للعام ٢٠٠٩م، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي العربي، شركة كركي للنشر، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ٧٥.

١٧ . طومسون، نظرية الثقافة، ص ٢٥.

١٨ . المرجع نفسه، ص ١٠.

١٩ . HILLDA TABA : P.44-45، ICULISM DEVELOPMENT

CURR

٢٠ . فقييل: هي الدراسات الأدبية والنظرية والعقلية والفلسفية وقيل إنها جملة من الأفكار والأشياء، وقيل مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه وقيل مجموعة الأفكار والمثل والمعتقدات والتقاليد والعادات والمهارات وطرق التفكير، وأسلوب الحياة والنظام الأسري، وتراث الماضي ووسائل الانتقال والاتصال وطبيعة المؤسسات الاجتماعية في المجتمع الواحد. ينظر: مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٢٩.

٢١ . ينظر: محمد وقيدي، استئناف القول الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، عالم الفكر، العدد (٣٥)، الكويت، ٢٠٠٢م، ص ١١٦.

٢٢ . المرجع نفسه، ص ١١٩.

٢٣ . المرجع نفسه، ص ١٢١.

٢٤. المرجع نفسه، ص ١١٧.
٢٥. جورج طراييشي، هرطقات عن الحداثة والديمقراطية والعلمانية والممانعة العربية، ط ١، دار الساقى، بيروت ٢٠٠٩م، ص ٩٥.
٢٦. المرجع نفسه، ص ٩٦.
٢٧. محمد بن يعقوب الفيروز أبادي القاموس المحيط، ص ١٨.
٢٨. هو مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (ت/٨١٧هـ)، عالم اللغة والفقه والتفسير الشهير، يعد أبرز رواد القرن الثامن الهجري إلى جوار عبد الرحمن ابن خلدون في الغرب الإسلامي.
٢٩. المعتزلة فرقة إسلامية ظهرت في القرن الثاني الهجري وتنسب إلى واصل بن عطا الذي اعتزل مجلس الحسن البصري أثر الخلاف حول مرتكب الكبيرة فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين تمييزاً لهم عن باقي الفرق الكلامية وكانوا أفضل من استخدم المنطق الأرسطي في الحجاج العقلي للدفاع عن العقائد الإيمانية خلال أربعة قرون من التاريخ الإسلامي. ينظر صلاح أبو السعود، الفرق الإسلامية منذ السقيفة وحتى اليوم، مكتبة النافذة، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ١٢٣.
٣٠. أهل السلف هم الامتداد لفرقة المرجئة التي مثلت الاتجاه المحايد اثر انقسام المسلمين عقب صفين إلى شيعة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وفرقة الجماعة بالمعنى الاجتماع على خليفة واحد عام ٤١هـ بقيادة معاوية بن أبي سفيان. ويطلق كذلك على أصحاب منهج الاقتداء بالسلف من الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى وكل من تبعهم ومنهم سفيان الثوري، والأوزعي والبخاري ومسلم... الخ. ينظر: أبو السعود المرجع السابق، ص ١٨٢.
٣١. هم أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المولود سنة ٢٦٠هـ والمتوفى سنة ٣٣٠هـ وهو شيخ السنة في علم الكلام حياته معتزلياً أخذ الاعتزال عن شيخه أو علي الجبائي ولكنه رجع عن الاعتزال وأسس المذهب الأشعري الذي يثبت للخالق سبع صفات هي الحياة والعلم والقدرة والمشيئة والإرادة والكلام والعلم، ويتأولون باقي صفات البري جل وعلا. ينظر: أبو السعود الفرق الإسلامية...، ص ١٥٧-١٥٩.
٣٢. هو عبد الرحمن محمد بن محمد بن الحسن بن خلدون، ولد بافريقية سنة ٧٣٢هـ/١٣٣٢م وتوفي سنة ٨٠٨هـ/١٤٠٥م، ويعد الفلثة العربية الإسلامية والإنسانية في العصور الوسطى، وقد شكل فكره الاجتماعي في المقدمة (ديوان المبتدأ والخبر...)، وتاريخ ابن خلدون) فاتحة لعلماء الاجتماع في أوروبا والعالم. ينظر: مقدمة ابن خلدون، دار صادر، بيروت، ط ٢٠٠١م، ص ٩.

٣٣. ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٣١٢.
٣٤. جواد رضاء، مرجع سابق، ص ٩٧.
٣٥. زكريا إبراهيم، الفلسفة الحديثة واتجاهاتها، الدار العربية للنشر، د، ت، ص ١٥.
٣٦. فالمثقفون والفلاسفة والأدباء وغيرهم لا ينفكون يستخدمون المنهجيات الغربية التحليلية ويوظفون مناهج الفلسفة المعاصرة من الفينومينولوجيا والمهرمونطقا والسيমানطقا والبنويية واللسانية اللغوية من منهج الحداثة وما بعد الحداثة. ينظر زكريا إبراهيم، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ٧.
٣٧. ينظر: مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم العربي الإسلامي، ص ٩٦.
٣٨. ينظر: علوي مبلغ، الفكر العربي بين الجفاف المعرفي والتصحّر الثقافي، مركز عبادي للنشر، صنعاء، ٢٠٠٦م، ص ٢٣.
٣٩. جون ل. سيرل، بنا الواقع الاجتماعي من الطبيعة إلى الثقافة، ترجمة حسين عبد الله نافع وإسحاق عبيد، المجلس القومي العربي للترجمة، ط ١، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٢٤٧.٢٤٢.
٤٠. ينظر عبد العزيز حمودة المرايا المحدث من البنيوية إلى التفكيكية، عالم المعرفة (٢٣٢)، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤م، ص ٦.
٤١. طومسون: نظرية الثقافة، ص ٥٨.
٤٢. المرجع نفسه، ص ٩٢.
٤٣. ألعروسي لسمر: مواقف العلماء المسلمين من العنف في المدينة، مجلة الفكر العربي، العدد (١٨٣) مركز الفكر العربي، بيروت ديسمبر ٢٠٠٩م، ص ١٣٩.
٤٤. هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، الحراني، الدمشقي. شيخ الإسلام وبحر العلوم. ولد في سنة (٦٦١هـ) قال عنه ابن الزمكاني: "كان إذا سُئل عن فنٍّ من الفنون ظلَّ الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أنّ أحداً لا يعرف مثله". تصانيفه قيمة منها: "الفتاوى" و "الإيمان" و "منهاج السنة النبوية" و "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية". توفي سنة (٧٢٨هـ). أنظر ترجمته في ذيل طبقات الحنابلة (٣٨٧/٢)، البدر الطالع (٦٣/١)، المنهل الصافي (٣٣٦/١)، طبقات المفسرين للداوودي (٤٥/١).
٤٥. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: مجموع الفتاوى، ت/ عبد الرحمن محمد قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة المنورة، السعودية ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م، (١١٤/١٢).

٤٦ . قال ابن منظور: نَحَج: طريقٌ نَهَجَ: بَيَّنَّ واضِحٌ، وَهُوَ النَّهْجُ والجمعُ نَحَجَاتٌ وَنُهَجٌ وَنُجُجٌ؛ وَطُرُقٌ نَهَجَةٌ، وَسَبِيلٌ مَنَهَجٌ: كَنَهَجٍ. وَمَنَهَجُ الطَّرِيقِ: وَضَحُهُ. وَالْمَنَهَاجُ: كَالْمَنَهَجِ. وَفِي التَّنْزِيلِ: لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرَعَةً وَمِنْهَاجاً وَأَتَمَّجَ الطَّرِيقُ: وَضَحَ وَاسْتَبَانَ وَصَارَ نَهْجاً وَاضِحاً بَيِّناً؛ وَالْمَنَهَاجُ: الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ. وَاسْتَنَهَجَ الطَّرِيقُ: صَارَ نَهْجاً لِسَانِ الْعَرَبِ (٢ / ٣٨٣).

٤٧ . الوطنية: مفهوم يشير إلى الانتماء إلى وطن جغرافي ويستخدم لدلالة على المواقف الإيجابية المؤيدة للوطن من قبل الأفراد والجماعات مثل الفخر بالثقافة الوطنية والإنجازات والحفاظ على الهوية الثقافية مع الأعضاء الآخرين في الأمة، وهي كذلك الجنسية الوطنية للمواطن. الموسوعة الحرة.

٤٨ . وطن: الْوَطَنُ: مَوْطُنُ الْإِنْسَانِ وَمَحَلُّهُ. أَوْطَنَ فَلَانٌ أَرْضَ كَذَا، أَي: اتَّخَذَهَا مَحَلًّا وَمَسْكَنًا يُقِيمُ بِهَا. الْفَرَاهِيدِي قَامُوسُ الْعَيْنِ (٧ / ٤٥٤). وَقَالَ ابْنُ مَنْظُورٍ الْوَطَنُ: الْمَنْزِلُ يُقِيمُ بِهِ، وَهُوَ مَوْطُنُ الْإِنْسَانِ وَمَحَلُّهُ؛ وَأَوْطَنَهُ: اتَّخَذَهُ وَطَنًا. يُقَالُ: أَوْطَنَ فَلَانٌ أَرْضَ كَذَا وَكَذَا أَيِ اتَّخَذَهَا مَحَلًّا وَمَسْكَنًا يُقِيمُ فِيهَا. وَالْمَوْطِنُ: الْمَشْهُدُ مِنْ مَشَاهِدِ الْحَرْبِ وَأَوْطَنْتِ الْأَرْضَ وَوُطِّنْتُهَا تَوَطَّنًا وَاسْتَوْطِنْتُهَا أَيِ اتَّخَذْتُهَا وَطَنًا. لِسَانُ الْعَرَبِ (١٣ / ٤٥١). وَ الْوَطَنُ: هُوَ مَنْزِلُ الْإِقَامَةِ، وَالْوَطَنُ الْأَصْلِيُّ مَوْلِدُ الْإِنْسَانِ أَوْ الْبَلَدُ الَّتِي تَأْهَلُ فِيهَا الْكِلِيَّاتِ (ص: ٩٤٠).

٤٩ . محمد عابد الجابري، في مفهوم الثقافة الوطنية، مقالة منشورة في موقع الجابري الإلكتروني، بتاريخ، ٧/١٢/٢٠١١م.

٥٠ . المواطنة: كما تعرفها دائرة المعارف البريطانية "علاقة بين فرد ودولة تتضمن الحقوق والواجبات ويحددها قانون تلك الدولة" ينظر: عبد الله عبد الدائم {العرب والهجرة على التربية والثقافة}، التربية والتنوير، كتاب المستقبل العربي (٣٩). مرجع سابق، ص ٢٨٢٧.

٥١ . المرجع نفسه، ص ٣٥.

٥٢ . الولاء الوطني شحنة عقلية ووجدانية كامنة بداخل الفرد تظهر بمستويات مختلفة يمكن تحديدها من خلال مجموعة الممارسات السلوكية الصادرة عن الفرد تجاه ما يجري في وطنه، وهو كذلك شعور بالمشترك الوطني يقوم على الفخر والاعتزاز بالانتماء إلى وطن تحمل هويته وجنسيته. عبدالله ناجي المبارك، قرأه في مفهوم الانتماء الوطني، جريدة الرياض نت، ٦ جماد الأول ١٤٣١هـ.

٥٣ . الكحلاني: حسن، الهوية الثقافية الوطنية، صحيفة ٢٦ سبتمبر نت، صنعاء، ١/٢/٢٠١٥م.

٥٤ . عبد الله عبد الدائم، مرجع سابق، ص ٢٧.

٥٥ . المرجع نفسه ص ٣٠.

٥٦. ينظر: محمد عماره، جمال الدين الأفغاني الأعمال الكاملة، دار تحقيق التراث العربي، بيروت، د.ت، ص ٤١٧.
٥٧. عبد الإله بالقزيز، العروبة في معنى حضاري، مجلة المستقبل العربي، العدد (٣٧٩)، بيروت، سبتمبر، ٢٠١٠م، ص ٨٠.
٥٨. محمد عابد الجابري، في مفهوم الثقافة، موقع الجابري الإلكتروني، مارس ٢٠١١م.
٥٩. اليوتوبيا: مصطلح فلسفي ظهر في القرن التاسع عشر على يد الفرنسي سان سيمون ويعني الخيال الرؤى الخيالية المنفصلة عن الواقع والتي يصعب تحقيقها في الواقع السياسي والثقافي وأمثلة هذه الرؤى كثيرة في مختلف الثقافات ومنها، جمهورية أفلاطون، والمدينة الفاضلة للفارابي في الثقافة الإسلامية، ومدينة الشمس لتوماس كامبنيللا... الخ. ينظر: عطية المسوح، إشكالية مفهوم الثقافة الوطنية، صحيفة العروبة، العدد (١٤٢٩٥)، مؤسسة الصحافة والنشر، حلب، سوريا، ١١/١١/٢٠١٤م.
٦٠. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
٦١. ينظر: مالك بن نبي مشكلة الأفكار في العالم العربي، ص ١١١.
٦٢. ينظر: مصطفى محسن، التربية ومهمة تكوين المواطن، التربية والتنوير، سلسلة كتب المستقبل العربي رقم (٣٩)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٤٠.
٦٣. على سبيل المثال في التعليم الابتدائي مادة الاجتماعيات تظم التاريخ والجغرافيا والوطنية، وفي التعليم الثانوي لا تدرس مادة المجتمع اليمني إلا بواقع ساعة واحدة في الأسبوع في الصف الأول الثانوي فقط وفي الصفين الثاني والثالث الأدبي تعطى للمنطق والفلسفة وعلم النفس والتاريخ والجغرافيا حصتين في الأسبوع، ولا توجد استمرارية لمادة المجتمع اليمني ولا التربية الوطنية، وفي التعليم العالي لا يتم تدريس الثقافة الوطنية.
٦٤. ينظر: الشامي: رشاد، إشكالية اليهودية في إسرائيل، سلسلة عالم المعرفة رقم (٢٢٤)، الكويت، أغسطس ١٩٩٧م، ص ٥.
٦٥. الكحلاني: حسن، الهوية الثقافية الوطنية رؤية مستقبلية، ٢٦ سبتمبر نت، صنعاء، ١/ ٢/ ٢٠١٥م.
٦٦. ينظر: أحمد شلي، مقارنة الأديان اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، ط ٨، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ١٠١.
٦٧. ينظر: وليد سالم محمد، الثقافة السياسية في مؤسسة الدولة العراقية، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد (٤٢٤١). مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، شتاء ٢٠١٤م، ص ١٢٧.
٦٨. ينظر: أحمد بودراع، المواطنة حقوق وواجبات، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد (٤٤٤٣)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، خريف ٢٠١٤م، ص ١٥٠.

٦٩. هو بارون دي مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٧٥م) عالم اجتماع فرنسي من رواد عصر النهضة كان لأفكاره أثراً كبيراً في قيام الثورة الفرنسية فقد انتقد الحكم الإلهي المطلق وحاول تفسير نشأة الدولة وطبيعة القوانين، له عدد من الأعمال الفكرية أهمها روح القوانين والرسائل الفارسية. ينظر: جوارافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة محمود حمدي رزق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، نوفمبر ١٩٩٦م، ص ٥٥.

٧٠. كاتب ومفكر فرنسي وداعية إلى حياة الفطرة البسيطة للإنسان الأول، ولد في جنيف عام ١٧١٢م ينحدر من أسرة بروتستانتية توفي عام ١٧٧٨م، أشهر أعماله، العقد الاجتماعي. ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة والمناطق والمتكلمون واللاهوتيون والمتصوفون، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٨، ص ٣٠١.

٧١. هو رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) ولد بطهطها محافظة سوهاج بصعيد مصر، شيخ أزهرى وخريج العلوم العسكرية في باريس، له العديد من المصنفات العلمية أهمها الإبريز في تلخيص باريز، ومناهج الألباب المصرية، والمرشد السامي للبنين والبنات. ينظر: محمد عماره، شخصيات لها تاريخ، دار السلام للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ١٦٢-١٥١.

٧٢. المحافظة: علي، الاتجاهات الوطنية والقومية والدينية في الوطن العربي في عصر النهضة، عمان.

٧٣. مالك بن نبي: مرجع سابق، ص ١١٥.

٧٤. ينظر: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٩م، ص ٥.

٧٥. محمد عبد الشفيق عيسى، هوية مصر في دساتيرها، المستقبل العربي، العدد (٤٢٠)، بيروت، فبراير ٢٠١٤م، ص ١٣٥.

٧٦. هو محمد جمال الدين بن صفتر الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م) رائد التجديد وداعية الوحدة الإسلامية، أمضاء حياته متنقلاً بين الأقطار العربية والإسلامي، له كتاب تاريخ الأفغان والرد على الدهريين وبغض المقالات التي جمعت في الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني. ينظر: محمد عمارة شخصيات لها تاريخ، ص ١٧٩-١٧١.

٧٧. هو عبد الرحمن بهاء الدين بن مسعود الكواكبي (١٨٥٠-١٩٠٢م) ولد في حلب بدأ حياته كاتب شكواوي لدى محكمة حلب الذي أصبح قاضياً لها فيما بعد، وحكمة عليه بالإعدام لمعارضته السلطات التركية، غير أن محكمة بيروت برأته من التهمة، له مصنفين علميين هامين هما: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، وأم القرى. ينظر: عمار، شخصيات لها تاريخ، ص ١٨٠-١٨٤.

٧٨. هو خير الدين التونسي (١٨١٠-١٨٩٠م) مفكر وسياسي ورجل دولة، ولد بجبال القوقاز أختطفه تجار الرقيق طفلاً وباعوه بالأسنانة وتناقلته يد الرقيق حتى وصل إلى حاكم تونس الباي أحمد، الذي أكرم مثواه وعلمه

حتى غدا وزيره الأول وسفيره في أوروبا، له مصنف علمي واحد هو (أقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك) تأثر فيه بابن خلدون. ينظر: عماره، شخصيات...، ص ١٧٠. ١٦٣.

٧٩. محمد رشيد بن علي رضاء القلموني من بلدة القلمون بشمال لبنان ولد سنة ١٨٦٥م، نال شهادة العالمية في العلوم الشرعية من طرابلس الشام ثم رحل إلى مصر وأصبح من مشايخ الأزهر وألف إلى جوار أستاذه محمد عبده تفسير المنار توفي سنة ١٩٣٥م.. ينظر: محمد عماره، شخصيات لها تاريخ، ص ١٩٦. ١٩٣.

٨٠. هو الإمام محمد عبده حسن خير الله (١٨٤٩-١٩٠٥م) ولد بمحلة نصر محافظة البحيرة، تتلمذ على يد جمال الدين الأفغاني عندما كان مدرساً في الأزهر، ثم غدا شيخ أزهر، نفي إلى بيروت ومنها إلى باريس مع جمال الدين الأفغاني عقب تأسيسهما لتنظيم سياسي سري هو العروة الوثقى الذي غدا اسماً لمجلة العروة الوثقى التي أدارها في باريس. ينظر: عماره مرجع سابق، ص ١٨٨. ١٩٢.

٨١. ينظر: حليم بركات، المجتمع العربي دراسة تحليلية في تغير الأنساق الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م، ص ٨١٦. وينظر: على المحافظة: الاتجاهات الدينية والاجتماعية للعرب في عصر النهضة عمان، ١٩٩٥م، ص ١٠٣.

٨٢. ينظر: حسن شاهين، جدلية الأيدلوجي والوطني في حكم حماس لقطاع غزة، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد (٤٢.٤١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، خريف ٢٠١٤م، ص ١٣٠.

٨٣. طه جابر العلواني: إصلاح الفكر الإسلامي... المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ١٩٩٥م، ص ٤٣.

٨٤. ينظر: محمد السماك، مقابلة في مجلة المستقبل العربي، العدد (٤٢٠)، بيروت، ٢٠١٤م، ص ١٤٢.

٨٥. سيد قطب إبراهيم حسين شاذلي الهندي (١٩٠٦-١٩٦٦م) ولد بقرية مشا بمحافظة أسبوط بصعيد مصر بدأ حياته مدرسا للغة العربية التي حصل على لسانس دار العلوم فيها، وارتبط بعلاقات كبيرة مع رواد الوسط الأدبي أمثال طه حسين والعقاد والمازني، ثم التحق بالإخوان المسلمين وعقب حادث المنشية لمحاولة اغتيال عبدالناصر حكم عليه بالسجن لمدة ١١ عاماً ثم أفرج عنه عام ١٩٦٥م بوساطة الرئيس العراقي عبد السلام عارف، وفي العام التالي تزعم تنظيماً سرياً للإخوان أعاده إلى السجن وحكم عليه بالإعدام ونفذ الحكم عام ١٩٦٦م. ينظر: شخصيات لها تاريخ، ص ٢٣١. ٢٣٦.

٨٦. هو أبو الأعلى مودود جشتي (١٩٠٣-١٩٧٩م) ولد بمدينة الدكن بولاية حيدر أباد الهندية تلقى تعليمه على يد والده المحامي وأصبح محامياً دون أن يتخرج من أي من المدارس والجامعات الحكومية أو الأهلية، أسس الجماعة الإسلامية في الهند عام ١٩٤٥م والتي عملت إلى جانب حزب المؤتمر الوطني من أجل باكستان على

استقلال باكستان عام ١٩٤٧م عن الهند، وفي عام ١٩٥٣م ألف كتاب المسألة القاديانية دعا فيه إلى تكفير الطائفة القاديانية مما أدى إلى اعتقاله من قبل السلطات الباكستانية والحكم عليه بالإعدام إلا أن الحكم لم ينفذ، ويعد من منظري الحركات الإسلامية المتطرفة له عدد من المصنفات العلمية أهمها: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، ترجمة وتعريب عصام حداد، وحقوق الزوجين في الإسلام وغيرها. ينظر: عماره، مرجع سابق، ص ٢٤٣. ٢٣٧.

٨٧. سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، ط ٨، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ١٠٠. وينظر: الإسلام والقانون لعبد القادر عودة، والحل الإسلامي ليوسف القرضاوي، والإيدز الحركي لفتحي يكن. ينظر: عبد الغني عماد، الإخوان المسلمين بين مرحلتين: الناصرية والساداتية، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد (٣٧)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، خريف، ٢٠١٤م، ص ٩٠. ٨٦.

٨٨. سيد قطب، المرجع نفسه، ص ١٨٠.

٨٩. ينظر: أدبيات الجماعات الجهادية وتصريحات قياداتها مثل محمد سرور بن زين العابدين، وأيمن الظواهري، والزرقاوي، والبغداددي. ينظر: هندراوي عبد الحميد، دراسات حول الجماعات الإسلامية، مكتبة التابعين، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٩م، ص ٢٥٨.

٩٠. بلقزيز: مرجع سابق، ص ٨١.

٩١. محمد بوتريه، نشأة الفكر السياسي في الإسلام، دار المصطفى، دمشق، ٢٠١٠م، ص ١٧٧.

٩٢. العروسي لسمر، موقف العلماء المسلمين من العنف في المدينة، مجلة الفكر العربي، العدد (١٣)، مركز الإنماء القومي، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ١٣٩.

٩٣. المرجع نفسه، ص ١٤٥. ١٣٧.

٩٤. ينظر: محمد جابر الأنصاري: التأزم السياسي، مؤسسة الشروق، بيروت، ١٩٩٦م، ص ٨.

٩٥. العقل العربي ومجتمع المعرفة، عالم المعرفة (الكويت ٢٠٠٩م)، ص ٣٩٦. ٣٩٠.

٩٦. ويطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة حتى اليوم ويغطي مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية " الروح الحضارية الإبداعية التي تشكلت في رحم التحولات التاريخية التي شهدتها المجتمعات الغربية باتجاه الفردية والعقلانية والحرية وحقوق الإنسان.

٩٧. ما بعد الحداثة هو مصطلح أدبي نقدي يستخدمه النقاد الأوروبيون

٩٨. المرجع نفسه، ص ٧٧.

- ٩٩ . حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر جدلية الاندماج والتنوع، سلسلة أطراح الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠م، ص ٣٧.
- ١٠٠ . علي أسعد وطفة، معادلة التنوير في التربية العربية رؤية نقدية في إشكالية الحداثة العربي، التنوير والتربية والثقافة، التربية والتنوير في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي رقم (٣٩)، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٦٦-٦٧.
- ١٠١ . انطونيو غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧م) مفكر يساري إيطالي وسياسي وناقد مسرحي، ولد بجزيرة سردينيا وأنظم إلى الحزب الشيوعي الإيطالي، سجن ومات في السجن تحت التعذيب من قبل النظام الفاشي لموسليني. وينسب إليه الفكر النقدي الملتزم بقضايا شعبه وأمتة وفق مبدأ الجمع بين الإنسان والأشياء على اعتبار أن المثقفين هم القادرون على قيادة المجتمع عبر التأليف بين مكوناته المختلفة لخدمة الأوطان ضد الهيمنة على وسائل الثقافة من قبل الدولة للبقاء على الحكم. له كتاب وحيد ألفه في السجن وهو (دفاتر السجن). ينظر: الموسوعة الحرة على، ملف أنطونيو غرامشي، ملحق الاتحاد الثقافي في الإمارات العربية المتحدة، ١٠/٣/٢٠١٥م.
- ١٠٢ . ينظر: محمد عماره، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٥٤.
- ١٠٣ . عبد الله العروى، أزمة المثقفين العرب، ثقافة أم تاريخية، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ١٩٧٨م، ص ٣٥.
- ١٠٤ . المرجع نفسه، ص ٦٩.
- ١٠٥ - بنظر: خلدون شمعه، برنارد لويس واكتشاف الإسلام لأوروبا، مجلة الفكر العربي، العدد (١٣)، مركز الإنماء القومي، بيروت، خريف ٢٠٠٩م، ص ١٣٥.
- ١٠٦ . الجابري، نقد العقل الأخلاقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ٣١٢.
- ١٠٧ . مجموعة من الباحثين، جيران في عالم واحد، الإدارة العامة لشؤون المجتمع العالمي، ترجمة عبد السلام رضوان، عالم المعرفة العدد (٢٥١)، المجلس الأعلى للثقافة والعلوم الآداب والفنون، الكويت، سبتمبر ١٩٨٣م، ص ١٤.
- ١٠٨ . المرجع نفسه، ص ٢٠١٥.
- ١٠٩ . بالقزيز: العروبة في معنى حضاري، مرجع سابق، ص ٢٣-٢٢.
- ١١٠ . المرجع نفسه، ص ٨٢-٨٣.

- ١١١ . ينظر: هنتجتون وآخرون، العولمة والطوفان، ص ١٩. وينظر: هانس بيتر مارتن، فخ العولمة، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة (٢٣٨)، الكويت، ١٩٩٨م، ص ١٢.
- ١١٢ . المرجع نفسه، ص ١٦٢.
- ١١٣ . زايد عبد الله مصباح، الدبلوماسية الأمريكية في الوطن العربي امبريالية ثقافية أم دبلوماسية ثقافية، المستقبل العربي، العدد (٤٢٧)، أكتوبر ٢٠١٤م، ص ١٠١.
- ١١٤ . ينظر: محمد بن علي خطاب حقوق الإنسان في ظل العولمة، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد (٤٢٤)، خريف ٢٠١٣م، ص ١٧٨.
- ١١٥ . ينظر: محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية، سلسلة فكر ونقد الكتاب رقم (٢)، بيروت، الشركة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩م، ص ٢٠. وينظر: العرب والعولمة بحوث ومناقشات الندوة الفكرية لمركز دراسات الوحدة العربية، تحرير أسامة أمين، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٤٨.٤٤.
- ١١٦ . ينظر: عبد الحفيظ عامر، مستقبل الدولة الوطنية في ضوء إشكالية الداخل والخارج، المستقبل العربي، العدد (٤٢٩)، نبر ٢٠١٤م، ص ١٤.
- ١١٧ . ينظر: ريم عبد العزيز الحسن، العولمة الثقافية، بحث منشور على الانترنت موقع الحوار المتمدن. ص ٥.
- ١١٨ . المرجع نفسه، ص ١١.
- ١١٩ . حسين العابد، أثر العولمة في الثقافة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٢٥.
- ١٢٠ . المرجع نفسه، ص ٢٨.
- ١٢١ . اللا توطيّن الثقافي هو تعبير عن تحلي تأثير العولمة الثقافية على الثقافة الوطنية التي تنطلق من الوطن كفكرة جغرافية تفتته العولمة الثقافية. ينظر: جون ملينسون الثقافة والعولمة، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، كتاب منشور على الشبكة موقع (kotub bdf)، ص ١٠٨.١٠٦. موقع الحوار المتمدن الالكتروني.
- ١٢٢ . العولمة والمشروع القومي العربي، موقع التجمع القومي الديمقراطي الموحد على الانترنت.
- ١٢٣ . الثورة المعلوماتية هي الاستخدام المكثف للبيانات في مجالات الحياة المختلفة علمية وصناعية وتجارية وسياسية وثقافية بالشكل الذي يوفر للفرد بيانات معالجة تساعده على دقة الإنجاز وسرعة الأداء وتكثيف الجهد. ينظر: خضر عباس، الفاعلية السياسية الخاصة في عصر المعلوماتية، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد (١٧)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، شتاء ٢٠٠٨م، ص ١٥٢.
- ١٢٤ . المرجع نفسه، ص ١٦٠.١٥٨.

- ١٢٥ . صدقي محمد جوهر، العولمة بين الهيمنة والانحسار، مجلة العربي، العدد (٦٦١)، الكويت، ديسمبر ٢٠١٣م، ص ٢٠١٨.
- ١٢٦ . الحداثة مصطلح مجموعة التحولات العلمية والأدبية والاجتماعية التي ظهرت في أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي والمتمثلة باكتشاف العلوم والمناهج العلمية، أما ما قبل الحداثة فهو مصطلح يراد به ما قبل العلم والمنهج العلمي، وأما ما بعد الحداثة فهو منهج أدبي ظهر منتصف السبعينيات من القرن الماضي في كتابات الأديب الفرنسي جاك دريدا وهو تعبير عن ظهور المناهج البنيوية في الأدب. ينظر: الموسوعة الحرة ويكيبيدا على الانترنت.
- ١٢٧ . المرجع نفسه، ص ٢٩٥.
- ١٢٨ . ينظر: فؤاد الغريالي، الشباب والدين والهوية الجديدة لدى الشباب التونسي، مجلة إضافات، العدد (٢٤٠٢٣)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، صيف وخريف ٢٠١٣م، ٢٦٠٢٥.
- ١٢٩ . التفكيكية في الأصل منهج أدبي يعود إلى الفرنسي جاك دريد، غير أنه بات اليوم جراء تزايد الهيمنة الثقافية الغربية وتزايد توظيف الثقافة لخدمة السياسة واعتبارها أساس في السياسة الإستخباراتية الأمريكية التي تفكك العالم العربي والإسلامي اليوم كما يفكك نقاد الأدب النص المقروء ولكن يطبق بأشكال مختلفة بما فيها الشكل السياسي وتسمى ما بعد الحداثة. ينظر: الموسوعة الحرة على الشبكة المعلوماتية.
- ١٣٠ . المرجع نفس، ص ٧٠٠٦٦.
- ١٣١ . المرجع نفسه، ص ٨٣.
- ١٣٢ . ينظر: زايد عبد الله مصباح، الدبلوماسية الأمريكية في الوطن العربي امبريالية ثقافية أم دبلوماسية ثقافية، المستقبل العربي، ص ١٠٩.
- ١٣٣ . محمد محفوظ، سؤال المواطنة والتعددية المذهبية، مجلة الكلمة، العدد (٨٥) مركز الكلمة للدراسات والأبحاث، قبرص، شتاء ٢٠٠٨م، ص ١٥١٣.
- ١٣٤ . ينظر: أحمد بودراع، المواطنة في ظل العولمة، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد (٤٤)، شتاء ٢٠١٤م، ص ١٥٤.
- ١٣٥ . فيليب تاييلور، قصف العقول، ترجمة سامي حسين، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٠م، ص ٣٠.
- ١٣٦ . المجلة العربية، ديسمبر ٢٠١٣م، ملف الألعاب الشعبية التراثية في الزمن الالكتروني، الرياض، ديسمبر ٢٠١٣م، ص ١٣٩-١٣٨.

١٣٧. المرجع نفسه، ص ٤٥٥.

١٣٨. محمد عابد الجابري، دور المنظمات الأهلية في زمن العولمة، ورقة عمل مقدمة للمؤتمر الثاني للمنظمات الأهلية، المنعقد في القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، رقم (٣٩)، يناير ٢٠٠٥م، ص ١٦٠.

١٣٩. حسن حنفي: ماذا تعني الثقافة الوطنية، موقع ابن خلدون الإلكتروني، ٦/١١/٢٠١٤م.
١٤٠. عطية المسوح: إشكالية مفهوم الثقافة الوطنية، صحيفة العروبة، العدد (١٤٩٥)، مؤسسة الوحدة للطباعة والصحافة والنشر، حلب، ١/٢/٢٠١٥م.

١٤١. ينظر: فهيل حسن صالح، وعبد القادر المكاوي، المشكلات الاجتماعية ومعالجتها من خلال رسائل النور لبديع الزمان سعيد النورسي، مجلة الشريعة والقانون، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد (٥٦)، ذو الحجة ١٤٣٤هـ / أكتوبر ٢٠١٣م، ص ٣١٨.