آفاق وسياقات
تشرين الأول ٢٠٢٥ / العدد ٢ – ص. ٦٢-٧٤

تجاوز الثنائيّات –
نحو حوار متعدّد الأبعاد في الثقافة العربيّة

لينا إسكندر حوّاط
Lina Iskandar Hawat

دكتوراه في الفلسفة السياسيّة والأخلاقيّة من الجامعة الكاثوليكيّة في ليون/ فرنسا. ماستر في اللاهوت الأدبيّ من الجامعة الأنطونيّة في لبنان. مسؤولة عن قسم الدكتوراه في كلِيَّة العلوم الدينيّة في جامعة القدّيس يوسف.

خلاصة

ينطلق البحث من تشخيص أزمة الحوارات المعاصرة التي تبقى محصورة في دائرة «الكلام على الحوار» من دون تحقيق تحوّل حقيقيّ في فهم الآخر. يكشف المقال عن محدوديّة النموذج الثنائيّ الذي يختزل التعقيد الثقافيّ في مواجهة بين طرفَيْن متجانسَيْن، ما يُعيد إنتاج الانقسامات بدلًا من بناء التفاهم. كبديل، يقدّم مفهوم البوليلوغ الذي طوّره الفيلسوف النمساويّ فرانز مارتن فيمر، والذي يقوم على تعدّديَّة المراكز والتأثير المتبادل والتفاعل المتزامن. في السياق العربيّ، يدعو المقال إلى الاعتراف بالتنوّع الداخليّ وإعادة قراءة التراث بمنظور تعدّديّ نقديّ، مع التركيز على مواجهة تحدّيات الذات قبل الآخر.

كلمات مفتاحيّة

البوليلوغ – الحوار المتعدّد – حوار الثقافات – الثقافة العربيّة – النقد الإبستمولوجيّ

Abstract

Beyond Binaries - Toward a "Polylogue" in Arab Culture

This article proposes a radical critique of the traditional binary model of intercultural dialogue, suggesting an epistemological alternative: the "polylogue" or multidimensional dialogue. Starting from the crisis of contemporary dialogues, often limited to mere "discourse on dialogue" without real transformation, the text exposes the limitations of the binary model that reduces cultural complexity to a sterile confrontation between two homogeneous blocks. As an alternative, the author introduces the concept of the polylogue, developed by Austrian philosopher Franz Martin Wimmer, which rests on a plurality of centers, mutual influence, and simultaneous interaction. Applied to the Arab context, this model invites recognizing immense internal diversity and rereading heritage with a plural and critical gaze, focusing on the challenges of the self before those of the other.

Keywords

Polylogue – Dialogue of cultures – Cultural pluralism – Arab culture – Epistemological critique

يتردّد في أروقة المحافل الفكريّة سؤال بات يحمل طابع الإلحاح: «كيف يمكن التأسيس لحوار الثقافات؟» وإذا كان يبدو التساؤل هذا معروفًا أو مكرّرًا، فإنّ تكراره يكشف، في الواقع، عن استدامة الإشكاليّة التي يطرحها. فالحديث عن «التأسيس» لا يقتصر على مسألة الكيفيّة أو الآليّة، بل ينطوي على اعتراف ضمنيّ بأنّ الحوار الحقيقيّ لم يتحقّق بعد، بالرغم من كلّ ما بُذل من جهود في هذا الاتّجاه.

يكشف هذا المصطلح عن مفارقة صارخة: فنحن نعيش في عصر تكثر فيه المبادرات والبرامج الحواريّة، لكنّنا نقف، في الوقت ذاته، أمام شعور متزايد بأنّ هذه الجهود تدور في حلقة مفرغة. إنّها تبقى محصورة في دائرة «الكلام على الحوار» من دون أن ترقى إلى مستوى «التجربة الحواريّة» التي تُحدث تحوّلًا جذريًّا في فهمنا الآخرَ وعلاقتنا به. وليست من باب المصادفة إشارة الإحصاءات (تقرير اليونسكو [1] ٢٠٢٤) إلى أنّ ثلثَي المشاركين في الحوارات الثقافيّة الدوليّة يعبّرون عن عدم رضاهم عن النتائج المحقّقة.

يقودنا تشخيص هذا الواقع إلى سؤال جوهريّ: لماذا تُخفق معظم المحاولات الحواريّة في تحقيق أهدافها؟ يكمن الجواب، كما نفترض في هذا البحث، في طغيان الرؤية الثنائيّة التي تحكم هذه المقاربات. فالحوارات، في أغلب الأحيان، تُصمَّم وفق منطق المواجهة بين طرفَيْن متقابلَيْن ومتجانسَيْن ضمنيًّا. هكذا، يُصبح الحوار مجرّد جسر هشّ يربط بين «ذات» موحَّدة و«آخر» نمطيّ، بدلًا من أن يكون فضاءً خصبًا للتفاعل بين تعدّديات حيّة ومعقّدة.

في السياق العربيّ، تتّخذ هذه الثنائيّة شكلًا إشكاليًّا خاصًّا، حيث تُختزل الثقافة العربيّة، بكلّ ما تنطوي عليه من تنوّع وتعدّد داخليّ، في كيان أحاديّ يُوضَع في مواجهة «الغرب» بوصفه طرفًا متجانسًا بدوره. هذا الاختزال المزدوج لا يُفقِر الحوار فحسب، بل يَحرمه من إمكانيّة الوصول إلى العمق الحقيقيّ للتفاعل الثقافيّ.

انطلاقًا من هذا الإشكاليّة، يقترح هذا المقال مقاربة جديدة تتجاوز حدود النموذج الثنائيّ (Dia-logue) لتستكشف إمكانيّات النموذج التعدّدي (Polylogue)[2]، مع العلم أنّ هذا التحوّل النموذجيّ لا يقتصر على إجراء تعديل في المفهوم، إنّما غايته تحقيق انقلاب في الرؤية: من حوار يقوم على التقابل إلى حوار يقوم على التفاعل، ومن مقاربة تُرسّخ الانقسام إلى أخرى تحتفي بالتعدّد وتستثمره في بناء فهم أكثر عمقًا وشموليّة للواقع الإنسانيّ المعاصر.

(١) UNESCO. *Cultural Dialogue in the Digital Age: Challenges and Opportunities*. Paris: UNESCO Publishing, 2024.

(٢) في هذا المقال، سوف نحافظ على كلمة «بوليلوغ» بالعربيّة بمعنى الحوار التعدّدي.

أوّلًا: النقد الإبستمولوجيّ للحوار التقليديّ: تفكيك المُسلَّمات

لِكَيْ نُدرِك الحاجة الملحّة إلى نموذجٍ جديد، لا يكفي أن نُشير إلى إخفاقات النموذج التقليديّ، بل لا بُدّ من تفكيك أُسُسِه المعرفيّة (الإبستمولوجيّة)، وفضح المسلّمات التي يقوم عليها، بوصفها جزءًا من إشكاليّة أعمق لا يمكن تجاوزها إلّا من طريق إحداث قطيعة نقديّة واعية.

١) محدوديّة النموذج الثنائيّ للحوار

ينطلق النموذج التقليديّ للحوار من افتراضٍ مُسبَق بوجود طرفَين متمايزَين ومتجانسَين («الأنا» و«الآخر»)، كأنّما الثقافات كُتَلٌ صلبة تُصارع بعضها في ساحة حياديّة. يحمل هذا التصوّر المُبسَّط في طيّاته إشكاليّاتٍ بنيويّةً تُعرقل إمكانيّة الحوار الحقيقيّ.

أوّلًا، **اختزال التعقيد الثقافيّ**: يتعامل هذا النموذج مع الثقافات بوصفها وحدات مغلقة، متجاهلًا التنوّع الهائل ضمن كلّ ثقافة. فـ«الثقافة العربيّة» – مثلًا – ليست كيانًا أحاديًّا، بل تشمل تيّاراتٍ متناقضة: محافظة وتقدُّميّة، دينيّة وعلمانيّة، حضريّة وريفيّة. يُنتج هذا الاختزال صورًا نمطيّةً جامدة، وهو ما انتقده مفكّرو ما بعد البنيويّة بشدّة. فجاك دريدا (Jacques Derrida)، على سبيل المثال، يرفض المفهوم البنيويّ للأنظمة بوصفها كيانات مستقرّة، مشيرًا إلى أنّ كلّ «كلّيّة» تُخفي تناقضاتها الداخليّة عبر آليّات الإقصاء[٣]. كذلك، يُظهر ميشيل فوكو (Michel Foucault) في **حفريّات المعرفة**[٤] كيف تُنتج «الكلّيّة المتجانسة» عبر خطابات السلطة المهيمنة، بينما يقدّم جيل دولوز وفيليكس غواتاري مفهوم الرايزوم (Rhizome) بوصفه بديلًا جذريًّا للهياكل الهرميّة، حيث تشبه الثقافة خريطة متشعّبة تُعيد رسم نفسها باستمرار.

ثانيًا، **المركزيّة الثقافيّة الخفيّة**: غالبًا ما يُخفي الحوار الثنائيّ هيمنةَ أحد الأطراف، الذي يفرض نفسه على أنّه «مركز» معياريّ، بينما يُختزل الطرف الآخر إلى «هامش» يُقاس عليه. يكشف إدوارد سعيد، في نقده الاستشراق[٥]، كيف بَنَت المؤسّسات الأكاديميّة الغربيّة

(٣) راجع، دريدا، جاك. (٢٠٠٥). **في علم النحو**. ترجمة أنور مغيث. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
(٤) فوكو، ميشيل. (٢٠٠٢). **حفريّات المعرفة**. ترجمة سالم يفوت. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ.
(٥) راجع، سعيد، إدوارد. (٢٠٠٣). **الاستشراق**. ترجمة كمال أبو ديب. بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة.

صورة «الشرق» بوصفها مقابلًا سلبيًّا للغرب، مع العلم أنّ بناءها هذا لم يكن انعكاسًا للواقع، إنّما شكّل أداةً لتبرير الهيمنة الاستعماريّة. في هذه الحالة، لا يعدو الحوار كونه حوارَ سيِّدٍ وعبد، حيث يُفرض منطقُ القويّ على الضعيف.

ثالثًا، **تعزيز الاستقطاب الثنائيّ**: تُنتج الثنائيّات المُبسّطة (نحن/ هم، شرق/ غرب، أصالة/ معاصرة) حدودًا وهميّةً تعيق التفاعل الحقيقيّ، وهي لا تعكس تعقيد الواقع، بل تُحوّله إلى ساحة صراعٍ وجوديّ، حيث يُختزَل الطرفُ المختلف إلى تهديدٍ ينبغي احتواؤه أو استئصاله. وبهذا، لا تكون النتيجةُ حوارًا، بل حربَ هويّاتٍ تزيد من الانقسامات بدلًا من أن تبني جسورًا للتفاهم.

ليست هذه القيود الإبستمولوجيّة هفواتٍ عابرة، بل هي جذورٌ عميقة لفشل النموذج التقليديّ في تأسيس حوارٍ مستدام؛ إذ لا ينبغي للحوار الحقيقيّ أن يكون معركةً بين ثقافتَين متخيَّلتَين، بل يجب أن يكون فضاءً لالتقاء التعدُّديّات والتناقضات التي تَشُقُّ كلَّ ثقافةٍ من داخلها.

٢) نقد فلسفيّ من منظور هرمنيوطيقيّ (تأويليّ)

يقدّم الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور (Paul Ricoeur) نقدًا جذريًّا لمفهوم الحوار التقليديّ من منظور تأويليّ (هرمنيوطيقيّ)، مُظهرًا أنّ الحوار الحقيقيّ يتخطّى إطار التبادل السطحيّ للمعلومات أو الآراء؛ فهو عمليّة معقّدة تنطوي على تحوُّل وجوديّ في علاقتنا بالآخر[٦]. يُبنى هذا التحوُّل على ثلاثة أركان أساسيّة:

أوّلًا، **الاعتراف بالغيريّة الجذريّة**: لا يكتفي ريكور بمطالبتنا «بقبول» الآخر المختلف، بل يدعونا إلى الاعتراف بغيريّته الجذريّة (Alterity)، أي إدراكه بوصفه «ذاتًا» مستقلّة تمتلك عالمها الداخليّ ورؤيتها الفريدة للوجود. يتجاوز هذا الاعتراف التسامح السلبيّ إلى انفتاح نَشِط على الاختلاف، حيث يصبح الآخر شريكًا في تشكيل المعنى بدلًا من أن يكون مجرّد طرف في الحوار. لا يمكن للثقافة الغربيّة، مثلًا، أن تفهم نفسها إلّا عبر مواجهة «الشرق» بوصفه ذاتًا فاعلة، بدلًا من عَدِّهِ مُجرَّد موضوع للاستشراق. كذلك، يحتاج العالم العربيّ

(٦) راجع، ريكور، بول. (٢٠٠٥). **الذات عينها كآخر**. ترجمة جورج زيناتي. بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة.

إلى مراجعة جذريّة لعلاقته بـ«الآخر الداخليّ» (تفكيك الخطاب الرسميّ الموحِّد[٧]، إعادة تعريف المشاركة[٨]، وتسليح الأجيال الجديدة بأدوات نقديّة[٩]).

ثانيًا، **التأويل المتبادل بوصفه واجبًا أخلاقيًّا**: يرى ريكور أنّ فهم الآخر ليس عمليّة آليّة، بل هو جهدٌ تأويليّ مستمرّ يتطلّب التواضع الفكريّ والالتزام الأخلاقيّ. فكما أنّ ترجمة النصوص القديمة تحتاج إلى الغوص في سياقاتها التاريخيّة والثقافيّة، كذلك الأمر بالنسبة إلى فهم الخطاب الإنسانيّ للآخر، الذي يحتاج إلى محاولة جادّة لفكّ شفرات معانيه الخفيّة. يُجسِّد ريكور بفِطنته الفلسفيّة هذه الصورة اللافتة: «أن نُترجم، يعني أن نستضيف الآخر في بيتنا». غير أنّ هذه الاستضافة، في عمقها، لا تنطوي على هيمنة المضيف أو سطوته، بل على انفتاحٍ حقيقيّ على الآخر، يمنحه، على حدٍّ سواء، مكانًا في الدّاخل، وحقًّا في إعادة تشكيل هندسة البيت. إنّه حوار يُخلخل ثوابت الذّات، ويُعيد رسم حدودها، ويُمهِّد لتحوُّلٍ مشترك، لا يحتفظ فيه أحد بهويّته الأولى على نحوٍ مُطلق.

ثالثًا، **تجاوز مَوْضَعة الآخر**: يحذّر ريكور من تحويل الحوار إلى ممارسة استعلائيّة، حيث يُختزل الآخر إلى «موضوع» للدراسة أو التحليل (كما في علاقة «أنا–هو» عند مارتن بوبر[١٠]). فبدلًا من ذلك، يجب تحويله إلى علاقة «أنا–أنت» التبادليّة، التي تعترف بالآخر بوصفه ندًّا متساويًا في الإنسانيّة والحقوق. في السياق العربيّ، يتجسّد هذا الأمر – مثلًا – في تجاوز النظرة إلى المهاجر، أو اللاجئ، بحسبانه «مشكلة ديموغرافيّة» إلى الاعتراف به شريكًا في صوغ مستقبل المجتمع.

إنّ ما يُشير إليه ريكور يُضيء مكمنًا أساسيًّا في تعثّر حواراتنا المعاصرة: فقد بقيت، في الغالب، حواراتٍ سطحيّة لأنّها افتقرت إلى الحسّ التأويليّ العميق، وإلى التزامٍ أخلاقيّ يُتيح للذات أن تنفتح بصدق على الآخر. هكذا، فشلت في أن تُحقّق التحوّل المتبادَل الذي يُشكِّل جوهر الحوار الحقيقيّ.

---

(٧) الاعتراف بأنّ «العروبة» ليست هويّة ثابتة، بل ساحة صراع بين تيّارات متعدّدة (قوميّة، إسلاميّة، علمانيّة، إثنيّة).

(٨) ضمان تمثيل الأقلّيّات (كالأكراد في سوريا، أو المسيحيّين في العراق) في الحوارات الوطنيّة، لا بوصفهم ضيوفًا، بل أطرافًا فاعلة.

(٩) دمج فلسفات ما بعد الاستعمار (كما عند إدوارد سعيد) في المناهج التعليميّة، لمساءلة المفاهيم الجاهزة عن الهويّة.

(١٠) بوبر، مارتن. (٢٠١٠). **أنا وأنت**. ترجمة علي محمود مقلّد، دار المعارف الحكميّة، بيروت.

ثانيًا: البوليلوغ بوصفه نموذجًا بديلًا: نحو تفاعل ثقافيّ متعدّد المراكز

١) التأسيس الفلسفيّ للبوليلوغ أو الحوار المتعدّد

يُشكِّل مفهوم «البوليلوغ» (الحوار المتعدّد) [١١]، الذي طوَّره الفيلسوف النمساويّ **فرانز مارتن فيمر** (Franz Martin Wimmer)، تحوّلًا جذريًّا في فهمنا طبيعةَ الحوار الثقافيّ. لا يقتصر هذا المفهوم على مجرّد زيادة عدد المشاركين في الحوار، بل يُعيد تعريف الأسس الإبستمولوجيّة للتفاعل بين الثقافات، متحدّيًا النموذج الثنائيّ التقليديّ (الأنا/ الآخر) الذي يُختزل فيه الحوار إلى مجرّد تبادل بين طرفَين متخيَّلَين.

ينطلق البوليلوغ من رفض فكرة **المركزيّة الثقافيّة** بأشكالها كافّة، سواءٌ أكانت غربيّة أم عربيّة أم سواها. فالحوار المتعدّد ليس عمليّة تعدّديّة شكليّة، إنّما هو نموذج معرفيّ يقوم على ثلاث ركائز:

أوّلًا، **تعدُّديّة المراكز وتفكيك هرميّة الحقيقة**: تُلغى فكرة «المركز» المهيمن لصالح تفاعل ديناميكيّ بين مراكز ثقافيّة متعدّدة. فالحقيقة – وفقًا لفيمر – ليست مُلكًا لثقافة واحدة، إذ تُبنى عبر تشابك الرؤى والتجارب المتباينة. مثلًا: لا يمكن فهم قضيّة الهجرة من سوريا أو السودان من منظور اقتصاديّ غربيّ فحسب، بل يجب إشراك روايات المهاجرين أنفسهم عن معاناة التهجير، ورؤى المجتمعات المضيفة في لبنان أو الأردن التي تواجه تحدّيات استيعابهم. يُنتج هذا التشابك فهمًا أكثر إنسانيّةً وتعقيدًا للظاهرة.

ثانيًا، **التأثير المتبادل والمتكافئ**: يتجاوز البوليلوغ السؤال الاستعلائيّ «كيف نؤثّر في الآخرين؟» ليستبدل به «كيف نسمح لأنفسنا بالتأثُّر بجميع الأطراف؟». يجعل هذا التحوّل الحوار عمليّة تحويليّة تمسُّ المشاركين جميعًا. ففي مؤتمر عن التراث العربيّ مثلًا، لا يُكتفى بعرض وجهة النظر الرسميّة للدول، بل تُدمج آراء المؤرّخين الشعبيّين (من اليمن، وحَمَلة التراث الشفويّ في الصحراء الجزائريّة) ليصير التراث ساحةً حيّةً للحوار، لا سرديّةً مُغلَقة.

ثالثًا، **التفاعل المُتزامِن**: يرفض البوليلوغ التسلسل الخطّيّ للحوار (كلام ← استماع ← ردّ)، ويستبدل به تفاعلًا يشبه شبكة عصبيّة تتدفّق فيها الأفكار في اتّجاهات متعدّدة، وفي الوقت

(١١) راجع،

Wimmer, Franz M. "Intercultural Philosophy – A Conceptual Clarification". *Topoi* 17 (1998): 1–13. *Kluwer Academic Publishers*. Printed in the Netherlands.

ذاته. يعكس هذا النموذج واقع العالم المُعولَم، حيث تتشابك الثقافات عبر المنصّات الرقميّة، والهجرات، والتبادل الاقتصاديّ.

٢) البوليلوغ في مرآة الواقع: الهويّة، الرقمنة، وعدالة المعرفة

يتجاوز البوليلوغ كونه مجرّد مفهوم نظريّ ليلامس بعمق نسيج واقعنا المعاصر، كاشفًا عن ديناميكيّات الهويّة المتغيّرة (فولفغانغ ويلش Wolfgang Welsch)[١٢]، ومحدّدًا فرص العصر الرقميّ وتحدّياته، ومرشدًا نحو عدالة معرفيّة أكثر شمولًا.

ففي عالم اليوم، لم تعد الهويّة تُفهم بوصفها جذرًا ثابتًا أو «نقاءً ثقافيًّا» متوهّمًا، بل هي أشبه بنهرٍ حيويّ تتعدّد روافده وتتداخل مياهه. تتجلّى هذه «الهويّة البوليلوجيّة» بوضوح في تجربة الشابّ العربيّ الذي يجد نفسه ينسج خيوطًا من تراثه المحلّيّ مع معارف اكتسبها في جامعات عالميّة، وخبرات جناها في شركات متعدّدة الجنسيّات. هو ليس كائنًا «مشطورًا» يقف حائرًا بين عوالم متناقضة، ذلك أنّه يجسّد قدرة الإنسان على استيعاب التعدّديّة وتوظيفها بسلاسة في تشكيل ذاته. يكمن التحدّي، الذي يقدّم البوليلوغ إطارًا لمواجهته، في تحويل ما قد يبدو قلقًا من «الهجنة الثقافيّة» إلى مصدر إثراء وقوّة، عبر الاعتراف بأنّ الهويّة هي مشروع يُعاد تشكيله وتغذيته باستمرار من خلال التفاعل مع المختلف.

تجد هذه الهويّة المتدفّقة والمتعدّدة الأوجه في الفضاء الرقميّ ساحةً خصبة للتعبير والتفاعل، ولكنّه فضاء محفوف بالتناقضات في ما يخصّ تحقيق البوليلوغ. من جهة، تتيح لنا المنصّات الرقميّة فرصًا غير مسبوقة للتفاعل المتزامن مع أفراد وجماعات من خلفيّات شديدة التنوّع، متجاوزين حواجز الجغرافيا، كما نرى في مبادرات تجمع شباب المتوسّط في حوارات بنّاءة. كذلك، يمكن تسخير تقنيّات، كالذكاء الاصطناعيّ، لكشف التحيّزات اللغويّة والثقافيّة وتحسين الترجمة السياقيّة، ممّا يعمّق الفهم المتبادل. لكن من جهة أخرى، يحمل هذا الفضاء خطر الانغلاق داخل «غرف الصدى» (Echo chambers)[١٣] التي تعزّز

(١٢) راجع،
Welsch, Wolfgang. "Transculturality - The Form of Cultures Today", in: Le Shuttle: Tunnelrealitäten Paris-London-Berlin, ed. Künstlerhaus Bethanien, Berlin, 1996, p. 15-30.

(١٣) راجع،
Figà Talamanca G, Arfini S. "Through the Newsfeed Glass: Rethinking Filter Bubbles and Echo Chambers". *Philos Technol.* 2022; 35(1):20. doi: 10.1007/s13347-021-00494-z. Epub 2022 Mar 15. PMID: 35308101; PMCID: PMC8923337.

الانحيازات وتُبعدنا عن المواجهة الحقيقيّة مع وجهات النظر المختلفة. لذا، فإنّ تحقيق إمكانات البوليلوغ في العصر الرقميّ يستلزم تصميمًا واعيًا لمنصّات تحفّز الحوار الأصيل وتتجاوز مجرّد التراكم السطحيّ للآراء.

أخيرًا، يمتدّ أثر البوليلوغ ليطال بنية المعرفة ذاتها، فهو لا يقف عند حدود اقتراح أداة تواصل فعّالة، إنّما يطرح مشروعًا لتحقيق «**العدالة المعرفيّة**» (شيف فيسفاناثان Shiv Visvanathan)[١٤]، ويتجلّى ذلك في الإصرار على الاعتراف بشرعيّة أنظمة المعرفة المتعدّدة وتكافُئها، وتحدّي هيمنة نموذج معرفيّ واحد. فعندما تُدمج، على سبيل المثال، حكمة الرعاة المحلّيّين في موريتانيا أو عُمان حول إدارة الموارد المائيّة مع الخبرات العلميّة والتقنيّات الحديثة، لا نكون أمام حلول أكثر استدامة وملاءمة للسياق، بل نكون قد خطونا خطوة نحو الاعتراف بالمعارف المهمّشة (التقليديّة والشعبيّة) بوصف أصحابها شركاء فاعلين في إنتاج المعرفة، لا مجرّد متلقّين سلبيّين لها.

ثالثًا: نحو تطبيق البوليلوغ في السياق العربيّ: مواجهة تحدّيات الذات قبل الآخر

قد يبدو مفهوم البوليلوغ، بأصوله الفلسفيّة الأوروبّيّة، غريبًا عن سياقنا العربيّ للوهلة الأولى. لكن عند التأمُّل، نجد أنّ هذا النموذج المتعدّد الأصوات يكتسب أهمِّيّة استثنائيّة وقدرة فريدة على مخاطبة الإشكاليّات العميقة التي تواجه مجتمعاتنا من الداخل. فبقدرته على احتواء التعقيد ورفض التبسيط، يقدّم البوليلوغ أساسًا أكثر متانة وصلابة من الحوارات التقليديّة لتأسيس تفاعل حقيقيّ ومستدام، يبدأ من مواجهة «تحدّيات الذات قبل الآخر». فكيف يمكن لهذا المفهوم أن يتحوّل إلى واقع ملموس في فضائنا الثقافيّ والاجتماعيّ؟

تكمن نقطة الانطلاق الحاسمة في الاعتراف الجذريّ والفعّال بالتنوُّع الهائل الذي يميّز الكيان العربيّ. فخلافًا للصورة النمطيّة التي تختزله في كتلة واحدة متجانسة، يشهد العالم العربيّ تعدُّديّة لغويّة، وثقافيّة، واجتماعيّة، وسياسيّة، ودينيّة، عميقة ومتجذّرة. غالبًا ما ركّزت جهود الحوار على الخارج، على العلاقة مع «الغرب» أو ثقافات أخرى بعيدة، بينما ظلّ الحوار الأكثر إلحاحًا وأهمِّيّة، وهو الحوار بين المكوّنات المتعدّدة لمجتمعاتنا العربيّة نفسها، مهملًا، أو مؤجَّلًا، أو محصورًا ضمن أطر شكليّة. يدعونا البوليلوغ إلى تغيير هذه الوجهة،

(١٤) Visvanathan, S. (2009). "The search for cognitive justice". www.india-seminars.com

لندرك أنّ مؤتمرًا حول قضيّة، مثل التنمية المستدامة، لن يحقّق غاياته إلّا إذا جمع في فضاء تفاعليّ واحد أصوات الأكاديميّين والخبراء الدوليّين، جنبًا إلى جنب، مع ممثّلي المجتمعات المحلّيّة والريفيّة، والنشطاء، والقطاع الخاصّ، والشباب من مختلف المشارب والخلفيّات. هذا التفاعل المتعدّد هو البوليلوغ عمليًّا، وهو الكفيل بالكشف عن تعقيدات الواقع وصوغ حلول مستدامة تنبع من صميمه.

وفي قلب هذا التنوُّع الداخليّ، تبرز مسألة التعدُّديّة الدينيّة والمذهبيّة بوصفها أحد أبرز تجلّيات الحاجة إلى البوليلوغ، وأحد أكثر المجالات التي تمّ فيها تحريف معنى الحوار. ذلك أنّه غالبًا ما وقع الحوار بين الأديان في العالم العربيّ، بالرغم من أهمّيّته الظاهريّة، في فخاخ الحوار التقليديّ: التركيز على المشتركات اللاهوتيّة العامّة، أو الاحتفاء بالتعايش التاريخيّ من دون مواجهة تحدّيات الحاضر، أو الاقتصار على حوار ثنائيّ نخبويّ. والأخطر من ذلك، هو الميل المتجذّر في بعض الخطابات والممارسات إلى تحويل الآخر الدينيّ الداخليّ (المسيحيّ، الدرزيّ، اليزيديّ، وسواهم) إلى شبه آخر خارجيّ. فبدلًا من الاعتراف به على أنّه مكوّن أصيل ومتجذّر في تاريخ المنطقة وجغرافيّتها، يتمّ إقصاؤه رمزيًّا ووجوديًّا بوضعه في خانة انتماء مُفترض إلى ثقافة خارجيّة، مثال على ذلك الثقافة الغربيّة بالنسبة إلى المسيحيّين. يمثّل هذا حكمًا مسبقًا يرفض الاختبار التاريخيّ والجغرافيّ، ويتجاهل عمدًا آلاف السنين من وجود هذه الجماعات وإسهاماتها وتفاعلها داخل النسيج العربيّ والإسلاميّ. يُعَدّ هذا «التغريب» أو وسم صفة «الآخر» للآخر الداخليّ إحدى أخطر العقبات أمام أيّ حوار حقيقيّ، لأنّه ينفي أساس الشراكة في الوطن والمصير.

وهنا يأتي البوليلوغ ليمثّل إطارًا علاجيًّا وتصحيحيًّا. فهو يرفض هذه الثنائيّات الإقصائيّة، ويصرّ على الحضور المتزامن والمتكافئ لجميع الأصوات المكوّنة للمجتمع في فضاء الحوار. إنّه يجبرنا على مواجهة التاريخ المشترك بتعقيداته، والاعتراف بأنّ «الآخر» الدينيّ ليس طارئًا ولا خارجيًّا، بل هو جزء لا يتجزّأ من «الذات» العربيّة المُركّبة. يفتح البوليلوغ المجال لحوار متعدّد الأطراف يشمل الجميع، لا بهدف الوصول إلى توافق لاهوتيّ شكليّ، بل بغية بناء فهم متبادل للتجارب المعيشة، والممارسات المختلفة، والتأويلات المتعدّدة للنصوص، ومواجهة الذاكرة التاريخيّة بجراحها وإيجابيّاتها، والعمل المشترك على قضايا المواطنة والعدالة الاجتماعيّة في الحاضر.

يجد الانفتاح على التعدّديّة في الحاضر دعامته الأساسيّة في إعادة قراءة التراث العربيّ والإسلاميّ ذاته بمنظور تعدُّديّ نقديّ. ذلك أنّ التراث ليس كتلة صمّاء متجانسة، بل هو نتاج قرون من التفاعلات والصراعات والحوارات بين تيّارات فكريّة وفقهيّة وروحيّة متنوّعة، وهو يشمل أيضًا تفاعلات عميقة مع المكوّنات غير المسلمة في المنطقة. إنّ القراءات الأحاديّة والمُغلَقة للتراث، التي غالبًا ما هيمنت، لا تؤدّي إلى تجميد الفكر فقط، بل تسهم، بشكل مباشر، في عمليّة «تغريب» المكوّنات غير المسلمة، أو حتّى التيّارات الإسلامية غير المهيمنة، وذلك عبر تهميش دورها، أو تحريف صورتها، أو ربّما إنكار وجودها الفاعل في التاريخ. وهنا تتجلّى أهمّيّة دعوات مفكّرين، مثل الجزائريّ محمّد أركون، الذي كرّس مشروعه الفكريّ لتطبيق «**نقد العقل الإسلاميّ**»[١٥]. لم يكن هدف أركون تقويض الإيمان، بل تفكيك «السياج الدوغمائيّ المغلق» وكشف «المسكوت عنه» أو «اللامفكَّر فيه» في التاريخ الإسلاميّ، بما في ذلك علاقة هذا التاريخ بغير المسلمين، والتنوُّع الداخليّ الهائل الذي شهده. دعا أركون إلى استخدام أدوات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الحديثة لقراءة النصوص والتاريخ الإسلاميّ في سياقاتها المتغيّرة، مبرزًا التعدُّديّة التي كانت تميّز مراحل أساسيّة منه، قبل أن تفرض القراءات الرسميّة الأرثوذكسيّة هيمنتها.

إنّ مشروع أركون النقديّ هو في جوهره دعوة بوليلوجيّة إلى فتح التراث على قراءات متعدّدة، وتحريره من التوظيف الأيديولوجيّ الإقصائيّ، وإعادة وصله بالحاضر بطريقة نقديّة وحيويّة تسمح باستيعاب جميع مكوّنات الذات التاريخيّة. يتجاوز هذا النوع من القراءة، تلقائيًّا، الثنائيّة المُصطنَعة والمشلّة بين «الأصالة» و«المعاصرة»، ليفتح المجال أمام فهم علاقتنا بماضينا وتحدّيات حاضرنا المتعدِّد فهمًا أكثر تعقيدًا وديناميكيّة.

في المحصّلة، إنّ تطبيق البوليلوغ في السياق العربيّ يعني بالضرورة البدء بالذات: الاعتراف بتنوُّعنا الداخليّ بكلّ أبعاده، ورفض أوهام النقاء والتجانس، ومقاومة آليّات «تغريب» المكوّنات الأصيلة لمجتمعاتنا، وتأسيس حوارات متعدّدة الأطراف تعالج قضايانا المشتركة، مع الاستناد إلى قراءة نقديّة وتعدُّديّة لتراثنا تفتح آفاق الفهم بدلًا من إغلاقها. هذا هو المسار الذي قد يمكّننا من تجاوز الحوارات الشكليّة ومن تأسيس تفاعل إنسانيّ حقيقيّ، يرسي قواعد مواطنة متساوية ومجتمعات أكثر انفتاحًا وقدرة على مواجهة المستقبل.

(١٥) أركون، محمّد. (٢٠٠٩). **نقد العقل الإسلاميّ**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي.

رابعًا: تحدِّيات التطبيق وسبل التجاوز

ممّا لا شكّ فيه أنّ الانتقال نحو تطبيق فعليّ للبوليلوغ، في واقعنا العربيّ، لا يخلو من تحدّيات جمّة وعقبات حقيقيّة. فالأمر يتجاوز مجرّد الاقتناع النظريّ بجدوى النموذج. على المستوى المنهجيّ، نواجه صعوبة إدارة تفاعل متعدّد الأطراف بشكل بنّاء من دون الوقوع في فوضى الأصوات المتضاربة، فضلًا عن تحدِّيات اللغة والترجمة التي تتطلّب أدوات قادرة على نقل الفروق الدقيقة والمعاني العميقة بين سياقات ثقافيّة ولغويّة متنوّعة. وعلى المستوى العمليّ، يصطدم هذا الطموح بمقاومة شديدة للتغيير من البنى الفكريّة والاجتماعيّة التقليديّة، وبشكل أعمق، بعلاقات القوّة غير المتكافئة السائدة في مجتمعاتنا؛ فمن المسلّم به أنّ هذه العلاقات، سواء أكانت سياسيّة أم اقتصاديّة أم دينيّة أم اجتماعيّة، كثيرًا ما تمنع الأصوات المُهمَّشة أو الأقلّ نفوذًا من المشاركة بفعاليّة وحرِّيّة، حتّى وإن فُتِح لها المجال شكليًّا.

يتطلّب تجاوز هذه التحدّيات جهدًا دؤوبًا وإستراتيجيّات واعية. لا بدّ من تصميم فضاءات تفاعليّة مبتكرة، سواء أكانت ماديّة أو رقميّة، تُهيّئ الظروف لتفاعل متعدِّد ومُيسَّر يحترم الجميع. كذلك، يتطلّب الأمر تطوير مهارات جديدة لدى المشاركين والميسّرين على حدّ سواء، تتجاوز مهارات الحوار التقليديّ لتشمل قدرات «الإصغاء المتعدّد»، والوساطة الثقافيّة، والحساسيّة تجاه ديناميكيّات القوّة. ويمكن للاستخدام الذكيّ للتكنولوجيا أن يؤدّي دورًا مساعدًا مهمًّا، بخاصّةٍ في مجال الترجمة الفوريّة، وتوفير منصّات تفاعليّة متقدّمة. لكن، خلا كلّ ذلك، يبقى الأساس في صياغة وتكريس أخلاقيّات جديدة خاصّة بالبوليلوغ، تتجاوز مجرّد الاحترام المتبادل في الحوار الثنائيّ، لتركّز على المسؤوليّة تجاه الأصوات المتعدّدة الحاضرة والغائبة، وعلى القدرة على إدارة الخلاف بشكل بنّاء – من دون السعي بالضرورة إلى إجماع قسريّ أو سطحيّ – وعلى الالتزام العميق بمحاولة فهم الآخر المختلف، حتّى في أشدّ نقاط التباين.

خاتمة: نحو ثقافة البوليلوغ

إنّ الانتقال من النموذج الثنائيّ التقليديّ إلى البوليلوغ يتجاوز غاية التطوير التقنيّ أو المنهجيّ؛ إنّه يمثّل تحوّلًا جذريًّا في فهمنا طبيعةَ الحوار والتفاعل الثقافيّ. لا يطرح هذا المقال بديلًا إجرائيًّا لحوارات فاشلة، وإنّما يمهّد لرؤية شاملة تعيد تأسيس العلاقة بين الثقافات على قواعد أكثر عدالة وشمولًا.

لقد أظهرت تجربة العقود الماضية أنّ الحوارات التقليديّة، بما تقوم عليه من ثنائيّات مبسّطة ومركزيّات خفيّة، عاجزة عن استيعاب تعقيدات عالمنا المعاصر. في المقابل، يقدّم البوليلوغ إطارًا معرفيًّا وأخلاقيًّا قادرًا على احتواء التعدّد والاختلاف من دون إقصاء أو تهميش. إنّه لا يسعى إلى إلغاء الخصوصيّات الثقافيّة، بل إلى خلق فضاء يتيح لها أن تتفاعل وتتحاور وتتبادل التأثير بحرّيّة وكرامة.

في السياق العربيّ تحديدًا، يكتسب هذا التحوّل أهمّيّة مضاعفة. فالمنطقة العربيّة، بما تشهده من تنوّع داخليّ هائل وتحدّيات متعدّدة المستويات، في حاجة ماسّة إلى نموذج حواريّ يعترف بهذا التعقيد ويستثمره إيجابيًّا. يتيح البوليلوغ للثقافة العربيّة أن تكتشف نفسها من جديد، ليس ككتلة متجانسة تواجه «آخر» خارجيًّا، بل كفضاء حيويّ متعدّد الأصوات والتجارب والرؤى.

غير أنّ تحقيق هذا التحوّل يقتضي ما يتجاوز مجرّد تبنّي مفاهيم نظريّة جديدة؛ إذ يستدعي ثورةً شاملةً في مناهج التفكير وأساليب التعليم، وفي بنية المؤسّسات الثقافيّة والإعلاميّة، فضلًا عن السياسات الناظمة للعلاقات بين مكوّنات المجتمع. كما يتطلّب إعداد أجيالٍ جديدة من المثقّفين والمفكّرين والناشطين، المجهَّزين بأدوات البوليلوغ، نظريًّا وعمليًّا، بما يتيح لهم مواجهة تحدّيات الحاضر وصوغ آفاقٍ بديلة للمستقبل.

إنّ المسؤوليّة في هذا التحوّل تقع على عاتق الجميع: المؤسّسات الأكاديميّة التي يجب أن تعيد النظر في مناهجها ومقارباتها البحثيّة، والمؤسّسات الثقافيّة والإعلاميّة التي عليها أن تبتكر أشكالًا جديدة من التعبير والتفاعل، ومنظّمات المجتمع المدنيّ التي يمكنها أن تكون مختبرًا حيًّا لتجربة ممارسات البوليلوغ، وصولًا إلى كلّ مواطن يمكنه أن يسهم في بناء ثقافة الحوار المتعدّد في محيطه الصغير.

ختامًا، لا يدّعي هذا المقال أنّ البوليلوغ يحمل حلولًا سحريّة لجميع مشكلات الحوار الثقافيّ، لكنّه يقدّم، بلا شكّ، أفقًا أكثر إنسانيّة وعدالة من النماذج السائدة. إنّه يفتح أمامنا إمكانيّة حقيقيّة للانتقال، أخيرًا، من مرحلة «الكلام على الحوار» إلى «عيش الحوار» بوصفه تجربة يوميّة مُثرية ومحوّلة. وفي عالمٍ يزداد تعقيدًا وتشابكًا يومًا بعد يوم، يغدو هذا الاستثمار أعظم رهـان على مستقبلٍ يسوده التفاهم ويزدهر فيه السلام.

المراجع

– أركون، محمّد. (٢٠٠٩). **نقد العقل الإسلاميّ**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي.

– بوبر، مارتن. (٢٠١٠). **أنا وأنت**. ترجمة علي محمود مقلّد. بيروت: دار المعارف الحكميّة.

– دريدا، جاك. (٢٠٠٥). **في علم النحو**. ترجمة أنور مغيث. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

– دولوز، جيل وغواتاري، فيليكس. (٢٠٢١). **الرأسماليّة والفصام – أوديب مضادًّا**. ترجمة عبد العزيز العيادي. منشورات الجمل.

– ريكور، بول. (٢٠٠٥). **الذات عينها كآخر**. ترجمة جورج زيناتي. بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة.

– سعيد، إدوارد. (٢٠٠٣). **الاستشراق**. ترجمة كمال أبو ديب. بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة.

– فوكو، ميشيل. (٢٠٠٢). **حفريّات المعرفة**. ترجمة سالم يفوت. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ.

– FIGÀ Talamanca G, ARFINI S. "Through the Newsfeed Glass: Rethinking Filter Bubbles and Echo Chambers". *Philos Technol.* 2022;35(1):20. doi: 10.1007/s13347-021-00494-z. Epub 2022 Mar 15. PMID: 35308101; PMCID: PMC8923337.

– UNESCO. *Cultural Dialogue in the Digital Age: Challenges and Opportunities*. Paris: UNESCO Publishing, 2024.

– VISVANATHAN, S. (2009). "The search for cognitive justice". www.india-seminars.com

– WELSCH, Wolfgang. "Transculturality - The Form of Cultures Today", in: *Le Shuttle*: Tunnelrealitäten Paris-London-Berlin, ed. Künstlerhaus Bethanien, Berlin, 1996, p. 15-30.

– WIMMER, Franz M. "Intercultural Philosophy – A Conceptual Clarification". *Topoi* 17 (1998): 1–13. *Kluwer Academic Publishers*. Printed in the Netherlands.