وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة الفلسفة

العدد ٢٩- ب حزيران ٢٠٢٤

خاص بأعمال مؤتمر العراق الفلسفي الحادي عشر
(الفلسفة وتحديات الهوية)
٢١-٢٢ نيسان ٢٠٢٤

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية
تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة
وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS – MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المعرف الدولي ISSN: 1136-1992 الترقيم الدولي

المحور الأول : الهوية وتحديات بناء الدولة

المحور الثاني : إشكالية الهوية بين الذاتية والموضوعية

المحور الثالث : الهوية في الفكر الإسلامي

المحور الرابع : الفلسفة وتحديات الهوية- نماذج من الفكر الغربي

المحور الخامس : الهوية والآخر

مجلة الفلسفة
العدد ٢٩ – ب
حزيران ٢٠٢٤

Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Mustansiriyah University

PHILOSOPHY

JOURNAL

No. 29-B June 2024

A SPECIAL ISSUE of 11TH IRAQ PHILOSOPHICAL CONFERENCE
(PHILOSOPHY AND THE CHALLENGES OF IDENTITY)
April 21-22 , 2024

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS – MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY
CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN OTHER HUMAN SCIENCES

ISSN: 1136-1992 DOI: 10.35284

Identity and the Challenges of Constructing State

The Problematic of Identity between Subjectivity and Objectivity

Identity in Islamic Thought

Philosophy and the Challenges of Identity- Examples from Western Though

Identity and the Other

PHILOSOPHY JOURNAL

الفلسفة

PHILOSOPHY

مجلة الفلسفة

مجلة فلسفية مُحكّمة نصف سنوية ، تصدر عن كلية الآداب / الجامعة المستنصرية ، وحاصلة على الرقم الدولي (المعياري) ISSN 1136-1992 ، والمعرف الدولي تحت الرقم 10.35284 وتُعنى بنشر البحوث والدراسات الأكاديمية والفكرية العامة في مجالات الفلسفة المختلفة : مجال تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية ، والوسيطة ـــ مسيحية وإسلامية،والحديثة والمعاصرة (الغربية) ، والفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر)، ومجال فروعها (الميتافيزيقا والتأويل ، وفلسفة اللغة والدين والمعرفة والتاريخ والجمال والفن والأدب والسياسة والقانون ...) ، ومجال الموضوعات النظرية العامة الأخرى (الناظرة في: العقائد والعرفان والحضارة والمنهجيات ـــ المعرفية والبحثية ...) ، وأي موضوع ثقافي أو فكري يتضمن بُعداً تنظيرياً حول الإنسان والهوية والزمان والحدث ...والنشر في المجلة باللغة العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية .ومما تتوخاه المجلة ، فضلاً عن خدماتها الأكاديمية المعروفة ، ترصين الثقافة ، ونشر الوعي النقدي البناء ، وفتح السبل أمام التقدم بالفكر والازدهار الحضاري المميز.

العدد التاسع والعشرون - ب

حزيران

2024

مسؤول الدعم الفني
م.د. مؤيد جبار رسن
كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي
أ.م.د. إيمان سليم يوسف
م.م. محمد محسن خلف

اخراج وتنضيد
هيئة تحرير المجلة

مسؤول الموقع الالكتروني
م.د أسماء جعفر فرج

تصميم وطباعة
مكتب الإثم
للنشر والطباعة

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على الترقيم الدولي ISSN:(1136-1992)

وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم prefix: 1035284

هيئة التحرير

-رئيس التحرير ا.د.حسون عليوي فندي السراي
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة
-مدير التحرير م.د.محمد محسن أبيش
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير

أ.د. مصطفى النشار (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)

أ.د. يمنى طريف الخولي (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)

أ.د. خوان ريفيرا بالومينو (سان ماركوس – بيرو)

أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية – لبنان)

أ.د. إحسان علي شريعتي (كلية الأديان / جامعة طهران – ايران)

أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية – مصر)

أ.د. علي عبد الهادي المرهج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)

أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)

أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي (كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)

أ. د. إحسان علي الحيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)

أ.د. زيد عباس الكبيسي (كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق)

البريد الالكتروني

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

ترقيم دولي ISSN:(1136-1992)

فهرست دار الكتب والوثائق وإيداعها تحت رقم (٧٤٢)لسنة (٢٠٠٢)

شروط النشر في مجلة الفلسفة التي تصدر عن كلية الاداب / الجامعة المستنصرية / العراق

وهي مجلة علمية محكمة نصف سنوية ، تحمل الرقم الدولي (ISSN) ١١٣٦- ١١٩٢.وحاصلة على المعرف الدولي (Doi) تحت رقم ١٠-٣٥٢٤٨. وتضم في هيئة تحريرها وعضويتها كبار المتخصصين بالفلسفة من العراق والعالم العربي ، ممن يحمل لقب الأستاذية .

١. يجب ان يكون البحث المرسل للمجلة مكتوب بخط (simple fide Arabic) بحجم (١٤) للمتن و(١٢) للهامش ، ومنضدة على (CD) خاص.
٢. يرفق مع البحث المفاتيح الخاصة به .
٣. يرفق مع البحث ملخص باللغتين العربية والانجليزية لا يزيد عدد كلماته عن (١٥٠) كلمة ، ويوضع في بداية البحث بعد العنوان .
٤. يكون توثيق الهامش في داخل متن البحث بعد اخذ النص من المصدر أو المرجع ، وعلى وفق الآتي : (اسم المؤلف ، السنة ، اسم الكتاب ، الصفحة) ولا يكون التوثيق في آخر البحث .
٥. يكون التوثيق للمصدر أو المرجع في نهاية البحث وبخط مائل ، وعلى وفق الآتي : المؤلف (سنة النشر) ، اسم الكتاب ، مكان النشر : الناشر .

نموذج تطبيقي : *الجابري ، محمد عابد(٢٠٠٣) ، نقدالعقل العربي ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .*

٦. يشترط في البحث ان لا يكون قد نشر من قبل ، أو قبل للنشر في أي مجلة داخل العراق أو خارجه.
٧. يخضع البحث للتقويم السري والاستلال الالكتروني من قبل خبراء مختصين .

٨. البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة تحرير المجلة .

٩. يدفع الباحث العراقي الذي يروم نشر بحثه في المجلة مبلغا قدره (١٠٠٠٠٠) مائة الف دينار عراقي ، ومجانية للباحث العربي والاجنبي

١٠ . ترسل المجلة بعد صدور العدد نسخة بمثابة هدية للباحث ، وان طلب المزيد يدفع (١٠) آلاف عراقي عن كل نسخة .

المحتويات

البحث	أسم الباحث	الصفحة
كلمة رئيس المؤتمر	عميد كلية الآداب	١
تقديم	نائب رئيس المؤتمر	٢-٤
❖ **المحور الاول : الهوية وتحديات بناء الدولة**		
١: الهويّة بين الواحديّة والتعدديّة	أ.د. علي عبد الهادي المرهج	٥-٣٤
٢: إشكالية الهُوية: براغماتية خطاب السلطة، و صناعة .المقدس، في عراق ما بعد ٢٠٠٣	أ.م.د. حيدر ناظم محمد	٣٥-٥٣
٣: سياسة اعتراف الدولة بالهويات الدينية عند مارسيل غوشيه	م.د. ساره خزعل محمد	٥٤-٨٧
❖ **المحور الثاني: إشكالية الهوية بين الذاتية والموضوعية**		
١: على هامش السيرة الذاتية.. السؤال الفلسفي عن هوية الحياة بين سبينوزا ونيتشه	أ.م.د. قاسم جمعة راشد	٨٨-١١٤
٢: الأبعاد الديناميكية في تشكلات الهويّة: دراسة في فلسفة التاريخ	أ.م.د. طالب محمد كريم	١١٥-١٣٨
٣: أنسَنة المثال الأعلى لدى سينيكا – نحو هوية عالمية لمفهوم المواطنة	أ.م.د. سلام عبد الجليل البحراني	١٣٩-١٦٢
❖ **المحور الثالث: الهوية في الفكر الاسلامي**		
١: منطق الهوية والغيرية عند فخر الدين الرازي	أ. د. نضال ذاكر	١٦٣-١٨١
٢: وهم الهوية ... نقد أبي العلاء المعري للصوفية	أ . م . د. جواد كاظم عبهول	١٨٢-٢٠٤
٣: الهوية الدينية (الإسلامية) في المشروع الإصلاحي عند السيد جمال الدين الأفغاني	م.د عبدالرزاق حسن هاشم	٢٠٥-٢٢٧
٤: الهوية الدينية في فكر السيد الصدر وموقفه النقدي من التيار المادي الماركسي	م.د. مازن جبار كاظم	٢٢٨-٢٥٣
❖ **المحور الرابع الفلسفة وتحديات الهوية : نماذج من الفكر الغربي**		
١: اللغة وهوية الأمة عند "فيلهلم فون همبولدت"	أ.د. مصطفى بلبولة	٢٥٤-٢٧٨
٢: الهوية في الفكر الغربي: واحدة أم متعددة؟ ثابتة أم متغيرة؟	د. عمر التاور	٢٧٩-٢٩٩
٣: أزمة الهوية في عالم ما بعد الأخلاق: نحو صوغ جديد لفلسفة الاعتراف	د. مصطفى العطار	٣٠٠-٣١٧
٤: الهوية والفكر المركب وآفاق فهم الإنسان عند إدغار موران	د. حملاوي مهتو	٣١٨-٣٣٧

❖ المحور الخامس: الهوية والأخر		
١: مقاربات فلسفية في مفهوم الهوية ...الفلسفة الكندية أنموذجا	د.بورزاق يمينة	٣٣٨-٣٥٥
٢: الهوية واللغة: جدلية الكوني والخصوصي	د. حيمان فطيمة	٣٥٥-٣٨١
٣: سؤال الهوية بين جدل الخصوصية والكونية في فلسفة ""ادغار موران"	د. تيرس حبيبة د. واضح عبد الحميد	٣٨٢-٤٠٥
هوية المعرفة العلمية المعاصرة: دراسة في المبادئ الأساسية	م.م سندس عبد الرسول مجيد	٤٠٦-٤٤٤
البيان الختامي للمؤتمر وتوصياته		٤٤٥-٤٤٧

الهوية في الفكر الغربي: واحدة أم متعددة؟ ثابتة أم متغيرة؟

د. عمر التاور

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أغادير، المغرب.

ملخص

يسعى هذا البحث إبراز التحولات التي طرأت على مفهوم الهوية في الفكر الغربي، فنقلته من مفهوم محكوم بوهم الوحدة واليقين الذي أفرز الانغلاق على الذات، والاعتقاد في تباين الأعراق، وتفوق بعضها على بعض، إلى مفهوم قائم على التعدد، والتنوع، وما يتصل بهما من إيمان بالاختلاف، وبحث عن القواسم الإنسانية المشتركة، وتطلع إلى الكونية؛ ولأجل إبراز هذه التحولات التي طرأت على مفهوم الهوية في الفكر الغربي، عمل هذا البحث على الإحاطة علما بجملة الأفكار الآتية:

– إن انفتاح الفكر الغربي على المجتمعات الإنسانية المختلفة وضع حداً لعقدة التفوق العرقي والتمركز حول الذات، وأظهر أنّ الاختلاف القائم بين الهويات راجع إلى معطيات تاريخية وجغرافية وسوسيولوجية، لا إلى عوامل عرقية أو صفات بيولوجية لا تخلو هي نفسها من تأثيرات ثقافية.

– إن الاختلاف يسكن ماهية الهوية، لأنّ المجتمعات الإنسانية تختلف في قواعدها السلوكية وأوامرها ونواهيها وقيمها الجماعية، لكن، رغم هذه الاختلافات القائمة ثمة قواسم مشتركة، وتأثيرات متبادلة بين المجتمعات والهويات؛ إذ لا يمكن لأيّ مجتمع أن يحيا ويساير مجرى التاريخ ما لم يتصل بالمجتمعات الأخرى.

– إن الاختلاف الهوياتي لا يقوم بين المجتمعات فحسب؛ بل إنّه يطال المجتمع الواحد أيضاً، فداخل كل مجتمع إنساني ثمة تنوع ثقافي؛ وإن إظهار هذا التنوع واحترامه بدل إقصائه

أو إخفائه بداعي قومية واهية أو وحدة وهمية، هو وحده الكفيل بضمان التماسك، والانسجام داخل المجتمع.

– إن إمكانية وجود هويات منغلقة تبدو إمكانية مستحيلة، فبعد أنْ حولت العولمة العالم إلى قرية صغيرة، وبعد أن صارت الهوية شرطا للتواصل، لم يعد أمام المجتمعات الإنسانية إلا تلافي الصدام، والصراع والبحث عن فضاء ييسر سبل لقاء الهويات وتلاقحها.

وقد خلص البحث، استنادا إلى هذه الأفكار، وعبّر إبراز التحولات التي طالت مفهوم الهوية في الفكر الغربي، إلى الإقرار بأنّ الهوية لا يمكن أن تقال بصيغة المفرد، فهناك هويات بصيغة الجمع، وهناك أنساق قيمية، وسلوكية يسمها الاختلاف وتطبعها الخصوبة والتعدد.

مقدمة

بقدر ما يبدو مفهوم الهوية مفهوماً جارياً وشائعاً في خطابنا اليومي وسياقنا التداولي، يبدو، أيضاً، مفهوما يسحب خلفه تاريخا دلاليا حافلا، ويمتح من مرجعيات معرفية مختلفة، يمتزج فيها الأنثروبولوجي بالفلسفي، ويتداخل فيها الميثولوجي بالوضعي، والديني بالعلمي؛ فهو مفهوم زئبقي وهلامي، مأهول بالدلالات، لا يستعمل استعمالاً واحداً، ولا يستقر على معنى مخصوص، ولا يرتد إلى حقل معرفي بعينه،

ولقد عمل الفلاسفة وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على محاولة تعقل هذا المفهوم، وعلى حصر محمولاته وتشذيبها وتخليصها من غورها الميثولوجي، فاختلفوا في تحديد دلالته لكنّهم أجمعوا، من حيث المبدأ على الأقل، على أنّ الهوية لا يمكن أنْ تقال بصيغة المفرد، فهناك هويات بصيغة الجمع، وهناك أنساق قيمية، وسلوكية يسمها الاختلاف وتطبعها الخصوبة، والتعدد، ومن هنا وجوب التساؤل: هل هذا الاختلاف المفترض بين الهويات هو اختلاف متوحش يقصي هوية الغير المختلف، ويعلن قطيعة مبرمجة معها باسم الخصوصية؟

أم أنه اختلاف ينشأ في ظل هوية كونية للإنسان، وفي إطار وحدة النوع البشري؟ وإذا كان مفهوم الهوية يشير إلى شعور جماعة إثنية معينة بخصوصياتها الثقافية (التاريخ والذاكرة والمصير المشترك)، فهل تتشكل الهوية في عزلة عن تواريخ، وذاكرات، وجغرافيات ثقافية أخرى؟ ألا تتكون الهوية من عشرات الأوطان على حدّ تعبير الإيطالي كارلو ليفي؟ أليست الهوية محض حكاية تضج، حسب بول ريكور، بأصوات متصادية وأمكنة وتواريخ متشاوجة؟ وهل الإقرار بالاختلاف الهوياتي هو فرصة لتعايش الثقافات أم أنه مدعاة لتنابذها وصراعها؟ وما موقع الحديث عن اختلاف الهويات في زمن عولمة القيم والرموز، وتذويب الخصوصيات، والهويات تحت يافطة ثقافة واحدة مهيمنة؟

أولا، العرق والثقافة

رسخت الأنثروبولوجيا الاستعمارية في الأذهان أسطورة التفوق العرقي التي تعني من بين ما تعنيه التمركز حول الذات والنظر نظرة قدحية إلى الثقافات المغايرة للثقافة الأوروبية ووصفها بصفات البدائية والبسيطة، ومن هنا جاء تصنيفها للشعوب والثقافات انطلاقاً من معيار التقدم والتخلف، أو التمدّن والتوحش.

بيد أنّ انفتاح الأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرة على المجتمعات الموسومة بالبدائية والبسيطة وأحيانا أخرى بالمتوحشة، مثل: الأرابيش، تشامبولي، المونـدوغورمور، الماوري، الماساي...إلخ، وضع عقدة التفوق العرقي والتمركز حول الذات موضع تساؤل ونقد. في هذا الإطار، أدتّ أعمال كلود ليفي ستروس ورالف بيلز وهاري هويجز وقبلهما تايلور وفرانس بواس، إلى دحض فكرة المجتمعات البسيطة/البدائية ونقد أحكام القيمة التي أنتجها الخطاب الأنثروبولوجي الاستعماري الذي صنف الشعوب، وفق تصوره الخاص وانطلاقا من وعيه بمسألة التقدم والتخلف، إلى شعوب متقدمة، ومتمدنة وأخرى متوحشة وبدائية. فإذا كانت الأنثروبولوجيا الاستعمارية تتوسل بالمعطيات البيولوجية لتوظيفها في تغذية نزعة التفوق

العرقي، فإن الخطاب الأنثروبولوجي عند كلود ليفي ستروس سيعمل على استئصال هذا الزعم من خلال استقصاء أشكال مساهمة الأعراق البشرية في الحضارة الإنسانية.

وإذ يركز كلود ليفي ستروس على بيان أشكال هذه المساهمة، فلأجل القول إن "المساهمات الثقافية لأسيا أو لأوروبا، لإفريقيا ولأميركا تتسم بخصوصية معينة، كون هذه القارات مأهولة بالإجمال من قبل سكان ينتمون إلى أرومة عرقية مختلفة. وإذا كانت هذه الخصوصية موجودة، وهذا الأمر ليس قابلا للشك، فإنها تعود لظروف جغرافية وتاريخية واجتماعية، وليست نتيجة لقابليات متميزة متصلة بالتكوين التشريحي أو الفيزيولوجي للسود أو الصفر أو البيض (...) لأنّ هذا التنوع الثقافي والجمالي والاجتماعي ليس متصلا بأية علاقة سببية بالتنوع الموجود على الصعيد البيولوجي بين بعض الجوانب المنظورة للتجمعات الإنسانية، إذ أن هذا التنوع مواز له فقط على أرضية أخرى. ولكنه يتميز عنه في الوقت نفسه بميزتين هامتين: أولا إنه يقع في مرتبة أخرى من حيث الأهمية، لأنه ثمة ثقافات إنسانية أكثر بكثير من الأعراق البشرية، طالما أن الأولى تعد بالآلاف والثانية بالوحدات، كما أن ثقافتين أنتجهما أناس ينتمون إلى العرق نفسه يمكن أن تختلفا بقدر ما تختلف ثقافتان تعودان لأناس ينتمون لمجموعات عرقية متباعدة وربما أكثر منها؛ من جهة ثانية، وعلى عكس التنوع بين الأعراق الذي تعدّ فائدته الرئيسية، كشفه عن أصلها التاريخي وعن توزعها في المكان، فإن التنوع بين الثقافات يطرح مشاكل عديدة، إذ يمكننا أن نتساءل عما إذا كان يشكل بالنسبة للإنسانية غنماً أم غرماً، ومن المتفق عليه أنّ هذه المسألة العامة يمكن أن تتشعب إلى عدة مسائل" (ستروس، ٢٠٠٨، ص ٠٧). لكن، هل تنوع الثقافات ناتج عن تنوع الأعراق؟ هل هو ناتج عما هو فطري (العرق) أم عما هو مكتسب؟

إن الخطيئة الأصليةّ للأنثروبولوجيا تكمن في الخلط بين الفكرة المحض بيولوجية للعرق والنتاج الاجتماعي والنفساني للثقافات الإنسانية. وإذا كانت هذه الخطيئة، التي تدعي الموضوعية، وهو ما يخالفه علم الوراثة الحديث، قد قادت غوبينو (Gobineau) إلى الوقوع

أسيرا "الحلقة الجهنمية التي تؤدي من خطأ ثقافي لا يستبعد النية الحسنة، إلى التبرير غير الإرادي لكل محاولات التمييز والاستغلال" (ستروس، ٢٠٠٨، ص ٠٦)، فأن كلود ليفي ستروس ينتقد بشّدة هذا التصور العنصري الذي يربط بين ظاهرة التنوع الثقافي وبين الاختلاف العرقي ربطا ضرورياً ومتلازماً، ويستند نقده، في كتابه "العرق والتاريخ"، على الأفكار الآتية:

أ . نفي وجود أيّة علاقة ضرورية، ومباشرة، بين تقدم الثقافات البشرية وازدهارها، وبين ما يزعم أنه امتياز وتفوق عرقي.

ب . تأكيد أن الثقافات البشرية لا تتفاضل فيما بينها وإنما تتعادل.

ج . إبراز الطابع النسبي للمعايير والقيم التي تصنف بواسطتها الثقافات البشرية في خانات التقدم والتخلف.

د . بيان أن الازدهار الثقافي لا يتحقق إلا في ظروف انفتاح الثقافات البشرية على بعضها البعض.

هـ . تأكيد أن التواصل والتعاون بين المجتمعات البشرية من خلال ثقافاتها، يعد مصدرا للإثراء المتبادل.

و . تأكيد أن العزلة والانكماش يؤديان حتما إلى الجمود والعقم الثقافي.

ز . تأكيد أن أكبر مصيبة وأفظع عاهة يمكن أن تبتلي بها جماعة بشرية ما هي أنّ تعيش منعزلة.

ح . تأكيد أن الواجب الكبير الملقى على عاتق البشرية يقوم في الابتعاد عن كل نزعة عنصرية تحصر الامتياز والتفوق في سلالة بشرية معينة، وفي ثقافة بشرية واحدة مهيمنة؛ فمن المستحيل أن ينفرد جزء من البشرية بامتلاك صيغ وحلول عامة يمكن أنْ تنطبق على جميع الشعوب (الدواي، ٢٠١٤، حول كتابي: العرق والتاريخ، والعرق والثقافة لكلود ليفي ستروس، http://www.ribatalkoutoub.ma).

ينفي كلود ليفي ستروس إذن نافيا قاطعاً أنْ تكون هناك أيّة علاقة بين التطور البيولوجي والازدهار الثقافي؛ رافضا اعتبار التطور الثقافي مجرد ظاهرة ملحقة بالتطور البيولوجي، ومؤكداً في نهاية المطاف أنّ اختلاف الثقافات البشرية لا يرجع إلى عوامل عرقية، وذاهبا إلى حدّ القول إنّ مفهوم "العرق" ذاته هو نتاج للثقافة أكثر مما هو حقيقة بيولوجية (الدواي، ٢٠١٤، حول كتابي: العرق والتاريخ، والعرق والثقافة لكلود ليفي ستروس، http://www.ribatalkoutoub.ma).

وإذ ينفي كلود ليفي ستروس أنْ يؤكد العلم (علم الوراثة) تفاوت الأعراق من حيث الاستعدادات والقدرات، لأنّه "لا شيء في الوضع الحاضر للعلم يسمح بتأكيد التفوق، أو الدونية الثقافية لعرق من الأعراق" (ستروس، ٢٠٠٨، ص ٠٥)، فإنّه يؤكد، بالمقابل، أنّ اختلاف الثقافات لا يعود إلى فكرة التفوق العرقي بل يعود، في نهاية التحليل، إلى أسباب موضوعية، أي إلى ما دعاه أشلاي مونتاغيو بمعطيات تاريخية وجغرافية وسوسيولوجية. يقول كلود ليفي ستروس بهذا الصدد: "إن ما تحدده الوراثة عند الإنسان هو فقط الاستعداد العام لاكتساب ثقافة ما، أما تلك التي ستصبح ثقافته بالفعل فترجع إلى ظروف ميلاده وما يحيط بها من مصادفات، وكذلك إلى المجتمع الذي سيتلقى فيه تربيته" (Lévi-Strauss, ١٩٨٣, p ٤٠).

ولعل ما يسند ما يذهب إليه كلود ليفي ستروس هو ما توصلت إليه الاكتشافات في علم الوراثة من أن مفهوم العرقية غير صحيح؛ فقد اكتشف الباحثون الذين قاموا بدراسة حول أناس من قارات مختلفة أن الفروق في DNA بين مطلق شخصين اختيرا عشوائيا من أيّ مكان في العالم بلغت حوالي ٠,٥ في المائة، كما وجدوا أن ٨٦ إلى ٩٠ في المائة من هذه الفروق هي ضمن الفئة العرقية نفسها. لذلك، فإن الفروق بين فئة عرقية وأخرى لم تشكل سوى ١٤ في المائة أو أقل من التباين الذي بلغ ٠,٥ في المائة. ومن ثم استنتجوا أنّ البشر متجانسون في التركيب الوراثي، ولذلك يمكن، بل ينبغي، لعلم الوراثة أن يلعب دورا مهما في

تصحيح مفهوم العرقية، وإلى جانب هذه الاكتشافات العلمية التي تسند موقف كلود ليفي ستروس، بدأت اليونسكو (منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة) سنة ١٩٥٠، وبالتزامن مع نشر كلود ليفي ستروس لكتابه "العرق والتاريخ"، بنشر سلسلة بيانات تهدف إلى دحض مفهوم العرقية؛ وقد حرر هذه البيانات بعض علماء الأنثروبولوجيا، والوراثة، والاجتماع، واعتبرت هذه الأفكار في حينها، بحسب الأستاذ عبد الرزاق الدواي، أفكارا جديدة وثورية، كما عُدّت لاحقاً مقدمات ضرورية لأي حوار بين الثقافات؛ وفضلا عن ذلك فإنّ منظمة الأمم المتحدة للتربية العلوم والثقافة استلهمت منها كثيرا في إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي، الصادر في نوفمبر ٢٠٠١. وهو من أهمّ النصوص المعاصرة المؤسسة لفلسفة أخلاقية جديدة في مجال الحقوق الثقافية (الدواي، ٢٠١٤، حول كتابي: العرق والتاريخ، والعرق والثقافة لكلود ليفي ستروس، http://www.ribatalkoutoub.ma).

يقع الاختلاف إذن بين الشعوب وبني البشر على صعيد المكتسب (الثقافة) لا على صعيد الفطري (العرق)، فما نحن عليه نحن عليه بشكل ثقافي، لأن الثقافة هي التي تسكننا وليس البيولوجيا، فحتى الصفات التي تعتبر طبيعية كالنوم والتنفس والأكل والجنس والذكورة والأنوثة...إلخ، أظهر البحث الأنثروبولوجي المعاصر مع مارسيل موس وإدوارد سابير ومارغريت ميد وروجي باستيد وغيرهم، أنها صفات تتخذ أبعادا ودلالات ثقافية تختلف من ثقافة لأخرى بحسب اختلاف طرق تعلمها وممارستها داخل هذه الثقافات. لقد توصلت مارغريت ميد، أثناء مقابلتها للسلوك النموذجي عند رجال ونساء قبائل الأرابيش وعند غيرهم من قبائل الموندوغورمور، إلى أنّ سمات الطبع التي نصفها بالذكورة أو الأنوثة تتحدد في جزء كبير منها، إنْ لم يكن في كليتها، كنتيجة للتأطير الاجتماعي، وتخضع بوفاء لما يفرضه عليها الجسم الاجتماعي (سبيلا وآخرون، ١٩٩١، ص ٥٣). وبالمثل، توصل مارسيل موس في دراسته لتقنيات النوم عند الفويجيين والماساي وغيرهم، إلى أن "الفكرة القائلة بأن النوم سلوك طبيعي هي فكرة مغلوطة تماما" (الشيكر، ٢٠٠٦، ص ٤٥)؛ أما إدوارد سابير فقد

توصل إلى أن كل سلوك طبيعي إلا ويشكل، في ذات الوقت، سلوكا اجتماعيا أو ثقافيا؛ وآية ذلك أنه لو بحثنا في حالة التنفس عن أثر آداب السلوك أو عن أثر التقاليد لعثرنا عن نموذج اجتماعي. وكذلك الأمر بالنسبة لفعل الأكل، الذي بيّن رالف لينتون أنه وإن كان استجابة لحاجة طبيعية، فإنه مشروط بالثقافة، لأن طريقتنا في الأكل تتوقف على الشكل الذي تعلمنا به الأكل (الشيكر، ٢٠٠٦، ص ٤٤). وهذا إن دل على شيء فإنما يدلّ على أنه لا طبيعة ثابتة للإنسان، أولا، لأن الثقافات المختلفة تصوغ طبائعه المختلفة، وثانيا، لأنّ "تاريخ الفرد، أولا وقبل كل شيء، هو تكيف مع الأنماط، والمعايير المتوارثة تقليديا في مجتمعه، فمنذ لحظة ميلاده تشكل الأعراف، التي يولد في ظلها، خبرته وسلوكه، وبحلول الوقت الذي يستطيع فيه التكلم، فإنّه يكون قد غدا المخلوق الصغير لثقافته، وبحلول الوقت الذي يصير فيه كبيراً وقادراً على المشاركة في أنشطتها، فإنّ عاداتها تصبح عاداته، ومعتقداتها معتقداته، ومستحيلاتها مستحيلاته" (كوبر، ٢٠٠٨، ص ٨٠). ومن هنا سخافة الفكرة التي تربط آليا بين الاستعدادات البيولوجية والإسهامات الذهنية؛ ألم يتوصل لوسيان مالصون، في كتابه "الأطفال المتوحشون"، إلى أن الطفل مهما كان عرقه أسود أو أبيض أو أصفر، يكون في مستوى الحيوان أو أتفه منه إذا ما خضع لتجربة الاعتزال؟ ثم ألم يقل الأنثروبولوجي الأمريكي المعاصر رالف لينتون إنه "لولا وجود الثقافة والدور الذي تلعبه في حفظ مكاسب الماضي وتكييف كل جيل لاحق مع نماذجها، لكان الإنسان العاقل مجرد قرد (...) يختلف عنه قليلا في البنيان ويتفوق عليه بعض الشيء في الذكاء، ولكن لا يرتفع به عن مستوى الشامبنزي والغوريلا" (لينتون، ١٩٦٤، ص ١١١ – ١١٢)؟

إن غياب الوعي بالأسباب الموضوعية لاختلاف الثقافات المتباينة إذاً هو الذي ولد أحكام قيمة تنعت هذه الثقافات بالبدائية والبسيطة وغيرها من الألفاظ التي تعكس النظرة التي أنتجها وهم الرجل الأبيض حول ذاته وحول الآخرين. وليست هذه النظرة في واقع الأمر إلا نتيجة حتمية لظاهرة التمركز العرقي التي أسهب كلود ليفي ستروس في وصفها؛ فهو يسم

بالتمركز العرقي "ذلك الحكم المسبق الذي تعتقد عن طريقه جماعة بشرية بأن الإنسانية تنتهي عند حدود القبيلة، أو المجموعة اللغوية، وأحيانا عند حدود القرية، إلى حد أن عددا كبيرا من السكان الذين يوسمون بأنهم بدائيون يطلقون على أنفسهم اسما يعني "البشر" (وأحيانا يعني "الطيبون"، "الممتازون"، "الكاملون")، مما يترتب عليه أنّ القبائل الأخرى والمجموعات والقرى الأخرى لا تتمتع بتلك الفضائل أو أنّها لا تنتمي إلى الطبيعة البشرية. وهي مكونة من "الأشرار" و"قردة الأرض" أو "بيض القمل"" (بونوا، "الهوية"، ١٩٨٦، ص ٧٨).

وبقدر ما حكمت ظاهرة التمركز العرقي نظرة الشعوب الموسومة بالبدائية إلى بعضها البعض، حكمت أيضاً النظرة المتبادلة بين المكتشفين الأوروبيين، وبين السكان الأصلين للمناطق والقارات المكتشفة، فبينما كان المستعمرون الأوروبيون يصفون هؤلاء السكان بالبدائيين، كان هؤلاء السكان بدورهم ينظرون إلى المستعمرين نظرة سلبية تربط في مخيالهم الشعبي بين الرجل الأبيض وبين المرض؛ ذلك ما عبّر عنه تشارلز داروين قائلا "حيثما كان الأوروبي يخطو، كان يبدو أن الموت يطارد الإبورجيين، ويمكننا أن ننظر نظرة ذات مدى أوسع إلى الأمريكيتين وبولينيزيا ورأس الرجاء الصالح وأستراليا لنجد فيها نفس هذه النتيجة" (أرنولد، ١٩٩٨، ص ١٦)، وذلك ما أكدّه أيضاً ديفيد أرنولد بقوله: "كان الارتباط بين المرض ووصول الرجل الأوروبي بحرا أمرا جد واضح في إدراك السكان المحليين ومثلما كان واضحا في إدراك داروين، حتى إن سكان جزر كوك كانوا في الثلاثينات من القرن الثامن عشر، يستخدمون عبارة (عندي داء السفن) عندما يقعون فريسة لمرض أجنبي" (أرنولد، ١٩٩٨، ص ١٦). وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدّل على رجاحة ما ذهب إليه ميشال لارياس حين بيّن أن البدائيين أنفسهم ينظرون إلى الرجل الأبيض نظرة ازدراء، مما يعني أنهما متساويان في إنتاج نظرة خاصة حول الذات وحول الغير، وأنهما يصدران عن نفس البنية الذهنية؛ وهذا ما أبرزه أيضاً كلود ليفي ستروس حين بيّن أن الفكر المتوحش يعمل من

خلال مبادئ ومسارات لا تختلف اختلافاً أساسياً عن مبادئ ومسارات الفكر العلمي، وهو ما انتهى إليه أيضا مورسيا إلياد حين بيّن أنّ العلم والأسطورة يصدران معا عن مبدأ السببية، ولنا في أساطير الموت والبعث – يقول إلياد – التي تتفق على أن الموت حقيقة خير مثال على ذلك؛ بل إن كلود ليفي ستروس يذهب أبعد من ذلك حين ينسب قصب السبق في التقدم إلى كثير من الشعوب غير الأوروبية، ف"الزراعة خارج التربة التي لم تعرف إلا مؤخرا، كانت تمارسها خلال عدة قرون بعض شعوب بولينيزيا التي استطاعت كذلك تعليم العالم فنّ الملاحة، والتي قلبت أوضاعه، في القرن الثامن عشر، بكشفها له نمطا من الحياة الاجتماعية والخلقية أكثر حرية وأكثر سخاء مما كان يخطر بالبال" (ستروس، ٢٠٠٨، ص ٣٦). أمّا إذا كان المعيار المعتمد في قياس التقدّم – يقول كلود ليفي ستروس– هو درجة القابلية للانتصار على البيئات الجغرافية الأكثر قساوة، ف"ليس ثمة شك قط، أن الاسكيمو من جهة والبدو من جهة أخرى، هم الذين يحرزون قصب الفوز. لقد عرفت الهند، أفضل من أيّة حضارة أخرى، أن تنجز نظاما فلسفيا – دينيا، كما عرفت الصين أن تنجز نوعا من الحياة، قادرين على تحجيم النتائج النفسانية لعدم التوازن الديمغرافي. ومنذ ثلاثة عشر قرنا مضت، صاغ الإسلام نظرية تضامن جميع أشكال الحياة الإنسانية، التقنية والاقتصادية والاجتماعية والروحية، التي لم يكتشفها الغرب إلا مؤخرا، عبر بعض جوانب الفكر الماركسي ومع ولادة علم السلالات الحديث" (ستروس، ٢٠٠٨، ص ٣٥). ومع ذلك يقر كلود ليفي ستروس بأن "ثمة بعض العقول التي لديها ميل مزعج لحصر امتياز الجهد والذكاء والخيال للاكتشافات الحديثة، في حين أن تلك التي أنجزتها الإنسانية في الحقبة "البربرية" ليست سوى من فعل الصدفة، وليس لها بالإجمال إلا قيمة قليلة. يبدو لنا هذا الضلال خطيرا جدا ومنتشرا كثيرا وهو قادر بقوة على منع الأخذ بنظرة دقيقة للعلاقة بين الثقافات، وهذا ما نعتقد أنّه لا غنى عن تبديده بشكل كامل" (ستروس، ٢٠٠٨، ص ٤٣).

لكن، إذا كان التنوع الثقافي لا يصدر عن دواع بيولوجية ولا ذهنية، فبماذا سنفسر اختلاف الثقافات والهويات فيما بينها إذا؟ وما الذي يقود مجموعة إثنية – كما يقول جان ماري بونوا – إلى الإحساس باختلافها الهوياتي؟

ثانيا، اختلاف الهويات

لا شك أن الاختلاف يسكن ماهية الهوية. وبما أن الهوية فعل حركي مستمر، فإن مقولة اختلاف الهويات لا ينبغي أن تفهم على نحو ساكن (ستروس، ١٩٩٥، ص ٢٩٧)، ولا على نحو ضيق، لأن "ثمة حقيقة أولى تفرض نفسها وهي أنّ تنوع المجتمعات الإنسانية هي في الواقع حاليا، وفي الواقع والقانون ماضيا، أكبر بكثير وأغنى من كل ما نحن مهيؤون لمعرفته على الإطلاق" (ستروس، ٢٠٠٨، ص ١٠).

وإذا كان اختلاف الهويّات وتنوعها يعود في جانب منه، حسب جان ماري بونوا، إلى الانعزال والتشبث بالهوية الذاتية والحلم بالتجذر في فضاء منعزل، فإنه يعود في جوانب أخرى منه – حسب كلود ليفي ستروس– لا إلى الانعزال بل إلى التقارب: كالرغبة في التضاد والرغبة في التميز والرغبة في تأكيد الذات(ستروس، ١٩٩٥، ص ٢٩٩) ، وإلى رغبة كل واحد منا في احتضان ثقافته والدود عنها. يقول كلود ليفي ستروس بهذا الصدد: "من المعروف أنّ ابن أية ثقافة متضامن معها تضامنا وثيقا كما هو ذلك المسافر المثالي مع قطاره. إذ أنّه، منذ ولادتنا، تدخل فينا بيئتنا، عبر ألف طريقة واعية وغير واعية، نظاما معقدا من المراجع، المكونة من أحكام قيمة، ودوافع ومراكز اهتمام، بما فيها النظرة الاستبطانية التي تفرضها علينا التربية عن المستقبل التاريخي لحضارتنا، التي بدونها تصبح هذه الحضارة غير معقولة، أو أنها تبدو متناقضة مع السلوك الواقعي. إننا نتحرك حرفيا مع نظام المراجع هذا، وليست الحقائق الثقافية لدى الآخرين مرئية إلا من خلال التغييرات التي يفرضها عليها، هذا عندما لا يصل إلى حد وضعنا في حالة استحالة رؤيتها مهما كانت" (ستروس، ٢٠٠٨، ص ٣٣).

بيد أن اختلاف الهويات يرتد كذلك – إنْ صح اعتقادنا – إلى اختلاف المجتمعات؛ فلكل مجتمع أوامره ونواهيه، قواعده السلوكية وقيمه الجماعية، مراسمه الاحتفالية والجنائزية، ومع ذلك فقواعد هذا المجتمع لا تلزم بالضرورة مجتمعا آخر؛ أولاً، لأنّ ما يهتم به مجتمع معين ويعتبره أساسيا قد يختلف تماما عما يبوؤه مجتمع آخر مكانة الصدارة، وثانيا، لأنّ ثقافة المجتمعات المختلفة تعكس أساسا ماضيها الثقافي، فتتباين فيما بينها في حدود تباين تجارب كل منها، ومن تنوع هذه التجارب تتنوع المكتسبات (Leiris, ١٩٦٩, p ٤٧). ويكفي أن نلقي نظرة على كتاب ميشيل فوكو "المراقبة والعقاب" حتى نتبين أن المجتمعات قد اختلفت وتفننت في الأساليب العقابية، والتأديبية التي تروم الإخضاع والتدجين والإلجام وصناعة الأجساد الاجتماعية الطيعة.

وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين المجتمعات الإنسانية، إلى الحد الذي جعل ميشيل ليريس يقرر أن "العالم تسكنه الآن جماعات بشرية تختلف فيما بينها ثقافيا اختلافا كبيرا" (Leiris, ١٩٦٩, p ٤٧)، إلا أن هناك ما يمكن أن ندعوه بالمشترك المنسي بين هذه المجتمعات الإنسانية المختلفة؛ فلو أخذنا، مثلا، سلوك الثأر لوجدنا أن دوافعه تختلف وتتباين من مجتمع لآخر، لكنه يبقى في العمق قانونا للتوازن الاجتماعي بين الطوائف التي يسود فيها. هذا ما انتهى إليه الأستاذ أحمد أبوزيد في بحث له عن الثأر في إحدى مناطق الصعيد، وذهب فيه إلى أنّ "الثأر ليس مجرد ردّ فعل بسيط يهدف إلى الانتقام لمقتل أحد أفراد الجماعة، وإنما هو نظام اجتماعي يهدف في آخر الأمر إلى إعادة التوازن الذي كان قائما بين الجماعتين (المعتدية والمعتدى عليها) قبل وقوع حادث القتل الذي أصاب ذلك التوازن بالخلل نتيجة فقدان أحد أفراد الجماعة المجني عليها. وإن الوسيلة الوحيدة المقبولة لإعادة التوازن هو إنقاص الجماعة المعتدية بنفس القدر الذي نقصت به الجماعة الأخرى، وإنّ مبدأ العين بالعين والسن بالسن والأنف بالأنف والأذن بالأذن الذي ورد في القرآن الكريم هو قانون للتوازن الاجتماعي" (أبوزيد، ١٩٩٩، ص ٨٧).

أما تحريم زنا الأقارب، فقد بيّن كلود ليفي ستروس، في كتابه "البنيات الأولية للقرابة"، أنه بمثابة قانون عام، ويشكل القاعدة التي تمتلك، من بين كل القواعد الاجتماعية، صفة الكونية والشمولية؛ فعلى الرغم من أن تحريم زنا الأقارب يمكن أنْ يطبق تطبيقا متنوعا حسب الكيفية التي تود بها كل جماعة أن تحدد ماذا تقصد بالأقارب، إلا أنّ هذا التحريم – الذي يعاقب عليه بعقوبات متغيرة، ويمكن أن تمتد من الإعدام المباشر للمدانين إلى الإدانة، أو إلى التهكم أحيانا فقط – هو تحريم موجود في أي تجمع اجتماعي (سبيلا وآخرون، ١٩٩١، ص ٢٥).

هنالك إذن ما يمكن نعته بجدلية العمومية والخصوصية في علاقة المجتمعات الإنسانية فيما بينها؛ فعلى الرغم من أنّ الهوية ظاهرة عامةّ من حيث هي كسب إنساني، وعلى الرغم، كذلك، من رجاحة ما ذهب إليه فرانس بواس من أنّ الشعوب يقتبس بعضها من بعض، وأنه ليس هناك مجتمع يتطور في عزلة لأنه يتأثر باستمرار في تطوره بالشعوب والثقافات الأخرى (كوبر، ٢٠٠٨، ص ٨١)، إلا أنّ ذلك كله لا ينفي خصوصية الهوية عند كل مجتمع على حدة، لأن الواقع يظهر أن "الاختلافات بين الثقافات موجودة، ومن الممكن أن نحدد في الزمان والمكان لكل منها سماتها الخاصة" (Leiris, ١٩٦٩, p ٤٧). لكن، ألا يسكن الاختلاف قلب الهوية وبنية المجتمع؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل الاختلاف الهوياتي داخل المجتمع الواحد عامل قوة وغنى أم عنصر تصدع وضعف؟

ثالثا، الاختلاف الهوياتي داخل المجتمع الواحد

إنّ الاختلاف الهوياتي لا يقتصر على المجتمعات التي تتمايز فيما بينها فحسب، بل إنّه يسكن بنية كل مجتمع من المجتمعات، ف"جميع المجتمعات تضم بدرجات متفاوتة مجموعة متنوعة من الديانات واللغات والأقليّات العرقية والممارسات الثقافية، وبالتالي، فهي تضم أيضا مجموعة متنوعة من المثل الأخلاقية العليا. ويعد المجال العام نوعا من التسوية توضح حاجة الأشخاص الذين يتبعون أساليب حياتية مختلفة إلى وضع مجموعة من

المعايير المشتركة لتنظيم التفاعل بينهم باعتبار أن التفاعل أمر لا يمكن تجنبه" (باري، ٢٠١١، ص ٢٢٠). فلو أنّنا نظرنا إلى المجتمع المغربي، مثلا، نظرة أنثروبولوجية، لتبدى لنا في تنوعه واختلافه، ولخالجنا الشعور بأننا إزاء مركب ثقافي، وأمام مزيج من المجتمعات في مجتمع واحد؛ ففي هذا المجتمع، يقول بول باسكون، "تتجابه أنماط مختلفة من التنظيمات الاجتماعية الكاملة في ذاتها، فنحن لسنا بشأن مجتمع بعينه، بل إزاء مظاهر ثقافية جزئية مستمدة من مجتمعات مختلفة تتعايش أحيانا، في ذات الوقت وفي نفس المكان" (الشيكر، ٢٠٠٦، ص ٨١).

بيد أن التعدد والتنوع الذي يسم المجتمع المغربي ويشكل داخله عامل قوة وتماسك، يمكن أن يتحول كذلك إلى عنصر ضعف وتصدع؛ وآية ذلك أنّ "التعدد اللغوي أو الازدواجية اللغوية التي تشكل قوة للمعرفة والتسامح عندما يكون لها مركز ثقل محدد للهوية، وتكون تعبيرا عن الإجماع، يمكن أنّ تتحول، كذلك، إلى عامل من عوامل ضياع الطاقات وانكفاء المجموعة حين يتم إخفاؤها أو إنكارها" (الخطيبي، ١٩٨٠، ص ٢٣).

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنّ خطورة التنوع داخل المجتمع الواحد لا تكمن في إظهاره واحترامه والسعي نحو تدبيره بشكل سلمي وديمقراطي، لأن "البشر، كما يقول جون ستيوارت ميل، لا يصبحون مادة جميلة وراقية للتأمل من خلال إضعاف كل السمات الفردية في حدّ ذاتها وتحويلها إلى سمة واحدة، ومن خلال تشجيع تلك السمات واستجماعها في إطار الحدود التي تفرضها حقوق ومصالح الآخرين. ولما كانت الأعمال تحمل صفات من يبدعونها، نجد أن الحياة البشرية أيضا تزداد ثراء وتنوعا وحيوية بالطريقة نفسها" (باري، ٢٠١١، ص ٢١٥).

إن خطورة التنوع كامنة في إخفائه ومحاولة تذويبه في وحدة صدئة أو قومية وهمية لا تصمد أمام حقائق الواقع والتاريخ؛ ومن هنا محدودية الفكرة التي تذهب إلى أنّ "تفكك كيان وطني باسم الحق في الاختلاف، أو المطالبة بالتنوع مهما كانت مشروعيتهما، وتفتت الأسس

المشتركة لبلد ما قد ينتج عنه فتح باب جهنم، وتفجير نزوعات الموت؛ في هذه الحالة قد تبدو معرضة للاهتزاز والتدمير كل الحدود، كما يتوقع تعريض مقومات العيش المشترك إلى الخطر والتهديد. ومن ثم، يمكن للتشنج الهوياتي باسم تنوع ما، أن يولد أسباب الخصومة والفتنة، والمحنة" (أفاية، ٢٠١٤، مفارقات التنوع"، http://mominoun.com).

ولعل ما يفند هذه الفكرة ويظهر محدوديتها، هو ما نلمسه من اتجاه نحو الأخذ بمنظور التعددية الثقافية لدى المنظمات الحقوقية الدولية، ولدى جل الديمقراطيات الغربية؛ فعلى الرغم من بعض الانتقادات التي وجهت لهذا المنظور من قبيل ما نجده، على سبيل المثال، عند بول راس (Rasse, ٢٠٠٦, p ٣٠١) أو عند ألان فينكلكروت (Finkielkraut Alain) الذي يرى أنّ احتضان الأمم المتحدة لفكرة التعددية الثقافية تضمن التخلي عن الفكرة الكلية العامة لعصر التنوير لمصلحة النسبية الثقافية، فيقرر: "لقد تأسست الأمم المتحدة لإشاعة المثل العليا الكلية لعصر التنوير الأوروبي، ولكنها الآن تدافع عن الأحكام العرقية المبتسرة، معتقدة أنّ للشعوب، والأمم والثقافات حقا يجاوز حقوق الإنسان، ترفض جماعة التعددية الثقافية القيم الليبرالية باعتبارها عنصرية، في حين أنها تناصر الشوفينية (chauvinisme) الضيقة المتزمتة لكلّ ثقافة للأقلية" (كيمليكا، ٢٠١١، ص ٢١)، إلا أن تلك الانتقادات لم تمنع جل الديمقراطيات الغربية من التوجه صوب الأخذ بسياسات التعددية الثقافية. ذلك ما كشف عنه الباحثان ويل كيمليكا وكيث بانتنغ حين قاما بتحديد ووضع قائمة بسياسات محددة [تسع سياسات هي: الاعتراف بحقوق الأرض وسندات الملكية؛ الاعتراف بحق الحكم الذاتي؛ تأييد المعاهدات التاريخية والتوقيع على معاهدات جديدة؛ الاعتراف بالحقوق الثقافية (اللغة، والصيد البري والبحري)؛ الاعتراف بالقانون المتعارف عليه؛ ضمان حقّ التمثيل والاستشارة في الحكومة المركزية؛ التصديق الدستوري والقانوني على المكانة المتميزة للسكان الأصليين؛ التأييد والتصديق على الوسائل الدولية حول حقوق السكان الأصليين؛ التصرف الايجابي لأعضاء جماعة السكان الأصليين] يمكن أن تؤخذ على أنها تمثل أو ترمز إلى منظور

التعددية الثقافية الجديد، وتسمح، في ذات الوقت، بقياس مدى التحول نحو منظور أقرب إلى التعددية الثقافية في الديمقراطيات الغربية في الفترة الممتدة من ١٩٨٠ إلى ٢٠٠٠، فتوصلا، على أساس هذا القياس، إلى تصنيف هذه البلدان إلى ثلاث فئات: البلدان التي تحولت بشكل حاسم اتجاه المنظور متعدد الثقافات، عن طريق تبني ست أو أكثر من السياسات التسع؛ ثم البلدان التي قامت بتحول أكثر تواضعا ولكنه متميز، عن طريق تبني ثلاث إلى خمس سياسات من السياسات التسع؛ وأخيرا، البلدان التي تحولت بالكاد إلى هذا الاتجاه، باثنتين أو أقل من هذه السياسات، ولقد انتهى الباحثان من هذه الدراسة/القياس إلى تصنيف أربع من الديمقراطيات الغربية ذات السكان الأصليّين على أنها متعددة الثقافات تماما (كندا والدنمارك ونيوزيلندا والولايات المتحدة)، وثلاث منها كانت متعددة الثقافات بطريقة معتدلة (أستراليا وفنلندا والنرويج)، واثنتان فقط قامتا، بالكاد، بهذا التحول نحو التعددية الثقافية (اليابان والسويد) (كيمليكا، ٢٠١١، ص ٨٩ – ٩٠).

إنّ التوجه نحو منظور أقرب إلى التعددية الثقافية في الديمقراطيات الغربية إنما هو دلالة على أن "إنكار الواقع يؤدي إلى التخلف وإلى هشاشة الصورة التي نرسمها لأنفسنا" (الخطيبي، ١٩٨٠، ص ٢٣)، مثلما يدل على أن الهوية الذاتية – على خلاف ما يذهب إليه دعاة القومية – تضج بالاختلاف، وأنها مكان عام تلتقي عنده روافد ثقافية متنوعة؛ وفي هذا الإطار، يمكن أنْ نفهم عبارة ألان غوسو التي تقول "إن التعدد والتاريخية سمتان تسكنان الهوية"، كما يمكن أن نفهم أيضا ما ذهب إليه جان ماري بونوا من أن "مسألة الاختلاف تروج في عصرنا، بل إنها تعمه وتسوده؛ اختلاف الجنسين، واختلاف الثقافة والطبيعة، والاختلاف بين الثقافات (...) إنّ كلّ هذه الاختلافات أصبحت اليوم قائمة تفرض نفسها. هناك وسواس يسود عصرنا الذي أشبع تواصلا، إنه وسواس انطواء كل منا وانعزاله في أرضه، أي فيما يحقق اختلافه وأعني هويته الخاصة. إنه الحلم بالتجذر في فضاء منعزل. بيد أن هناك في الوقت نفسه إلحاحا في الدعوة إلى وحدة الإنسان، بل في استرجاع يقين

طبيعة بشرية، وأعني هوية كونية للإنسان، وإن في شكل ذاتية متعالية (...) والعلاج ضد هذا الموقف هو أنْ نعمم فكرة الطبيعة البشرية، ونقول بوحدة الإنسان وقيمه" (بونوا، "الهوية"، ١٩٨٦، ص ٧٨). وهذا يعني أنّ الأصل في الهوية إنما هو التفاعل والتلاقح والتلاقي مع هويات أخرى، وبهذا المعنى يمكن القول إنه ليست هناك هويات وإنما هناك تعايش بين الهويات؛ فهل يمكن إذاً، والحالة هذه، الحديث عن وجود هوية منغلقة على ذاتها ومستقلة عن التفاعل والتعايش مع هويات أخرى في زمن العولمة؟

رابعا، الاختلاف الهوياتي في زمن العولمة

إذا جاز لنا الأخذ بالفرضية القائلة بأنّه "لا يمكن لأي مجتمع أن يحيا ويساير مجرى التاريخ ما لم يتصل بالمجتمعات الأخرى" (الحبابي، ١٩٧٣، ص ١١)، فإن إمكانية وجود هويات مستقلة تبدو إمكانية مستحيلة. فحتى الهويات التي تعد بمثابة عوالم قائمة ومكتفية بذاتها، لم تعد – كما يقول دريوش شايغان – تلف في فلك تاريخها الخاص وتدور في مداره؛ فلم نعد نجد على عهدنا الراهن تاريخا هنديا أو صينيا أو إيرانيا مستقلا عن النسيج الكوكبي الذي يندمج فيه، بل كل ما نجده هو تاريخ كوني (الحبابي، ١٩٧٣، ص ٨٧).

إذا كانت العولمة إذاً قد حولت العالم إلى قرية صغيرة وإلى فضاء ييسر سبل لقاء الهويات وتلاقحها، وإذا كان التاريخ المعاصر يعلمنا معنى الكونية، فإن العلوم الإنسانية – حسب ميشيل سير – "تعلمنا ليس فقط أنْ يحب كل واحد منا الواحد، بل أنْ يعترف كذلك بحقوق الثقافات والأنواع والجنسين واللغات والعادات الأخرى، وأن يحترمها، والحالة هذه– وبمفارقة غريبة– يفرض الاختلاف نفسه في النهاية، كعقيدة عالمية" (سير، ١٩٩٧، ص ٥)، أما الفلسفة، فتعلمنا، حسب الفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر، أن "الحضارة الإنسانية منقسمة في فعاليات متنوعة تتجه اتجاهات مختلفة؛ فإذا اكتفينا بتأمل هذه الفعاليات – كالأمور التي تخلقها الأسطورة والشعائر الدينية والمعتقدات والأعمال الفنية والنظريات العلمية – بدا من المستحيل أن نردها إلى مقام مشترك. ولكن التركيب الفلسفي يعني أمرا مختلفا،

ففي مثل ذلك التركيب لا نسعى إلى وحدة النتائج بل إلى وحدة العمل، لا وحدة المنتجات بل وحدة العملية الخلاقة. فإذا كان لكلمة "إنسانية" أي معنى، فإنّها تعني أنّ صورها المتنوعة تعمل من أجل غاية مشتركة على ما بينها من اختلاف وتضاد، ومن بعد لا بدّ أنْ يوجد مظهر بارز أو طابع عام تتفق فيه جميعا وتنسجم. فإذا استطعنا أن نعيّن هذا الطابع تجمعت الأسئلة المتفرقة وأصبحت جميعا في بؤرة فكرية" (كاسيرر، ١٩٦١، ص ١٣٨ – ١٣٩).

وإذا كان صدام الهويات وصراع الحضارات هو في عمقه، كما يقول محمد المصباحي، صراع قيم، فإنه "ليس من الحكمة بتاتا التقوقع وراء التقليد دفاعا عن الهوية والنقاء الحضاري، ولا شن الحروب الوقائية ضد الشعوب التي يعتقد أنها ليست غربية، وبالتالي تهدد صفاء الحضارة الغربية" (المصباحي، ٢٠٠٧، ص ٣٦)، ف"بدل اختلاق الحدود والجدران الدموية الساخنة بين الحضارات، يمكن لمفهوم المجال المشترك الذي يقتضيه الحوار الثقافي أنْ ينزع فتيل الصدام بين الحضارات، لأنّه يخلق لغة مشتركة، وتيارا عاما بين المتحاورين. إن وجود المجال المشترك يسمح بالمناظرة والتوافق على ما هو في مصلحة الثقافات المختلفة. ولا شك أن التوافق يقتضي جملة من التنازلات بين الطرفين: وأهم تلك التنازلات المطلوبة التخلي عن مبدأ التفوق التقابلي بين القيم الثقافية، والقبول بمبدأ الاختلاف النسبي، ما دامت كل الثقافات تنشد نفس الغاية، وتحمل نفس المعنى والحقيقة وإنْ كانت بدرجات متفاوتة فيما بينها" (المصباحي، ٢٠٠٧، ص ٣٦).

إنّ معنى هذا بالنسبة لموضوعنا، هو أن الهوية التي شكلت لفترة طويلة عائقا أمام تواصل الثقافات قد أصبحت اليوم، بعكس ذلك، شرطا للتواصل، وأن العولمة، خلافا لخطاب ساذج، لا تفضي، حسب دومينيك فولتون، إلى نهاية الدول والثقافات، بل إنها تستدعيها كعنصر مساوق لها، أي كثقافات تندمج في نسق ثقافة العولمة التي تنصاع لسيادة الأقوى اقتصاديا وسياسيا؛ ألم يقل ابن خلدون من ذي قبل: "إن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب

في شعاره وزيه ونحلته، وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه" (الشيكر، ٢٠٠٦، ص ٩٠)؟

خاتمة

إنّ السؤال الذي يبقى دوما معلقا ووواردا حين الخوض في موضوع الهوية/ الهويات الإنسانية، هو: كيف يتيسر قيام لقاء بين الهويات يطبعها التعدد والاختلاف، لقاء لا يقضي على خصوصياتها ولا يفتك بها جميعا؟

إنّ الإجابة التي يقررها الفلاسفة عن هذا السؤال هي أن "الإنسان كائن مجتمعي بحكم غريزته الطبيعية التي تحمله على تأليف مجتمعات بشرية في مناطق يتم فيها التبادل الاقتصادي واختلاط الشعوب والقيم الإنسانية، ومن ثمة لا يمكن لأي مجتمع بشري أنْ يحيا، ويساير مجرى التاريخ ما لم يتصل بالمجتمعات الأخرى" (الحبابي، ١٩٧٣، ص ١١). وحتى لو افترضنا أن الهويات لا تقبل التواصل فيما بينها، فإن غرابة الإنسان، مع ذلك، ليست بالنسبة لقرينه غرابة مطلقة لأنه يظل أيضا شبيهه ونظيره (الشيكر، ٢٠٠٦، ص ٩٠)، ولأنّ "مجموع الكائنات التي تعرف باسم الإنسان، المحددة بالصفات الفيزيائية التي نعرف، تمتلك أيضا، بشكل مشترك، نورا طبيعيا وانفتاحا على الوجود يجعل مكتسبات الثقافة قابلة لأن تصل إلى الجميع" (Merleau-Ponty, ١٩٦٠, p ٣٩١). فحين نحل، مثلا، في بلد غريب عنا، فإننا نشعر – بالرغم من اغترابنا – أنّنا لم نخرج أبداً عن النوع البشري؛ بيد أنّ هذا الشعور بوحدة النوع البشري ما يزال شعورا مبهما يتعين رفعه إلى مستوى الرهان، والسمو به إلى مقام إثبات هوية كونية للإنسان.

المراجع

بالعربية

كتب:

– أرنولد. دافيد، (١٩٩٨)، الطب الامبريالي والمجتمعات المحلية، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٣٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

– باري. بريان، (٢٠١١)، الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية، ترجمة كمال المصري، الجزء الأولّ، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٨٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

– دولة. سليم، (١٩٩٠)، ما الثقافة؟ الطبعة الثانية، منشورات المستقبل، الدار البيضاء.

– الحبابي. محمّد عزيز، (١٩٧٣)، من المنغلق إلى المنفتح، ترجمة محمد برادة، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.

– كيمليكا. ويل، (٢٠١١)، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٧٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

– كوبر. آدم، (٢٠٠٨)، الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، مراجعة ليلى الموسوي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٤٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

– كاسيرر. ارنست، (١٩٦١)، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عبّاس، دار الأندلس، بيروت.

– لينتون. رالف، (١٩٦٤)، دراسة الإنسان، ترجمة عبد المالك الناشف، المكتبة العصرية، بيروت.

– المصباحي. محمّد، (٢٠٠٧)، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.

– ستروس. كلود ليفي، (٢٠٠٨)، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، الطبعة الرابعة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

– ستروس. كلود ليفي، (١٩٩٥)، الإناسة البنيانية، ترجمة حسن قبيسي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

– سير. ميشال، (١٩٩٧)، أصول الهندسة، ترجمة جمال الدين بادو، نشر الفنك، الدار البيضاء.

– سبيلا. محمّد وآخرون، (١٩٩١)، الطبيعة والثقافة، سلسلة دفاتر فلسفية، العدد ٢، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.

– الشيكر. محمّد، (٢٠٠٦)، مجزوءة الطبيعة والثقافة، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

– الخطيبي. عبد الكبير، (١٩٨٠)، النقد المزدوج، دار العودة، بيروت.

دوريات:

– أبوزيد. أحمد، (١٩٩٩)، "الإنسان وليد الصدفة"، مجلة العربي، العدد ٤٨٩.

– بونوا. جان ماري، (١٩٨٦)، "الهوية"، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٩.

بالفرنسية

- Leiris. Michel, (١٩٦٩), race et civilisation, Gonthier, Paris.
- Merleau-Ponty. Maurice, (١٩٦٠), Signes, Gallimard, Paris.
- Rasse. Paul, (٢٠٠٦), La rencontre des mondes, diversité culturelle et communications, Armand Colin, Paris.
- Strauss. Claude Lévi, (١٩٨٣), Le Regard Eloigné, Plon, Paris.