بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 17 أكتوبر 2019

كيف تكون ثقافة المواطنة حاضنة للتنوّع الثقافي؟

فوزيّة ضيف الله
باحثة تونسية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

تبحث هذه الورقة العلميّة في ضرورة ترسيخ مفهوم أصلي لثقافة المواطنة، لتكون أرضيّة قابلة ومنفتحة على التنوّع الثقافي. نراهن على بلورة مفهوميّة لمفهوم ثقافة المواطنة لجعلها فكرة إنسانيّة وكونيّة نتجاوز بها الهويّة الشخصيّة لتصير أفقاً نستشرف من خلاله ما افتتحه كانط عندما تحدّث عن فكرة المواطنة الكونيّة وما قام به ريكور عندما تحدّث عن الذات عينها كآخر. وهذا الأمر هو الذي كرّسته المواثيق العالميّة الصادرة حول التنوّع الثقافي وكذلك الدليل العربي للتربية على المواطنة الحاضنة للتنوّع الثقافي.

1 - اعتبارات تمهيديّة:

لقد صار المشهد الذي يحيط بنا اليوم في عالمنا العربي مشهداً مثيراً للحيرة، وربّما قد تدفعنا كثرة الصّراعات والحروب والتجاذبات العرقيّة والثقافيّة والدينيّة إلى طلب الاستقالة والاستسلام واليأس؛ بدعوى أنّ "الوقوف على الربوة أسلم". فقد صار الواقع السياسي عربيّاً وعالميّاً عالماً لا يصلح للسكن ولا للإقامة "الهوويّة". لقد تصدّع جدار الهويّة أمام "تناحر الهويّات"، وتلاشى حصن الثقافة أمام تواتر وصراع الثقافات.

تعالج هذه الورقة العلميّة فكرة ثقافة المواطنة من جهة كونها حاضنة للتنوّع الثقافي، وقد أردت الاشتغال على هذا الموضوع نتيجة تواصل هيمنة ثقافة الفكر الواحد التي أنتجتها فلسفة ما قبل الحداثة وإلى حدود القرن الحالي رغم اختلاف آليّات التفكير. وبما أنّ سلطة الفكر الواحد ظلّت مهيمنة سواء في فلسفة الحداثة أو ما بعد الحداثة، فقد أدّت إلى مفهوم التفاضل والتصادم والتناحر. لذلك كان مفهوم التحاور الثقافي أو التفاعل الثقافي من بين الآليّات التي أسّست لفلسفة التنوّع الثقافي، أو فكرة التعدّديّة الثقافيّة. فصارت ثقافة الحوار ضروريّة لا بين ثقافات متباعدة جغرافيّاً فقط، بل حتّى داخل ثقافة المجتمع الواحد. ولعلّ ثقافة الحوار في حاجة إلى ثقافة للمواطنة، لأنّ تدبير التلاقح الثقافي والتقارب الفكري لا يكون ممكناً خارج أرضيّة المواطنة دون أن نجعل من المواطنة فكرة مدنيّة أساساً. فأيّ تربة يمكن أن تكون أرضاً صالحة وأمّاً حاضنة لثقافة التعدُّد؟ وكيف يمكن أن نجعل من المواطنة أرضاً حاضنة للتنوّع الثقافي؟

ينبغي ألّا نعتبر "التنوُّع الثقافيّ" استثناءً، بل قد يكون هو الآخر "أعدل الأشياء قسمة بين الناس"، مثل العقل نفسه (ديكارت). فهو القاعدة التي لا يمكن أن تغيب في الكوسموس والحياة والمجتمع. وإن كانت الحياة أميل إلى الانسجام، فإنّ انسجامها هو انسجام للاختلافات، فلولا تواجد المختلف، لما كان المرور إلى الانسجام بين الأفراد والأجناس والمجتمعات ممكناً. كما أثبت التاريخ فشل كلّ المحاولات التي أرادت إلغاء التنوُّع والاختلاف من أجل دين واحد أو ثقافة واحدة أو مذهب واحد، بل إنّ الحفاظ على هذا التنوُّع هو مصدر قوّة المجتمعات المتحضّرة.

إنّ قبول التنوُّع الثقافي هو نتاج فكرة المواطنة المحفّزة على الحوار وعلى التفاعل الحضاري، غير أنّه ينبغي الإشارة إلى جملة من العلامات الهادية فيما يخصّ فكرة المواطنة الحاضنة للتنوّع الثقافي:

أوّلاً: إنّ المواطنة الحاضنة للتنوُّع الثقافيّ هي نتاج قبول التنوُّع ضمن المجتمع الواحد، وتحفيز الحوار والتفاعل الحضاريّ بين مكوّناته في سياق الحياة العامّة، من خلال اعتباره مصدراً للغنى الجماعيّ المشترك، واعتبار الشراكة مع المواطن الآخر، على الرغم من اختلافه الثقافيّ أو الدينيّ، جزءاً من عمليّة بناء الذات الفرديّة والمجتمعيّة. ويُساهم ذلك في تكوين الثقافة الوطنيّة الجامعة، وتحديد معالم الهويّة الوطنيّة المشتركة من دون هيمنة مجموعة على أخرى أو فرض أحاديّة ثقافيّة معيّنة. ويقع تحقيق ذلك على عاتق الأفراد والجماعات والمجتمع المدنيّ والدولة (الدّليل العربي للتربية على المواطنة).

ثانياً: ليست المواطنة ثمرة الاستقرار والأمن والديمقراطيّة والحرّيّات والعيش معاً بسلام، بل هي السبيل للوصول إلى كلّ ذلك. إنّها لا تُعطى كهديّة عندما تُحَلّ كلّ هذه المشاكل، ولكنّها تُبنى يوميّاً بالاجتهاد من أجل العدل والسلام والخير العامّ. لذلك فهي لا تُعدّ ترفاً محصوراً بالمجتمعات المتطوّرة، بل هي السبيل للخروج بمجتمعاتنا من أزماتها المزمنة والمستجدّة (الدّليل العربي للتربية على المواطنة).

لقد تحقّق في العديد من الدول العربيّة بعض المكتسبات من الحقوق والحرّيّات التي تشكّل العمود الفقريّ لقيام دولة المواطنة. ولكنّ البناء لا يكتمل إلّا ببناء المواطن المسؤول عبر المشاركة الفعّالة في الحياة العامّة من جهة، وبناء المجتمع، من جهة أخرى، على إرادة العيش معاً بين أبنائه على اختلاف تنوُّعهم الثقافيّ والاثنيّ واللغويّ والدينيّ، على أساس مبادئ وقيم مشتركة. فالوصول إلى المواطنة الديمقراطيّة والمستدامة يقتضي بناء المواطنة الحاضنة للتنوُّع، التي تجمع بين القدرة على تأمين الحقوق لجميع المواطنين بالتساوي وتطوير الحياة العامّة على أساس التفاعل الثقافيّ الذي يجعل من التنوُّع مصدراً للإثراء المشترك.

2 - في تأزّم العلاقة بين الهويّة والتنوّع الثقافي (من الهويّة الشخصيّة إلى الهويّة السرديّة)

أ ـ في الهويّة النابذة للتنوُّع، سقراط أمام السوفسطائيين:

لقد كان مفهوم الهويّة منذ نشأته مفهوماً نابذاً لفكرة الاختلاف ولفكرة الغيريّة. فقد أرسى الفكر الغربي منذ بارمنيدس مبدأ الهويّة القاضي بأنّ "الوجود هو هو"، فكانت الهويّة عند بارمنيدس متمثلة في الوحدة بين الوجود والفكر (بارمنيدس، **القصيد**). وإن عمد هيرقليطس من جهته إلى الإقرار بأنّ "جوهر الهويّة كامن في وحدة الأضداد"، إلّا أنّ التقليد الذي راج وبقي مفكّراً فيه هو تقليد الخطاب الواحد والحقيقة الواحدة والهويّة الواحدة. فصارت الهويّة الخطاب الذي يقصي التعدّد والتغيّر والتنوّع ولا يكرّس إلّا ثقافة الثبات

في الرأي والثبات في القول وفي الوجود. لقد كان خطاب الهويّة في مدينة أثينا زمن سقراط خطاباً يصدّ التنوُّع الذي يشرّع له السوفسطائي، بناء على اعتقادهم في الحقيقة الواحدة، والشيء في ذاته، فكان كلّ ما هو متعدّد أقرب إلى النسخة منه إلى الأصل، وأقرب إلى الكذب منه إلى الحقيقة. إنّ الهويّة هي الخاصيّة التي تثبت الوحدة، فالموجود الذي له هويّة هو الموجود الواحد الذي يظلّ الموجود نفسه، أي ثمّة تطابق بين الشيء وذاته[1].

يمكننا القول إنّ التنوُّع كان متروكاً ومنبوذاً لكونه يشرّع لوجود السوفسطائي ولوجود الخطأ في المدينة، ولوجود اللّاوجود في الفلسفة. اتّسم التنوُّع بالتغير، وكلّ متغيّر زائل، حكم عيه بالإقصاء. لذلك كان صراع سقراط مع السوفسطائيين هو صراع الهويّة والغيريّة، صراع الواحد والكثرة، صراع المطلق والنسبيّ.

لذلك لم تُولِ الفلسفات المثاليّة خاصّة أهميّة لمفاهيم التنوُّع، التعدُّد، الاختلاف، الغيريّة، فقد كانت هذه المفاهيم غائبة تماماً مقابل حضور قويّ ودائم لمفهوم الهويّة. فلا يُبحث في التنوُّع أو الاختلاف إلّا من جهة تحصيل الهويّة، فتبحث **المحاورات الأفلاطونيّة** عن ما هو X؟ من جهة ما لا تكونه X حتّى يتمّ التوصّل إلى تعريف نهائيّ. لقد كان خطاب الهويّة طاغياً على خطاب الاختلاف وكان الاختلاف حاضراً ربّما في التمييز بين عالمين: عالم الحسّ وعالم المثل، أو بين النفس والجسم، بين الفكر والحواس، بين الخطأ والصواب، بين الفضيلة والرذيلة. فكان كلٌّ من التنوُّع والاختلاف والتعدُّد مفاهيم تستعمل كأدوات تمييزيّة، ولا يُنظر إليها في حدّ ذاتها.

لقد كان خطاب الوجود خطاباً للوحدة والهويّة ولم يكن خطاباً يؤمن بالاختلاف، فحتّى الاختلاف القائم بين الفيلسوف والسوفسطائيّ لم يكن أمراً مرغوباً فيه، فقد أوجده السوفسطائيّ لمّا تكلّم خطأ في الوجود. لقد أوجد السوفسطائي الخطأ فصارت الغيريّة جنساً من أجناس الوجود الخمسة (الحركة، السكون، الوجود، الهوهو، الغير)، يمكن من خلالها أن نقول الوجود خارج منطق الهويّة، وعلى نحو مختلف: فنقول إنّ الوجود لا يوجد على نحو ما، واللّاوجود يوجد على نحو ما. فينتقل الوجود من السكون إلى الحركة ومن الهويّة إلى الغيريّة. لكن رغم ذلك فإنّنا نتساءل هل سمح هذا الخطاب الهووي في أصله ومفصله وفروعه أن يتحمّل خطاب التنوُّع؟ هل سمح خطاب الغيريّة في محاورة **السوفسطائيّ** بالتحدّث عن الحقّ في الاختلاف؟

لم يكن ذلك من الأمور المتيسّرة، والدّليل على ذلك أنّ خطاب الغيريّة يأتي على لسان «غريب إيليا» (Etranger d'Elée) في محاورة **السوفسطائيّ**، لذلك ظلّ خطاب الغيريّة والتنوُّع والاختلاف خطاباً مستهجناً وهجيناً أو دخيلاً على الفلسفات المثاليّة.

1- مؤلف جماعي، **الاختلاف**، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، سلسلة دفاتر فلسفية، 2016، ص.7.

ب ـ في دلالات الهويّة الثقافيّة:

إنّ الهويّة الثقافيّة هي منظومة أو مجموعة من الأنساق والظواهر الاجتماعيّة التي تشكّل ثوابت في حياة الإنسان من خلال الاتصال والتبادل، فتظهر الذاكرة سرديّتها التي تحيل إلى أماكن وأزمنة تظهر في الرواية أو في الأسطورة أو في الدّراسات التاريخيّة. تتعلّق الهويّة الثقافيّة تعلّقاً مباشراً بالصورة الذاتيّة لمجموعة من الناس كانت قد رسمت طريقها من خلال اتّصالها بمجموعات أخرى، وهذا المعنى مرتبط بالسياق الأنثروبولوجي الذي يشترط ضرباً من التجانس بين أفراد الجماعة الثقافيّة الواحدة، فيما يخصّ النظرة والرأي والثقافة والقيمة والروح[2].

قد يؤدّي بنا البحث الفيلولوجي/ الاشتقاقي في مفهوم الهويّة إلى الإقرار بأنّ المعنى اللغوي للمفهوم في أصله الإنجليزي المشتق بدوره من اللّاتينيّة (*identitatand*) أو (*identitas*)، وتعني الهويّة المستمدّة من (*identidem*) مراراً ومراراً. ومعلوم أنّ هذه التكراريّة هي نفسها، أي أنّها هويّة لا تقبل الاختلاف أو المغايرة.

يتعلّق مفهوم الهويّة مباشرة بمفهوم الخصوصيّة، فهما مفهومان متلازمان، ويجمع في طيّاته حقيقة الأنا الفرديّة والجماعيّة وحقيقة الذات والمجتمع، أي كلّ ما تختصّ به الذات الفرديّة وتتميّز به عن الآخر، بينما تمثّل الهويّة الاجتماعيّة الشروط الخارجيّة لبناء الهويّة الذاتيّة التي يمكن من خلالها أن نتعرّف على الذات. ينبغي أن تتحدّد الهويّة وفق دلالات الثقافة، لأنّ الثقافة في تقدير ليفي ستروس هي التي تمكّننا من تجاوز السلوك الغريزي. فالثقافة تخصّ الفرد والجماعة على حدّ سواء، وما يحدّد الهويّة الجماعيّة والهويّة الفرديّة هي الهويّة الثقافيّة في حدّ ذاتها[3].

أمّا الهويّة الشخصيّة، فهي مطابقة الأنا لذاتها، مساوية لنفسها عبر الزمن. إنّ الثقافة هي المحدّد الرئيس للهويّة الشخصيّة. قد تكون هويّة مستقلّة رافضة للاختلاف، فتتعامل مع الثقافة بشكل أحادي ولا تحتكم إلّا إلى ثقافتها الخاصّة التي تجعلها غاية الوجود وتلغي كلّ الثقافات الأخرى. فكيف يمكن أن نتجاوز أزمة مفهوم الهويّة والثقافة الواحدة؟ ألا يبدو أنّ تأزّم علاقة الهويّة بالثقافة هو أدلّ العلامات على أزمة الحداثة؟

تجدر الإشارة إلى أنّ الاختلاف يوجد في قلب الصّراعات التي تُواجهنا اليوم باسم الهويّة والدين، باسم الخصوصيّة والوحدة، باسم الأصل والعرق والجنس. فإذا كانت الهويّة تقتل عبر تبريرها للإقصاء وتشريعها

2- الوائلي، عامر عبد زيد، تصدير ملف بحثي، الدين والهويّة، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث.

3- عمامي، جليلة، "التنوّع الثقافي والعرقي، كلود ليفي ستروس، العرق والتاريخ منطلقا"، **مجلّة الحياة الثقافيّة**، العدد 279، مارس 2017، ص.11.

في العديد من الأحيان لتبرير العنف المادّي والرمزي، فإنّ الاختلاف في مجمل معانيه أفق للعيش المشترك، معزّز للتنوّع الثقافي، ضامن لحريّة الفرد والمجموعة ومفضٍ إلى إقرار قيم التسامح والإنصاف.

ج - الهويّة والاختلاف:

غالباً ما يُوصف مبدأ الهويّة بالتساوي الشهير (A=A)، الذي يفصح عن علاقة التساوي بين طرفين. تكون هذه العلاقة علاقة منطقيّة وضروريّة، ولكن هل فعلاً هذا هو المبدأ الذي يوجد وراء هذه المعادلة؟ ألا يوجد شيء غامض وراء هذه الصيغة؟ ألا يمكن القول إنّ المبدأ الذي يقول إنّ أ=أ هو مجرّد تكرار أو عبارة تحليليّة توتولوجيّة كما عبّرت عن ذلك الوضعيّة المنطقيّة؟ ألا يبدو من السذاجة أن نعرّف الشيء بنفسه؟ هل يمكن الحديث داخل الهويّة عن التغيّر والتعدّد والاختلاف، أم أنّ مبدأ الهويّة لا يسمح بذلك؟

يرى هايدغر في مقالة «الهويّة والاختلاف» أنّ مبدأ الهويّة يتجاوز هذا التعريف الكلاسيكيّ في المعادلة (أ=أ)، فلا تقدّم (أ) نفسها على أنّها نفسها (أ). يقول هايدغر ناقلاً قول أفلاطون الذي يتكلّم على لسان الغريب في محاورة السوفسطائيّ: «إنّ كلّ واحد منهم هو الآن مختلف عن الآن مختلف عن الآخرين، ولكنّه بذاته، هو نفسه بالنسبة لذاته»، إنّ أفلاطون لا يقول «إنّ كلّ واحد بذاته هو نفسه» بل «إنّ كلّ واحد بذاته هو نفسه بالنسبة إلى ذاته».

يريد أن يوضّح هايدغر أنّ مبدأ الهويّة يفصح عن الصيغة التالية: إنّ كلّ واحد بالنسبة إلى ذاته، وأنّ كلّ واحد هو بذاته مع نفسه، فالهويّة هنا تستتبع منطقيّاً العلاقة المشار إليها بحرف الجرّ «مع» أي توسّطاً وارتباطاً وتأليفاً، أي اتحاداً في الوحدة. ليست العينيّة (le même) في نظر هايدغر هي التطابق (l'identique)، ففي التطابق يمّحي كلّ اختلاف، أمّا في العينيّة، فإنّ الاختلافات تنجلي وتظهر.

لقد تمثّل معظم الفلاسفة والمفكّرين الهويّة قبل هيغل على أنّها وحدة وتطابق وعلى أنّها نقيض للاختلاف، لكن مع مجيء هيغل أصبح الحديث عن الهويّة مقترناً بالحديث عن الاختلاف والتغيّر. فإن كانت الهويّة تُردّ إلى الوحدة، فإنّ هذه الوحدة اختلاف وتغيّر.

لا تعني أ=أ عند هيغل أنّ (أ) في وحدة مع نفسه، بقدر ما تعني أنّه لا يمكن أن نفكّر في الهويّة دون توسّط، ويجب أن نفهم أنّ حركة التوسّط تتمّ عبر العينيّة (le même). لقد انفجرت بفضل الجدل الهيغلي المبادئ الكلاسيكيّة وأصبح الفكر تفكيراً وانعكاساً واختلافاً وعودةً إلى الذات. فالفكر لم يبلغ التوسّط والوحدة مع موضوعاته إلّا بفضل الجدل، وقد مكّننا الجدل من إدراك الاختلاف كتباين بين وحدات مختلفة.

إنّ الاختلاف الذي يتحدّث عنه هيغل يتجاوز الاختلاف الظاهري العرضي الذي يتكلّم عنه المذهب الإمبيريقي والذي لا يعدو أن يكون اختلافاً كمّيّاً، إنّه الاختلاف الذي يُرجع التنوّع والتعدّد إلى التعارض والتناقض. يقول هيغل: «إنّ التنوّع والتعدّد لا ينتعش ولا يحيا إلّا إذا ذُهب به إلى حدّ التناقض» (هيغل، المنطق، الجزء 2، ص.55.). ويظهر هذا الانتقال عند هيغل في وجهين:

الوجه الأوّل: انعكاس التنوّع في الذات العارفة التي تصبح أساس التعارض.

الوجه الثاني: تبلور التنوّع الكمّي الخارجي في الاختلاف الباطني.

يكتب جون هيبوليت (J. Hyppolite) في هذا السياق: «إنّ الاختلاف عند هيغل هو الاختلاف في ذاته-الاختلاف الجوهري، إنّه الإثبات والنفي، الإيجاب والسلب، بحيث إنّ السلب هو المخالف من أجل ذاته لكونه ليس موجباً، والإيجاب هو علاقة التطابق مع الذات، لأنّه ليس سلباً، فبما أنّ كلّاً منهما من أجل ذاته، فليس هو الآخر، فكلاهما يظهر في الآخر ولا وجود لأحدهما إلّا بوجود الآخر»[4].

يقوم الاختلاف عند هيغل داخل الهويّة من حيث معارضته لآخر، فلا معنى للوحدة إلّا كتركيب، ولا لتطابق إلّا كاختلاف. ومن هذا المنطلق يُعيد هيغل صياغة مبدأ الهويّة انطلاقاً من صيغة التناقض (أ = لا أ)، هذه العلاقة هي علاقة بين طرفين يتحرّكان نحو التطابق ويسعيان نحو الوحدة والتركيب. يمكننا الجزم بأنّ الاختلاف الهيغلي هو مجرّد لحظة من لحظات الهويّة، يقول جيل دولوز في هذا الصدد: «إنّ كلّ التناقض الهيغلي يظهر كأنّه يذهب بالاختلاف إلى أبعد مدى، إلّا أنّ الطّريق التي يسلكها هي الطّريق التي تردّه نحو التطابق، فتجعل التطابق كافياً لإيجاد التناقض وفهمه، فليس التناقض الهيغلي أكبر اختلاف بالنسبة إلى التطابق»[5]. إذا كان هيغل قد فكّر في الاختلاف على أنّه ضرب من التناقض، وإذا عاد بنا التناقض إلى الأساس، وعزم هذا الأساس على محو الاختلاف انتصاراً للهويّة، فذلك لأنّ الاختلاف كان دائماً منظوراً إليه على جهة الأدنى والأقلّ لصالح الهويّة. لذلك فإنّ هيغل منغلق بالنسبة إلى دولوز ضمن الحلقة المفرغة للهويّة، فالتناقض الذي نحلّه يُرجعنا إلى الهويّة، ولكنّ الاختلاف لم يُفكّر فيه إلّا من جهة كوننا قد كنّا في الهويّة. لعلّ القطع مع الهويّة هو مهمّة الحداثة، وخاصّة مهمّة ما بعد الحداثة، فنتخلّى عن هيغل لأجل نيتشه.

أمّا مع نيتشه، فقد صارت الهويّة مفعولاً لعمل الأنساق التي يحكمها العود الأبديّ. «إنّها عودة الاختلاف وهي انتقال من مخالف إلى آخر، من طرف تعارض إلى الطرف الآخر، وهذا بالضبط للقضاء على أطراف

4- J. Hyppolite, *Logique et existence*, p.150. (الترجمة من عندنا)

5- Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1976, P.46.

التعارض ومحو كلّ تطابق. فليس العود الأبديّ للهويّة عودة الأمور ذاتها، وإلغاء الاختلافات، إنّه يعني على العكس من ذلك، أنّ الغرابة والاختلاف يثبتان في العودة وعن طريقها».

د ـ من الهويّة الشخصيّة إلى الهويّة السرديّة:

تعرّف الهويّة الشخصيّة «الشخص» من منظور الإرجاع المحدّد للهويّة، وتعرّف الفاعل ضمن إطار دلالة العمل. غير أنّ إشكاليّة الهويّة الشخصيّة لا تستطيع أن تتمفصل إلّا ضمن البُعد الزمني للوجود الإنسانيّ. لذلك يقترح ريكور ورشة النظريّة السرديّة، فيخرج مفهوم «الهويّة السرديّة منتصراً أمام إرباكات الهويّة الشخصيّة ومفارقاتها[6].

ينقد ريكور «الهويّة الشخصيّة» في معناها الجوهراني الثبوتي، ويشخّص النقد في غياب البُعد الزمني الخاصّ بالذات، وذلك حينما يتمّ تعريف الشخص من منظور التطابق والعدديّة في الإرجاع المحدّد للهويّة (idem). لم تأخذ الهويّة الشخصيّة في اعتبارها البُعد التاريخي للشخص وانتماءه إلى زمانيّة الوجود وإلى محيط ثقافي وسياق اجتماعي. ينبغي تناول الهويّة من زاوية ديناميكيّة تشرّع سرد الذات للغير وسرد الغير لذاتنا. فتساهم النظريّة السرديّة في تشكّل الذات تحت تدخّل الخيال والإبداع.

تكون الهويّة الشخصيّة ذلك المكان الذي يحتدّ فيه التناقض بين الهويّة العينيّة[7] والهويّة الذاتيّة، وتدور بينهما مواجهة لا تجد تحققها إلّا من خلال مفهوم الهويّة السرديّة الذي يردّ على التناقضات والمفارقات التي تقع فيها الهويّة الشخصيّة ويؤسّس جدليّة العين والغير.

تنبع الهويّة السرديّة من تشكيل سرد سابق بسرد لاحق، ومن توجيه للفعل نحو الخيال وتأليف الحكايات. وتكمن الغاية من اعتماد مفهوم قصصيّ للهويّة هو البحث عن بنية للتجربة الإنسانيّة قادرة على استيعاب التاريخ والخيال والقصص في علاقة تمازج وتقاطع. فتصبح عمليّة فهم الذات عمليّة تأويل تتقاطع فيها كلّ أنماط السّرد وكلّ تخريجات الخيال.

لا يتردّد ريكور في الإشارة إلى محدوديّة الحلّ الذي تقدّمه الهويّة السرديّة، نظراً لالتباس الزمان وعدم استقرار الهويّة وعجزها عن البقاء الذاتي للذات لاندفاعها كلّ مرّة في غرابة جديدة. تظلّ الهويّة السرديّة

6- ريكور، **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2005، ص ص. 249-252.

7- الهويّة العينيّة هي الهويّة المطابقة التي لا تتغيّر مع الزمن، تحافظ على الخصائص والعناصر البسيطة الأولى نفسها وتقترب من مفهوم الجوهر الثابت عند أرسطو، وتحافظ على ذاتها رغم كلّ التقلّبات، وتبقى هي عينها وكأنّها في حالة سكون، وتعتقد أنّها قد تشكلت في السابق مرّة واحدة وإلى الأبد، وكانت ديمومتها الزمنيّة هي ميزتها القصوى، والوحدانيّة والتطابق والتماثل مع نفسها والتشابه التكراري من صفاتها الأزليّة.

في حاجة إلى خلق توازن بين الخيال والإرادة، في حاجة إلى إتقان ضروب الحياد الأخلاقي وفي حاجة إلى الشعور بالعدالة.

لقد تعرّض ريكور لمفهوم الهويّة بمختلف أبعاده الإشكاليّة، فبيّن أزمة الهويّة وخطابها الإقصائيّ ورفضها لحقّ الاختلاف والتنوّع الثقافيّ، ونقد مقولة «فردوسيّة الأنا وشيطانيّة الآخر». كما ميّز بين التعريف بالهويّة من جهة كونها هويّة عينيّة والاشتغال عليها من جهة كونها هويّة ذاتيّة، فربطها بالهويّة السرديّة ليصل إلى العلاقة التفاهميّة مع العرق والملّة دون إقصاء الآخر أو إعلان التفوّق عليه. إنّ مسار الهويّة هو مسار طويل تدركه الذات بدءاً من الرغبة في الاعتراف ومحاولة انتزاعه من الآخر حتّى يتسنّى لها إبرام التوافق مع القيم الكونيّة ومنح الغيريّة حقّ الضيافة الوجوديّة في صلب الهويّة. فما الآليّات الكفيلة ببناء سرديّة عربيّة؟ ألا يبدو أنّنا في حاجة إلى بلورة جديّة لمفهوم المواطنة حتى يتسنّى لنا الحديث عن سرديّة للهويّة تسمح بالتنوّع الثقافي؟

3 - مبادئ المواطنة الحاضنة للتنوّع الثقافي (من خلال المواثيق العربيّة والعالميّة).

أ ـ ما المواطنة؟

ـ **المواطنة في اللغة**: مشتقة من وطن، وهو بحسب معجم لسان العرب لابن منظور:

«الوطن هو المنزل الذي تقيم فيه، وهو موطن الإنسان ومحلّه... ووطن بالمكان وأوطن أقام، وأوطنه اتّخذه وطناً، والموطن... ويُسمّى به المشهد من مشاهد الحرب وجمعه مواطن، وفي التنزيل العزيز: «لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ...»، والمواطن: الذي نشأ في وطن ما أو أقام فيه، وأوطن الأرض: ووطنتها واستوطنتها، أي اتخذتها وطناً، وتوطين النفس على الشيء كالتمهيد (ابن منظور، **لسان العرب**، 1968، ص451).

ب ـ أمّا في الاصطلاح: فالوطنيّة تأتي بمعنى حبّ الوطن في إشارة واضحة إلى مشاعر الحبّ والارتباط بالوطن وما ينبثق عنها من استجابات عاطفيّة، أمّا المواطنة، فهي صفة المواطن والتي تحدّد حقوقه وواجباته الوطنيّة، ويعرف الفرد حقوقه ويؤدّي واجباته عن طريق التربية الوطنيّة، وتتميّز المواطنة بنوع خاص من ولاء المواطن لوطنه وخدمته في أوقات السلم والحرب والتعاون مع المواطنين الآخرين عن طريق العمل المؤسّساتي والفردي الرسمي والتطوّعي في تحقيق الأهداف التي يصبو إليها الجميع وتوحّد من أجلها الجهود وترسم الخطط وتوضع الموازنات. وقد عرّفها «أحمد حكمت شمس الدين/ الجمعيّة اللبنانيّة لحقوق الإنسان»، بأنّها: تعني بمفهومها الواسع الصلة أو الرابطة القانونيّة بين الفرد والدولة التي يقيم فيها

بشكل ثابت، وتحدّد هذه العلاقة عادة حقوق الفرد في الدولة وواجباته تجاهها، أي يعني المواطن الإنسان الفرد العضو الكامل في الدولة، والمواطنة على أنّها الوضعيّة القانونيّة الأساسيّة في الدولة المعاصرة، ويقف الفرد أمام الدولة كمواطن قبل كونه أيّ شيء آخر، وعضويته في الدولة لا في الطائفة، ولا في العائلة، ولا في غيرها من الانتماءات الأخرى.

يحتلّ مفهوم المواطنة مكانة هامّة في تاريخ الفلسفة عامّة وفلسفة الأنوار خاصّة، فقد كانت له مكانة مميّزة، وفي فلسفة جان جاك روسو، كشف روسو عن إحساسه القويّ بالمواطنة منذ كتابه الأوّل المسمّى **الاعترافات**. لا تبدو المواطنة عند روسو منفصلة عن الصّداقة والأخوّة، فالمواطن هو الأخ وهو الصّديق. لذلك اعتبرت المواطنة سعادة تتشارك مع الآخرين، فهي علاقة إنسانيّة تؤدّي إلى السعادة الاجتماعيّة. «يخالف مفهوم المواطنة تعريفها القانوني بما هي وضعيّة وخاصيّة تجعل من الإنسان صاحب حقوق يمنحه إيّاها القانون الناتج عن اتّحاد الأفراد، فالمواطنة عند روسو عاطفة وانفعال، إنّها مشاركة اجتماعيّة مؤسَّسة على الحبّ والثقة والاحترام والأخوّة تغذّي الترتيبات الطبيعيّة»[8].

يُميّز روسو بين عدّة أنماط من المواطنة: المواطنة العاطفيّة، والمواطنة الاجتماعيّة، والمواطنة السياسيّة والمواطنة الاقتصاديّة. تنقلنا المواطنة الاجتماعيّة من حبّ الذات إلى حبّ الآخر، وتنقلنا المواطنة السياسيّة من الإحساس بالمواطنة إلى الإحساس بالوحدة الوطنيّة، ومن حبّ الآخر إلى سنّ القوانين ومن سنّ القوانين إلى حبّها. أمّا المواطنة الاقتصاديّة، فهي التي تدفع بالمواطنين إلى العمل للمصلحة العامّة، فروسو يحتقر الثروة والبطالة إذ يقول: «من يأكل في البطالة ما لم يربحه بنفسه، فإنّه يسرقه. ومن لا يعمل بينما الدّولة تدفع له كي لا يفعل شيئاً لا يمتاز أبداً، في نظري، عن قاطع طريق يعيش على حساب عابر سبيل»[9].

لم يعد الدّم مشترطاً في تملّك المواطنة، ولم يعد ممكناً للشعوب التبجّح بكونها عريقة، أو منتسبة إلى أرض مهما كانت هذه الأرض، فالشعب هو خليط يفرضه التاريخ. لقد ساهمت الثورات في خلط الأمم، فباستثناء الشعوب التي يمكن أن تكون في إفريقيا، لم يبقّ أيّ شعوب يحقّ لها التفاخر بكونها أصليّة. لا معنى للمعامل الوراثي في نظر روسو، فالمواطنة ليست في نظره مسألة أرض أو مسألة دم، بل هي مسألة تربية.

لذلك يضع روسو إيميل أمام أمرين، إمّا أن يكون إنساناً، وإمّا أن يكون مواطناً. غير أنّه يقول كذلك: «إنّنا لا نصبح إنساناً إلّا بعد أن نكون مواطنين». يرمز إيميل إلى المواطن العالميّ والإنسان الكونيّ الذي ليست له أيّ روابط جغرافيّة ولا تاريخيّة ولا أخلاقيّة ولا وطنيّة. لذلك أفضت تربيته إلى المقولة التالية: «لم

8- تحزيمة، محمّد، "المواطنة عند جان جاك روسو"، **عالم الفكر**، العدد 170، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2016، ص.192.

9- Rousseau, *Emil*, L. III, p.470.

أبالِ بوضعيّتي على الأرض؟ ولم أبالِ بمكان وجودي؟ فحيثما كان هناك بشر، فإنّني بين إخوتي، وحيثما لم يوجدوا، فإنّني في بيتي»[10]. فلكي يصير إيميل أهلاً لتأسيس مجتمع مثالي، كان لزاماً على مربّيه أن يربّيه مبكّراً في اتجاه الإحساس بالمواطنة.

كذلك، فإنّ السير في اتجاه تكريس التنوّع الثقافي، يحتاج إلى تنمية ثقافة المواطنة الحاضنة لهذه الفكرة.

ب - الدّليل العربي للتربية على المواطنة الحاضنة للتنوّع الثقافي:

يندرج الدليل العربيّ للتربية على المواطنة الحاضنة للتنوّع الثقافيّ ضمن برنامج اسمه «دورك»، مذكّراً بذلك بدور كلّ فرد في تحقيق هذه المواطنة ونشر ثقافتها. وقد أطلقت مؤسّسة آنا ليند للحوار بين الثقافات هذا البرنامج مركّزة على الشباب العربيّ القائد للتغييرات الثقافيّة والاجتماعيّة، وذلك بالأخصّ في البلدان العربيّة العشرة الواقعة على شاطئ البحر الأبيض المتوسّط أو القريبة منه، وهي: موريتانيا، المغرب، تونس، الجزائر، ليبيا، مصر، الأردن، فلسطين، لبنان، سورية. ويهدف البرنامج بشكل خاصّ إلى تنمية مهارات المشاركة في الحياة العامّة لدى منظّمات المجتمع المدنيّ ومواطني الدول العربيّة المتوسطيّة، ليساهموا بدورهم في بناء مجتمع منفتح ومتعدّد. كما يقدّم البرنامج لمنظّمات المجتمع المدنيّ فضاءات وفرصاً وأدوات للحوار والمناصرة مع نظرائها داخل الدولة نفسها وفي المنطقة الأورو متوسّطيّة. تقوم مؤسّسة آنا ليند للحوار بين الثقافات بموازاة هذا البرنامج بإعداد دليل تدريبيّ أورومتوسّطيّ للتربية على المواطنة الحاضنة للتنوّع الثقافيّ.

إلّا أنّ مؤسّسة آنا ليند ومؤسّسة أديان ارتأتا أنّه من الضروريّ العمل على دليل عربيّ بحت يعمل عليه فريق من المتخصّصين العرب ويتوجّه إلى البلدان العربيّة الواقعة على شاطئ البحر الأبيض المتوسّط، منطلقاً من خصوصيّات هذه البلدان ومخاطباً إشكاليّاتها، يكون أداةً للشبّان والشابّات العاملين في مجال التوعية على المشاركة في الحياة العامّة.

فقد قامت مؤسّسة أديان بالشراكة مع مؤسّسة آنا ليند وجامعة سيّدة اللويزة في لبنان واللجنة الوطنيّة اللبنانيّة لليونسكو بإعداد مؤتمر عربيّ جمع ستّين مدرّباً ومدرّساً وصانع سياسات تربويّة من البلدان العربيّة العشرة التي يطالها البرنامج وذلك في لبنان عام 2013، خرج بغنى متبادل على صعيد المفاهيم والقدرات والشبكات والوعي بالتجارب العربيّة الناجحة. وعلى أَثَر هذا المؤتمر جمعت مؤسّسة أديان ومؤسّسة آنا ليند فريقاً من المتخصّصين العرب في مجالات العلوم السياسيّة والاجتماعيّة والما-بين ثقافيّة

10- روسو، **إيميل**، الكتاب السابع، ص.857. ذكره، محمد تحزيمة، «المواطنة عند جان جاك روسو»، عالم الفكر، ص.199.

والما-بين دينيّة ومتخصّصين في التربية من مصر وسورية وفلسطين وتونس ولبنان لإعداد هذا الدليل للمدرّبين على المواطنة الحاضنة للتنوّع في العالم العربيّ، منبثقاً من واقعنا العربيّ ومخاطباً إيّاه، ليرسم في شقّه النظريّ الأسس التي تُبنى عليها المواطنة الحاضنة للجميع في أوطاننا، وفي شقّه العمليّ أداة تساعد على نشر هذه الرؤية.

إنّ السبيل للوصول إلى هذه الأهداف يكمن في تفعيل التربية على مختلف مستوياتها ونشر الوعي وبناء قدرات المواطنين التشاركيّة. وبما أنّ الفئات الشبابيّة تُمثّل أكثر من نصف السكّان في المجتمعات العربيّة، فإنّ هذا المسار التربويّ وإمكانيّاته الكبرى في التغيير يأتي أوّلاً عبر المخزون البشريّ الشبابيّ الذي بيده القدرة على انتشال العالم العربيّ من ظلمات التقوقع والاصطفافات القاتلة والثقافة الملتبسة والإيديولوجيّات القوميّة والدينيّة المستبدّة، للنهوض به، عبر التربية، نحو المواطنة الحاضنة للتنوّع الثقافي.

ج ـ مبادئ المواطنة الحاضنة للتنوّع الثقافيّ:

حدّدت سبعة مبادئ أساسيّة للمواطنة الحاضنة للتنوّع الثقافي هي على التوالي: الاعتراف بالتنوّع الثقافي، المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، العيش معاً، التنمية والتطوّر والتغيير، الشراكة والعدالة الاجتماعيّة، نبذ التعصّب، الانفتاح على العالم.

يُعتبر التنوّع الثقافي مصدراً مهمّاً في مجال هويّة الإنسان وحقوقه الأساسيّة. فاختلاف الثقافات الذي يحيط بنا اليوم هو نتاج لآلاف الأعوام من تفاعل الإنسان مع الطبيعة والعلاقات بين شعوب ذوي أعراف ومعتقدات وأنماط عيش مختلفة. فعلينا أن نجد طريقة ننقل بها للأجيال المستقبليّة هذا الإرث الذي لا تُقدّر قيمته بثمن. كما أنّ توظيفه توظيفاً سليماً، من خلال التواصل والحوار وتجذير روح المحبّة والتآخي بين أبناء المجتمع الواحد بمختلف أعراقه وثقافاته، يُعتبر صمّام أمان وضامناً أساسيّاً لحوار حقيقي يُشكّل سنداً قويّاً للتعايش والتواصل الحضاري. في عام 2010 أكّدت مجموعة من خبراء الأمم المتّحدة المستقلّين أنّ التنوّع الثقافي لا يمكن أن يزدهر إلّا في بيئة تضمن الحرّيّات الأساسيّة وحقوق الإنسان، وأنّ الدفاع عن التنوّع الثقافي يسير جنباً إلى جنب مع احترام كرامة الفرد.

تُعدّ الثقافة بأبسط تجلّياتها جزءاً من حياة كلّ فرد. فنحن نستمتع بالثقافة بأشكالها المختلفة سواء من خلال الأدب أو الأفلام أو الفنون. كما تتضمّن الثقافة أسلوب حياتنا، وقيمنا، وتقاليدنا ومعتقداتنا. خصّصت الأمم المتحدة يوماً عالميّاً للاحتفال بالتنوّع الثقافي. اليوم العالمي للتنوّع الثقافي يوفّر لنا هذه الفرصة لكي نعمّق فهمنا حول قيم التنوّع الثقافي ونعيش مع بعضنا بعضاً بسلام وروح من الحوار والانفتاح. إنّ الغاية

من الاحتفال بهذا اليوم هي تغذية تجربة هذا التنوّع في جوٍّ يكتنفه حبّ الاطلاع وإطلاق الحوار مع الآخر والإصغاء إليه، واختبار الإمكانات العمليّة للتنمية المتاحة من جانب المؤسّسات والمشاريع الثقافيّة.

إنّ العيش المشترك والتعاون والانسجام من الأساسيّات التي قام عليها الاجتماع البشري منذ أمد قديم، فقد اقتضت ظروف الاجتماع البشري والعمل على تطويع الطبيعة لصالح الإنسان، تعاون الجميع بغضّ النظر عن اختلاف الأعراق والثقافات والأديان، وحرصاً على أن يظلّ هذا التآخي قائماً بين الإنسان وأخيه الإنسان وتذويب الفوارق، عملت الدول والمجتمعات والمنظمّات الدوليّة المتخصّصة (اليونسكو مثلاً) على وضع برامج لتثمين التنوّع الثقافي وجعله حافزاً للتنمية من خلال الحوار والعمل المشترك، فالعالم الذي نعيش فيه يتشكّل من أمم وشعوب مختلفة، فهي أعراق وأجناس ولغات متعدّدة متنوّعة، غير أنّ ثمّة قيماً ومُثلاً عليا تتوحّد حولها هذه الأمم والشعوب وتشكلّ بالنسبة إليها إرثاً مشتركاً ينبغي حمايته والدفاع عنه.

إنّ الانفتاح على العالم هو عبارة عن منهجيّة ثقافيّة، قوامها البحث عن المعرفة من كلّ الثقافات الإنسانيّة، دون العمل على إلغاء بعض الثقافات وإقصائها من الخريطة الثقافيّة. وإنّما هو تواصل مع الثقافات الإنسانيّة بغية التعرّف على الجديد الذي تطرحه، والآفاق التي ترسمها، انطلاقاً من خلفيتها العقديّة والفكريّة، وعن طريق هذا التواصل والانفتاح الثقافيين، يتمكّن المثقف من امتلاك الرؤية المستقبليّة، لأنّه يعتمد في تكوينه وتعاطيه الثقافي على الانفتاح والتواصل الثقافيين، مع العناية والاهتمام الجدّي بالفكر الاستراتيجي. وعلى المستوى العملي لا نجد مثقفاً أو مفكّراً استطاع أن يمتلك رؤية مستقبليّة دون تواصله مع الثقافات العالميّة. وإنّما دائماً التواصل الواعي مع الإنتاج الثقافي العالمي يوفر للمثقف أدوات معرفيّة ومفهوميّة جديدة، تزيد من آفاقه الذهنيّة والفكريّة، وتعمّق من طموحاته الثقافيّة، ممّا يؤدّي إلى وصول المثقف إلى مرحلة النضج الثقافي والفكري. وحينذاك يبدأ المثقف معرفة قضايا المستقبل ضمن إطار ورؤية علميّة ومعرفيّة. ولا نقصد بالانفتاح هنا التواصل العشوائي مع الثقافات الإنسانيّة الأخرى، وإنّما المقصود الانفتاح مع وجود الناظم الفكري والمنهجي، ممّا يسهّل على المثقف، في المجال العربي والإسلامي، عمليّة الهضم والاستيعاب لتلك الثقافة. وغياب هذا الناظم المنهجي يعني دخول المثقف في متاهات المنظومات الثقافيّة المغايرة، دون الخروج منها بحصيلة ثقافيّة ومعرفيّة تتناغم والظروف الذاتيّة والموضوعيّة للمحيط العربي والإسلامي. ولذلك نستطيع القول: إنّ توافر الرؤية المستقبليّة في حياة المثقف العربي الإسلامي أصبحت من الضروريّات القصوى التي تؤهّل المثقف لممارسة دوره، والقيام بمسؤوليّاته المجتمعيّة والفكريّة على أكمل وجه.

خاتمة:

أزمة البدائل، في الحاجة إلى فهم كونيّ للتنوّع الثقافيّ:

إنّ الكوني هو ما يتسّع لكلّ شيء وما يشمل كلّ الناس بقطع النظر عن ثقافتهم الخاصّة. معنى ذلك أنّ المشكل متأتٍّ إذن من التقابل بين معنى الثقافة بما تعنيه من خصوصيّة وهويّة ومعنى القيم الكونيّة بما تحمله من إطلاقيّة تجعلها تفرض نفسها على كلّ الثقافات الأخرى، وبالتالي كيف يمكن لما هو خصوصي أن يحمل ما هو مطلق؟

هذه القيم تفرض نفسها على كلّ الثقافات الأخرى دون أن تكتسبها في سيرورة التجاوز التي تمكّن شعباً ما من التحرّر ولو جزئيّاً من خصوصيّاته. يتعلّق الأمر بالبحث عن نوع من المصالحة بين التنوّع والكونيّة في سيرورة ثقافيّة خاصّة تكتسب وتمرّر عناصر جديرة بأن تنتمي لحضارة كونيّة دون أن تقضي على التنوّع وتطمسه مثلما هو حال العولمة.

فهل أنّ ثقافة ما يمكن أن تكون حاملة لقيم كونيّة، أم أنّ ذلك يؤدّي إلى اغتراب الكوني في حدّ ذاته؟

إنّ ثقافة ما يمكن أن تكون حاملة لقيم كونيّة، لكن بشرط التسامح مع اختلاف الثقافات الأخرى واحترام خصوصيّة الشعوب، وخاصّة أنّ إقرار الكونيّة لا يتناقض مع التنوّع الثقافي. «إنّ البربري هو من لا يعترف بإنسانيّة الآخر» هكذا تحدّث كلود ليفي ستروس عن مرض المركزيّة الاثنيّة، مشيراً إلى أولئك الذين عند ملاقاتهم للآخر الذي لا يشبههم لا يرون في عاداته واختلافه إلّا انحطاطاً للإنساني ووحشيّة لا تليق بذاتهم «الشريفة»، وكأنّ صفة الإنسانيّة توقفت مع حدودهم الجغرافيّة. ومثل هذه العقيدة تلغي قبليّاً كلّ إمكان لقاء إنساني يؤسّس قيماً إنسانيّة كونيّة تتجاوز كلّ خصوصيّة. فمثل هذه العقيدة تنفي كلّ أمل في بناء تمثّل إنساني يكون صالحاً لكلّ الناس. لكن رغم ذلك هناك من المفكّرين المتفائلين الذين أقرّوا بأنّ ثقافة ما يمكن أن تكون حاملة لقيم كونيّة. لكن إذا كان الإنسان مشكّلاً بثقافته، وإذا كانت الثقافات تقدّم في المكان والزمان إجابات مختلفة عن المشاكل التي تعترض الإنسان، فكيف يمكن أن ننتمي إلى خصوصيّة ما دون أن يؤدّي ذلك إلى خسران الكوني؟

ما الاعتراضات التي يضعها التنوّع الثقافي أمام مشروع تحديد إنساني كوني؟ أم أنّه علينا أن نفكّر في الإنسان في واقعه العيني لا بحسب الكوني؟

أليس هناك زاوية نظر متعالية تمكّننا من التفكير في الإنسان بطريقة كونيّة غير قابلة للاغتراب؟

إنّ واقع الثقافات هو واقع التنوّع والاختلاف، فالإنسانيّة تتطوّر في ضروب متنوّعة من المجتمعات والحضارات، وهو تنوّع ليس مرتبطاً بأيّ حتميّة بيولوجيّة، بل بواقع جيواجتماعي تاريخي. وهكذا فإنّ ثقافة ما لا تستطيع أن تقيم ثقافة أخرى بما أنّ كلّ ثقافة تمثل طريقة معيّنة لحلّ مشاكل الإنسان فلا تمتلك أيّ ثقافة معايير مطلقة أو أدوات قيس تجعلها قادرة على الحكم على الثقافات الأخرى.

فالثقافة هي الكلّ الذي يشمل العادات الفنيّة والعلميّة والدينيّة والفلسفيّة وكلّ الأشكال المكتسبة لسلوك مجموعة أفراد، وما يميّز الثقافة هو تنوّعها بتنوّع الشعوب، وبالتالي تساويها في مستوى القيمة، إذ أنّ بنية ثقافة ما تبقى نسبيّة. قد يبدو من منطق الاختلاف هذا أنّه من المستحيل بالنسبة إلى ثقافة ما أن تتقدّم كمالكة لمعايير مطلقة تفرض نفسها على كلّ ثقافة. لكنّ ذلك لا يمنع ثقافة ما من أن ترتفع على ذاتها في حركة تجاوز بالنسبة إلى خصوصيّاتها، حركة تقودها نحو قيم كونيّة توجّه فعلها. وذلك ليس مستحيلاً بما أنّ الكوني يقال كفردي، وهو ربّما ما جعل هيغل يقرّ «أنّ الكوني ليس إلّا عمليّة تضمين للفردي»، ذلك أنّ الثقافة في توجّهها المطلق عند هيغل هي نقطة التحوّل المطلق نحو الروحاني السامي إلى شكل الكونيّة.

فبفضل الثقافة تستطيع الإرادة الذاتيّة اكتساب الموضوعيّة داخل ذاتها، فتكون قادرة وجديرة بأن تحقق الواقع الفعلي للفكرة بما هي المطلق. إنّ الكوني بهذا المعنى هو الذي يحدّد مواقف الذات وهو ما يعني أنّ الجدليّة المركزيّة للكوني عند هيغل هي جدليّة الفكرة ذاتها، ولذلك ليس هناك أيّ تغيير كوني ممكن للخصوصيّة كخصوصيّة. وهكذا فإنّه إذا لم تكن الكونيّة حاصلة عن تطوّر الخصوصيّة كخصوصيّة، فإنّ ذلك لا يمنع ثقافة ما من أن تكسب خاصيّة أو أكثر من خاصيّة تجعلها تحمل قيماً كونيّة. فعندما تحقق ثقافة ما ظروفاً سياسيّة تشارك في قيم يمكن أن تكون موضوع رغبة كلّ إنسان، ويمكن أن تنتشر هذه القيم عبر التلاقح الحضاري، على شرط ألّا تنسى هذه الثقافة أنّها لم تخلق هذه القيم وإنّما اكتشفتها في وقت اكتشافها ذاته للحريّة بفضل العقل. فبهذه الكيفيّة تكون قادرة على تجاوز الخصوصيّة وتنفتح على كلّ الناس، لأنّ الثقافات تعيش صيرورة، والإنسان هو قبل كلّ شيء تاريخ، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، لذلك فإنّ النسق الثقافي لا يمتدّ فقط في المكان من شعب إلى آخر ولكن أيضاً في الزمان من فترة إلى أخرى، وليس هنالك ثقافة مثلما يذكّرنا «ستروس» بذلك قادرة على أن تقدّم أجوبة نهائيّة، لذلك فإنّ اكتساب قيم كونيّة يقتضي في الوقت ذاته الإقرار بأنّ كلّ الثقافات لها القيمة نفسها.

يتعلّق الأمر إذن بتربية المواطن في الاتجاه الذي يجعله أميناً على هذه القيم التي تحملها ثقافته، فيكون فعلاً شاهداً عليها، وخاصّة أنّ مبدأ تساوي كلّ الثقافات في القيمة يمثل في حدّ ذاته علامة تسامح واحترام لكلّ الشعوب، ثمّ إنّ التلاقح الثقافي مثلما بيّن ذلك «ستروس» هو شرط تطوّر المجتمعات والثقافة المنغلقة على ذاتها يكون مآلها الموت، لذلك كان «ستروس» قد استخلص أنّ لقاء الثقافات قد يؤدّي إلى نتيجتين؛ فإمّا أن

يؤدّي إلى تصدّع وانهيار نموذج ثقافي، والنموذج المنهار، مثلما يشهد التاريخ على ذلك، هو نموذج منغلق على ذاته، كذلك شأن حضارة الأنكا في البيرو التي انهارت أمام الغازي الإسباني من فرط خصوصيتها، وإمّا أن يؤدّي إلى تأليف أصيل بمعنى ولادة نموذج جديد لا يمكن اختزاله في النموذجين السابقين، ذلك هو الشأن مع الثقافات المنفتحة مع بقيّة الثقافات.

وهكذا فإنّ إقرار الكونيّة شرف للإنسانيّة لا يبدو متناقضاً مع الاعتراف بالتنوّع الثقافي، خاصّة أنّ ستروس بيّن في دراساته الأنثروبولوجيّة أنّ التلاقح بين الثقافات لا يقضي على التنوّع وإنّما يدعمه. لذلك كان كانط قد نظر إلى إمكان تحقق كوني إنساني يتأسّس في شكل حقٍّ سياسي كوني يحقق السلم الدائم بين الشعوب والدول المختلفة، ويمكن للإنسانيّة أن تستفيد من التجارب المختلفة للشعوب، وخاصة أنّ العقل هو ميزة كونيّة للإنساني الذي يمكن على أساسه أن تكتسب ثقافة ما قيماً كونيّة.

كذلك هو حال الديمقراطيّة وحقوق الإنسان في الثقافة الغربيّة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كقيم كونيّة أنتجتها هذه الثقافة. يمكن القول إذن إنّ ثقافة ما قابلة لأن تكون حاملة لقيم كونيّة، وهو موقف يمكن تثمينه من جهة كونه يفتح على مصالحة بين ما هو خصوصي وما هو كوني، وخاصّة أنّ الإقرار بأنّ احترام الخصوصيّات هو ذاته يمكن أن يكون قيمة كونيّة، ثمّ إنّ الكوني لا يتقدّم كتقنين للخصوصي أو للاختلافات ولكن كفرادة تملّصت من المحمولات الهوويّة، رغم كونها تشتغل في هذه المحمولات.

ولكن ماذا لو نزعت ثقافة ما لادّعاء الكونيّة؟ هل يمكن أن نقول عندها إنّ الكوني واحد بالنسبة إلى الكل؟ هل يمكن أن نقول إنّ الانخراط في الكلّي لا يرتبط بأيّ تحديد خصوصي؟

ذلك هو أحد المزالق الممكنة للإقرار بكون ثقافة ما حاملة لقيم كونيّة، فالكوني قد يفسد عندما يتحقق مثلما أقرّ ذلك «بودريار»، أليست العولمة هي الشكل الذي تحقق فيه الكوني الذي نظّرت له الحداثة الغربيّة؟ ألم تصبح الحريّة والديمقراطيّة وحقوق الإنسان قيماً كونيّة، مثلها مثل البضائع التي تمرّر دون اعتبار للحدود؟ أليست العولمة تعبيراً عن فشل ثقافة ما في تمرير قيم كونيّة إلى الثقافات الأخرى، فالعولمة تجسّد اغتراب الكوني، إذ تمثل انفتاح هويّة ما نحو الهيمنة، وبالتالي تمثل خطراً على الإنساني؟

إنّ الإقرار بأنّ ثقافة ما يمكن أن تكون حاملة لقيم كونيّة قد يتضمّن خطراً ثانياً هو خطر فرض هذه القيم بالقوّة، فالعمل على نشر الحريّة مثلاً بواسطة الحرب لا يمثل علامة لانتصار الكوني بل هو علامة خسران الإنساني. وهكذا يمكن القول إنّ ثقافة ما يمكن أن تكون حاملة لقيم كونيّة، ولكن مع ضرورة الاحتراس من اغتراب هذا الكوني والوقوع في موقف شعوبي بحيث تدّعي خصوصيّة ما الكونيّة وتنحني للهيمنة باستعمال القوّة فتقضي على الاختلاف والتنوّع بما هو شرط الكوني، لذلك لا بدّ من إقرار حقّ الاختلاف كواقع فعلي

معيش لا كمجرّد شعار نتبجّح به في المنابر والخطابات، وزاوية النظر المتعالية التي تمكّننا من التفكير في شرف الإنسان بطريقة كونيّة علينا أن تأخذ بعين الاعتبار مخاطر اغتراب الكوني حتى نضمن فعلاً السلم الدائم ونحقّق الكوني، في الوقت ذاته الذي نحافظ فيه على التنوُّع والاختلافات الثقافيّة.

لائحة المراجع:

- مؤلّف جماعي، **الاختلاف**، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، سلسلة دفاتر فلسفيّة، 2016.

- تحزيمة محمّد، «المواطنة عند جان جاك روسو»، **عالم الفكر**، العدد 170، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2016.

- عبد زيد الوائلي عامر، تصدير ملف بحثي، **الدين والهويّة**، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث.

- عمامي جليلة، «التنوُّع الثقافي والعرقي، كلود ليفي ستروس، العرق والتاريخ منطلقاً»، **مجلّة الحياة الثقافيّة**، العدد 279، مارس 2017، ص.11.

- ريكور، **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم وتعليق د. جورج زيناتي، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2005.

Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1976.

Hyppolite (Jean), *Logique et existence*, Paris, P.U.F, 2012.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019