

# الاعتراف وهوية الذات المواطنة في الفضاء العمومي المشترك

الطيب الحيدي  
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

حين النظر في الفضاء العمومي على ضوء المد التاريخي للديمقراطية ثقافة وآلية، فإن من شأن استحضار المكون الديني للثقافة أن يضعنا أمام تحدي فكري وأخلاقي غايته تبيين الوجه الذي قد تحصل به الغيرية الدينية في الفضاء العمومي المشترك للمجتمع المركب. فإذا كان الدين عنصر فرز أو تمايز ثقافي، فإن قيام فضاء مشترك بين أفراد مجتمع قوامه التدافع العلني والعمومي لتحديد وتقدير ما يكون خيرا للحياة العامة للأفراد، سيكون مدعاة قيام عقلانية خاصة، تستطيع تحقيق الاعتراف بهذا الانتماء على قاعدة حفظ العدل الاجتماعي للأفراد والجماعات. فكيف يمكن نشوء فضاء عمومي يضمن حضور المكون الديني للذات الفردية والجمعية في مجتمع مركب ومتنوع الهويات؟ وعلى أي نحو يمكن تدبير هذا الفضاء المشترك بما يسمح بوجود الذات المواطنة، وتمتعها بالعدل الاجتماعي؟

ارتبط نشوء الفضاء العمومي بميلاد الدولة الحديثة، وهو يجسد مساحة التدافع البينفردية. وإذا كان الفصل بين المجال الخصوصي والعمومي يرجع إلى المرحلة اليونانية القديمة؛ فقد تهاوى هذا الفصل حينما ظهر مجال متوسطي بينهما؛ أي بين مجال الأنشطة الخصوصية والعمومية للأفراد، ونشأ مجتمع مدني سياسي مكون من أفراد منخرطين في أنشطة ذات مصلحة عامة، ومنها الاقتصادية، على أساسها تقوم مطالباته بالاستقلالية إزاء السلطات المؤسساتية، وعلى رأسها مؤسسة الدولة وألية تعاقد اجتماعي.

لكن لم يكن لهذا الواقع البيني أن يجسد ما سماه يورغن هابرماس بالفضاء العمومي، فإن المقصود بهذا المفهوم عام 1960، هو الدائرة المتوسطة بين المجتمع المدني والدولة؛ بمعنى المساحة أو الساحة العمومية المتاح ولوجها لكل المواطنين، والتي يمكن لجمهورهم أن يجتمع فيها لصنع وصياغة رأي عام. والواقع أن تكوين هذا لرأي العام مرتين إلى مناقشة حول قضايا المصلحة العامة المشتركة بين الأفراد الخواص المعتمدين على عقولهم، والمعترف لهم بحق الاتحاد والاجتماع والتعبير الحر عن آرائهم<sup>1</sup> وتقديراتهم للأمور.

ومتى اتضح أن الفضاء العمومي مستلزم للذوات المواطنة، فإن الواقع الأشمل للمواطنة، يستدعي التساؤل عن حيز الدين، لكن ضمن المفهوم الشامل للهوية المتعلقة بالحياة العامة والخاصة، في هذا الواقع العمومي. ومن تم التساؤل عن نجاعة التدبير العقلاني للاختلاف، وذلك من حيث قيامه على الاعتراف بالهوية بما هي آلية تسهم في تكوين الذات المواطنة، قدر إسهامها في ضمان حقها في التمتع بالعدل الاجتماعي على مستوى الخيرات الاقتصادية والثقافية، فإن التوزيع وإعادة التوزيع لهذه الخيرات يشكلان قوام الفضاء العمومي الديمقراطي.

<sup>1</sup>- Collectif, Dictionnaire des notions philosophiques, t.1et2, Paris, P.U.F., 1990, p.845

من هنا يغدو تسليمنا باندراج المكون الديني للذوات ضمن الهوية سبيلا لمعالجة حضوره في الفضاء العمومي المعاصر، وذلك انطلاقا من واقع الهوية في شكلها الفردي والجمعي، أملين البحث في أنجع أشكال التدبير العقلاني التي يمكن أن تسمح بها آلية الاعتراف الديمقراطي بالهوية على نحو العموم.

## 1- في التدبير السياسي للاعتراف بالهوية:

لعل أبرز ما يلزم التشديد في مقام يدعي التدبير العقلاني للاختلاف، ومن ثم الاعتراف بالهوية، هو الإقرار بالحال الاختلافية للهوية، حال الاختلاف الأنطولوجي (لا مجرد أنثروبولوجية)، والتي ينشأ عنها النظر إلى مفهوم الاختلاف، باعتباره "المفهوم الذي يفضلته يتحدد الكائن كزمان وحركة، ويصبح بفضل التعدد "خاصية" الهوية، والانتقال والترحال "سمة" الذات".<sup>2</sup>

بقدر ما أن الذات الفردية نفسها مدعوة إلى سلك سياسة خارجية تدبر بوساطتها واقع الاختلاف والتعدد في هويتها؛ فإن اللزوم عينه يسري على الذات المجتمعية. وبالفعل، فالهويات تتحدد تحديدا تضافريا بنحو سياسي، حتى إذا قارنت الهوية السياسية، تأسيسا على المقتضى المذكور، المستوى الفردي "للأنا"، فإن السياسة عينها من صميم ما يميز "الهم" و"النحن" بحسب ما يشير إليه رونو (إ.). وإذ تقوم هاهنا هوية لذات جمعية في مقابل أخرى، فلنحصر عن وجه التدبير الممكن اعتباره سياسيا، متى استقر سعيه على معالجة صراعات ضمن جهاز الدولة مراعيًا مطلب الاعتراف والعدل الاجتماعي.

### 1-1- عن تدبير الهوية البيئذاتية ككل:

لا يخفى أن تدبير واقع العلاقات بين "النحن" و"الهم"، لا يمكن إلا أن يكون من جنس التدبير السياسي. ولعلنا نوافق رونو في علة ذلك، إذ يظهر أن السياسة تعمد، وفي كل واحد من "النحن" الذي يحدد الذوات عينها، إلى التمييز بين "الهم" و"النحن"، وفي كل واحد من هؤلاء "النحن" لا يُنتظر التأكيد سوى من قبل من ينتمون إلى ذلك "النحن" الذي يخص هذه الذوات عينها، وبالنحو الذي يمكّن الذات من تأويل هوياتها.<sup>3</sup>

وحيثما يؤكد رونو على أن قوة التمييز بين "النحن" و"الهم"، فإنه ينيطها بالسياسة والهوية معا، لجهة أن مكن التمييز هو كون خطوط التقسيم الهوياتي، تعتمد غالبا على حدود الهوية الخاصة (فرديا وجماعيا) في اختلافها عن هويات مغايرة. لكن حين ينظر إلى أن الهويات عينها هي مفعول للسياسة على جهة التحديد والاختلاف عينهما، فإن ذلك هو ما يبرر مساءلة "الواقع" الثقافي الذي يكثر اعتماده مرجعا للتمييز.

<sup>2</sup> - بنعبد العالي (عبد السلام)، الفكر في عصر التقنية، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 2000، ص. 22.

<sup>3</sup> - Renault (Emmanuel), Mépris social, éthique et politique de la reconnaissance, Paris, Ed. Passant, 2000, p. 66.

إن الهوية بالأولى نتاج قوة سياسية لإسناد قيمة متعلقة بالخصائص المشتركة، ومنها الاعتقاد، والتي يتم ترجمتها في شكل تفكير وسلوك وإحساس يخص جماعة بشرية بعينها. وإذ تشي هذه الأطروحة بتصاعد الوعي بالتميز الثقافي ووصله الصميمي بهوية قد تكون موهومة، وتشكل عناصرها معطى الوحدة لأفراد جماعة ثقافية (أودينية)، فإن من شأن ذلك أن يزيد من الصعوبة التي تعترض السياسة في اضطلاعها بمهمة التدبير العقلاني لمجتمع حديث سمته اللاتجانس الثقافي بعامة واللاتجانس الديني بخاصة.

كتب رونو (إ.) أن "اختلاف الهوية من حيث هو كذلك، لا يكون بالقوة الكافية حتى يميز بين "الهم" و"النحن"، والذي يفترض تنازعا تكون فيه الجذرية<sup>4</sup> هي سمة السياسة"<sup>5</sup>.

كثيرا ما تُصعد السياسة من حدة التمايزات، حينما يكون من مصلحة جماعة ما فعل ذلك. كما ترفع من علو حدود التقسيم بين الهويات، وبما يسهم في تخصيص هذه الجماعة أو تلك بخصوصيات غالبا ما تتغذى من صناعة التأويلات والأوهام، بل إن من شأن السياسة ألا تجد غضاضة في خلق واصطناع ماض تاريخي يجدر أو يعمق الاختلاف (الموهوم)، وتحويله إلى قنوات تخترق اعتقاد الذات الفردية والجماعية.

وبذلك، متى اتضح أن للسياسة فاعلية شديدة الخطورة في ترسيم الحدود بين الهويات، وتجذير الاختلاف الثقافي إلى حد صنع العدو، فإن من شأن النزاع السياسي الذي يمس أغلب الهويات، أن يكون عامل تقريب فيما بينها، عوضا عن كونه مبرر تبعيد. ولعل هذا ما يجسد - بالنسبة لرونو - السعي إلى تحصيل الاعتراف ببعضها البعض، أو يجسد لمسعى تفسير موحد للهويات المختلفة<sup>6</sup>. كيف ذلك؟

إن ما يظهر أنه واقع مفارق، يمكن تخطيه عبر التمييز بين هوية أولية ناشئة عن التنشئة الاجتماعية الأولية (بواسطة الأسرة والمدرسة)، والهويات الثانوية الناتجة عن التنشئة الاجتماعية الثانوية (الثقافية والسياسية والمهنية)، مع ضرورة اعتبار الهوية الأولية الأس الذي يهب المعنى للهويات الثانوية.

ولتجاوز التناقض الوارد حصوله ينبغي الانتباه إلى الفارق بين النظر إلى مسألة الهوية من وجهة نظر التعاقد الموضوعي، المتعلق بنتائج التنشئة الاجتماعية، وبين النظر إليها من وجهة نظر التعاقد الذاتي؛ أي من وجهة نظر ما يصنعه الأفراد عن ذاتهم<sup>7</sup> من صور وتوهمات.

وما دام سياق القول هو التدبير السياسي لما هو موضوعي ومتعلق بواقع الهوية البيئذاتية ضمن فضاء عمومي مشترك؛ فقد يحسن بنا استدعاء شكل للتدبير كما تصوره الأنطولوجيا السياسية لهيجل، حتى نتبين

<sup>4</sup> - مقابلها الفرنسي (radicalité).

<sup>5</sup> - Renault, Mépris..., op. cit., p. 67

<sup>6</sup> - Ibid., p. 67

<sup>7</sup> - Ibid.

تمايزه عن تدبير الإتيقا السياسية، فإن من شأن ذلك أن يسهم أيضا في إيضاح نحو الانتقال بمفهوم الاعتراف من السياق الأنطولوجي إلى السياق الإتيقي المعاصر، ومن ثم تحدّد الاعتراف كألية ديمقراطية لتدبير الفضاء العمومي.

لقد جعل صاحب مبادئ فلسفة الحق من الدولة ضامنا لتوحيد الهويات، أو الضامن لوحدة الهويات الخاصة التي يتلقاها الفرد من كفيات التنشئة الاجتماعية. ففي الفقرة 235 من المصنف المذكور يقدم هيجل المجتمع المدني "بوصفة أسرة كلية، يكون له قبالة الإرادة العارضة للوالدين واجب وحق ممارسة رقابة وتأثير على التربية بقدر ما أن هذه تتعلق بالصفات التي تسمح للفرد بأن يكون عضوا من المجتمع، ولا سيما حينما لا تكتمل التربية بالوالدين، بل بفعل آخرين"<sup>8</sup>.

وإذ يؤكد هذا النص على دور المجتمع في تكوين شخصية الفرد، فإن الفقرة 238 من نص مبادئ فلسفة الحق، يقر وعلى نحو صريح بأن "الفرد ابن المجتمع المدني"، ولا تتحصل هذه البنية إلا بعد أن يكون هذا المجتمع المدني قد عمل على تمزيق عرى الانتماء الأسري، إنه "يمزق الروابط التي كانت تربط الفرد بالأسرة، ويجعل أعضاء الأسرة بعضهم غرباء عن بعض، [لكنه] يعترف بهم بوصفهم أشخاصا مستقلين"<sup>9</sup>.

لا شك أن مضمون الاعتراف المعني يتيح إمكانية الوجود الفردي بأنه متعدد الهوية، وقد قرأ رونو في فاعلية المجتمع المدني هاته، عملا على انتزاع الفرد من الانصهار الأسري، ورأى في هذا الانتزاع من الانتماء الأولي للجماعة العائلية شرطا لإضفاء الصبغة التعددية للهوية.<sup>10</sup>

لكن لا ينبغي أن يفهم من هذه التعددية، وتلك الاستقلالية استعصاء الوحدة للأمة [منظورا إليها كوحدة سياسية وليس وحدة اعتقادية]، إذ لا يفتأ يعرض هيجل لعلاقة متميزة بين الدولة والفرد، علاقة تتجاوز المنظور التعاقدية (من قبيل ما نلفيه لدى روسو)، فليست الدولة تحقيقا لإرادات أو رغبات أفراد قد لا تخلو من أهواء ومطامع جزئية، وإنما هي تجسيد "للإرادة الجوهرية" المطلقة "حين يرتفع الوعي إلى مستوى الوعي بتمام صيرورته، حتى إذا كانت هناك من وحدة، فليست تلك الناجمة عن تعاقد إرادات شخصية جزئية، بل "الوحدة الجوهرية [بما هي] غاية في ذاتها مطلقة وثابتة تحصل فيها الحرية قيمتها العليا، وبذلك يكون لهذه الغاية النهائية حق أسمى حيال الأفراد، حيث الواجب الأعلى أن يكونوا أعضاء من الدولة"<sup>11</sup>.

<sup>8</sup>- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Ed. Gallimard, 1963, §. 239.

<sup>9</sup>- Ibid., §. 238

<sup>10</sup>- Renault, Mépris..., op. cit., p. 67.

<sup>11</sup>- Hegel, *Principes...*, §. 258, p. 270

ولأن الدولة تجسيد للروح المتمظهرة، "فلن تكون للفرد من موضوعية، وحقيقة وأخلاقية إلا إذا كان عضوا فيها".<sup>12</sup>

لقد أُؤخذ على التصور الهيجلي للدولة أنه تكريس للكليانية، لكن الواضح من خلال السياق الفلسفي العام للدولة أن هذه بمثابة تجسيد لحركة موضوعية للتاريخ، يحصل فيها تقدم وعي الحرية بنحو عقلائي، إذ "الدولة (...) هي العقلاني في ذاته ولأجل ذاته"،<sup>13</sup> ولأنها تجسيد لإرادة جوهرية، وعمامة وذات صبغة مطلقة، فإنها تتوافق "كحرية موضوعية" مع ما سماه هيجل "بالحرية الذاتية" التي يقصد بها "حرية ذاتية كوعي فردي وإرادة ساعية إلى غاياتها الجزئية".<sup>14</sup>

من هنا، فإن الاندماج العضوي للفرد في الدولة، هو اندماج على أساس موافقة الحركة العقلانية والمطلقة للروح ضمن تجليها العيني في جسم الدولة، مما يتجاوز "الإرادة الفردية"، وإذ "يتعين تذكر تلك المبادئ الأساسية، فالإرادة الموضوعية هي العقلاني في ذاته ضمن تصوره سواء اعترفه الفرد وقبل بحرية اختياره أم لا".<sup>15</sup> وفي هذا معارضة صريحة للتصور التعاقدية للدولة، ذلك الذي يرهن وجودها بالإرادة الفردية أو "الحاجة إلى الحماية" أو "القوة" أو "الثورة"، وهذه مجرد أعراض للحظات تطور تاريخي، ولا يمكن اعتبارها عللا لقيام الدولة، ومنها الإرادة المصلحية الفردية التي يحاذر، بل يفرض هيجل أن تغدو أساس الدولة كما تقضي بذلك المذاهب السياسية التعاقدية. فإن الأمن، وحماية المصلحة أو الملكية، وكذا الحرية الشخصية هي من الأمور التي ترتبط أساسا بالمجتمع المدني الذي لا ينبغي الخلط بينه وبين الدولة.

وعلى الرغم من أن المجتمع المدني لحظة عضوية لنشوء الدولة وقيامها، فإن غايته تختلف جزئيا عن غاية الدولة من جهة تقديمه للجزئي على الكلي، وللهوية الشخصية للفرد على الماهية الجوهرية الكلية للدولة التي لا تعد - وعلى خلاف التعاقدية - "أمرا اختياريا" بالنسبة للفرد.

قد يقول البعض: إن الاعتراف بالهوية الشخصية أوضح في المجتمع المدني منه في الدولة، وأن "البنوة" الظاهرة للكيان الأول (المجتمع المدني)، يقابلها "الحجر" الذي يمارسه الكيان الثاني (الدولة)، لكن هيجل الذي يقرن الوجود الحق للفرد و"حقيقته" و"أخلاقيته" بكيان الدولة، إنما يضع الفرد - في قلب الكلي المطلق مقارنا للتجلي الروحي أو الإلهي في جسم الدولة، وفي ذلك اعتراف أقوم بذاتية الفرد، باعتباره عضوا منها وفيها.

<sup>12</sup>- Ibid., p. 271

<sup>13</sup>- Ibid.

<sup>14</sup>- Ibid.

<sup>15</sup>- Ibid., §. 258, p. 272

"إن الاتحاد بما هو كذلك هو نفسه المضمون الحقيقي والهدف الحقيقي، ومصير الأفراد هو أن يحيا حياة جماعية، وإشباعهم الأخير ونشاطهم، وأنماط سلوكهم يتخذ من ذلك الفعل الجوهرى والشمولي منطلقا ومحصلة"<sup>16</sup>.

ومن هنا يتضح أن الهوية الشخصية معترف بها من جهة علاقتها بأمر جوهرى متمثل في عضوية إتيقية أو هوية بينذاتية تجد لحظاتها الرئيسية في الأسرة، والمجتمع المدني؛ فالدولة كتجسيد مطلق لإرادة جوهرية تعلو على الإرادات الفردية، كيما تستوعبها ضمن الوجود الفعلي الحقيقي للفكرة الأخلاقية، ذلك الوجود الذي لا يطمس التهوي الشخصي، بل يشدد عليه ضمن واقع يعتبر لدى هيجل في منزلة الواقع الحق.

وكيفما كان الحال، تجد الهوية الشخصية موقعها ضمن أي كيان سياسي مؤسس، إنها بتعبير رونو (إ.) شرط سياسي، بل إن الاعتراف بها هي نفسها يعد شرطا سياسيا<sup>17</sup>. لكن يحصل هذا في سياق تدبير سياسي يهتم الهوية الجمعية من خلال كيان الدولة. وإذا كان التصور الهيجلي محكوما بفهم جدلي أنطولوجي، فإن التدبير الإتيقي- السياسي لهذه الهوية بينذاتية يجد مبدأه في الوجود الإمبريقي المعيش عينه، دونما أي تعال أنطولوجي كان، وهو لذلك يراعي الانفعالات والمشاعر، فكان أن حصل اعتماد تلك الإتيقا السياسية على السيكلوجيا في بلورة تشخيصها للأمراض الاجتماعية، وفي مضمون ما تدعو إليه من عدل اجتماعي متقوم بالاعتراف، ومناهض لدواعي الانجراح الأخلاقي.

وهكذا، فإن قيام كيان مؤسسي كـ (الدولة أو الفضاء العمومي المأسس) يعد شرطا لتدبير عقلاني للمشترك العمومي. وسواء تحكم في هذا الكل، باعتباره ذا مضمون أنطولوجي أو إتيقي، فإن هاهنا وحدة سياسية يلزم قيامها حتى تحصن مجال التقاء الهويات من الاصطدام، بما يشدد على أولوية السياسي والوحدة التي ينشئها، وحدة تتعالى لزوما عن التنوع الثقافي بمضامينه الاجتماعية والدينية وغيرها.

وحيث إن هذا الشكل من التدبير هو تدبير للانتقاء الهويات الفردية بحمولاتها الثقافية المتنوعة؛ فإن ذلك يفرض بدءا تدبيرا من ذات الفرد إلى ذاته، ذلك أن الفضاء العمومي الذي يسعى لأن يكون فضاء للدوات المواطنة، يُلزم بعقلانية تهتم الفرد أولا، فيكون التدبير على مستوى الذات الشرط العميق والأساسي للتدبير الأوسع الذي يحققه الفضاء الديمقراطي المشترك.

<sup>16</sup>- Hegel, Principes..., § 258, p. 271

<sup>17</sup>- Renault ( E.), Mépris..., op. cit., p. 68

## 1-2- تدبير التعدد في الهوية الشخصية:

متى كانت الهوية الشخصية موضوعا سياسيا، فهي تستدعي تدبيرا عقلانيا مؤسسا، يباشر الشأن الشخصي قدر مباشرته الشأن العمومي؛ ولأن هذا النوع من التدبير يخص أساسا الإتيقا السياسية، فإن أهم رهان يتعين كسبه هو السعي من أجل تجنب علاقة الذات بذاتها مشكلات الانجراف الإتيقي الناشئ عن نكرانها أو عدم الاعتراف بها؛ ولأن المؤسسة الديمقراطية قائمة على فردانية الكائن البشري، فإن التدبير العقلاني المُتَوَخَّى رهين بمدى التقدم والإعلاء المنوط بالهوية الذاتية، فلا ديمقراطية دون اعتراف صحيح بالقيمة الفردية للإنسان، تلك التي تجنبه سوء كل تحقير مهما كان واقع انتمائه الثقافي ومضامينه (ومنها الدينية).

على هذا الأساس، فإنه بقدر ما يتطلب الأمر بحثا عن السبل الرشيدة لتدبير الشأن السياسي للهوية، بقدر ما يفرض تعددها - بالنسبة للفرد نفسه - تحديا مضاعفا، وذلك على غرار واحدية الهوية الوطنية وتعددتها بالنسبة لجماعة متغايرة داخل كيان دولة وطنية.

الواقع أن التعدد المعني على المستوى الفردي، إنما يتمثل في الهويات المتغايرة التي من شأنها أن تتعاقب أو تتزامن أحيانا بالنسبة للفرد الواحد بحكم مسؤولياته وأدواره في المجتمع المعقد التكوين، وهي هويات مفروضة فرضا، ولا يختلف القسر المصاحب لها عن قسر التنشئة الاجتماعية.

فإذا نظرنا إلى الهويات المتعلقة بالأدوار الاجتماعية، نلفيها هويات مفروضة على الأفراد لمقارنتها مؤسسة معينة.<sup>18</sup> وذلك من قبيل المؤسسة المشغلة التي تفرض نوعا من الهوية على العاملين فيها، كما تفرض المدرسة هوية مخصصة على المدرس. ولعل الفرد الذي يحوز هذه الهويات، يسعى إلى تحصيل اعتراف لا يكون مماثلا للاعتراف الخاص بهويته الشخصية.

لكن الحركة التي يحاول عبرها الفرد توحيد الأوجه المختلفة لهويته الذاتية بتفاعل عسير - أحيانا - مع هوية عقدية عميقة، هي الحركة عينها التي يطالب بها الفرد تلك المؤسسات بأن تسمح له بالعيش على نحو متلائم مع ما يريد أن يكونه، وأن تعترف له بالقيم التي تشكل مرجعيته.<sup>19</sup>

وهذا ما قد نفهم به، أيضا، نوعا من المقاومة المقبولة التي تصدر عن الفرد في سعيه إلى حفظ نوع من التطابق مع الذات وصون كرامتها، مقابل أشكال التهوي الناشئة عن المؤسسة، وذلك على غرار مقاومته لمؤسسة المجتمع المُنشئ.

<sup>18</sup>- Ibid., p. 68

<sup>19</sup>- Ibid.



وكما أشار ميد إلى هذا النوع من المقاومة الحريصة على حفظ حق الاعتراف بذاتية ذات كرامة أو قيمة مخصوصة؛ فلا ينبغي النظر إلى التنشئة الاجتماعية كعملية لفرض قالب موضوعي على الذات "الطيعة"، بل يلزم اعتبارها سيرورة تتلازم فيها التأثيرات الاجتماعية على الذاتية الفردية مع مقاومات للذات ومحاولات للتحويل الاجتماعي، إذ تتخلل مختلف مراحل التنشئة الاجتماعية مساع من قبل الفرد لفرض هويته الخاصة على مؤسسة المدرسة والمقاولة والزواج.<sup>20</sup>

لذلك، فإذا كانت السوسيولوجيا الدوركايمية تعرض فهمها للتنشئة الاجتماعية من منظور حتمي يقضي بتهوؤ ضروري للفرد، فتكون القالب المُقَوَّب له متى انضبط لنمط التفكير والسلوك والإحساس السائد اجتماعيا بنحو موضوعي، وعمومي، وقهري<sup>21</sup>، فإن إتيقا الاعتراف بالمقابل، لا تقتأ تصف حركية لا يمكن الفصل فيها بين بناء الهوية ضمن التنشئة الاجتماعية ومحاولات التحويل المتعلقة بالمؤسسات، تلك الحركية التي تخصص مكانة لمطلب الاعتراف بتشديدها على واقع المقاومة.

هناك تفاعل بين الهوية "الأصلية" والمؤسسة، تفاعل يتخذ شكل مفاوضة يحاول عبرها الأفراد التعبير عن حقهم في ملاءمة تطبيق قواعد اشتغالهم في المؤسسة مع متطلباتهم الذاتية الخاصة بهوية معينة، وذلك من قبيل الحرص على ممارسة طقوسهم الدينية مع عدم حدوث تأثير سلبي على وثيرة الإنتاج داخل مؤسسة ما تقرض نمطا للهوية.

إن وضعنا من هذا القبيل يشي بحال سياسية تحاول تجنيب الفرد ألم العجز عن تدبير تعدد الهوية الشخصية عبر استجابة سياسية لمطلب الاعتراف، فما الداعي إلى إتيقا سياسة للاعتراف؟ وما معالمها؟

## 2- في الاعتراف وسياسة الهوية:

حين يألم الفرد البشري لغبن أو أي سوء يחדش تمثله لهويته؛ فهذا دليل على كون "نفي الهوية يولد الحاجة إلى نفي هذا النفي"<sup>22</sup>، بيد أن هذه الصياغة - على قوتها - تجعل مطلب الاعتراف مقارنا للسلب؛ سلب الهوية الذي يُفهم هنا كتجاوز مذموم وكجور، أو أن مسعى الاعتراف لا يرجع إلى وازع أصلي في النفس كما تحدثت عنه السيكولوجيا الأفلاطونية في شكل رغبة "طيوسية"، أو يرجع إلى وضع أنطولوجي سياسي يدشن للحظة مخصوصة من تقدم وعي الحرية كما تقضي بذلك الهيجيلية.

<sup>20</sup> - Ibid., pp. 68 - 69

<sup>21</sup> - يبرز دوركايم وجود: " نظام للظواهر يعرض صفات مخصوصة، وتكمن هذه الظواهر في أنماط للسلوك والتفكير والاحساس التي تكون خارجية عن الفرد، ومتسمة بسلطة القهرية التي بواسطتها تفرض نفسها عليه"، Durkheim (Emile), Les règles de la méthode sociologique, Paris, P.U.F., 1987, p.5).

<sup>22</sup> - Renault ( E.), Mépris..., op. cit, p. 69

يستدعي الأمر إزاء، النظر في وجه ارتباط الهوية بالسياسة، حيث يمكن تصور تمفصلهما ضمن الإتيقا، لكن هذه العلاقة لا تخلو من سجال منصب على حدود الوصل والفصل، تلك التي تشي بصراع يهيم الاعتراف أصلاً. ولعل عرض النموذج الليبرالي الجديد والنموذج الطائفي لدليل على الرهان المنوط بعلاقة الهوية والسياسة.

## 2-1- الهوية والإتيقا السياسية للاعتراف:

إن ما يضع مسألة الاعتراف والصراع الناجم عنها ضمن سياق ما هو إتيقي وسياسي هو أن نكرانه (الاعتراف) يُعاش كضرب من الظلم، ويمكن أن تتحول مقاومته إلى حالة تمرد، وبهذا المعنى يمكن القول إن الأساس الأنثروبولوجي للسياسة لا يفتأ يجعل الإنسان يربط علاقة سياسية بهويته الخاصة؛ بمعنى رفضه لأن يُنظر إلى وجوده من جهة أنه مختزل إلى هوية محددة اجتماعياً بنحو قبلي، بل مختزلاً في هوية مفروضة.<sup>23</sup>

تعكس هذه العلاقة السياسية مع الذات أو بالأحرى مع الهوية، لتحول يشمل مفهوم السياسة، إذ صار ينظر إليها بمدلول أنثروبولوجي، وليس اعتماداً على وجهة نظر أنطولوجية أو أخلاقية أو حتى قانونية. ولذلك أضحت تتحدد كمطلب اعتراف، وكمطلب موجه إلى كل المؤسسات كيما تسمح للفرد بالعيش متوافقاً مع ما يصنع قيمة وجوده. ولا يعد مطلب الاعتراف السياسي، ومطلب المواطنة الحقّة التي يكون فيها الإنسان محملاً بهوياته المختلفة (الدينية والمهنية..)، سوى وجه من أوجه مطلب الاعتراف، وواحد من المظاهر الأساسية، ما دام أن الجزء الأكبر من تمثل قيمة الهويات، وكذا توحيد الهوية الشخصية، إنما يحصل ضمن هذا الاعتراف السياسي.<sup>24</sup>

وبالفعل، حين ينظر إلى إوالية الاعتراف ضمن الفكر المعاصر، فإنما ينظر إليها ضمن الأهمية الكبيرة للإتيقا؛ أي إتيقا الاعتراف التي تكشف عن كون العلاقة بالذات المتوسّطة من قبل الغير، هي إتيقا محكومة بشروط سياسية، ذلك أن تحديد الهوية الشخصية، وحدود تمايزها، هو فعل سياسي، فنكون أمام ما يسميه رونو "بأنثروبولوجيا سياسية"، لا تقتأ تلتقي مع ما ينعته أيضاً "بأنثروبولوجيا السياسة"، من حيث إن إتيقا الاعتراف تجمع بينهما.

ها هنا نوع من العلاقة الإيجابية بالذات، تغدو معه السياسة عينها نوعاً من العلاقة بالهوية، وقد أبرزنا سلفاً الكيفية التي تكون بها مسألة الهوية موضوعاً سياسياً، فلأن "النحن" و"الأنا" مدينان في تحديدهما وبيان حدودهما للسياسة. وإذا ما ارتسم مطلب الاعتراف، ومن ثم مسعى إشباع رغبته "الأنثروبولوجية" (وليس

<sup>23</sup>- Ibid., pp. 69 – 70

<sup>24</sup>- Ibid., p. 70

الأنطولوجية)، فذلك بالاستناد إلى الذات الفردية والاجتماعية ضمن وجودها الثقافي، على أساس أن مطلب الاعتراف من حيث هو كذلك، مطلب سياسي يفرض قيام فضاء عمومي ديمقراطي.

والواقع أن العلاقة المعنية تتوزع إلى مستويات ثلاثة يعرضها رونو(!) على النحو التالي:

1- إن الحاجة إلى الاعتراف بالهوية الشخصية هي ما يفسر المقاومة والتمرد، وتعبيرهما السياسي<sup>25</sup>، وفي هذا إحالة صريحة إلى الصراع الاجتماعي المتعلق بمسارات التهوي الفردي، وبخاصة في المجتمع الحديث، حيث تتنازع الشخص أدوار ومواقع تضيء وضعا تعدديا على الهوية.

2- "إن السياسية (بما هي تفكير فيما يتعين أن يكونه المجتمع)، هي وجهة النظر الكونية السانحة للفرد بأن يحوز علاقة بهوياته، كما يتعلق بمعطى قيد التنسيب والتوحيد"<sup>26</sup> إذا متى كانت السياسة من صميم الوجود المجتمعي إلى حد تعذر معه الحديث عن المجتمع في غيبة السياسة، فإنها تتحقق - فرديا - كعلاقة للفرد مع هوياته التي تقتضي سياسة، حيث يظهر التدبير القمين بحفظ وحدة الهوية الشخصية ضمن تعددها، وربما تخفيض حدة التناقضات مع واقع مجتمعي لا يكون راضيا دوما عن مسارات التهوي الفردية. وكما أشرنا إلى ذلك سابقا، فإن الأمر لا يكون على جهة الثبوت والوجود الجوهرية القطعية، بل على جهة إمكانات التغيير المتاحة للهوية الشخصية، وكذا النسبية التي تطبع العلاقة مع الهوية، وهي لهذا السبب علاقة "سياسية" تعمل على تحقيق نوع من التوحيد للتعدد الحاصل.

3- "يستند هذا التوحيد عينه إلى مؤسسات وهويات؛ فهو ليس نفيًا للهويات من حيث هي هويات مفروضة"<sup>27</sup>، ليظهر بجلاء المفعول السياسي في تدبير العلاقة مع الهوية؛ تدبير تعاقبها على الذات الفردية، والتوفيق بينها، والعمل على حل الصراع الناجم عن صدامها، إن حصل (من قبيل صدام اقتناع عقدي بدور مهني، كحال بعض العاملين في قطاع بنكي توصف معاملاته بالربوية).

هكذا تبرز هذه الأوجه الثلاثة نوعية التعالق بين السياسة والوجود الأنثربولوجي للذوات، مظهرة عواصة الفصل بينهما ضمن ما هو عملي، إذ يتبين أن مرتكز السياسة في الأنثربولوجيا، الحديث عن الهوية الذاتية (الفردية والجماعية)، ومرتكز الأنثربولوجيا في السياسة من حيث هي التعبير العلني عن ضرورة الاعتراف بالهويات، الاعتراض على كل نكران لها أو نفيها.

<sup>25</sup>- Ibid.

<sup>26</sup>- Ibid.

<sup>27</sup>- Ibid.

بذا، تأتي مرة أخرى على وضع العلاقة المفارقة بين السياسة والهوية. فإن السياسة متجسدة في فضاء عمومي عقلائي، ومن حيث هي تجسيد للكوني المتعالي عن هويات ذرية خاصة بعرق وجنس وعشيرة وجماعة دينية إلخ، تفترض مسافة فارقة بينها وبين الهوية، لكنها لا تنفك تجد رسوخها ضمن ما يتعلق بالهوية الخاصة. فالسياسة تتماهى مع شؤون الهوية، وقد تصير تعبيراً عن أحقيتها في التواجد، وعن المقاومة، بل تشريعاً لثوراتها وحروبها، فكم حرب نشبت باسم الهوية "الوطنية" أو دفاعاً عن أحد مكوناتها (الدين، اللغة...).

ومع أننا بصدد اتصال وانفصال للسياسة بالهوية، فإنه من اللازم التفكير في هاتين اللحظتين المتناقضتين ظاهرياً، ولن يحصل ذلك إلا باعتبار السياسة تجسيدا للكوني المتعالي للهويات، وباعتبارها أيضاً الكوني المستند على هوية معينة<sup>28</sup>. ولا شك أن التجاذب بين الكوني والخصوصي في شأن الهوية لا يعدم السياسة، بل يؤكدها وخاصة تلك التي تتأسس على واقع الإنسانية؛ بمعنى أن مطلب الاعتراف في الأزمنة المعاصرة، لا يستند على دعوات الانتماء الضيق (المرتبط بالدم أو الدين أو القبيلة...)، بل على أساس كونية الإنسان فلا يكون التنوع الذي تمثله هوية معينة سوى تلوين ثقافي منتم للإنسان بعامته، ويتعين احترامه على ذلك الأساس.

وبالفعل، لا محيد بخصوص توحيد الهويات المتعددة للشخص، عن العودة إلى الوضع الكوني الذي تكون عليه الهوية؛ فهذه الهوية تحمل قيمة كونية يمكن الاستناد عليها في عملية التوحيد، وليست تلك القيمة - كما هو معلوم - سوى الإنسان من حيث هو إنسان عاقل، وذلك قوام الهوية الإنسانية. كتب رونو (!):

"يفترض توحيد المكونات [أو الهويات] المختلفة للهوية الشخصية تمثلاً سياسياً للذات، تمثلاً لقيمة<sup>29</sup> الهويات المختلفة، وترتيبها وتوحيدها"<sup>30</sup>.

تظهر بصمة التوحيد السياسي من خلال عملية يدمج عبرها الفرد الأدوار الخاصة به مع الحرص على تحصيل الاعتراف بما يكون أو يحدد هويته بمعزل عن تلك الأدوار، وحتى نمثل لذلك ضمن واقع سياسي للدولة، نستطيع أن نتبين هذا التوحيد في علاقة المواطن بالدولة الهيجيلية؛ فالهوية الشخصية من حيث كونها متوحدة، تجد تجسيدها في المؤسسات السياسية (الدستور، أو القانون) التي تعد شروطاً مؤسساتية، وأن هاتيك المؤسسات لا تنتج سوى أحد أشكال التمثيل السياسي للذات.<sup>31</sup>

<sup>28</sup>- Ibid., p. 71

<sup>29</sup>- وفي ذلك فعل سياسي للتقويم لا يخرج بدوره عن نطاق التمثيل الخاص بالهوية.

<sup>30</sup>- Renault ( E.), Mépris..., op. cit., p. 72

<sup>31</sup>- Ibid.

لكنه تمثل حاصل ضمن إتيقا الاعتراف كما تبلورت في الفكر المعاصر، والتي تقترح تمفصلا مخصوصا بين الهوية والسياسة، يتخطى المفاهيم القديمة للنقاش الذي قام بين أصحاب النزعة الجمهورية والنزعة الإجرائية والليبرالية.

## 2-2- نموذجان لرهان العلاقة بين الهوية والسياسة:

كيما نقدم نماذج لنوع العلاقة التي نشأت بين الهوية الشخصية والكيان السياسي المرتبط بكل نموذج نموذج، يمكن التقديم للبعض منها، وبما يسمح باستيضاح نوع الرهان من علاقة الهوية بالسياسة، وهو الرهان المتمحور أساسا حول مقولة الاعتراف المتعلق بقيام فضاء عمومي.

وبالفعل، فحسب التصور الجمهوري تكون المواطنة الديمقراطية متماهية مع تحقيق بعد سياسي للوجود الإنساني، بيد أن أصحاب النزعة الجمهورية يفترضون الأفراد أعضاء من الجماعة عينها، مهما كانت الصراعات الاجتماعية، ويفسرون المواطنة، بكونها تحقيقا لتلك الجماعة<sup>32</sup>، وفي هذا تقليل من البعد السياسي الإنساني المزعوم.

أما النزعة الإجرائية لهابرماس، فهي تسمح بتجنب الافتراض الخاص بالنزعة الجمهورية، وذلك بناء على تصور مخصوص للسياسة التي "ينظر إليها، باعتبارها مجالا لحل الصراعات الصادرة عن المجتمع، وكمجال لتحقيق كوني معين، وهو الكوني السوري المحدد من قبل قاعدة إضفاء الطابع الكوني الممكن"<sup>33</sup>.

وعلى الرغم من وجهة التصور الذي يربط السياسة بالصراع الاجتماعي، والذي من عناصره مشكلة الهوية الشخصية، فإن استحضار الكوني يبقى ملتبسا لجهة كيفية حضوره ضمن الخصوصي المجتمعي للهوية. ربما نستذكر العبارة الشهيرة لدوركايم في مصنفه التربوية الأخلاقية والقاضية بأن "لا واقع إلا واقع الإنسانية" حين الحديث عن المواطنة، تلك العبارة التي تود تأسيس الهوية الشخصية على أساس إنساني، ولعل هذا المعنى الدوركايمي هو الذي يقاربه هابرماس في تصوره لطبيعة الصراع السياسي، وكذا الشروط المؤسساتية للمواطنة الشاملة المتعلقة بالهوية الشخصية.

غير أن التخصيص اللازم في النظر إلى الكوني السياسي، هو بالضبط ما نوافق رونو (إ.) بصدده، إذ لا يعني البعد الكوني السوري للقاعدة الأخلاقية كما هو وارد لدى كانط، بل ذلك الذي يعد تجسيذا لاختيار مجتمع. وإذا ما احتفظ بصيغة الكونية، فلجهة أنه مأخوذ ضمن حركية تطور ذلك الصراع، وليس ضمن حركية زواله

<sup>32</sup>- Ibid., p. 75

<sup>33</sup>- Ibid.

التوافقي. وهذا ما لا يفضي إلى تصور سياسي مناهض للديمقراطية، بل إلى فكرة أن الديمقراطية تتميز بالالتوافق أكثر من تميزها بالتوافق.<sup>34</sup>

ولأن هابرماس يهتم أساساً بالشروط المؤسساتية للحرية السياسية، تلك المتعلقة بفضاء عمومي، ونظام قانوني ديمقراطي، فإن مكن الاعتراض عليه هو خفوت تركيزه على الشروط الأنثربولوجية للتمثل والتوحيد السياسي للهوية. وما يستفاد من هذا هو اعتبار الهوية في تعينها عوض العناية القصوى بالجوانب الصورية للفعل السياسي. فنحن هنا أمام هويات معيشة تقترن بتمثلات وانفعالات، ولئن اقتضت تدبيراً سياسياً، فسيكون على أساس المضمون الأنثربولوجي، وليس المؤسساتي الصوري الصرف.

أما إذا عالجنا وجه التعالق بين السياسة وشأن الهوية من وجهة النظر الليبرالية والنزعة الجماعية<sup>35</sup>، فلا شك أننا سنلج سجلاً ما فتئ يتبلور، وهو المتعلق بمكانة الحاجة إلى الاعتراف بالنسبة إلى الطوائف أو الجماعات الثقافية. فالليبراليون يرفضون أن تحظى المجموعات الطائفية (كالهنود، والفرنكفونيون الكيبكيون) بحقوق مخصوصة ومراعاة الحاجة في حفظ هويتهم، وذلك من منطلق أن المجتمعات الحديثة، تنتسم بالتعدد على مستوى إدراكها للخير وللقيم، فضلاً عن كون السياسة والحق مدعوان لأن ينفصلا عن الخير " [في ذاته]، وأن يكونا مقتصرين على مسألة "العادل" والمقصود بذلك احترام الحقوق الفردية.<sup>36</sup>

واضح أن واقع التعددية المميز للمجتمع الحديث، لا يمكنه إلا أن يوجب الاعتراف بتعدد الهويات ضمن نسيجه الثقافي، وليس ذلك فقط على صعيد مكوناته الطائفية، بل انطلاقاً من حرص على حق التهوّي الفردي.

إلا أن أصحاب النزعة الجماعية، حين يؤكدون على لزوم تمتع الأفراد بالاعتراف من حيث هم أفراد حقيقيون؛ فذلك بما هم مدمجون في طوائف وجماعات ذات تقليد مؤسس تاريخياً، وهذا ما يفرض إنطاعتهم بحقوق خصوصية (غير كونية)، حتى يمكنهم حفظ ثقافتهم كمجال لممارسة حريتهم.<sup>37</sup>

وحيث إن المجتمعات الحديثة، هي بامتياز مجتمعات الأغيار والتعقيد الاجتماعي واللاتجانس الثقافي، فإن الضرورة السياسية قد تقضي بتدبير ينحو منحى الشكلانية القانونية، ومحاذرة ربط السياسة بأي معطى ثقافي - على الأقل ظاهرياً - يغدو مؤسساً لفضاء عمومي مشترك، وتكون فيه المواطنة ذات المرجعية الإنسانية بمثابة التأشير الوحيدة الممكنة لولوجه والمشاركة فيه.

<sup>34</sup>- Ibid., p. 76

<sup>35</sup>- النزعة الجماعية مقابل للفظ الفرنسي (communautarisme) والوصف الذي يطلق على زمرة الباحثين في شؤون المطالب المتعلقة بالأقليات.

<sup>36</sup>- Ibid, p. 77

<sup>37</sup>- Ibid.

ومن هنا "لا محيد في المجتمع المعولم عن تعايش الثقافات، وذلك بالشكل الذي يتعين فيه على السياسة التخلي عن كل المسائل المعيارية [اللهم قوة القانون] التي تقسم المجموعات قصد التحصن في المسائل المحايدة بخصوص علاقتها بالثقافات وقيمتها الأساسية".<sup>38</sup>

إن تحييد السياسة، ومن ورائه العمل على تكريس حياد الدولة في علاقتها بالثقافات المختلفة، سيكون بمثابة الضامن لتمظهر التعبيرات الثقافية للطوائف والجماعات المختلفة، لكن في حدود ما لا يمس بالفضاء العمومي المشترك، وما لا ينتهك الحقوق الأساسية المحفوظة لأفراد كل الثقافات، وبما في ذلك حق التهوي الفردي الحر النابع من سياسة خارجية للذات الفردية. هذا المخرج الذي تقترحه الليبراليات الجديدة لتجاوز أو تجنب المشكلات الناجمة عن حضور المعطى الثقافي، أو الديني في الحقل السياسي، وخاصة في المجتمعات المتعددة ثقافياً، قد أقصى في جانبه الضمني والصريح أي مسعى لتغليب قيم بعينها، أو هيمنة مكون ثقافي معين.

وفضلاً عن كون هذا التصور "يكتفي ببناء مجرد للسياسة والمواطنة"<sup>39</sup>، وذاك عيب في تقدير رونو (إ.)، فإنه "يجعل السياسة فضاء توافقياً"<sup>40</sup> ومع ذلك، لا اتصال له بالحياة اليومية التي يحضر فيها الأفراد بتمثلاتهم، وهوياتهم، وقيمهم، وآمالهم في حياة أفضل، مما يجعل وجودهم موسوماً بصبغة صورية، لا يتمتع فيه الأفراد سوى بالوجود القانوني المجرد للمواطنة، ولعل في ذلك استلاباً سياسياً للهوية.

لعل واقع المواطنة المجردة تجسيد لتجاهل ونكران للهوية الفردية، وكما ألمع رونو إلى ذلك؛ فهو واقع قائم يتعذر نفيه، إنه نتيجة للتحويل التدريجي للسياسة وللمجتمع والنتائج عن تفعيل معايير الليبرالية الجديدة.<sup>41</sup>

وفي مقابل هذا المذهب السياسي، تحوز النزعة الجماعية استحقاق إضفاء طابع عيني على السياسة، وربطها بالمعايير التي تشكل الأساس المرجعي لوجودنا المعتاد، وهي تدعم تخطي المسائل السياسية للمجال الضيق الذي تريد الليبرالية الجديدة أن تحدها به، مثلما تدعم اشتغالها على بعد معياري غير قابل للاختزال إلى هذا البعد المتعلق بالتدبير التقني المسطري البسيط للمجتمع.

غير أن عيبها كامن في تقديم تصور غير سياسي للهوية؛ فهي تجعل من هذه معطى ثابتاً، وإرثاً محضاً، وشرطاً مستقلاً يتعين على السياسة الاكتفاء بأخذه في الحسبان.<sup>42</sup> قد يلتقي التصور اللاسياسي الذي تنيطه النزعة الجماعية بالهوية، مع إرادة الليبرالية الجديدة في استبعاد أمر الهوية عن السياسة ضماناً لحيادها،

<sup>38</sup> - Ibid.

<sup>39</sup> - Ibid.

<sup>40</sup> - Ibid.

<sup>41</sup> - Ibid., pp. 77- 78

<sup>42</sup> - Ibid., p. 78

واحتراما لوجود المشترك العمومي، لكن المؤكد أن "لا سياسية" الشأن الهوياتي في المذهبين تختلف منطلقا ورهانا.

أما من جهة الرهان، فلأن الليبرالية الجديدة تستهدف تجنيب الفضاء العمومي المشترك، وبقوة التعاقد القانوني، مشكلات التنازع أو التفاضل أو التراتب بين الثقافات، ومن تم استعصاء اعتماد معايير تنال رضى مختلف أشكال الثقافة وأصناف الهوية، في وقت يكون فيه حصر المجال السياسي في إطار التنافس على كيفية تدبير المصالح الأساسية من قبيل الصحة، والتعليم، والغذاء، والأمن... إلخ. فضلا عن مراعاة الحقوق الأساسية المدنية والسياسية. فيما تراهن النزعة الجماعية في دعوتها إلى عدم استبعاد المسائل السياسية عن الأمور المرتبطة بالهوية، ولعلها ترى في السياسة الوسيلة والفضيلة لحفظ الهوية، والدفاع عنها، والعمل على اعتبارها، لكنها لا تسيّس الهوية مع ذلك، بل تنظر إليها كموروث خالص، وتقليد تاريخي ثابت لا مهرب للأفراد من تبنّيه والتشبت به، والمدافعة عنه بكل الوسائل السياسية للحفاظ على استمرار الجماعة أو الطائفة، وتأمين شروط بقائها.

أما من جهة المنطلق، فهو منطلق سياسي محض بالنسبة لليبرالية الجديدة، لأنه ينطلق من واقع التعدد واللا تجانس الذي يميز المجتمع الحديث. لقد نذر المجتمع البسيط ذو العرق والعقيدة الواحدة، والناطق للغة الموحدة، والمعتمد للعوائد المتماثلة، ومن تم صار المجتمع الحديث مجتمع أغيار مدعويين إلى تحويل الروابط القديمة للاجتماع (الدم، والدين، والانحدار من السلالة الواحدة...) إلى روابط سياسية أساسا؛ إنهم مدعوون إلى تدبير عقلائي ديمقراطي يضمن للهويات المختلفة حقها في التحقق، لكن في سياق يضع الإنسان من حيث هو إنسان، قيمة عليا يتعين احترام حقوقه الأساسية، ومنها حق التهوّي الشخصي.

يفرض التحول الذي لحق المجتمعات المعاصرة التمييز بين دائرة الفعل العمومي ضمن الفضاء العمومي الذي تحكمه قواعد القانون التعاقدية، ودائرة الفعل الخصوصي الذي يرتد إلى عناصر الهوية أو التهوّي الثقافي الخاص.

هذا، في حين يكون منطلق النزعة الجماعية منشغلا - بالمقابل - بإرادة حفظ الهوية الخاصة، والذود عنها، والشدة في العمل على تلقينها وترسيخها لدى الأجيال الناشئة بما يقلص وإلى حدود قصوى، إمكانات الفرد في صنع تهوّي خاص أو على الأقل ترك هوامش لتهميش الهوية الجمعية العامة، غير أن منطلق النزعة الجماعية يبقى مخياليا معياريا أكثر منه واقعا عمليا. كما أنه لا يقبل لا مبالاة "السياسة" بالحق في استمرار تلك الهوية وتوفير الشروط لذلك، بل إن جوهر الصراع السياسي بالنسبة له هو الاعتراف بالهوية الخاصة بالطائفة أو الجماعة الثقافية الخاصة.



وعلى هذا الأساس، قد لا تعير الطائفية كبير اهتمام لتعقيدات الواقع السياسي، لأنها تضع الانتماء إلى الطائفة فوق كل انتماء، ثم إذا كانت النزعة الجماعية تقدم تصورا "لا سياسيا" للهوية؛ بمعنى أنها تتأى عن وضعها موضع تفكير أو نقاش سياسي كخير عام، فهي تريد لانتماء الهوية أن يكون سياسيا، ولا تقبل السياسة بمنأى عن هذه الجهة.

وحتى إذا كانت النزعة الجماعية تلتقي مع الماركسية في عدم النظر إلى الفرد في تجرده، ووجوب إعطاء المحتوى الواقعي للحياة حقه من الاهتمام، فإنها لا تواكب النقد الماركسي إلى أبعد من ذلك، فقد تلتقي معه فيما يعتبره رونو (إ.) "استلابا سياسيا"، على ما تستهدفه الليبرالية الجديدة<sup>43</sup> حين يلقي الأفراد أنفسهم حائزين لمواطنة غير متجسدة، وغير مرتبطة بتنشئتهم وهوياتهم.<sup>44</sup>

كتب رونو موضحا: "تخالف النزعة الجماعية النقد الماركسي المتعلق بالاستلاب السياسي، حين نقدها الاستقلال الوهمي للسياسة، وربطها بشروطها المادية التي لا تعد، كما هي لدى ماركس شروطا اقتصادية، بل شروطا أنثربولوجية"<sup>45</sup>. والواقع أن هذه الشروط، هي شروط لا سياسية بالنسبة للطائفة.

بذا، نكون أمام وضع متوتر أو مفارق لعلاقة الهوية بالسياسة ضمن النزعة الجماعية؛ فحينما تقرر بينهما، فهي تتجاهل البعد السياسي للهوية، بما هو تهوُّ فردي قبل كل شيء ويحتاج تدبيرا عقليا على هذا الأساس. ولعل علة ذلك اعتبارها للهويات الجماعية دون ربطها بتاريخها، وبالأفراد الذين يعطونها معنى وقيمة. إن الجماعيين لينظرون إلى الهويات كموروث محض، في حين أن الهويات الشخصية بناء فردي، وتمثل معياري لما يصنع معنى حياة فردية، وهو التمثل الذي يكون مدعوا للتطور والتغير على مجرى وجود الفرد. وما يلاحظ على النزعة الجماعية، أيضا، أن حاجة الاعتراف التي تشرع رسوخها السياسي هي ذات خصوصية دينية أو ثقافية، بيد أن حاجة الاعتراف هاته لا توجد البتة لذاتها ضمن حالة خالصة،<sup>46</sup> وإنما تتعلق بالنوع البشري عامة، وذلك بخلاف مذهب النزعة الجماعية.

ليست حاجة الاعتراف سوى واحدة من الأوجه المختلفة لتلك المتعلقة بالهوية الشخصية، التي تولف أنماطا مختلفة للهويات، سواء كانت عائلية أو مهنية أو ثقافية أو سياسية، وهي تقارن السياسة الخارجية للذات بناء

<sup>43</sup>- حين تعتبر أن السياسة مرتبطة بالمجتمع كدائرة لا سياسية (apolitique)، ومنه هويته "المقدسة"!

<sup>44</sup>- Renault, Mépris..., op. cit., p. 78

<sup>45</sup>- Ibid.

<sup>46</sup>- Ibid., p. 79

على ذلك، فيمكن رصد الأشكال المختلفة لحاجة الاعتراف بحسب ما تكون الأوجه المتغايرة للهوية الشخصية موضوعا للاحتقار الاجتماعي، وللإنكار السياسي أو أنها، على عكس ذلك، مدمجة اجتماعيا وممثلة سياسيا.<sup>47</sup>

يظهر أن الحاجة السياسية للاعتراف متحددة بنحو سلبي؛ أي بحسب ما تواجهه بسلوك ينفىها أو ينال منها قدحا أو تحقيرا؛ سلوك يتنافى مع هدف السياسة الخارجية للذات المتجسد في علاقة إيجابية للذات مع ذاتها، وفي الذب عن أشكال التهوي الشخصي التي تنغيا الاعتراف كنتاج للسياسة وبالسياسة.

وتأسيسا على هذا التحدد السلبي، لا تنبثق حاجة الاعتراف إلا ضمن شروط الاعتراف أو النكران؛ بمعنى كونها مشروطة بالاعتراف أو الاحتقار الاجتماعي والسياسي.<sup>48</sup>

باستحضار النموذج الليبرالي الجديد والمذهب الجماعاتي، نستنتج تعالفا معقدا للهوية الشخصية بالسياسة، ووجه التعقيد مقترن بمدى العناية بهذه الهوية (الشخصية) عينها، فإذا أعطى الأولوية لهذه في الليبرالية الجديدة، فإنها تستدعي تدبيراً سياسياً يعترف للأفراد بحق قبلي في التهوي الشخصي، الذي يشترط فيه ألا يمس الفضاء العمومي المشترك بسوء. أما، وقد اعتنت النزعة الجماعائية بما تعتبره هوية جمعية محضة، تتجاوز الشرط السياسي للوجود الاجتماعي، وتقدمها بذلك على الهوية الشخصية، فإنها تنأى بالهوية عن السياسة، وإن كانت تراهن عليها للاعتراف بوجودها وحفظ بقائها.<sup>49</sup>

وإذن، يتعين معالجة الاقتران القائم بين الهوية والسياسة ضمن واقع سياسي يعلي من شأن الشرط الفردي لكل شكل من أشكال التهوي، وذلك عبر الاعتراف به كحق، وقيمة وواقع، فإن سياسات الاعتراف لا تتحقق بتمامها إلا ضمن محدد أنثربولوجي، وليس اقتصاراً فقط على جعلها مسألة أخلاقية أو مسألة قانونية. وبذلك، فمتى لزم التحيز للعالم المعيش، حيث مشاعر العلاقة بالذات التي تقتضي حاجة ثقافية للاعتراف متعلقة بواقع اجتماعي أنثربولوجي، ومتى كان الدين مكوناً هوياتياً لذوات فردية وجماعية، فإن الإتيقا السياسية للاعتراف هي آلية مركزية لا يمكن قيامها إلا بوجود فضاء عمومي ديمقراطي.

<sup>47</sup>- Ibid.

<sup>48</sup>- Ibid.

<sup>49</sup>- يرى رونو (إ.) أن المأخذ الرئيسي على النزعة الجماعائية هو نظرتها السكونية للسياسة والهوية، فتكون من ثم عاجزة عن إدراك الاعتراف الهوياتي ومستتبعاته السياسية. Ibid., p. 80

### 3- من الفضاء العمومي إلى الفضاء المشترك:

لم يكن لمفهوم الفضاء العمومي أن يشكل الحل النهائي لمعضلة المواطنة في المجتمع الحديث لمجرد اعتماده معيارية إتيقية تكون وليدة نقاش عمومي، وعلى أساس تلك المعيارية يتم ضمانه للحقوق الأساسية للفرد في كيان الدولة الجمهورية. فقد اتضح أن العقلانية التواصلية غير ملزمة لمن يرفض بموجب الحق في الفعل والتعبير الحرين، القبول بالقواعد الديمقراطية لاعتبارات ثقافية أو حسابات سياسية. ومن هنا كانت اجتهادات الفلسفة الاجتماعية المعاصرة التي حاولت تقديم حلول سياسية إتيقية قوامها الاعتراف ضمن فضاء مشترك.

الواقع أن من شأن هذا الفضاء أن يكون مقارنا لنوع مخصوص للمواطنة تشرط وجوده ويشروطها، وهي مواطنة التعدد الثقافي، ومن تم القبول بواقع سياسي مؤسس لا ينبذ الاختلاف الديني بين الهويات. فإن من شأن هذا الوجود السياسي أن يدرأ خطر الديمقراطية الإثنية، الذي يعد في الأصل مشهدا مجسدا للـ ديمقراطية.

وحتى يتم تجنب شكل الديمقراطية ذات المضمون العرقي أو الديني كان المقترح الذي قدمه أنصار الديمقراطية الليبرالية الجمهورية. وبالفعل، فقد شكل هذا المقترح الولادة الفعلية لمفهوم الفضاء العمومي التواصلية الذي قدمه هابرماس. لقد طالب الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني بنزعة كونية تجعل من حقوق الإنسان والمواطن المبادئ المؤسسة للحق الوضعي، وهو يربط هذه الكونية بحالة حوار عقلاني خال من أي إكراه، ويكون نموذجا لمقتضى العقلانية الكونية، خاصة أن الثقافات ما أن تقبل الحوار، حتى تقترض أفق اتفاق حول الكرامة الإنسانية.<sup>50</sup>

يفترض الفضاء العمومي قيام عقلانية تواصلية مبدؤها الحوار. بيد أن الأفق القاضي بلزوم الاعتراف بالكرامة الإنسانية لا يقتصر فقط على اتفاق من هذا القبيل. ومن تم، هناك العديد من مضامين الاعتراف التي تستتبع ذلك الاتفاق. يتعلق الأمر بقبول قواعد التواصل الكلي، ونقصد قواعد اللعب الديمقراطي وتقدمها على مشاعر الانتماء الجزئية القومية والإثنية والدينية. هذا فضلا عن نسبية الخير العام، فإذا كان من شأن انتماء جزئي أن يحدد الخير بأنه مطلق وبمضمون قار، فإن هذا ما لا يحتمله فضاء عمومي موحد سياسيا (الدولة) تلتقي فيه شرائح من مشارب ثقافية متغايرة، وما يكون خيرا للذات (فردية كانت أو جماعية) لا يكون كذلك للغير، فتغدو الحاجة إلى مفاوضة ومشاورة ومناقسة ديمقراطية لتحديد الخير، هذا الذي يغلب عليه المضمون السياسي أساسا؛ بمعنى أنه لا يكون معنيا سوى بتدبير الحاجيات الأساسية للحياة في المدينة أو الدولة، بعيدا عن نوع النظر الفكري أو الأخلاقي إلى الحياة عينها والعالم من لدن هذه الجماعة الثقافية أو تلك.

<sup>50</sup>- Tosel (André), Civilisations, cultues, conflits, Paris, Ed. Kimé, 2001, p.203.

وبهذا المعنى، فإن الوطنية الدستورية تقوم بديلا عن الوطنية القومية أو الثقافية. إنها تستدعي اتفاقا مغايرا قائما على القواعد الديمقراطية. إلا أن هذا لا يخلو من تحديات تعترض إمكان قيام الفضاء العمومي عينه، فلئن سلم هابرماس باتفاق حول القواعد، فإن ما نبّه إليه التيار الفكري للتعددية الثقافية هو أن الناس جميعهم قد لا يقبلون النقاش، ولتنشأ صعوبة قيادتهم إلى ما لا يرغبون فيه ويعتبرونه خطأ أو خدعة، وهذا حال بعض الجماعات الدينية التي يمكنها رفض اللعبة الديمقراطية برمتها باسم احترام استقلاليتها وخصوصيتها الدينية.<sup>51</sup>

ثم إذا استلزم القول بالفضاء العمومي إمكان قيام اتفاق قبلي حول تصورات معقولة، فإن بعض الناس لا يوافقون على معقولية ما يتم الحكم بمعقوليته، من قبيل وجود أشخاص وجماعات تكون المساواة لديها أمرا معقولا بنحو مطلق، فيما يرفضها آخرون باسم أهمية التكامل.<sup>52</sup>

وأمام هذين التحديين أو لنقل أمام صعوبة قيام اتفاقات معقولة تفترضها العقلانية التواصلية، لزم الإقرار بـ"أن لا إمكان لوجود قواعد سانحة باتفاق معقول في كل حين وفي كل الأحوال".<sup>53</sup> إذ تنشأ إكراهات سياسية تستدعي مجانبية، بل السير في الاتجاه المخالف تماما للمعقولية أو لقوة الحجة العمومية. وتبعاً لذلك يتم اللجوء - كما في أغلب الأفعال السياسية - إلى الكذب والمكر، ولا يكون هناك أي تقيّد عقلائي بالصبغة الإتيقية والقانونية للفضاء العمومي كما قدّمه هابرماس.

لعل المحدودية الظاهرة لمقولة الفضاء العمومي القاضي بالوطنية الدستورية، هي ما أسهمت في تبلور فكرة المجال المشترك الذي يعد فضاء عموميا لكن بمقتضيات مغايرة لما افترضته العقلانية التواصلية لهابرماس. إنه الفضاء المتمركز حول مواطنة التعدد الثقافي<sup>54</sup>، وهو المفهوم الذي جاءت به الفلسفة الاجتماعية المعاصرة كفلسفة ترثني تفسير الأمراض أو الصراعات الاجتماعية على ضوء إولية الاعتراف.

لقد سجل الأمر لتحول محوري في شكل الليبرالية الجارية، وهو التحول من الليبرالية الجمهورية إلى الليبرالية الجماعية، هذه التي بتبنيها لاستعصاء قيام اتفاق على أساس مبادئ مشتركة؛ فقد قدمت حلا يقتضي الاعتراف بالجماعات الثقافية الموجودة، وهو الحل الذي يعكس تغيرا في مرجع الليبرالية عينها، إذ لم يعد متجسدا في الفردانية القصوى، بل في الثقافة المفترضة جمعها وتوحيدها لأفراد داخل جماعة ما، والتي يتمتع

<sup>51</sup>- بما يفترض هذا النقاش من إعطاء الأولوية للحجة العمومية، واستعداد مسبق للقبول بقوتها والافتناع بها، ثم الرضى أو على الأقل احترام اختيار من حازوا الأغلبية في المناقشة الديمقراطية التي يفصل فيها صندوق الاقتراع.

<sup>52</sup>- Tosel (André), Civilisations, cultures, conflits, op. cit., p. 204

<sup>53</sup>- Ibid., p. 205

<sup>54</sup>- مقابلها الفرنسي (la citoyenneté multiculturelle)

فيها هؤلاء الأفراد بحقوقهم على أساس عضويتهم في الجماعة الثقافية، يتعلق الأمر " بتحقيق حرية الفرد داخل الثقافات الحرة"<sup>55</sup>، حتى إذا لزم الأمر الرد الصوري إلى مرجع أعلى؛ فهو الرد إلى الهوية الكونية للإنسان.

وبالفعل، فإذا كان الشخص يملك الحق في الاعتراف المتساوي على قاعدة هويته الإنسانية، وليس على أساس هوية إثنية [أو دينية]، فذلك لا اعتبار رئيس يقضي بأنها الهوية الأولى والأكثر تجدرا من كل هوية خاصة.<sup>56</sup> ونتيجة لهذه الأولوية، فإن معطى الإنسانية في الأشخاص [والجماعات] يقلل من مساعي الإغلاء من أشكال التهوّي الخاصة لصالح مواطنة التعدد الثقافي. فالواقع البشري - مع ذلك- هو واقع تلك الانقسامات الثقافية والإيديولوجية التي تلتقي عند المشترك الكوني للطبيعة الإنسانية، هذا الذي يعبر عنه تحت التنوع الكبير للأشكال الثقافية.<sup>57</sup>

من شأن المرجعية الإنسانية في النظر إلى الثقافات أن تؤسس لمعيار مفاضلة بين الثقافات هو القرب أو البعد من هذا الواقع الإنساني، لكن متى استندت الديمقراطية إلى معطى الكرامة حين سعيها لإرساء مواطنة التعدد الثقافي، فإنها "تقوم الثقافات الخاصة نقديا بحسب الكيفية التي تقدم بها تعبيراً متعينا ومتميزا للقدرات والقيم الكونية"<sup>58</sup>؛ بمعنى الوقوف عند مقدار تقديرها للإنسان والإنساني المشترك؛ أي وضع الإنسان من حيث هو إنسان باعتباره المحك والمرجع الأوحد، وذلك تأسيسا على كونه شخصا، بمعنية ما يترتب عن هذا التوصيف من اعتراف بكرامته، وبرشده، واقتداره على تحمل المسؤولية إزاء وجوده.

والحاصل أن تقديم الاعتبار الإنساني لا يكون على حساب التعبيرات الثقافية كما هي معيشة في الممارسات الدينية والاجتماعية، لأن الثقافة الواجب تحققها في مواطن، بل أيضا في دولة التعدد الثقافي هي احترام التنوع الثقافي للمواطنين والجماعات، كتب روكفيلر:

"إن هدف ثقافة ديمقراطية ليبرالية معينة هو احترام- وليس حظر- الهويات الإثنية، وتشجيع التقاليد الثقافية المختلفة على التطوير الكامل لقدرتها قصد التعبير عن المثل الديمقراطية للحرية والمساواة، والتي تقود في غالب الأحوال إلى تحولات ثقافية هامة".<sup>59</sup>

هكذا، بقدر ما تقدم الديمقراطية الليبرالية البعد الإنساني على كل أشكال الانتماء الخاصة من قبيل الحوزة العرقية والقومية والعقدية، فإنها ترسي بذلك الفضاء السياسي المشترك الذي لا يتعارض مع واقع الهويات الخاصة، بتشديدها على نوع مخصص للمواطنة ينأى عن الشكلائية الدستورية والقانونية للانتماء الوطني،

<sup>55</sup> - ..., op. cit., p. 206. Tosel (André), Civilisations

<sup>56</sup> - Rockefeller (Steven), commentaire, in Taylor (Charles), Multiculturalisme, Paris, Flammarion, 2005, p. 116-117

<sup>57</sup> - Ibid., p. 117

<sup>58</sup> - Ibid.,

<sup>59</sup> - Ibid.,

ويعطي للاعتراف بالذوات والجماعات مضمونا واقعيا للتمتع بالعدل الاجتماعي على مستوى الخير الرمزي والمادي؛ أي عدم الحرمان من الحقوق الاقتصادية، وتجنب كل أصناف النكران للاعتراف الرمزي الثقافي، تلك التي قد تجلب الذل والتحقير للذات الفردية أو الجماعية. وذلك هو مقوم الإتيقا السياسية للاعتراف بالهوية بمختلف مضامينها، ومنها المضمون الديني، فإن من شأن المس بالاعتقاد مبدأ وشعيرة أن يعد ظلما اجتماعيا ينقص من المفهوم الموسّع للعدل الاجتماعي.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com