



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة 1- الحاج لخضر
كلية الحقوق و العلوم السياسية
قسم العلوم السياسية



التعددية الثقافية وسياسات الهوية: دراسة في ثنائية الوحدة والتعددية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (LMD) في العلوم السياسية
تخصص: السياسات العامة والحكومات المقارنة

إشراف:
أ.د. مراد بن سعيد

إعداد الطالبة:
سارة عربي

لجنة المناقشة:

رئيسا	جامعة باتنة 1	أستاذ التعليم العالي	أ.د. أحمد باي
مشرفا ومقررا	جامعة باتنة 1	أستاذ التعليم العالي	أ.د. مراد بن سعيد
عضوا مناقشا	جامعة باتنة 1	أستاذ محاضر(أ)	د. يوسف بن يزة
عضوا مناقشا	جامعة المسيلة	أستاذ محاضر(أ)	د. عبد الله هوادف
عضوا مناقشا	جامعة الجلفة	أستاذ محاضر(أ)	د. سليم قيرع

السنة الجامعية: 2019/2018



شكر وتقدير

نحمد الله عزّ وجلّ الذي منّ علينا بفضلِهِ وأعاننا على إتمام هذا البحث، ونسأله الهداية والتوفيق في أعمالنا مستقبلاً.

نتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف الدكتور : مراد بن سعيد على رحابة صدره، وعلى ما أولاه لنا من عناية ونصح وإرشاد، وتقويم متواصل لهذا العمل.

كما نتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدنا في إنجاز هذا البحث، من قريب أو من بعيد.

كما نتقدم بالشكر الجزيل لأعضاء اللجنة الذين قبلوا قراءة هذا البحث ومناقشته وإلى كل من يسر لنا الطريق لإتمام هذا البحث

الإهداء

إلى والديّ العزيزين.. برّاً بهما وولاءً لهما، فلهما منّي محبةً،
ودعاءً "أن ربّ ارحمهما كما ربّيتاني صغيراً"
إلى زوجي العزيز.. إقراراً بفضلته وصبره معي.

إلى قرّة عيني ولديّ "مريم" و"يونس"

إلى إخوتي وأخواتي، وجميع أفراد أسرتي.. إذ كفوني من هموم
الحياة، ويسّروا لي فرص العلم والتحصيل لتحقيق حلم ظلّ دوماً في
الخيال.

إلى جميع من ساندني حتى هذه اللحظة

بالتركيز على التنوع الثقافي وكيفية إدارته من قبل الدولة دون اللجوء إلى فكرة الانصهار والاستيعاب، فإن هذه الدراسة تهدف إلى معالجة مشكلة التنوع الثقافي وإيجاد حلول توفيقية مقبولة ومعقولة لجميع الأطراف، خاصة وأن أغلبية الدول اليوم أصبحت مجتمعاتها متعددة الثقافات بفعل زيادة تدفقات الهجرة، فنجد هذه الأقليات الثقافية تطالب بالاعتراف الرسمي بهويتها المختلفة، ورفضها الاستيعاب أو الاندماج في ثقافة الأغلبية.

هذا ما جعل على المستوى النظري التفكير في إيجاد نظرية تركز على الوحدة السياسية إلى جانب الاعتراف بالتعدد والاختلاف الثقافي، هذا ما أدى إلى طرح مفهوم التعددية الثقافية التي تعتبر نظرية وسياسية للتعامل مع هذا التنوع، لكن المشكلة الأساسية التي طرحتها التعددية الثقافية هي اختلاف وجهات النظر حولها، مما أدى إلى الحديث عن ثلاثة أنواع من التعددية الثقافية، وتتمثل في التعددية الثقافية التعددية، والتي يتبناها الاتجاه الجماعاتي، من خلال تأكيده على أهمية التنوع الثقافي وضرورة صياغة سياسات الهوية التي تتضمن الاعتراف بالهويات الثقافية، والمساواة بين مختلف الهويات، والقضاء على التهميش والتمييز والاضطهاد الذي تعاني منه الأقليات الثقافية، والعدالة الاجتماعية، في مقابل ذلك نجد التعددية الثقافية الليبرالية التي تركز بالدرجة الأولى على المساواة في الحقوق والواجبات، بالإضافة إلى الحرية الفردية، فالتعددية الثقافية الليبرالية تحاول تجاوز مفهوم الدولة الأمة، من خلال تطوير مفهوم الدولة المتعددة الثقافات، أو المواطنة المتعددة الثقافات، والتي تركز على سياسات التعددية الثقافية وذلك بمنح بعض الحقوق والامتيازات للأقليات الثقافية وتشمل كل من السكان الأصليين، والأقليات القومية، والمهاجرين.

في الوقت الراهن خاصة مع بروز مشاكل عابرة لحدود الدولة الواحدة مثل الإرهاب الدولي، وقضايا البيئة، بالإضافة إلى الهجرة المتزايدة وطالبي اللجوء، مما أدى إلى محاولة لتطوير نظرية قادرة على تشخيص القضايا العالمية وتجاوز الطرح الليبرالي، من خلال ما يسمى بما بعد التعددية الثقافية والتي تركز على التفاعل الثقافي أو التعددية الثقافية العالمية التي طورتها المدرسة النقدية فهي تعنى بالقضايا العالمية، و تسعى لفكرة السلام العالمي، والمواطنة العالمية ضمن حوار ديمقراطي تداولي، وحقوق الإنسان في ظل القيم المشتركة، والاهتمام بالكرامة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: التنوع الثقافي، التعددية الثقافية، سياسات الهوية، الديمقراطية التشاركية، المواطنة العالمية.

Abstract

By focusing on cultural diversity and how to manage it by the state without resorting to the idea of fusion and assimilation. This study aims to address the problem of cultural diversity, and finding acceptable and reasonable solutions for all cultural groups. Especially, since in today's world, the majority of countries are multicultural by increasing migration flows. These cultural minorities demand the official recognition of their different identities, their rejection of assimilation or integration into the culture of the majority.

This has led to the theoretical thinking of the creation of a theory focusing on political unity as well as the recognition of multiculturalism. This led to the idea of multiculturalism, which is considered theoretical and political to deal with this diversity, but the main problem posed by multiculturalism is the different views about it. These views gave rise to three types of multiculturalism: multi-cultural pluralism, which is adopted by the societal direction, by emphasizing the importance of cultural diversity and the need to formulate policies of identity that include the recognition of cultural identities, inequality of identity, the elimination of marginalization, discrimination and persecution of cultural minorities, and social justice. In contrast, liberal cultural pluralism focuses primarily on equal rights and duties, as well as individual freedom. Liberal pluralism attempts to overrun the concept of a nation-state, through the development of the concept of a multicultural state or multi-cultural citizenship, which focuses on multiculturalism by granting certain rights and privileges to cultural minorities, including homegrown people, national minorities and migrants.

Especially, with the emergence of cross-border problems such as international terrorism, environmental issues, increasing of immigration, asylum seekers and refugees, leading to an attempt for developing a theory capable of diagnosing global issues and leaving behind liberalism through the so-called multiculturalism. The cultural interaction or global multiculturalism developed by the school of criticism is concerned with global issues. It seeks the idea of world peace, global citizenship within a democratic and deliberative dialogue, human rights in the light of the shared values and concern for human dignity.

Key Words: cultural diversity, multiculturalism, identity politics, Deliberative democracy, global citizenship

فهرس المحتويات

المقدمة

الفصل الأول: السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

المبحث الأول: التعددية الثقافية: مدخل مفهومي ونظري

المطلب الأول: تصورات واقع التنوع الثقافي

المطلب الثاني: مفهوم وسياق التعددية الثقافية

المطلب الثالث: بروز وتطور التعددية الثقافية

المبحث الثاني: سياسات الهوية، النظرية السياسية والدولة

المطلب الأول: مفهوم سياسات الهوية

المطلب الثاني: الهوية والنظرية السياسية

المطلب الثالث: سياسات الهوية والدولة

المبحث الثالث: صور الوحدة والتعددية في النظرية السياسية للتنوع الثقافي

المطلب الأول: صور الوحدة في النظرية السياسية للتنوع الثقافي

المطلب الثاني: صور التعددية في النظرية السياسية للتنوع الثقافي

الفصل الثاني: سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

المبحث الأول: الردود الجماعية على الليبرالية

المطلب الأول: النزعة الجماعية والتعددية الثقافية

المطلب الثاني: من التجانس الثقافي إلى التعددية الثقافية

المطلب الثالث: استحالة حياء الدولة اتجاه الثقافة

المبحث الثاني: أنموذج الاعتراف: المفهوم والمسارات

المطلب الأول: مفهوم الاعتراف

المطلب الثاني: مسارات الاعتراف

المبحث الثالث: سياسات الهوية والاعتراف

المطلب الأول: أخلاقيات الأصالة والاحترام

المطلب الثاني: أخلاق الخير العام

المطلب الثالث: الهوية وسياسات الاعتراف

الفصل الثالث: الليبرالية السياسية والتعددية الثقافية: أنموذج المواطنة متعددة الثقافات

المبحث الأول: الليبرالية والتعددية الثقافية

المطلب الأول: الملامح الجوهرية لليبرالية من وجهة نظر ثقافية

المطلب الثاني: فكرة حيادية الدولة الليبرالية اتجاه الثقافة

المطلب الثالث: التعددية الثقافية الليبرالية

المبحث الثاني: التعددية الثقافية سبيلا إلى الاندماج والتسامح

المطلب الأول: التعددية الثقافية سبيلا إلى الاندماج

المطلب الثاني: حدود التسامح في الدولة متعددة الثقافات

المبحث الثالث: أنموذج المواطنة متعددة الثقافات

المطلب الأول: حقوق الأفراد والجماعات داخل الدولة متعددة الثقافات

المطلب الثاني: سياسة التعددية الثقافية

المطلب الثالث: الفدرالية متعددة الثقافات

الفصل الرابع: ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

المبحث الأول: المشروع النقدي والكوسموبوليتاني للتعددية الثقافية

المطلب الأول: أطروحة ما بعد التعددية الثقافية

المطلب الثاني: المنظورات الكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

المبحث الثاني: أخلاقيات الحوار والفضاء العمومي: نموذج يورغان هابرماس

المطلب الأول: أخلاقيات الحوار والتواصل

المطلب الثاني: الفضاء العمومي

المطلب الثالث: الديمقراطية التشاربية

المبحث الثالث: التعددية الثقافية وسياسات الهوية في السياسة العالمية: نموذج سيلا بن حبيب

المطلب الأول: المواطنة الديمقراطية وأزمة الإقليمية

المطلب الثاني: جدلية الحقوق والهويات

المطلب الثالث: الديمقراطية التشاربية التعددية

الخاتمة

فهرس الجداول

الصفحة	عنوان الجدول	الرقم
37-36	مقارنة بين نموذج الصراع ونموذج التوازن في المجتمعات التعددية	1
71-70	مقاربات متنافسة للتقدم الاجتماعي	2
90	منظورات التعددية الثقافية	3

فهرس الأشكال

الصفحة	عنوان الشكل	الرقم
36	الاستجابات المختلفة اتجاه التنوع الثقافي	1

المقدمة

لقد ظهر مصطلح "التعددية الثقافية" في ستينات القرن العشرين، حيثي عبر عن معان مختلفة. لكن النقطة المركزية للتعددية الثقافية هي محاولة التوفيق بين التنوع الثقافي والوحدة الوطنية، في هذه الدراسة، نقوم بتقديم عرض للنقاشات الحالية والأدبيات حول هذا الموضوع. في الواقع، يمكن القول أن التعددية الثقافية في الأصل هي نظرية ليبرالية، ولكن في الوقت الحالي هناك دراسات تجاوزت هذا الطرح. ترتبط التعددية الثقافية بصفة عامة بالمبادئ الليبرالية، بمعنى تهتم بشكل أساسي بالحرية الفردية وحقوق الأقليات والمساواة وسياسات التعددية الثقافية. في المقابل، هناك من يرفض التعددية الثقافية الليبرالية بحجة أنها نظرية انحيازية لثقافة معينة، ومن أهم نقاد الليبرالية نجد الجماعيين، الذين يركزون على الاعتراف بالثقافات المختلفة، والمعتقدات والممارسات غير الليبرالية، بالإضافة إلى تركيزهم على سياسات الهوية، من خلال طرح فكرة سياسة الاعتراف التي تقوم على عدم تهميش الأقليات الثقافية وحرمانها من الحقوق وعدم اضطهادها. والجدير بالذكر أن التيار الجماعتي في الأصل له جذور ليبرالية، إلا أن الاختلاف هنا يكمن في أن التيار الجماعتي يركز على حقوق المجموعة بدلا من الحقوق الفردية، بالإضافة إلى اعترافه بالثقافات غير الليبرالية وحثه على احترامها، لكنه يفضل الثقافة الليبرالية على بقية الثقافات، ويرى أنها تمثل الاستجابة المثلى لواقع التنوع الثقافي. على غرار ذلك نجد طرح ثالث جديد يتجاوز الطرح الليبرالي ويمكن تسميته بطرح ما بعد التعددية الثقافية. هذا الطرح تقدمه لنا المدرسة النقدية، التي تركز على القضايا العالمية التي تتجاوز الدولة، خاصة قضية المهاجرين وطالبي اللجوء، مع تأكيدها على ضرورة تجاوز شكل الدولة من الدولة الأمة أو القومية. بالإضافة إلى طرح مفهوم المواطنة العالمية الذي يعنى حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية والحوار والانفتاح على الآخر. كل هذا يبرر استخدام المصطلح في صيغة التعدد لتسليط الضوء على التفسيرات المختلفة لمعالجة التعدد الهوياتي المجتمعي وعلاقته بالدولة التي بدورها تتأثر بعدة عوامل. فهي بين مشاكل النزاعات الإقليمية والمحلية، بالإضافة إلى المشاكل العالمية. لمواجهة هذه التحديات يجب التعامل مع العالمي والإقليمي والمحلي في الجانب الذي يمثل الهوية والثقافة والاختلاف، وهذا ما يتم التركيز عليه في هذه الدراسة.

لقد أصبحت معظم الدول اليوم دولا متعددة الثقافات، وذلك بفعل الهجرة من أجل العيش الآمن، أو بفعل التجارة والاحتكاك بين مختلف الشعوب، بالإضافة إلى تعرض بعض الدول للاستعمار. في الواقع أن التعدد ميزة طبيعية للبشرية، فهناك تعدد في الألوان والألسن وتعدد الأمم. فالمشكلة الرئيسية لا تكمن في طبيعة التنوع الثقافي وإنما المشكلة تكمن في كيفية إدارة هذا التنوع. هناك من يرى في ضرورة

المحافظة على التنوع الثقافي وتعزيزه في إطار سياسات ضامنة من جهة. ومن جهة أخرى هناك من يرى أن التنوع الثقافي يؤدي إلى عدم الاستقرار السياسي وإلى فوضى اجتماعية وبالتالي رفض هذا التنوع، وممارسة عملية الإقصاء والتهميش والاستيعاب في قالب واحد، وذلك انطلاقاً من فكرة أن الوحدة السياسية والاستقرار السياسي يستدعيان التجانس الثقافي.

تركز بعض الدول بشكل أساسي على مسألة الوحدة الوطنية في مقابل التنوع الثقافي، فالمجتمعات الثقافية تعبر عن أقليات دينية مذهبية وقومية تعيش إلى جانب أغلبية ذات ثقافة مختلفة، هذا ما يطرح التعايش السلمي فيما بينها، أو أحياناً أخرى يطرح التهميش والاضطهاد والإقصاء. ففي السنوات الأخيرة نلاحظ تزايد الهجرة خاصة نحو الدول الغربية، مما أدى إلى بروز مشكلة إدارة التعدد الهوياتي للمجتمعات، وهو الأمر الذي أدى إلى صياغة سياسات الهوية التي تعنى بقضايا الهوية الثقافية في إطار ما يسمى التعددية الثقافية، التي تعتبر فرعاً من فروع سياسات الهوية من خلال معالجتها قضايا عدم المساواة والاضطهاد والحرمان والتهميش للأقليات الثقافية، وعلى هذا الأساس، يمكن القول أن سياسات الهوية على هذا المستوى تشكل متغيراً مستقلاً، وأن التعددية الثقافية تعتبر متغيراً تابعاً لسياسات الهوية، حيث تمثل جزءاً أو فرعاً من فروع سياسات الهوية التي تعنى بقضايا الأقليات الثقافية وحقوقها. هذا ما أدى إلى نقاشات على مستوى النظرية السياسية، بحيث يركز البحث عن الجوانب المعيارية لمسألة التنوع الثقافي بالإضافة إلى تبني الدول سياسات عمومية تسهر على معالجة قضية الهويات الثقافية للأقليات.

تعد المطالب المتزايدة من أجل الاعتراف الرسمي بالتنوع الثقافي أحد أهم مطالب اليوم، مع التأكيد على وجود وجهات نظر مختلفة حول مسألة إدارة التنوع الثقافي أو حول مفهوم التعددية الثقافية أيضاً. ففي النظرية السياسية هناك الكثير من الإفرازات ذات الصلة بالتعددية الثقافية خاصة فيما يخص توجيه نقد أساسي لليبرالية الفردانية المحايدة، وفي مقابل ذلك سعى المفكرون الليبراليون لاستيعابها ضمن نظرية التعددية الثقافية الليبرالية التي طرحت مجموعة من السياسات الخاصة بالأقليات الثقافية والتي تشمل السكان الأصليين والأقليات القومية والمهاجرين. بالرغم من ذلك قوبلت أيضاً بالنقد والرفض خاصة من طرف الفكر غير الليبرالي وبالأخص المدرسة النقدية التي تحاول التنظير للمشاكل عبر الوطنية أو عبر الدولاتية إلى التأصيل حول القضايا العالمية، وبالأخص مشكلات الهجرة غير الشرعية واللاجئين الإرهاب الدولي والمشاكل البيئية العالمية، وفكرة المواطنة العالمية التي تتجاوز المواطنة المحلية، والكرامة الإنسانية

وحقوق الإنسان. في ظل هذه الظروف، فإن السعي وراء الأسس النظرية للتعددية الثقافية هو التساؤل عما إذا كان هناك مجموعة من المبادئ العامة التي قد توجه تفكيرنا حول قضايا مثل قضايا الهجرة واللجوء، بالإضافة إلى قضايا الأقليات الثقافية التي تشمل السكان الأصليين والأقليات القومية. هذا ما يجعلنا نقوم بالتركيز على المجتمع المتعدد الثقافات، وطبيعة النظام السياسي، وحدود النظرية الليبرالية للتعددية الثقافية، وما بعد التعددية الثقافية خاصة التعددية الثقافية النقدية.

إشكالية الدراسة:

تتحدد العلاقة بين الدولة والمجتمع وفق منظور أن الوحدة السياسية تستلزم الوحدة المجتمعية والتي ترتبط بالتجانس الثقافي، لكن في الوقت الراهن نجد أن معظم الدول أصبحت دولا متعددة الثقافات. هذا ما أدى إلى إعادة النظر في العلاقة بين الدولة والمجتمع متعدد الثقافات، من خلال إعادة النظر في مفهوم الوحدة الوطنية، من خلال مراعاة التنوع الثقافي ضمن أطروحة التعددية الثقافية. وبالتالي يمكن تحديد العلاقة الموجودة بين الدولة والمجتمع، والتعددية الثقافية من خلال الإشكالية التالية: إذا كانت الدولة تعبر عن الوحدة، والواقع المجتمعي يعبر عن التعدد الثقافي، فهل من الممكن جعل واقع التعدد الثقافي انعكاسا لوحدة الدولة أم جعل الدولة انعكاسا للتعدد الثقافي؟ أو كيف يمكن التنظير للتعددية الثقافية بطريقة تكون قادرة على التعبير عن الوحدة السياسية والتعدد المجتمعي؟

الأسئلة الفرعية:

تطرح الإشكالية أعلاه العديد من التساؤلات، خاصة أننا نجد هناك اختلاف بين الدول في كيفية معالجة التنوع الثقافي، بالإضافة إلى وجود اختلاف في وجهات النظر أيضا حول مفهوم التعددية الثقافية وسياسات الهوية، وعلى هذا الأساس نقوم بطرح الأسئلة الفرعية التالية:

- كيف تتعامل الدولة مع واقع التنوع الثقافي؟
- كيف يمكن للدولة الربط بين السياسة والثقافة؟
- هل أن استقرار واستمرار الدولة مرتبط بالاعتراف بواقع التعدد ضمن الوحدة؟
- كيف يمكن التوفيق بين الوحدة السياسية من جهة، والحفاظ على التنوع الثقافي من جهة أخرى؟

- ما هي المبادئ التي تحكم مجتمع متعدد الثقافات؟

فرضيات الدراسة:

من أجل معالجة قضية التنوع الثقافي على خلفية وجود أنواع مختلفة من الاستجابات السياسية لهذا التنوع، مع تركيز النظام السياسي على الوحدة السياسية في ظل هذه الاستجابات، ومن أجل تحديد إجابة مؤقتة عن الإشكالية يمكن طرح الفرضية الرئيسية التالية: بناء على التناقض الذي تثيره العلاقة بين الدولة والتعدد الثقافي الذي يتجسد في ثنائية الوحدة والتعددية، فإن الاستجابات المفترضة سوف تكون في إطار حدّي هذه الثنائية.

ومن أجل تبسيط هذه الفرضية الرئيسية سوف نقوم بطرح عدد من الفرضيات الفرعية على النحو التالي:

- تعترف التعددية الثقافية الليبرالية بالتنوع الثقافي وفق مبادئ تحكم مجتمع ليبرالي متعدد الثقافات تكون صالحة حتى للمجتمعات غير الليبرالية. وبهذا النظرية الليبرالية تسعى إلى بناء مجتمع متعدد يقوم على أساس الوحدة.

- يؤكد الاتجاه الجماعاتي على أهمية الاعتراف بالهويات الثقافية للجماعات، وعدم الاعتراف يؤدي إلى اللامساواة واضطهاد وتهميش وتشويه صورة التنوع الثقافي، ويمكن أن يؤدي إلى صراع من أجل الاعتراف. وبهذا فالنظرية الجماعاتية تسعى لبناء مجتمع واحد يقوم على أساس التعددية.

- تتجاوز النظرية النقدية والكوسموبوليتية ثنائية الوحدة والتعددية وتسعى من خلال اهتمامها بفكرة السلام الدائم وحقوق الإنسان والمواطنة في إطار أبعادها العالمية، وفق مبادئ الديمقراطية التشاورية الحوارية. وبهذا تسعى النظرية النقدية والكوسموبوليتانية إلى بناء مجتمع عالمي واحد ومتعدد في آن واحد.

المقربات المنهجية للدراسة:

للإجابة على إشكالية الدراسة وإثبات صحة الفرضيات أو نفيها، اعتمد البحث على مقارنة منهجية متوازنة سعى من خلالها إلى إثبات نوع من التناغم بين الإشكالية والمنهجية المعتمدة. وعليه، فقد تم الاعتماد على الإطار المنهجي التالي:

أولاً: مقارنة الحوكمة:

يمكن تعريف الحوكمة كإطار للقواعد التي تنشئ علاقة مبدئية بين الحاكم والمحكوم، جنباً إلى جنب مع توزيع للسلطة والقوة بالإضافة إلى تبادل الحقوق والالتزامات. وفي إطار الحوكمة يتم إنشاء إطار مبدئي لمعالجة كيفية تقسيم السلطة، ويتم توزيع القوة وصياغة السياسات المختلفة وتخصيص الموارد في إطار قانوني معين، وتحديد الأولويات والأجندات واتخاذ القرارات وإنفاذها في إطار المساءلة والشفافية. وعلى هذا الأساس، يتم ضمان تنفيذ قواعد الحوكمة وتقديم الخدمات ويتم احترام قواعد اللعبة السياسية لمنع الصراع وتعزيز التماسك. وهنا يمكن تمييز ثلاثة نماذج لحوكمة التنوع الثقافي: الحوكمة أحادية الثقافة والحوكمة متعددة الثقافات والحوكمة ما بعد الثقافات. ويعكس مجتمع ما قبل الثقافات، الذي تحكمه قواعد الحوكمة أحادية الثقافة فرضية أن الحوكمة مستحيلة دون إزالة الاختلافات. بينما سعت الليبرالية إلى بناء مجتمع عصري متعدد الثقافات على قاعدة أن الحوكمة لا بد أن يتسامح مع الاختلافات في المجال الخاص، لكنها تسعى إلى تحييد المجال العام وإخلائه من مشكلات التنوع. أما مجتمع ما بعد الحداثة وما بعد الثقافات فإنه يتبنى مبدأ أن الحوكمة لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق أخذ الاختلافات بجدية وإدماجها في إطار العيش المشترك واتخاذ القرارات وتخصيص الموارد. من جهة أخرى، يعترف ما بعد البنيويين أيضاً بالتنوع في إطار التنوع، مع التسليم في نفس الوقت بأهمية استيعاب هذا التنوع المتنوع بشكل مختلف في إطار تضمينية شاملة. إن استخدام منظور الحكومة في هذه الدراسة يمكننا من فهم مختلف التفاعلات بين الفواعل المتعددة في إطار التنوع الثقافي، وإدراك القواعد الكفيلة بحوكمة عادلة ومعمارية شاملة. إن التطور الذي عرفته المجتمعات الإنسانية فيما يخص عمليات تنظيم علاقات القوى، قد عرف العديد من الصيغ والأنماط، وكل نمط يعبر عن الخصائص التي يَنصِف بها كل مجتمع يحتضن هذه الأنماط، سواء كانت وفق منظورات تقليدية أو معاصرة.

ثانياً: مقارنة السياسة العامة:

غالبا ما يتم استخدام التعددية الثقافية لوصف تلك السياسات التي تهدف إلى استيعاب المجموعات الثقافية المختلفة وأعضائها داخل المجتمعات الليبرالية الغربية. وتشكل السياسات الثقافية، التي تتراوح بين حقوق تقرير المصير إلى التوعية الثقافية أو إدخال الأبعاد الثقافية في المناهج التعليمية، واحدة من المواضيع الأساسية للتعددية الثقافية المعيارية. من جهة أخرى، يدافع العديد من منظري التعددية الثقافية

أيضا عن بعض أنظمة حقوق الأقليات أو السياسات القائمة على الاعتراف بالتنوع الثقافي داخل المجتمع الليبرالي. على الرغم من أنه من الصعب التمييز بين التعددية الثقافية المعيارية والسياسات الثقافية الفعلية. إلا أنه من المفيد جدا العمل وفق هذا التمييز، لأن النقاشات حول التعددية الثقافية غالبا ما تميل إلى الخلط بين السياسات الفعلية للتعددية الثقافية وتبريراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. حيث أن من أحد الأهداف الرئيسية للتعددية الثقافية المعيارية هو إيجاد المبادئ العامة التي ينبغي أن تستند إليها ردود الدولة على التنوع الثقافي، على الرغم من أن نظريات التعددية الثقافية لا تعطي بالضرورة أي إرشادات نهائية حول أنواع السياسات التي يجب على الدولة تبنيها في مواجهة التنوع الثقافي. في حين أنه يتم استخدام قواعد ومبادئ النظريات المعيارية المختلفة للتعددية الثقافية للدفاع عن مجموعة متنوعة من السياسات متعددة الثقافات، بما في ذلك الحقوق المتميزة ثقافيا أو حقوق الأقليات. وهنا وجب التمييز بين السياسات الثقافية وسياسات التعددية الثقافية، حيث تشير السياسات الثقافية إلى السياسات التي دعا إليها المنظرون المعياريون للتعددية الثقافية استجابة لإدارة التنوع الثقافي داخل المجتمع. ففي كثير الأحيان، يتم تطبيق سياسات متعددة الثقافات، حتى وإن كانت في إطار التعددية الثقافية النقدية، إلا أنه بمجرد القول أنها سياسات عامة تطبقها الدولة للاستجابة للتنوع الثقافي، فإنه يتم تصنيفها على أنها سياسات ثقافية وليست سياسات للتعددية الثقافية، على أساس أنها حافظت على الوضع القائم وتأكيد على قاعدة عامة أو رفض لحقوق أقلية معينة. بينما السياسات التي تسعى إلى تغيير القواعد أمّنح إعفاءات، فيمكن إدراجها تحت صنف سياسات التعددية الثقافية. على أساس أن الأخذ بعين الاعتبار للاختلافات الثقافية بين الناس أدى إلى تغيير الوضع القائم ومنح حق الاختلاف.

ثالثا: مقارنة الحركات الاجتماعية الجديدة:

يقوم أعضاء الحركات الاجتماعية الجديدة بتتمة علاقات طوعية من أجل تمكين أنفسهم من تحقيق وجودهم. لقد كانت الهوية مسألة جوهرية لهذه الحركات الجديدة، وقصد بهذا أن الصراعات الحاسمة التي تنتج التاريخية لم تعد قابعة في مكان العمل، ولكنها كانت تحتل موقعها على مستوى ثقافتها ونماذجها الإبداعية والمعرفية، وهي المورد الأساس في المجتمع ما بعد الصناعي. وأصبحت الهوية تُفهم على نحو متزايد على أنها مورد قابل للتعبئة، أو عامل يقلل من كلفة التعبئة وأنها هي الطريقة التي تحول بها الحركات أعضاءها إلى فاعلين سياسيين.

وتفيد مقارنة الحركات الاجتماعية الجديدة في فهم التوجهات المعيارية والمشاريع الاندماجية الجديدة التي لا تلتزم بمبادئ التعددية الثقافية الليبرالية، خاصة في ما يعرف بالتعددية الثقافية النقدية، التي تسعى لبناء نماذج جديدة في إطار نظريات قائمة على المجتمع وليس على الدولة. ويمكن تعريف التعددية الثقافية النقدية على أنها نقيض التعددية الثقافية الليبرالية، حيث يأخذ منظري السياسة الليبراليون منظور الدولة من الأعلى إلى الأسفل، والسؤال المركزي في نظرهم هو: كيف يمكننا (الدولة) إدارة التنوع أو التعامل مع الأقليات؟ بينما تتبنى التعددية الثقافية النقدية منظور الحركات الاجتماعية من أسفل إلى أعلى. وتميل التعددية الثقافية الليبرالية إلى التركيز على التعددية والاحتراف بالتنوع، مع تجاهل كلي لقضايا السلطة والعنصرية. بينما تهتم التعددية الثقافية النقدية بالتجارب الحية للأقليات، وتقوم بتحليل القمع الذي تعاني منه الأقليات المختلفة، ونسعى إلى التعبئة السياسية في صالح الأقليات الاثنو-ثقافية من خلال الحركات الاجتماعية والمطالب السياسية الملموسة التي تثيرها. علاوة على ذلك، فإن التعددية الثقافية النقدية تهتم بالطريقة التي تحقق بها هذه الحركات الاجتماعية التغيير والتحول في المجتمع، من خلال العديد من الاستراتيجيات السياسية كالمقاومة والاحتجاج والتفاوض والحوار، من خلال تجاوز الدولة إلى مطالبهم واستيعابها. وفي مقابل النظرية الليبرالية متعددة الثقافات، فإن التعددية الثقافية النقدية تركز على أسس أكثر تجريبية، وتسعى إلى بلورة حقيقية للمشروعات المعيارية للجماعات الاثنو-ثقافية المختلفة.

رابعاً: المقاربة النسقية:

اعتمدت الدراسة على المقاربة النسقية (Systems Approach)، وهي مقاربة نشأت كمنهجية مخالفة للمقاربة التحليلية، معتمدة على أساس أن النسق المركب من مجموعة وحدات له من الخصائص العامة التي قد تكون أولى بالدراسة من خصائص كل وحدة من وحداته منفردة عن باقي وحدات النسق. وترى هذه المقاربة أنه لا يمكن فهم الأنساق المعقدة فهما دقيقا من خلال الاكتفاء بدراسة وحداته مستقلة بعضها عن بعض كل على حدة. وتؤكد، من ناحية أخرى، على أن معرفة النسق لا بد أن تمر عبر دراسة علاقاته وتفاعلاته مع المحيط والبيئة التي يتواجد فيها، نظرا لتأثر الأنساق والبيئات المختلفة بعضها ببعض، بحيث أن أي ظاهرة تظل غير قابلة للفهم ما لم يتم توسيع دائرة الملاحظة لتشمل كل الظروف والسياقات والعوامل المحيطة. ولذلك تعتبر المقاربة النسقية متناقضة مع المقاربة التحليلية.

وتقوم المقاربة النسقية على استخدام مفهوم النسق كأداة تحليلية لتحديد الأنماط والعلاقات المترابطة الموجودة في المجتمع ذات الصلة السياسية، على أن التحليل النسقي قائم على خمسة مكونات أساسية هي: المدخلات، المخرجات، التغذية العكسية، العمليات التحويلية، البيئة الخارجية. ويتم توظيف هذه المقاربة في دراستنا في مسعى لفهم طبيعة التفاعل القائم بين مختلف الفواعل المنضوية تحت مشاريع إدارة التنوع الثقافي والساعية إلى بناء نماذج لسياسات الهوية. وهو الأمر الذي يتطلب مقاربة متكاملة في إطار مصفوفة التحليل النسقي، من خلال التركيز على أنماط التفاعل الثلاثة: البنوية والوظيفية والعلائقية، وكذا باستخدام ثنائية النسق/المحيط. فمن جهة يتم اعتبار الظاهرة محل الدراسة نسقا كليا من خلال نفي ثنائية النسق/المحيط، ومنه يتم تحليل الأنساق الجزئية بنيويا ووظيفيا وعلاقيا. وفي مركز ثاني، ولكن بصورة متزامنة ومرافقة، يتم العمل بثنائية النسق/المحيط، ومنه اعتبار الظاهرة محل الدراسة كنسق جزئي إلى جانب أنساق جزئية أخرى، ورصد مختلف التفاعلات البنوية والوظيفية والعلائقية بين مختلف هذه الأنساق الجزئية. وترجع مبررات الاعتماد على المقاربة النسقية إلى قدرتها على الكشف عن مختلف حالات اللاتوازن واللاتانسجام بين مختلف الأنساق والبحث عن حالات التوازن التي تحفظ تماسك النسق الكلي.

الدراسات السابقة:

لم تجد الباحثة-حسب حدود علمها-دراسة سابقة مباشرة تناولت تحليل التعددية الثقافية وسياسات الهوية، وخاصة ما تعلق الأمر بثنائية الوحدة والتعددية. ولكن ثمة دراسات عديدة غير مباشرة تعرضت لجوانب من التعددية الثقافية وسياسات الهوية، واستفادت منها الباحثة في معالجة موضوعها، ومن أهمها:

الدراسة الأولى:

الدراسة الأولى للكاتب ديفيد بروميل (David Bromell) بعنوان: العرقية، الهوية والسياسة العامة: منظورات نقدية حول التعددية الثقافية¹. وتعتبر هذه الدراسة مرجعا مهما للمساعدة في التفكير في موضوع التنوع السكاني والسياسة العامة، حيث تطرح مقدمة نقدية لمجموعة مختارة من المنظرين الذين ساهموا في التفكير المعاصر حول ما تعنيه الديمقراطية والعدالة في المجتمعات الديمقراطية التعددية التي

¹David Bromell, Ethnicity, Identity and Public Policy: Critical Perspectives on Multiculturalism, Institute of Policy Studies, School of Government, Victoria University of Wellington, 2008

تستقبل المهاجرين. وعلى وجه التحديد التركيز على نظريات التعددية الثقافية، وذلك انطلاقاً من الانشغال الأساسي المتمثل في أن مجموعات الأقليات الإثنية-الثقافية وطرق عيشها غير محمية بشكل كاف، وبالتالي ينبغي حمايتها من خلال اعتراف جماعي خاص ومنحها حقوقاً وامتيازات. ومن بين مجموعة واسعة من الكتاب المعاصرين حول التعددية الثقافية، قام الكاتب باختيار سبعة منظرين، وهم على التوالي:

• في موضوع الإجابات الجماعية على الليبرالية: (مايكل ساندل (Michael Sandel)، شارلز تايلور (Charles Taylor)).

• في موضوع التعددية الثقافية كاستجابة للسياسة العامة للتنوع السكاني في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية: (ويل كملিকা (Will Kymlicka) وبيكو باربخ (Bhikhu Parekh)).

• في موضوع الاستجابات النقدية للتعددية الثقافية: (1) من حيث سياسات الاختلاف (إيريس ماريون يونغ (Iris Marion Young))، (2) وتحليل هيمنة القومية البيضاء في السياق الأسترالي (غسان حاج (Ghassan Hage))، (3) والليبرالية المساواتية في إطار الاشتراكية الديمقراطية (براين باري (Brian Barry)).

فهذه الدراسة هي تحليل ورصد للفلسفة الأخلاقية والسياسية، حيث كان اهتمام الكاتب منصباً على بلورة نظرية معيارية موجهة نحو النقد وتغيير المجتمع ككل وليس مجرد وصفه أو شرحه أو فهمه. والهدف الرئيس من هذه الدراسة هو تحفيز النقاش حول الأفكار والأسئلة الصعبة حول سياسة عامة تسعى لتحقيق نوع من التوافق الوطني حول أفضل طريقة لإدارة التنوع السكاني في السياسة العامة. والقضية الجوهرية التي يدور حولها الكتاب تتمحور حول الأسئلة التالية: هل يجب أن تتبنى الحكومة التعددية الثقافية كسياسة عامة؟ ما هو دور الدولة في إدارة التنوع؟

توفر عوامل العرق والهوية والسياسة العامة، مقدمة نقدية لكثير من المنظرين الذين قدموا مساهمات كبيرة في النقاش حول التعددية الثقافية في أستراليا وبريطانيا وكندا والولايات المتحدة.

وهنا يقوم الباحث بتقييم النظرية المطورة في سياقات وطنية، أخرى فيما يتعلق بالتحديات التي تواجهها السياسة العامة الناشئة عن التنوع العرقي الثقافي في نيوزلندا. ويخلص إلى أن هذا الوقت المناسب

لتحسين التفكير في مفاهيم الاندماج والتعدد، وأن مهمة تطوير نظرية معيارية فيما يتعلق بالتنوع والحياة العامة لا تزال قيد التقدم.

من وجهة نظر الكاتب ينبغي على نيوزيلندا ألا تؤيد التعددية الثقافية أو الثنائية باعتبارها سياسة عامة رسمية. ولكنه يدافع عن حماية الحقوق الفردية التي يتقاسمها الجميع بالتساوي، ويدعو إلى دور مقيد للدولة في إدارة التنوع بشكل عام يحث الكاتب على تنمية مشاركة المواطنين في الديمقراطية التداولية، ويسعى إلى إثارة وتحفيز النقاش حول الأفكار والأسئلة الصعبة للسياسة العامة.

الدراسة الثانية:

الدراسة الثانية للباحثة: ساشا جورج بارنزا تمايشر (tMaicher Sascha Georg Bernhar) وهي أطروحة دكتوراه بعنوان: ممارسة الثقافة: مفهوم الممارسة ونقد التصور الاختزالي للثقافة¹. انطلقت الباحثة من فكرة أن الثقافة أصبحت مفهوما يلعب دورا متزايد الأهمية في الفلسفة السياسية الحديثة. تبحث هذه الدراسة وتنتقد محتوى واستخدام هذا المفهوم في النظرية السياسية المعاصرة، مع التركيز بشكل خاص على القضايا المحيطة بالمقاربات الليبرالية للتعددية الثقافية، التي تعتمد في غالب الأحيان على مفاهيم للثقافة يمكن تسميتها بالأساسية أو الاختزالية. ويشير النقد الذي قدّمته الباحثة في خطوطه العريضة إلى أن بعض المنظرين السياسيين الليبراليين المعاصرين يبنون نظرياتهم حول مفهوم للثقافة لا يعكس واقع الحياة الاجتماعية الحديثة. ويعتمد هؤلاء المنظرين على مفهوم للثقافة لا يتطابق مع التجربة الحية للأفراد في المجتمعات الغربية الحديثة. والأسوأ من ذلك، أن المقاربات والنظريات التي يقدمونها تعشل في توفير أساس مناسب لحل الصعوبات والنزاعات في الدول متعددة الثقافات.

نظرا لأن هؤلاء المنظرين يفترضون أن الثقافات كيانات منفصلة يمكن التعرف عليها بوضوح، فإنهم يفشلون في إدراك تنوع أشكال المعيشة التي تندرج ضمن هذه المجموعات البشرية المختلفة بشكل مناسب. علاوة على ذلك، ونظرا للطريقة التي يحجب بها مفهوم الثقافة الاختزالي التنوع الفعلي للعناصر الثقافية والتفاعلات بينها، فإنه يفشل في توفير إطار يمكن الاعتماد عليه للتعامل مع النزاعات في مختلف الممارسات في فترات زمنية مختلفة. ولهذا تؤكد الباحثة أن المطلوب هو طرح مفهوم جديد للثقافة يمكن

¹ Sascha Georg Bernhart Maicher, Practising Culture: The Concept of a Practice and the Critique of Reductionist Conceptions of Culture, Ph.D in Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ottawa, 2008

أن يعكس كلا من عدم تجانس الممارسات في المجتمعات الغربية، وخصوصية هويات الأفراد داخل تلك المجتمعات، وكذلك يعكس العلاقات الاجتماعية التي تخلق التقاليد وأنماط السلوك. وعلى هذا الأساس تقترح الباحثة الاعتماد على النسخة المنقحة لمفهوم الممارسة لدى ألسديار مكننير (Alasdiar Macintyre)، وترى أن هذا المفهوم يمكن أن يقوم بهذا الدور على أكمل وجه، مع الالتزام طبعاً بفصله أولاً عن الجوانب الأخرى المتعلقة بعمل مكننير.

وقد اعتمدت الباحثة في نقد الفهم التقليدي للثقافة في المقام الأول على أعمال الفيلسوفة سيلا بن حبيب (Seyla Benhabib)، كما اعتمدت بشكل جزئي على الأعمال الأخيرة للمنظرين جوزيف كارينز (Joseph Carens) وبريان باري. وتمثل بن حبيب أوضح بيان لنقد المفاهيم الاختزالية للثقافة، حيث تؤكد أن المنظورات الاختزالية للثقافة أدت إلى إعادة توحيد سريعة لهويات المجموعة الاثنو-ثقافية، أو كما يسميه الفيلسوف النقدي جورجلوكاتش (Georg Lukacs) بالنتشيو (Reification). من هذه الظواهر أن الإنسان قد تحول في ظل علاقات العمل الصناعية والرأسمالية إلى مجرد عنصر أو جزء ضئيل من جهاز الإنتاج الرأسمالي. من هذا المنطلق، فإن تفحص هذه النظريات سوف يبين كيف أن الفهم الليبرالي للثقافة فشل في الإحاطة بمفهوم الهوية الثقافية.

ومن بين أهم النتائج التي توصلت إليها الباحثة هي أن التركيز على الممارسات يمكن من فهم الصعوبات التي تنشأ في المجتمعات التعددية بشكل أفضل، ويساعد على تقليل الصعوبات التي تعتمد فيها المقاربات المختلفة على المفاهيم الاختزالية للثقافة. حيث يتيح التركيز على الممارسات إطاراً يمكن أن يعكس واقع التعقيدات الاجتماعية بشكل أفضل، ويظهر التدفقات المستمرة والتأثير المتبادل للثقافات الغربية المعاصرة. من جهة أخرى، تفيد مقارنة الممارسة في تجنب العديد من مخاطر إعادة توحيد الهويات والتشيو الذي يصيبها وتسمح بتعزيز وتقوية هويات المجموعات الهشة. وفي مقام آخر، تقوم الباحثة بإجراء مقارنة بين مقاربات العدالة التي يمكن أن تطبق في الدولة التعددية، في محاولة لتحديد أي منها يعكس الواقع بأكثر دقة وبأقل إشكالية وأكثر فائدة من أجل تحديد التداخلات بين الممارسات الاجتماعية والهويات.

وقد حددت هذه الدراسة ثلاثة أهداف رئيسية. أولاً، نقد المفاهيم الاختزالية للثقافة من خلال الاعتماد على نقد بن حبيب، الذي يركّز على أمرين اثنين: تعدد الهويات المحتملة، وتماسك القيم والمعتقدات التي

تنشأ من هذه الهويات المختلفة. وبالتالي فإن الدراسة تسعى لتعزيز وتعميق نقد المفاهيم الاختزالية للثقافة. ثانياً، قدمت الدراسة تطبيقاً منهجياً لهذا النقد من خلال فحص أعمال عدد من المنظرين السياسيين الليبراليين المعاصرين. وفي هذا الصدد، توصلت الباحثة إلى أن مفاهيم الثقافة التي تستخدمها طائفة كبيرة من المنظرين الليبراليين المنتمين لمرحلة ما بعد الجماعاتية في نظريتهم السياسية يمكن وصفها بأنها اختزالية أو أساسية، وبالتالي كانت هذه النظريات عرضة لصعوبات مختلفة، وهو الأمر الذي يحد من قدرتها على الاستمرارية كردود معيارية فعالة على تعددية القيم والمعتقدات المميزة للمجتمعات الغربية الحديثة. وعليه، تقدم هذه الدراسة تحليلاً مستداماً لنتائج تطبيق النقد على الأفكار السياسية المعاصرة لما بعد الجماعاتية، وتوفر تحليلاً لأوجه التشابه والاختلاف بين المنظورات الليبرالية والمنظورات الجماعاتية. بالإضافة إلى أن الدراسة اهتمت بالانشغال المتعلق بمدى ثبات النظريات البديلة التي تنتقد المفاهيم الاختزالية. ثالثاً، قدمت الدراسة أداة مفاهيمية أكثر اتساقاً لفهم القضايا المتعلقة بالتعددية الثقافية المعاصرة. وأكدت في هذا الإطار أن مفهوم الممارسة مفيد أكثر للإحاطة بهذه النقاشات، حيث يوفر هذا المفهوم طريقة جديدة لمعالجة أسئلة وصراعات المجتمعات المتنوعة ويوفر أدوات جديدة للتفاوض عليها.

الدراسة الثالثة:

الدراسة الثالثة للباحثة آنّا ماري فاتيكائين (Anna mari Vitikainen) بعنوان: **حدود التعددية الثقافية الليبرالية: نحو مقارنة فردانية للتنوع الثقافي**¹. وهي دراسة تنطلق من بديهية أن التنوع الثقافي، أي وجود العديد من المجموعات الثقافية والدينية داخل مجتمع واحد، يعد عنصراً غير قابل للمصادرة في الديمقراطيات الليبرالية الغربية. حيث أن حقيقة التنوع الثقافي تعكس مشكلات حقيقية كما تعكسها الجماعات المختلفة والأعضاء الذين يمثلونها، حيث أنها يمكن أن تحمل معايير مختلفة وقيماً ورؤى للعالم تتعارض أحياناً مع المعايير العامة للمجتمع. ويثير عدم توافق المعايير المختلفة، فضلاً عن الممارسات الثقافية أو الدينية الخاصة، الكثير من الأسئلة حول كيفية استجابة الدولة للتنوع الثقافي، وكيف ينبغي استيعاب هذه الاختلافات. من وجهة نظر النظرية السياسية والفلسفة الليبرالية، فإن مسائل التوفيق بين مختلف الثقافات مختلفة. وهنا تدرج الباحثة الإشكالية العامة للدراسة والتي تتمحور حول الأسئلة التالية: لماذا يجب أن تشعر الدولة الليبرالية بالقلق إزاء الاختلافات الثقافية بين الناس، أو العيوب الناجمة عن

¹Annamari Vitikainen, Limits of Liberal Multiculturalism: Towards an Individuated Approach to Cultural Diversity, New York, Palgrave Macmillan, 2015

الثقافة؟ كيف يجب أن تستجيب الدولة الليبرالية لهذه الاختلافات؟ على أي أساس يجب أن تبني الدولة سياساتها الثقافية؟ هل يمكن تبرير هذه السياسات، بما في ذلك مجموعة متنوعة من حقوق الأقليات أو الحقوق المتميزة ثقافياً، ضمن الإطار الليبرالي؟ وإذا أمكنهم ذلك، إلى من يجب أن تُمنح؟

وعلى هذا الأساس، تناولت الباحثة بعضاً من هذه الأسئلة المعيارية المتعلقة بالتنوع الثقافي. ويشير عنوان هذه الدراسة: "حدود التعددية الثقافية الليبرالية"، إلى الهدف الرئيسي للبحث وهو الكشف عن بعض القيود النظرية والعملية لبعض المقاربات الليبرالية الرئيسية للتنوع الثقافي. ولهذا لا ينبغي النظر إلى هذه الدراسة على أنها مجرد نقد التعددية الثقافية الليبرالية، بل على العكس من ذلك، فإن أحد الأهداف الرئيسية لهذا العمل هو أن النقاشات حول التعددية الثقافية، وخاصة حول التعددية الثقافية الليبرالية، هي في غاية الأهمية من حيث أنها تسمح بتوضيح الأسباب التي يجب أن تقوم عليها الاستجابات الليبرالية للتنوع الثقافي، وتوضيح أسباب شعور الدولة الليبرالية بالقلق إزاء العيوب الثقافية. كما أن هذه الدراسة بالغة الأهمية في إظهار أن الحقوق المتميزة ثقافياً (والتي تفسر بشكل مختلف) ليست، كما كان يُعتقد في كثير من الأحيان، غير متوافقة مع الليبرالية، ولكن هناك مجالاً للدولة الليبرالية يهدف إلى تصحيح العيوب الثقافية عن طريق الحقوق المتميزة ثقافياً.

وقد توصلت الباحثة إلى أن النقاشات النظرية حول التعددية الثقافية الليبرالية لم تكن قادرة على تقديم أي إرشادات قاطعة حول كيفية استجابة الدولة الليبرالية للتنوع الثقافي، وهذا التعقيد الخاص بالقضايا المتعلقة بحالات معينة جعل النظريات الليبرالية متعددة الثقافات غير قادرة على توفير الوسائل المناسبة للاستجابة للتنوع الثقافي. وهذه الحقيقة، حسب الباحثة، ليست جديدة لأن الفجوة بين النظريات السياسية والممارسة السياسية معروفة جيداً. وعليه، فالمقاربة التي تم تطويرها في هذه الدراسة توفر بعض الوسائل الجديدة لتضييق هذه الفجوة، حيث أن نتائج الدراسة تشير إلى بعض القضايا التي تم تجاهلها في النظرية الليبرالية متعددة الثقافات، وهي القضايا الضرورية للتطبيق الملموس لهذه النظريات في الممارسة العملية. وفي النهاية توصلت الباحثة، إلى ضرورة الدفاع عن مقاربة أكثر فردانية للتنوع الثقافي، وهي مقاربة أكثر فردانية في تخصيص الحقوق المتميزة ثقافياً. ولهذا، فإن هذه المقاربة تهتم بالانتماء الثقافي للأشخاص وهويتهم الجماعية وتأخذه على محمل الجد، على الرغم من أنها تتكرر النظرة العامة للحقوق المتميزة باعتبارها حقوقاً متباينة. إن هذه المقاربة التي تهتم بقضايا العضوية الثقافية والهوية الثقافية والدوافع

الثقافية تعبر عن منهجية أكثر فردانية تتوافق مع المبادئ الأساسية لليبرالية والتعددية الثقافية على حد سواء، وتجعل نظرية التعددية الثقافية الليبرالية قابلة للتطبيق في الممارسة العملية، وكذلك من أجل توفير البنية الأساسية لسياسات متعددة الثقافات أكثر فعالية.

الدراسة الرابعة:

الدراسة الرابعة للباحث بريغام دالغليش (Bregham Dalgliesh) بعنوان: إشكالية النظرية السياسية لسياسات الهوية: نحو حرية صراعية¹. وينطلق الباحث من فكرة أن النجاح الأخير لسياسات الهوية باعتبارها الشوكة الرئيسية للفلسفة الليبرالية لم يحدث تغييرا كبيرا في النقاشات الفلسفية على المستوى العام. وبصرف النظر عن الاحتجاجات العرضية الناتجة عن القول بأن الماركسية فقط هي التي توفر الأدوات النظرية لإنهاء الاضطهاد، بينما سياسات الهوية لا تفعل ذلك. وذلك بسبب أن نجاح سياسات الهوية واجهته أزمة الإفراط في الإنتاج وإنقاص من قيمة مصطلح الهوية نفسها. وهنا يؤكد الباحث بأن سياسة الهوية هي العرض وليست سبب بعض أوجه القصور في النظرية السياسية الحديثة، وخاصة تهديمها الأنطولوجي للذوات وجعلها هوامش ثنائية لا غير. ونظرا لأن سياسات الهوية تتحدى الاستبعاد في أي منظور جزئي، فإنها تؤكد على التناقض الملازم للفضاء الاجتماعي الحديث. وعلى الرغم من الجهود التي تبذلها سياسات الهوية لتمثيل الاختلاف قدر الإمكان داخل السياسة، إلا أن الهدف كان إظهار أنها تقع داخل نفس الأفق الأخلاقي السياسي مثل مجموعة الأفكار التي تتعامل معها. يؤكد الباحث أنه ضمن النظرية السياسية لأنجلوساكسونية فإن الردود المهيمنة على السؤال الرئيسي لسياسات الهوية حول من نحن؟ غير ملتزمة بفلسفة الذات. وعادة ما تلبس الذات هوية معينة تعمل كأساس أخلاقي للسياسة. وبهذا، تختزل الهوية وصف الذات في الدين أو الثقافة أو الأمة أو العرق أو الجنس أو الجنسية. وهنا يطرح الباحث إشكالية دراسته الرئيسية ويتساءل عما إذا كانت تعديلات سياسات الهوية للذات في إطار تعددية في الولاءات، والتي غالبا ما تكون مؤقتة، تترجم إلى سياسة أكثر ديمقراطية بمجرد المطالبة بإدراج الهويات المستبعدة سابقا.

والهدف التي وضعه الباحث لا يتحدد في معالجة الغموض الحالي الذي يحيط بمفهوم الهوية كما هو موجود في السياسة، والتي تسعى لوضع الكثير من المفاهيم المختلفة لاستخدامها في العمل السياسي. بل

¹Bregham Dalgliesh, Problematising the Political Theory of Identity Politics: Towards an Agonistic Freedom, Kritike, Vol.7, n°1, 2013

هدف الباحث يتمثل في تأكيد أن الانطولوجيا الخاصة بالهوية، والتي صممت لمواجهة المفاهيم الحديثة حول من نحن؟، ملتزمة بنظرية مماثلة للذات في إطار السياسة الليبرالية. وعليه، يؤكد الباحث أن هذه القرابة الأنطولوجية بين ذات الهوية والذات ناتجة عن تقاسم الهوية والسياسة الليبرالية نفس النظرة إلى الحرية. وهنا تعني الحرية ممارسة الذات للتفاعل الاجتماعي. وبهذا يعتبر من المسلم به أن علاقات السلطة تختلف عن الذات، وبالتالي تظهر الحرية كأنها استقلالية، أي يمكن حلها من خلال الإجماع الذي ينتج الحرية من خلال الاعتراف.

في الجزء الأول من الدراسة، قام الباحث بعرض المبادئ الأساسية لمقاربتة المتمثلة في أن الاستقلالية هي القيمة الأخلاقية الأساسية والعامل الرئيسي لإسناد هوية ما للذات، وواجب السياسة هنا هو دعم هذه العملية. وفي إطار هذا التقليد الكانطي (نسبة إلى إيمانويل كانط) الذي يتجلى في أعمال الفيلسوف جون راولز (John Rawls)، تشكّل بنية استقلالية الذات أخلاقيات سياسية عالمية. في الجزء الثاني من الدراسة، درس الباحث التقليد البديل الذي يأخذ الاستقلالية كنقطة انطلاق في تشكيل الأخلاق السياسية. ولأن الاستقلالية تفتقر إلى المحتوى، فيجب إثباتها عبر عملية الوساطة الجماعية. وفي هذا التقليد الهيجلي (نسبة إلى فريدريك هيجل)، تعتبر الأخلاق السياسية خاصة، وتكون مهمة السياسة هي الحفاظ على مصادر الاعتراف في المجتمع. وتحقيقا لهذه الغاية، قام الباحث بدراسة أعمال شارلز تايلور، الذي يجسد هذه المقاربة الجوهرية للذات. أخيرا، وفي إطار التقارب بين هذه البدائل في مفهوم الاستقلالية النصية، وذلك من خلال التأثير ما بعد البنوي، يتساءل الباحث عما إذا كان هذا المفهوم يستطيع تعزيز حرية الذات، وإذا ما كان من الأفضل التفكير في السياسة من حيث أشكلة الهوية في حد ذاتها. ودعما للفكرة الأخيرة، قام الباحث بتسليط الضوء على متاهات (Aporia) سياسات الهوية، وفق تعبير جاك دريدا (Jacques Derrida)، والتي تتحدد في حقيقة أن الهوية هي نتاج السلطة. وبهذا، اعتمد الباحث على طروحات ميشيل فوكو حول الحرية الصراعية أين تظهر الذات كنتاج مؤقت لعلاقات السلطة. وتتطلب الحرية الصراعية نقدا دائما يبرز احتمالات وحدود من نحن؟.

في النهاية، توصل الباحث إلى أن أهمية التفكير فيما وراء النظرية السياسية التي تتصور الحرية باعتبارها استقلالية أو اعترافا تبدو جلية بشكل كبير من خلال الحجج التي قدمها. ويوفر في هذا الشأن الفكر الأخلاقي لفوكو منهجية مهمة جدا من خلال الأبعاد النسبية التي يتميز بها، وكذا بعده عن المثالية

الأخلاقية التنويرية. وعلى عكس الأخلاق السياسية القائمة على بنية الاستقلالية أو جوهر الاعتراف، أو حتى كلاهما من خلال مفهوم الاستقلالية النصية، فإن المنظور الفوكوي يفترض أن عملية تكوين الهوية سياسية بطبيعتها، وتستند إلى أنماط ممارسة السلطة وهي نتاج لهذه الأنماط. لذلك، يوجه فوكو الانتباه إلى ضرورة الرجوع إلى الأبعاد الأنطولوجية في نطاق السياسة. وحسب الكاتب، وبسبب مركزية مفهوم السلطة في الفكر الأخلاقي لفوكو، فإن الأخلاقيات الفوكوية هي الوحيدة القابلة لإثبات حرية صراعية. ولا يمكن للذات الأخلاقية الموجودة أنطولوجيا في هذا العالم أن تسبق السياسة، ولا يمكن كذلك النظر إلى السياسة على أساس أنها يمكن أن تدعم استقلالية أصلية أو تعزز اعترافا غير مشوّه. ومن خلال فهم السلطة كوسيلة للتشكيل الذاتي، يمكن فهم أيضا السياسة باعتبارها أخلاقية بطبيعتها، وذلك استنادا إلى علاقة صراعية لا يكون فيها الرهان هو السلطة أو الحرية، بل التعبير عن الحرية من خلال سلطة فردانية، ونقدا يتطلب العمل على حدود الإنسانية.

الدراسة الخامسة:

الدراسة الخامسة للباحث علي رضا الحسيني البهشتي بعنوان: **الأسس السياسية في المجتمعات التعددية¹**، اهتمت الدراسة بمسألة اختلاف الآراء السياسية بفعل التباينات الثقافية والتفاوت في وجهات النظر الأخلاقية. فركز الباحث على المناظرة بين الليبراليين والجماعيين، فالجماعيين يثيرون الشك حول مفهوم الذات الليبرالي، فهذا المفهوم يؤكد على أهمية الفرد دون الاهتمام بأواصرهم مع الجماعة التي ينتمون إليها. فأصحاب النزعة الجماعية يرون أن الليبرالية لا تهتم بالشكل الكافي بالآثار السلبية الاجتماعية والنفسية للمجموعة.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في توضيح مفهوم الذات والأنا، أي الطرق التي تنظر بها مختلف النظريات لذاتها ونفسها، وكيفية تبيان علاقة الذات بالأرضية الفكرية، وتفسير أسس الأخلاق السياسية من خلال كيفية تأثير التباين الثقافي على أسس الأخلاق السياسية. فحاول الباحث دراسة الفكر الجماعي وذلك بتحليل أفكار أصحاب هذا التيار مثل ماك انتيار، وشارلز تايلور، ومايكل والزر. وقام بدراسة الفكر الليبرالي من خلال دراسة أعمال كل من جون راولز، وجوزيف راز، وويل كيملكا.

¹ علي رضا البهشتي، الأسس السياسية في المجتمعات التعددية، تعريب: عبد الرحمن العلوي، بيروت، دار الهادي،

إذا كان الهدف الأساسي لهذه الدراسة هو تبيان من هو الذي يقف موقفاً أكثر انسجاماً حول موضوع سياسة التعدد الثقافي خلال المناظرة بين الليبراليين والجماعيين. فتوصل الباحث أن الجماعيين وقفوا موقفاً أكثر انسجاماً من الليبراليين الذين تبدو نظريات غير مناسبة وانحيازية في بعض الأحيان على الصعيد الثقافي، لاسيما في موضوع الذات، وبنية الأخلاق السياسية. وبحسب الباحث أن هذا لا يعني أن موقف الجماعيين لا يعاني من صعوبات ومشاكل، لاسيما تلك العقبات العملية التي تعاني منها أسلوب الحل الجماعي في شتى الأصعدة الثقافية بالإضافة إلى ذلك أن الثقافات المختلفة تنتج العديد من مناهج البحث الأخلاقي التي تتمسك بعقائد مختلفة، وبالتالي الكشف عن سياسة التفاوت الثقافي والذي يؤكد الباحث على صعوبة هذا الأمر.

الدراسة السادسة:

الدراسة السادسة للباحث حسام الدين علي مجيد بعنوان: إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، جدلية الاندماج والتنوع¹. قام الباحث بدراسة التعددية الثقافية من حيث كونها نظرية سياسية، والتي تكون عبارة عن محاولة لمراجعة فكرة الدولة الأمة وذلك بتغييرها أو تعديلها بما ينسجم وطبيعة التنوع الثقافي للمجتمع، ومن حيث كونها سياسة فهي عادة ما تعرف بتسمية سياسة التعددية الثقافية، فهي تهدف إلى معالجة الحرمان بشكل عام. وأن عامل التباينات الثقافية هو متغير أساسي في إثارة هذه الهويات، فبقدر ما يدفع مركز الدولة الأمة إلى السيطرة على أطرافه، فقد يثير في الوقت نفسه تفاوتات اجتماعية واقتصادية ما بين الأغلبية المهيمنة والأقليات المتباينة عنها ثقافياً. ففي هذه الدراسة قام الباحث بالتركيز على مفهوم الدولة الأمة وأزمته، وموقع التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، مع تسليط الضوء على نظرية ويل كيملكا في التعددية الثقافية. واعتمد الباحث على مدخل المركز والأطراف إذ أن لكل دولة مركزاً تهيمن عليه جماعة ثقافية من جهة، وأطراف تتمثل بالأقليات الثقافية من جهة أخرى، بحيث يدخل المركز في عملية بناء الدولة الأمة، وبالتالي دمج الأقلية في ثقافة الأكثرية المهيمنة.

¹ حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، جدلية الاندماج والتنوع، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2010

وكان هدف الباحث توضيح كيفية نشوء الدولة الأمة، وطبيعة تعاملها مع الأقليات الثقافية، وردود فعل الأخيرة تجاه المركز، إلى جانب ذلك توضيح ظروفات وآليات التعددية الثقافية، ومعرفة طبيعة التوجه الفكري للأخيرة، وكذلك نطاق تطبيقات التعددية الثقافية، وإمكانية تعميمها لتشمل دول العالم الثالث. وتوصلت الدراسة أن الدولة الأمة أخذت بالانتقال إلى مرحلة الدولة المتعددة الثقافات، وأن التباينات الثقافية بين أعضاء الجماعات الثقافية هي تباينات أصيلة وتشكل عاملاً جوهرياً في دفع الإنسان نحو بناء الهوية، وإنشاء السلطة السياسية، ومن ثم الدولة المتعددة الثقافات، وبذلك توزيع المنافع والأعباء على أساس الانتماء ومدى التعرض للإقصاء الثقافي والحرمان الاقتصادي والاجتماعي، وهو ما يتسبب في ترسيخ حدة الوعي والتمييز والخصوصية الثقافية.

بالنسبة إلى الإضافة التي قدمتها هذه الدراسة وهي متواضعة للغاية، تتمثل في دراسة التعددية الثقافية في الفترة الحالية مع التركيز على أطروحة ما بعد التعددية الثقافية خاصة دراسة التعددية الثقافية النقدية العالمية والتي تركز على مسائل التفاعل الثقافي بين الثقافات، في ظل حوار مفتوح للجميع، خاصة وأنا نشهد اليوم صعود التطرف الديني.

أهمية الدراسة:

إن ما نسعى لتحقيقه من خلال بحثنا في هذا الموضوع هو قيمتان:

القيمة العملية: تبحث هذه الدراسة في دراسة العلاقة بين الدولة والمجتمع المتعدد الثقافات، وذلك من خلال إبراز كيفية إدارة الدولة لهذا التنوع، بالإضافة إلى محاولة تقديم أهم المنظورات الفكرية التي ساهمت في بلورة مفهوم التعددية الثقافية التي تقوم على تعزيز التنوع الثقافي والمحافظة عليه، وحمايته من الإقصاء والتهميش، والذي بدوره يؤدي إلى الاستقرار والأمن. بالإضافة إلى توضيح مفهوم ما بعد التعددية الثقافية الذي يقوم على فكرة التفاعل الثقافي والحوار بين الأغلبية والأقلية الثقافية مع التأكيد على المنظور النقدي الذي يهتم بفكرة العالمية وحقوق الإنسان والكرامة الإنسانية. وأن مثل هذا العمل يمكن أن يساهم في بلورة رؤية واقعية تساهم في حل المشكلات المتعلقة بالتنوع الثقافي.

القيمة العلمية: وتتمثل في محاولة تقديم رؤية علمية أكاديمية حول كيفية إدارة التنوع الثقافي خاصة وأن معظم المجتمعات أصبحت متعددة الثقافات، مع التأكيد على أهمية التعددية الثقافية في إدارة هذا التنوع

من جهة، ومن جهة أخرى في المحافظة على استقرار وأمن الدولة. كما نحاول إبراز بعض المبادئ العامة التي يجب مراعاتها في صياغة السياسة العامة الوطنية أو السياسة العالمية في إطار مراعاة هذا التعدد.

أهداف الدراسة:

نحاول من خلال هذه الدراسة التوصل لعدة أهداف في مقدمتها الأهم:

- التعرف على التعدد الثقافي الموجود في المجتمع، وإبراز خصائص هذه المجتمعات وذلك من أجل الحفاظ على هذا التنوع وتعزيزه وتطويره.
- كشف أهم الرؤى النظرية والعملية، والاستجابات المختلفة للتنوع الثقافي، مع إبراز النقاشات النظرية حول التعددية الثقافية الليبرالية وغير الليبرالية.
- اعتبار التنوع الثقافي ميزة طبيعية في المجتمع، وبالتالي ضرورة احترام هذا التعدد، وهو في الوقت نفسه عامل جوهري لتطوير المجتمع وحافز للإثراء الفكري.
- توعية المجتمع والسلطة حول أهمية التعدد الثقافي، وفعالته في الحفاظ على استقرار ووحدة الدولة، وبالتالي صياغة سياسات هوية ضامنة لهذا التنوع، بالإضافة لتشجيع على الحوار والانفتاح.
- إن عدم القدرة على التعامل مع التعدد الثقافي يؤدي حتماً إلى فوضى اجتماعية ويمكن أن يؤدي إلى عدم استقرار سياسي واقتصادي، من أجل ذلك يجب إيجاد حلول واستراتيجيات لإدارة هذا التعدد في إطار وحدة وطنية متعددة الثقافات.

تقسيم الدراسة:

قسمت الدراسة إلى أربعة فصول:

الفصل الأول عبارة عن دراسة للسياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية، ذلك باعتبار أولاً التعددية الثقافية فرع من فروع سياسات الهوية، بحيث تعتبر التعددية الثقافية نظرية وسياسة للتعامل مع التنوع الثقافي، مع التركيز على سياسات الهوية التي تعتبر متغير مستقل للدراسة، وذلك باهتمامها

بالدرجة الأولى بمسائل الاضطهاد، والتهميش، والإقصاء، وعدم الاعتراف بالهويات الثقافية، وبالتالي ضرورة دراسة ثنائية الوحدة والتعددية من منظور أن الوحدة السياسية يمكن أن يقابلها أحادية ثقافية وتجانس ثقافي بمعنى وحدة اقصادية، أو وحدة سياسية يقابلها تعدد ثقافي بمعنى وحدة تعددية. وفيما يخص التعددية الثقافية هناك ثلاث أنواع من التعددية، وتتمثل في التعددية الثقافية التعددية والتعددية الثقافية الليبرالية والتعددية الثقافية الكوسموبوليتانية، فنجدها كلها تؤكد على الوحدة ولكن بتصورات مختلفة. فقمنا بتقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، حيث يعبر **المبحث الأول**: التعددية الثقافية: مدخل مفهومي ونظري لمختلف المفاهيم للتعددية الثقافية، باعتبارها نظرية وسياسة في التعامل مع التنوع الثقافي، أما **المبحث الثاني** المخصص لدراسة: سياسات الهوية، النظرية السياسية والدولة، وذلك من خلال اعتبار سياسات الهوية تعبر عن تحقيق العدالة الاجتماعية للهويات الثقافية، والقضاء على الإقصاء وعدم المساواة بين الهويات، وفيما يخص **المبحث الثالث** المعنون، بـ صور الوحدة والتعددية في النظرية السياسية للتنوع الثقافي، يركز هذا المبحث على دراسة ثنائية الوحدة والتعددية الثقافية من منظور النظرية السياسية، بحيث يمكن أن تعبر الوحدة عن القمع من خلال إقصاء الثقافات من المشاركة السياسية، بالإضافة إلى المفاهيم السياسية للوحدة والتي تتمثل بالخصوص في المواطنة، أما التعددية الثقافية تتمثل في بروز ثلاثة أنواع من التعددية التي تحاول التوفيق بين الوحدة السياسية والتعدد المجتمعي.

الفصل الثاني خصص للحديث عن فكر التيار الجماعاتي، وكيفية إدارته للتنوع الثقافي وسياسات الهوية، فكان هذا الفكر يعتمد في الأساس على نقد التيار الليبرالي الإجرائي، من خلال أن هذا الأخير يركز على الفرد وإهماله للجماعة، بالإضافة إلى نقده الليبرالية الفرديانية على أساس أن هذه الأخيرة لا تهتم بالتنوع الثقافي، وإنما تقوم على فكرة التجانس الثقافي وفكرة الدولة الأمة، أما فيما يخص أهم أكار هذا التيار تتمثل في عنصر مهم بالنسبة لسياسات الهوية ألا وهو مفهوم الاعتراف بالهوية الثقافية داخل الإطار الرسمي، فحاولنا التركيز على المسارات المختلفة للاعتراف، خاصة التعميق في دراسة تايلور المتمثلة في مسار سياسة الاعتراف الذي يركز على ضرورة اعتراف الدولة بالهويات الثقافية وعدم إقصائها من الفضاء العمومي، وهذا الاعتراف يكون بطريقة حوارية سلمية انفتاحية دون اللجوء إلى الصراع حتى الموت من أجل الاعتراف. فقمنا بتقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، حيث يتناول **المبحث الأول** الردود الجماعاتيية على الليبرالية، من حيث توجيه هذا التيار النقد الليبرالية الكلاسيكية التي تهتم بالتجانس الثقافي بالإضافة أنها تعتبر التنوع الثقافي شيء خاص ولا داعي أن تتدخل الدولة فيه، فالإتجاه

الجماعاتي حاول إدراج الهوية الثقافية في المجال السياسي من خلال الاعتراف، وفيما يخص **المبحث الثاني** أنموذج الاعتراف: المفهوم والمسارات، يعبر عن إرهاصات الاعتراف، خاصة المسارات المختلفة للاعتراف والتي تشمل مسار الصداقة لأرسطو، ومسار المخاطرة بالحياة لفرديريك هيجل، ومسار الصراع من أجل الاعتراف لأكسل هونيت، ومسار العدالة التوزيعية لنانسي فريزر. أما **المبحث الثالث**: سياسات الهوية والاعتراف، يعبر عن دراسة تايلور من خلال طرحه مفهوم سياسة الاعتراف، حيث يركز على ضرورة الاعتراف العام بالهويات الثقافية بشكل رسمي، مع تشجيع الحوار والانفتاح بين الثقافات.

أما الفصل الثالث خصص لدراسة التعددية الثقافية الليبرالية، أنموذج المواطنة متعددة الثقافات وذلك سعياً من هذا الفكر استدراك أهم الثغرات النظرية، ومحالة إدراج التنوع الثقافي في النظرية السياسية الليبرالية، التي في المقام الأول تحاول تطوير نظرية سياسية، ولكن وفق المبادئ الليبرالية، والمتمثلة في الفردانية، الحرية الفردية، المساواة، فالتعددية الثقافية الليبرالية تعترف بالتعدد الثقافي ولكن بشرط يكون داخل المبادئ السابقة الذكر، ومن بين أهم مفكرين التعددية الثقافية الليبرالية ويل كميكا وبيكو باروخ، حيث يؤكد كل منهم على أهمية الاعتراف بالتنوع الثقافي، وذلك من خلال الدعوة إلى المواطنة المتعددة الثقافات، ومن أجل التعبير على هذه الأفكار قمنا بتقسيم هذا الفصل إلى ثلاث مباحث، حيث يتناول **المبحث الأول**: الليبرالية والتعددية الثقافية، حيث ركز هذا المبحث على الملامح الجوهرية لليبرالية، وأهم أطروحات التعددية الثقافية الليبرالية، أما **المبحث الثاني** التعددية الثقافية سبيلاً إلى الاندماج والتسامح، حيث يركز على فكرة اندماج الهويات الثقافية في الحياة الاجتماعية والسياسة والاقتصادية، ومن خلال منح بعض الحقوق للأقليات، مع الاهتمام بفكرة التسامح بين الثقافات المختلفة في إطار ديمقراطي حواري. بالنسبة **المبحث الثالث**: أنموذج المواطنة متعددة الثقافات، يعبر عن سياسات التعددية الثقافية وذلك بمنح الحقوق للأقليات الثقافية وهذه الحقوق والسياسات تخص السكان الأصليين والأقليات القومية، والمهاجرين، بالإضافة إلى اعتماد بعض الدول على الفدرالية المتعددة الثقافات.

بخصوص الفصل الرابع: ما بعد الليبرالية والجماعاتية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية، يعبر عن نقد التعددية الثقافية من جهة، ومن جهة أخرى يعبر عن أطروحة ما بعد التعددية الثقافية والتي تركز بشكل أساسي على التفاعل الثقافي، وبالأخص أفكار المدرسة النقدية وذلك بطرحها مفهوم الكوسموبوليتانية الذي يتجاوز حدود الدولة، ويعبر أن القضايا العالمية خاصة قضية المهاجرين

وطالبي اللجوء، فيؤكد هذا الفكر على تجاوز مفهوم الدولة القومية، وضرورة تكريس حقوق الإنسان وصون الكرامة الإنسانية، في إطار ما يسميه يورغن هابرماس وسيلا بن حبيب المواطنة العالمية، ومن أجل التعبير عن هذه الأفكار قمنا بتقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث حيث يعبر المبحث الأول: المشروع النقدي والكوسموبوليتاني للتعددية الثقافية، على أطروحات ما بعد التعددية الثقافية التي يعبر عن انشغالات الأقليات في الوقت الراهن خاصة فيما يخص المساواة بين الجنسين، والدعوة إلى حوار حقيقي بين الأطراف، أما المبحث الثاني: أخلاقيات الحوار والفضاء العمومي: نموذج يورغان هابرماس، يركز على فكرة الفضاء العمومي، وهو عبارة عن حلقة وصل بين المجتمع المدني والدولة، ذلك في إطار التواصل بين مختلف الفواعل في جو ديمقراطي تشاوري، أما المبحث الثالث: التعددية الثقافية وسياسات الهوية في السياسة العالمية: نموذج سيلا بن حبيب، والتي تطرح خلالها بن حبيب، مفهوم حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية التي استقتها من مشروع كانط السلام الدائم، وتركيزها على فكرة التكرار الديمقراطي والتي تعبر على اختلافات المعنى، وعدم التطابق، بالإضافة إلى دعوتها إلى فتح الحدود والسماح بتنقل الأفراد، مع منح المهاجرين الجنسية، وإتباع حسن الضيافة وكل هذا يكون في ظل الديمقراطية التشاورية التعددية.

الفصل الأول:

السياقات المختلفة للتعددية الثقافية

وسياسات الهوية

إن العالم اليوم ليس عالماً مؤلفاً من مجتمع واحد، وإنما هو عالم مؤلف من مجتمعات مختلفة ذات ثقافات مختلفة، وهذا الاختلاف والتنوع راجع إلى هجرة الأمم من أجل حياة أفضل، أو بفعل الانقسامات والانفصال، ومن أجل إدارة هذا التنوع كانت معظم الدول تتبنى فكرة الوحدة السياسية التي تستدعي الوحدة الثقافية، وبالتالي الاندماج في ثقافة أغلبية الشعب. لكن خلال نهاية القرن العشرين، شهدت المجتمعات في أنحاء العالم تغيرات مهمة، وتعد المطالبة بالاعتراف الرسمي بالتنوع الثقافي، وصياغة سياسات الهوية التي تضمن وتحفظ الهويات الثقافية المختلفة في المجتمع جزءاً من هذه التغيرات، هذا ما أدى إلى تطوير نظرية قادرة على الحفاظ على الوحدة السياسية، وفي نفس الوقت الحفاظ على الهويات الثقافية المختلفة. بمعنى آخر أن الوحدة المتعددة، وتسمى هذه النظرية بالتعددية الثقافية، التي يعتبرها البعض بأنها سياسة عامة تعنى بتلبية احتياجات الجماعات الثقافية على صعيد التعليم والصحة والخدمات الاجتماعية. وتؤكد التعددية الثقافية على أهمية الاعتراف رسمياً بالاختلاف وأهميته بالنسبة للهوية الفردية والجماعية، وإعطاء صوت للجماعات المهمشة في الفضاء العام، للتغلب على الظلم والاستغلال السابق، وبالتالي تمثل التعددية الثقافية فرعاً من فروع سياسات الهوية، وذلك من خلال التركيز على العدالة وعدم تهميش ثقافة الأقليات والتمكين الثقافي ضمن الحقوق الثقافية الجماعية. بالنسبة لأشكال التعددية الثقافية، فهي تقوم بالتركيز على التنوع والتعدد في إطار الوحدة، وهذا من خلال الاعتراف العام بالاختلاف الثقافي الذي يمكن احتواءه في مجتمع سياسي واحد. مع ذلك نجد اختلافاً وانقساماً في وجهات النظر المتعددة للثقافات حول أهمية التنوع الثقافي والوحدة. هذا ما يجعلنا نطرح التساؤل التالي: ما هي المبادئ والأسس التي يجب إتباعها في إدارة التنوع الثقافي؟

للإجابة على هذا التساؤل سوف يتم تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول: التعددية الثقافية، نتطرق فيه إلى واقع التنوع الثقافي ومفهوم وسياق التعددية الثقافية، بالإضافة إلى مراحل تطور التعددية الثقافية. المبحث الثاني: سياسات الهوية نتطرق فيه إلى مفهوم سياسات الهوية وعلاقة النظرية السياسية بسياسات الهوية، بالإضافة إلى سياسات الهوية والدولة. المبحث الثالث: صور الوحدة والتعددية في النظرية السياسية للتنوع الثقافي، نتطرق فيه إلى صور الوحدة، وصور التعددية، بالإضافة إلى العولمة والتعددية الثقافية.

المبحث الأول: التعددية الثقافية: مدخل مفهومي ونظري

هناك تصورات متباينة في إدارة التنوع الثقافي، وتتمثل هذه التصورات في خمسة استجابات ممكنة: (1) الانعزالية التي تقوم على إقصاء ومنع التنوع الثقافي من الظهور؛ (2) الاستيعابية التي تقوم على القبول بالتنوع الثقافي ولكن من خلال استيعابه والحد من التحول الثقافي؛ (3) الاستجابة الثالثة تتمثل في التمييز العنصري، ويكون من خلال استبعاد الهويات الثقافية المختلفة من المساواة في الحقوق والواجبات؛ (4) الاستجابة الرابعة تسمى التعددية الثقافية الضعيفة، وهي تركز على الاندماج أو الاستيعاب طوعية دون الإكراه، وبالتالي فهي لا تحاول منع التنوع من الظهور؛ (5) الاستجابة الأخيرة تتمثل في التعددية الثقافية القوية، حيث تركز على فكرة تمكين الأقليات الثقافية من الحفاظ على هويتها وتقاليدها المختلفة، مما يؤدي إلى تعزيز التنوع الثقافي ودعمه، بالإضافة إلى التركيز على دراسة التعددية الثقافية التي تعتبر بمثابة سياسة أو نظرية لإدارة التنوع الثقافي، وهذا ما يتم التركيز عليه في هذه الدراسة.

سوف نقوم في هذا المبحث بدراسة المطالب التالية: المطلب الأول: تصورات واقع التنوع الثقافي من خلال دراسة الاستجابات الممكنة لهذا التنوع، المطلب الثاني: مفهوم التعددية الثقافية، وذلك بدراسة التعاريف المختلفة لهذا المفهوم، أما المطلب الثالث: نشأة وتطور التعددية الثقافية من خلال دراسة التطور التاريخي للتعددية الثقافية.

المطلب الأول: تصورات واقع التنوع الثقافي

إنالتنوع الثقافي ليس ظاهرة جديدة، فالتنوع كان موجودا منذ القدم في الحياة الإنسانية، ونتيجة للتوسع والانقسامات والهجرة التي شهدتها البشرية، نجد العالم اليوم يتألف من ثقافات متنوعة. وقبل التطرق لواقع التنوع الثقافي من الضروري توضيح في البداية المراد بالثقافة. وهناك اختلاف حول مفهوم الثقافة، ولتحديده بشكل عام هناك اتجاهان: الاتجاه الأول هو الاتجاه الواقعي الذي يرى أن الثقافة تتكون من أشكال السلوك المكتسب والخاص بمجتمع إنساني معين، أو جماعة معينة من البشر. والاتجاه الثاني هو الاتجاه التجريدي الذي يرى أن الثقافة هي مجموعة من الأفكار يجردها العالم من ملاحظته للواقع المحسوس، الذي يشمل أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع معين أو جماعة معينة¹.

¹ كمل التابعي، علي المكاوي، علم الاجتماع العام، القاهرة، دار النشر الإلكتروني، 2007، ص175

(1) في مفهوم الثقافة:

تتعلق مسألة الثقافة أساسا بالأفكار والقيم، أي تنظيم جمعي للفكر. لذا يمكن وصف الثقافة على أنها رمزية، وتظهر هذه الرموز والقيم بشكل متباين¹. وقد تعددت تعريفات الثقافة لدى العلماء والمفكرين، ومفهوم الثقافة يختلف باختلاف الزمان والمكان، وكذلك الاختلاف الفكري والأخلاقي. وأشهر تلك التعريفات ما نجده عند علماء الأنثروبولوجيا في إنجلترا، هو التعريف الذي قدمها. تيلور (E. Tylor) في كتابه "الثقافة البدائية" (Primitlive Culture) الذي نشره عام 1871، حيث قال عن الثقافة أنها "ذلك الكل المركب الكلي الذي يشتمل على: من المعارف، والمعتقدات، والفنون، والآداب، والأخلاق، والقوانين، والقدرات، والأعراف، وكذلك على جميع الاستعدادات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في مجتمع ما"². يوضح لنا هذا التعريف الدراسة الوصفية للثقافات والمجتمعات المختلفة في العالم دراسة وصفية لا تعطي أي أهمية لمظاهر التقدم أو التأخير بين هذه الثقافة أو تلك، فالتعريف الوصفي للثقافة، هو أنه لا يحددها بوصفها تقدما أو صيرورة فحسب، بل بوصفها مجموعة من الوقائع القابلة للملاحظة والوصف في المكان والزمان أيضا، متتبع إما قد يحدث فيها من تغير وتطو، وهذا الموقف يبتعد عن النظريات التفسيرية الكونية. وعليه، فالثقافة هي "مجموع السلوكيات الاجتماعية والممارسات التي تتوارثها جماعة أو مجموعة من الأجيال المتلاحقة كتقنيات الأكل والقيم الأخلاقية والعرفية والدينية والعادات اللغوية والطقوس، كما تتجلى في أشكال اللباس والمباني"³.

ويصف بيخو باربخ (Bhikhu Parekh) الثقافة بأنها نظام تاريخي للمعنى والدلالة، وهي بذلك نظام من المعتقدات والممارسات التي من خلالها تفهم مجموعة من البشر حياتها الفردية والجماعية وتنظمها وتهيكلها⁴. إن الثقافة بمفهومها العام تعني طرائق الحياة التي طورها الإنسان في المجتمع على مدار التاريخ، بينما تعنى بمفهومها الخاص أسلوب الحياة السائد بين الشعب من الشعور بمنح بعض أساليب التفكير والسلوك والمشاعر من خلال ما تجسده العقيدة والقانون واللغة والفنون التكنولوجية والتربية⁵. كذلك

¹ آدم كوبر، الثقافة والتفسير الانثروبولوجي، ترجمة: تراحي فتحي، الكويت، عالم المعرفة، 2008، ص 15

²Edward B. Tylor, Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom, New York, Brentano's, 1871, p 1

³ سليم دولة، ما الثقافة، ط2، الدار البيضاء، منشورات المستقبل، 1990، ص 41

⁴Bhikhu Parekh, Bhikhu Parekh, Rethinking Multiculturalism: Cultural diversity and political theory, 2nd edition, New York, Palgrave Macmillan, 2006, p 143

⁵ George F. Kneller, Foundations of education, New York & London, John Wiley & Sons, Inc, 1971, p 49

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

تشير الثقافة بمفهومها الضيق إلى العرق والعمر ، بينما تشمل الثقافة بمفهومه الواسع القيم والمعتقدات والحالة الاجتماعية والاقتصادية والخبرات والممارسات السلوكية¹.

هذه التعريفات كما نلاحظ تختلف في بعض الجوانب وتتشترك في جوانب أخرى. حيث هناك تعريفات تؤكد على الصفة الوراثية للثقافة بالإضافة إلى الأشياء المادية التي تؤثر على هذه الثقافة، وهناك من يعتبر الثقافة بأنها نماذج فكرية وسلوكية من الاعتقادات والقيم واللغة، وتشمل جميع النشاطات السياسية والاقتصادية أيضا فيكون تداخل وتشابك بين الأمور السياسية والاقتصادية وبين مختلف القيم والمعتقدات والفنون واللغة. أما مالك ابن نبي يعرف الثقافة بأنها: "مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يلقنها الفرد منذ ولادته كإرث أولي في الوسط الذي ولد فيه. والثقافة على هذا، هي المحيط الذي يشكل الفرد فيه طابعه وشخصيته"².

هناك مفهوم آخر للثقافة مرتبط بالسلطة، هذا المفهوم جاء به بيير بورديو (Pierre Bourdieu)، حيث قدم تحليلا بين الثقافة والسلطة، هنا يصف "الامبريالية الثقافية، تنهض على القدرة على تعميم الخصوصيات المرتبطة بتقليد تاريخي واحد يجعلها مساء فهمها على هذا النحو"، فالفهم الزائف التي فصلها بورديو في كتابه إعادة الإنتاج فيجادل أن المناهج الدراسية يتم وصفها بصفة عامة على انها صحيحة لإخفاء دورها في الواقع باعتبار أداة في أيدي السلطة التعسفية للطبقات السائدة اجتماعيا وثقافيا تحافظ بها على نفسها تحت قناع الشرعية المطلقة، وبالتالي يتم استغلال الثقافة في تلطيف علاقات السلطة، وأن أي نمط ثقافي قد يصبح أداة مجسدة للهيمنة الاجتماعية، كتنقيص للأنماط الثقافية التي هي تعبير عن الفاعلين الاجتماعيين الذين يصبحون أدوات لبناء نظم التبادل الثقافي، فمن الهام سياسيا عند بورديو ألا تكتسب المنتجات الثقافية استقلالا زائفا بل ينبغي أن تظل في علاقة حتمية مع المسارات الاجتماعية لمنتجاتها ومستهلكيها الذين تواطئ بالتبادل على إنشاء الحقول الثقافية المحددة التي اكتسبت فيها منتجات ثقافية معينة معنى وقيمة³.

¹ Edilma L. Yearwood, The problem of cultural diversity, Journal of Child and Adolescent Psychiatric Nursing, Vol.19, n°3, 2006, 161

² مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبدالصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 1996، ص83

³ تيم إدواردز، النظرية الثقافية: وجهات نظر كلاسيكية ومعاصرة، ط1، ترجمة: محمد أحمد عبد الله، القاهرة، المركز القومي

للتريجة، 2012، ص ص 158-257

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

بالإضافة إلى ذلك، هناك عوامل أخرى ساعدت في فهم ظاهرة الثقافة ودراستها، ونذكر منها العوامل الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية والنفسية. وكعينة من ذلك، نذكر دراسات وأبحاث كل من الطبيب والعالم النفساني سيغموند فرويد، والعالم الفرنسي كلود ليفي ستروس، رائد الأنثروبولوجيا الثقافية البنيوية المعاصرة، حيث نجد فرويد يركز على دور العوامل النفسية اللاشعورية في نشأة هذه الظاهرة في الكشف عن الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية لتلك العوامل، ففي كتاب "قلق في الحضارة"¹، نجده يعرف الثقافة بأنها مؤسسة اجتماعية نشأت خلال تطور التاريخ البشري، باعتبارها سلطة رمزية للمراقبة وضبط الطرق التي يتم من خلالها تصريف الغرائز الجنسية والعدوانية عند الإنسان، للدفع بهذا الأخير نحو التحرر التدريجي من حالة طبيعته الحيوانية البدائية. كما أن الثقافة وجدت أيضا لحماية البشر من الطبيعة ومن أنفسهم ومن بني جنسهم كذلك، وأخيرا لإقرار السلم الاجتماعي وتمكين الجميع من حياة اجتماعية مشتركة تخضع لقواعد وضوابط صارمة. أما العالم الأنثروبولوجي الفرنسي ليفي شتروس فقد اعتمد بدوره تعريف تاييلور للثقافة كأرضية عامة لأبحاثه في ميدان الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، ويتضح ذلك من خلال عبارته المشهورة: "أن الطبيعة هي ما يتوارثه البشر من الناحية البيولوجية... إن الثقافة أو الحضارة هي مجموع العادات والمعتقدات والمؤسسات، مثل الفن والقانون والدين وتقنيات الحياة المادية... إنها باختصار جميع العادات والمهارات التي يكتسبها الإنسان بصفته عضوا في مجتمع معين".²

ويحاول محمد الخطيب أن يستخلص أهم الخصائص المشتركة للثقافة في ضوء التعريفات المقدمة وتتمثل فيما يلي:

- إنسانية: فالثقافة هي أفكار يخترعها العقل البشري، وينفذها الإنسان بأعضائه وغيرها من الأدوات، والآلات التي يصنعها، ولا خلاف في أن العقل هو قدرة خاصة بالإنسان وحده، وليس هناك كائن غير الإنسان يصنع الأدوات والآلات والمساكن والأثاث والمدن والمصانع وما إلى ذلك.
- مكتسبة: يكتسب الإنسان الثقافة من مجتمعه منذ مولده عن طريق الخبرة الشخصية، وبما أن كل مجتمع إنساني يتميز بثقافة معينة محددة بزمان ومكان معينين، فإن الإنسان يكتسب ثقافة المجتمع الذي

¹ سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، بيروت، دار الطليعة، 1982

² عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، ط1، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص ص 26-27

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

يعيش فيه منذ الصغر، ويطلق على مجموع النظم الثقافية التي تتراكم من جيل إلى جيل إصلاح(التراث الثقافي)، وتختلف المجتمعات الإنسانية في تراثها سواء من حيث الكم أو الكيف.

• أفكار وأعمال: يجب ملاحظة أن كل عمل إنساني لا يمكن أن يتم ما لم تسبقه فكرة واردة التنفيذ، وهكذا لا تخرج العناصر المادية للثقافة عن كونها أفكار مجسدة في أعمال.

• كل أو نسيج متداخل: لا تتكون الثقافة من مجموعة من الأعمال والأفكار المنعزلة عن بعضها، وإنما تتكون من تداخل العناصر والقطاعات كلها، ولا يستطيع أصحاب الثقافة الكشف عن ذلك التداخل والتساند بين أجزاء الثقافة.

• اجتماعية: تختلف النظم الثقافية في مدى شمولها، فهناك نظم تطبيق على جميع أفراد المجتمع الواحد، وفي الغالب تتعلق تلك النظم بالمقومات الأساسية لوجود المجتمع واستمراره.

• متنوعة المضمون: تختلف الثقافات في مضمونها بدرجة كبيرة في بعض الأحيان، وقد يصل هذا الاختلاف إلى درجة التناقض بحيث نجد أن النظم التي يتبعها مجتمع ما ويعتقد أنها الفضيلة بعينها قد تعد جريمة في مجتمع آخر يعاقب عليها القانون.

• متشابهة الشكل: في كل ثقافة نجد هذه القطاعات الثلاثة: المادي، والاجتماعي، والفكري. وفي كل ثقافة نجد أنظمة ثقافية متشابهة.

• الثقافة متغيرة: تتغير بتغير الزمان والمكان¹.

من خلال هذه الخصائص المختلفة للثقافة نجد الباحثون يركزون وفقا لمنطقتهم الفكرية والمنهجية على جوانب محددة من الثقافة، بالإضافة وجود وجهات نظر مختلفة حتى داخل الثقافة الواحدة، وخاصة أن الثقافة متغيرة بتغير المكان والزمان مما يصعب التحكم في المفهوم وتحديد المتغيرات ذات الصلة ولكن مع تلك الاختلافات يمكن إعطاء تعريف للثقافة: الثقافة هي منظومة من الأفكار والقيم والسلوك المكتسب من المجتمع الذي يعيش فيه الفرد، متنوعة المضمون، تختلف فيما بينها قد يصل هذا الاختلاف إلى التناقض، وتتغير من مجتمع إلى آخر بتغير الزمان والمكان.

(2) في مفهوم التنوع الثقافي:

¹ محمد خطيب، الأنثروبولوجيا الثقافية، دمشق، دار علاء الدين، 2005، ص ص 24-25

الفصل الأول..... السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

أما فيما يخص التنوع الثقافي ومسألة ظهوره، نجد العالم اليوم ليس عالماً مؤلفاً من مجتمع واحد، وإنما هو عالم مؤلف من مجتمعات مختلفة ذات ثقافات مختلفة. غير أن التنوع الثقافي ليست ظاهرة جديدة، وربما هي قديمة كقدم الإنسان، وهناك مصادر مختلفة لظهور التباين الثقافي: تعود بعض التباينات الثقافية إلى هجرة الأمم والقبائل إلى مناطق أخرى، كما هو الحال عند الآسيويين والكاريبينيين البريطانيين، والبعض الآخر ذو صلة بالمجموعات التي لديها أقاليم منفصلة كما هو الحال بالنسبة لسكان كندا الأصليين، كما أن ثمة مطالب بالاعتراف السياسي الرسمي ببعض الفرق الدينية كالأميش في الولايات المتحدة، الذين يرفعون الدفاع عن مجتمعاتهم في مقابل ما يسمونه بالثقافة المنحطة للمجتمع الأصلي. والتباين الأول المشار إليه يحدث بفعل الهجرة الفردية أو الجماعية، ويمكن أن تكون أسباب هذه الهجرة مختلفة: فالبعض يبحث عن محل أفضل للعيش، والبعض يهرب من الظلم المهيمن على الموطن الأصلي، والبعض الآخر قد يفرض عليه المحتل المعتدي ترك بلده والهجرة إلى بلد آخر، أو وجود نزاعات داخلية عدم الاستقرار وعدم توفر الأمن. هذا ما يجعل الكثير من البلدان التي تطلب من المهاجرين أن يأخذوا بأسلوب الحياة في البلد المضيف، وينتظر منهم أيضاً تكييف أنفسهم مع ثقافة هذا البلد إلى الحد الذي لا يؤدي إلى إضعافها¹. وإذا كان اختلاف وتعارض بين تقاليد المهاجر وتقاليد البلد المستضيف، فعلى المهاجر أن يتخلى عن ثقافته ويندمج في ثقافة الأغلبية، لأن الوحدة السياسية بهذا المفهوم تستدعي الوحدة الثقافية وبالتالي الاندماج في ثقافة أغلبية الشعب.

وخلال نهاية القرن العشرين، شهدت المجتمعات في سائر أنحاء العالم تغيرات مهمة، وتعد المطالبة بالاعتراف رسمياً بالتنوع الثقافي، وصياغة سياسات الهوية التي تضمن وتحفظ الهويات الثقافية المختلفة في المجتمع جزءاً من هذه التغيرات. إن فكرة التنوع الثقافي (اختلاف أخلاقي أو اختلاف المصالح) في بعض الأحيان يتصل بفكرة الصراع، فحيثما يوجد التنوع يوجد صراع. ويتجاوز عدد المجموعات الاثنو ثقافية بشكل واضح عدد الدول، حيث نجد ما يزيد عن 190 دولة ذات السيادة في مقابل 5000 مجموعة إثنية تتكلم كل واحدة لغتها الخاصة، وتنتمي إلى 600 مجموعة لغوية. وتقر هذه الملاحظة على الصعيد العالمي بأهمية التنوع². ونجد المؤتمر العام لمنظمة اليونسكو الذي انعقد في 2 نوفمبر 2001 في باريس في دورته الحادية والثلاثين يؤكد على التنوع الثقافي من خلال المادة الأولى، "فيعتبر التنوع الثقافي

¹ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 11

² باتريك سافيدان، الدولة والتعدد الثقافي، ترجمة: المصطفى حسوني، الرباط، دار توبقال للنشر، 2011، ص 44

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

بوصفه تراثاً مشتركاً للإنسانية: تتخذ الثقافة أشكالاً متنوعة عبر المكان والزمان. ويتجلى هذا التنوع في أصالة وتعدد الهويات المميزة للمجموعات والمجتمعات التي تتألف منها الإنسانية. والتنوع الثقافي، بوصفه مصدراً للتبادل والتجديد والإبداع، هو ضروري للجنس البشري ضرورة التنوع البيولوجي بالنسبة للكائنات الحية. وبهذا المعنى، فإن التنوع الثقافي هو التراث المشترك للإنسانية، وينبغي الاعتراف به والتأكيد عليه لصالح أجيال الحاضر والمستقبل¹. ويهدف هذا المؤتمر إلى حماية التراث المرتبط بالتنوع الثقافي، فحماية التنوع الثقافي أصبح بمثابة مقاومة في اتجاه الانسجام والانصهار أو الاندماج الكلي. ورغم التسليم في الوقت الحالي بوجود التنوع الثقافي، غير أن التصديق به ظهر في صور وأشكال مختلفة، وذلك لوجود وجهات النظر المختلفة على هذا الصعيد، الأمر الذي يؤدي بطبيعة الحال إلى ظهور مواقف متفاوتة: البعض ينظر إليها كواقعية ليست بالضرورة أن تكون مطلوبة وإن كانت صفة لا تتجزأ عن المجتمعات التي تعيش فيها، والبعض يراها حقيقة يمكن أن تفرز العديد من الفوائد. بينما يعتبرها غيرهم أرضية للمطالبة باحترام هويتهم، ورفع الظلم الذي لحق بهم في الماضي. البعض يميل إلى اتخاذه أداة للتعبير عن تفوقهم الثقافي على سائر الثقافات².

(3) استجابات التنوع الثقافي:

بالنظر في خمسة استجابات ممكنة لمشكلة التنوع الثقافي وهي: الانعزالية والاستيعابية (الاندماجية) والتمييز العنصري والتعددية الثقافية الضعيفة والتعددية الثقافية القوية. وقد تستجيب المجتمعات لحقيقة التنوع الثقافي بطرق مختلفة، لا تتطوي جميعها على قبول فكرة مجتمع متعدد الثقافات. وعليه، هناك خمسة استجابات ممكنة لمشكلة التنوع الثقافي وتتمثل في³:

(أ) الانعزالية:

قد تكون الاستجابة الأكثر وضوحاً التي قد يقدمها المجتمع من خلال محاولة منع أي نوع من التنوع الثقافي من الظهور، وذلك باستبعاد الغرباء من الدخول إلى ذلك المجتمع أو إنشاء المنازل. وهناك العديد

¹ إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي، باريس، 2 نوفمبر 2001، المادة 1، متاح على الرابط التالي:

<https://www.un.org/ar/events/culturaldiversityday/assets/pdf/CulturalDiversityDeclaration.pdf>

² علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 9

³ Chandran Kukathas, Anarcho-multiculturalism: the pure theory of liberalism in, Geoffrey Brahm Levey (ed.), Political Theory and Australian Multiculturalism, London, Berghahn Books, 2008, pp 32-41

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

من الأسباب التي قد تجعل المجتمع أو الدول يختارون طريق الانعزالية، في سياسة استبعاد جميع الغرباء، لكن هذه الاستجابة نجدها قليلة. في بعض الأحيان يكون ذلك بسبب رغبة البعض في حماية أو الحفاظ على مزاياها أو امتيازاتها، على سبيل المثال، قد تكون الحركة العمالية حذرة من الهجرة من الدول الفقيرة لأنها قد تهدد بتخفيض مستويات الأجور من خلال توسيع حجم سوق العمالة غير الماهرة. لكن أحد الأسباب المهمة للانعزالية في سياسة الهجرة هو الخوف من التحول الثقافي.

ومشكلة الانعزالية كسياسة هي أنه من الصعب الحفاظ عليها، لان التكاليف السياسية أكبر من استعداد معظم الناس على تحملها. إذا كان الهدف من هذه السياسة هو الحفاظ على نوع من التجانس الثقافي، فإن الصعوبة تكمن في أنه لن يكون كافياً لمجرد محاولة الحفاظ على سياسة الهجرة المقيدة، أنها تحفظ المجتمع من مجموعة ثقافية أو عرقية أو دينية أو لغوية معينة، فهناك العديد من الطرق التي قد يتعرض فيها المجتمع لتأثير الثقافات الأجنبية إلى جانب التفاعل مع المهاجرين. نجد التجارة والسياحة ستجلب المجتمع المحلي لمعرفة طرق الحياة الأخرى، من أجل الحفاظ على التجانس الثقافي لن يكون كافياً تقييد الهجرة. كما سيكون من الضروري الحد من الاتصال بالعالم الخارجي من خلال تقييد حرية السكان المحليين من السفر أو التجارة، أو التواصل بصفة عامة مع الغرباء. وحتى الآن لم تكن أي دولة قادرة على القيام بذلك أو ترغب في ذلك، وبالتالي لم تتمكن أي دولة من الهروب من التحول الثقافي.

(ب) الاستيعابية(الاندماجية):

إن أحد البدائل للانعزالية هو سياسة قبول الغرباء ولكن بهدف استيعابهم في المجتمع القائم، وبالتالي الحد من مدى التحول الثقافي المحلي. هذه السياسة تسعى إلى التوافق مع الوافدين الجدد، على الرغم من أنه قد يتم تبنيها أيضاً فيما يتعلق بالنسبة للأقلية من السكان الأصليين. ومشكلة سياسة الاستيعاب هي أنها مثل الانعزالية، تكون فرص نجاحها محدودة حتى إذا كان المرء مستعداً لدفع ثمن باهظ للغاية لإتباعها، ونجد مقاومة الكثيرين للاستيعاب مما يولد ميول للانفصال.

(ج) التعددية الثقافية الضعيفة:

في حين قد يكون من الصعب فرض الاستيعاب، إلا أنه من الصعب تجنبه في أي مجتمع تكون فيه درجة معقولة من الحرية، ويتشارك الناس بعضهم البعض ويقبل بعضهم البعض. وهناك ميل إلى المطابقة التي يصعب استئصالها كما هو ميل بعض الأفراد للذهاب في اتجاه مختلف، ولأسباب النفعية أو الحكمة،

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

سيميل الوافدين الجدد أو الأقليات في أي مجتمع إلى إتباع المعايير السائدة لمجرد أنها تجعل الحياة أسهل وأقل تكلفة أو أكثر متعة. من الأسهل تعلم اللغة التي يتحدث بها معظم الناس بدلا من الانتظار حتى يتعلموا اللغة الخاصة بهم، ومن الأفضل أن يكون مجموعة واسعة من الأشخاص يتكلمون أو يشكّلون صداقات أكثر من كونهم محصورين في منظومة فيها عدد قليل من الأشخاص يتشابهون في التفكير بكل الطرق. إن استجابة التعددية الثقافية الضعيفة لواقع التنوع الثقافي لا تحاول منع التنوع من الظهور في المجتمع، أو استيعاب الأقليات، وهنا يكون الاندماج بطريقة طوعية دون الإكراه.

(د) التعددية الثقافية القوية:

إن إحدى سمات وجهة النظر للتعددية الثقافية الضعيفة هي أنها تفتح المجال أمام إمكانية استيعاب بعض الناس في مجتمع أقل، لأنهم يرغبون في القيام بذلك أكثر من كونهم لا يملكون خيارا آخر. فالتعددية الثقافية الضعيفة تترك هؤلاء الأشخاص وأعضاء ثقافات الأقليات داخل المجتمع الأوسع، إما غير قادرين على التمتع بهويتهم الثقافية المنفصلة لأن تكاليف استدامتها مرتفعة، أو غير قادرين على المشاركة الكاملة في المجتمع بسبب معتقداتهم أو تقاليدهم الثقافية الخاصة. وتتمثل وجهة النظر التعددية الثقافية القوية في أنه ينبغي للمجتمع أن يتخذ تدابير ايجابية ليس فقط لتمكين هؤلاء الأشخاص من المشاركة كأعضاء كاملين في المجتمع، بل أيضا لتمكينهم من الحفاظ على هويتهم وتقاليدهم المختلفة. يجب أن لا يتم التسامح مع التنوع الثقافي فحسب، بل يتم تعزيزه ودعمه أيضا سواء من الناحية المالية، أو من خلال حقوق خاصة لثقافات الأقليات. وهنا يمكن القول أن كل من التعددية الثقافية الضعيفة والتعددية الثقافية القوية لها جذورها في النظرية السياسية الليبرالية، فالتعددية الثقافية الضعيفة تمثلها الليبرالية الكلاسيكية، والتعددية الثقافية القوية تمثلها الليبرالية الحديثة والتي سيتم التفصيل فيها في الفصول القادمة.

(هـ) التمييز العنصري:

لا تسعى هذه الاستجابة إلى استبعاد الأقليات الثقافية، ولكن تمنعهم من الاستيعاب، وتقدم جنوب إفريقيا في ظل حكم الأقلية البيضاء مثلا على هذا النظام، فهذه الجماعة نفت حق المشاركة الكاملة للمجموعات الموجودة في المجتمع والتي تمثل أغلبية السكان. إن المشكلة في هذه الاستجابة للتنوع الثقافي هي صعوبة حفاظ الناس على ارتباطاتهم الثقافية، فهي تعاني من نفس الصعوبات التي تواجه الاستجابة الانعزالية، ومع ذلك فهي تواجه من بعض المشاكل الأكثر استعصاء، لأن الأشخاص الذين

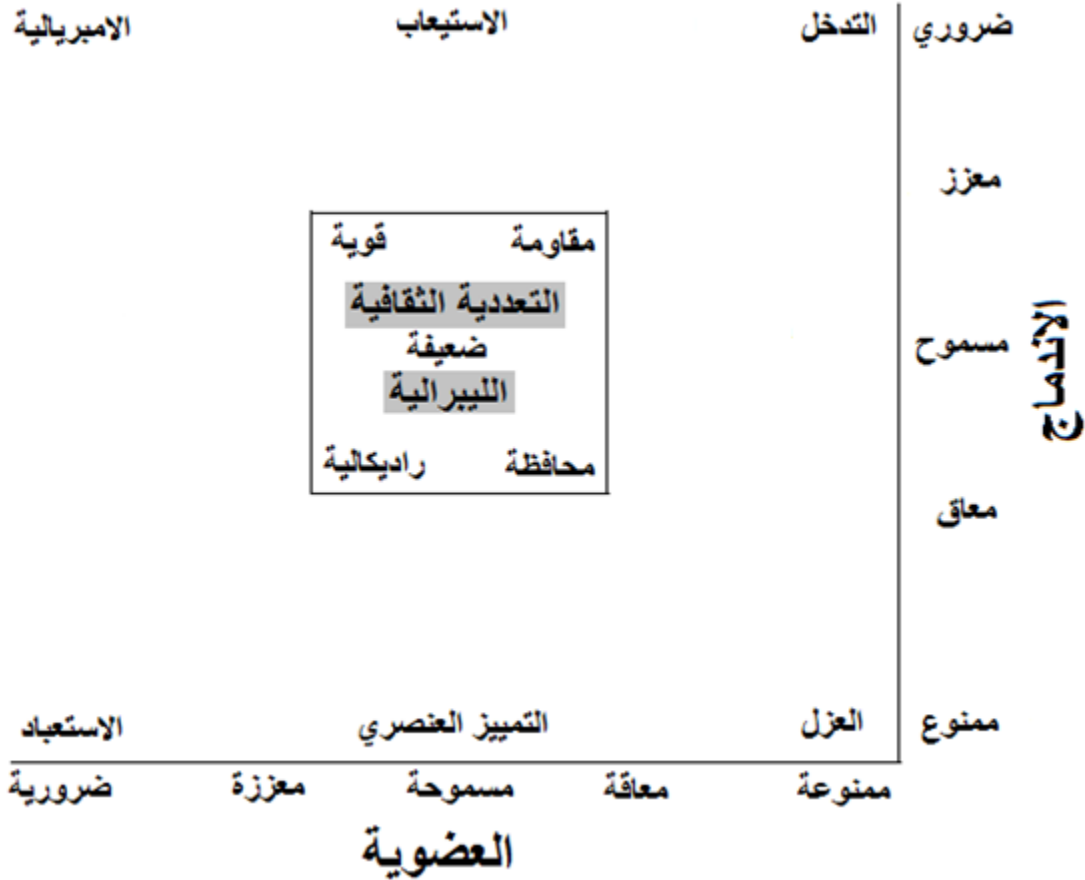
الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

تسعى إلى إبقائهم منفصلين يتعايشون داخل نفس الحدود الوطنية، حيث من الصعب الحفاظ على مثل هذا النظام دون خلق نظام سياسي يتمتع فيه مختلف المواطنين بحقوق وواجبات مختلفة وغير متساوية. ومن هنا يمكن القول أنه قد يكون من المستحيل الحفاظ على هذا الشكل من النظام السياسي دون اللجوء إلى القمع¹.

ويمكن تقديم هذا التصنيف للاستجابات للتنوع الثقافي بشكل مفيد من خلال رسم بياني يوضح علاقاتها مع بعضها البعض. يمكن رسم الاستجابات للتنوع الثقافي على رسم بياني يقيس محوره الرأسي موقف الدولة تجاه دمج مختلف الشعوب في المجتمع، ويقيس محورها الأفقي موقف الدولة تجاه عضوية مختلف الشعوب في النظام السياسي. على أحد أطراف الرسم البياني قد ينكر النظام السياسي مجتمعات الأقليات أو المجتمعات التي تعيش فيها الحق في أن تصبح جزءا من المجتمع، ويرفض السماح لهم بالاندماج في المجتمع. وبالمثل، قد يحرم الغريباء من فرصة الانضمام إلى المجتمع من خلال منعهم من الدخول أو الانضمام. حتى أنه قد تطرد الأقليات من النظام السياسي. وعلى الجانب الآخر، قد يتطلب النظام السياسي أن تندمج بعض الجماعات في المجتمع حتى لو لم تكن لديها الرغبة في القيام بذلك. وبالمثل، قد يتطلب النظام السياسي أن تحصل مجموعة من الناس على عضوية النظام السياسي أو تحتفظ بها سواء كانوا يرغبون أم لا. وعلى هذا الأساس، فالمجتمعات السياسية قد تحاول إما ردع الدمج أو تعزيزه، أو قد تتسامح ببساطة مع أولئك الذين يرغبون في الاندماج دون عوائق. وقد ترد بطريقة متشابهة لأولئك الذين يسعون إلى عضوية النظام السياسي. يمكن تحديد عدد من المواقف السياسية حول هذه الأبعاد من خلال الرسم البياني التالي:

¹ Chandran Kukathas, Anarcho-multiculturalism, op.cit, p 42

الشكل رقم (1): الاستجابات المختلفة اتجاه التنوع الثقافي



المصدر: Chandran Kukathas, Anarcho-multiculturalism, op.cit, p 42

وعلى هذا الأساس، يمكن القول أن التنوع له عواقب على مستوى علاقات القوى داخل المجتمع، وهو ما يفرز نماذج تصارعية أو توازنية تبعا لطبيعة العلاقة الموجودة بين متغيرات المجتمعات التعددية. فيما يلي نقوم بعرض جدول نبين فيه مقارنة بين نموذج الصراع ونموذج التوازن في المجتمعات التعددية.

الجدول رقم(1): مقارنة بين نموذج الصراع ونموذج التوازن في المجتمعات التعددية

وجه المقارنة	نموذج الصراع	نموذج التوازن
أساس المجتمع	هيكل هش من الجماعات غير المستقرة يضم مزيجا من الجماعات التي تعيش داخل وحدة سياسية واحدة تتماسك كل منها بثقافتها ولغتها ودينها وأفكارها.	هيكل قوي من الجماعات المستقرة والمستقلة والوسيطه بين الفرد والدولة.

<p>تجانس ثقافي على صعيد القيم والمعتقدات السياسية العليا، وتباينات متحركة مرتبطة بالرأي العام والعملية الانتخابية.</p>	<p>تعدد ثقافي وتباينات لغوية أو عرقية أو طائفية أو لها حدود مرسومة تتميز بالثبات.</p>	<p>السمة الرئيسية</p>
<p>علاقات تعاون وانسجام وتوازن مستقر بين الجماعات نتيجة المشاركة في السلطة وفي صياغة القرارات أي تنظيم ديمقراطي للعلاقات الاجتماعية.</p>	<p>نظام تدريجي جامد للعلاقات بين الجماعات يقوم على التنافس المحض دون ضوابط ولا يؤمن بالمشاركة أو بالمساواة، أي تنظيم غير ديمقراطي.</p>	<p>نمط العلاقات الاجتماعية</p>
<p>منتشرة وموزعة بين الجماعات والقوى السياسية والاجتماعية.</p>	<p>مركزة في أيدي جماعة أو فئة محدودة.</p>	<p>طبيعة السلطة</p>
<p>الروابط والعلاقات بين الجماعات في الأساس والدولة ككيان سياسي ليست سوى تعبير عن هذه العلاقات التكاملية.</p>	<p>تعلو فوق المجتمع وتفرض بعض الإجراءات لتنظيم العلاقات بين الجماعات المكونة حتى لا تصبح علاقات عدائية بحتة.</p>	<p>وضع الدولة</p>
<p>الالتزام بالقيم المشتركة والإحساس بالانتماء المجتمعي بين النخب واحترام حكم القانون، والالتزام بالعمل التدريجي.</p>	<p>ليس طوعية بل مفروضا نظرا لغياب القيم المشتركة والإحساس بالانتماء المجتمعي سواء بين النخب أو المواطنين.</p>	<p>أساس التكامل</p>
<p>التكامل والتماسك الاجتماعي الذي ينبع من الاتفاق والرضا.</p>	<p>القسر والإكراه وضبط الصراع بواسطة الجماعة السائدة.</p>	<p>آلية الحفاظ على النظام</p>
<p>التغيير يتم باستخدام الوسائل السلمية القانونية مثل الانتخابات.</p>	<p>التغيرات في الهيكل الاجتماعي تفترض التغيرات السياسية والتي تتم دائما باستخدام العنف.</p>	<p>أسلوب تغيير نمط العلاقات الاجتماعية السائدة</p>

المصدر: محمد مهدي عشور، التعددية الاثنية: إدارة الصراعات واستراتيجيات التسوية، عمان، المركز العالمي للدراسات السياسية، 2002، ص27

يعرض الجدول مقارنة بين نموذجي الصراع والتوازن تفيد في التعرف على الفروق الجوهرية بين كلٍ منهما، حيث نجد المجتمعات التعددية التي تتسم بقدر كبير من التمايزات العرقية، اللغوية، الدينية، والمذهبية...الخ. والتي تتميز نتيجة لذلك باحتدام الصراع بين الجماعات الرئيسية المكونة للمجتمع، مما يفرض ضرورة الاتجاه نحو نموذج التعددية المتوازنة التي نعني بها الوحدة المتعددة بما تمثله من التكامل والتماسك الاجتماعي، الذي ينبع من الاتفاق والرضا والمساواة بين جميع الثقافات، وأن التغيير يتم باستخدام الوسائل السلمية القانونية.

المطلب الثاني: التعددية الثقافية: المفهوم والسياق

ربما يكون أوضح ما تتسم به النقاشات العامة حول التعددية الثقافية في الآونة الأخيرة هو الافتقار للوضوح فم يتعلق بالمصطلحات الرئيسية المتصلة بها ، فتعريف التعددية الثقافية تعريفا مقبولا كان دائما أمرا صعب المنال، وظلت البدائل المقترحة مثل "الاندماج" مبهمة هي الأخرى بدوره. وي طرح مفهوم التعددية الثقافية الكثير من الإشكاليات النظرية والعملية في مجال الفلسفة السياسية، ومجال حقوق الإنسان من مثل جدلية الحقوق الفردية مقابل الحقوق الجماعية، وحقوق الأغلبية مقابل حقوق الأقلية، وسياسة الإدماج والتماثل مقابل سياسة الاعتراف والتنوع. وبصيغة أخرى فإن مفهوم التعددية يمثل التقاء نظريا وسياسيا للثقافة والفلسفة والفلسفة السياسية. وقد كانت نهاية الحرب العالمية الثانية، وانحسار المد الاستعماري وانكساره بالمد الثوري للمجتمعات، وظهور القوميات المتعددة أكبر الأثر في طرح الأفكار الخاصة بالتعددية الثقافية، وجاء مؤتمر التأسيس لليونسكو عام 1945 ليضع اللبنات الأولى للتعددية الثقافية.

(1) إرهاصات مفهوم التعددية الثقافية:

لقد طرحت الأوساط الثقافية والفكرية تساؤلات عدة مرات حول الأسباب الأساسية والعميقة التي أدت إلى انتشار الفاشية والنازية، وأجمع الحاضرون على أن جوهر المشكلة لا يكمن في مستوى التقدم العلمي والتكنولوجي، وإنما في الغاية من هذا التقدم وما يفرزه من قيم¹. ويدخل التعدد الثقافي في إطار التصور

¹ حنان أبو سكين، التعددية الثقافية وإشكاليات التطبيق، شؤون الأوساط، المجلد 24، العدد 148، 2014، ص167

الفصل الأول..... السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

المرتبط بالإدماج، بحيث يكون من واجب الدولة الديمقراطية "الاعتراف" من جهة، بتعدد المجموعات الاثن ثقافية التي تساهم بشكل دال في تكوين ساكنتها، والبحث من جهة ثانية على ملائمة، في حدود الإمكانيات المتوفرة، هذا التنوع الثقافي وذلك على أساس منطقية واضحة. ويتخلى التصور المرتبط بالتعددية الثقافية عن وجهة النظر التي تقر بالتذويب الذي يتأسس على مبدأ اختلاف التعامل مع "الاعتراف" بالمفهوم الضيق لفهم الاختلاف. وقد تقوّت هذه الدينامية عند الخروج من الحرب الباردة، وقد دشن سقوط حائط برلين سنة 1989 على المستوى الدولي، مرحلة جديدة فيما يخص الصراعات الاثنية الداخلية، وظهرت في العالم ما يعرف إعادة التشكيل، بوادر تشجع أشكال التعددية الثقافية مبنية على أساس احترام حقوق الأقليات. وكان الهدف يكمن في بسط علائق السلم داخل المجموعات الثقافية، والتنبؤ بمخاطر الصراعات. ولعبت المنظمات الدولية دورا هاما في هذا الجانب، وساهمت على المستوى العالمي في إشاعة الخطاب السياسي المرتبط بالتعددية الثقافية¹.

أما عن تاريخ المفهوم يذكر راسل جاكوبي أن هوراس كولين (Horace Kallen) هو الذي صاغ رسميا تعبير التعددية الثقافية، سنة 1924، أن هذه الفكرة لم تكن شائعة في أي مكان من الولايات المتحدة، وكان يعرف السبب، فالهجرات الواسعة والحرب العالمية الأولى زادت حدة مشاعر الخوف العام من الأجانب، ومن ثم أصبحت كلمات السر هي الأمركة والتمثل، لا التعددية والتنوع. وعند كولين، فإن انبعاث هذه الـ "كو كلوكس كلان" (Ku Klux Klan)* العائدة من جديد جسدت امتثالا أمريكيا كابحا، كان البديل أمام الأمريكيين هو الكو كلوكس كلان أو التعددية الثقافية، وأن شعاراته كانت تحظى بحماسة واسعة للتعدد وتجلياته في التعدد الثقافي والتنوع الثقافي والثقافة المتعددة، فهذه العبارات تنصدر الخطب والمقالات

¹باتريك سافيدان، المرجع السابق، ص ص 14-15

*الكو كلوكس كلان: واختصارا تدعى أيضا KKK، هو اسم يطلق على عدد من المنظمات الأخوية في الولايات المتحدة الأمريكية منها القديم ومنها من لا يزال يعمل حتى اليوم. يرجع أصل التسمية إلى كلمة كوكلوس (Kuklos) باليونانية وتعني الدائرة. وهي جمعية سرية نشأت في الولايات المتحدة بعد الحرب الأهلية، تؤمن بتفوق العرق البروتستانتى الأبيض على غيره من الأعراق والديانات وتعارض تحرير السود وحصولهم على الحقوق المدنية، كما تطلب بالقضاء على الأقليات الدينية والعرقية في الولايات المتحدة. تؤمن هذه المنظمات بتفوق العرق الأبيض ومعاداة السامية والعنصرية ومعاداة الكاثوليكية وكراهية المثلية. تعتمد هذه المنظمات عموما لاستخدام العنف والإرهاب وممارسات تعذيبية كالحرق على الصليب لاضطهاد من يكرهونهم مثل الأمريكيين الأفارقة وغيرهم. ونددت جميع الكنائس المسيحية تقريبا رسميا بأفعال كو كلوكس كلان، كما وترفض جميع الطوائف البروتستانتية الكو كلوكس كلان أو الإقرار بها.

الفصل الأول..... السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

وتظهر في الكتب، وتصدر عن المسؤولين في الحكومة وعمداء الكليات ومديرو الشركات الكبرى والقيّمون على المتاحف ومسئولو المدارس العليا، الذين يعلنون التزامهم بالتعددية الثقافية¹.

وقد قامت فكرة التعددية الثقافية كمفهوم فلسفي لمواجهة نزعة الأحادية الأخلاقية، التي تفترض المساواة والتطابق الأخلاقي بين الناس، بينما تذهب التعددية إلى اعتبار أن البشر متقنون ومختلفون في آن واحد². وكانت الشعوب الأولى التي استقادت من التعددية الثقافية، الشعوب الأصلية مثل الهنود في كندا والولايات المتحدة الأمريكية، وسكان الماوري في نيوزيلاندا، والأبوريجين في استراليا... وغيرهم. وقد تحققت مطالبهم في السبعينات، من خلال الاعتراف بحقهم في الوجود كمجموعات متميزة في المجتمع، ولها حماية قانونية خاصة وقوية يمنحها درجة معينة من الحكم الذاتي. واستقادت في نفس الوقت مجموعات وطنية من نظام الاعتراف. وموازة مع هذه، نجد مجموعات وطنية مقيمة في منطقة محددة جدا ذات طابع ثقافي خاص ومتميز عن باقي المجتمع مثل (الكيبك في كندا والفلامان في بلجيكا والباسك في اسبانيا... وغيرهم). وبصفة عامة سياسات التعددية الثقافية تهدف إلى الحد من الإقصاء وتدفع في اتجاه الاعتراف بالحق المشروع لكرامة الأشخاص. ويترجم هذا بإشعارهم وتوعيتهم بمخاطر إنكار هويتهم الإثنوثقافية. وهو ما يؤدي إلى الاعتراف بحق الأقلية في حماية لغتها وممارستها الثقافية، والاستفادة من الإعفاءات، والتمتع في بعض الأحيان بدرجة معينة من الحكم الذاتي في تدبير بعض القطاعات في حياتها الاجتماعية (مثل التربية و الإعلام،... وغير ذلك)³. وفي هذا الإطار يستخدم مصطلح التعددية الثقافية للإشارة إلى مجتمع مثالي يمكن لثقافات متنوعة فيه أن تتعايش باحترام متبادل ولكن من خلال تجنب الهيمنة أو الانصهار ضمن ثقافة مهيمنة معينة. وتعد التعددية الثقافية طموحا لدى من يمثلون أو ينطقون باسم الأقليات المختلفة، لأنها تضيف الشرعية على انتمائهم الثقافي المختلف وتمنح الاعتراف بخصائصهم الثقافية المتميزة. لكن هناك تباين في المواقف حول المقصود من قبول الاختلاف، والاعتراف بالخصوصية الثقافية. وهناك تفسيرات تتباين في قوة تأكيدها لهذا الموقف وتتراوح من الدعوة إلى التسامح العام تجاه الاختلافات الثقافية والعرقية وإلى المطالبة بدعم بقاء الثقافات الأصلية، ومن

¹ راسل جاكوبي، السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة: عبد القادر فاروق، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب، 2002، ص46

² عبد الله العتيبي عايض دريمح، التعددية الثقافية من منظور التربية الإسلامية: دراسة تحليلية، مذكرة ماجستير في التربية، تخصص التربية الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2014، ص41

³ باتريك سافيدان، المرجع السابق، ص16

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

أهداف التعددية الثقافية تطوير التفاهم بين المجموعات الثقافية، ولهذا السبب يطلق على التعددية الثقافية أحيانا اسم البنية الثقافية. ويفضل مؤيدو فلسفة التعددية الثقافية أن تشمل المناهج التعليمية على تدريس التعددية الثقافية لتمكين الطلاب من فهم هذه الثقافات والتعامل معها. ويسمى هذا النوع من التربية "التربية المتعددة الثقافات" أو "التربية البيثقافية"¹.

(2) سياقات التعددية الثقافية:

إن التعددية الثقافية هي الرد السياسي على واقع التنوع الثقافي. ومفهوم التعددية الثقافية ذو معاني وتعريفات عدة، وذلك بحكم تنوع مجالات التعددية الثقافية، فضلا على تعدد زوايا النظر إليها. ويمكن توزيع تعدد التعريفات على ثلاث زوايا رئيسية. ولا تنطبق التعددية الثقافية على أنواع الاختلاف المختلفة داخل المجتمع فحسب، بل تستلزم أيضا منظورات نظرية مختلفة رغم أنها متشابكة، وتطرح أسئلة محددة وتسلط الضوء على الجوانب المميزة للحياة مع التنوع في المجتمعات الحالية².

لقد احتكرت الفلسفة السياسية جزءا كبيرا من النقاش متعدد الثقافات في التسعينيات في محاولة لتطوير نظرية متماسكة للعدالة قادرة على تضمين مساحة مناسبة لحقوق المجموعة والاعتراف بالاختلاف الثقافي. كنظرية سياسية، فإن التعددية الثقافية تتحدى الفلسفة الليبرالية العالمية التي تصور البشر كعاملين عقلانيين للإرادة الحرة، الذين قد يتم منحهم الحرية فقط من خلال حقوق فردية متساوية. من خلال التأكيد على أهمية الاعتراف بالاختلاف على المستوى الفلسفي وأهميته بالنسبة للهوية الفردية، والمشاركة الاجتماعية، وعلى المستوى السياسي، أهميته لإعطاء صوت للجماعات المهمشة في الفضاء العام للتغلب على الظلم والاستغلال السابق.

وفي مواجهة الفكرة الليبرالية التي تؤكد على الوحدة والتشابه، فإن المنظور الجماعاتي (Communitarianism) يؤكد على الاختلاف وعضوية المجموعة. ذلك على أن الاعتراف بالحقوق الفردية لا يكفي لأنه يفترض مسبقا فكرة أن الفرد موجود خارج العلاقات الاجتماعية، وليس جزء لا يتجزأ منها. ونجد تناقضا في فكرة العالمية الليبرالية والحياد الثقافي أيضا، حيث تمثل الثقافات المختلفة أنظمة

¹ عبير بسيوني رضوان، أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، القاهرة، دار السلام للطباعة والتوزيع والترجمة، 2012، ص 181

² Stéphane Vibert, Le pluralisme culturel comme réponse politique au fait de la diversité culturelle?, Mouvements, n° 37, 2005, pp 15-21

الفصل الأول..... السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

مختلفة من المعنى ورؤى للحياة الجيدة ولا يجوز لأحد منهم أن يزعم أنه يعطي الإجابات المناسبة على مجمل الوجود الإنساني. لا توجد ثقافة مثالية وليس لأي ثقافة الحق في فرض نفسها على الآخرين، وبالتالي ينبغي افتراض أن الهويات الثقافية المتنوعة متساوية في القيمة وينبغي استبدال المبدأ الليبرالي التقليدي المتمثل في الحريات والفرص المتساوية لجميع المواطنين بنظام من الحقوق الخاصة لمجموعات الأقليات الثقافية.

(أ) **التعددية الثقافية كأيدولوجيا:** وهو يعني الاعتراف الرسمي بالتباينات الثقافية على أساس كوننا في عالم يتميز بتناقضات جوهرية ما بين الثقافات مُجسدة لقيم ومعتقدات وحقائق غاية في التباين، بحيث أن الكثير منها غير قابلة للنقاش، غير أنها تتميز بكونها مؤثرة وفعالة ضمن نطاق بيئتها. وتبعاً لذلك، لا تقتضي العدالة الاجتماعية أن يُعامل الأفراد على أنهم متساوون سياسياً وحسب، بل التعامل أيضاً مع معتقداتهم الثقافية على أنها معتقدات صائبة بصورة متساوية، وأن تتم مأسستها في المجال العام. بعبارة أخرى، إن الهدف من التعددية الثقافية يتمثل بتشكيل مجتمع تكون فيه كافة الجماعات العرقية والقومية قادرة على أن تكون جزءاً لا يتجزأ عن المجتمع بصورة متساوية، دون الحاجة إلى قيامها بالتخلي عن خصائصها وهويتها المتميزة، مما يتوجب ذلك اقتسام النفوذ والسلطة وصناعة القرار على نحو متساوي في المجتمع المتعدد الثقافات بدلاً من الاستئثار بالسلطة والقرار من طرف جماعة ثقافية بعينها، وأن يتم الإقرار بقيمة وتمايز كل جماعة منتمة إلى هذا المجتمع أسوة بإقرار الأمر ذاته على الصعيد الفردي¹. بالنسبة للمعادة للأيدولوجية، يأتي الإسهام النظري الأصلي والهام في "النقاش متعدد الثقافات" من نقد قوي للعالمية منذ ستينيات القرن العشرين، وخاصة السبعينيات، وذلك من خلال نقد حركات إلغاء الاستعمار ونظرية ما بعد الاستعمار من هم في السلطة الذين يخفون تمسكهم بالقيم العالمية المزعومة، في الواقع هذه الممارسات أو هذه القيم تمثل الهيمنة والاستغلال².

وقد لعبت النظرية النسوية والنظرية الاجتماعية الراديكالية وما بعد الحداثة دوراً مهماً في النقاش. على الرغم من اختلاف تفسيراتهم، وتتحدى كل هذه النظريات النظرية العالمية (الشمولية)، وذلك من خلال إعطاء الأولوية للحالة والتغير الاجتماعي والتاريخي. لقد حفّزوا حرباً مفتوحة على الدين وقاموا بتفكيك جذري للهيمنة الذكورية وللجنس الأبيض، كما ساهموا في نقد حاد للمجتمعات الأبوية. وينطوي نقد

¹ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص ص 43-44

² Enzo Colombo, Multiculturalisms: An overview of multicultural debates in western societies, Current Sociology Review, Vol.63, n°6, 2015, p 806

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

الشمولية أيضا على نقد الهوية الثابتة والانتماء الحصري، حيث يُنظر إلى الهوية والاختلاف على أنها منتجات للوساطة المستمرة والمقارنة والتعديل والترجمة والصراع بين الاحتمالات المختلفة. وتسهم العولمة الاقتصادية والثقافية الحالية وكذلك ظواهر الهجرة في تقويض فكرة أن الأفراد والجماعات تتميز بهويات فردية دائمة، وأن الدولة القومية يمكن أن تكون مرادفا للقيم العالمية. وهنا يُنظر إلى الاختلاف العرقي على وجه الخصوص كنتيجة للقوة والعنف، ونتيجة للتسلسل الهرمي والصراع الذي يميز القوة الإمبريالية والاستعمارية، فكل المجتمعات كانت وما زالت دائما "متعددة الثقافات".

من جهة أخرى، تركز التعددية الثقافية السياسية الحالية على الاختلاف العرقي والديني وتصويرها على أنها "طبيعية". في مقابل ذلك، فإنه يتم إهمال السلطة والعنف الناتج عن هذا الاختلاف. في حين أن التعددية الثقافية الليبرالية تدافع عن القيم الأخلاقية العالمية - الحرية والحكم الذاتي والتسامح -، والجماعية تؤكد على عضوية المجموعة، أما التعددية الثقافية النقدية تهتم حول تمكين المجموعات المهيمنة المتنافسة، وتسلب الضوء على الاختلافات "داخل" المجموعات، وليس فقط الاختلاف "بين" المجموعات. لا يتعلق الأمر بـ "الاعتراف بالاختلاف"، كاعتراف خالص بوجود "الآخرين" المقبولين والقولب النمطية التي يجب "تضمينها"، ولكن بدلا من ذلك، يركز بشكل حاسم على البناء الاجتماعي والسياسي لتفوق الذكور البيض وهيمنتهم. وبذلك يصبح تفكيك الوضعيات المهيمنة، بدلا من الاعتراف وإدماج المهيمنين، محورا التحليل. إن ما يدور حوله النقاش متعدد الثقافات حقا ليس الاعتراف بالهوية أو تأييد الحقوق الجماعية، بل فضح أساس الهيمنة (العرق الأبيض والذكورية). والتعددية الثقافية، في هذه الحالة، تكشف عن العنصرية وتعارض الافتراضات غير المرئية والمقبولة، والتي تحدد الإعداد لاستحقاق الحقوق والسلطة والامتيازات، كما أنه يشكل إعادة تعديل للعلاقات غير المتكافئة للسلطة والاستغلال بين المهيمنين والمسيطرين¹.

وإذا وضعنا التعددية الثقافية في منظورها التاريخي الدقيق، فهي ليست نتيجة للقاء بين المجموعات الثقافية "الأصلية". بدلا من ذلك، إنها محاولة لإعادة تعريف علاقات القوة بين الأشكال المختلطة والمتغيرة للهوية السياسية. إن التناقض الثنائي بين خصوصية مطالب "الأقلية" للاعتراف بالاختلاف مقابل عالمية العقلانية "للأغلبية" أصبح غير عملي من خلال تجربة ما بعد الاستعمار. يصبح من الواضح أن هناك - وكانت هناك دائما - العديد من الاختلافات ذات الصلة "داخل" أي مجموعة،

¹ Enzo Colombo, op.cit, p 807

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

وبالتالي، فإن "الأصالة" المزعومة و"التجانس" و"الوحدة" المزعومة يتم تجاوزها. وبدلاً من إثبات الطبيعة المختلفة للثقافات المختلفة، تبرز التعددية الثقافية طابع البناء الاجتماعي لأي ثقافة وهوية، وهو ما يدل على أن الثقافة والهوية هي نتيجة للتاريخ والقوة أكثر منها في البيولوجيا أو المصير. وقد بدأت التعددية الثقافية في أواخر القرن العشرين في أوروبا، كرد فعل ضد الاستعمار، فالعديد من الدول الأوروبية، مثل فرنسا وهولندا والمملكة المتحدة، بها مواطنون تعود أصولهم العرقية إلى المستعمرات السابقة، وتحافظ المملكة المتحدة مثلاً على روابط سياسية مع بعض المستعمرات السابقة مثل أستراليا وكندا والهند ونيوزيلندا وباكستان، وذلك عبر التكوين السياسي المسمى بدول الكومنولث. ولذلك أدخلت المملكة المتحدة التربية المتعددة الثقافات في مناهجها، وهو الأمر الذي قلل، إلى حد ما، معدل التوتر في المجتمع. فقد طورت العديد من المدارس، على سبيل المثال، نوعاً من التفاهم بين معتقي الإسلام والمسيحية والهندوسية¹.

(ب) التعددية الثقافية سمة من سمات المجتمعات العالمية الحالية: تشير التعددية الثقافية في مصطلحاتها الوصفية إلى بعض الخصائص المميزة للمجتمعات الحالية. إنها لا تركز فقط على الطريقة التي يتم بها إنتاج الاختلافات الثقافية، ولكن أيضاً على الأسئلة والتوترات التي تولدها هذه العمليات، بما في ذلك مقترحات الإجراءات السياسية والمؤسسية للتعامل معها. إن إدارة الاختلاف الثقافي ليست ظاهرة جديدة، حيث أنه في الماضي كانت المجتمعات التي نسميها الآن متعددة الثقافات، كانت تعرف عادة بأنها "متعددة الجنسيات" أو "متعددة الأعراق" أو "تعددية" فقط. ومع ذلك، فإن التعددية الثقافية تسلط الضوء على جوانب محددة وتطرح أسئلة محددة. النقطة المهمة هي أن التعددية الثقافية لا تشير ببساطة إلى الحقيقة المتمثلة في أن المجتمعات الحديثة المعقدة تتميز بالتنوع الثقافي، ولكن أيضاً تشير إلى حقيقة أن المعنى المنسوب إلى التنوع الثقافي في المجتمعات الغربية قد تغير جذرياً منذ النصف الثاني من القرن العشرين. حيث أنه بدلاً من كونه نتيجة بسيطة لزيادة "كمية" من "الاختلاف" أو "حقيقة ديموغرافية"، فإنه يمثل الجهد المبذول لإيجاد تسوية ثقافية وقانونية وسياسية جديدة للاختلاف الثقافي، واستبدال الأشكال القديمة الاجتماعية (الجنس، العرق، التسلسل الهرمي، التمييز العنصري). لذلك فإنه من الصعب فهم التعددية الثقافية دون وضع الاختلاف الثقافي في سياقه المناسب. ويمكن الإشارة إلى العوامل الثقافية والاقتصادية والسياسية كأسباب لتغيير كبير في مفهوم الاختلاف الثقافي في أعقاب الحرب العالمية

¹ عبير بسيوني رضوان، المرجع السابق، ص ص 181-182

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

الثانية. وهنا تشير العوامل الثقافية إلى دور "الحركات الاجتماعية الجديدة" ونضالها ضد الاستيعاب وضد إيديولوجية "بوتقة الانصهار" (Melting Pote). وتعد التعددية الثقافية جزءا من ثورة أكبر لحقوق الإنسان تشتمل على العرق والاثنية والتنوع. أما العوامل الاقتصادية فتتحدد في نجاح أيديولوجية السوق وأزمة النموذج الفوردي للإنتاج. أما العوامل السياسية فتتحدد أساسا في نهاية الحرب الباردة والأزمة اللاحقة للدول القومية. وهي الأزمة المرتبطة أيضا بتصاعد عمليات العولمة والتغيرات في خصائص تدفقات الهجرة وجهود الدول القومية للسيطرة على حدودها¹.

في هذا السياق، تطرح التعددية الثقافية السؤال الصعب المتمثل في الجمع بين الاختلاف والهوية، وإعادة التوحيد والإنتاج المستمر. وقد يؤدي قبول هذا التناقض وأخذه على محمل الجد إلى وجود مجال مدني أكثر تعقيدا وتفتتا وأقل تجانسا يجعل مسعى توسيع المشاركة الديمقراطية أمرا ممكنا. وبدلا من أن يتم فهمها بشكل تجريدي على مستوى نظرية جديدة للعدالة، يمكن التفاوض على المطالب المتضاربة الناتجة من نقاشات متعددة الثقافات والتوفيق بينها في الممارسة. من هذا المنظور، يركز تحليل التعددية الثقافية القائم على المعنى والممارسة على مستوى سياسات الدولة والعلاقات المحلية. ويستدعي التحليل هنا الانتباه إلى الطريقة التي يصبح الاختلاف الثقافي فيها أداة سياسية للمطالبة بالحقوق، أو العكس، يتحول إلى مبرر للاستبعاد. وهنا ينظر إلى التعددية الثقافية على أنها إنجاز سياسي مستمر ومورد عملي يمكن استخدامه إما للدفاع عن الحقوق (الثقافية والإنسانية) أو للدفاع عن التضامن المجتمعي.

(ج) التعددية الثقافية كسياسة عامة: أما ثالث التعاريف، فيشير إلى أن التعددية الثقافية هي سياسة عامة، أي أنّ التعددية الثقافية هي سياسة معنية بتلبية احتياجات الجماعات الثقافية على صعيد التعليم والصحة والخدمات الاجتماعية. فهي على صعيد التعليم تُولي الاهتمام للتنوع الثقافي، وتسعى إلى تعزيز المساواة بين مختلف الممارسات الثقافية. أما على صعيد الصحة والخدمات الاجتماعية، فتعتمد التعددية الثقافية التركيز على تعيين الاحتياجات الخاصة لجماعات ثقافية معينة والعمل على تلبيةها، وبالتالي تكون التعددية الثقافية ضمن هذا السياق، مجموعة من السياسات التي تُصاغ تحديدا من أجل مساعدة الأقليات الثقافية ماديا ومعنويا.²

¹ Enzo Colombo, op.cit, p 807

² حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص ص 45-46

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

وعلى هذا الأساس، من واجب الدولة الديمقراطية الإقرار والاعتراف بتعدد المجموعات الثقافية التي تشكل كيانها، وأكثر من هذا السهر على حمايتها وترقيتها. وبصيغة أخرى، فإن التعددية الثقافية تنص على أن كل جماعة ثقافية لها الحق في الوجود والتعبير الحر، وأن المجتمع الديمقراطي مُطالب، ليس فقط، بأن يعترف بالتنوع والتعدد والتنوع، ولكن مهمة الفلسفة السياسية والاجتماعية والثقافية تكمن في هذا الحث على بحث موضوع التسامح تجاه الخصوصيات الاجتماعية والثقافية. إن التعددية الثقافية في هذا السياق هي منظومة نظرية واستراتيجية تربوية وسياسية للتعامل مع المجتمعات غير المتجانسة ثقافياً، أي المجتمعات القائمة على وجود أقليات دينية ولغوية وعرقية، ليس بغرض خلق تجانس قسري أو فرض سياسة للإدماج، وإنما بالاعتراف بالتعدد الثقافي والابتعاد عن كل أشكال التمييز والتفرقة الثقافية. وتحقق التعددية البقاء والحفاظ على خصوصيات الثقافات المهمشة، وتضفي عليها الشرعية التي تكون قد فقدتها في ظل مجتمعات الهيمنة الثقافية وحساباتها المعقدة في ظل العولمة، فهي تعمل على إنشاء علاقات عامة عادلة تتمتع بالاحترام بين الأقليات¹.

والتعددية الثقافية هنا هي محصلة لعدة تحولات وأفكار وتيارات، منها ما يتعلق بفشل سياسات الإدماج والاستيعاب وعدم تحقيق حلم الوحدة، وذلك لأن الاستيعاب في الحقيقة هو الانصهار في المجموعة المهيمنة، وتذويب مجموعة الأقليات وعزلها. وعليه فإن التعددية الثقافية هي قوة المقاومة التي تبديها الخصوصيات الثقافية في التصدي للثقافات المهيمنة من أجل البقاء والاستمرار. ونجد إعلان اليونيسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي يؤكد على أهمية التعددية الثقافية، وأنها الرد السياسي على واقع التنوع الثقافي في المادة (2) التي تؤكد أنه: "من التنوع الثقافي إلى التعددية الثقافية: لا بد في مجتمعاتنا التي تتزايد تنوعاً يوماً بعد يوم، من ضمان التفاعل المنسجم والرغبة في العيش معاً فيما بين أفراد ومجموعات ذوي هويات ثقافية متعددة ومتنوعة ودينامية. فالسياسات التي تشجع على دمج ومشاركة كل المواطنين تضمن التلاحم الاجتماعي وحيوية المجتمع المدني والسلام. وبهذا المعنى فإن التعددية الثقافية هي الرد السياسي على واقع التنوع الثقافي. وحيث أنها لا يمكن فصلها عن وجود إطار ديمقراطي، فإنها تيسر المبادلات الثقافية وازدهار القدرات الإبداعية التي تغذي الحياة العامة"².

(3) تعريف التعددية الثقافية:

¹ حنان أبو سكين، المرجع السابق، ص 170

² إعلان اليونيسكو بشأن التنوع الثقافي، المرجع السابق، المادة 2

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

في ضوء ما تقدم، يمكننا تعريف التعددية الثقافية بأنها نظرية وسياسة في التعامل مع التنوع الثقافي، بحيث تركز على فكرة المشاركة الديمقراطية بين مختلف الجماعات الثقافية، على أساس المساواة والعدالة والاعتراف رسمياً بالتنوع الثقافي، ومن ثم تطبيق ذلك عملياً من خلال سياسات الهوية التي تسعى إلى القضاء على التمييز والظلم، وتعزيز التعايش والحوار بين مختلف الثقافات في إطار الوحدة الوطنية. ويتعلق اتجاه هام آخر في البحث بالآثار الاجتماعية النفسية للتعددية الثقافية، خاصة فيما يتعلق بالمواقف والتفاعلات بين الأعراق، والتعليم المتعدد الثقافات والهوية المتعددة الثقافات. في هذه الحالة، يتم تصور التعددية الثقافية بشكل أساسي من حيث المواقف الفردية والجماعية وهويات المجموعة، بدلاً من سياسات الدولة.

وتناقش العديد من الدراسات الموضوعات التي تتعلق بمواقف مجموعة الأقليات تجاه التعددية الثقافية والمتغيرات التي تؤثر عليها. وبشكل عام، يؤكد هذا النوع من التحليل وجود اختلاف بين مواقف الأغلبية والأقلية تجاه التعددية الثقافية. يفضل أعضاء مجموعة الأقلية عموماً الحفاظ على ثقافتهم الخاصة وإظهار مواقف أكثر إيجابية تجاه التعددية الثقافية من أعضاء مجموعة الأكثرية. ويمكن اعتبار تأييدهم للتعددية الثقافية استراتيجية لتحسين وضعهم الاجتماعي ورد فعل تجاه التمييز المتصور. على النقيض من ذلك، يفضل غالبية أعضاء المجموعة أن تكون الأقلية مستوعبة. وكلما زاد عدد أعضاء مجموعة الأغلبية، كلما كان من المتوقع أن يحاولوا حماية مصالحهم وحالتهم الجماعية.

يشرح جون بيرري (J. Berry) تصنيفاً لدراسة التبادل الثقافي¹ (Acculturation) (أي الطرق التي يفضلها الناس للعيش في حالات التواصل بين الثقافات المتنوعة*)، استخدمه لتقييم التكيف الشخصي (الكفاءة السلوكية والنفسانية والرفاهية العاطفية) وسياسات العلاقة بين الثقافات في المجتمعات التعددية. ويصف بيرري نموذج التبادل الثقافي في أربعة تفضيلات للأقليات الإثنية/الثقافية، ذلك عن طريق كيفية العيش في حالات الاتصال بين الثقافات. وهناك بعدان منفصلان يكمن وراء هذه التفضيلات: الحفاظ على تراث الفرد وثقافته وهويته ("المحافظة على الثقافة")، والاتصال بالمجتمع الأوسع والمشاركة فيه إلى

*التبادل الثقافي مصطلح يشير إلى تبادل التأثير والتأثر الثقافي بين مختلف الثقافات، حيث يقوم على التواصل والاحتكاك بين الأفراد الذين ينتمون إلى مجموعات مختلفة، وقد قام بيرري بدراسة التبادل الثقافي من خلال التركيز على أربع استراتيجيات للتبادل الثقافي وتتمثل في: الاندماج، الاستيعاب، الانفصال، التهميش. للمزيد من الاطلاع حول التبادل الثقافي أنظر:

J. Berry, Acculturation as varieties of adaptation, in, A. Padilla (ed.) Acculturation: Theory, Models and Some New Findings, Boulder, CO: Westview Press, 1980, pp. 9-25

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

جانبا المجموعات الإثنية - الثقافية الأخرى ("الاتصال"). ويؤدي هذان البعدان من "الحفاظ على الثقافة" و"الاتصال" إلى تفضيلات التثقيف الأربعة: الاندماج والاستيعاب والانفصال والتهميش. عند الإشارة إلى استراتيجيات المجتمع الأوسع المتعدد الثقافات، يمكن تحديد نفس الأفضليات الأربعة على التوالي: التعددية الثقافية، الانصهار، العزل والإقصاء.

وتُظهر العديد من الدراسات التي تستخدم هذا التصنيف أن النتائج الإيجابية في الرفاهية تحدث عند توجيه الناس نحو استراتيجيات متعددة الثقافات، فهم مهتمون بالحفاظ على ثقافتهم الأصلية والتفاعلات اليومية مع المجموعات الأخرى. في هذه الحالة، تنشأ علاقة قوية وإيجابية وهامة مع كل من التكيف النفسي (رضا الحياة الأعلى واحترام الذات، أقل عزلة، قلق، اكتئاب) والتكيف الاجتماعي والثقافي (الإنجاز الأكاديمي الأعلى، النجاح الوظيفي، مشاركة مدنية وسياسية أكبر، عدد أقل من المشكلات السلوكية مثل الجنوح والسلوكيات الجنسية الخطيرة). بحيث أن السياسات والبرامج متعددة الثقافات تعزز حق جميع الناس في الحفاظ على ثقافتهم الخاصة والمشاركة الكاملة في حياة المجتمع الأكبر، والتي تدفع جميع المجموعات (المهيمنة وغير المهيمنة) للمشاركة في عملية التبادل والتغيير المتبادل، وتوفير الأساس الثقافي والنفسي لتعزيز العلاقات الإيجابية بين الثقافات¹.

المطلب الثاني: بروز وتطور التعددية الثقافية

في هذا السياق، فإن التعددية الثقافية شأنها شأن أية فكرة أخرى، لا بد لها من إرهابات وجذور وكيف تبلورت بموجبها حتى أصبحت تيارا فكريا. في هذا الإطار يمكن تحديد مرحلتين أساسيتين عرفتهما التعددية الثقافية: مرحلة التعددية التقليدية ومرحلة التعددية الثقافية.

(1) مرحلة التعددية التقليدية:

تمتد هذه المرحلة عادة حتى القرن التاسع عشر، وقد تميزت بكون النزعة الأحادية الأخلاقية (Moral Monism) فيها كانت ما تزال حاکمة لأطروحات الفكر الليبرالي، وهو في مرحلته الكلاسيكية. والنزعة الأحادية الأخلاقية هي الصفة الغالبة على الفكر السياسي منذ العصور القديمة، وتقوم على فكرة رئيسية في أن البشر متساوون لكونهم يتقاسمون طبيعة إنسانية واحدة، مما يعني بصورة بديهية أن الحياة الكريمة هي الأخرى واحدة بالنسبة إلى الجميع. وتبعاً لذلك، فإن هذه الطبيعة الإنسانية المشتركة تشكل الأساس

¹ Enzo Colombo, op.cit, p 815

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

الذي يستند إليه كل من مبدأي المساواة والتطابق الأخلاقي (Moral Uniformity) ما بين بني الإنسان. ويقتضي ذلك أن يتم إخضاع طرق حياة البشر جميعا إلى نموذج واحد معين، وإلا فإن للآخرين، أي دعاة هذا النموذج، الحق الشرعي في السيطرة عليهم وإرشادهم بالقوة إلى الصواب. وتشارك في هذا النمط من التفكير الأطروحات الليبرالية وغير الليبرالية للكثير من المفكرين، من أمثال أليكسيس دي توكفيل وإيمانويل كانط وفريدريك هيغل وكارل ماركس¹. من جهة أخرى، فقد كان اعتقاد الليبراليين، شأنهم شأن مفكري المسيحية، أن رؤيتهم للحياة الكريمة هي في متناول جميع البشر، ولكنهم خلافا للمفكرين المسحيين، وعلى منوال فلاسفة اليونان، آمنوا بإمكانية إقامة البرهان العقلي على هذه الفكرة وإثبات إلزامها لكل الكائنات العاقلة.²

لكن هذا التوجه الفكري بدأ يفقد هيمنته مع بروز الاتجاه التعددي في الفكر الليبرالي، ومن أهم رواده، كل من فيكو (G. Vico)، مونتسكيو (Montesquieu)، هيردر (J.G. Herder). فقد سعى كل منهم إلى قطع صلته مع التقاليد الراسخة للأحادية الأخلاقية، وإقامة الأسس للبديل التعددي. إذ أدرك هؤلاء مقارنة بأسلافهم، أن البشر يولدون ضمن إطار مجتمعاتهم الثقافية التي تعمل على تشكيل شخصياتهم وطبيعتهم. وكذلك تعمل مختلف الثقافات على إعادة تشكيل الطبيعة الإنسانية المشتركة بطرق متباينة، ولهذا يظهر البشر إلى الوجود وهم متشابهون ومختلفون في آن واحد.³

(2) مرحلة التعددية الثقافية:

وبهذا، فقد قد ظهرت التعددية الثقافية في الخطابات العامة في أواخر الستينات من القرن العشرين، عندما لم تتوان كل من أستراليا وكندا في التصريح بتأييدها لها، تلك هي الفترة التي كانت فيها أستراليا وكندا قد شرعتا في السماح بهجرة جديدة راحت حينها تضيفي الصبغة الآسيوية على هاتين الأمتين. وقد كانت أستراليا تطبق سياسة اقتصار الهجرة على البيض طبقا لنص قانون تقييد الهجرة لعام 1901، حيث واعتبرت الآسيويين واليهود على حد سواء غير قابلين للاستيعاب، وفي عام 1971 كان ثمة اعتراف رسمي بالحاجة إلى المساعدة في تكوين مجتمع متعدد الثقافات مما مهد الطريق أمام إلغاء تام لشروط

¹ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 138

² Bhikhu Parekh, Rethinking Multiculturalism, op.cit, p 35

³ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 137

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

العنصرية عام 1973¹. ويتفق هوبهاوس (Hobhouse) مع هذا الطرح الفكري، غير أنه يركز على أبعاده السياسية²، إذ لكي يتم إيجاد مكان للحقوق القومية ضمن نطاق وحدة الدولة، ومن أجل إفساح المجال أمام التباينات القومية دون أن تقضي إلى تدمير الحياة، لابد من أن تتعايش تلك التباينات مع بعضها البعض بطريقة ما. ومن ثم، فإن المشكلة يجب معالجتها من قبل الدولة الحديثة نفسها إذا ما أرادت البقاء، بحيث لا ينبغي عليها القيام بتعميم حقوق المواطنة المشتركة والمطبقة على مستوى الأفراد فحسب، وإنما يجب عليها أيضا إفساح المجال أمام التنوع وإتاحة بعض المجال لظهور النزاعات الجماعية التي تتعارض بدورها مع بعضها البعض إلى حد ما.³

ثم إن اتساع نطاق تيار التعددية الثقافية وتركيزه على مشكلة حقوق الأقليات في الدولة- الأمة، فضلا على بروز هذه المشكلة بصورة جدية في أوروبا، خصوصا قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى وبعدها، قد أفرز بالنتيجة تطبيقات عملية في ظل عصبة الأمم، مثل مبدأ حق الشعوب في تقرير المصير. ولكن هذا الانتشار لم يستمر بعد الحرب العالمية الثانية، فقد حدث تحول فكري وتطبيقي من الاهتمام بالحقوق الجماعية إلى الاهتمام بحقوق الإنسان، وأنه يجب ضمان هذه الحقوق لكل فرد بصفته فردا بغض النظر عن انتمائه الثقافي⁴. وبهذا صار تيار التعددية الثقافية في تراجع، حيث ساد العمل من جديد بأفكار جون ستيوارت ميل التي تقر بأن قضية حقوق الأقليات تهدد أمن الدولة والسلام المدني. حتى أن مساعي توسيع دائرة الإجماع السياسي في الدولة المتنوعة ثقافيا، في إطار الديمقراطية القائمة على مبدأ حكم الأغلبية يمكن أن تؤدي إلى هيمنة جماعة ثقافية ما على حساب الجماعات الثقافية الأخرى، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى مواجهة دامية، حروب أهلية، أو تدخل دولي خارجي. وقد فسر ويل كملিকা هذه الفكرة بقوله أن العمل بحقوق الأقلية يزيد المشكلة تعقيدا، ذلك أن حقوق الأقلية لا تمنع هيمنة ثقافة الأكثرية،

¹ علي راتانسي، التعددية الثقافية: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: لبنى عماد تركي، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2013، ص 17

² L. T. Hobhouse, Social Evolution and Political Theory, New York, Columbia University Press, 1928, pp 146-47

نقلا عن:

Will Kymlicka, Liberal Individualism and Liberal Neutrality, Ethics, Vol.99, n°4, 1989, p 903

³ Will Kymlicka, Liberalism, Community and Culture, Oxford, Oxford University Press, 1989, p 202

⁴Will Kymlicka, op.cit, pp 207-210

بل من شأنها أن تعمل على توسيع نطاق الظلم بشكل كبير من جهة عرقلة تكوين ثقافة متجانسة بشكل كلي.¹

(3) إعادة بروز التعددية الثقافية:

بعد الحرب العالمية الثانية أخذت دراسات التعددية الثقافية تزداد نضوجاً، وذلك من خلال تفاعلها وامتزاجها بطروحات النسبية الثقافية ونظرية ما بعد الحداثة. فقد أخذت من النسبية الثقافية فكرة النسبية في التعامل مع الثقافات، هذه الفكرة تعنى أنه لا يمكن تقييم ثقافة ما وتكوين تصور عنها إلا بصورة نسبية، ووفقاً لمعايير تعدد الثقافة بذاتها، لا المعايير الخاصة بثقافة أخرى. وكذلك أخذت عنها المنظور القائل أن السلوك الأخلاقي لثقافة ما هو سلوك نسبي من الناحية الثقافية، إذ لا يمكن تقييمه من قبل الذين لا ينتمون إلى الثقافة نفسها.²

وعندما تم طرح أسس بناء نظام دولي جديد بعد الحرب العالمية الثانية ظهرت مقاربة بديلة، وتمثلت هذه المقاربة في استبدال حقوق الإنسان الشاملة بالحقوق الخاصة للأقلية، عن طريق ضمان الحقوق السياسية والمدنية الأساسية لجميع الأفراد، بغض النظر عن عضويتهم في الجماعة، ومن ثم قدمت حماية لحياة جماعة الأقلية³. ويقول كملিকা أن فكرة حقوق الأقليات نفسها أصبحت معيبة بعد الحرب العالمية الثانية، على أساس أنها غير ضرورية ومزعزعة للاستقرار في آن معا، ونتيجة لذلك لم تعد هناك إشارات إلى حقوق الأقليات في ميثاق الأمم المتحدة، ولا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948. إن منظور حقوق الإنسان لا يعطي الأقليات ما يحتاجون إليه للمحافظة على لغاتهم وثقافتهم، مثل الحق في استخدام لغتهم في المؤسسات العامة (كالمدارس، والمحاكم، ووسائل الإعلام العامة)، أو أن يمارسوا شكلاً من أشكال الاستغلال الذاتي المحلي أو الإقليمي.⁴

¹ فوزية ضيف الله، الدولة والتعددية الثقافية، بحث محكم، الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015، ص 6، متاح على الرابط التالي:

<https://mominoun.com/pdf1/2015-02/55817c2c6b4f61393758212.pdf>

² حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 149

³ ويل كملিকা، أوديسا التعددية الثقافية: سير السياسات الدولية الجديدة في التنوع، الجزء 1، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011، ص 48

⁴ المرجع نفسه، ص ص 49-50

أما في ما يخص نظرية ما بعد الحداثة، فإنها برزت منذ السبعينات من القرن العشرين، ويرتكز مبدؤها الأساسي على فكرة التحول الاجتماعي، وكذلك التحول الثقافي والفكري من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. أي بمعنى أن المجتمعات الحديثة كانت ترى من زاوية كونها قد شُيدت بواسطة التصنيع والتضامن الطبقي، بحيث يتم فيها تحديد الهوية الاجتماعية من خلال مركز المرء داخل نظام الإنتاج بذاته. أما مجتمعات ما بعد الحداثة، فهي مجتمعات معلوماتية، تتميز بكونها مُنشِطة وتعددية، بحيث يتحول الأفراد فيها من منتجين إلى مستهلكين، مع استبدال النزعة الفردية فيها بالولاءات العرقية والدينية والاثنية.¹

(4) النقاش المعاصر حول التعددية الثقافية:

استغرق التطور الراهن لأبعاد موضوع التعددية الثقافية ثلاث مراحل رئيسية من النقاش الفكري ما بين التعددية الثقافية وخصومها.

المرحلة الأولى: التعددية الثقافية بصفاتها تعبيراً عن النزعة الجماعية: وتشمل هذه المرحلة الفترة السابقة لعام 1989، حيث اعتقدت القلة القليلة من المنظرين الذين ناقشوا موضوع التعددية الثقافية في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، أن هذا الموضوع هو في الجوهر انعكاس للجدل الدائر ما بين الليبراليين والجماعيين، أي ما بين دُعاة الفردية وأنصار الجماعية. وقد دار النقاش حول مسألة أولوية الحرية الفردية وأيهما يحظى بالأولوية الفرد أو المجتمع². وفي الوقت الذي عارض فيه الليبراليون فكرة التعددية الثقافية بوصفها غير ضرورية، وأنها بمثابة انحراف خطير عن الاهتمام بالفرد، اعتقد الجماعيين بالمقابل أن التعددية الثقافية هي الطريقة المناسبة لحماية الجماعات من تأثير الاستقلالية الفردية التي تسببت في تفتيت المجتمع وتفكيك أواصره، ومن ثم فهم يشددون على قيمة المجتمع وأهميته. وتبعاً للمنظور الجماعاتي، فإن الأقليات الإثنية الثقافية خصوصاً تستحق الحماية لأنها معرضة للخطر، كما أنها ما تزال محتقظة بنمط حياة جماعي هو في حاجة إلى الحماية، وذلك لأن هذه الأقليات، وخلاف للأكثرية، لم تستسلم بعد للهيمنة الفردية واستطاعت المحافظة على نمط جماعي متماسك في الحياة.³

المرحلة الثانية: التعددية الثقافية داخل نطاق الليبرالية: وتشمل هذه المرحلة الفترة ما بين نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن العشرين. وقد ازداد فيها الوعي بحقيقة أن نقاش المرحلة الأولى لا

¹ Andrew Heywood, Political Theory: An Introduction, 3rded, New York, Palgrave Mcmillan, 2004, p 7

² Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: An introduction, 2nded, Oxford, Oxford University Press, 2002, p 336

³ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 154

يجدي نفعاً في وضع تصور مجدي لمعظم مطالب التعددية الثقافية في الديمقراطيات الغربية، إذ أن معظم الجماعات الإثنية الثقافية تريد أن تصبح بمثابة شركاء متساوين بصورة كاملة للأكثرية في المجتمعات الليبرالية الحديثة. وينطبق ذلك على الجماعات المهاجرة التي تسعى إلى الانضمام والمشاركة التامة في الثقافات السائدة في تلك المجتمعات، كما ينطبق أيضاً على معظم على الأقليات القومية، مثل سكان كيبيك (كندا) والفلاميش (بلجيكا) والكتالونين (إسبانيا)، ذلك لأن البعض من أفرادها فحسب، لا أغلبيتهم، يرغبون في الاستقلال رسمياً¹. وتأسيساً على ذلك، فإن النقاش الدائر في هذه المرحلة لم يكن غالباً نقاش ما بين الأكثرية الليبرالية والأقليات الجماعية، بل إنه جدال بين الليبراليين أنفسهم حول معنى الليبرالية. بعبارة أخرى، إنه جدال ما بين أفراد وجماعات قد أقرروا جميعاً أسس الإجماع الديمقراطي الليبرالي، بيد أنهم يختلفون على تفسير تعدد الأسس الليبرالية في المجتمعات المتعددة الإثنية، ولاسيما بخصوص الدور المناسب للغة والقومية والهويات الإثنية في تلك المجتمعات.²

المرحلة الثالثة: التعددية الثقافية بوصفها رد فعل على بناء الأمة: بدأت هذه المرحلة منذ أواخر تسعينيات القرن العشرين، والنقاش فيها دائر هذه المرة بين الجماعيتين ودعاة التعددية الثقافية الليبرالية، وخصوصاً منهم ويل كمليك. في هذا السياق، يؤكد الجماعيتون على فكرة التزام الدولة بمبدأ الحيادية الإثنية الثقافية في التعامل مع هويات مواطنيها الثقافية، ليكون ذلك علاجاً لمشكلة انبعاث الهويات الإثنية والقومية في الدولة-الأمة، أي بمعنى وجوب أن تتعامل الدولة الليبرالية مع الثقافة بطريقة ذاتها التي تتعامل بموجبها مع الدين، وذلك بأن يتم اعتبار الثقافة أمراً يكون الناس فيه أحراراً، سواء في الاستمرار بممارسته في حياتهم الخاصة أو عدم ممارسته، بحيث لا تدخل الثقافة في اهتمامات الدولة ما دام الأفراد يحترمون حقوق بعضهم البعض³. وفي المقابل، يؤكد أنصار التعددية الثقافية أن فكرة كون الدولة الديمقراطية الليبرالية دولا حيادية من الناحية الإثنية الثقافية، إنما هي فكرة باطلة بصورة واضحة، وأن النموذج الديني عموماً نموذج مُظلل لتفسير العلاقة ما بين تلك الدول والجماعات الإثنية الثقافية، ودليل ذلك أن جميع الدول الديمقراطية قد انخرطت أساساً في عملية بناء الأمة، أي بمعنى أنها قد فتحت عملية تعزيز لغة مشتركة وإحساس مشترك بالانتماء إلى المؤسسات الاجتماعية القائمة على أساس تلك اللغة،

¹ Will Kymlicka, Contemporary Political Philosophy, op.cit, p 338

² حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 158

³ المرجع نفسه، ص 158

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

فضلا على اعتمادها المساواة في الوصول إلى تلك المؤسسات. والهدف من كل ذلك هو نشر ثقافة معينة في المجتمع بأسره وتعزيز هوية قومية معينة قائمة على أساس المشاركة في هذه الثقافة المجتمعية.

المبحث الثاني: سياسات الهوية، النظرية السياسية والدولة

يستخدم مصطلح سياسات الهوية في التنظير السياسي والفلسفي حول قضايا العدالة الاجتماعية، فسياسات الهوية تركز على الاعتراف وإعادة التوزيع، وعندما تعالج النظرية السياسية سياسات الهوية، فإنها تركز على كيفية تعامل الدولة مع الهويات الثقافية، فكان محور النقاش حول استحالة الحياد أو تبني خيار الحياد، بالإضافة إلى التركيز على سياسة الاعتراف، في المقابل نجد من يركز على سياسات التعددية الثقافية وذلك بمنح امتيازات وحقوق للأقليات الثقافية، في الأخير نجد هناك من يعترض على سياسات الهوية بحجة أنها تؤدي إلى الانقسام والفوضى المجتمعية. وفي هذا المبحث سنقوم بدراسة المطالب التالية: المطالب الأول: مفهوم سياسات الهوية، وذلك بالتركيز على الظلم والاضطهاد وغياب العدالة، أما المطالب الثاني: النظرية السياسية وسياسات الهوية، ويتم التركيز على المواقف المختلفة من سياسات الهوية من خلال التأييد أو الرفض، المطالب الثالث: سياسات الهوية والدولة، ويضم تبني الدولة الحياد أو التدخل في شؤون الهوية.

المطلب الأول: مفهوم سياسات الهوية

تعد الهوية أحد المرتكزات الهامة للسياسة في الوقت الحالي، فمن أجل التماسك الاجتماعي والحفاظ على استقرار الدولة، فإنه من الضروري البحث عن خطط وبرامج واستراتيجيات لهدف الحفاظ على الوحدة الوطنية والدفاع عنها، وهذا ما يعرف بسياسات الهوية. وقبل التطرق لمفهوم سياسات الهوية من الضروري معرفة ما المقصود بالهوية. في هذا المقام يمكن القول أن الافراد ينزعون دوما إلى تعريف أنفسهم انطلاقا من المكانة التي يحتلونها في أوساط المجتمع والدور الذي يلعبونه فيه. وعليه فالهوية من هذا المنظور، هي أن تعكس الذات نفسها في أوساط مجموعة ما وتأخذ لها هدفا وتصنيفا وتلقى لها مكانا فيها، أو هي مدى معرفة الفرد حول من يكون¹.

(1) في مفهوم الهوية:

¹ Jan E. Stets and Peter J. Burke, Identity theory and social identity theory, Social Psychology Quarterly, Vol.63, no3, 2000, pp 224-225

الفصل الأول..... السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

يعد مفهوم الهوية من المفاهيم الخلافية بين الباحثين، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى. وتستند مختلف التعريفات إلى مرجعيات متعددة، خاصة بعد أن اقتحم المفهوم جميع مجالات العلوم الإنسانية، وأصبح في القرن العشرين ذو مكانة متميزة في تلك العلوم حتى صارت له تطبيقات في مجال العلاج النفسي وفي البيداغوجية. وما زاد من درجة الاختلاف هي حداثة استخدامه في الدراسات الأكاديمية، ولطابعه الأيديولوجي القابل للتداول من عدّة زوايا. فمصطلح الهوية فرض نفسه في الفكر الفلسفي، فنجد في المستوى الأول استعمل في الإرث الفلسفي الأرسطي بمعنى الوجود، وفي المستوى الثاني دل المفهوم على ما به يكون الشيء هو نفسه¹. إن الهوية هي المسألة الأساسية للفلسفة، منذ قال سقراط أعرف نفسك بنفسك وصولاً إلى فرويد ومرورا بالعديد من المعلمين والباحثين الآخرين².

(أ) **التحديد اللغوي للهوية:** تستعمل كلمة الهوية في الأدبيات العربية المعاصرة مطابقة لكلمة (identity) في اللغة الانجليزية، و (identité) في اللغة الفرنسية، وكلاهما مستمد من الأصل اللاتيني لكلمة (identitas) أو (identatis) والتي تعني كل منهما: "نفسه أو عينه"، وهذا المعنى يؤكد على درجة الاشتراك في التشابه التام أو التفرد عن الآخرين في نطاق خاص أو غرض محدد³. ويمكن فهم الهوية من خلال الصياغة التالية: إذا طرحت سؤالاً على أي شخص بالصياغة التالية: ماهي هويتك؟ فإنك ستجد إجابات تتمحور ببساطة حول السؤال من تكون؟ أو بعبارة أخرى ستكون الإجابة بالدور الذي يلعبه في الجماعة التي ينتسب إليها⁴. ونجد المعجم الوسيط يشير إلى أن "الهوية في الفلسفة حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره، أو هي بطاقة يثبت فيها اسم الشخص وجنسيته ومولده وعمله، وتسمى البطاقة الشخصية أيضاً"⁵.

ومما لاشك فيه أن الفلاسفة كانوا السابقين إلى طرح إشكالية الهوية منذ فيثاغورس وديمقراطيس وأبيقور وهراقلطس وسقراط وأفلاطون وأرسطو، إلى جون لوك ودافيد هيوم وفريديريك إنجلز وكارل

¹ سالم البيض، الهوية: الإسلام، العروبة، التونسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ص32

² أمين معلوف، الهويات القاتلة: قراءات في الانتماء والعولمة، ترجمة: نبيل محسن، دمشق، ورود للطباعة والنشر

والتوزيع، 1999، ص13

³ Joanna Aneka Rummens, Canadian identities: An interdisciplinary overview of Canadian research of identity, Canada, the department of Canadian heritage, 2001, p 13

⁴ James D. Fearon, What is identity (As we now use the word)?, Working paper (unpublished), Stanford, CA, Stanford University Department of Political Science, 1999, pp 11-14, available at: <https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf>

⁵ إبراهيم أنيس وآخرون، مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مصر، مكتبة شروق الدولية، ط4، 2004، ص98

الفصل الأول..... السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

ماركس. ومع مرحلة الحداثة تغير مفهوم الهوية وظهر مفهوم جديد لها أصبح هو المسيطر وهذا المفهوم الجديد له خاصيتان: أولاً: موضوع الفرد كان ينظر إليه كونه غير قابل للقسم، فكل فرد له هوية بذاته وهذه الهوية موحدة ولا يمكن تجزئتها إلى وحدات أصغر. ثانياً: أن هوية كل فرد كانت متميزة (Unique)، فالفرد لم يكن جزءاً من شيء أكبر، وإنما كان ينظر إليه باعتباره ذو هوية متميزة قائمة بذاتها¹. وقد جعل ماكس فيبر مفهوم الهوية على مستويين، يتعلق أولهما بما يطلق عليه اسم الصورة الكونية التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلّمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي، التي يمكن في ضوءها وبالإشارة إليها الوصول إلى إجابات شافية حول مغزى الكون والوجود. ويتعلق المستوى الثاني بالسياق التصوري الواعي والإرادي الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية في الأصل، لكن أيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والثقافية².

(ب) **المعنى الاصطلاحي للهوية:** يرتبط المفهوم الاصطلاحي للهوية بتعارف جماعة معينة على أنها مجموعة متجانسة، إثنية أو محلية، مهنية، دينية أو قومية. وهي الوعي بالذات والمصير التاريخي الواحد من موقع الحيّز المادي والروحي. ويمكن أن تحدد توجهات الناس وأهدافهم وتدفعهم إلى العمل في تثبيت وجودهم والمحافظة على منجزاتهم وتحسين وضعهم في التاريخ³. أما الهوية في علم الاجتماع هي وحدة أو كتلة ذات علاقة ضيقة مع حالات اجتماعية، حيث يجد الفرد نفسه في حالة اندماج في الوسط الذي ينتمي إليه⁴. وحسب عالم النفس الاجتماعي الألماني إريك إريكسون (Erik Erikson) فإن الهوية تولد من خلال التفاعل بين الآليات البيسكولوجية والعوامل الاجتماعية، والإحساس بالهوية ينتج عن الميل اللاشعوري للفرد، بحيث يكون امتداد لتجاربه الذاتية، كما ينتج عن البحث عن الإحساس بالتكامل والوحدة والانتماء من خلال تنوع التشابه بنمط معين في الطفولة⁵. وفي تعريف آخر للهوية، هي تلك الطرق المرجعية التي يتخذها الأفراد والجماعات، والتي تميّزهم عن الآخرين في علاقاتهم الاجتماعية، أو هي

¹ هالمبس وهولبورن، سوسيولوجيا الثقافة والهوية، ط1، دمشق، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، 2010، ص 95

² رضوان السيد، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين العرب في الأزمنة الحديثة ضمن الصراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، بيروت، دار الكتاب، 2004، ص 125

³ سالم البيض، المرجع السابق، ص 33

⁴ Sally L. Archer and Jeremy A Grey, Identity, in, William A, Derity Jr, International Encyclopedia of Social Sciences, 2ed, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p 556

⁵ Erik H. Erikson, Authobiographic notes of identity crisis, Daedalus, Vol.99, n°4, The Making of Modern Science: Biographical Studies, 1970, pp 730-733

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

طرق تعرف الأشخاص والجماعات على أنفسهم من خلال أساس العرق، الاثنية، الدين، اللغة والثقافة¹. بالنسبة للعرق، والاثنية، والدين، واللغة، والثقافة فهي تمثل أنواع الهوية.

وفيما يتعلق بمفهوم الهوية الثقافية، فيمكن القول أنه في زمن العولمة أصبحنا نعيش تداخلا بين الـ"أنا" والآخر، بل أكثر من ذلك فإن الآخر أصبح جزء من ذاتنا، يسكنها ويتفاعل معها ويؤثر فيها على مستويات متعددة. وبشكل عام ثمة مقاربتان ممكنتان نسبيا لتحديد مفهوم الهوية الثقافية. المقاربة الأولى تنطلق من مفهوم جوهرى وتتسم بالانغلاق والضييق والمثالية، فهي تؤمن بصفاء الهويات وعزلتها واكتنائها الذاتي باعتبار أن لها ماهية خالصة ثابتة وتمتلك طبائع وخصائص جوهرية، وبهذا تصبح الهوية حقيقة وكيونة نهائية تشكل روحا استعلائية منغلقة على ذاتها. المقاربة الثانية تنطلق من مفهوم تاريخي مفتوح يتعامل مع الهوية كصيرورة وإنشاء مستمرين لا نهائيين، بل تتشكل الهوية بارتباط مع تحولات الزمن والمكان وتتفاعل وتتداخل مع باقي الهويات الأخرى، وهذه المقاربة ترفض أطروحة الطبائع والخصائص والجواهر الثابتة، وتعتبر أن الهوية هي حصيلة تاريخ مستمر من التفاعل والتعدد².

(2) تعريف سياسات الهوية:

بالانتقال إلى مفهوم سياسات الهوية، يمكن القول أنه مصطلح يستخدم في التنظير السياسي والفلسفي حول قضايا العدالة الاجتماعية. وقد جاءت سياسات الهوية للدلالة على مجموعة من الأنشطة السياسية والخطابات النظرية التي نظمت حول تجربة الظلم لأعضاء بعض الفئات الاجتماعية، وتستخدم سياسات الهوية للمطالبة بإعادة التوزيع والاعتراف³. فسياسات الهوية هي نموذج للترابط الوثيق لآراء وأفكار الجماعات، وتنطلق التحليلات السياسية لسياسات الهوية من الاضطهاد ومحاولة القضاء وإصلاح الأمور والنظر في إيجاد الحلول أو تحويل وتصويب ما سبق من الظلم⁴. من خلال هذا التعريف يتضح أن سياسات الهوية جاءت من أجل القضاء على الظلم والاضطهاد واللامساواة الثقافية بين الجماعات المختلفة، والتمييز بين مختلف أعضاء المجتمع. وتتخذ سياسات الهوية وجهين لها الأول مادي والثاني معنوي، أي أن هناك سياسات مادية وأخرى معنوية. وهنا يجب القول أن الهوية الاجتماعية بحاجة إلى

¹ James D. Fearon, op.cit, pp5-6

² محمد سعدي، نحن والعالم، الهوية من الوحدة إلى التعددية، أفاق المستقبل، العدد07، سبتمبر/أكتوبر 2010، ص 85

³ Rebecca Mason, Reorienting Deliberation: Identity Politics in Multicultural Societies, Studies in Social Justice, Vol.4, Issue 1, 2010, p 8

⁴ Cressida Heyes, Identity Politics, Edward N. Zalta (ed), Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford, CA, Stanford University Press, 2016, p 2

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

نقاشات في شكلها المادي والمعنوي، من أجل الوصول بها إلى تحقيق حقوقها بنوعها المادي والمعنوي، وبالتالي تعمل على الفاعلية السياسية لكل جماعة هوياتية¹. على المستوى العام، فإن سياسة الهوية هي محاولة لمعالجة ثغرة التمثيل السياسي أو أي شكل من أشكال السياسة التي تسعى إلى تحويل كتلة من التفضيلات المتنوعة إلى سياسات عن طريق توجيهها عبر مؤسسات التمثيل، دون اللجوء إلى العنف المباشر².

ومن هنا يظهر أن للهوية معطى مادي وآخر معنوي، ووجب تخصيص سياسات مادية ومعنوية لتحقيقه، أو كما يقول جاك دريدا (Jacques Derrida) أن سياسات الهوية في أي مجتمع يجب أن تقاس من خلال ثلاث نقاط رئيسية تتمثل في: الحقيقة، القانون والعدالة، وهي ثلاث متغيرات لقياس مدى وجود سياسات الهوية حقيقية لجماعة ما، وهو ما يؤدي إلى القضاء على العنف الهوياتي من خلال مؤسسة مطالب الجماعات³. في هذا السياق، يمكن القول أن سياسات الهوية توجه خاصة للمشاركة الديمقراطية، فهي تؤكد وتبني السبل التي تشارك بها الهوية الثقافية في الممارسات المدنية. والواقع أن سياسات الهوية عندما تفهم بشكل صحيح هي شرط لا غنى عنه للعدالة الاجتماعية، وفهم سياسات الهوية في إطار الحقوق من خلال حماية الأفراد والجماعات من مختلف أشكال التمييز والإكراه⁴. وتتضمن سياسات الهوية تاريخيا كل من الناشطين والمنظرين، ولكل منهما دور مكمل للآخر، فالناشط يرتبط بالحركات الاجتماعية مثل حركة الحقوق المدنية وحركات النساء، والتي تشكل بالنسبة لهم الهوية صراعا من أجل تحقيق العدالة. في حين أن المنظرين هم الأشخاص القائلين على دراسة الأوضاع المجتمعية المزرية. كما أن الاهتمام بالهوية راجع إلى أن الهويات ثروة معرفية تتناسب والتغير المجتمعي. بالإضافة إلى الجماعات المهمشة تحتاج إلى من يحررها والوصول بها نحو الأحسن⁵.

ويبدو أن ثمة صعودا قويا للعوامل الثقافية في تشكيل التفاعلات الاجتماعية والسياسية، بفعل بروز مفعول الهوية الثقافية واتخاذها أبعادا تصارعية حادة داخل المجتمعات وفيما بينها. إن تلاشي الصراع

¹John. B. Davids, Identity, in, Williams A. Darity Jr. (ed), International Encyclopedia of the Social Sciences, 2edition, New York , Macmillan, 2008, pp 16-17

²Bregham Dalgliesh, op.cit, p 73

³Carolyn. D'Cruz. Identity politics in deconstruction: Calculating incalculable, England, Ashgate publishing Company, 2008, pp 65-70

⁴Rebecca Mason, op.cit, p 9

⁵لونيس فارس، سياسات الهوية لدى الأحزاب السياسية في الجزائر: 1989-2012، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية،

تخصص السياسة المقارنة، جامعة ملاي الطاهر، سعيدة، 2013، ص 47

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

الأيديولوجي أحياء من جديد الهويات القومية والاثنية وأعطى دافعا قويا لعودة النزاعات ذات الطابع الهوياتي في العديد من مناطق العالم، حيث راحت بعض الجماعات داخل بعض الدول تبحث عن هويتها القومية وخصوصياتها الذاتية الثقافية، وهو الأمر الذي أدى الى تفكك دول عدة. ولقد كان وراء هذا النزوع العالمي وإثارة موضوع الهوية وعودته وإدخاله في السياسة العامة عدة عوامل تتمثل في:

• النزعة الفردانية المتوحشة التي أصبحت موجودة في معظم المجتمعات الإنسانية، بفعل تآكل البنيات الاجتماعية التقليدية للاندماج والتضامن (العائلة، الجماعة)، وأزمة المنظومات المرجعية على المستوى العالمي سياسيا وأيديولوجيا وفكريا، ونحن اليوم دخلنا بامتياز عصر الفرد والفردانية، بحيث أنه كلما تقدّمنا نحو العالمية يصبح الافراد أكثر أهمية وأكثر قوة، ونجاح الفرد يشير بزوال الجماعة.

• في الوقت الذي تراجع فيه الانتماءات الإيديولوجية وتفككت الأسس المرجعية والفكرية للإنسان والمجتمعات، دون أن تحل محلها بدائل جديدة قادرة على امتصاص الفراغ. وفي الوقت الذي يزداد تأزم المنظومات القيمية والأخلاقية بفعل النزوع المتزايد نحو القيم والنماذج، وكسبب لإعادة الأدلجة ووسيلة للانضباط والمسؤولية بعيدا عن الفوضى والاضطراب اللذين يسودان المجتمعات المعاصرة، فإن الهوية تتبنى خطابا يستوعب الاغترابات المتزايدة للإنسان. فمن الانسان الصانع (Homo Faber) إلى الإنسان الاقتصادي (Homo Economicus) إلى الانسان التقني (Homo Technicus)، غابت الطبيعة الإنسانية وهو ما يسميه إدغار مورين (البراديغم الغائب)، حيث اختزل الجوهر الانساني في بعده المادي دون الأبعاد الأخرى.

• الدخول في عصر الاستقرار، وهذا ما فتح المجال في المجتمعات الإنسانية لكثرة المخاوف من المستقبل، وباعتبارنا دخلنا مرحلة تغيرات وتقلبات هائلة ومتسارعة، فإن المجتمعات يزداد شعورها بالذهول والقلق فتتزايد حاجة البشر إلى الهويات والعقائد الروحية بحثا عن الشعور بالثقة والأمن. كما أن انتشار التيارات العلمية واكتساح العقلنة المفرطة (Hyperrationalisation) كل الفضاءات الفكرية والعلمية والاجتماعية أوجد قلقا حول الاتجاهات المستقبلية في مجال الأبحاث العلمية والتكنولوجية والصناعية. فبقدر ما يزداد نفوذ العولمة في حياتنا الاجتماعية والخاصة بقدر ما يتم الإدراك والوعي بالهويات

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

والتمايزات الثقافية، وبقدر ما تتسع عمليات التوحيد التقني والاقتصادي وتتفتت الأنسجة الثقافية، يؤدي إلى الحنين للهوية وللانتماءات الجماعية البسيطة.¹

وعلى هذا الأساس، فإن الهوية تستمد بالنسبة لغالبية الشعب من التاريخ الشخصي، العلاقات العائلية، الصداقة، المنطقة...، وعموما ما يتم إدراك الذات عن طريق الآخرين في الجماعة، أو الانتساب والاندماج مع من لهم نفس القيم والمبادئ كالثقافة والدين. وفي هذا المفهوم تنطبق سياسات الهوية على المواقف السياسية والأعمال الموجهة والمركزة على ما يتعلق بالجماعات الاجتماعية المختلفة.²

وبالرجوع إلى موضوع سياسات الهوية، يمكن القول أنها ظهرت في منتصف ستينيات القرن العشرين في الدول الغربية، منشئة بذلك تسلسلات للحركات الاجتماعية القائمة على سياسات النوع الاجتماعي، الإثنية، أو عامل العرق. فسياسات الهوية هي معطى يرتبط باليمين واليسار على حد سواء، لأنها تختص بالجماعات الهامشية المستبعدة والمظلومة في المجتمع من جهة، وتخص الجماعات الهوياتية الأخرى.³ فالجماعات التي تعاني تهميشا أقل يخصص لها اليمين سياسات تدعمها، أما الجماعات المهمشة لابد للييسار أن يأخذ موقفا منها بالحد الذي يُساعدها على الاعتراف بها واسترداد حقوقها، فكل الروابط الهوياتية والاجتماعية تنتقل إلى روابط حيوية سياسية⁴. في هذا الاطار التنوع العرقي والادعاءات حول تقرير المصير الثقافي والسياسي، وحتى الاستقلال الذاتي الإقليمي، الذي صاغته الأقليات التاريخية، قد أضعفت الدولة القومية، التي لم تعد قادرة على الاندماج الاجتماعي. فنجد البعض يعتبر التنوع الثقافي مصدرا لعدم الاستقرار والنزاع، بينما يعتقد آخرون أن التعايش والحوار ما زال ممكنا. وبما أن المجموعات لا ترغب في التسامح فحسب، بل مع الاعتراف بها أيضا في الفضاء العام متعدد الثقافات مع احترام خصوصياتها، يجب أن تميّز سياسة الهوية بين الهوية الفردية والجماعية، وبين الهويات الموروثة والهويات المختارة، وبين الهوية الثقافية والجنسانية والعنصرية والمهنية أو الهويات الدينية. كما يجب أن تحدّد معايير تطبيق الحقوق الثقافية في علاقة الأقليات القومية مع غالبية السكان أو بين المهاجرين

¹ محمد سعدي، المرجع السابق، ص 82

² George Thomas Kurian et al.(eds), The Encyclopedia of Political Science, Washington, D.C., CQ Press, 2011, p 756

³ Rosaldo Renato, Identity Politics: An Ethnography by a Participant, in, Linda Martin Alcoff et al., Identity politics Reconsidered, New York, Palgrave Macmillan, 2006, pp11-26

⁴ فارس لونيس، سياسات الهوية وأثرها على الاستقرار والمواطنة الهم" وال" نحن"، المؤتمر الدولي الثامن حول: "التنوع الثقافي"، مركز جيل البحث العلمي، طرابلس، لبنان، 12-23 ماي 2015، ص ص 182-183

الفصل الأول..... السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

والدول المستقبلية¹. وتنشأ سياسة الهوية من الحاجة الملموسة والملحة للإجابة على جميع قضايا الهوية التي تواجهها مجتمعات ما بعد الحداثة. البيئة الاجتماعية، التي هي في يومنا هذا أكثر ديناميكية، تستلزم إعادة الهيكلة السريعة للهويات الجماعية والهوية الفردية. وتحدث الهوية الفردية في نفس الوقت عن طريق انتماء الأفراد إلى مجموعة، من خلال التاريخ الشخصي لكل منهم، وكذلك من خلال الذاكرة الجماعية للمجتمع العرقي - الثقافي الذي يأتون إليه، والخيارات التي يتخذها الناس، والتقاليد الثقافية الموروثة. ومن خلال الطريقة التي يفسرون بها هذه التقاليد والمكان الذي يعيشون فيه، كذلك من خلال الطريقة التي ينظر بها الآخرون لحياتهم في سياقات معينة ومراحل معينة. لذلك فإن مسألة الهوية لها صلة بالأنثروبولوجيا والسياسة على حد سواء².

وسياسات الهوية مصطلح واسع النطاق يشمل مجموعة واسعة من الاتجاهات السياسية والتطورات الإيديولوجية. والقاسم المشترك بين جميع أشكال سياسات الهوية هو أنها تنظر إلى أن العالمية الليبرالية كمصدر للقمع، وحتى شكلا من أشكال الامبريالية الثقافية التي تميل إلى تهميش وإضعاف معنويات المجموعات والشعوب، وهي تفعل ذلك لأن ثقافة المجموعات الليبرالية، وراء واجهة العالمية، تبنى وفقا لمصالح مجموعاتها المهيمنة (الرجال، البيض، والأثرياء). أما المجموعات الثانوية والشعوب، فيجوز إما أن تكون نمطا أدنى أو نمطا وضيعا، أو يتم تشجيعها على التعرف على قيم ومصالح الجماعات المهيمنة. في هذا السياق حاول إدوارد سعيد فضح ذلك من خلال مفهوم "الاستشراق"، مبررا مدى التمسك بالاستعمار الأوروبي من خلال القوالب النمطية التي قللت من أهمية وقدر الشعب والثقافة غير الغربية وقللت من شأنها³.

غير أن سياسات الهوية تعتبر الثقافة أيضا مصدرا للتحرير والتمكين، حيث يمكن تحقيق التقدم الاجتماعي والسياسي من خلال عملية التأكيد الذاتي الثقافي الرامية إلى غرس الإحساس الخالص أو الأصيل بالهوية⁴. وعليه ينبغي صياغة سياسات الهوية وفق الواقع الجديد مثل أزمة اللاجئين وتهديد

¹ Daniel Cojanu, Cultural Diversity and the New Politics of Identity, Revista de Stiinte Politice (Revue des Sciences Politiques), n°50, 2016, p 31

² Ibid., p 32

³ إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2006، ص 79؛ إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، حوار مع إدوارد سعيد، ترجمة: نائلة قليلي حجازي، بيروت، دار الآداب، ط1، 2008، ص 208

⁴ Andrew Heywood, op.cit, p 187

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

الإرهاب والهجرة، بالإضافة إلى هوية الأقليات الأصلية وغيرها. وهنا تنبع ضرورة وضع سياسات الهوية للمجتمعات المتعددة الثقافات، من خلال صياغة الأطر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وتوجيهها وفق التعدد الهوياتي. ومن شأن هذه السياسات تعزيز الاستقرار والأمن والازدهار للدول. وعليه، يمكن تعريف سياسات الهوية بأنها: استراتيجية سياسية هادفة لتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين الجماعات المختلفة (العرقية، الدينية، الاثنية...)، والاعتراف بالتنوع الثقافي، ومنح الهويات الحق في ممارسة شعائرها الدينية، بالإضافة إلى عاداتها وتقاليدها في إطار الهوية الوطنية.

المطلب الثاني: الهوية والنظرية السياسية

في البداية يمكن القول أن النظرية السياسية (Political Theory) تعني ذلك الحقل المعرفي من علم السياسة الذي يشتمل على معالجة الأفكار والنظريات والقيم التي تعمل على تحريك السياسة والسلوك السياسي. وبذلك يشمل هذا المفهوم على النظريات التي يحاول من خلالها الأفراد تفسير السلوك السياسي لبعضهم البعض، كذلك ينطوي على القيم التي بموجبها يتم تقييم وتكوين الآراء عن السلوك السياسي لبعضهم البعض، فضلا عن اهتمامه بالآليات التي يقوم بواسطتها الأفراد بالسيطرة على ذلك السلوك.¹

(1) في مفهوم النظرية السياسية:

هكذا ينبع استعمال عبارة النظرية السياسية في لهجة المعرفة السياسية المعاصرة كتسمية أكاديمية لعلم السياسة، أو كتسمية للدراسة التحليلية (العلمية) لعالم السياسة، وبذلك على الرغم من أن لكل من العبارتين مدلوله الدقيق الخاص به، فعلم السياسة يعني بتحليل الظواهر السياسية، بينما تعني النظرية السياسية بمدلولها التجريبي المعاصر تنظيم الحياة السياسية تنظيماً علمياً². بالنسبة للنظرية السياسية المعاصرة، نعني بها المؤلفين الذين كتبوا منذ القرن العشرين حتى الآن، غالباً ما تستخدم لوصف النظرية السياسية المعيارية، وهذا ما سيتم التركيز عليه في هذه الدراسة، تعني النظرية المعيارية بالطريقة التي يتعين على السياسة العمل به، فهي تعتبر فرعاً من الفلسفة العلمية تخبرنا بما يتعين علينا القيام به. إلا أنه يمكن

¹Roger Scruton, The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought, 3rd ed, New York, Palgrave Macmillan, 2007, pp 533-534

²محمد طه بدوي، النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية، القاهرة، المكتب المصري الحديث، 1986، ص11

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

استعمال النظرية السياسية بمعنى النظرية الإمبريقية أو الوصفية. وهذا الاستعمال للمصطلح أقرب الى الاستعمال الذي يقصده من يدرسون على سبيل المثال النظرية السوسولوجية أو الاقتصادية¹.

وتنشأ النظرية السياسية كاستجابة لأسئلة مستمرة عبر الزمن، تستوقف انتباه المنظر السياسي، من خلال طرح بعض الأسئلة، لقد سأل أفلاطون، على سبيل المثال، إلى أي حد يمكن أن تتحقق العدالة، بإسهاماتها المهمة في الحياة البشرية، في مواجهة مجتمع يتعامل مع فكرة العدالة بروح الشك؟ كذلك أراد توماس هوبز أن يعرف ما الذي يجعل المجتمع يتورط في الحرب، وتساءل أيضا كيف (أو حتى ما إذا كان ممكنا) التغلب على احتمال وقوع الحرب، وتحقيق السلام والحرية؟ في حين سأل جون راولز كيف نبني مجتمعا يمكن للأفراد فيه أن يحترموا الحقوق الأساسية بعضهم البعض، بالرغم من وجود وجهات نظر أخلاقية متعارضة ولكل منها معقوليتها؟ والمنظرون السياسيون معنيون بكثير من الأسئلة الأخرى أيضا، ويمكن عرض بعضها، بعضهم مثلا يسعى إلى إظهار طبيعة الصالح العام ونوع السياسة التي يمكن أن تكون الأقرب إليه. في حين يناقش آخرون تعريف المجال العام ويميزون وظائفه عن المجال الخاص، فيما نجد آخرين يرغبون في معرفة ما يشكل التزاماتنا وواجباتنا كمواطنين، وكيف تتميز الالتزامات والواجبات عن الحقوق. وطوال عملية التفكير السياسي يوجد اهتمام بدور كل من العائلة والديانة والهياكل المتنوعة للحكومة، في تأمين ما يشار إليه عموما بـ "حكم القانون"².

إن الفكر السياسي، تبعا لهذا المنظور، مفهوم واسع النطاق يعنى بإبداعات تفكير الإنسان في السياسة، وما يشمل عليه من أفكار ونظريات وتطبيقات، من أجل تكوين تصور عام عن الظاهرة السياسية وكيفية معالجتها والتنبؤ بمستقبلها، وبذلك تكون العلاقة ما بين "الكل" و"أجزائه". فالفكر السياسي هو نتاج تفاعل مختلف النظريات والأفكار السياسية، بينما النظرية السياسية هي من الأجزاء الرئيسية للأول، وتسعى إلى إيجاد حل لقضية محددة، أي بمعنى أن النظرية السياسية هي حقل معياري، فهي تصب تركيزها على ما يجب أن يكون من خلال مقارنته بما هو كائن عمليا. ولا يعني ذلك أن النظرية السياسية لا تأخذ بعين الاعتبار واقعية التدابير الاجتماعية والسياسية المتخذة، بل من الجوهرى أن يتم فيها أخذ بالحسبان، لأنه ليس بإمكاننا تحديد ما ينبغي تحقيقه إذ لم يكن أساس نحيط علما بطبيعة واقعنا

¹ كاثرين سميتس، تطبيق النظرية السياسية: قضايا ونقاشات، ترجمة: أحمد محمود، ط1، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013، ص21

² ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003، ص ص33-34

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

المعيشي ومعرفة ماهية المواقف المؤيدة والرافضة لتلك التدابير والإجراءات المُراد اتخاذها لتغيير الواقع. ومن هذا المنظور، يُعالج المُنظَرُ السياسي قضايا محددة، مثل: مَن الذي يجب أن يمارس السلطة السياسية؟ وما هي المُثل والمبادئ والتدابير السياسية المُثلى الواجب اعتمادها لضمان توفير شتى متطلبات تحقيق العدالة في المجتمع؟¹

(2) المواقف المؤيدة لسياسات الهوية:

عندما تعالج النظرية السياسية سياسات الهوية، فإنها تركز على وجه التحديد على الأسئلة التحليلية والمعيارية والسياسية، فنسأل كيف يجب على الدولة التعامل مع هوية المجموعات؟ على الرغم من أن الدافع للنقاش حول نظرية الهوية في السياسة ما يسمى بالحركات الاجتماعية الجديدة التي ظهرت في أواخر القرن العشرين، فكان محور تركيز المفكرين هو النقاش حول الأقليات الثقافية².

(أ) **الحركات الاجتماعية الجديدة:** خلال ستينيات القرن العشرين، ظهرت حركات اجتماعية وسياسية جديدة مستوحاة من حركات إنهاء الاستعمار في العالم الثالث في الدول الليبرالية، حيث تم رفض هيمنة العقلانية السياسية والثقافية للغرب، التي اهتزت بشدة من الخارج بسبب النضال من أجل التحرر الوطني في الداخل. وهذه المرة من قبل مجموعات الأقليات التي تناضل ضد "الكولونيالية الداخلية"، وهو نضال ضد العنصرية ومن أجل تحقيق مطالب تحرير النساء والفئات الاجتماعية الجديدة، خاصة في الولايات المتحدة، الذين كانوا يأملون في أن يساهموا في إعداد "بناء ما بعد كولونيالي" للهوية على أساس احترام الاختلافات. وهكذا، كانت القيم المعيارية السائدة في كثير من الأحيان لا تُعتبر قيما عالمية، ولكن كقيم الغالبية الذكورية في السلطة. وهكذا برزت فكرة الهوية كأساس للمطالب السياسية في العقود الأخيرة³. نواجه اليوم تحديات متزايدة في السياق الجديد للتنوع الثقافي والهوية. إن نموذج التكامل الجمهوري (النموذج الفرنسي اليعقوبي)، الذي يقوم على أساس العلمانية وعلى التمييز الواضح بين القطاعين العام والخاص - بين السياسي والثقافي - يهدف إلى استيعاب الأفراد والمهاجرين نحو القيم العالمية الجمهورية، بصرف النظر عن قيمهم وتقاليدهم الثقافية الخاصة. وهو الأمر الذي يؤدي حتما إلى إنشاء "مجتمع سياسي من المواطنين" وليس "اتحادا للمجموعات العرقية أو الثقافية". ووفقا للتكامل

¹ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص ص 46-47

² Clarissa Rile Hayward, Identity and Political Theory, Journal of Law & Policy, Vol.33, n°9, p 9

³ Jean-Luc Gignac, Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlicka, Politique et Sociétés, Vol.16, n°2, 1997, p 32

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

الجمهوري فقد قامت المجتمعات الليبرالية الغربية، خاصة المجتمعين الفرنسي والأمريكي، بدمج مجموعات هائلة من المهاجرين خلال القرنين الماضيين¹. وفي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية طفت إلى السطح نقاشات على مستوى النظرية السياسية حول علاقة التعددية الثقافية بالدولة الليبرالية. في هذا المجال اتجه المنظرون السياسيون إلى القول أن الدولة يجب أن تتعامل مع العضوية الثقافية كمسألة خاصة، أو أن الديمقراطيات الليبرالية لا بد أن تكون دولا وطنية بسيطة، حيث يكون المجتمع السياسي مشتركا مع مجتمع ثقافي واحد فقط.

ويرى منظور الحركات الاجتماعية الجديدة أن البحث الجماعي عن الهوية هو جانب أساسي في تشكيل هذه الحركات. حيث تميل لعوامل التعبئة إلى التركيز على القضايا الثقافية والرمزية المرتبطة بمشاعر الانتماء إلى مجموعة اجتماعية متباينة أين يمكن للأعضاء الشعور بالقوة، ومن المحتمل أن يكون لديهم توجهات ثقافية تتحدى النظام المهيمن. إن الحركات الاجتماعية الجديدة تنشأ تحت شعار "الدفاع عن الهوية". حيث يقوم أعضاء هذه الحركات الاجتماعية الجديدة بتسمية علاقات طوعية من أجل تمكين أنفسهم من تحقيق وجودهم². لقد كانت الهوية مسألة جوهرية لهذه الحركات الجديدة، وقصد بهذا أن الصراعات الحاسمة التي تنتج التاريخية لم تعد قابعة في مكان العمل، ولكنها كانت تحتل موقعها على مستوى ثقافتها ونماذجها الإبداعية والمعرفية، وهي المورد الأساس في المجتمع ما بعد الصناعي. وأصبحت الهوية تُفهم على نحو متزايد على أنها مورد قابل للتعبئة، أو عامل يقلل من كلفة التعبئة وأنها هي الطريقة التي تحول بها الحركات أعضاءها إلى فاعلين سياسيين.

(ب) مقاربات التعددية الثقافية المؤيدة لسياسات الهوية: غير أن هذا الوضع بدأ يتغير في الثمانينيات مع ما يسمى بالتحدي الجماعاتي. حيث أكد النقاد الجماعاتيون بأن الليبرالية ركزت على العلاقة بين الفرد والدولة لاستبعاد الجماعات العرقية وغيرها من الجماعات، وأن الفردية الليبرالية كانت معادية بشكل أساسي للهويات التأسيسية. في التسعينيات، واستجابة للنقد الجماعاتي، كان النقاش الدائر حول الهوية الثقافية والاعتراف بها يجري بشكل متزايد ضمن شروط النظرية الليبرالية، وكان الدافع الرئيسي هنا هو كتاب ويل كملিকা الرائد: الليبرالية، المجتمع والثقافة، الذي نشر في عام 1989. بحلول نهاية القرن العشرين، أصبحت التعددية الثقافية والتنوع العرقي - الذي يشمل مجموعات المهاجرين والأقليات القومية

¹Ibid., 34

² Alberto Melucci, The New Social Movements: A Theoretical Approach, Social Science Information, Vol.19, 1980, pp 18-20

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

والأقليات الأصلية - أحد مجالات البحث الرئيسية في هذا المجال. على سبيل المثال، يخصص دليل أكسفورد للنظرية السياسية، قسما كاملا من أربعة فصول لجوانب الهوية الثقافية، بما في ذلك الفصل المتعلق بالتعددية الثقافية. إن نقطة الانطلاق بالنسبة للنظرية السياسية متعددة الثقافات - الليبرالية والمعادية لليبرالية على حد سواء - هي الاعتراف بأن الحياد العرقي والثقافي للديمقراطيات الليبرالية هو خيال. إن جميع الديمقراطيات الليبرالية - بما في ذلك النموذج المثالي للدولة - تتمتع بممارسات وتقاليد ثقافية معينة، حيث أنها تصر على لغة أو لغات معينة باعتبارها اللغة المشتركة للأعمال الحكومية والإجماع المجتمعي، وتقوم بتنظيم أوقاتها من حيث تقويم معين، وتتفق على بعض أيام العطل الرسمية، وتقوم بوصف ما يتم تدريسه في التاريخ واستنادا إلى أشكال وقصص ثقافية خاصة بالرموز الرسمية والشارات والأعلام والأناشيد الرسمية للدولة. لقد ذهب البعض - وما زالوا - أبعد من ذلك بكثير في فرض ثقافات معينة. يعتقد العديد من أصحاب الثقافات المتعددة أن هذا الامتياز الثقافي - عادة، لمجموعة الأغلبية - يستدعي بعض الإنصاف للأقليات الثقافية التي هي أيضا أعضاء في المجتمع السياسي، إن كان ذلك لتسهيل عملية التكامل¹.

وبصفة عامة، نجد شارلز تايلور يدعو إلى ضرورة الاعتراف بالأقليات الثقافية، وذلك وفق نظرية التعددية الثقافية، مما يتوجب على الدول الاعتراف بهوية المجموعات خاصة التي تعاني الظلم والتمييز والاضطهاد، من خلال منحهم الحقوق الخاصة والامتيازات والإعفاءات القانونية بهدف الحفاظ على سلامة المجموعات هذا ما سيتم دراسته في الفصل الثاني. في المقابل نجد الموقف الليبرالي يشدد على أهمية الاعتراف بالفرد، والتأكيد على الحرية والاستقلال، وذلك من خلال حقوق الأقليات التي يطالب بها ويل كميلكا، الذي يؤكد على ضرورة تبني سياسات التعددية الثقافية والتي سوف نتناولها في الفصل الثالث. وفي المقابل، نجد وجهات نظر أخرى التي تؤكد أن الهويات يمكن أن تحد من الحرية، ومن ثم يمكن أن نكتشف المخاطر السياسية لاعتراف الدولة بالهوية. وقد نمت سياسات الهوية من تجربة القسر (الظلم) القائم على الهوية، من خلال تجربة عدم المساواة في الموارد والفرص التي واجهت الناس، مما أدى إلى تشكيل نظرية التعددية الثقافية التي ترى أن الثقافة أساسية للهوية السياسية والاجتماعية. هذا وشكلت التعددية الثقافية مجموعة أكبر من الأفكار التي ترى أن الثقافة أساسية للهوية السياسية والاجتماعية. بهذا المعنى، تشكل التعددية الثقافية من سياسة أوسع نطاقا للتأكيد على الذات الثقافية.

¹ Geoffrey Brahm Levey, Multicultural Integration in Political Theory, in, Michael Clyne and James Jupp, Multiculturalism and Integration: A Harmonious Relationship, Canberra, The Australian National University, 2011, pp 74-75

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

وترجع أصول هذا الشكل من السياسة إلى عصر التنوير، وعلى وجه الخصوص أفكار الشاعر والفيلسوف الألماني يوهان هيردر (1744-1803)، الذي غالبا ما يصور على أنه "أب" القومية الثقافية. ومع ذلك فإن السياسة الثقافية بشكلها الحديث شكلتها قوتان رئيسيتان هما: سياسات الهوية والنزعة الجماعية¹.

وهنا وجب القول أن سياسة التعددية الثقافية هي فرع لسياسة الهوية، من حيث أنها نسخة أو صيغة محددة يصبح فيها العرق والاثنية والدين والثقافة علامة من علامات الهويات الجماعية التي عانت الاضطهاد. باعتبار أن التعددية الثقافية إحدى أشكال سياسة الهوية، التي تسعى لخدمة مصالح جماعات معينة في المجتمع، وعادة ما يكون ذلك في مواجهة ظلم اجتماعي حقيقي أو متصور، عن طريق تقوية وعي أعضائها بهويتهم الجماعية وخبراتهم المشتركة. وبهذا المعنى تربط الهوية الشخصي بالاجتماعي، وتعتبر الفرد متجذرا في سياق ثقافي أو اجتماعي أو مؤسسي أو ايديولوجي معين. ومن هنا قدّم تايور دفاعا صريحا عن "سياسة الاعتراف" بالتعددية الثقافية على أساس الافتراضات الجماعية المتعلقة بالهوية الشخصية².

وقد تتغير طبيعة تشكيلات الهوية ومصدر المطالبة في كل حالة، وتأخذ التعددية الثقافية شكل حركة سياسية للتمكين الثقافي، وبذلك تصبح الثقافة أرضية لتكوين الهوية والتعبئة السياسية والمقاومة من خلال مطالبات الحقوق الثقافية الجماعية. وتتبنى التعددية الثقافية منهجا جديدا لمثل هذه الأمور، وهو منهج ينطلق من الأساليب التقليدية للتقدم الاجتماعي، خاصة التي تمثلها الجمهورية والإصلاح الاجتماعي والتعددية الثقافية. فالاتجاه الجمهوري المرتبط بالليبرالية الكلاسيكية يهتم بالدرجة الأولى بمشكلة الإقصاء القانوني والسياسي للأفراد، وبالتالي يؤكد على المساواة في الحقوق والواجبات للمواطنين، أما الإصلاح الاجتماعي المرتبط بالليبرالية الحديثة، يقوم بمعالجة مشكلة التبعية والتهميش خاصة الحرمان الاجتماعي، والفقر، فيكون الإصلاح عن طريق تكافؤ الفرص للجميع، وفيما يخص نظرية التعددية الثقافية تقوم بالتركيز على الجوانب الثقافية بدلا من الجوانب القانونية والسياسية والاجتماعية، وذلك من خلال تشجيع والاعتراف باختلافات الثقافة.

¹ Andrew Heywood, Essentials of Political Ideas, London, Palgrave, 2018, p 186

² أندرو هيود، النظرية السياسية، ترجمة: لبنى الزبيدي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013، ص ص 383-386

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

ويهتم الاتجاه الجمهوري (المرتبط بالليبرالية الكلاسيكية) في المقام الأول بمشكلة الإقصاء القانوني والسياسي، والحرمان من مجموعات معينة من الحقوق التي يتمتع بها مواطنون من مواطنيها. والفكرة الرئيسية للتيار الجمهوري هي مبدأ المواطنة العالمية، أي الاعتقاد بأن جميع أعضاء المجتمع يجب أن يتمتعوا بنفس الحقوق ونفس الواجبات. فالفكر الجمهوري، على سبيل المثال، انعكس في الحركة النسوية من الدرجة الأولى، حيث ركزت حملتها لتحرير المرأة على النضال من أجل أصوات النساء وعلى المساواة في الوصول إلى التعليم والمهن والحياة العامة بشكل عام. وبهذا المعنى، يمكن القول أن الجمهوريين يعتبرون الاختلاف "مشكلة"، وذلك لأنها تؤدي إلى معاملة تمييزية أو غير عادلة، ويقترحون فصل هذا الاختلاف أو تجاوزه باسم المساواة. لذلك يعتقد الجمهوريون أن التقدم الاجتماعي يمكن تحقيقه من خلال المساواة القانونية¹. بالنسبة للحقوق يمكن تعريفها على أنها استحقاقنا أن نعمل أو نعامل بطريقة معينة، ويؤكد الأفراد حقوقهم مقابل الدول (هذه المطالب غالباً ما يعبر عنها بالحرريات)، أما مقابل الأشخاص الآخرين، والحقوق المشتقة من القانون (الحقوق الإيجابية) أو من الحق في الحصول على سلطة أعلى، وهي في العادة تطوير علماني لفكرة الحقوق الطبيعية. ويتوافق الفرق بين الحقوق الإيجابية والحقوق الطبيعية مع الفرق الذي يتعامل مع مجال الحقوق، فالحقوق الإيجابية تخص مجتمعات سياسية، بينما تنطبق الحقوق الطبيعية على الكل بشكل كلي².

وقد نشأ الإصلاح الاجتماعي (المرتبط بالليبرالية الحديثة أو الديمقراطية الاجتماعية) انطلاقاً من الاعتقاد بأن المواطنة العالمية والمساواة الرسمية ليست كافية في حد ذاتها، لمعالجة مشكلات التبعية والتهميش. فالناس لا يتم استبعادهم قانونياً وسياسياً فحسب، بل والأهم من ذلك، من خلال الحرمان الاجتماعي، الفقر والبطالة وسوء الإسكان وقلة التعليم، وما شابه ذلك. إن الفكرة الأساسية للإصلاح الاجتماعي هي مبدأ تكافؤ الفرص والإيمان بـ "مجال اللعب" الذي يسمح للناس بالارتقاء أو الهبوط في المجتمع على أساس القدرة الشخصية واستعدادهم للعمل. ولا يمكن تحقيق مثل هذه المساواة الاجتماعية إلا من خلال نظام الهندسة الاجتماعية، الذي يهدف إلى التخفيف من حدة الفقر والتغلب على الحرمان، وذلك جزئياً من خلال تحديد الاختلاف. تهتميش ورد وتبين الديمقراطيات الليبرالية الحديثة كافة المساواة أمام القانون والحرريات المتساوية والحقوق المتكافئة للكل، فنجد مفكرو عصر النهضة يؤكدون على تكافؤ الفرص، وضرورة ضمان أن الظروف الخارجية عن سيطرة الأشخاص لا تمنعهم من الحصول على

¹Andrew Heywood, op.cit, p 180

²كاثرين سميتس، المرجع السابق، ص 27

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

الفرص. وتعترف هذه الليبرالية بأن تلك القوانين ليست العوائق الوحيد في طريق المساواة، ذلك أن بنى السلطة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية مؤثرة كذلك. ويقول إيتابح الحركة النسوية أن النظام الأبوي يمنع النساء من أن يكن متساويات، حتى وإن كانت مساواتهن أمام القانون مضمونة. وفي الولايات المتحدة الأمريكية، كان الدستور يضمن للأمريكيين الأفارقة المساواة في ظل الفصل العنصري، لكن مبدأ "منفصل لكن متساوي لم يمنحهم بوضوح المساواة مع السكان البيض¹.

وهنا نجد أن النظرية السياسية ذات الصلة بالتنوع الثقافي (نظرية التعددية الثقافية) عملت على توجيه نقد أساسي لليبرالية، وفي مقابل ذلك سعى المفكرين الليبراليين لاستيعابها ضمن نظرياتهم وإعادة صياغة مفاهيم محورية خاصة في ما يخص الحقوق وسياسات التعددية الثقافية والمواطنة. والتعددية الثقافية، من جانبها، تطورت من الاعتقاد بأن تهميش المجموعة غالباً ما يكون له أصول عميقة. فهي ليست مجرد ظاهرة قانونية أو سياسية أو اجتماعية، بل هي ظاهرة ثقافية، تعمل من خلال القوالب النمطية والقيم التي تبني كيفية نظر الناس لأنفسهم وكيفية نظرة الآخرين إليهم. وبعبارة أخرى، لا تذهب المواطنة العالمية الليبرالية وتكافؤ الفرص إلى الحد الكافي. فالمساواة، سواء في شكلها القانوني أو الاجتماعي، لها قيمة محدودة، وربما تكون جزءاً من المشكلة. على النقيض من ذلك، تتميز التعددية الثقافية بالتركيز على الاختلاف على أساس المساواة. وينعكس هذا في موضوعه الأساسي والمتمثل في التأييد الإيجابي، وحتى تشجيع الاختلافات الثقافية، مما يسمح للفئات المهمشة بفرض نفسها من خلال استعادة شعور حقيقي بالهوية الثقافية. لذلك فإن حقوق التعددية الثقافية الخاصة بالمجموعة المعنية، في مقابل الحقوق "المتساوية" أو "العالمية". لا بد أن تشمل²:

• **الحق في الاعتراف (العام) والاحترام:** فالمجموعات الثقافية التي تحدها خصائص مثل الدين أو اللغة أو العرق أو الأصل القومي، يجب أن تقبل بطريقة أو بأخرى كقواعل شرعية في الحياة العامة. وقد تشمل هذه الحقوق الحق في عدم التعرض للإهانة، وحماية المعتقدات المقدسة أو الأساسية للمجموعة من التعرض للهجوم أو الإهانة.

• **حقوق الأقلية، "الخاصة" أو "متعددة الثقافات":** هذه الامتيازات أو الاستثناءات القانونية التي تمكن مجموعات ثقافية معينة من الحفاظ على هويتها وطرق حياتها المميزة. وتشمل الأمثلة في المملكة

¹ المرجع نفسه، ص ص 29-30

² Andrew Heywood, op.cit, p 180

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

المتحدة استبعاد السيخ من شرط ارتداء خوذات الدراجات النارية، واستبعاد أصحاب المتاجر اليهودية من التشريعات التجارية يوم الأحد، وإعفاءات الجزائريين المسلمين واليهود من القوانين التي تنظم ذبح الحيوانات والطيور.

• الحق، في ظروف معينة إلى حد ما، في تقرير المصير: هذا يمكن المجموعات من ممارسة بعض السيطرة، أو على الأقل، التأثير على القواعد التي تعيش بها. ويميل مفكري الاتجاه الليبرالي متعدد الثقافات مثل ويل كمليك، إلى تقييد حق تقرير المصير للشعوب الأصلية والقبائل (الذين أصبحوا مجموعات أقلية من خلال الغزو أو الاستعمار)، باستثناء مجموعات الأقليات التي نشأت نتيجة للهجرة (حيث يمكن افتراض مستوى معين من الموافقة).

فيما يلي نقوم بعرض جدول نبين فيه أهم المقاربات التي تعنى بالتقدم الاجتماعي والصلاح العام، والمتمثلة في: التيار الجمهوري، والاصلاح الاجتماعي، والتعددية الثقافية.

الجدول رقم (2): مقاربات متنافسة للتقدم الاجتماعي

المظاهر	الموقف من الاختلاف	الموضوع الرئيسي	عقبة رئيسية أمام التقدم	المقاربة
• المساواة الرسمية (الحقوق القانونية والسياسية) • حظر التمييز • حظر استخدام الفئات الإثنية /الثقافية (فرنسا مثلا)	سياسة اللامبالاة	المواطنة العالمية	الاستبعاد القانوني والسياسي	التيار الجمهوري
• الحقوق الاجتماعية • الرفاهية وإعادة التوزيع • التمييز الإيجابي	الاختلاف المميز، ولكن من أجل "التجاوز"	تكافؤ الفرص	الضرر الاجتماعي	الإصلاح الاجتماعي
• الحق في الاعتراف	الاعتراف	تأكيد الذات	التهميش الثقافي	

التعددية الثقافية	الجماعية	بالاختلاف، الاختلاف دائم وغير قابل للتطبيق	(العام) والاحترام • حقوق الأقلية (المتعددة الأعراق) • تقريرا لمصير للمجموعات
-------------------	----------	---	---

المصدر:

Andrew Heywood, op.cit, p 185

يبين الجدول أعلاه أهم خصائص كل مقارنة من المقاربات الثلاث، فالتيار الجمهوري يركز على الاستبعاد القانوني والسياسي للأفراد، فيؤكد على فكرة المساواة الرسمية (الحقوق القانونية والسياسية)، جميع الأفراد متساوين دون تمييز، وهذا فيما يعرف بالمواطنة العالمية، لكن هذه المواطنة لا تهتم باختلافات الثقافة للأفراد، بل تمنع التعبير عن هذا الاختلاف داخل المجال العام، بحجة أن الاختلافات الثقافية تعتبر ضمن المجال الخاص للأفراد لا يجب إدخال الخاص في المجال العام بالإضافة أنها لا يجب أن تتدخل في الخاص لأنه انتهاك للحرية الفردية، وبالتالي تطبيق سياسة اللامبالاة من الاختلاف الثقافي. أما الإصلاح الاجتماعي لا يكون تركيزه على المساواة القانونية والسياسية، وإنما على المساواة الاجتماعية، من خلال الأضرار الاجتماعية التي تعاني منها المجموعات الثقافية مثل الفقر، البطالة، والتمييز والاضطهاد والحرمان، والحل يكمن وفق هذه المقاربة في تكافؤ الفرص، وذلك بمنح حقوق للاجتماعية، إعادة توزيع الموارد والتركيز على الرفاه الاجتماعي، ومنح امتيازات للجماعات الأكثر فقرا والمهمشة (التمييز الايجابي)، فيتم الاعتراف بالاختلاف الاجتماعي والاقتصادي وإهمال الاختلاف الثقافي. فيما يخص المقاربة الأخيرة والتي تتمثل في التعددية الثقافية نجدها تركز على التمييز والتمييز الثقافي الذي تتعرض له الأقليات الثقافية، وبالتالي تؤكد على ضرورة الاعتراف بالاختلاف الثقافي وهذا من خلال الحق في الاعتراف العام واحترام هذا التنوع وتعزيزه، ومنح بعض الحقوق للأقليات الثقافية، وبعض الإعفاءات القانونية، بالإضافة إلى حق تقريري مصيرها.

ويمكن اعتبار الهوية كاستراتيجية متوقع في السياسة، حيث أنها في العمق هي تفاعل مستمر مع كل مكونات البيئتين الوطنية والدولية، وتتموقع في الحقول الجيوسياسية للعالم عبر تضامن الفاعلين السوسيو سياسيين وصراعاتهم المستمرة على مستوى سلوكياتهم الفردية والجماعية، فهي صيرورة من التفاعلات التي

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

تشكل عبر أزمت وتوترات اجتماعية وسياسية، الأمر الذي يفرض غلبة مكوّن معين من مكونات الهوية على حساب باقي المكونات، وفي كل مرة تظهر طبقة معينة لتحتل الصدارة، وكأن الهوية عبارة عن نسيج من الطبقات تتداخل فيها وتتفاعل الـ"ميكروهويات" (الانتماء إلى القبيلة، العشيرة، الجهة التراتبية، الاثنية، المهنية...)، والـ"ماكروهويات" (الدين، اللغة، القومية، المواطنة، الإنسانية، الكوسموبوليتانية...) ¹. وهذا ما يجسد الطابع الديناميكي للهوية، فهي دائمة الحركة والانتقال، تتشكل وتتفكك ويعاد بنائها وتوظيفها وانتاجها وفقا لحاجات الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين واستراتيجياتهم. وتتجسد ديناميات الهوية اليوم من خلال مجموعة متغيرات ذات أبعاد محلية ووطنية ودولية:

• تزايد قوة التيارات التفكيرية (البعد الاثني، القومي، الثقافي، الديني...) في تحريك التوترات الاجتماعية والسياسية في مناطق عدة من العالم، في الوقت الذي تكتسب فيه التيارات التوحيدية قوة متزايدة مع زيادة عولمة الاقتصاد والثقافة.

• العودة القوية للرهانات المرتبطة بالمطالب الثقافية لدى جماعات إنسانية عدة، ما يجعل من فاعل الهوية والتعددية الثقافية أحد العناصر الأساسية المتحركة في الديناميات الدولية الجديدة.

• التصاعد المتزايد للنزاعات الانشطارية والانفصالية داخل مناطق عدة من مناطق عدة تفقد للانسجامين الثقافي والاثني، وقد اتخذت هذه النزاعات في بعض الدول أبعادا عنيفة لم تنفع معها أي تسويات سياسية.

• تصدر الهويات الدينية والطائفية والقومية أو الاثنية جداول التوترات والاضطرابات داخل الدول وفي ما بينها.

• تزايد تدفقات الهجرة العالمية الذي يكون له أثر كبير في تحديد التفاعلات الاجتماعية والثقافية على المستويين الوطني والدولي، ويؤدي إلى مجموعة من التحديات الاجتماعية والثقافية والأمنية للمجتمعات المستقبلية للمهاجرين. ²

(2) المواقف المعارضة لسياسات الهوية:

¹ محمد سعدي، المرجع السابق، ص 83

² المرجع نفسه، ص ص 83-84

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

يرى جيريمي والدرون (J. Waldron) أن الهوية الثقافية هي سياسة خطيرة، ذلك أن سياسات الهوية تشكل مشكلة خطيرة في الظروف التي تقترح فيها مختلف الثقافات حلولاً مختلفة للأسئلة المركزية من أجل حكم المجتمع. وعادة ما تناقش مطالب الهوية حسب والدرون في سياسة مجتمع أكبر متعدد الثقافات، الذي يتضمن حلولاً خاصة به للمشاكل المطروحة، وبعض هذه الحلول سوف تتناقض مع الحلول التي تفرضها الثقافات الأخرى، وهو الأمر الذي يترتب عليه تشكيل إجابات مختلفة ومتنافسة للإجابة على نفس السؤال. وبحسب رأي والدرون، لا يمكن استيعاب جميع الحلول في المجتمع الأكبر المتعدد الثقافات، لأن أعضاء كل الثقافات تعتقد أن الحل الذي تشكله الثقافات الأخرى خاطئ وغير مستحسن، وبعبارة أخرى هي ليست مختلفة فحسب بل مخالفة لمبادئ ثقافة معينة¹.

وهناك رأي آخر يقرب العلاقة بين الهوية والسياسة، إذا كانت وجهات النظر أعلاه تؤكد على ضرورة الاعتراف بالهويات الجماعية من قبل الدولة في إطار ما يسمى بسياسة الاعتراف، أو من خلال منح بعض الحقوق والامتيازات للهويات الثقافية في إطار ما يسمى بسياسة التعددية الثقافية، فإن هذا الرأي يقوم بتحليل وتفسير علاقات القوة بين الأنا والآخر، الذي يمثله ميشال فوكو والذي يفترض أن عملية تكوين الهوية سياسية بطبيعتها. لذلك، يوجه انتباهنا إلى سبب وجوب وضع الأنطولوجيا في نطاق السياسة.

وعلى هذا الأساس، فقد انتقدت السياسات الثقافية من مجموعة متنوعة من وجهات النظر، التي بدورها أنتجت هجمات محددة على التعددية الثقافية. وأهم هذه الانتقادات تشمل ما يلي: (1) الثقافة كنفص، (2) الثقافة كقمع، (3) الثقافة كصراع. لقد شكك علماء الاجتماع وغيرهم في إمكانية رؤية المجموعات الثقافية على أنها كيانات سياسية ذات مغزى، لأن الثقافات نفسها ليست متجانسة أبداً، فهي دائماً معقدة ومتمايزة. وبالتالي، فإن السياسة الثقافية تقوم على نظرة اختزالية للثقافة، من حيث أنها تحدد العضوية الثقافية من حيث الخاصية السائدة، المفترض أنها تعني أن الأشخاص الذين يشاركون هذه الخاصية ينتمون لنفس المجتمع. في هذا السياق، تعتبر المجتمعات اختراعات سياسية ومجتمعات متخيلة وليست مجتمعات عضوية أو حية. كما يمكن النظر إلى الثقافة كشكل من أشكال القمع أو الأسر، وهو انتقاد مقدم من طرف الليبراليين العالميين، الذين يصورون السياسة الثقافية باعتبارها عامل يحد من قدرات الشخصية. وهو الأمر الذي يحدث إذا تم اعتبار أن الثقافة تنتقل إلى حد كبير من جيل إلى جيل من

¹ J. Waldron, Cultural identity and civic responsibility, in, W. Kymlicka and W. Norman (eds), Citizenship in diverse societies, Toronto, Oxford University Press, 2000, p 161

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

خلال عملية التنشئة الاجتماعية. ما لم يكن قائما على الاختيار الحر والواعي (وهو نادرا ما يحدث). والهوية الثقافية في هذا السياق تعتبر إهانة للفردية والاستقلالية، إنها تعكس ما أطلق عليه J. S. Mill "استبداد العرف". في المقابل على مستوى الاتجاه النسوي هناك العديد من الحجج المماثلة، حيث يُنظر للتعددية الثقافية ليس أكثر من محاولة إخفاء أو تعزيز سلطة الذكور، حيث أنا لمعتقدات الثقافية التي تسعى لحمايتها وتعزيزها هي في كثير من الأحيان أبوية. ومن ثم يمكن استخدام سياسات الاعتراف الثقافي لإضفاء الشرعية على استمرار خضوع المرأة.

أخيرا، ارتبطت السياسات الثقافية بالانقسام والصراع، وقد تم التعبير عن هذا التفكير في نقدين متناقضين للتعددية الثقافية. الأول، أن القوميين، ولاسيما القوميين المحافظين، قد أخذوا في الحسبان الفكرة الأساسية المتعددة الثقافات التي تقول إن زيادة التنوع الثقافي لا تهدد الوحدة السياسية. بالنسبة للقوميين، فإن قدرة الأمة التي لا مثيل لها على توفير أساس للحكم السياسي المشروع تنبع من حقيقة أنها تضمن تداخل الهوية الثقافية والهوية السياسية. من وجهة النظر هذه، تعد التعددية الثقافية وصفا للنزاع المدني وعدم الاستقرار السياسي. ويقدم الاشتراكيين النسخة الثانية من هذه الحجة، والذين يؤكدون أن سياسة الاعتراف الثقافي تقوّض فكرة الإنسانية المشتركة، والحد من شعور الناس بالمسؤولية الأخلاقية لأعضاء جماعة ثقافية خاصة بهم. مثل هذا الاتجاه يميل إلى تقويض الدعم لسياسات الرعاية الاجتماعية وإعادة التوزيع¹.

المطلب الثالث: سياسات الهوية والدولة

تتعدد الانتماءات في كل مجتمع إلى جماعات مختلفة، دينية، لغوية، إثنية، أو عرقية وغيرها. وعندما يشعر سكان بلد ما بهذه الانتماءات المختلفة، كيف يجب إدارة هذا الواقع؟ هل يجب تجاهل هذه الجماعات؟ أم أخذها بعين الاعتبار وإلى أي درجة؟ خصوصا إذا كانت كل جماعة ترى في نفسها أقلية بشكل معين ومستبعدة. فكل الجماعات والثقافات لديها انطباع بأنها في مواجهة الآخر الأقوى منها، وبأنها لم تعد قادرة على الحفاظ على هويتها². كما أن العلاقة بين الدولة والمجتمع إحدى القضايا المركزية في علم السياسة، وتمثل العلاقة بينهما محورا أساسيا في النظريات والاتجاهات الفكرية كافة. والدولة هي أحد أهم مفاهيم علم السياسة، ولمدة طويلة عرف علم السياسة بأنه علم الدولة أو علم

¹ Andrew Heywood, op.cit, p p 180

² أمين معلوف، المرجع السابق، ص127

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

التخصيص السلطوي للقيم النادرة والمتنازع عليها. أما المجتمع فهو مجال التفاعل الانساني بين الأفراد والجماعات. وتثار الأسئلة بشأن ماهية جذور العلاقة بين الدولة والمجتمع وما هي علاقات التداخل والتأثير المتبادل بينهما، وهل تتغير هذه العلاقة بتغير مراحل التطور السياسي والاقتصادي وبدرجة نضج النظم السياسية والاجتماعية؟ وبما إذا كانت ديمقراطية أو تسلطية؟

(1) في العلاقة بين الدولة والمجتمع:

بشأن الإجابة عن هذه الأسئلة برزت في التنظير السياسي مدرستان رئيسيتان، الأولى تنطلق من مفهوم أولوية الدولة، لذلك أسماها بعض الباحثين (الدولانية). وتقوم هذه المدرسة على اعتبار أن الدولة هي التعبير عن المصلحة العامة وهي بذلك تحقق التوازن والانسجام بين فئاته وطبقاته، وهي الحكم العادل بين المطالب المختلفة لجماعات المصالح، ويؤكد أنصار هذه المدرسة أن الدولة هي دائما حاضنة وهي الحامية للمجتمع، وهي التي تصون هويته واستقلاله. أما المدرسة الثانية فإنها تنطلق من أولوية المجتمع وأن الدولة ليست مستقلة أو محايدة، وهي امتداد للثقافات والمصالح والأفكار السائدة في مجتمعها، وأنه عندما تنفصل الدولة عن المجتمع لتتحول إلى قوة براغماتية لا تحظ بالشرعية أو القبول. ومن حجج هذه المدرسة مثلا أن فشل سياسات التنمية في العديد من الدول يعود إلى نمط العلاقة الأبوية بين الدولة والمجتمع أو أن فشلها يعود إلى انقسام الدولة ذاتها، وما ارتبط بذلك من سقوط الدولة في إحدى الإثنيات، بحيث لم تعد حكما، بل طرفا يسعى لتحقيق مصلحة جماعية إثنية على حساب الأخرى.

كما أن التفسير النظري للدولة وعلاقتها بالمحيط الاجتماعي المتعدد الإثنيات والثقافات يذهب إلى إشكالية عدم التجانس، حيث أدت السياسات إلى العوامل الانقسامية في المجتمع، وإلى بروز مختلف مظاهر الاحتقان بشتى أشكاله. ومع ذلك، فإن العلاقة بين الدولة والمجتمع ليست علاقة صفرية بطبيعتها، وإنما تنشأ بينهما شبكة من العلاقات المعقدة، فالدولة تتبنى اختيارات وسياسات بهدف إرضاء المواطنين، وهي تتبع سياسات يكون من شأنها تغيير هيكل الفرص السياسية للجماعات، وبعض من في السلطة قد يقومون بممارسات سلطاتهم وسطوتهم بما يحقق مصالح اقتصادية خاصة من خلال العلاقة مع السوق وجماعات رجال الأعمال. ومن ناحية أخرى، فإن الثقافة السائدة في المجتمع وتوقعات المواطنين من الدولة يمثل عنصر دعم أو عائق لسياساتها. وقد ارتبط كل ما تقدم بالموقف الحرج الذي وجدت الدولة نفسها فيه، بحيث أصبحت في بعض الحالات تحت الحصار، فهي من ناحية محاصرة من الخارج بفعل تأثيرات العولمة والتدخل المؤسساتي والقانوني للعوامل الخارجية في شؤونها الداخلية اقتصاديا

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

وسياسيا واجتماعيا، وهي محاصرة في الداخل بسبب عدم قدرتها على الوفاء بالاحتياجات الأساسية للمواطنين وتخليها عن سياسات الرفاه الاجتماعي وتساعد دور جماعات الضغط من رجال الأعمال والمجتمع المدني، وشعور الأقليات العرقية والاثنية والجماعات المتعددة ثقافيا بعدم المساواة وتحقيق الفرص المتكافئة، وهو الأمر الذي يدخل الدولة في سياق صراعي جديد¹.

ما يلاحظ اليوم في المجتمعات الديمقراطية، أو التي في طور الديمقراطية، ظهور مطالب قوية مرتبطة بمختلف الهويات الجماعية. ويكمن المشكل الثقافي والسياسي في التحديد ما إذا كان ممكنا الرقي بالاختلافات الثقافية (وذلك لأن هذه الاختلافات تدرك من جهة على أنها عناصر مكوّنة لهوية كل واحد، ومن جهة ثانية لأن عدم الاعتراف بها لدى الفرد يفرض عليه أن يعيش حياة مزيفة)، دون تغييب للعدالة والوقوع في اللامساواة والفتنة الاجتماعية؟².

وتجدر الإشارة إلى أن الفلسفة السياسية الغربية لم تكن مهتمة بالنظر في العلاقة بين الوحدة السياسية للمدينة(البوليس في الإغريقية Polis)، الإمبراطورية (Empire)، أو الدولة (Etat) في علاقتها بـ "التنوع الثقافي". فقد أثبت التاريخ أن هذه المجتمعات الغربية متعددة الاختصاصات، وأن المدن الأثينية أو الاسبارتية في حد ذاتها لم تكن تخضع لمبدأ التجانس الثقافي. كما أن المواطنين يشتركون داخل النموذج المثالي للمدينة - كما ينظر له السياسيون- في اللغة والتاريخ والثقافة وفي جملة الممارسات. وإن كانوا منتمين إلى نظام سياسي متعدد من الناحية الإثنية، الثقافية واللغوية. وهو ما عبّر عنه كل من أرسطو، جان جاك روسو، جون ستيوارت ميل وكذلك كارل ماركس. لذلك فإن المنظرين للمسألة السياسية لم يتمكنوا من الوصول بفهم واضح للتفاصيل الداخلية المعقدة التي تربط الجانب السياسي بمسألة التنوع الثقافي. ولعل أسباب التأخر في التنظير لمفهوم "التنوع الثقافي" راجعة إلى ربط فكرة "التنوع" بالصراع، بناء على أنه حيثما حل التنوع يحل الصراع. وقد عالج ماكس فيبر هذا الأمر عندما ذكر أن مسألة التعدد تُحيل إلى "تعدد القيم، إلى الحد الذي يستحيل معه إجراء مصالحة بين وجهات النظر الأخلاقية التي

¹علياء جاويش، العلاقة بين الدولة ومحيطها الاجتماعي الثقافي في إطار "التعددية الثقافية": منظورات مقارنة، بحث محكم، برلين، ألمانيا، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، 2016، متاح على الرابط التالي:

<https://democraticac.de/?p=26696>

² باتريك سافيدان، المرجع السابق، ص33

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

تنتمي إلى سياقات مختلفة، يقارن ماكس فيبر تعدد سياقات القيم بتعدد الآلهة التي كانت تعبد قديما، فلكل له طقوسه، فلا يمكن للآلهة أن تتقمص أدوار بعضها بعضا.¹

والسؤال المطروح هما هو كيف تتعامل الدولة مع هوية المجموعات؟ هناك مجموعة من الآراء المتباينة في كيفية تعامل الدولة مع مسألة التنوع الثقافي نذكر منها:

(2) حياد الدولة شرط أساسي للهويات الثقافية:

إذا ما عملنا على تعميق النظر في مقياس التجرد من الخصوصية، فإننا نلاحظ أن صياغته السياسية تحيل إلى ضرورة حياد الدولة كشرط من الشروط الملازمة لوظيفة التحكم. فإذا ما ابتعدت الدولة عن كل مقاربة ثقافية، فإنها تتعالى على المستوى العالمي، وكذا المستوى العام أو العمومي، بمعنى أن درجة شموليتها تسمح لها بالجهر بالحق والعدل، في الوقت الذي يمكن فيه للأقليات الوطنية أن تلمس، بطبيعة الحال المستوى خصالا غير، حيث يؤدي بالضرورة إلى إعادة ظهور كل أشكال المصالح الخاصة، وكل الأشكال الفيودالية*.²

هذا الموقف يمثل أطروحة الفيلسوف الأمريكي جون راولز في كتابيه "نظرية العدالة" و"الليبرالية السياسية"³، وقد تبنته الليبرالية السياسية المعاصرة. إذ ينبغي على الدولة في نظره ألا تتدخل في الحسم بين مختلف المذاهب المتسامحة، لكونها لا يمكن أن تبرّر تصرفاتها تجاه الأفراد من جهة الاستدلال على تفوق عدد الخيارات التي ترغب في تحقيقه. فإذا تمكن المواطنون من الانخراط في النواة المشتركة للثقافة العمومية، فإنهم لا يعيرون اهتماما لما يفترضه التصور السياسي من التزامات. ويقر راولز بالتعدد وينكر

¹ المرجع نفسه، ص 44

*النظام الفيودالي أو النظام الوسيط هو عبارة عن نظام اقتصادي واجتماعي وسياسي، يُلغي مفهوم الدولة والمواطنة ويركز على إعطاء السيادة للإقطاعيين والأغنياء من خلال مجموعة من العادات والتقاليد والأعراف وأساليب العيش، وقد ظهر هذا النظام في أوروبا خلال العصور الوسطى بشكل واضح بسبب ضعف الإمبراطورية الرومانية منذ أواسط القرن الخامس الميلادي، مما أدى إلى زيادة قوة الشعوب المجاورة لها، فقامت بمهاجمة حدودها ثم التوغل في المناطق الداخلية، فانتشرت الفوضى والمجاعات والأوبئة وأدخلت عادات مختلفة عن عادات الشعب المعروفة، وهذا كله أدى إلى انهيار السلطة الملكية المركزية ولجوء السكان للبحث عن الحماية من قبل الأقوياء، وقد استمر هذا النظام إلى سقوط القسطنطينية في يد العثمانيين سنة 1435.

² المرجع نفسه، ص 48

³John Rawls, A Theory of Justice, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1971; John Rawls, Political Liberalism, New York, Columbia University Press, 1993

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

أن تتوع المذاهب المتسامحة" استنادا إلى التراضي المبني على التقارب، هو تنوع لا يمكن اعتباره وليد ظرف تاريخي عابر، ولا يمكن رده إلى تدخل الدولة، بل هو سمة لازمة للثقافة العمومية الديمقراطية، لذلك يمكن أن يوجد في الديمقراطيات الحديثة.¹

ويتعين الإقرار بحياد الدولة ضمن إمكان القول بكونها تحاول جاهدة في تقدير راولز، من خلال مؤسساتها التمثيلية وسياساتها العمومية، ألا تميل إلى أي مذهب أخلاقي أو ثقافي خاص. ذلك أن راولز لا يدمج اعتراف الدولة بالتعدد الثقافي ضمن أدبياته الليبرالية. لذلك تلتزم الدولة بالتعامل مع المواطنين على أنهم أفراد متساوون في الحقوق من جهة أولى، وتلتزم بالحياد حول القضايا التي تهم نمط حياتهم باعتبارهم أفرادا من جهة ثانية. إن الاعتراف المؤسساتي بالهويات الثقافية عامة وبالتعدد الثقافي خاصة هو أمر غير شرعي وغير نافع في نظر راولز، ذلك أنه يعمل على تفتيت المجتمع الديمقراطي وإضعافه ويكون عائقا أمام تحقق الحقوق الفردية التي يعترم حمايتها². لقد ساد الاعتقاد بعد الحرب العالمية الثانية أن العمل بفكرة حقوق الإنسان، سوف يؤدي إلى إمكانية حل النزاعات القائمة حول مشكل الأقليات. إذ يقع حمايتها بصورة غير مباشرة من خلال استبدال منهج الحماية المباشرة بمنح أعضائها حقوقا خاصة، أو ضمان الحقوق المدنية الأساسية لجميع الأفراد، بغض النظر عن انتمائهم. وهكذا ألغت منظمة الأمم المتحدة ما له علاقة بحقوق الأقليات الاثنية منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948، أخذا بفكرة فصل الكنيسة عن الدولة التي كان أنصار الليبرالية يعتقدون في نجاحها.

كما يرى كاظم شبيب أن هناك محطات أساسية لا بد من الاعتماد عليها في أي مساعٍ لمعالجة المشكلات الطائفية، في أي بلد فيه فسيفاء من الهويات الثقافية والدينية، مهما كان حجمها وتعددتها، وذلك من خلال طرح فكرة دولة الإنسان. في هذا الإطار، لا تعمل دولة الإنسان ما يقيد الإنسان، بل تعمل ما يُطلق العنان له للإبداع والتطور فكريا وحياتيا وسياسيا وعلميا، وبالمختصر المفيد هي دولة تنطلق من الإنسان وإليه في شؤونها الصغيرة والكبيرة. وترسم سياستها الداخلية والخارجية من أجله، أيضا كل ذلك دون النظر إلى ما هو عليه انتمائه الديني والسياسي والفكري³. إن "دولة الإنسان" هي دولة تعددية، تعددية لا تسمح لطرف من مكونات البلاد، سواء كان هذا الطرف طائفة دينية أو حزبا سياسيا أو

¹ فوزية ضيف الله، المرجع السابق، ص 7

² باتريك سافيدان، المرجع السابق، ص ص 52-53

³ كاظم شبيب، المسألة الطائفية، تعدد الهويات في الدولة الواحدة، بيروت، دار التنوير، ط 1، 2011، ص 360

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

قبيلة أو عشيرة أو أقلية أو أكثرية، لا تسمح التعددية لأحدهم بالهيمنة على البلاد والعباد، لا هيمنة دائمة ولا هيمنة مؤقتة¹. إن احتضان الدولة للهويات المتعددة من سمات "دولة الإنسان"، أما قاعدة المواطنة الدستورية فهي من القواعد الأساسية التي لا خلاف عليها في معالجة مشكلة الطائفية، وإن لم يكن جميع المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات، فلن تفلح أي معالجة للطائفية في البلدان التي تعاني من مشكلاتها. والموقف المطلوب من الدولة هنا، هو الحياد المنصف والموضوعي لتطبيق هذه القاعدة. فدولة "المواطنة الحقيقية" هي التي تقوم على حياد الدولة تجاه انتماءات المواطنين وهوياتهم الثقافية. والحياد المنصف يعني أنه لا أحد فوق القانون، وأن الفرص تكون متاحة للجميع بصرف النظر عن العرق والطائفة والثقافة.²

لكن السؤال المطروح هنا هو: هل يمكن أن يكون حياد الدولة حول الهويات الثقافية إجابة مقنعة على أسئلة وتطلعات الأقليات الثقافية؟

(3) استحالة حياد الدولة إزاء الهويات الثقافية:

يمكن أن نتحدث هنا عن مسارين اثنين أفضيا إلى ضرورة اهتمام الدولة بالهويات الثقافية، وذلك من خلال سن القوانين التي تشرّع للحقوق والمساواة والاعتراف بالهويات الثقافية، وتجريم كل اعتداء عليها أو اضطهادها أو عدم الاعتراف بها.

أولاً، منذ أن تسارعت وتيرة عامل الهجرة بفعل إحدائيات "العولمة"، وتأثيراتها في ظهور الجماعات الإثنية والعرقية، التي صارت تحس بضرورة تعزيز هوياتها والحفاظ على اختلافها من جهة الخصوصية التي لا تلغي التنوع، وهو ما أدّى إلى حدوث مشكلات اجتماعية واقتصادية وثقافية. لذلك نبّه المجتمع الدولي إلى أن الحفاظ على التنوع الثقافي هو ضرورة قصوى. إذ لا يمكن دفع المجتمعات قسراً إلى الاندماج ضمن رؤية أيديولوجية أحادية. لقد توصل المجتمعون خلال الدورة 33 للمؤتمر العام لليونسكو بباريس في 20 أكتوبر 2005، وبأغلبية ساحقة إلى إقرار اتفاق يقضي بحماية التنوع الثقافي. إذ لم يحقق الإندماج القسري للمجموعات المتميزة ثقافياً، الذي قامت به الدول الأوروبية عبر تاريخها، الإندماج الكلي، بل ظلت هذه المجموعات ولو جزئياً محافظة على خصوصيتها اللغوية والثقافية والقومية. فأقوام السكان

¹ كاظم شبيب، المرجع السابق، ص 362

² فوزية ضيف الله، المرجع السابق، ص 8

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

الأصليين استفادوا كثيرا من المجال الحيوي للديمقراطية من خلال الاعتراف بحقهم بوصفهم مجموعات متميزة عن بقية أفراد المجتمع، مثلما هو الحال في الكيبك في كندا والفلامان في بلجيكا أو الباسك في اسبانيا، بل حق الاعتراف عندهم وصل إلى حد المطالبة بالسيادة على الأرض التي يعيشون فيها. كما استفادت هذه المجموعات الثقافية بما أتاحتها لها الليبرالية، وذلك من خلال احترام حقوق الأقليات. وهو ما يعني انتشار الخطاب السياسي المناادي بضرورة الحفاظ على التنوع الثقافي، بدلا من التطهير العرقي والإثني الذي كان سائدا في فترة الحرب الباردة.

ثانيا: لقد ساد النظر إلى طبيعة الدولة في علاقتها بالحرية والعدل، ضمن حقل الفلسفة السياسية والكلاسيكية، منذ عصر النهضة وصولا إلى القرن التاسع عشر، بداية عند نيكولا ميكيافيلي ولاحقا عند توماس هوبز من جهة الحصول على أفضل نظام سياسي يمكن للمجتمع أن يقبل به. لذلك كان الجانب النظري غالبا على جانب الممارسة السياسية لما تقره هذه الفلسفات السياسية. وكان الاهتمام ببناء نظرية في العدل والحرية تراعي الحقوق الفردية بمعزل عن حقوق الجماعة. وهذا راجع إلى الاعتقاد الأولي في مقولة الإنسان كائن اجتماعي بالطبع. لذلك ظهرت فلسفات "الاعتراف"، التي تعترف بحقوق الأقليات المضطهدة، الأمر الذي أفرز تحولا في نظرة الدولة إلى مسألة "التعددية الثقافية". وحاول الفلاسفة من جهتهم مواصلة البحث على ربط مسألة التعددية بنظريات العدل والحرية والكرامة والمواطنة¹. وهنا نجد الفيلسوف الكندي شارلز تايلور أسس نظرية في الهوية قائمة على سياسة الاعتراف.

المبحث الثالث: صور الوحدة والتعددية في النظرية السياسية للتنوع الثقافي

هناك إجماع بين المفكرين على أهمية الوحدة، ولكن الاختلاف يكمن في طريقة تحقيقها، خاصة وأن العالم اليوم يعيش حالات من التنوع، مما يستدعي التفكير في الوحدة من جهة، ومن جهة ثانية في الحفاظ على التنوع الثقافي. إن هذا الأمر جعل للوحدة مفاهيم مختلفة، حيث يمكن للوحدة أن تعني القمع، وذلك من خلال التركيز على التشابه الثقافي، وبالتالي قمع الهويات الثقافية، أما المفاهيم السياسية للوحدة تتمثل في محاولة إيجاد نموذج سياسي موحد يشمل جميع أفراد المجتمع وبالتالي الاتفاق على مبادئ عامه لهذا النظام، وفي الأخير المفاهيم الوطنية للوحدة وذلك من خلال مفهوم المواطنة المشتركة التي تقوم على الحقوق والواجبات، أما فيما يخص التعددية يمكن تقسيمها إلى ثلاث أنواع أساسية، وتتمثل في

¹ فوزية ضيف الله، المرجع السابق، ص ص 9-10

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

التعددية الثقافية التعددية، والتعددية الثقافية الليبرالية، والتعددية الثقافية العالمية، بالرغم من اختلاف أنواع التعددية الثقافية إلا أنها تشترك في الهدف والمتمثل في إدارة التنوع الثقافي. سوف يركز هذا المبحث على توسيع الأفكار السالفة الذكر، وقد تم تقسيمه إلى: المطلب الأول: صور الوحدة في النظرية السياسية للتنوع الثقافي ويتم توضيح أنواع الوحدة المتعلقة بالتنوع الثقافي، أما المطلب الثاني: صور التعددية في النظرية السياسية للتنوع الثقافي، ويتم التركيز فيه على أنواع التعددية الثقافية.

المطلب الأول: صور الوحدة في النظرية السياسية للتنوع الثقافي

لا يختلف أحد من الناس حول ضرورة الوحدة والتوحيد بين أبناء المجتمع الواحد والأمة الواحدة، لما لها من فوائد عديدة، وأثار حسنة لصالح المجتمع والأمة. وتشترك في هذا الإجماع حول ضرورة الوحدة وفوائدها جميع المدارس الفكرية والسياسية.

إن الجدير بالذكر، أننا نجد جميع أدبيات هذه المدارس تؤكد على مسألة الوحدة واعتبارها عاملا استراتيجيا. ولكن هذه المدارس والنظريات تختلف في منهجية تحقيق الوحدة، والطرق الموصلة إليها في الواقع. فالعالم اليوم يعيش حالات التنوع والتعدد بمختلف أشكالها اللغوية والجغرافية والمذهبية والثقافية. فهل تعنى الوحدة اقتصاد كل حالات التنوع والتعدد الموجود في المجتمع لصالح أو لهدف صيغة وحدوية قائمة على التوحيد السياسي والثقافي والاجتماعي، لا ترى من الضرورة أو من مصلحة الوحدة العناية بتلك التنوعات الطبيعية والتاريخية؟ وهل الوحدة تقتضي استبعاد التعدد وتجاهله في استراتيجية العمل الوحدوي؟ من هذا المنطلق، يظهر أن ثمة حاجة إلى اكتشاف مبادئ نظام أو وحدة في مختلف ظواهر الوجود، وأحيانا إلى افتراض مبادئ من هذا النوع، أو حتى فرضها على بعض الظواهر، وهناك مثالين عن هذه الوحدة، هما الشخصية على الصعيد الفردي والدولة على الصعيد السياسي.¹

وانطلاقا مما سبق، يمكن للوحدة أن تتحقق وفق نمطين رئيسيين، أحدهما يقوم على اقتطاع عنصر معين من التعددية الاجتماعية وبناء قاعدة الحكم عليه. وغالبا ما يحصل هذا الاقتطاع على أساس أغلبية ما: عرقية أو دينية أو مذهبية أو سياسية. لكن إحدى الأقليات قد تتولى السلطة أحيانا وتفرض إرادتها على الأكثرية. ولئن كان هذا النوع من التوحيد، خصوصا ذلك الذي تبادر إليه إحدى فئات المجتمع بحكم تفوقها العددي عرقيا أو دينيا أو سياسيا، أبسط الأنواع وأكثرها مباشرة، إلا أنه ليس أفضل أنواع التوحيد

¹ أديب صعب، الدين والمجتمع، بيروت، دار النهار، 1983، ص ص 88-90

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

على الإطلاق، فهو يبقى بعيدا عن هدف تحقيق العدالة، مهما حاولت الفئة "الغالبية" وضع الفئات الأخرى في "ذمتها"¹. ووفق هذا المنظور، فإن الوحدة تعني التوحد القسري القائم على نفي كل أشكال التعدد والتنوع الطبيعية والتاريخية الموجودة في المجتمع². النمط الآخر من التوحيد هو ذلك الذي تتحقق فيه الوحدة الاجتماعية لا على حساب التنوع أو عبر طمس التنوع وإضعافه، بل وسط التنوع أو ضمن التنوع. هذا يستبعد أن تكون أداة التوحيد واحدة من عناصر التنوع. وما دمنا نتكلم عن الوحدة الاجتماعية التي تجسدها الدولة، فهذا النمط التوحيدي يقضي بأن تكون الدولة آلة إدارية لا داعية لعقيدة ما، لأنها إذا تبنت عقيدة دينية بعينها، فقدت ولاء غير المنتمين لتلك العقيدة، وهكذا إذا تبنت عقيدة سياسية، شيوعية مثلا أو قومية من فئة معينة.

إن وظيفة الدولة أن تستوعب تعددية المجتمع من غير طمسها أو تبرز فئة معينة، مهما غلبت عدديا على سواها. وحتى في انتماء جميع أفراد المجتمع اسميا إلى مذهب ديني واحد، يجب أن تحقق الدولة وحدة المجتمع على أساس تعدديته. لهذا يمكن القول أن الوحدة المطلوبة باعتبارها أصلا وخيارا، لا تمر أو تتحقق عبر التوحد القسري وإقصاء حقائق التعدد. فالوحدة لا تعني التطابق التام في وجهات النظر وطرق التفكير بين أبناء المجتمع، وإنما تعني احترام تحقق التعدد والتنوع، والعمل بشكل وحدوي على ضوء تلك الحقائق³. وهنا نجد المنظرين السياسيين قد ساهموا في النقاش المعاصر حول الوحدة وما تعنيه بالضبط، في ظل وجود مجتمع متعدد الثقافات، وهم بذلك يقدمون وجهات نظر مختلفة نوعا ما، وهذا الجزء من البحث يقدم هذا التصور حول الوحدة، خاصة وأنه قد تشكلت الوحدة مشكلة في المجتمعات المتعددة الثقافات، فنجد المنظرين السياسيين يختلفون فيما تعنيه الوحدة، ولكن يتفقون حول أهمية الوحدة. بينما لا يوافقون على كيفية تعزيزها، فنجد البعض على سبيل المثال يؤكد على فكرة التوافق السياسي، ويدعو آخرون إلى استخدام فكرة الهوية الوطنية. وعليه، من الصعب إدراج التعددية الثقافية مع مفاهيم الوحدة التي تتطلب درجة عالية من التشابه الثقافي.

في هذا القسم نقوم بتحليل المفاهيم المختلفة للوحدة، التي تنطوي عليها مواقف المنظرين السياسيين، وتتمثل في:

¹ أديب صعب، المرجع السابق، ص 91

² محمد محفوظ، نظرات حول الوحدة والتعدد في الفكر الإسلامي المعاصر، ثقافتنا للدراسات والبحوث، العدد 26، 2011، ص 94

³ المرجع نفسه، ص 95

(1)الوحدة تعني القمع (القهر):

في هذا النوع ينظر للوحدة أنها غير مرغوبة، يمكن للوحدة أن تكون لها دلالات سلبية بالنسبة للبعض نظرا لعلاقتها التقليدية بالهويات الوطنية التي تتطلب درجة عالية من ثقافة التشابه، وأولئك الذين لديهم آراء وممارسات غير الأغلبية سيكون مآلهم التهميش أو الاضطهاد¹.وهنا، ترى يونغ (Young) أن الحكم لا يمكن أن ينظر إليه على أنه وحدة يشارك فيها الجميع، فالوحدة بالنسبة لها، تفرض التجانس والقمع والتهميش².وتنتقد يونغ الرأي الجمهوري وتؤكد بأن الجمهوريين مثل الليبراليين ملتزمون بالمثال الأعلى للنزاهة، لكنه مثال يعمل في غير صالح الفئات المضطهدة في المجتمع، بما في ذلك النساء والأقليات العرقية. وهنا ترى يونغ أن تصور الجمهور المدني يستثني النساء، وينظر إلى الجماعات الأخرى بأنها مختلفة، وذلك لأنه يستمد عقلانيته وعموميته من معارضته للعاطفة والخصوصية فقط. ولهذا يصر منظرو التيار الجمهوري على وحدة الجمهور المدني، بما أنه مواطن فعليه أن يترك خلفه خصوصيته واختلافه، لتبنى وجهة نظر كونية مماثلة لجميع المواطنين، وجهة نظر المصلحة العامة أو الإدارة العامة. من جهة أخرى، يفرض السياسيون الجمهوريون عمليا التجانس في المواطنة من خلال استبعاد كل أولئك الذين عرفوا بأنهم مختلفون ومرتبطنون مع الجماعة، أو تؤثر فيهم الرغبة أو الحاجة التي قد تحرفهم بعيدا عن وجهة نظر العقل المجرد من المواطنة. فالدولة في رأي يونغ لا ينبغي أن تكون محايدة، لأن المثل الأعلى للحياد هو أسطورة ليبرالية تتكرر الاختلاف، فهو يعمل على تجاوز الخصوصية، الأمر غير الممكن واقعا، فالمعايير المقدمة باعتبارها عالمية ومحايدة تمثل معايير وقيم الأغلبية المهيمنة، في حين يتم إقصاء الأقلية³.ويعتقد كوكاتاس (Kukathas) من جهته أنه لا يجب اعتبار المجتمع الجيد من يكون مجتمعا موحدا، ولكن اعتباره كأرخيبيل، أي مجموعة من المجتمعات التي تعمل معا في جو من التسامح المتبادل. ولا يمكن دمج المجتمعات الأخرى في المجتمع السياسي، لأن ذلك سيخلق ضغوطا من أجل التجانس، وقمع التنوع الثقافي يؤدي إلى القمع⁴.

(2)المفاهيم السياسية للوحدة:

¹ Elise Rietved, Unity and Multiculturalism in the United Kingdom and the Netherlands, Phd Thesis, School of European Languages, Translation and Politics, Cardiff University, 2014, p 64

² Iris Marion Young, Justice and the politics of difference, Princeton, Princeton University Press, 1990, p 227

³ Ibid.,pp 96-121

⁴ C. Kukathas, The liberal Archipelago., Oxford, Oxford University Press, 2003, pp 171-172

الفصل الأول..... السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

إن الوحدة القائمة على التشابه الثقافي يمكن أن تؤدي إلى تهميش الأقليات وقمعها، ولكن التوصل إلى نتيجة مختلفة، بدلا من رفض الوحدة، إن المواطنين يمكن أن يتجاوزوا خلافاتهم، من خلال الاتفاق على مبادئ سياسية ترضي الجميع. ونجد ذلك في نموذج جون راولز، حيث يؤكد أن آراءه تدخل ضمن الاتجاه الأخلاقي في الفكر السياسي، ذلك أنه يولي أهمية مطلقة للحريات والحقوق الأساسية، على اعتبار أن العدالة ترفض الفكرة القائلة أن فقدان البعض لحريتهم يصبح أمرا صائبا، لأنه سيفضي إلى خير أكبر يتقاسمه البعض الآخر. ففي المجتمع العادل، حيث تكون الحريات والحقوق الأساسية ممنوحة ومضمونة بواسطة العدالة، فإن ذلك يجعلها موضوعا غير قابل للمساومة السياسية، وكذلك هي ليست حاصل جمع المصالح الاجتماعية¹. بطريقة أخرى، يرى راولز أن أعضاء الديمقراطيات الليبرالية لهم هوية مزدوجة، حيث ينظر إليهم بصفاتهم الشخصية الذاتية كحاملين لمفهوم عن الخير، وما يمكن أن تكون عليه حياة قيمة وخيرة أيضا، والتي قد تشمل، على سبيل المثال، ذواتهم الشخصية أو اعتقاداتهم الدينية. ويفترض راولز أن مفاهيم الخير متباينة بشكل جذري، ولا يوجد احتمال لأن يتوافق الناس حول ما هي القيم العليا بالنسبة إليهم. على خلاف ذلك، يكون الناس بصفاتهم مواطنين قادرين على التوصل إلى اتفاق بشأن مبادئ العدالة التي سوف تحكم ترتيباتهم السياسية مثل الدستور وغيره.²

ويرى دعاة المفاهيم الوطنية للوحدة، أنه يتم تحديد المواطنين من خلال عضويتهم في المجتمع الوطني، ويتبنون المفهوم الليبرالي للمواطنة بوصفها مجموعة من الحقوق، ويضيفون إليها فكرة أن يكون المواطن هو الشخص الذي يفكر ويتصرف طبقا لطريقة معينة. ويعرف المواطن بالمجتمع السياسي الذي ينتمي إليه، والتزامه بتعزيز مصالحه المشتركة من خلال المشاركة الفعالة في الحياة السياسية³. في الواقع، إن الوحدة هنا تتطلب درجة عالية من التجانس، وبالتالي يعتبر التنوع الثقافي بمثابة عائق لهذه الوحدة، ولهذا يعني ضرورة تكييف الأقليات التي تختلف ثقافيا مع هذه الوحدة من خلال استبعادها أو استيعابها. وعلى هذا الأساس، فإن المواطنة الجمهورية لا يمكن أن تتسع إلى ما يقع تحت عنوان "سياسات الهوية"، وذلك من خلال الاندماج في ثقافة الأغلبية، وهذا ما أدى إلى ظهور مفاهيم وتصورات متباينة حول التعددية.

¹ John Rawls, A theory of justice, op.cit, pp 28-30

² علي رسول حسن الربيعي، وحدة المواطنة وتعددية الجماعات، إشكالية الوحدة المعقدة في الفلسفة السياسية المعاصرة، بحث محكم، الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016، ص7، متاح على الرابط التالي:

<https://www.mominoun.com/pdf1/2016-06/mowataanan.pdf>

³Elise Rietved, op.cit, p 138

المطلب الثاني: صور التعددية في النظرية السياسية للتنوع الثقافي

إن التعددية الاجتماعية ظاهرة ملازمة للمجتمع منذ عرف هذا المجتمع ظواهر التبادل السلعي والملكية الخاصة للدولة. بل وقبل ذلك وبعده، فإن التمايزات الثقافية والعرقية والدينية، بما تفرضه من تمايزات في الرؤى والمواقف السياسية، هي تمايزات ملازمة لطبيعة المجتمع البشري ذاته. فلم يعد كافياً تشخيص التعددية، وإنما كيفية تجسيدها عملياً باعتبارها حقيقة واقعية حاضرة، كما كانت في الماضي وستكون في المستقبل. إن سياق التعدد الثقافي على سبيل المثال هو عنصر ضروري لترجمة القيمة الموضوعية في الواقعين السياسي والأخلاقي، كما أن السياق التعددي الاقتصادي، كمثال ثاني، هو حالة أساسية لإحداث الحركية في الأسواق المحلية والعالمية.

(1) صور التعددية:

مما لا شك فيه، أن التعدد بمعنى "التنوع والاختلاف" ظاهرة في حد ذاتها لا تمثل مشكلة، ولكن تظهر المشكلة حينما يؤدي ذلك التنوع والاختلاف إلى آثار سلبية تهدد أمن المجتمع واستقراره. ولا يخفى على أحد أن هناك العديد من مناطق العالم عرفت ظاهرة التنوع والاختلاف في صور متعددة (إثنية، عرقية، دينية، ثقافة، اقتصادية) منذ القدم، إلا أنها اتخذت أبعاداً جديدة في ظل التطورات الداخلية والإقليمية والدولية التي طرأت في الآونة الأخيرة، وتحديدًا منذ مطلع التسعينيات، حيث أصبح حديث الوحدة من خلال التنوع هو الخطاب السياسي السائد، بعد أن كان خطاب الوحدة من خلال الصهر هو السائد في كثير من دول العالم النامي، بخاصة الدول الحديثة الاستقلال.¹

من بين الصور والأشكال المختلفة للتعددية، فقد اكتسبت التعددية الثقافية أهمية خاصة على الصعيدين العملي والأكاديمي. وفي هذه الدراسة سوف نتناول ظاهرة التعددية الثقافية من خلال دراسة المفاهيم المختلفة للتعددية، ثم دراسة صور أو أنواع التعددية الثقافية. ويعود أصل التعددية للدلالة إلى "عدّ" وتعني حسب وأحصى و"عادّه" معادًا وعددًا: فأخره في العدد وناهضه في الحرب، و"عدّد" الشيء وأحصاه، و"عدّدت" الشيء جعلته ذا عدد، "تعاد" القوم: عد بعضهم بعضًا. "تعدّدت" صار ذا عدد.

¹ وفاء لطفي، التعددية المجتمعية، سلسلة الدراسات المحكمة، مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية، لندن، المملكة المتحدة، ماي 2012، ص 2، متاح على الرابط التالي:

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

و"العديدة": الحصة والنصيب¹. ويتضح من المعاني السابقة أن الكلمة تعني عدم التفرد، كما تحمل مضامين نفسية ممثلة في التفاخر والمعاداة، وكذلك تتضمن معنى القدم والاستمرارية حتى يعتد بها. والواضح أن المعنى اللغوي يحمل في طياته بعض الملامح الوصفية لحقيقة التعددية من حيث أنها تعنى عدم الواحدية أو التفرد، وذلك لأن أصل العد وجود الشيء القابل للإحصاء قل أو كثر، بما يعني أن هذا الشيء ليس منفردا أو وحيدا، وإلا ما قبل العد والإحصاء. وتحمل مشتقات الجذر اللغوي بعض المضامين النفسية ممثلة في عمليات التفاخر والمعاداة التي تتسم بها المجتمعات البشرية التعددية.²

على الصعيد الاصطلاحي، تتعدد التعريفات المقدمة لمفهوم التعددية، فيذهب معجم المصطلحات الاجتماعية إلى أن التعددية تعني تعدد أشكال الروح الاجتماعية في نطاق كل جماعة وتعدد الجماعات داخلا لمجتمع وتعدد الجماعات نفسها³. أما قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فيعرف التعددية على أنها عبارة عن "تنظيم حياة المجتمع وفق قواعد عامة مشتركة تحترم وجود التنوع والاختلاف في اتجاهات السكان في المجتمعات ذات الأطر الواسعة، وخاصة المجتمعات الحديثة حيث تختلط الاتجاهات الأيديولوجية والفلسفية والدينية"⁴.

وقد يشير مفهوم التعددية إلى خمسة أنماط، أولا، يعد مفهوما عاما قابلا للتطبيق على كافة المجتمعات والنظم المعاصرة باعتباره تعبيراً عن ظاهرة عامة وشائعة الانتشار. فكل الأنظمة التي يعرفها عالمنا المعاصر هي إلى حد كبير تعددية رغم تباين صورها واختلاف في بعض الأحيان اختلافاً كلياً عن بعضها البعض. ثانياً، أن التعددية مفهوم مرن، ليس فقط لكونه تعبيراً عن ظاهرة عامة، بل أيضاً لتباين تطبيقاته واستخدامه في الكثير من الحيات للإشارة إلى حالات وأوضاع متناقضة، الأمر الذي يصعب معه عزل المفهوم عن السياق التاريخي وطبيعة التطور المجتمعي في كل حالة على حدة. ثالثاً، هو مفهوم مركب بوصفه تعبيراً عن ظاهرة متعددة الأبعاد. فهناك التعددية الثقافية والتعددية الاجتماعية والتعددية السياسية. ورابعاً، هو مفهوم معقد بحكم كونه مركباً، وإن كان ليس كل تركيب يقود بالضرورة إلى التعقيد، إلا أن عملية التركيب في الظاهرة التعددية جعلت من المفهوم المعبر عنه مفهوماً معقداً، وذلك لارتباطه

¹ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج2، ط3، القاهرة، دار الدعوة، 1985، ص608

² محمد مهدي عاشور، المرجع السابق، ص20

³ أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان، ط2، 1981، ص317

⁴ سامي زيبان بدوي، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1990،

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

من ناحية بالعديد من المفاهيم الأخرى مثل الطائفية والعرقية والدولة القومية والديمقراطية...الخ. ولكون الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية التي تقوم عليها من ناحية أخرى تتضمن عناصر متشابكة ومتداخلة تقف بدورها على مجموعة كبيرة من العوامل والمتغيرات المتفاعلة، سواء في ذلك الداخلية أو الخارجية. وأخيرا، فإن التعددية مفهوم مراوغ بما يعنيه ذلك من إمكانية استخدامه، على سبيل المثال، للإشارة إلى التعددية السياسية كصيغة تهدف بالأساس إلى امتصاص السخط الشعبي، تماما مثلما يستخدم للتعبير عن التعددية السياسية بمعناها الشامل بكل ما ترمي إليه من الإقرار بحق كافة القوى في التعبير عن نفسها.¹

ويعتقد البعض أن التعددية تختلف فيما لو كانت مفهوما عنها لو كانت مصطلحا، ويرى البعض في التعددية كمفهوم أنها مرادف للتنوع والاختلاف. أما كمصطلح فيعتقد البعض الآخر بأنها تمثل النظام السياسي الذي له خلفية فلسفية ترتبط بإدراك دور الدولة وطبيعة المواطنة بل وطبيعة الإنسان، ولها ملامح مؤسسية ثابتة مستقر عليها، وتقرن بتطور اقتصادي واجتماعي محدد ومناخ ثقافي يقوم على الفصل بين الدين والدولة وتهدف إلى إدارة الصراع المجتمعي. ومن خلال متابعة الأدبيات المعاصرة التي تناولت مفهوم التعددية، يمكن اكتشاف نوع من التباين الواضح في الاتجاهات النظرية للمفهوم، ومن ثم تعدد في التعريف. وتجدر في هذا السياق التفرقة بين التعدد والاختلاف كمفاهيم وبين التعددية كمصطلح سياسي في علم السياسة الغربي الليبرالي السائد تحديدا. فالتعدد كمفهوم يرادف التنوع والتفاوت والاختلاف، في حين التعددية كمصطلح هي نظام سياسي له خلفية تاريخية وفلسفية ترتبط بإدراك دور الدولة وطبيعة المواطنة، بل وطبيعة الإنسان، وصيغ العقد الاجتماعي وقضاياها ونظامه الاقتصادي.

(2) منظورات التعددية الثقافية:

مع ازدياد النقاشات حول الطريقة التي يمكن أن تتعامل بها الدولة مع تحديات التنوع الثقافي، أصبحت التعددية الثقافية قضية بارزة ومثيرة للجدل بشكل متزايد، فما هي الأشكال المختلفة التي تتخذها؟. تعرف التعددية الثقافية بأنها نظرية سياسية، وجدت من أجل الاعتراف بالتنوع الثقافي وإدارته، وتشمل مجموعة متنوعة من المناهج لمواجهة تحدي التنوع. وما يميز جميع مناهج أو أشكال التعددية الثقافية هو التركيز على التنوع في إطار الوحدة. وهي فكرة أن الاعتراف العام بالاختلاف الثقافي يمكن احتواؤه في مجتمع

¹ وفاء لطفي، المرجع السابق، ص 06

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

سياسي واحد. ومع ذلك تنقسم وجهات النظر المتعددة الثقافات حول أهمية التنوع والوحدة. وأهم هذه الأشكال هي¹:

• التعددية الثقافية الليبرالية.

• التعددية الثقافية التعددية.

• التعددية الثقافية العالمية (الكوسموبوليتانية).

(أ) **التعددية الثقافية الليبرالية:** وهي بمثابة محاولة من الليبرالية الابتعاد عن العالمية، والقيام قدر الإمكان باحتضان التعددية. وقد تم ذلك إلى حد كبير بتبني فكرة الحياد الأخلاقي والفكرة القائلة بأن الليبرالية لا تحدد على أي مجموعة معينة من القيم، ولكنها تسمح للأفراد والجماعات باتخاذ قرارات أخلاقية خاصة بهم. ومع ذلك، فإن هذا النوع يميل إلى التنوع داخل إطار ليبرالي، حيث يجد الليبراليون أنه من الصعب أو من المستحيل تأييد الممارسات الثقافية غير الليبرالية. علاوة على ذلك، وبينما يشدد الليبراليون عموماً على أهمية الوحدة المدنية، فإنهم يؤكدون على أن التنوع يجب أن يقتصر على المجال "الخاص"، تاركين المجال "العام" كمنطق للتكامل. ويعتقد الليبراليون أن الديمقراطية الليبرالية تتمتع بميزة فريدة في أنها تمنح الاستقلال الذاتي للأفراد، وبالتالي تقدم النظام السياسي الوحيد الذي يمكن حماية التنوع فيه.

(ب) **التعددية الثقافية التعددية:** تركز بقدر أكبر على التنوع أكثر من التركيز على الوحدة، وتتنظر إلى التنوع باعتباره قيمة في حد ذاته. وبناء على قبول التعددية القيمة والفكرة القائلة أن المعتقدات الأخلاقية مختلفة، وبالتالي فإن الثقافات المختلفة تكون مشروعاً بنفس القدر. ومع ذلك، ونظراً لأن التعددية الثقافية التعددية هي شكل التعددية الثقافية التي تتبنى سياسات الهوية بشكل واضح، فإنها عادة ما ترتبط بمحاولات الدفاع عن ثقافات المضطهدين وجماعات الأقليات، وهي ترفض الليبرالية "المطلقة"، رافضة فكرة أن القيم الليبرالية أو الهياكل الليبرالية الديمقراطية لها أي أولوية على منافسيها. وتؤكد التعددية الثقافية التعددية أيضاً أن الاعتراف القوي والعام بالانتماء الثقافي هو وحده الذي يمكن الناس من المشاركة الكاملة في مجتمعهم، وبذلك فإن هذا الاتجاه يتبنى فكرة المواطنة المتباينة (المتمايزة).

(ج) **التعددية الثقافية الكوسموبوليتانية (الكونية أو العالمية):** هذا الاتجاه حريص بشكل خاص على الدفاع عن حقوق وثقافات الشعوب الأصلية ضمن حدود حركة العدالة العالمية الأوسع. وأحد المواضيع

¹ Andrew Heywood, op.cit, p 198

الفصل الأول.....السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية

المميزة للتعددية الثقافية العالمية هو التركيز على الهجين أو الهويات المتعددة، والاعترافات بأن الهوية الشخصية معقدة ومتعددة الأوجه. وهذا بدوره يمكن أن يؤدي إلى التركيز على مزايا الاختلاط الثقافي، وبالتالي توفير أساس للمواطنة العالمية في نهاية المطاف.

الجدول رقم (3): منظورات التعددية الثقافية

النوع	النظر للتنوع	أساس التكامل	الانتقادات الرئيسية
التعددية الثقافية الليبرالية	التنوع ضمن إطار ليبرالي ويجب أن يكون متوافقا مع التسامح والاستقلالية.	التنوع الثقافي متضمن في الوحدة المدنية الشاملة - المواطنة العالمية في سياق الديمقراطية الليبرالية.	يحافظ على الهيمنة الليبرالية الغربية وينفي شرعية الثقافات غير الليبرالية أو المناهضة (المعادية) لها.
التعددية الثقافية التعددية	التنوع قيمة في حد ذاته، جميع الثقافات متساوية، مظاهر الاختلاف موجودة في الطبيعة البشرية.	الشعور بالانتماء الثقافي يوفر الأساس للمشاركة المدنية المواطنة (المتباينة أو المتميزة متعددة)، مع الاعتراف بالحقوق الاثنية وغيرها.	النتائج تكون على مستوى التعددية الثقافية الأحادية وغياب التماسك المدني.
التعددية الثقافية الكوسموبوليتانية	التنوع يعزز الهجين (هويات متعددة)، موقف ما بعد الليبرالية، ولكن يجب أن تكون متوافقة مع العدالة العالمية.	الاختلاط الثقافي - تعزز الوعي بالشعوب الأخرى والعالم الأوسع - المواطنة العالمية.	التعددية الثقافية من شأنها تقويض التمايز الثقافي وإضعاف الأصالة الثقافية.

المصدر: Andrew Heywood, op.cit, p 199

الفصل الثاني:

سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات:
أنموذج سياسات الاعتراف

تمهيد

نهدف في هذا الفصل إلى تقديم أطروحة الجماعتيين، وبالأخص دراسة شارلز تايلور الخاصة بالتنوع الثقافي ونتائجها السياسية. فالهدف من هذا الفصل هو الإجابة على التساؤل التالي: هل يقدم شارلز تايلور فهما مناسباً للتعددية الثقافية ويستوعب مفهوم الهوية الثقافية وعلاقتها بالسياسة؟

تقوم جهود الجماعتيين حول تقديم اقتراحات في شأن السياسة، وذلك من خلال نقد الليبرالية وتركيزها على صياغة نظرية اجتماعية. وعليه يجب تقديم موقف الجماعتيين حول التعددية الثقافية من مختلف المواضيع والأفكار التي تم طرحها بهذا الشأن، وإعطائها أهمية للهوية الثقافية من خلال صياغة سياسات الهوية التي تقوم على الاعتراف بالاختلافات الثقافية والمساواة بين مختلف الثقافات، والقضاء على التهميش والظلم والاستبداد. وتتمثل الإشكالية الأساسية للجماعتيين في النظر في القيم الليبرالية والتمثلة في الحرية والمساواة والحقوق، فالجماعتيين يعترضون على فكرة حيادية الدولة الليبرالية، وكذلك على مفهوم الفرد وهويته وقيمه باسم الجماعة. في إطار النقاش حول التعددية الثقافية والتنوع الثقافي نجد أن أنصار التعددية (الجماعتيين) يؤكدون على أن لكل جماعة ثقافية لها الحق في الوجود والتعبير الحر، وأن المجتمع الديمقراطي مطالب ليس فقط بأن يعترف بالتنوع الثقافي، وإنما عليه واجب حماية وتنمية وتطوير هذا التعدد والتنوع. إذن، فالهدف معرفة رأي الجماعتيين من التعددية الثقافية وكيفية تعاملهم مع موضوع التنوع الثقافي. لقد اقترح الجماعتيين حلولاً صريحة وضمنية وبشكل متباين في التعامل مع التعددية الثقافية. وبالرغم من وجود مثل هذه الآراء المتباينة بين المفكرين، إلا أنهم يقدمون اقتراحات مفيدة بمقدورها أن تساعد في حصول فهم أفضل للتنوع الثقافي، والوصول بالتالي إلى سياسات هوية يمكن الدفاع عنها في المجتمعات متعددة الثقافات. فما هو المبدأ السياسي الذي يضمن تعايشها مع بعضها البعض وفي الوقت نفسه يعترف بهوياتها المختلفة؟ نقوم في هذا الفصل بالنظر في بعض المواقف والتحليلات التي تمثل هذا التيار الجماعتي، وبخاصة تحليل وجهة نظر أحد أهم فلاسفتها ونعني بذلك الفيلسوف الكندي شارلز تايلور، وذلك لأنه يُعد رائداً في هذا التيار، من خلال مناقشاته لموضوع الهوية وإدراجه في النقاش السياسي من حيث النظرية والممارسة، وقدّم أفكاراً جديدة لا تزال موضع نقاش ونظر.

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

سوف يتم التوسع أكثر بشيء من التفصيل في النقاط السابقة الذكر من خلال المباحث التالية: المبحث الأول: الردود الجماعية على الليبرالية، المبحث الثاني: أنموذج الاعتراف، مفهوما ومسارات، المبحث الثالث: سياسات الهوية والاعتراف.

المبحث الأول: الردود الجماعية على الليبرالية

إن أهم أفكار التيار الجماعية هو نقده الفردية الليبرالية الإجرائية، فنجده يأخذ بعين الاعتبار أهمية الجماعة، وأهم فكرة لديه أن الفرد لا يستطيع أن يشكل بعده الأخلاقي إلا من خلال الانتماء إلى جماعة معينة، وأنه يمكن تحديد الأفراد من خلال ثقافتهم، وأن المجتمع يتكون من ثقافات متعددة. إذا كان موضوع التنوع الثقافي اليوم موضوع الساعة، إلا أنه يجب الإقرار أن الفلسفة السياسية الغربية لم تهتم لمدة طويلة بالمسألة الموجودة بين الوحدة السياسية والتنوع الثقافي، بل نجدتها تؤكد على أن الوحدة السياسية تقتضي التجانس الثقافي، لكن النمو المتزايد للتعدد الثقافي أدى إلى تحول في المنظور السياسي وذلك بظهور ما يسمى بالتعددية الثقافية التي تركز على الوحدة السياسية في إطار الإقرار بالتنوع والاختلاف الثقافي، وذلك من خلال الاعتراف السياسي بثقافة الأقليات وإدراجها في السياسة واحترام كرامة الإنسان. إن هذا لا يتأتى إلى من خلال التخلي عن المبدأ الأساسي للفكر الليبرالي والمتمثل في الحياد، فالبعض يدحض هذه الفكرة ويعتبرها دربا من دروب الخيال، فحتى الدول التي تتبنى الحياد في الواقع تقوم على ثقافة معينة وتقوم بتأييدها، وبالتالي فهناك استحالة لحياد الدولة. وعلى هذا الأساس، تم تقسيم هذا المبحث إلى: المطلب الأول الذي نبيّن فيه أهم أفكار التيار الجماعية وموقفه من التنوع الثقافي والتعددية الثقافية، بينما نتناول في المطلب الثاني اعتماد مبدأ التعددية الثقافية، وبالتالي التخلي عن فكرة التجانس الثقافي، وفي المطلب الثالث يكون بمثابة نقد للحيادية الليبرالية التي تقضي إلى استحالة الحياد.

المطلب الأول: النزعة الجماعية والتعددية الثقافية

لقد ظهر خطاب الاعتراف بالهويات الثقافية والعرقية والدينية في أمريكا الشمالية في السنوات 1960-1970، وذلك في سياق نضال الزوج والنساء والأقليات عموما من أجل الحصول على حقوقهم، كما ترافق مع الإجراءات السياسية التي اتخذتها دولة كندا للحد من النزاع اللغوي بين الفرنكفونيين والأنجلوسكسون، بحيث أدى ذلك إلى ظهور تفكير سياسي جديد حول قيمة الجماعات والثقافات في المجال السياسي. وتتمثل الإشكالية الأساسية للجماعيتين في النظر في قيم الليبرالية والمتمثل في الحرية

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

والمساواة في الحقوق، فما هي مبادئ هذا التفكير السياسي الذي يصطلح عليه بمصطلح الجماعاتية؟ خاصة في دراسته لواقع التعدد الثقافي في المجتمع، ويدعو إلى اعتماد سياسات الهوية في إطار الاعتراف بالهويات الثقافية واستحالة الحياد.

(1) في معنى التيار الجماعاتي:

يُشير مصطلح الجماعاتية إلى مجموعة من الفلاسفة الناطقين باللغة الإنجليزية والذين برزوا في مجالي الأخلاق والسياسة، وذلك منذ سبعينات القرن العشرين وأهمهم: ألسديار مكنيتير (Alasdair Macintyre) ومايكل ساندل (Michael Sandel) ومايكل ولزر (Michael Walzer) وشارلز تايلور (Charles Taylor). ويعترض الجماعاتيون على فكرة حيادية الدولة الليبرالية، وكذلك على مفهوم الفرد وهويته وقيمه باسم الجماعة، والأولوية المعطاة للخير على حساب الحق، وأخيرا النقاش حول منزلة ومكانة الكونية العالمية (Universalité) والخصوصية (Spécificité) والتعددية (Pluralité) والتنوع (Diversité). ولا ينبغي فهم الفكر الجماعاتي على أنه عقيدة فلسفية ونظام فكري جامد وموحد، حيث من الممكن تجميع مؤلفين مختلفين مثل: ألسديار مكنيتير أو شارلز تايلور أو مايكل ولزر أو مايكل ساندل تحت نفس المصطلح، وهذا راجع بالأساس إلى الموقف النقدي الذي طوره هؤلاء المؤلفون في مواجهة الليبرالية¹. ولا ينبغي أن يكون مفاجأ العثور على العديد من الاختلافات بين المفكرين الجماعاتيين. في نفس الإطار، لا يجب النظر إلى تايلور وولزر على أنهما جماعتيان معاديان لليبرالية، حيث أنهما يظنان في غالب الأحيان وفي كثير من مؤلفاتهما ومواقفهما مرتبطان جدا بمبادئ الليبرالية، رغم انتقاداتهما المنكرة والمستمرة لها، خاصة من زاوية تشديد الليبرالية على الحقوق الخاصة وإهمالها لمفهوم الصالح العام. وتهدف انتقادات كل هؤلاء إلى التأكيد على أن الحرية تحتاج إلى مواطنة ومجتمع وشركاء فاعلين حتى يتمكنوا من إدراك أنفسهم. من جهة ثانية، ولتوضيح المرونة التي يجب أن تستخدم بها فئة المفكر الجماعاتي وإظهار كيف تسمح بإدراج فكر يحتفظ بروح نقدية في وجه الفكر الجماعاتي نفسه والتعاطف مع الفكر الليبرالي، يمكن الإشارة إلى مقال في مايكل ولزر الذي يؤكد بشكل خاص على تجربته المتزامنة في نقد وتبجيل المفاهيم الجماعاتي والليبرالية للمواطنة².

¹Seyla Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992, p 70

²Michael Walzer, *Communauté, citoyenneté et jouissance des droits*, Esprit, n°230-231, Mars-Avril 1997, p 122

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

لقد شكّل الجماعتيون تحدياً معيارياً مهماً لليبرالية، وانتقدوا تأكيد الليبرالية على الحقوق الفردية ورؤيتها متنافرة الأجزاء للفرد المنفصلة عن أي سياق مجتمعي أو اجتماعي. ولأن أنطولوجيا الليبرالية الخاصة بالشخص ورؤيتها لما عليه الشخص خاطئة، فقد انتهى الجماعتيون إلى أن رؤيتها للطريقة التي ينبغي أن تدار بها السياسة خاطئة كذلك. ويرى الجماعتيون كل فرد باعتباره مغروساً في سياق اجتماعي ما يتكون من شبكة من العلاقات الاجتماعية، بما في ذلك المؤسسات التي تشكل المجتمع، كالأُسرة والجماعات العرقية والمجتمعات الدينية، والمعايير والقيم المشتركة. ويركز بعض الجماعتيين على ضرورة تعزيز روابط المجتمع المدني ومنظماته وليس الدولة. ويركز آخرون على أهمية أخذ قيم المجتمع الأخلاقية في الاعتبار عند تقييم القضايا السياسية، وليس مجرد تحليلها من ناحية حقوق الفرد¹. لقد أصبح مصطلح الجماعتيية يُستخدم في الوقت الراهن لتسمية النظريات التي توجه نقداً عميقاً للأصول الفلسفية للمذهب الليبرالي². فنجد أنه ينقد الفردية المتطرفة أو الجذرية، والنفعية التي تطبع التراث الأخلاقي والسياسي لليبرالية، ويدعو إلى ضرورة الأخذ بعين الاعتبار أهمية الجماعة ومعنى الحياة والغايات والقيم التي تميز الأفراد والجماعات، وسنده في ذلك هو الميراث الأخلاقي والسياسي الأرسطي القائل بفكرة الحياة الخيرة والسعادة والفلسفة الهيجلية والفلسفة التأويلية المعاصرة³.

إن الفرد لا يستطيع تشخيص ألوان الخير القيمة التي من الممكن أن يبادر للتصديق التأملي بها إلا عن طريق وجهات النظر الاجتماعية القائمة. ويذهب الجماعتيين من الفلاسفة إلى أن الفرد لا يستطيع أن يشكل بعده الأخلاقي إلا من خلال الاندماج والانتماء إلى جماعة إنسانية محددة، بحيث يكون أفراد هذه الجماعة مرتبطين ببعض القيم وبنظام مثالي مشترك، وأن قيم هذه الجماعة مرتبطة بتاريخها وتقاليدها، وأن هذه العملية قائمة على هوية ملموسة وتقاليد حياتية مشتركة، وذلك خلافاً لما تذهب إليه الأخلاق الكونية القائمة على الفكرة المجردة للحرية والمساواة⁴. وينتقد الاتجاه الجماعتي هذه النزعة الفردية ليؤكد على تشجيع الأفراد على أن يتبنوا تصورات للخير موافقة لنمط حياة الجماعة.

¹ كاثرين سميتس، المرجع السابق، ص 36

² علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 52

³ Alain Caill, Christian Lazzeri, Michel Sentillart, Histoire raisonné de la philosophie morale et politique, le bonheur et l'utile, Paris, La Découverte, 2001, pp 672-673

⁴ Michel Métayer, La philosophie éthique: Enjeux et débats actuels, Editions du Renouveau Pédagogique, Québec, 1997, p 45

(2) في ردود الجماعاتيين على مبادئ الليبرالية الكلاسيكية:

في الوقت الذي يشدد فيه الليبراليون على مبدأ تقرير المصير الذاتي، فإن الجماعاتيين يرفضون هذا المبدأ. ومعلوم أن المفهوم الليبرالي للهوية الشخصية يقوم على أنّ الأفراد أحرار في أن يتبنوا الممارسات الاجتماعية السائدة، وأن هويتهم من ثم لا تتحدد في ضوء هذه العلاقة الاقتصادية أو الدينية أو الجنسية أو...، إذ إنهم أحرار في نقد أو رفض هذه الروابط. بالنسبة لنا مثلما يرى إيمانويل كانط سابق في الوجود على مختلف العلاقات الاجتماعية والأدوار المحددة، وهو جدير بأن يضع هذه العلاقات خارج وضعه الاجتماعي، وأن يخضعها لأحكام العقل. أما الجماعاتيون، فإنهم يرون أنّ هذه النظرة للهوية الشخصية نظرة غير صحيحة إذ هي تجهل أنّ (الأنا) متجذر في داخل الممارسات الاجتماعية القائمة، وأننا لا نستطيع دوماً أن نضع مسافة بيننا وبينها أو أن نستقل عنها¹. لذا جميع أدوارنا وعلاقتنا الاجتماعية تعتبر معطيات سابقة على كل تداول شخصي. إن الحرية التي يبنى عليها الليبراليون لا بدّ أن تكون في رأي شارلز تايلور متموضعة، والأنا الذي يمارس حريته مقصيا جميع العقبات والعراقيل الخارجية، لا يتمتع بأي سمات أو خصائص ذاتية، وهو بلا هدف محدد، وفارغ من أي معنى².

البحث الآخر الذي يطرحه الجماعاتيون يتصل بالمفهوم الليبرالي الذي للمجتمع، فالليبرالية لا تهتم بشكل كاف بالتأثيرات السلبية المنبعثة عن النزاعات الذرية للمجتمعات الليبرالية. حيث يوجد نوع من القلق في المجتمعات العصرية نحوى الفردية الخالية من العاطفة التي تتجاهل الالتزامات الاجتماعية³. ويؤكد تايلور أن النظرية الليبرالية تستند على نزعة ذرية يشخص بها الأفراد بما هم مكتفون بذواتهم ويتحركون في حالة استغلال تام عن أي رباط اجتماعي، ولكن تايلور يؤكد أن السياق الجمعي أو البيئة الاجتماعية ضرورة للحياة الطيبة في المجتمع، وأنه يتمتع تماما بتحقيق تقرير المصير الذاتي خارج الإطار الاجتماعي، لذا ينبغي هجر الحياد الليبرالي والأنا الليبرالي غير الملتمزم والتعلق بسياسة "الخير العام" والشروط الضرورية لتحقيق المصير الذاتي والحياة الطيبة في الجماعة وبالجماعة⁴.

¹ فهمي جدعان، أولية القيم...والعدل، مجلة يتفكرون، العدد 10، 2017، ص 34

² Will Kymlicka, Les théories de la justice: une introduction, traduction: Marc saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2003, pp 225-227

³ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 54

⁴ فهمي جدعان، المرجع السابق، ص 34

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

البحث الثالث يثير الشك حول الشمولية الليبرالية، فالليبرالية ليست تعاليم سياسية مناسبة لجميع المجتمعات والثقافات، كما لا يمكن اعتبارها أفضل من سائر مناهج البحث الأخلاقي بصفقتها التعليم العقلي المبرر الوحيد، إذ من المتعذر وجود مثل هذا الشيء ما دام الحديث يدور حول العقلانية الإنسانية. فكل منهج في البحث الأخلاقي يقوم على نمط خاص من العقلانية، وليس باستطاعته أي تعليم أن يدعي التفوق على غيره من خلال التمسك بعقلانية شمولية¹. إن الإقرار بوجود نزاع ما بين الأخلاق والسياسة الجماعية والأخلاق والسياسة الكونية أمر لا مفر منه، بل نستطيع القول إن هذا النزاع يشكل صلب ومضمون مختلف النقاشات السياسية والأخلاقية المعاصرة، ويتمثل هذا النزاع في أنه عندما نحيل الأخلاق والسياسة إلى سياقها الاجتماعي، فإننا سنواجه مسألة نسبية القيم، وبالتالي فإننا سنفتقد القيم الكونية والإنسان. وعندما نقوم بعملية عكسية، أي أن ننظر إليها من منظور كوني عالمي، فإننا سنواجه خطر إفراغها من محتواها، كما سيؤدي ذلك إلى تدعيم الاتجاهات الفردية على حساب المجتمع والجماعة، ونفتقد في الوقت نفسه لمصادر ومنابع حل النزاعات الأخلاقية والسياسية، ولن يبقى أمامنا إلا اللجوء إلى الإجراءات القانونية الصورية².

ويُطرح ضمن هذا الإطار مفهوم جماعاتي آخر يتعلق بالبحث الراهن، وهو عبارة عن مفهوم "المحيطات الثقافية"، حيث يدعونا الجماعتين للالتفات إلى حقيقة مهمة حول هويتنا، وهي أن هوية أكثرنا تتعين وتتعرف من خلال الارتباط بمجتمعات متعددة، وحينما نشعر بوجود أواصر قوية مع هذه المجتمعات فالأخلاق السياسية التي يتطلع إليها الجماعتين هي أن يسمحوا للناس بالالتحام مع المجتمعات الخيرة التي تضي عليهم الهوية. ترفض الفلسفة الجماعية اعتبار المجتمع نتاج عملية حسابية لمجموع أفراد، وتحديد الفرد بشكل مجرد يتمتع بمنزلة متساوية مع غيره من الأفراد بعيدا عن التصورات القيمية أو الأخلاقية والتمثلات الثقافية وعلاقات الانتماء، وهي تشدد على ضرورة تحديد الأفراد من خلال ثقافتهم، والتأكيد على أن المجتمع يتكون من ثقافات متعددة³. ومن هنا نجد التقارب ما بين الفلسفة الجماعية والتعددية الثقافية، من خلال التركيز على الأهمية الثقافية في تكوين الروابط

¹ علي رضا الحسيني البهستي، المرجع السابق، ص ص 53-54

² Michel Métayer, op.cit, p 48

³ الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2012، ص ص 72-73

الاجتماعية، ودورها في تطور وتقدم الإنسان ومن الصعب الفصل بين النزعة الجماعية والتعددية الثقافية.

يتضح مما سبق أن الثقافات تحظى بأهمية بالغة في النزعة الجماعية، فالثقافات أرضيات تمهد لإدراك الأخلاقيات، والنظريات الليبرالية الأخلاقية والسياسية الليبرالية لا تتمتع بخصوصية الشمولية كنظريات مبيّنة مستخدمة في جميع الثقافات. إن النظرية الأخلاقية والسياسية الليبرالية يمكن أن تُستخدم آخر المطاف في مجتمعات ذات ثقافة ليبرالية، غير أن معظم الليبراليين لا يفكرون هكذا¹. ويذهب أنصار التعددية الثقافية إلى أن كل جماعة ثقافية لها الحق في الوجود، والتعبير الحر، وأن المجتمع الديمقراطي مُطالب ليس فقط بأن يعترف بالتنوع والتعدد الثقافي، وإنما عليه واجب حماية وتنمية وتطوير هذا التعدد والتنوع. وأن مهمة الفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية هي البحث عن موضوع التسامح تجاه الخصوصيات الاجتماعية والثقافية.

إذا كان لكل فرد الحق في حريته، بحسب ما يقتضيه الميراث الليبرالي، فإن ما يجب الاهتمام به أكثر هو أن لكل فرد الحق في الكرامة. وهذا الحق يعني أن نعامل الفرد باعتباره فرداً متموضعا، بمعنى أن الفرد يكون دائما في وضعية ثقافية واجتماعية معينة، وأنه يتميز بجملة من المعتقدات والقيم، وبكلمة واحدة: يتمتع بالهوية². هذا ما يجعل الجماعيتين يركزون على الجماعة بدلا من التركيز على الفرد، وبالتالي الاهتمام بالهويات الثقافية من خلال التأكيد على هذه الهوية بالإضافة إلى الإقرار بالاختلاف الثقافي.

المطلب الثاني: من التجانس الثقافي إلى التعددية الثقافية

إذا كان التعدد يشكل اليوم موضوعا للدراسة، فينبغي الإشارة إلى الفلسفة السياسية الغربية التي لم تهتم لمدة طويلة بمسألة العلاقة بين الوحدة السياسية (المدنية، الإمبراطورية، الدولة) والتنوع الثقافي³، وذلك بحصر السياسة في إدارة شؤون الإنتاج والاستهلاك والتجارة والقدرة الشرائية، واقتصارها على معالجة مسائل الأسواق وضبط حركتها الاقتصادية والمالية، مع ما يليه ذلك من سياسات ضريبية على الأسواق

¹ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 54

² الزواوي بغورة، الاعتراف، المرجع السابق، ص 73

³ باتريك سافيدان، المرجع السابق، ص 44

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

والمداخل، يعكس كله بحسب تايلور توجهها واضحا إلى سقوط تلك المجتمعات في النفعية. ومن الواضح أن النفعية متجذرة في المجتمعات الغربية، وقد نتج من هذه النزعة أنموذج اجتماعي واحد وشامل، وهو أنموذج مادي صرف يقلل من أهمية الخصوصية الأنتروبولوجية والتمايز الثقافي، وقد تجلت هذه النزعة في محو الاختلافات الأنتروبولوجية والثقافية والقومية¹.

يمكن القول أن النفعية تراث فلسفي، بحيث ينبغي علينا الحكم على قيمة الإجراء أو التنظيم أو السياسة بناء على مدى إسهام أي منها في المنفعة، التي تحدد على نحو مختلف بالسعادة أو المنفعة أو الرفاه. وتقيّم الأعمال، فردية كانت أم حكومية، بناء على نتائجها، وليس من حيث تمشيها مع المبادئ أو الأفكار المجردة. فالنفعية أخلاقية في المقام الأول، فهي تعطي كل العمل الإنساني ولا تتطوي على شرط محدد للطريقة التي ينبغي أن تنظم بها الحياة السياسية أو الاقتصادية، وهي تفترض أن أي نظام سياسي أو اقتصادي ينبغي الحكم عليه بمقدار إسهامه في تحقيق السعادة الإنسانية أو الرفاه الإنساني². ويمكن القول أن النزعة المادية تميل إلى التجانس بين الأفراد واتساع المساواة المتطرفة وتنامي الفردانية الليبرالية.

ربما يُنسب هذا الانحراف غالبا إلى مؤسسات الديمقراطية الليبرالية، بوصفها تغالي في فرض التجانس في الحياة العامة، وذلك تحت راية الامتثال للنموذج الأنجلوسكسوني (Angloconformité) بما تقتضيه من مساواة في الحقوق والحريات، ويعود فرض هذا التجانس بين الاختلافات على المستوى العام إلى رفض الليبرالية التدخل في المسائل والمشكلات المتعلقة باختلاف تصورات الخير المتنافسة والمتضاربة. فالليبرالية تعتقد أن الوظيفة السياسية ومسعاها العمومي يرتبطان حصرا بإدارة إجرائية (Procédurale) للحقوق، وهي حقوق تتعلق بشؤون الأسواق وتنظيم الأرباح والعائدات وفرض العقوبات على المخالفات. وهذا الوضع يُعرف سياسيا بضمور الدولة إلى حدها الأدنى (Etat Minimal)، حيث يباط دورها على وجه العموم بمراقبة علاقات التبادل الخاصة (الاقتصادية والتجارية والمالية)، وفرض الإجراءات والعقوبات على مخالفتي قوانين التعاقد³.

¹ سايد مطر، مسائل التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية: مدخل إلى دراسة أعمال تشارلز تايلور، الدوحة،

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2015، ص 77

² كاثرين سميتس، المرجع السابق، ص43

³ سايد مطر، المرجع السابق، ص 78

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

إذا كانت الليبرالية تشدد على المعاملة المتساوية لجميع المواطنين، فإن التعددية الثقافية تشدد على الاحترام المتساوي لكل الثقافات. والمعاملة والاحترام كلاهما سلوك مطلوب من قبل الدولة تجاه المواطنين والجماعات. مما يعني أن الدولة مكوّن مركزي ولا غنى عنه في الليبرالية والتعددية الثقافية. فالدولة هي من يقع على عاتقها القيام واجب المعاملة والاحترام المتساويين. ولكن كيف يمكن ترجمة هذا الواجب على أرض الواقع؟ في الليبرالية تترجم المعاملة المتساوية على أنها حق المواطنين في الحصول على نفس النوع من الحقوق والاستحقاقات، في حين أن الاحترام المتساوي يترجم في التعددية الثقافية على أنه حق الجماعات في أن تحظى باعتراف رسمي متساوي من قبل الدولة¹. وبهذا المعنى فإن احترام التنوع داخل الدولة يتطلب الاعتراف الرسمي بالجماعات الثقافية المتنوعة، والمساواة بين مختلف الثقافات في الحقوق والواجبات، والتي تمثل إحدى المطالب الأساسية في التعددية الثقافية.

إن نمو التعدد الثقافي الاجتماعي المتزايد أدى إلى تحول في المنظور السياسي، وكان لا بد لظاهرة التعددية الثقافية من أن تنمو بشكل كبير في المجتمعات الغربية في أثر انحلال المجتمعات التقليدية المتجانسة وتفككها. والحال أن الهجرة أصبحت تؤدي دورا بارزا في تنامي التنوع وتعاضم الاختلاف في داخل هذه المجتمعات نفسها. وفي مجتمعات باتت تُصنّف اليوم أنها متعددة القوميات ومتعددة الأعراق. غير أن الليبرالية لها نظرة خاصة في التعددية الثقافية، واعتبارا لتعقيدات التعددية الثقافية، لم تعترف النظريات الليبرالية بشرعية الاعتراف السياسي بالاختلافات الثقافية. وبحسب الرؤية الليبرالية الكلاسيكية يقوم موضع التنوع والتعدد الثقافي في ما هو فردي وينحصر انحصارا كاملا في دائرة الخاص². ولكن هناك من رفض هذا المنظور الليبرالي باعتباره يتجاهل ويلغي قيمة التنوع وأهميته الأنثروبولوجية (نمو الفرد) والاجتماعية (انخراط الأفراد واندماجهم في محيطهم). وعلى هذا الأساس، يقول تايلور: "في حين أن سياسة الواجب ألزمت الناس احترام الكرامة الإنسانية المتمثلة على أساس تجاهل كلي للتعدد وعدم التفرقة بين التمايزات التي تميز الأفراد بعضهم عن بعضهم الآخر، حثّت سياسة التعدد من جهتها على تخطي هذا المنظور واعتماد التمايز الثقافي أساسا تُبنى عليه معالجة الأمور المتعلقة بالاختلافات"³. وهنا نجد تايلور يؤكد على ضرورة الاهتمام بمسألة التعددية الثقافية، حيث يتم مناقشتها في كثير من الأحيان

¹ نادر كاظم، خارج الجماعة، في تجاوز الليبرالية والجماعية القمعيّتين، لبنان، مؤسسة الأيام للنشر، ط1، 2009، ص 115-116

² سايد مطر، المرجع السابق، ص 79

³ Charles Taylor, Multiculturalisme, différence et démocratie, Paris, Flammarion, 1997, p 58, 59.

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

اليوم، والتي لها علاقة كبيرة بفرض بعض الثقافات على الثقافات الأخرى، ومع التفوق المفترض الذي يفرضه هذا الفرض. ويعتقد تايلور أن المجتمعات الليبرالية الغربية مذنبه للغاية في هذا الصدد، ويرجع ذلك جزئياً إلى ماضيها الاستعماري، وجزئياً بسبب تهميشها لشرائح من سكانها تنبع من ثقافات أخرى¹.

في هذا الإطار، نجد تايلور يدعم التعدد الثقافي مقابل التجانس الثقافي الذي يفرضه الحياد الليبرالي، بحجة أن الهويات الثقافية تمثل الجانب الخاص للفرد، وبالتالي تبني الحياد وعدم التدخل في الخصوصية الفردية باسم الحرية والمساواة الفردية. وتأتي المثاقفة لتؤدي مثل هذا الدور بين المكونات الثقافية حتى تصهرها صهر الوحدة والتشارك في الاختلاف، فالمثاقفة تقاوم أنماط التجانس على اختلافها وتقدم نموذجاً للعلاقة بين المكونات العرقية يحكمه التفاعل على قاعدة احترام الاختلافات. ذلك أن الأنظمة التعددية يحكمها جميعها توتر قوامه القلق على احترام التنوع وعلى احترام ضرورة ديمومة الرابط الاجتماعي والدلالات الرمزية التي يستند إليها هذا الرابط في الوقت نفسه والدلالات هذه هي التقاليد والقيم المؤسسة التي تكونت تاريخياً، وتتمايز الأنظمة التعددية في الأهمية التي يوليها بعضها للتنوع ويوليها بعضها الآخر للتقاليد والقيم التاريخية².

إن أنصار التعددية الثقافية يمنحون الأولوية للتنوع الثقافي وعدم إلغاء الاختلافات الثقافية، على غرار المنظور الليبرالي الإجرائي الذي يرمي إلى تعزيز الاهتمام بما يسمى الثقافة المؤسسة، ويركز على ثقافة الجماعة العرقية الأكثرية بمعنى الثقافة الغربية. أما الأنموذج التعددي، الذي يؤكد تايلور على تطبيقه في كيبك على سبيل المثال، فإنه أنموذج تناقضي يجمع بين اتجاه التجانس واتجاه التعدد، ويرفض السعي إلى استيعاب الأقليات العرقية في ثقافة الأكثرية، حتى لا يكون تجانس وانصهار ووحدة تلغي التعدد. ويُعالج الأنموذج التثاقفي التوتر الحاصل بين التعدد الثقافي من جهة والاستمرارية في الأحادية من جهة أخرى، والثقافة هذه تستلزم السعي إلى اندماج الجماعات المهاجرة أو الأقلية في القيم الأساسية الراسخة، وهنا يركز تايلور على الثقافة الفرانكوفونية الكيبكية.

ويقوم النموذج الكندي من خلال تكريسها التعددية التي تبنتها رسمياً سنة 1971، من خلال القوانين والهيكل الحكومية التي تم إنشاؤها. فعلى المستوى الأول، صدرت عدة قوانين، كقانون الحريات والحقوق

¹ Charles Taylor, The Politics of Recognition, in, Amy Gutmann (ed), Multiculturalism, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994, p 63

² سايد مطر، المرجع السابق، ص 80

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

المدنية وقانون اللغات الرسمية وقانون التعددية الثقافية وقانون المساواة في العمل وقانون الهجرة وحماية اللاجئين وقانون حماية حقوق الهنود الكنديين. وأما على المستوى الثاني، فقد أنشئت مؤسسة رسمية باسم "المؤسسة الكندية للعلاقات العرقية"، وأحدثت برامج ممولة من قبل الحكومة الفيدرالية والحكومات المحلية لإدارة التفاعل الثقافي بين مختلف الهويات الثقافية الموجودة¹. وتم تحديد أهداف "التعددية الثقافية" سنة 1971 كما يلي:

- توفر الحكومة الكندية دعمها لكل الثقافات الكندية، وتسعى قدر المستطاع لدعم نمو الجماعات الثقافية الراجعة في البقاء ولازدهار، والراجعة في إثراء الحياة الكندية والتي أظهرت حاجتها لمثل هذا الدعم.
- تساعد الحكومة أفراد كل ال جماعات الثقافية على تخطي العقبات الثقافية حتى يستطيعوا المشاركة بفعالية في الحياة الكندية.
- تدعم الحكومة اللقاءات والحوارات المثمرة بين مختلف الجماعات الثقافية الكندية بما يخدم المصلحة الوطنية.
- تشجع الحكومة المهاجرين على تعلم أحد اللغتين الرسميتين في كندا، لمساعدتهم كي يصبحوا أفرادا كاملين العضوية في المجتمع الكندي².

ويضع شارلز تايلور، من جانبه، ثقته في النموذج المتعدد الثقافات، ويعتقد أنه يتعين على كندا أن تغتنم الفرصة لتقدم لباقي العالم نموذجا فلسفيا جديدا للمواطنة، يمكن أن يسمح لجميع البلدان بالتوفيق بين تنوع سكانها والحاجة إلى الوحدة السياسية. وهو يعتقد أن جميع الدول يمكن أن تستفيد كثيرا من المثال الكندي. ففي جميع أنحاء العالم، تتشابه الاختلافات من حيث الدرجة والعينة. فإذا كان نموذج المواطنة الموحدة أكثر انسجاما مع الصورة الكلاسيكية للدولة الغربية الليبرالية، فهو صحيح كذلك كما هو الحال بالنسبة لكثير من المجتمعات السياسية. من هذا المنطلق، يحتاج العالم إلى نماذج أخرى ذات شرعية للسماح بوجود أشكال أكثر إنسانية، بدلا من قبول الاختراق باسم نمط موحد³.

¹ محمد بن جماعة، التعددية الثقافية ومفهوم الهوية المتعددة الأبعاد، بحث مقدم للمؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري: المفاهيم والتحديات، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، 22-23 جمادى الأولى 1430، ص 30

² المرجع نفسه، ص 33

³ Jean-Luc Gignac, op.cit, p 35

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

وتقتضي هذه المثاقفة أيضا تقويم التقارب بين جميع المكونات (الأكثرية والأقليات)، بواسطة التبادل والتواصل والتفاعل والتشاور وتكوين ثقافة مشتركة، وهو ما يفضي إلى ابتكار هوية مشتركة لا تلغي أيا من الخصوصيات أو تسعى إلى استيعابها حتى تُجانسها، إنما تدعو الأقليات إلى التفاعل الفريد مع ثقافة الأكثرية الحاضرة¹. ويؤكد تايلور على أنموذج المثاقفة، وأن الجميع مسئول على إنجاح هذا الأنموذج ولكن المسؤولية الكبرى تقع على عاتق جماعة الأكثرية حيث تقوم بالمبادرة إلى احتواء الأقليات والسعي إلى التقارب والتشارك، والتفاهم، بدلا من الخوف والانطواء على الذات وفرض الانصهار والتجانس، ورفض الاختلافات الثقافية والدينية والعرقية بمعنى الإقرار بالوحدة المتعددة في المجالين الاجتماعي والسياسي وهذا ما يتطلب من الدولة التدخل والتخلي على فكرة الحياد.

المطلب الثالث: استحالة حياد الدولة اتجاه الثقافة

تقودنا معالجة مسألة التنوع الثقافي للتفكير في موقف الدولة من هذا التنوع، وهذا ما يؤدي بالضرورة إلى التركيز على مسألة الاعتراف من جهة، ومن جهة ثانية التركيز على فكرة الحياد أو استحالته. في هذا الشأن، يمكن طرح السؤال التالي: هل للحياد طبيعة تمكننا من تجاوز الالتزام بالخط السياسي للاعتراف، وتمكننا من تجنب مخاطر الطائفية؟ وهل يشكل حياد الدولة جوابا مقنعا لتطلعات وحاجيات الأقليات الثقافية؟ يجيب معظم المنظرين الجماعيين سلبا على هذين السؤالين.

ويقتضي هذا الفهم تغيير بعض عناصر النظرية الليبرالية، ومن بين هذه العناصر الموقف من المواطنة. لقد عملت الليبرالية الكلاسيكية على التمييز بين الفضاء الخاص والفضاء العمومي، بحيث يتميز الفضاء الأول بالحرية الكاملة، وأن لا أحد يملك الحق في التدخل فيه، في حين أن الفضاء الثاني يتمتع فيه الفرد بمنزلة مغايرة لأنه فضاء عام ويشكل مجال الممارسة السياسية، وبالتالي فإن الأفراد في هذا الفضاء يصبحون مواطنين، بمعنى أنهم يتمتعون بمنزلة قانونية تحدد لهم جملة من الحقوق والواجبات، والقاعدة التي تحكم هذه الحقوق والواجبات هي أن على جميع المواطنين العيش في ظروف تتميز بالمساواة، بحيث يكون كل مواطن محايدا في علاقته بالمواطنين الآخرين، وذلك بأن يتخلى عن كل ما يميزه وعن كل ما هو خاص، أي ليس له الحق في أن يعلن ما يشكل مجاله أو فضاءه الخاص

¹سايد مطر، المرجع السابق، ص ص 80-81

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

كانتمائه الجماعي أو العائلي أو اعتقاده الديني أو الفلسفي أو العرقي أو اللغوي¹. في هذا السياق، يجد تايلور أن الليبرالية تشدد كثيرا على أولوية الحقوق وتهمل المفاهيم الأخلاقية الأخرى، مثل الواجبات الأخلاقية للمواطن والصالح الجماعي. لذلك ينتقد الصيغة الإجرائية لليبرالية القائمة على الحقوق لمعارضة الإنسانية المدنية التي تفضل الفضائل المدنية ومسؤوليات المواطن. وهكذا فإن الأخلاق الليبرالية تحد بشكل كبير من تدخل الدولة، لأن أي مجتمع له هدف جماعي يجب أن ينتهك هذا النموذج من الحياد².

يؤكد ويل كمليكيا على مقولات تايلور بدعوة الأنظمة الديمقراطية الليبرالية إلى الاعتراف سياسيا بحقوق الأقليات. ذلك أن مبدأ المساواة في الحقوق والحريات الأساسية أصبح غير كاف. وفي هذا الإطار يقول كمليكيا: تستهدف السياسة الليبرالية أساسا الضمانة القانونية لممارسة فعلية للحقوق العامة الخاصة بالمواطنة ولا تدخل هذه الحقوق في خانة حقوق المواطنة المتعينة على أساس الجماعة³. لذلك يؤكد كمليكيا على فكرة الحقوق الخاصة بالتمثيل السياسي للأقليات والجماعات العرقية. وقد سعى تايلور في السياق نفسه، على غرار كمليكيا، إلى التأكيد على أهمية الهوية وإدراجها ضمن هذه الحقوق، والتي تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة وتفيد المجتمعات متعددة الثقافات. فهو يؤكد على الاعتراف السياسي بالاختلافات الثقافية، مما يؤدي إلى تخلي الليبرالية على سياسة الحياد، وتبني سياسات الهوية بما يخدم المجتمع.

إن المعاينة التجريبية لمختلف حالات الضعف التي تعترى مبدأ الحياد، توضح أنه إذا كانت الدول الليبرالية قد تمسكت بمحاربة المجموعات التي تبحث عن فضاء شرعي وسياسي يمكنها من التعبير عن هوياتها الخاصة، فهذا لم يمنعها من بناء كيان يحدد هويتها الثقافية الخاصة، بمعنى آخر لا تطبق الدول الليبرالية على نفسها المبادئ التي تسخرها لمحاربة الأشكال الثقافية والدينية⁴. ويمكن فهم الصعوبات الناتجة عن ذلك، لأن المحددات الخاصة بالهوية الوطنية التي تكون متجذرة في القدم، حيث لا تدرك على أنها تشكل خصوصية. ويتم هذا تماما وكأن صيرورات الوحدة بنيت باسم المطالب العالمية. وحتى وإن تحاشينا تلك الأصوات التي تدافع عن خصوصية ما، معتبرين فقط الأصوات التي تدافع عن تصور

¹ الزواوي بغورة، الاعتراف، المرجع السابق، ص 74

² Jean-Luc Gignac, pp39-40

³ Will Kymlicka, La citoyenneté multiculturelle, une théorie libéral du droit des minorités, trad: Patrick Savidan, Paris, La Découverte, 2001, p 51

⁴ باتريك سافيدان، المرجع السابق، ص 60

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

قوي للحياد، حيث يمكن أن نضع هذه الأخيرة في سياق الدفاع عن اللائكية، فإننا نلاحظ أن الاعتراف بالخصوصية في إطار هذا الحياد يكون بهدف جعله إرثاً غريباً، على أساس أن المحددات المنفردة لهذه الخصوصيات ستدوب مع الزمن في ثقافة مشتركة مقبولة من طرف جميع الأفراد، كيفما كانت هويتهم الثقافية¹.

إن ادعاء الليبرالية بأنها محايدة من خلال تمكين جميع الناس من مختلف الثقافات التعايش معا وفق مبادئ الليبرالية، والتفريق بين ما هو عام وما هو خاص أو الفصل بين الدين والسياسة، إن هذا الادعاء ليس بموضع ترحيب من طرف تاييلور، حيث نجده يؤكد على أن الليبرالية ليست أرضاً لالتقاء جميع الثقافات، ولكنها التعبير السياسي لمجموعة واحدة من الثقافات، ولا تتوافق تماما مع الثقافات الأخرى. علاوة على ذلك، فإن الليبرالية ليست تعبيراً عن النظرة العلمانية، وذلك باعتبارها نتاجاً عضوياً لأكثرية مسيحية، كان المصطلح العلماني ذاته في الأصل جزءاً من المفردات المسيحية، كل هذا يعني أن الليبرالية لا يمكنها ولا ينبغي لها أن تدعي حياداً ثقافياً كاملاً². إن ما دفع تاييلور إلى طرح مجموعة من الانتقادات اتجاه النهج الليبرالي المحايد للحكومة منها: أولاً بما أن الحيادية الليبرالية تمنع المواطنين من متابعة الخيارات الجماعية المشروعة عن طريق المنظمات السياسية، فهذا هدف غير ملفت وغير مهم من المنظور الأخلاقي. ثانياً: الحيادية تضع موانع أخلاقية في طريق وضع القوانين، من أجل مجابهة الأعمال وطرق الحياة التي تُهاجم العادات والتقاليد ومؤسساتها، ونظراً لعدم وجود ما يضمن بقاء هذه العادات والتقاليد في المستقبل، تعمل الحيادية الليبرالية على سقوطها وفشلها. يتحدث تاييلور في موضع آخر عن نموذجين من المجتمع الليبرالي هما: الأول، مجتمع ذو حكومة محايدة ليس لديها هدف أوسع من الحرية الفردية وتلتزم بالحقوق الفردية. والثاني، مجتمع يرى الحكومة مجازة في الالتزام ببقاء ونمو شعب أو دين أو ثقافة خاصة، مادامت تحافظ على حقوق سائر المواطنين الذين لديهم التزامات متفاوتة ومتباينة. النموذج الأول الذي يطلق عليه تاييلور اسم الليبرالية القائمة على الحق يؤكد على الاستخدام المتساوي للقواعد التي تعرف الحقوق. ولا يُظنّ أنه يمتلك الأهداف الجماعية، ولذلك لا يؤمن بوجود التعددية الثقافية. أما النموذج الثاني يقوم على هدف جماعي، ومن الضروري أن يكون بحاجة إلى وجود التعددية في أنواع القوانين التي تسري من حقل ثقافي إلى حقل ثقافي آخر. إن النموذجين الليبراليين لهما

¹ باتريك سافيدان، المرجع السابق، ص ص 60-61

²Charles Taylor, The Politics of Recognition, op.cit, p 62

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

ميزة مشتركة تتمثل في إعلاء الثقافة الغربية وبالتالي إقصاء الثقافات الأخرى؛ مما يدعو إلى إعادة النظر في هذا المفهوم من خلال النظر إلى البقاء الثقافي كهدف مشروع، وليس كقيمة في مقابل الثقافات الأخرى، وبالتالي المساواة بين جميع الثقافات والعمل على المحافظة و تكريس التنوع الثقافي¹.

في ظل ذلك، يمكننا الحديث عن موقفين متعارضين كلياً. يدفع الأول في اتجاه تبني منطلق الحياد. وذلك بإعادة هيكلتنا للإجراءات المؤسساتية وأن نكون يقظين إزاء آثار السياسات العمومية، في إطار سياسة تتجه نحو التمييز بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ويتعلق الأمر هنا بعدم الاعتراف بالخصوصية التي تتواجد في ساحة الثقافة العمومية. في حين، يرى أولئك الذين تبنا الموقف الثاني أن مشروع الحياد التام يستحيل تطبيقه مبدئياً. وهم يرون بعبارة أخرى أنه يستحيل دائماً إخفاء آثار الهيمنة الرمزية للأغلبية، بسبب التداخل الذين لا يمكن تحاشيه بين الثقافي والسياسي. ويدفع بنا هذا إلى الاعتراف أن الدولة من أجل تحقيق الأهداف التي تأسست من أجلها، فلا يمكن لها أن تمتنع -بالنظر إلى بعض المعايير- عن التصرف كفاعل ثقافي. ويضمن لها التصرف على هذا المستوى اكتساب فعالية تحقيق سوق الشغل، وتأهيل الاقتصاد وضمان التوزيع النسقي للاستقرار الاجتماعي وضمان السير العادي للحياة السياسية وغيرها، ولا يمكن للدولة انطلاقاً من وجهة النظر هذه ألا تمنح امتياز عدد محدود من اللغات².

إن من آثار الاعتراف بهذا التداخل الثقافي والسياسي كذلك، أنه يشير إلى المجتمع الديمقراطي الليبرالي يشكل إنتاجاً معقداً ومتناقضاً لتاريخ خاص. ومن أجل ذلك، لا يطرح الاندماج في مجتمع خاص من هذا النوع أية مشاكل للفرد القائم من مجتمع له تاريخ مماثل، في المقابل قد يكون نفس الاندماج معقد التحقيق بالنسبة لفرد قادم من مجتمع تكون فيه قيم الفردانية الأخلاقية حاضرة أو مرفوضة³. وفي هذه الحالة من الصعب الفصل بين الثقافة والسياسة (الخاص والعام) وهذا ما يجعل القول أن الحياد غير ممكن بل ومستحيل تحقيقه على أرض الواقع، فنجد حتى الدول التي تقر وتؤكد على أنها محايدة في الواقع نجدها على عكس ذلك، فهي تمثل هوية وثقافة الأغلبية في هويتها الوطنية. هذا ما يؤدي إلى ضرورة الإقرار وتبني سياسات الهوية التي تكون معقولة وتُعبّر عن واقع تعدد المجتمعات، وهذا ما عبر عنه شارلز تايلور بما يعرف "بسياسة الاعتراف".

¹ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص ص 123-124

² باتريك سافيدان، المرجع السابق، ص ص 61-62

³ المرجع نفسه، ص 62

المبحث الثاني: أنموذج الاعتراف: المفهوم والمسارات

مما لا شك فيه أن مفهوم الاعتراف يحمل إيحاءات فلسفية ونفسية وسياسية واجتماعية، بالرغم من تعدد الإيحاءات يجب التأكيد على أن الاعتراف مطلب أساسي وحاجة حيوية للأفراد والجماعات والثقافات اجتماعيا وسياسيا وقانونيا، وهذا ما يجعل مفهوم الاعتراف يتخذ مسارات مختلفة منها: مسار الصداقة لأرسطو، ومسار المخاطرة بالحياة لفريديريك هيغل، ومسار الصراع من أجل الاعتراف لأكسل هونيت، ومسار سياسة الاعتراف لشارلز تايلور. في هذا المبحث سنتناول في المطلب الأول: مفهوم الاعتراف وماله من دلالات متعددة، أما في المطلب الثاني: مسارات الاعتراف، الذي نبين من خلاله أهمية الاعتراف مع اختلاف الرؤى حول المفهوم من خلال مجموعة من المسارات.

المطلب الأول: مفهوم الاعتراف

إن موضوع الاعتراف أصبح اليوم من المواضيع النشطة في الفكر الأخلاقي والسياسي المعاصر، من خلال النقاشات والرهانات المرتبطة بالتعددية الثقافية، وحقوق الأقليات الوطنية، والثقافية في المجتمعات الليبرالية. ومنذ كتاب "التعددية الثقافية والديمقراطية" لشارلز تايلور¹ إلى كتاب "المواطنة المتعددة الثقافات" لويل كمليكا²، مروراً بكتاب "الاندماج الجمهوري" ليورغن هابرماس³، وكتاب "سؤال الدولة الأوروبية" لجون مارك فيري⁴، وكتاب "الصراع من أجل الاعتراف" لأكسل هونيت⁵، وكتاب "مسيرة الاعتراف" لبول ريكور⁶، اقترن سؤال الاعتراف أساساً بمسألة الهوية السياسية أو سياسة الاعتراف التي تقع في صلب إشكاليات ورهانات التعددية الثقافية والديمقراطية وحقوق الإنسان⁷.

(1) إرهابات مفهوم الاعتراف:

¹Charles Taylor, Multiculturalisme, différence et démocratie, Paris, Flammarion, 1997

²Will Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford University Press, 2000

³Jürgen Habermas, L'intégration républicaine, trad. de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 1998

⁴Jean-Marc Ferry La Question de l'État Européen, Paris, Gallimard, 2000

⁵Axel Honneth, The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict, trans. Joel Anderson. Cambridge, MA: Polity Press, 1995

⁶Paul Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, Paris, Gallimard, 2004

⁷إبراهيم مجيدلية، براديغم الاعتراف، المفهوم والمسارات، مجلة يتقرون، العدد 4، 2014، ص 94

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

تترجم المعاملة المتساوية في الليبرالية على أنها حق المواطنين في الحصول على نفس النوع من الحقوق والاستحقاقات، في حين أن الاحترام المتساوي يترجم في التعددية الثقافية على أنه حق الجماعات في أن تحظى باعتراف رسمي متساوي من قبل الدولة. وبهذا المعنى فإن احترام التنوع داخل الدولة يتطلب الاعتراف الرسمي بالجماعات المتنوعة، وهذه واحدة من المطالب الأساسية في التعددية الثقافية، إلا أنها في الوقت ذاته واحدة من الإشكالات الكبيرة التي يدار حولها الكثير من الجدل.¹

ومع تطور مطلب العدالة الاجتماعية في العالم المعاصر اكتسب مفهوم الاعتراف أهمية كبرى في حياة الأفراد والجماعات والأقليات، ولوحظ أن العديد من الدول أعادت تشكيل سياستها العمومية في أفق إدماج واقع التنوع الثقافي، فأصبح الاعتراف مقولة مركزية في السياسة والقانون والفلسفة، وبيان ذلك أن العديد من المنظرين والمنشغلين بقضايا الفلسفة السياسية يذهبون إلى اعتبار الاعتراف براديجم (نموذجاً إرشادياً) جديداً للسياسة يعوض نموذجاً إرشادياً قديماً للعدالة التوزيعية². وتُعد مختلف أشكال النضال والصراع التي يخوضها الأفراد والجماعات عبر العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية باسم حركات التحرر الوطني، وما تبعها من حركات اجتماعية كحركة الزوج والنساء، ثم حركات الأقليات بعد انتهاء الحرب الباردة، وانهيار الاتحاد السوفياتي، وبروز مشكلات الأقليات العرقية القومية والجنسية والثقافية، وما يعرفه العالم العربي من نضال من أجل وضع حد لاستبداد النظم التسلطية، تُعدّ كلها مواضيع وقضايا يتم التعبير عنها بمفهوم الاعتراف³.

نشهد اليوم صعود مطالب الاعتراف، وتخص هذه المطالب الحقوق الأساسية والحريات الدينية والسياسية، ويمكن أن نشير هنا إلى المطالبة بالاعتراف بالخصوصية الثقافية والعرقية والدينية والمطالبة بالاعتراف بالخصوصية الثقافية والعرقية والدينية، والمطالبة بالاعتراف بمشروعية لغات الأقليات، والمطالبة بالاعتراف المقدمة من طرف ضحايا القمع والتمييز وعدم الاعتراف بما فيه كفاية، كما تضاف إلى ما تقدم انتظار الاعتراف بالحقوق الاقتصادية والمشاركة في السلطة. وعندما يغيب الاعتراف ينشأ وضع يسود فيه الإذلال والتمييز والاستبعاد والإكراه ضد النساء وتهميش الأقليات العرقية والثقافية، ومن مجموع هذه التجارب يتشكل مشهد جديد معقد غير منظم، يجعل المقولات التقليدية لا تستطيع السيطرة

¹ نادر كاظم، المرجع السابق، ص 116

² Sainte Foy, Reconnaissance et citoyenneté: Au carrefour de l'éthique et de politique, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2003, p 7

³ الزواوي بغورة، في نظرية العدالة: من إعادة التوزيع إلى الاعتراف، مجلة يتفكرون، العدد 4، صيف 2014، ص 12

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

عليه، ولهذا نرى كثيرا من المفكرين المعاصرين، من أمثال أكسل هونيت، وشارلز تايلور، نانسي فريزر وبول ريكور، يعولون على فعالية فكرة الاعتراف في فهم تحولات المشهد العالمي وفي المساهمة في حل صراعاته فأشهر فلاسفة الاعتراف يشتركون في الاعتقاد بأن السياسة المعاصرة تتجه أكثر فأكثر نحو قضايا الهوية مقارنة مع القضايا الاجتماعية والاجتماعية الكلاسيكية¹. ويُعد الاعتراف اليوم قضية مركزية في الإشكالات الاجتماعية والسياسية، فأصبح واحد من المفاهيم الأكثر تعبيرا عن القضايا الاجتماعية الراهنة، فهو يمثل مدخلا لتسوية حقوق الأقليات الدينية واللغوية والثقافية، وقبل الشروع في مقارنة سياسات الهوية أو (سياسة الاعتراف) في علاقاتها بالتعددية الثقافية، فمن اللازم منهجيا بناء مفهوم الاعتراف والوقوف على بعض دلالاته واستعمالاته ومساراته الفلسفية والسياسية.

(2) في التأسيس اللغوي للاعتراف:

في البدء نورد ملاحظة أباها بول ريكور (Paul Ricœur) في كتابه "مسار الاعتراف"²، حيث أشار إلى أن اصطلاح الاعتراف من بين المفاهيم المتعددة المعاني والدلالات. ويعترف ريكور بدءا من الصفحات الأولى من مسارات الاعتراف، بالحيرة والإرباك أمام المنزلة الدلالية لكلمة "الاعتراف" على مستوى الخطاب الفلسفي، ويمكن إرجاع هذا التعدد الدلالي إلى ثلاث معاني: تحديد الهوية، والاعتراف بالذات، والاعتراف المتبادل. يتمثل الأول في التعبير الذي يمكن استخدامه لتحديد هوية شيء أو فرد ما. والثاني، يرتبط بالذات أو عندما يدرك الفرد ذاته حتى يتجاوز خطر سوء فهم الآخرين له، ويشير الثالث إلى الاعترافات المتبادلة بين الأفراد والجماعات. ففي نطاق المعنى الأول يتم التركيز على البعد الإبستمولوجي في حين ذهب المعنى الثاني مذهباً أخلاقياً على الرغم من أنه مؤسساً معرفياً، بينما اتخذ الثالث بُعداً عملياً³.

ويبحث ريكور المعنى القاموسي والمعنى الإجرائي لكلمة اعتراف انطلاقاً من معجمي (Emile Littré, Dictionnaire de la langue Française) ومعجم (Alaine Rey, Le Grand Robert de la Française). واستناداً إلى هذين المعجمين تتراوح معاني اعتراف (Reconnaitre) الذي يعود إلى الأصل

¹ إبراهيم مجيدلية، المرجع السابق، ص ص 94-95

² بول ريكور، مسار الاعتراف: ثلاث دراسات، ترجمة فتحي إنقزو، تونس، دار سيناتير، المركز الوطني للترجمة، 2010، ص 38

³ إبراهيم مجيدلية، المرجع السابق، ص 96

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

اللغوي عرف (Connaitre)، مع إضافة الأداة الزائدة (Re) في الكلمة الفرنسية، بحيث نحصل على المعاني الآتية¹: (1) ذكّر نفسه بفكرة عن شخص أو شيء يعرفه أو: اذكّر نفسي بفكرة عن شخص أو شيء أعرفه. (2) فعل التعرف: الخاص بالتعرف من خلال بعض الملامح من دون أن يكون ذلك عن سابق معرفة، أي التعرف بناء على خصائص وسمات. أي التوصل إلى معرفة وإدراك واكتشاف حقيقة الشيء، وكذلك التعرف على الحقيقة، بناء على سمة أساسية تبدأ في الظهور، مع العلم أن فعل توصل (Parvenir) يشير إلى نوع من الصعوبة في شكل تردد أو تأخر أو مقاومة. (3) الاعتراف مع الرفض، كقولنا إلى أنه "لا يعترف إلا بإرادته". وتلخصه صيغة: لا يعترف إلا بـ. (4) لتعرف على المكان أي الاستكشاف. (5) التعرف على المجهول. (6) التعرف على المخاطر والعقبات. (7) الاعتراف بمعنى الموافقة والقبول، وفي تقدير ريكور فإن المعنى الثامن، أي الموافقة والقبول، هو من معاني الاعتراف التي شكلت منعطفا في سلسلة معاني الاعتراف لماذا؟ لأنه يعني الموافقة والقبول بالشيء بوصفه حقيقيا. (8) الاعتراف بما هو قبول بمعنى الخضوع لحقيقة ما، ويعني كذلك الخضوع والطاعة، كطاعة شخص ما لسلطة ما أو العكس: على الطاعة أو عدم الاعتراف. (9) يرتبط الاعتراف بثلاثة ألفاظ فرنسية، وهي أقرّ وأعلن وصرّح (Avouer)، وأقرّ بذنوبه (Confesser)، والتوكيد والإقرار (Aprover)، ولكن من الممكن ترجمة هذه الكلمات بكلمة الاعتراف. (10) وأخيرا، يأتي الاعتراف بمعنى الامتتان والشكر.

من كل هذه المعاني وغيرها التي تشير إليها المعاجم الفرنسية، احتفظ ريكور بخمسة معاني هي: (1) المعنى الذي يشير إلى التعرف على الشيء في الذهن، بحيث يرتبط التعرف بالمعرفة. (2) المعنى الذي يغير القبول، أي قبول بالشيء بوصفه حقيقيا. (3) المعنى الذي يتصل بالتصريح والإعلان والإقرار. (4) المعنى المتعلق بالتعرف من أجل الاعتراف، أي الاعتراف بما هو امتتان ومكافأة، ويكون المكافئ هو الشخص الذي تسلّم علامات الامتتان. (5) ومن المعنى الرابع يظهر المعنى الذي ذهب إليه الفيلسوف الألماني هيغل، والذي يُعدّ مؤسسا لمفهوم الاعتراف وهو المعنى الخاص بالنضال أو الصراع من أجل الاعتراف².

إذا كان ريكور قد بيّن معاني الاعتراف في اللغة الفرنسية، فمن الضروري أيضا البحث عن معاني الاعتراف في اللغة العربية. ويفيد معجم لسان العرب لابن منظور أن الاعتراف يعني المعرفة والعلم، كما

¹Paul Ricoeur, op.cit, p 22

² إبراهيم مجيدلية، المرجع السابق، ص 23

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

يحيل إلى الفعل "عرف" ومنه اشتق الفعل اعترف. كما يفيد التعرف على الشيء. ويفيد التعيين في حالة: "عرفته يزيد فإنما تريد عرفته بهذه العلامة وأوضحته به" كما يفيد السؤال: اعترف القوم: سألهم عن خبر ليعرفه. وقد يفيد البحث، وذلك في قوله: "تعرفت ما عند فلان"، أي تطلبت حتى عرفت، ويعني كذلك "تعارف القوم" أي عرف بعضهم بعضا. كما تعني الجزاء، وهي كلمة تقال عند التهديد والوعيد، كما يفيد الإقرار بالذنب، وقد يفيد الاعتراف الصبر¹.

إن من أهم معاني الاعتراف في اللغة هو ذلك المعنى الذي يفيد الإذلال والانقياد، وذلك في قولهم: «اعترف فلان» إذا ذل وانقياد، وإذا كان معنى التعرف والمعرفة من مشمولات فعل اعترف في اللغتين الفرنسية والعربية، فإن معنى السؤال والصبر والإذلال من المعاني الخاصة بالعربية، وبخاصة اقتران الاعتراف بالإذلال الذي يتناسب وفلسفة الاعتراف بما هي تعبير عن حالات الإذلال والاحتقار التي يعمل الاعتراف من حيث هو عدل على الحد منها أو رفعها ومنعها وتغيرها. وعليه، فإننا نستطيع القول إن اللغة العربية قد دلت على مختلف معاني الاعتراف، وتميزت بمعاني أساسية ومنها على وجه التحديد: السؤال، الصبر، الإذلال، المعروف، المنكر، العدل، الإنكار، النزاع، التعارف، الاعتراف المتبادل². إن هذه المعاني اللغوية تؤكد على تعدد معاني ودلالات الاعتراف وما يجب النظر فيه هو الجانب الاصطلاحي للاعتراف.

(3) في المصطلح الفلسفي:

يشير أندري لالاند في الموسوعة الفلسفية إلى كلمتين فرنسيتين للدلالة على الاعتراف، الأولى وهي: (Recognition) وترجمت بالتعرف (اعتراف، عرفان)، ويتكون من: (أ) فعل الفكر الذي يجري من خلاله افتراض تمثل ما في مفهوم (مثلا ضوء مفاجئ يعترف به كأنه برق). (ب) التوليف المعرفي وهو عند كانط من الوظائف التوليفية أو التركيبية الأساسية الثلاثة للفكر، إذ إن الوظيفتين الباقيتين هما التمثلات في الحدس ومعاودة إنتاجها في الخيال. الثانية وهي (Reconnaissance) وقد تُرجمت باعتراف وعرافان وتشير إلى: (أ) التفريق في الذاكرة بين معاودة إنتاج الذاكرة والاعتراف بها وتحديد وضعها. (ب) فعل

¹ ابن المنظور، لسان العرب، بيروت، دار المعارف، الجزء 14، ص ص 2897-2900

² إبراهيم مجيدلية، المرجع السابق، ص 31

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

الاعتراف بمعنى الاعتراف بحقيقة وبحق وبواجب¹. وجاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أن التعرّف (Recognition) مرادف للاعتراف (Reconnaissance)، وعرفه على هذا النحو: "الفعل الذهني الذي يقوم على إدراج أحد الأشياء في أحد التصورات كالضياء المفاجئ الذي يكفي أن تحس به حتى تعرف أنه برق". والتعرف عند كانط إحدى وظائف العقل التركيبية، وهي ثلاث: إدراك الإمتثالات بالحدس، واستعادتها بالخيال، تعرّفها بالعقل. ومن قبيل ذلك قول سبنسر إن جميع عمليات العقل تنقسم في النهاية إلى تعرف التشابه والتباين². أما سيلفان أرو (Sylvan Aurox)، فقد ميّز بين الاستعمال العام الذي يفيد العرفان بالجميل أو الامتنان، وبين الاستعمال الفلسفي الذي يتكون من:

1- المعنى المعرفي والنفسي للاعتراف الذي يشير إلى فعل معرفي يربط بين تصور حاضر وذكرى، تذكر، وإلى التعيين أي التعرف على الشيء، وهنا يؤدي الاعتراف دور العنصر التركيبي، والتأصيل الفعلي في العالم الداخلي.

2- المعنى الأخلاقي ويتصل بالتجربة، الخبرة حيث الترابط والعلاقات الداخلية أو البينية من النوع الجدلي حيث يكون قوام الاعتراف التبادل، والفعل الذي به يكون شخصان في علاقة أصيلة، وكل واحد يأخذ من الآخر ما يبيلور حقيقة مضمونة، وهو المعنى الذي ذهب إليه هيغل.

3- هنالك حالة تتبع الاعتراف وتُعرف بالاعتراف الخاطئ المشوه الذي يعود إلى اضطرابات نفسية توقف عندها علماء النفس، ولكنها قد تشير إلى معاني اجتماعية متعلقة بالاعتراف المشوه ببعض الفئات الاجتماعية نتيجة الأحكام المسبقة كما بيّن ذلك شارلز تايلور وأكسل هونت³.

واستكمالاً للتحليل المفاهيمي يمكن إضافة نقطتين: الأولى، أنه لا يمكن فصل الاعتراف عن الصراع وعلاقات القوة، لذلك يأخذ شكل الاعتراف المتبادل. الثانية، ليس من الضروري أن نفترض أنّ الاعتراف هو النتيجة النهائية، فقد يكون جزءاً من عملية مستمرة. ومن الممكن أن يفهم سؤال الاعتراف بمعنى احترام الذات (المساواة في المعاملة) أو تقدير الذات (الاختلاف)، ويمكن أن يفهم بالمعنى الواسع فيدل

¹ إبراهيم مجيدلية، المرجع السابق، ص 31

² جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1982، ص ص 303-304

³ Sylvan Aurox (dir), Encyclopédie Philosophique Universelle, Les notions philosophiques (Dictionnaire), Paris, PUF, 2002, pp 2187-2188

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

على التسامح، أو بالمعنى الضيق فيشير إلى سياسات الاختلاف ويطبق على الأفراد والجماعات، كما يوظف على الصعيدين المحلي والدولي. وقد يتخذ الاعتراف بعدا رمزيا أو بعدا صراعيا أو يكون النتيجة النهائية للصراع، وأخيرا يمكن أن يكون هو العملية المعتمدة لإنهاء ما يجري من صراعات وتدبير مشاكل الاختلاف والتنوع الثقافي¹.

ويُميز تزفيتان تودورف بين صيغتين عامتين للاعتراف هما: اعتراف المطابقة (الاعتراف الاجتماعي) واعتراف الاختلاف (الاعتراف السياسي والقانوني). فالفرد يريد أن يُعترف به إمّا بوصفه مختلفا عن الآخرين، وإمّا بوصفه مشابها لهم، وثم تميز آخر يضيفه تودوروف، وهو لا يتعلق بأشكال الاعتراف وإنما بمجراه. فالاعتراف يشمل مرحلتين فما نطلبه من الآخرين هو أولا أن يعترفوا بوجودنا (هذا هو الاعتراف بالمعنى الضيق)، وما نطلبه ثانيا هو تأكيد قيمتنا (المسار يكون بالتأكيد)، والتأكيد يتعلق بمحمول قضية في حين أن الاعتراف يتعلق بفاعلها². ويميز أطباء النفس المعاصرين بين شكلين من أشكال الضعف في الاعتراف، ولهما تضمينات مختلفة تماما: "الرفض" أو نقض التأكيد "النفى"، وهو نقض الاعتراف. فالرفض هو عدم التوافق في مضمون الحكم، وأما النفى فهو رفض الإقرار بوجود حكم، أما الإهانة التي تنزل بالذات فهي أعظم بكثير، ويشبه الرفض النفى القواعدي، فالقواعد إذ تلامس المسند، فإنها تستلزم في الواقع تأكيدا جزئيا لمضمون القضية أي ذلك الذي يحمله مبدأها³. مما لا شك فيه أن مفهوم الاعتراف يحمل إحياءات فلسفية ونفسية وسياسية واجتماعية، وليس من السهل الإحاطة بها، ويرجع هذا التعدد الدلالي للأصل الاشتقاقي لكلمة الاعتراف، رغم هذا التعدد يجب التأكيد على أن الاعتراف مطلب أساسي وحاجة حيوية للأفراد والجماعات والثقافات اجتماعيا وسياسيا وقانونيا، وهذا ما يجعل مفهوم الاعتراف يتخذ مسارات مختلفة.

المطلب الثاني: مسارات الاعتراف

يعتبر الاعتراف واحدا من المفاهيم المحورية في التعددية الثقافية، والذي ترجع صياغته المكتملة إلى شارلز تايلور في مقاله عن "سياسات الاعتراف"، في حين ترجع أصوله إلى فلسفة هيغل، فنجد الاعتراف

¹ إبراهيم مجيدلية، المرجع السابق، ص ص 96-97

² تزفيتان تودوروف، الحياة المشتركة: بحث إنترولوجي عام، ترجمة منذر عياشي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1،

2009، ص 130

³ المرجع نفسه، ص 131

يحتل موقعا مركزيا في الفلسفة السياسية المعاصرة. ولا يتردد فلاسفة الاعتراف في الإقرار بأن النموذج الليبرالي الإجرائي لم يعد كافيا، خاصة وأن الاعتراف حاجة مركزية في حياة الأفراد والجماعات والثقافات من خلال أعمال الكثير من الفلاسفة الذين سنعمل على تتبع مسارات تفكيرهم وتطويعهم. وليس مصادفة أن جعل جان جاك روسو، آدم سميث وفريدريك هيغل الاعتراف قيمة، وذلك من بين كل المسارات الأولية. فالاعتراف استثنائي بالفعل بسبب مضمونه، فهو الذي يسم أكثر من أي عمل آخر، دخول الفرد إلى الوجود المخصوص بالإنسانية. ولكنه يمتلك أيضا فريدة بنيوية، إنه يظهر على نحو ما بوصفه المضاعف الإجباري من بين كل الأعمال الأخرى¹.

(1)أرسطو ومسار الصداقة:

إن أصول التفكير في مفهوم الاعتراف توجد في أعمال الفيلسوف هيغل، وخاصة تصوره للعلاقة بين العبد والسيد، وقبل الوقوف عند التأسيس الهيجلي للاعتراف، لا بد من الإشارة أن هيغل كان من المعجبين والملمهين لأرسطو.

في كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" وضع أرسطو نظرية فلسفية كبرى حول الصداقة، وهذه النظرية ليست مجرد جزء من الأخلاقيات التطبيقية وإنما تتدرج في إطار نظرية الفضيلة. وقد تناول أرسطو الصداقة كقيمة أخلاقية ومدنية، وارتكز في تحليله على أشكال واقعية، فالصداقة تجربة معيشية تتخذ ثلاث صور: صداقة المنفعة، وصداقة المتعة، وصداقة الفضيلة. وبين أرسطو أن الصداقة الحقة هي صداقة الفضيلة، ولو أمكن قيام الصداقة بهذا المعنى لما احتاج الناس إلى العدالة والقوانين، وتتضمن نظرية الصداقة أفكارا أساسية بالنسبة للعلاقات الإنسانية، تبادل العواطف، والمعاملة بالمثل والاعتراف².

ويؤكد أرسطو أنه يوجد في النفس ثلاث عناصر أصيلة وهي: الشهوات، والحواس، والعادات، وبالنسبة للفضيلة بما أنه ليس في النفس الا ثلاثة عناصر: الشهوات أو الانفعالات، والحواس والملكات المكتسبة أو العادات، فيلزم أن تكون الفضيلة واحدة من هذه الأشياء³. وهناك نوعين من الفضيلة: فضائل

¹ ترفيتان تودوروف، المرجع السابق، ص 123

² إبراهيم مجيدلية، المرجع السابق، ص 99

³ أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الجزء الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1924، ص 240

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

عقلية وفضائل أخلاقية. فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا فهي بحاجة إلى التجربة والزمان، وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تولد على الأخص من العادة والشيم، ولا توجد واحدة من الفضائل الأخلاقية حاصلة فينا بالطبع، إن أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغيار، ومثال على ذلك الحجر الذي بالطبع يهوى إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود¹.

تعليقا على التصور الأرسطي، يشير بول ريكور إلى أن أرسطو لا يملك نظرية بخصوص الغيرية التي هي مدار نظرية وسياسة الاعتراف، ولا يرجع ذلك إلى ضيق تفكيره، وإنما يرجع إلى كون قضايا الاعتراف والاختلاف والتعددية الثقافية والحقوق والحريات هي من صميم الفلسفة السياسية المعاصرة². حتى وإن أسهمت نظرية الصداقة في بناء موقف إيجابي من الغير بوصفه صديقا وتستلزم غياب الإكراه، لكنها لم تسهم في تفسير الهوية الذاتية وخصوصيتها، في المقابل دراسة الغير بشكل واضح وجلي.

(2) فريدريك هيغل ومسار المخاطرة بالحياة:

لم يقدم هيغل نظرية في الصداقة مثلما فعل أرسطو الذي يعتبر الصداقة فضيلة، نجده ركز على الاعتراف الذي يعتبر جوهر البنية العميقة للحياة الأخلاقية. فإذا كان الاعتراف هو تعيين للشيء على وجه العموم، فإن العلاقة بين الذات والآخر ليست علاقة اعتراف دائم وإنما قد تكون كذلك علاقة إقصاء. ولقد تمت بلورة هذا المعنى من قبل هيغل الذي صاغه في السنوات 1802-1807، ونورد بداية هذا النص المقتطف من كتاب "فينومينولوجيا الروح"، حيث يقول هيغل: "يتعلم وعي الذات في هذه التجربة أنّ الحياة هي بالنسبة إليه شيء جوهري مثل وعي الذات، عن طريق هذه التجربة يتقابل وعي خالص لذاته من جهة، ووعي ليس خالصا لذاته بكيفية خالصة من جهة أخرى، وإنما هو وعي من أجل وعي آخر، إنه وعي على نمط وجود الأشياء. هاتان اللحظتان جوهريتان، إنهما لما كانتا غير متساويتين ومتعارضتين، فإنهما بمثابة وجهين متقابلين للوعي: إحداهما لحظة وعي مستقل، تقوم ماهيته في كونه وجودا لذاته، والأخرى لحظة وعي تابع تقوم ماهيته في الحياة والوجود من أجل الآخر، أحدهما سيذا لآخر عبد"³. وهناك الفعل المزدوج بفعل الآخر، والفعل الذي تأتيه الذات نفسها وفعل الآخر، فتكون

¹ أرسطو طاليس، المرجع السابق، ص ص 228-229

² Paul Ricoeur, op.cit, p 11

نقلا عن: إبراهيم مجيدلية، المرجع السابق، ص 99

³ Friedrich Hegel, La phénoménologie de l'esprit, trad, J. Hyppolite, Paris, Haris, Bulier, 1939, pp 158-161

العلاقة كما يراها هيغل بين الأنا والآخر كآلاتي: "فكل طرف إنما ينزح الى موت الطرف الآخر، لكن بذلك يمثل أيضا الفعل الثاني، أي الفعل الذي تأتيه الذات نفسها، لأن الأول إنما ينطوي على المجازفة بالحياة الخاصة التي له. وعليه فالعلاقة بين الوعيين بالذات إنما تتعين على نحو يمتحنان نفسيهما، فيمتحن كل منهما الآخر، عبر الصراع، لأنه لا بد لهما أن يرفعا الى مصاف الحقيقة إيقانهما من نفسيهما، أنهما لذاتهما، في الآخر كما في ذاتهما"¹. وهنا نجد هيغل يقر بوجود شكلين متضادين للوعي أحدهما الوعي القائم بذاته، الذي يستقيم له الكون لذاته، وأما الآخر فغير قائم بذاته، تكون عنده الحياة أو الكون لأجل مغاير الماهية، فذاك إنما هو السيد، وهذا إنما هو العبد².

ويتحدد التصور الهيجلي للاعتراف كمفهوم أنطولوجي من خلال الصراع بين العبد والسيد، حيث يكون على العبد أن يعترف للسيد بسيادته، ولنفسه بالعبودية لهذا السيد. وبحسب هذا المفهوم الهيجلي عن الاعتراف فإن كل رغبة بشرية هي في نهاية الأمر تابعة للرغبة في الاعتراف، ومتوقفة عليها. والحديث عن أصل الوعي بالذات يعني بالضرورة الحديث عن صراع حتى الموت من أجل الاعتراف، ولولا هذا الصراع حتى الموت لما كانت هناك حياة بشرية. إن الوجود البشري لا ينشأ إلا تبعا لرغبة تنص على رغبة أخرى، أي على رغبة في الاعتراف، وما دام كل واحد من هذين الكائنين اللذين يتوفران على مثل هذه الرغبة مستعدان أن يذهبا إلى أقصى حد في السعي وراء إرضاء رغبته، أي أنه مستعد لأن يخاطر بحياته ويقضي بالتالي على حياة الآخر كي ينال اعتراف الآخر ويفرض نفسه كقيمة عليا على الآخر، فإن مواجهتها لا يمكن إلا أن يكون صراعا حتى الموت³. في "فينومينولوجيا الروح" تقع نقطة الانطلاق لتحليل الاعتراف في الرغبة، بحيث أن أول حقائق الوعي بالذات هي أن الوعي بالذات إنما هو يتأصل إلى الإشباع في وعي آخر بالذات، فما بدا حاضر الآن هو وعي آخر بالذات مخالف للوعي بالذات، وهو يرغب في الموضوع الذي ترغب فيه الذات⁴.

نقلا عن: محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص 168

¹ فريديريك هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2006، ص 271

² المرجع نفسه، ص273

³ ألكسندر كوجيف، السيادة والعبودية، ضمن كتاب: الفلسفة المدنية: نصوص مختارة، ترجمة، محمد سيلا وعبد السلام بنعبد

العالى، المغرب، إفريقيا الشرق، 2001، ص 299

⁴ محمد الشيخ، المرجع السابق، ص 168

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

إذا كان الاعتراف رغبة بشرية أساسية، فإن إشباعها يكون مطلباً ملحا للجميع، وهو مطلب لا يتحقق من هذا المنظور إلا في سياق الصراع، فيخاطر فيه الطرفان معا بحياتهما حتى الموت، ولكن الموت الفعلي لا يحقق هذا الاعتراف، وإنما يحققه استسلام أحد الطرفين بتفضيله الحياة على الموت، وبذلك تنشأ العلاقة الإنسانية الأولى: علاقة السيد بالعبد¹. والصراع أو لنقل المخاطرة بالحياة من أجل الاعتراف لا تسعى إلى نفي الآخر أو القضاء عليه. فالقضاء على الآخر والتنوع والغيرية، كما يلاحظ هيغل هو هزيمة للذات، لأن ما يلحق الغير يلحق الذات أيضا، والمطلوب حقا هو الاعتراف بالآخر لا القضاء عليه، وهذه الحقيقة هي ما أشار إليها كوجيف لكي يتشكل الواقع البشري كواقع معترف به ينبغي أن يبقى الخصمان على قيد الحياة بعد صراعاها. وهذا لا يتم إلا إذا نهجا مسلكين مختلفين أثناء الصراع. فعن طريق أعمال حرة لا يمكن ردها إلى شيء ولا يمكن التنبؤ بها واستنباطها، ينبغي لهما أن يتشكلا ككائنين غير متكافئين أثناء الصراع. وينبغي لأحدهما أن يهاب الآخر دون أن يكون مفطورا على ذلك، ينبغي له أن يتنازل للآخر ويرفض المخاطرة بحياته من أجل إرضاء رغبته في الاعتراف، كما ينبغي له كذلك أن يتخلى عن رغبته وأن يرضي رغبة الآخر: ينبغي له أن يعترف بالآخر دون أن يعترف الآخر به، والحال أن الاعتراف هكذا معناه الاعتراف بالآخر سيدا والاعتراف بالذات كعبد لذلك السيد².

هناك بالطبع مجتمعات لا سبيل أمامها لنيل حقوقها الأساسية كالحق في الحياة والكرامة البشرية وحرية التعبير إلا من خلال الانخراط في صراع دموي مع السلطة الديكتاتورية، والسبب أن الجدلية الحاكمة لعلاقة السلطة بالمواطنين في هذه المجتمعات، هي الجدلية الدموية الهيجلية التي تحكم علاقة السيد(الدكتاتور) بعبده(المواطنين)، حيث ينخرط الطرفان في صراع دموي من أجل الاعتراف، الأول يطالب بالاعتراف بحقه في السلطة الشمولية المطلقة، فيما يسعى الثاني من أجل الاعتراف بمواطنته وحقوقه الأساسية، الأمر الذي يتطلب الحد من تلك السلطة المطلقة. ومن هنا يتولد مطلب الاعتراف في سياق الصراع الدموي. إلا أن المجتمعات الديمقراطية ليست مضطرة لخوض هذا النوع من الصراع من أجل الاعتراف، لأنها تجاوزت عقبة الاعتراف الهيجلي من خلال إقرارها لصيغة ديمقراطية سلمية من الاعتراف المتكافئ المتبادل، حيث تعترف الدولة بحقوق المواطنة الأساسية، وفي المقابل يعترف المواطنون بمشروعية حكم الدولة. إن الاعتراف الذي يتحدث عنه هيغل هو ذلك النوع الذي يفرض على

¹ محمد الشيخ، المرجع السابق، ص 169

² الكسندر كوجيف، المرجع السابق، ص 300

المرء أن يخوض صراعا حتى الموت من أجله. ولكن هل يتطلب الاعتراف كل هذا الصراع؟ وهل يمكن الفوز بالاعتراف دون الانخراط في صراع حتى الموت؟ وهل بالإمكان الحديث عن الاعتراف بمعزل عن هذا المفهوم الدموي؟ للإجابة عن هذه الأسئلة يلزمنا العودة إلى أطروحة شارلز تايلور حول "سياسات الاعتراف"، حيث يطور تايلور مقارنة غير دموية للاعتراف، مقارنة تتعامل مع الاعتراف بوصفه استحقاقا مدنيا وسياسيا نحصل عليه بطريقة سلمية¹، وهذا ما سيتم مناقشته بالتفصيل في المباحث القادمة من هذا الفصل.

(3) أكسل هونيت ومسار الصراع من أجل الاعتراف:

يُعد مفهوم الاعتراف من المفاهيم المركزية في الدراسات الفلسفية والأخلاقية والسياسية، فقد ظهر عند بول ريكور في كتابه باسم "مسار الاعتراف"، وظهر مع الفيلسوف الكندي شارلز تايلور بعنوان "سياسات الاعتراف"، أما ممثل الجيل الثالث للنظرية، فقد ظهر في مدرسة فرانكفورت النقدية من خلال كتاب أكسل هونيت (Axel Honneth) المعنون بـ "الصراع من أجل الاعتراف". سنقوم بعرض وتحليل لمفهوم الاعتراف عند أكسل هونيت، الذي يعد المحور الأساسي في فلسفته الاجتماعية والأخلاقية التي استهدفت تأسيس مقارنة جديدة داخل التيار الفكري لمدرسة فرانكفورت. ورهانه هو إبراز الطرق المسدودة التي وصلت إليها النظرية النقدية الأولى، فلدیه اختلافات مع ممثلي هذه المدرسة من الجيل الأول (ماكس هوركهايمر، ثيودور أدوررنو، هيربرت ماركوز) أو الجيل الثاني (يورغن هابرماس، كارل أوتو آيل)².

إن التقليد الفلسفي السياسي الذي كان سائدا في الحقل السياسي والأخلاقي وخاصة لدى كل من ميكيافيلي وهوبز، وهو تقليد قائم على فكرة الصراع المستमित والحرب الضروس بين البشر، والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع الرغبات والحاجات، ضمن ما يسمى "الصراع من أجل البقاء"، وهو صراع تتناقض فيه الرغبات والإرادات الإنسانية. لقد صور هوبز العلاقة بين البشر قبل تأسيس أو نشأة المجتمع السياسي عل أنها كانت حالة حرب واقتتال وصراع مستमित بين الناس فلم يكن أحد يأمن على نفسه وماله، فقد تميزت حالة الطبيعة بالمنافسة وحب الانتصار والمجد، وهذا يعني أن كل إنسان يطلب

¹ نادر كاظم، المرجع السابق، ص 118

² كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت، بيروت، الدار العربية للعلوم، ط1، 2010، ص ص 103-104

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

تحقيق ذاته على نحو أناني حفاظا على نفسه، إذ أصبح كل إنسان عدو للإنسان والكل يخاف الكل، وأنه لم يكن للإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من عدوان الآخرين، وبذلك امتازت حالة الطبيعة حسب هوبز بأنها كانت فقيرة، شاقة، شبه متوحشة، ومحدودة¹.

لقد أحدث أكسل هونيت منعطفا بالانتقال من مفهوم التواصل إلى مفهوم الاعتراف الذي يمثل القاعدة المعيارية للإصدار الجديد للنظرية النقدية. وتبعا لهذا المنعطف اقترح أكسل هونيت مراجعات أو تعديلات كثيرة، فهو ليس راضيا عن الطريقة التي يقدم بها هابرماس نظريته. فمثلا اتخذ هونيت مسافة بخصوص التداوليات اللغوية لأنها غير قادرة في نظره على الكشف عن التجربة الأخلاقية للفاعلين الاجتماعيين، ولتجاوز هذا القصور اقترح هونيت استبدال فكرة التفاهم بفكرة الاعتراف، والاستعاضة عن مفهوم الفضاء العمومي بمفهوم العلاقات الاجتماعية للتفاعل التي تكتسب فيها الذوات الفاعلة أشكال الاعتراف الضرورية لتأسيس الفعل الذاتي². هذا، ويمكن القول أن مشروع هونيت الفلسفي يهدف إلى تأسيس نظرية اجتماعية جديدة بغرض إعادة تحيين (Réactualisation) النظرية النقدية حتى تتلاءم مع التطورات التاريخية الجديدة وتستجيب للتطلعات الإنسانية الحالية. وتمثل مهام هذه النظرية الاجتماعية في نظر هونيت في: (1) مهمة وصفية، تقوم على تشخيص وفهم العمليات الاجتماعية المرضية (Pathologique) على مستوى التجارب الفردية والجماعية، والتي تعرقل من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية تحقيق الأفراد والجماعات لحياة طيبة. (2) مهمة معيارية، تقوم على تحديد ومعرفة ما هي معايير أشكال الحياة الاجتماعية الناجحة³.

يرجع الاختلاف بين هابرماس وهونيت إلى كون هابرماس يقف عند حدود المستوى المعياري، بينما يهتم هونيت بالبعد الإمبريقي والتجربة العملية، فقد وظف هونيت النظريات السوسولوجية والسيكولوجية لتعزيز مفهومه للاعتراف قصد الوصول إلى فهم أعمق لشبكة العلاقات الاجتماعية والسلوكية الإنسانية وكيفية تنظيمها. فهذه الأعمال الميدانية والإمبريقية وحدها قادرة على فهم حقيقي للآليات الاجتماعية

¹ علي عبود العجاوي (محررا)، الفلسفة العربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التفسير المزدوج، الجزائر، منشورات الاختلاف، ج 2، 2013، ص1591

² Mathieu Gauthier, La philosophie sociale d'Axel Honneth. la théorie de la reconnaissance et l'analyse des pathologies sociales, mémoire de maîtrise en philosophie Faculté de philosophie, Université Laval, Québec, 2010, p 44

³ علي عبود العجاوي، المرجع السابق، ص1592

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

والبنوية لعملية الاعتراف، فحاول ربط الفلسفة الاجتماعية بالأبحاث والدراسات الميدانية والإمبريقية قصد الوصول إلى فهم حقيقى للعمليات الاجتماعية. هذا، وقد استند هونيت على هيغل لتأسيس نظرية الاعتراف، وترجع أهمية هيغل -حسب هونيت- إلى كونه أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين الذات تبحث عن الاعتراف المتبادل¹. إذا كان هونيت قد عاد إلى كتابات هيغل لتأسيس نظرية الاعتراف المتبادل، فإنه لم يكتف بهذه الكتابات على الرغم من تأكيده على راهنية فكر هيغل، وإنما استند أيضا إلى مكتسبات ونتائج العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي)، وهذا من خلال انفتاحه الفلسفي والعلمي على أعمال السوسيولوجي الأمريكي جورج هيربرت ميد (G.H. Mead)، والمحلل النفسي الانجليزي دونالد وينيكوت (D. Winnicott). إن هذه الأعمال والبحوث الميدانية بإمكانها حسب أكسل هونيت الوصول إلى فهم حقيقي لجملة الآليات الاجتماعية والبنوية لعملية الاعتراف².

قد عمل هونيت في كتابه "الصراع من أجل الاعتراف" على إعادة بناء نموذج الاعتراف المقدم من طرف هيغل لإنشاء النواة الصلبة لنظريته ذات الصلة بتطوير الهوية الإنسانية، فكتابه هو محاولة لاتخاذ أسس نظرية اجتماعية ذات مضمون معياري من خلال النموذج الهيغلي، وفي الوقت ذاته من خلال الانفتاح على معطيات نظرية مستمدة من علم النفس الاجتماعي، التي تبرز آليات تشكيل الشخصية الإنسانية، وهذا ما أتاح له توضيح القواعد الأخلاقية للصراعات بين الذات الفاعلة في الواقع الاجتماعي³. وهنا، نجد أكسل هونيت قام بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقا من أشكال الاعتراف البيداتي التي يعتبرها هونيت مؤسسة لهوية الفرد، وهذا حتى تحقق الذات وجودها وتعال الاعتراف من الغير، لذلك حاول أكسل هونيت إعادة إدماج بنوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجارب الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل، لأن هذه الصراعات هي في رأيه شكل من أشكال الصراع من أجل الاعتراف (Lutte pour la reconnaissance)، مختلفا في ذلك مع ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت يورغن هابرماس الذي يرى أن أنماط الاعتراف هي نمط من الاحترام المتبادل (Respect Mutuel) الذي يتم بين المتحاورين أثناء عملية النقاش الذي يتم بين المتحاورين أثناء

¹ كمال بومنير، المرجع السابق، ص 105

² Axel Honneth, op.cit, p 57

³ إبراهيم مجيدلية، المرجع السابق، ص 105

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

عملية النقاش الذي يهدف إلى تحقيق التفاهم والإجماع، بحيث يؤدي الحوار تماشياً مع مقتضيات الفعل التواصلي الرامية إلى تأسيس بناء اجتماعي مترابط وخال من كل أنماط أشكال العنف والسيطرة.¹

هذا، ويرى هونيت أن الاعتراف المتبادل الكفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي، ومن ثم يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وهويتهم ضمن علاقات بيذااتية مرهون بتحقيق ثلاثة نماذج معيارية متميزة للاعتراف وهي الحب والحق والتضامن:

1- الحب: يعرفه هونيت بأنه مجموعة العلاقات الأولية الأسرية بالإضافة إلى علاقات الصداقة الموجودة بين الناس². وعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر الحب علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، وهذا يعني أن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسه، وبالتالي يمكن أن يصل من الناحية الاجتماعية حسب هونيت إلى مستوى احترام الذات، وتعتبر علاقة الطفل بأمه أولى مستويات الاعتراف المتبادل، وذلك أن الصورة الأولى لذلك تتم عن طريق التفاعل الأولي القائم بين الأم وابنها، بحيث أن الأم هي التي تقوم بتلبية حاجته البيولوجية والعاطفية ثم تتسع دائرة علاقات الطفل الاجتماعية لتشمل الأفراد الآخرين، إن الأم تمثل بالنسبة إليه النموذج الأول للاعتراف المتبادل أو ما يسميه البيذااتية الأولى (Intersubjectivité Primaire)³. إن التجربة البيذااتية (Expérience Intersubjective) للحب تسمح للفرد، حسب هونيت، بالشعور بما يسمى "الأمن العاطفي"، الذي يتعرف من خلاله على قيمة عواطفه ومشاعره، بل وإمكانية إظهارها للآخرين الذين يتفاعل معهم في محيطه الاجتماعي. غير أن امتداد هذا النمط من الاعتراف المتبادل لا يحل في حقيقة الأمر إلى أبعد من دائرة العلاقات الاجتماعية الأولية بالصورة التي تتميز بها الروابط العاطفية الخاصة بالأطر الأسرية أو علاقات الصداقة أو المحبة الموجودة بين الناس، وذلك لأن كمواقف التراضي العاطفية تفترض وجود تعاطف أو انجذاب التي قد يتحكم فيها المرء بكل حرية، كما أنه من الصعب نقلها إرادياً إلى عدد كبير من المشاركين أثناء عملية التفاعل. وبهذا المعنى

¹ علي عبود العجاوي، المرجع السابق، ص 1592-1593

² Axel Honneth, op.cit, p 117

³ كمال بومنيير، المرجع السابق، ص 108

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

تتميز علاقة الاعتراف هذه بنوع من الخصوصية الأخلاقية التي يتعذر تجاوزها بأي نوع من أنواع التعميم.¹

2- الحق: الذي يمثل حسب هونيث الشكل الثاني من الاعتراف المتبادل بين الذات، وهذا على المستوى القانوني، فالاعتراف القانوني هو الذي يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي، ولهذا فهو يحيلنا إلى الحقوق الفردية. إذ إن هذه مبرر وجود هذه الحقوق نفسها يتمثل في تحقيق هذا الهدف الأساسي، غير أن القانون يسمح بذلك في إطار الاعتراف المتبادل الذي يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع.² ويقصد هونيث بالحقوق تلك الحاجات التي يتوقع المرء تحقيقها بصورة مشروعة باعتباره عضواً كامل الحقوق، من حيث هو مشارك بقوة القانون في النظام المؤسسي. أما إذا حرم من هذه الحقوق أو بعضها، فهذا معناه أنه لم يعترف له بمسؤوليته الأخلاقية مثل بقية أعضاء المجتمع. إن ما يميز هذه الأشكال من الازدراء التي يحرم فيها المرء من حقوقه أو حينما يتعرض للتهميش أو الإقصاء من طرف الآخرين.³

3- التضامن: يرى هونيث أن التضامن الاجتماعي هو الشكل الثالث للاعتراف الذي يسمح للأفراد تحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادلة، غير أن التضامن أصبح في المجتمعات الحديثة يتوقف على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذات التي حققت استقلالاً ذاتياً، غير أن الأفراد يحصلون على التقدير الاجتماعي والأخلاقي بقدر ما يقدمونه وما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين، أو من خلال الأدوار التي يؤدونها في المجتمع.⁴ وهكذا، يمكننا القول أن الاعتراف هو نتيجة لتحقيق الثقة بالنفس واحترام الذات وفي الأخير تقدير الذات. في هذا الإطار، يقول هونيث "تعتبر تجربة الاعتراف تجربة أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف الذواتي للإمكانيات والمؤهلات أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يصاب المرء بضرر نفسي ومشاعر سلبية كالغضب أو الإحباط على سبيل المثال"⁵.

¹ علي عبود العجاوي، ص ص 1594-1595

² Axel Honneth, op.cit, p 139

³ Ibid., p 162

⁴ علي عبود العجاوي، المرجع السابق، ص 1596

⁵ Axel Honneth, op.cit, p 166

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

وتقاس أخلاقية المجتمع حسب هونيت بمدى إمكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، غير أن تحقيق هذا الاعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الاجتماعية، ولهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دوراً أساسياً في حركة التطور الاجتماعي، وبالرجوع إلى الواقع يتبين لنا أن النزاعات والصراعات الاجتماعية لم يتم تجاوزها وذلك لأن الشروط التي تنتجها لا تزال قائمة وهذا ما يظهر بشكل واضح من خلال شعور الأفراد والجماعات ووعيهم بالظلم بما يسمى الاحتقار أو الازدراء الاجتماعي المسلط عليهم¹. فإمكانية عدم الاعتراف وخطر الظلم الاجتماعي وما يتبعه من احتقار وانتهاك للكرامة وتخريب للهوية الشخصية والجماعية فتجربة الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص، وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف فيعني أن المرء يشعر بالازدراء مما يعني شعوره بإمكانية اندثار شخصيته وزوالها².

إن ما عمل أكسل هونيت على بيانه فيما يخص هذه الأشكال الثلاثة من الاعتراف هو ترابط وتكامل بنيوي بين هذه الأشكال نفسها، لأن الثقة في الذات (الشكل الأول) تشترط على نحو ما احترام الذات (الشكل الثاني)، وهذا الاحترام الأساسي يعبر عن إمكانية تحقيق التقدير الاجتماعي (الشكل الثالث)، ولكي نتعلم كيف نحترم أنفسنا يجب أن نثق في ذاتنا، كما أننا نتعلم كيف نقدر أنفسنا حينما نحترم أنفسنا. فبدون اعتراف في مجال الحب لا يمكن أن يتحقق الاعتراف في مجال الحقوق، وهذان النمطان من الاعتراف يشترطان بدورهما إمكانية الاعتراف بالاستحقاق في مجال التضامن وعلاقات العمل³. هذا، ويرى هونيت أن مشاعر الغضب وفقدان الكرامة أو الإحباط ومختلف أشكال الإهانة هي أساس معرفة الأفراد وكونهم ضحايا للظلم الاجتماعي أو الازدراء. وأن العلاقة بين شعور الفرد باحتقار الغير له، ووعيه بكونه كان ضحية الظلم المسلط عليه معناه أن الرغبة ليست في أن يتم الاعتراف بهم هي التي تلعب الدور الأساسي وإنما شعوره باحتقار الغير له، وعلى هذا الأساس دافع هونيت على الفكرة القائلة بأن ما ينتج عن الشعور بالظلم الاجتماعي والازدراء هو الصراع الاجتماعي بكل تأكيد⁴.

¹ كمال بومنير، المرجع السابق، ص 108

² Axel Honneth, La société du mépris: vers une nouvelle théorie critique, traduit de l'allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La découverte, 2008, p 193

³ علي عبود العجاوي، المرجع السابق، ص ص 1596-1597

⁴ كمال بومنير، المرجع السابق، ص ص 111-112

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

ويحذر هونيت من أن يتحول الاعتراف في مجتمع الاحتقار إلى مجرد إيديولوجية تشوه الواقع وتزيفه. وللتمييز بين الأشكال الإيديولوجية والأشكال المبررة للاعتراف، اقترح هونيت تحليلاً لنظام الادعاءات والتي لا توجد في العلاقات البينذاتية، ولكن في القواعد والمواقف المؤسسية، ولهذا يذكرنا بأن غياب الاعتراف لا يرجع فقط إلى الأشخاص ولكن يرجع إلى المؤسسات الاجتماعية¹. وهكذا، فإن هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف، أي الحب الذي يحقق الثقة بالنفس والحق الذي يحقق احترام الذات، وأخيراً التضامن الذي يحقق التقدير الاجتماعي، تعتبر حسب أكسل هونيت شروطاً أساسية للاعتراف الاجتماعي، بل هي التي تحدد من الناحية الأخلاقية (أو الإيتيقية) جملة التطلعات الأساسية المشروعة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية. وبذلك تقاس أخلاقيات المجتمع حسب أكسل هونيت بمدى إمكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، غير أن تحقيق هذا الاعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات والصراعات الاجتماعية، وأن النزاعات والصراعات الاجتماعية لن يتم تجاوزها، وذلك لأن الشروط التي تنتجها لا زالت قائمة، وهذا ما يظهر جلياً من خلال شعور الأفراد أو الجماعات (الثقافية أو الاثنية) بالاحتقار أو الازدراء الاجتماعي². إن ما يؤكد عليه هونيت أنه لا يمكن تحقيق كرامة الإنسان وضمان حقوقه الأساسية والمشروعة أخلاقياً وقانونياً وسياسياً إلا بواسطة مبدأ الاعتراف، والهدف منه التخفيف من المعاناة والظلم الاجتماعي والسياسي واللامساواة بين الناس.

(4) نانسي فريزر وعدالة التوزيع:

أهم القضايا التي طرحتها نانسي فريزر وحاولت الإجابة عنها تتمحور حول التساؤل التالي: هل يجب الانخراط في سياسة الاعتراف أم سياسة إعادة التوزيع؟ هل يجب الانخراط في سياسة التطبيقية أم في سياسة الهوية؟ تحاول نانسي فريزر هنا بناء أنموذج "الخلاص" من خلال ثنائية الاعتراف والاقتصاد السياسي. فلا الاعتراف لوحده قادر على رفع الظلم وتحقيق عدالة اجتماعية منصفة، ولا الاقتصاد لوحده قادر على حماية المساواة الاقتصادية، حيث تتطلب العدالة من أجل تحقيقها نسقاً موحداً يجمع في تركيبته متكاملة بين إعادة التوزيع الاقتصادي والاعتراف³. وهذا ما نلتمس صداه ضمن كتابها "ماهي العدالة

¹ Axel Honneth, La lutte, op.cit, p 259

² علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص ص 1597-1598

³ عزيز الهاللي، من الاعتراف إلى التبرير: حوار نقدي بين نانسي فريزر وأكسل هونيت وراينر فورست، مجلة الأزمنة الحديثة، المغرب، العدد 14، 2017، ص 47

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

الاجتماعية؟"، إذ نجد أنها تصرح منذ البداية بأهمية الاعتراف وإعادة التوزيع معا، حيث تقول: "وهكذا نجد أنفسنا أمام معضلة معقدة ، أود أن تحول هاته المعضلة اعتراف /إعادة توزيع ، فالناس الذين هم كائنات يعانون من الظلم الثقافي والظلم الاقتصادي فإنهم يحتاجون في الوقت ذاته للاعتراف وإعادة التوزيع"¹. انطلاقا من هذا المنظور تسعى فريزر إلى تصنيف نماذج مثالية للدلالة على أهمية أنموذج إعادة التوزيع الاقتصادي وأنموذج الاعتراف الثقافي، ويمكن تصنيف هذه النماذج على الشكل التالي:

• نموذج مثالي يخص فئة تتعرض للاستغلال الاقتصادي بسبب سوء التوزيع، الأمر الذي يتطلب لإنصاف هذه الفئة، هدم البنى الطبقية الرأسمالية وتجاوز الاستغلال الطبقي، لتتناسب هذه الفئة (الطبقة العاملة) مع عدالة إعادة التوزيع الاقتصادي.

• نموذج مثالي يتحرك ضمن إطار ثقافي، وهذا النموذج ليس سوى فئة محتقرة على المستوى الجنساني تشتغل تحت التأويل والتمثيل، وليس تحت تأثير الصراع الطبقي. والحل الذي يمكن أن تنشده هذه الفئة هو عدالة الاعتراف وليس عدالة إعادة التوزيع الاقتصادي. فالغيرية الجنسية، كسلطة معيارية، تنزع الحماية الاجتماعية عن هذه الفئة، فتتعرض للعنف والتحرش والإهانة والسب، ولهذا فإن بنية الاعتراف الثقافي تعتبر مخرجا لتجاوز بنية الاحتقار الاجتماعي.

• نموذج مثالي صعب التحديد، لكونه يتشكل من مجموعات لا متجانسة (مجموعات مختلطة) تتمركز في وتجمع بين الاعتراف وإعادة التوزيع الاقتصادي. فالمرأة العاملة مثلا، تعاني من بنية الاستغلال التي تتمظهر في تقسيم العمل، بحيث تجمع بين وظيفتها المهنية خارج البيت (الاستغلال الاقتصادي) ومهمة تربية ومنزلية داخل البيت. وللخروج من هذه الوضعية يستلزم الترابط بين الاعتراف وإعادة التوزيع الاقتصادي². وفي هذا الشأن تقول فريزر: "في عالم اليوم، تبدو المطالب في مجال العدالة الاجتماعية التي هي في تزايد هي المطالبة بإعادة التوزيع، التي تسعى إلى توزيع أكثر عدالة لموارد الثروة. ومن الأمثلة على ذلك مطالب لإعادة التوزيع من الشمال إلى الجنوب، من الأغنياء إلى الفقراء، ...ومع ذلك، فإننا نواجه اليوم بشكل متزايد النوع الثاني للمطالبة بالعدالة الاجتماعية في " سياسة الاعتراف". هنا يبرز الهدف، في شكله الأكثر قبولا، هو عالم تختلف فيه الكلمات الصديقة، من حيث الاستيعاب إلى الأغلبية

¹ Fraser Nancy, Qu'est-ce que la justice sociale?, reconnaissance et redistribution, Trad. Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, p 21

² عزيز الهلالي، المرجع السابق، ص 47

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

أو المعايير الثقافية السائدة فلم يعد ثمن الاحترام على قدر المساواة. ومن الأمثلة على ذلك نذكر المطالب بالاعتراف في وجهات نظر الميزة العرقية، التمييز العنصري، والأقليات الجنسية، فضلا عن الاختلاف بين الجنسين. إن هذا النوع من المطالب قد جذب مؤخرا انتباه الفلاسفة السياسيين، حيث أن بعضهم يسعى لتطوير نموذج جديد من العدالة ويضع الاعتراف في داخله¹.

بالإضافة إلى ذلك، هناك قضايا مشتركة على المستوى العالمي التي تطرح قضية اللامساواة في الفرص وعدم الاعتراف، حيث تقوم فريزر بطرح هذه القضايا على أساس أن النضال من أجل الاعتراف يأخذ مكانه في العالم، وحيث عدم المساواة تتزايد سواء من حيث الحصول على فرص العمل، في التربية، أو في الرعاية الصحية أو الترفيه، وأيضا، وبأكثر درامية في التغيرات الحرارية أو التعرض للتلوث البيئي، مع عواقب على أمل العمر المتوقع ومعدلات الاعتلال والوفيات. إن عدم المساواة المادية تتزايد في أغلب البلدان، في الولايات المتحدة مثلما هو في هايتي، في السويد كما في الهند، في روسيا كما في البرازيل. إنها تتزايد أيضا في جميع أنحاء العالم، وفي المقام الأول ما بين دول الشمال ودول الجنوب².

بالنسبة للهوية تقول فريزر إن نموذج الهوية يجب أن يرفض لسببين: السبب الأول، الذي يدعمه النقد الصادر عن المتوافقين مع اليسار الأمريكي، هو أن هذا النموذج يقود إلى استبدال سياسة التوزيع بسياسة الهوية، وهكذا تقول فريزر إما من قبل الذين يتجاهلون ببساطة قضايا التوزيع ويكرسون القوى لتغيير الثقافة، أو من قبل أولئك الذين يعتقدون أن التوزيع السيئ هو نتيجة ثانوية للتقبل السيئ، ويريدون تصحيح هذا الواقع الاجتماعي غير العادل. السبب الثاني، هو أن الثابت مع توجهات ما بعد الحداثة وما بعد البنوية هو أن نموذج الهوية يقود إلى تحويل الهويات الثقافية إلى المادية، وجوهرتها (اختيار الجوهر مقابل الوجود). وهذا بدوره يحصر الأفراد بشكل مخيف داخل الهويات الثقافية والتجمعات الثقافية. إن تحويل الثقافة إلى شيء مادي يجلب معه مشكلة حادة، خاصة في حالة المجموعات الثقافية التي تحافظ على هرميات أساسية أو شكلية بين أفرادها، كما هو الحال بين الرجال والنساء داخل المجتمعات المتدينة، وهكذا فإن التأكيد على أهمية الثقافة قد ينتهي بتوفير دعم أخلاقي لممارسات التمييز ضد النساء³.

¹ Nancy Fraser and Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?*, translated by Hoel Golb, James Ingram and Christiane Wilke, London. New York, Verso, 2004, p 7

² Fraser Nancy, op.cit, p14

³ يوسي يونا، إسرائيل كديمقراطية للتعددية الثقافية: التحيات والعقبات، مجلة قضايا إسرائيلية، العدد 27، أكتوبر 2007،

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

على ضوء المشاكل التي تعترى نموذج الهوية في سياسة الاعتراف، فإن نموذج المكانة يبدو قادرا على توفير حلول أفضل لغياب المساواة، مجسدا صلة قوية بين المكانة الاجتماعية الاقتصادية الدولية لأعضاء معينين من المجتمع وتمييزهم الثقافي. وهكذا يقترح هذا النموذج أن يكون الشكل المطلوب للاعتراف الذي يريده هو أن يسمح لهم بالمشاركة كأعضاء متساوين وغير منقوصين في نشاطات المجتمع، بمعنى السماح لهم بإقامة علاقات مع الآخرين على قاعدة المساواة، حيث تقول فريزر: "غير ملتزم تجاه أي نمط إصلاح لسوء الاعتراف كأولوية، لكنه يسمح لسلسلة من الاحتمالات، اعتمادا بالضبط على ما تحتاجه الأطراف الأدنى حتى تتمكن من المشاركة في الحياة الاجتماعية على قاعدة الندية"¹. من خلال ما تقدم يمكن القول أن هناك مفاهيم مركزية تعتبرها فريزر أساس بناء عدالة الاعتراف وعدالة التوزيع، وتتمثل في:

1. مبدأ المناصفة التشاركية: تقول فريزر أن الأساس المعياري لتصوري هو بناء مناصفة تشاركية، أي بناء عدالة تقوم على إجراءات تسمح بالتفاعل الاجتماعي. وتفترض فريزر بناء عدالة تقوم على إجراءات تسمح بالتفاعل الاجتماعي. إن المناصفة التشاركية قيمة أخلاقية متساوية تشمل الجميع، كما أنها معيار كوني يضم كل الشركاء في العملية التفاعلية، بحيث يجب على جميع المتحاورين من حيث المبدأ التمتع بفرص متساوية للتعبير عن وجهات نظرهم ووضع القضايا على جدول أعمالهم². وتؤكد فريزر "أن التكافؤ التشاركي يمكن أن يتحقق من خلال تعدد الجماهير وليس عبر الجمهور الواحد. وهذا صحيح سواء بالنسبة للمجتمعات الطبقية أو للمجتمعات المساواتية والثقافات المتعددة، وإن كان ذلك لأسباب مختلفة. في كلتا الحالتين، في حالة المجتمعات الطبقية، أدافع عن الجماهير المضادة التابعة التي تشكلت في ظل ظروف الهيمنة والتبعية، وفي الحالة الأخرى على النقيض من ذلك، أدافع عن إمكانية الجمع بين المساواة الاجتماعية والتنوع الثقافي والديمقراطية التشاركية"³.

2. الفضاء العمومي: الفضاء المتعدد يضم مجتمعات طبقية ومجتمعات المساواة والتعددية الثقافية، وهنا تدافع فريزر عن ما تسميه بالفضاء العمومي المتعدد، لأنه يتطلب تثبيت عدالة المناصفة التشاركية في فضاءات تفاعلية متعددة في سوق العمل وعلى مستوى العلاقات الجنسية والحياة العائلية والفضاءات

¹ يوسي يونا، المرجع السابق، ص 22

² عزيز الهاللي، المرجع السابق، ص 48

³ Nancy Fraser, Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy, Social Text, n°25/26, 1990, p 76

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

العمومية وجمعيات المجتمع المدني المتطوعة، بمعنى تكافئ فرص المشاركة في فضاء تشاوري ديمقراطي¹. وتؤكد فريزر على أهمية الفضاء العامة فتقول: "إن الفكرة العامة عن الفضاء العام لا غنى عنها للنظرية النقدية، كما تؤكد على عدم جدوى النموذج الليبرالي أو البرجوازي عن الفضاء العام، حيث أنه لم يعد مجدياً ولا يمكن تطبيقه. وهناك حاجة إلى شكل جديد من المجال العام لإنقاذ الوظيفة النقدية لهذا الفضاء، وإضفاء الطابع المؤسسي على الديمقراطية"².

3. البيذاتية: يجب على النماذج الممأسسة على مستوى التأويل والتواصل أن تضمن الاحترام والتقدير الضروريين لكل الأعضاء، في مقابل إبعاد كل الجوانب الثقافية الممأسسة التي تخذش كرامة الإنسان وقدراته على مستوى العلاقات التفاعلية الاجتماعية. فالإنسان الذي يتعرض للتحقير والإساءة، يعتبر مرفوضاً من المشاركة المنصفة في الحياة الاجتماعية، لأن ثمة نماذج ممأسسة من التمثيلات والتأويلات قد وضعت معاييرها ورسخت قيم اللا احترام وعدم التقدير. فمقاصد الاعتراف ملزمة أخلاقياً بالنظر إلى شروط التفاعل والإنصاف التي يشترطها التعدد القيمي. وتنتقد فريزر نموذج سياسة الهوية الممركزة حول ذاتها، وتطلق على هذه المجموعة "نموذج هوية الاعتراف"، التي تتجاهل المشترك الإنساني وتسقط في تحويل الهوية إلى جوهر ثابت. في المقابل، تدافع فريزر عن "نموذج الوضعية" التي تنبذ الهوية الخاصة وتنتصر للتفاعل الاجتماعي بين أعضاء الجماعة³.

من خلال ما تقدم يمكن القول أن فريزر تؤكد على الاعتراف مع إعادة التوزيع، يعني ذلك الاعتراف باختلاف الثقافات داخل الفضاء العمومي الذي يكون معبراً عن التعددية التشاركية المنصفة، بالإضافة إلى التوزيع العادل للمواد المادية على قدم المساواة بين الأقلية والأكثرية، وضمان الاحترام والتقدير لكل أعضاء المجتمع، مما يحفظ كرامة الإنسان، وبالتالي الاعتماد على التعددية داخل الفضاء العمومي بدلاً من الاعتماد على الأحادية.

¹ عزيز الهلالي، المرجع السابق، ص 49

² Nancy Fraser, Rethinking the public sphere, op.cit, p 60

³ عزيز الهلالي، المرجع السابق، ص 50

المبحث الثالث: سياسات الهوية والاعتراف

في هذا المبحث سنتناول فيه مفهوم الأخلاق وكيفية ارتباط الأخلاق والثقافة في رؤية تايلور، وأهمية الاحترام من خلال المساواة في المنزلة، وكذلك الحديث عن العلاقة بين السياسة والهوية الثقافية من خلال سياسة الاعتراف. فنجد الاعتراف له مظاهر عديدة ومن بين هذه المظاهر الصراع من أجل الاعتراف، أما اليوم تم تغيير هذا المفهوم من خلال الانتقال من الصراع من أجل الاعتراف الاجتماعي(السيد والعبد)إلى الصراع من أجل الاعتراف السياسي والقانوني(إلغاء العبودية والتراتبية). وقد طور تايلور فكرة الاعتراف من خلال مفهوم سياسة الاعتراف الذي يقوم على أساس الاعتراف الرسمي بالاختلاف الثقافي، وإلغاء التراتبية المجتمعية وبالتالي الانتقال من مفهوم الشرف إلى مفهوم الكرامة الإنسانية المتساوية، بالإضافة إلى التأكيد على الطابع الحوارى بين مختلف الجماعات والاحترام المتبادل، وإعطاء قيمة متساوية للثقافات المختلفة دون تمييز ثقافة على أخرى أو استيعاب ثقافة الأقليات في ثقافة الأغلبية، وبالتالي تطبيق مبدأ الوحدة المتعددة بدلا من الوحدة المنصهرة. هذا ما سيتم دراسته في هذا المبحث، حيث قمنا بتقسيم المبحث إلى: المطلب الأول نتحدث فيه عن أخلاقيات الأصالة والاحترام، المطلب الثاني: الخير العام ومختلف التصورات حول هذا المفهوم، المطلب الثالث: سياسة الاعتراف من خلال المساواة بين جميع الثقافات وتبني مبدأ الكرامة الإنسانية المتساوية.

المطلب الأول: أخلاقيات الأصالة والاحترام

تُعد سياسة الاعتراف العام إقرارا من الدولة بوجود الاختلافات والتباينات الثقافية على نحو رسمي. وتحدد هذه السياسة في الأدبيات المعاصرة تسميات عدة مثل سياسة التباين، أو سياسة الاختلاف وسياسة الهوية.

(1) الاعتراف والهوية لدى شارلز تايلور:

يدرس مقال تايلور "سياسة الاعتراف" الطلب على الاعتراف، مع المطالبة المرتبطة بالهوية حيث يؤكد أن هويتنا هي جزء من الاعتراف، وأن عدم الاعتراف أو الاعتراف الناقص والمشوه يمكن اعتباره ظلما ويشكل نوعا من الاضطهاد. والإطار النظري لأعمال تايلور حول الاعتراف هو الفكر الليبرالي، بحيث إنه يقوم بمراجعة هذا الفكر واقتراح صيغة ليبرالية مرنة أقل تشددا، وأكثر احتراما لرغبات الأغلبية وأكثر

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

استجابة لحاجات الأقليات، ويجب أن يتم الاعتراف داخل النظام الليبرالي، ودون التشكيك في مبادئه الأساسية وهذا وفق ما يعتقد والزر¹.

يتحدث تايلور في موضع آخر بين نوعين من الليبرالية، يتميز الأول بالتزام الدولة بقاعدة الحياد، في حين يفرض الثاني قيوداً أقل على تدخل الدولة. إن تايلور بحكم كونه فيلسوفاً جماً عاتياً ينحاز إلى النوع الثاني الذي يضمن المزيد من الانفتاح على ثقافات الأقليات، ويعزز التعاطف مع المهمشين، ويدعو لتعميق الاستقلال الذاتي للأفراد والجماعات، ويواجه كل أشكال التمييز والحرمان والتهميش. ومجمل هذه السمات تنهي إلى التأكيد على أن سياسة الاعتراف متأصلة في النموذج الليبرالي لحقوق الإنسان والحريات وعمل الدولة الليبرالية الحديثة². وإذا كانت الليبرالية الكلاسيكية لا تعترف بالاختلافات الثقافية على أساس المساواة لجميع فئات المجتمع، فإن مبدأ المساواة يتصادم وفكرة جديدة واحتياجاً جديداً هو ما يسميه تايلور -سياسات الاعتراف- التي وضع أساسها في عنصر الأصالة، حيث أنه "لكل كائن إنساني طريقته الخاصة في الحياة، وهو يبحث عن شكل حياة خاصة به. عليّ أن أستقي من أعماقي المصادر الأخلاقية لوجودي. يبدو أن شيئاً ما في طبيعة تجربتي الخاصة يحيل مركزة من هذا القبيل ساحرة وغير قابلة للمقاومة أو المنافسة"³.

يتميز تايلور بين التغييرات التي ساهمت في الانشغال الحديث بالهوية والاعتراف. أول هذه التغييرات هو انهيار العلاقات الاجتماعية التراتبية، ويتمثل في الانتقال من مفهوم الشرف إلى مفهوم الكرامة، في النظام الاجتماعي القديم الذي يرتبط في جوهره بالمساواة. مقابل مفهوم الشرف يوجد مفهوم حديث هو مفهوم الكرامة الذي يستخدم عالمياً كأساس للمساواة، وحينما يدخل هذا المفهوم إلى دائرة السياسة يُفهم على أنه كرامة المواطن التي يشترك فيها الجميع. وخلاصة هذا الانتقال من مفهوم الشرف إلى مفهوم الكرامة هي أن الاعتراف مبدأً جوهرية في الثقافة الديمقراطية⁴.

¹ Michael Walzer, Sphères de justice, une défense du pluralisme et de l'égalité, Paris, Seuil, 1997, p 101

² إبراهيم مجيدلية، المرجع السابق، ص 101

³ شارلز تايلور، حوار حول الفرد والمجتمع، في، جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، بيروت، منشورات الاختلاف، ط1، 2009، ص 188

⁴ Charles Taylor, Multiculturalisme: déférence et démocratie, op.cit, pp 26- 28

ثاني هذه التغيرات يتمثل في تطور المفهوم الحديث للهوية المنفردة والتي تختلف من مواطن لآخر، ويُطرح هذا المفهوم غالبا إلى جانب فكرة الأصالة التي أثارها هيردر. ويعود مفهوم الأصالة في نظر تاييلور إلى القرن الثامن عشر، ويرتبط بتلك الحالة الذهنية التي ترى أن الإنسان يتمتع بحس أخلاقي، وأن لديه استعدادا طبيعيا لما هو خير ولما هو شر. يعني هذا أن أصل الأصالة أخلاقي وليس أصلا تاريخيا أو عرقيا أو بدائيا. ويفيد هذا الأصل أن الإنسان يتمتع بالحس الأخلاقي وليس بالضرورة بالحس الديني فقط، لأنه من المعلوم أن هذا المفهوم قد جاء في سياق عصر مناهض للتصور الديني، ألا وهو عصر التنوير، وبخاصة فيما يتعلق بالثواب والعقاب، وهو ما يؤكد أن الخير والشر متأصلان في الإنسان وفي عواطفه وأن الأخلاق تكمن في العواطف والمشاعر¹. هذا يعني أن الأصالة ارتبطت بالمعنى الأخلاقي، وأن منبع الأخلاق متأصل في داخل الإنسان. وهنا، نجد تاييلور يؤكد أنه ليس للوجود الإنساني أي معنى خارج طابعه الحوارية، أي خارج الرابطة الذي يوحد الفاعل بالغير، وهنا "تصبح عاملين إنسانيين كاملين قادرين على فهم بعضنا بعضا، وبالنتيجة تحديد هوية بواسطة علاقة مع الآخر، وإن المثل الأعلى للأصالة أن الوجود الإنساني لا يوجد معناه إلا في تأكيد وفي طبيعتها الخاصة وفي استقلاليتها، ويجب اعتبار الأصالة مثلا أعلى أخلاقيا حقيقيا"².

بالنسبة للنسبية وعلاقتها بالأصالة يقول تاييلور: "النسبية ليست مجرد نظرة ابستمولوجية حول حدود العقل. إنها تمتد لتشمل الموقف الأخلاقي، حيث لا ينبغي لأحد أن يتحدى قيم الآخرين بل يحترم اهتماماتهم وخيارات حياتهم. ويستمد هذا الموقف الأخلاقي بدوره من أشكال الفردية، أي لكل شخص الحق (والمسؤولية) في تطوير شكله الخاص من الحياة، على أساس ما يراه مهما أو ذا قيمة، ثم ينظر إلى الأهمية التي تمنح من خلال الاختيار نفسه. ويعرب تاييلور عن قلقه بشأن "فردية الأنا" هذه، حيث أنها "تنطوي على التركيز على الذات وما يصاحبها من إبطال، أو حتى عدم الوعي بالقضايا أو المخاوف الأكبر التي تتجاوز الذات، سواء كانت تلك الدينية والسياسية والتاريخية"³.

إن النسبية التي اعتنقت على نطاق واسع اليوم هي خطأ كبير، ويقول تاييلور نفسه أن المثل الأعلى الأخلاقي يكمن وراء هذه الفكرة الحديثة المتمثلة في تحقيق الذات - مثالية الأصالة. إنه يتساءل عن عدم

¹ زواوي بغورة، الاعتراف، المرجع السابق، ص ص 79-80

² شارلز تاييلور، حوار حول الفرد والمجتمع، المرجع السابق، ص ص 189-190

³ Charles Taylor, The Ethics of Authenticity, Cambridge, MA, and London, UK, Harvard University Press, 1992, pp 13-14

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

فعالية هذه المثل في تقليد القيم المشتركة والالتزام الاجتماعي، ويدعو إلى تجميد التشاؤم الثقافي. يقول تايلور: "يجب علينا التغلب على عدم الصمت والصمت حول ما يشكل حياة طيبة. لقد حرمت ليبرالية الحياض مثل هذه المناقشة على هامش النقاش السياسي، وتم تعزيز النسبية اللينة من خلال الذاتية الأخلاقية والأسلوب الطبيعي لتفسير العلوم الاجتماعية، حيث ينبغي النظر إلى مفهوم العلاقات كعامل أساسي في تحقيق الذات للفرد على أنه تحريف للذات"¹. وبدلاً من حساب المفاضلة بين الحرية الفردية، من ناحية، وبين المجتمع والمواطنة، من ناحية أخرى، يؤكد تايلور أن الأصالة تعتبر مثل أخلاقية صالحة، ويمكننا أن نجادل بشكل معقول حول المثل العليا ومدى توافق الممارسات مع هذه المثل العليا (الحياة البشرية هي حوار أساسي، لذا فإن النسبية الذاتية والأنماط النرجسية للثقافة المعاصرة غير كافية بشكل واضح).

(2) أخلاقيات الأصالة:

يُعتبر جان جاك روسو أول فيلسوف في العصر الحديث أحدث هذه النقطة في مفهوم الأصالة، وذلك من خلال دعوته إلى ضرورة إتباع صوت الطبيعة الذي يكمن فينا، ومن أن هذا الصوت يتم خنقه وإسكاته جراء تبعيتنا للآخر، وأنه يظهر ويحيي كلما شعرنا بوجودنا². ولقد تعمق الشعور بالأصالة من خلال جهود الفيلسوف الألماني يوهان غوتفريد هردز (Johan Gottfried Herder) (1744-1803)، وخاصة فكرته القائلة: أن لكل إنسان طريقة أصيلة في أن يكون إنساناً³. ويعتقد تايلور أن هذا الفكرة جديدة بكل المقاييس لأنه قبل القرن الثامن عشر لم يفكر أحد أن الاختلافات بين البشر لها هذا النوع من الدلالة الأخلاقية، وبالتالي يجب أن يكون الإنسان مدركاً ووفياً لنفسه، ومخلصاً لأصالته حيث يستطيع أن يقرر الخير الخاص به. وعلى غرار ذلك تتكون الهوية وتتطور من خلال نوع من التوازن الذي تقيمه هذه الهوية بين المستلزمات العملية (ما يجب فعله أخلاقياً)، والتميزات النوعية المنبثقة من الاختلافات الأنثروبولوجية المتأثرة بدورها بالتنوع الثقافي للجماعات التاريخية، وتنمو هذه الاختلافات نمواً أنثروبولوجياً فريداً ويسعى الفرد بواسطتها إلى تحقيق غايته الخاصة. وهي غايات تتبع من أصالة نداءات الطبيعة

¹ Charles Taylor, The Ethics of Authenticity, op.cit, p 22

² Charles Taylor, Multiculturalisme: déférence et démocratie, op.cit, p 46

³ Ibid., p 47

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

البشرية وتوجهاتها الفريدة. من هنا كان على كل فرد أن يوجد هويته ويطورها، وإن ما يؤكد قوة الثورة التعبيرية وجاذبيتها، بحسب تايلور هو خطابها المركز على قيمة الاعتراف بالأصالة¹.

طبقا لفكرة الأصالة، لكل شخص استيعابه الخاص الذي يستطيع أن يرسم من خلال إدراكه، هدفا لحياته ومثل هذا الفهم لفكرة الأصالة، ناجم عن زوال المجتمع الطبقي الذي يعرف كل شخص فيه طبقته أو مكانته الاجتماعية². ولا يتردد تايلور في الاستنتاج بأن هذا الشعور بالذات كان بداية لظهور الروح الوطنية في شكلها الطيب والماكر³. ولكن ما كان يعنيه بالدرجة الأولى هو تحديد الأصالة بناء على البحث التاريخي والفلسفي، بحيث توصل إلى أن الأصالة تعني:

1- تعني الأصالة تلك الحالة أو الوضعية التي تُعطي الفرد القدرة على أن يبحث عن حقيقته الخاصة. وعليه فإنه من أجل أن يكون الإنسان حرا عليه أن يكون قادرا على تعيين وتحديد ما يُكوّن ويشكل أصالته.

2- تقتضي الأصالة قدرة الفرد على العيش بصدق سواء في علاقته مع نفسه أو في علاقته مع الآخرين.

3- أن يكون الفرد قادرا على تبني معايير أخلاقية تتناسب وذاته رافضا في الوقت نفسه كل أنواع الشكلائية أو الأحادية الاجتماعية مثل تبني نمط حياة اجتماعي مفروض من الخارج، بمعنى أن لكل إنسان طريقته في الحياة، الوجود، وعليه أن يبحث عن شكل الحياة الخاصة به، وأن يجد في نفسه المنابع الأخلاقية لوجوده.

4- تفرض الأصالة على كل أصيل أن يحترم كل الأفراد على اختلافهم وتنوعهم، ولا يتم ذلك إلا بالاعتراف بهذه الاختلافات. ويُعد هذا بمثابة شرط أولي لتحقيق حرية كل فرد، بمعنى أن الحرية تقتضي نوعا من الأصالة التي تشترط الاعتراف بالاختلاف⁴.

¹ سايد مطر، المرجع السابق، صص 68-69

² علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 117

³ Charles Taylor, Multiculturalisme: déférence et démocratie, op.cit, p 49

⁴ الزواوي بغورة، الاعتراف، المرجع السابق، ص 81

5- يجب استبدال فكرة المساواة بفكرة العدل بما هو إنصاف، لأن المساواة تقتض أن الجميع متشابهون ومتماثلون، في حين أن كل فرد يشكل هوية خاصة تشكلت من خلال تجربة معاشة ضمن جماعة واحدة أو مجموعة من جماعات الانتماء. فكيف يمكن أن ننظر إلى المساواة بين أفراد لهم هويات مختلفة، وعادات وأنماط عيش خاصة، على أنهم متساوون؟ إن مبدأ المساواة المطبق بحذافيره ينطلق من اعتبارات مجردة، وينكر الاختلافات بين الأفراد، من هنا يرى تايلور على سبيل المثال أن مبدأ المساواة يُعد مبدأ غير كاف أخلاقياً، ويجب بالتالي إحلال مبدأ آخر محلّه، هو مبدأ الإنصاف الذي يأخذ بعين الاعتبار الوضعيات والحالات الخاصة، ويتجاوب مع المجتمعات المتعددة الثقافات¹.

(3) أخلاقيات الاحترام:

يعترف تايلور أن كانط يعد مؤسساً من مؤسسي سياسة الاعتراف، وذلك بدعوته إلى المساواة في الاحترام، وربط الحرية بالاحترام والتبعية والوصاية بالتراتبية (Hiérarchie) في المجتمع المقسم إلى طبقتين عليا ودنيا، وأن ما يفرضه الاحترام هو المساواة في المنزلة باعتبارنا كائنات عاقلة وقادرة على أن توجّه حياتها وفقاً لمبادئ أخلاقية². وهنا، نجد تايلور يؤكد على الاحترام الذي يجب أن يشمل كذلك الخصوصيات والاختلافات الثقافية، وهذا ما يؤدي إلى ضرورة إقرار الحق في احترام الخصوصيات. يؤكد تايلور على أن الكائنات الإنسانية بأنها كائنات يلائمها الاحترام، وأن حياتها وسلامتها مقدستان، فيمنع التعدي عليها، ونعني باحترام سلامة الناس تحتوي على حماية حريتهم التعبيرية في التعبير وفي تطوير آرائهم الخاصة، وتعريف مفاهيم حياتهم الخاصة، ورسم خطط حياتهم الخاصة³. وإذا كان كانط يؤكد على قيمة الاحترام فإن روسو نجده يؤكد على مسألة التقدير. ولكن رغم قوله بالتقدير والاحترام إلا أن المساواة في الحرية قد غلبت على موضوع الاختلاف، وبخاصة تركيزه على موضوع الإرادة العامة. ما تجدر الإشارة إليه هو أن تايلور يؤكد على فكرة في غاية الأهمية بالنسبة لمفهوم الاعتراف ألا وهي الاعتراف المتبادل، حيث يقول:

¹ الزواوي بغورة، الديمقراطية الليبرالية، وموقف نظرية الاعتراف، مجلة يتفكرون، العدد 10، 2017، ص 156

² Charles Taylor, Multiculturalisme: déférence et démocratie, op.cit, p 65

³ شارلز تايلور، منابع الذات، تكون الهوية الحديثة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، ط1،

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

لا يملك النضال من أجل الاعتراف إلا حلا مقبولا ومرضيا وهو: نظام من الاعتراف المتبادل ما بين المتساويين، أو ما بين أعضاء متساوين¹.

إن تواصل الجماعة بتواصل الأفراد من خلال شبكة من العلاقات المتبادلة، ذلك أنهم لا يمكن أن يسلكوا في وحدات منغلقة على ذاتها. فالأفراد والشعوب بحسب تايلور "مدعوون إلى الاعتراف المتبادل، لأن اختلافاتهم الثابتة تتفاعل وتتكامل على حد سواء. وبناء عليه، فإنهم يكونون معا وحدة متكاملة في الإنسانية"². ومن هنا يطرح تايلور سؤالاً محورياً حول مفهوم الهوية، حيث يقول أن مسألة الهوية غالباً ما يكون السؤال حولها يتخذ صورة من أكون؟ غير أن الإجابة عن هذا السؤال لا يلزم أن تكون بإعطاء الاسم والأصل، فالإجابة الصحيحة عن هذا السؤال، عندما تكون في فهم ما يكون ذا أهمية حاسمة عندنا. فمعرفة من أكون هي نوع من معرفة أين أقف، وهويتي تعرف بالالتزامات والمماثلات التي توفر الإطار أو الأفق الذي من داخله يمكنني أن أحدد، من مسألة إلى مسألة، ما هو خير، أو قيمة، أو ما يجب فعله، أو ما أصادق عليه، أو أعارضه. وبكلمات أخرى، إنما الأفق الذي من داخله أقدر على اتخاذ موقف³. وهناك من يؤكد على أن هوية الفرد لا تتكون تكويناً فردانياً منعزلاً، فهي من حيث أصولها وأصالتها الأنطولوجية، تنمو وتتطور في ظل سياق من التواصل والتفاعل الاجتماعيين. ونشأت من هنا أهمية اللقاء والحوار بين الاختلافات، باعتبار أن تكون الطبيعة البشرية لا ينحصر في نطاق وحداني انعزالي(مونولوجي) محض على الإطلاق، فالفرد لا ينظر إليه بوصفه كائناً يملك ذاتاً مستقلة عن الآخرين. إن الهوية في الأصل وليدة مسلك من التواصل به يبلغ الفرد بلوغاً اجتماعياً إلى فهم أرحب لذاته وذهب بعضهم إلى أن التصورات الفردانية لهوية الأفراد كنزوات حرة مستقلة منعقدة من الروابط تتطلب حتى أرضية اجتماعية. وعليه يمكن تمييز نوعين من الأخلاق: أخلاق الأصالة، تقابلها أخلاق الفضيلة، وتركز الأولى على إرساء الهوية في التاريخ والتقاليد مع مراعاة قيمة الفردية الشخصية وتطلعاتها المشروعة الأصيلة، بينما تدرج الثانية الهوية في التقليد وتتقيد به تقيد التجانس والامتثال لعاداته وممارساته العريقة في القدم. والواقع أن تايلور يؤكد على أخلاق الأصالة، وأنه لا يرفض في الحداثة إلا مراحلها الأولى التي تقتصر على تفسير آلي للعالم وفهم محصور في هذا التفسير، وهي بحسب تايلور

¹ Charles Taylor, Multiculturalisme: déférence et démocratie, op.cit, pp 71-72

² سايد مطر، المرجع السابق، ص69

³ شارلز تايلور، منابع الذات، المرجع السابق، ص72

أدت إلى ما يسمى بالانعتاق من الروابط التاريخية التي ساقط الغرب بدورها الى تفكيك للثقافة والتقليد، ومن ثم إلى تفكيك المجتمع، ومما تجدر الإشارة إليه أن تعريف تاييلور للهوية وفهمه لها مقترنا بمقتضيات التنوع الثقافي يفضيان إلى "الاعتراف" بالغيرية المتميزة وتعزيز مقامها في المجتمعات الإنسانية المنوعة¹.

المطلب الثاني: أخلاق الخير العام

تعتبر الأخلاق عند شارلز تاييلور نوعا من ترتيب الخيرات العليا والقيم التي نرتبط بها بشكل عميق وهذه القيم ليس لها معنى سلبي يتمثل في كونها معايير تفرض قواعد يجب احترامها، ولكنها ذات مضمون إيجابي من حيث أنها تُعد جزءا محايثا لهويتنا، ويرى تاييلور أن العصر الحديث تسكنه بعض القيم والمثل الكبرى التي تحدد الهوية الحديثة، ومن هذه القيم: الحب، والعمل، والكرم العالمي أو التضامن، والعناية بالطبيعة، والحرية، ويقوم العقل في هذه العملية بدور النقد وليس بدور التأسيس².

أما الخطوة التي تلاها تاييلور لإيضاح موقفه هو أننا لا نعيش مع خيرات كثيرة فحسب، وإنما نوبها من حيث الأهمية أيضا. فضلا عن معرفة الخيرات العليا، نستطيع التعرف على الخيرات الأكثر علوا. هي الخيرات التي ليست أفضل من الخيرات الأخرى من حيث كونها غير قابلة للقياس فحسب، وإنما موحدة لما يجب أن تقيم فيما وراءه أنواع الخير كلها ويصدر فيها الحكم³. لا ينكر تاييلور أن موضوع الهوية الإنسانية موضوع شديد التعقيد، ولكنه مع ذلك يؤكد أن أحد أبعاده الأساسية هو الأخلاق، وأن الإنسان في حاجة إلى أن يعرف القيمة العليا بالنسبة إليه. ونظرا لحاجته إلى قيمة عليا، فإنه يقيم نوعا من الترتيب والتسلسل أو التراتبية، يقول: "إن هويتي حقيقة أخلاقية، بمعنى أنني أتحدد دائما بالنسبة إلى الرؤى المعيارية للحياة، وتصورات الحياة الإنسانية التي لها قيمة، وأي دور يسهم في صياغة هويتي يتضمن بالضرورة رؤية للحياة الإنسانية، وحدسا بما هو جيد وسيئ، ولما هو تقدير واحتقار"⁴.

يؤكد تاييلور على مسألة الخير والذات بالإضافة إلى أهمية الحدس، فيقول: "إن معنى الخير ومعنى الذات هما متلازمان ومترابطان، على أساس كوننا فاعلين فإننا نتشارك بلغة معينة مع فاعلين آخرين،

¹ شارلز تاييلور، منابع الذات، المرجع السابق، ص 71

² الزواوي بغورة، الاعتراف، المرجع السابق، ص 84

³ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 106

⁴ Charles Taylor, Rapprocher les solitudes: Ecrits sur le Fédéralisme au Canada, Sainte-Foy, PuL, 1992, p 139

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

بالنسبة إلى حدسنا الأخلاقي، فإن الانطولوجيا الأخلاقية تقع في أساس حدسنا واستجاباتنا وتضفي معنى جد مهم عليها. يمكننا الآن أن نعتبره سبيرا للأطر التي توضح شعورنا بالتوجه في فضاء المسائل الخاصة بالخير¹. غير أن معرفة خيرا أسمى بدلا من خير أسمى آخر، مصدر للتوتر في الحياة الأخلاقية، وفي مقابل هذا التوتر قامت استراتيجيتان على مدى تاريخ الفكر الأخلاقي:

الأولى: عبارة عن الإنكار الكامل لأي اعتبار لأي خير في طريق الخير الأسمى، كما هو ملاحظ في أفكار أفلاطون.

الثانية: عبارة عن الاعتراف بجميع أنواع الخير، كما هو ملاحظ في رأي أرسطو، أو في بعض الخيارات على الأقل كما هو الحال في نظرية الفلاسفة المعاصرين مثل راولز².

ينجم عن هذا أن أخلاق الخير عند تايلور لا تتصل بطاعة بعض القواعد ولا ببعض الواجبات الموضوعية، وإنما هي أولا وقبل كل شيء مسألة اقتناع عميق متعلق ببعض القيم، ورغبة في مثل عليا يمكن أن نجدها حتى في الأخلاق العقلية، كفكرة الاحترام عند كانط، وفكرة الوضعية الأصلية عند راولز ولكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: كيف نفسر تعدد الخيارات أو أشكال الخير؟ يقر تايلور بتعدد الخيارات، ولم يعمل على اختزالها في خير واحد أحادي، بل ذهب إلى أن التعددية لا يمكن تجاوزها، وأن النزاع بين مختلف أشكال الخير يعكس ارتباكنا واضطرابنا الأخلاقي المعاصر، وأن تعدد وتنوع الخيارات يعدّ ميزة مقارنة بأخلاق العدل³. وهنا نجد تايلور يؤكد على فكرة أساسية مفادها أن الفكرة الرئيسية هي أن الخيارات التي تحدد توجهنا الروحي هي الخيارات التي بها سوف نقيس قيمة حياتنا⁴.

مما لا شك فيه أن لهذا التصور الأخلاقي صلة بسياسة الاعتراف بما هي محاولة لتطوير الحداثة السياسية وأسسها الحقوقية، وبخاصة حقوق الإنسان وما يتعلق بموضوع الهويات المختلفة، وذلك بالتأكيد على أهمية الخير المشترك (Bien Commun) بوصفه حقا أساسيا، وبالنظر إلى العلاقة ما بين الحياة الخيرة والعدل. ووفقا لهذه العلاقة، فإن الخير المشترك وبحسب تايلور يفترض في الوقت نفسه وبشكل

¹ شارلز تايلور، منابع الذات، المرجع السابق، ص 90

² علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 107

³ الزواوي بغورة، الاعتراف، المرجع السابق، ص ص 85-86

⁴ شارلز تايلور، منابع الذات، المرجع السابق، ص 92

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

متراطب، مفهومًا إيجابيًا للحرية، بمعنى المشاركة في الحياة السياسية ونوعًا من الانطولوجيا الكلية (Holiste) وليس الذرية (Atomiste)، بمعنى أن الفرد ليس وحدة مستقلة عن الجماعة، بل هو جزء من الجماعة ومن قيمها، وبخاصة مفهومها للخير المشترك¹. هذا ما يؤدي إلى إعادة النظر في تأسيس المجال السياسي بحيث يكون مبنيا على مبدأ الخير المشترك.

تلجأ الفلسفات المعاصرة للأخلاق الإلزامية إلى إنكار أي دور للتمايزات النوعية، وبالتالي أي ارتباط ثقافي للنظريات الأخلاقية، ولكن وكما يشير إلى ذلك تايلور، هناك أربعة دوافع على الأقل تدفع فلاسفة الأخلاق للالتزام بمفهوم غير واضح للأخلاق: (1) الدفاع عن الحياة والميول العرفية في مقابل طلب الخيرات الأفضل، (2) المفهوم العصري للحرية، (3) قراءة خاصة للمطالبة بحب الخير وحب النوع الإنساني، (4) الميل نحو الأخلاق ذات الطابع العالمي². بالإضافة إلى ذلك، يشير تايلور إلى أن هناك أزمة هوية، والتي يقصد بها شكلا من العجز عن معرفة الهوية الذاتية، والذي غالبا ما يعبر الناس عنه بلغة عدم معرفة من يكونون، ويمكن اعتباره شكلا جذريا في موقفهم. أن تعرف من تكون معناه أن تكون موجها في فضاء أخلاقي، فضاء فيه طرح أسئلة عما هو صالح أو سيء، ما يستحق عمله وما لا يستحق عمله، ماله معنى وأهميته عندك وما هو تافه وثانوي³.

إن مفهوم الخير كمحور أصلي لمشروع تايلور لإعادة بناء فهمنا للأخلاق والنظرية الأخلاقية، فالخير حسب اعتقاده عبارة عن كل ما يُنتخب من خلال تمايز كفي كأمر غير قابل للقياس، ويمكن أن يكون عملا، أو دافعا، أو أسلوب حياة يُعد الأفضل نوعيا. ويوسع تايلور بعد ذلك هذا التعريف العام عن طريق تصنيف الخير العام إلى مجموعتين: الأولى: أنواع الخير الأساسية، والتي هي عبارة عن حُسن الأعمال أو الشوق أو الحب الذي يدفعنا نحو عمل الخير بتعبير آخر أنها الخيارات التي تزودنا حبه بقدرة الخير وعمل الخير. المجموعة الثانية، هي الخيارات التي تعرف عن طريق التمايزات الكيفية في الأعمال، والإحساسات أو الأساليب الحياتية. ومن البديهي أن هذه المجموعة عبارة عن الوجوه أو الأجزاء المؤلفة لحياة جيدة، ويدعوها تايلور بخيارات الحياة⁴. بالإضافة إلى ذلك، يحدد تايلور العلاقة بين الذات والآخر

¹ الزواوي بغورة، الاعتراف، المرجع السابق، ص 86

² علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص ص 109-110

³ شارلز تايلور، منابع الذات، المرجع السابق، ص ص 72-73

⁴ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص ص 110-111

فيقول: "نحن كائنات حية ولنا تلك الأعضاء(الجسم) بمعزل عن مفاهيمنا أو تأويلاتنا الذاتية، أو معاني الأشياء عندنا، غير أننا لسنا بذوات إلا بمقدار ما نتحرك في فضاء من القضايا. عندما نسعى إلى الخير ونجد توجيهها نحوه في المساحات الموجودة بين الذات والذوات الأخرى، فلا يمكن وصف الذات من دون الإشارة لما يحيط بها والرجوع إليه، والحقيقة أن الذات لا توجد إلا بين ذوات أخرى"¹. إن هناك عوامل تقوم بتشكيل شخصيتنا يقول تايلور، "أنا أعرف من أكون عبر تعريف المكان الذي أتكلم منه، في شجرة الأسرة، في الفضاء الاجتماعي، في جغرافيا المراتب والوظائف الاجتماعية، في علاقاتي الحميمة، بمن أحب، وأيضا وبشكل حاسم في فضاء التوجه الأخلاقي والروحي الذي في داخله عشت أهم علاقاتي التعريفية، وعوامل تشكل الشخصية من خلال تلقين اللغة، فأول تعلمنا للغاتنا الأخلاقية والروحية الحسنة التمييز يكون عبر دخولنا في محادثة مستمرة مع الذين تربينا على أيديهم"².

تتمثل أنواع الخير التي لا تخرج في عمومها عن قيم الحرية والعدالة والديمقراطية في الآتي³:

- 1- تقدير الحياة العادية الذي أصبح بمثابة أحد الخيارات العليا في الحداثة.
- 2- يشكل الحب قيمة أساسية في حياتنا الحديثة، وميزة لحياتنا اليومية، وبخاصة الحياة الخصوصية العائلية، بوضعها فضاء ينسج ويؤلف العلاقات العاطفية والشخصية. ومما لا شك فيه أن إنسان العصر الحديث لم يكتشف الحب، وإنما جعل من الحب قيمة تحدد معنى الحياة، ولأنه أصبح يمثل أكثر إلى الرأي القائل: لا معنى لأي زوج من الأفراد أن يعيشا معا إذا كان الحب لا يجمعهما.
- 3- يشكل العمل خيرا أسمى بالنسبة للهوية الحديثة مقارنة بالعصور القديمة، وذلك لأن الطبقات العليا في المجتمعات القديمة تتميز بفراغها. لقد كان العمل قديما في الدرجة السفلى من السلم الاجتماعي، في حين أصبح يحتل المرتبة العليا في المجتمعات الحديثة، وأصبح كبار الملاك والرأسماليون وأصحاب الشركات يباشرون بأنفسهم أعمال مؤسساتهم وشركاتهم، كما أصبح يُنظر إلى البطالة التي تميز النظام الاقتصادي الحديث والمعاصر نظرة سلبية، بل تعتبر بمثابة فشل سياسي واقتصادي مدان أخلاقيا.

¹ شارلز تايلور، منابع الذات، المرجع السابق، ص ص 81-82

² المرجع نفسه، ص 82

³ الزواوي بغورة، الاعتراف، المرجع السابق، ص 87

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

4- يمثل التضامن العالمي قيمة أساسية لإنسان العصر الحديث الذي أصبح يتمتع بحساسية كبيرة اتجاه الآخرين، وذلك بفعل وسائل الاتصال المختلفة التي تنقل الآلام وبؤس البشرية، بل تعدى ذلك إلى المعاناة التي تشكو منها الحيوانات البرية كما يظهر ذلك جليا عند أنصار حماية البيئة، وكذلك بالنسبة إلى مختلف أشكال الاعتداء والقمع والاضطهاد، والأمثلة على ذلك كثيرة منها: منع الاستعباد، وأنسنة نظام العقوبات، وظهور الدولة الاجتماعية التي تقدم خدمات للمحتاجين، ومنع الضرب في مجال التربية.

5- هناك قيمة أساسية أخرى في المجتمعات الحديثة ناتجة عن التطور العلمي والتقني وتتمثل في محاولة ضبط ومراقبة والتحكم في شروط وظروف حياتنا قدر الإمكان، وذلك في كل ما يتصل بالضرورة الطبيعية، ولا شك في أن هذا المعطى يعدّ تأكيدا لذلك المبدأ الذي دعا إليه فرنسيس بيكون ألا وهو: "المعرفة سلطة"، يظهر هذا جليا في الاكتشافات في مجال الطب، والهندسة، والتكنولوجيا ووسائل الإعلام التي تقرب المسافات، مما تؤكد على عظمة الإنسان وقوته.

6- إن الحرية والاستقلال الذاتي يشكلان بلا أدنى شك خيرا أسمى، ولم تعد هاتين القيمتين مجرد حق من الحقوق يجب احترامها، وإنما تؤكد طريقة في العيش نعتبرهما أخلاقيا تليق بالإنسان بما هو إنسان، وتُعبّران عن طموح الإنسان الحديث إلى تأسيس مجتمع حر يحترم فيه الإنسان وتُصان فيه كرامته¹.

تشكل هذه القيم بالنسبة لتايلور خيرا أسمى، حيث تلبى الخيارات الأساسية دورا في منتهى الأهمية في بلورة هويتنا: "قراءتنا للخير، ترتبط بإدراكنا لأنفسنا"². هذا ما يؤكد أن هذه الخيارات تؤثر على الفرد في تشكيل هويته كما تظهر في الحياة الاجتماعية والسياسية التي تميز الأنظمة.

المطلب الثالث: الهوية وسياسات الاعتراف

أصبح موضوع الاعتراف اليوم من المواضيع النشطة في الفكر الأخلاقي والسياسي المعاصر، من خلال النقاشات المرتبطة بالتعددية الثقافية وحقوق الأقليات. فنجد العديد من الدول أعادت تشكيل سياستها العامة وفق واقع التنوع الثقافي. وإذا كان الفضل في ظهور مفهوم الاعتراف يعود إلى هيغل، فإن دخول هذا المفهوم في المجال السياسي يرجع إلى شارلز تايلور الذي يُعد من أبرز وجوه الفلسفة السياسية المعاصرة.

¹ الزواوي بغورة، الاعتراف، المرجع السابق، ص 88

² Charles Taylor, Source of the self, op.cit, p 105

(1) في أهمية الاعتراف بالنسبة لشارلز تايلور:

للاعترا ف له مظاهر عديدة ومن بين هذه المظاهر الصراع من أجل الاعتراف، وتأكيد الانتماء إلى مجموعة اجتماعية أو ثقافية. وهذا الصراع ليس بالظاهرة الجديدة. ففي الماضي كانت الصراعات تديرها الأغلبية الدينية والعرقية، أما اليوم فالأقليات العرقية والدينية والحركات النسائية والمهمشون هم العناصر الفاعلة في الصراع. وبذلك تم الانتقال من الصراع من أجل الاعتراف الاجتماعي إلى الصراع من أجل الاعتراف السياسي والقانوني والاعتراف بالمعنى الأخير أصبح مطلباً مستعجلاً في عالم السياسة اليوم، وأصبح حاجة إنسانية حيوية وشرطاً أنطولوجياً للوجود البشري¹. إن التفكير في سياسة الاعتراف عند تايلور يؤدي بطريقة ما إلى التفكير في إشكالية التعددية الثقافية التي صيغت من أجل إشاعة ثقافة التسامح وقبول الآخر. في هذا الإطار، ينطلق تايلور من مبدأ أن هوية كل واحد ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأشكال الاعتراف به، ومن منظور تأويلي لتايلور، يصبح الاعتراف الهيجلي هو الاعتراف بقيمة كل واحد في حريته واستقلاله الذاتي وبالتالي إلغاء أدوار العبد والسيد². يؤكد تايلور على بروز قضايا الهوية، وإن لم يكن أكبر من بروز القضايا الاجتماعية الاقتصادية، إلا أن البعدان (الهوية والقضايا الاجتماعية والاقتصادية) حسب تايلور ضروريان في الديمقراطية. ففي القرن التاسع عشر، لم تكن الحركة العمالية حركة تهدف إلى تحقيق بعض الأهداف المادية فقط، بل كانت أيضاً تعبيراً عن حاجة للاعتراف، عن حاجة لأن تدرج ضمن الديمقراطية التي كان بإمكانها تعديل اتجاهها³.

يرى تايلور أن المجتمعات التي تعرف تعدداً ثقافياً يصبح فيها الاعتراف حاجة ضرورية وملحة، وذلك بربط الاعتراف بالهوية، حيث تشير الهوية في هذا السياق إلى شيء أشبه بالإدراك الذي يمتلكه الأفراد حول أنفسهم والمميزات الأساسية التي تحددهم بوصفهم كذلك. وأن سوء الاعتراف أو الاعتراف المشوه من قبل الآخرين يمكن أن يلحق ضرراً حقيقياً على الفرد أو الجماعة. والأطروحة الأساسية التي يقدمها تايلور هي: "إن هويتنا تتشكل جزئياً بالاعتراف أو بغيابه، وكذلك بالإدراك الخاطيء أو السيئ الذي يملكه الآخرون عن هويتنا"⁴. وعليه، فإن عدم الاعتراف أو الاعتراف غير المطابق أو المشوه يمكن أن يعد

¹ إبراهيم مجيدالية، المرجع السابق، ص 101

² Sophie Cloutier, Multiculturalisme et pluralité: une lecture du jugement politique chez Hannah Arendt, Thèse Ph.D, Faculté de philosophie, Université Laval, Québec, 2008, p 91

³ شارلز تايلور، حوار حول الفرد والمجتمع، المرجع السابق، ص 191-192

⁴ Charles Taylor, The politics of recognition, op.cit, p 41

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

ظلمًا، ويمكن أن يشكل نوعًا من الاضطهاد، وذلك بتأطير وسجن شخص أو مجموعة أشخاص مجموعة أشخاص في نوع من الوجود الخاطيء، أو المشوه أو المختزل، ولقد أثبتت بعض الدراسات النسوية على سبيل المثال، أن المرأة في المجتمع الأبوي تملك صورة مشوهة عن نفسها أو ذاتها أو هويتها. وأن المرأة قد استنبطت هذه الصورة الروتينية إلى درجة أنه عندما ترفع بعض العوائق والحواجز في وجه حريتها فإنها تبقى عاجزة عن التحرر. وينطبق الأمر نفسه على الزوج، وعن المستعمر، وذلك منذ أجيال فرض الإنسان الأبيض صورة مشوهة عن الزنوج والمستعمر لم يستطع مقاومتها. وبالنتيجة فالهوية تتحدد بواسطة العلاقة مع الآخر، فالهوية تتشكل دائما بالتوافق والحوار أو بالتعارض والصراع مع الآخرين¹.

وإذا كان التصور الحديث للذات يتميز بالفردية والاستقلال والانعتاق والتحرر، فإن هذا التصور ما يزال في نظر تاييلور يخالطه الكثير من الوهم، لأن جذور الذات ما تزال تكمن في الجماعة، بما أن تشكل هذه الذات يمر حتما بالجماعة وبالآخر، وبالاعتراف الذي يصبغه الآخر على الذات. من هنا يخلص تاييلور إلى أن الهوية الحديثة تتشكل بطريقة حوارية متبعا في ذلك عددا كبيرا من الفلاسفة وعلماء الاجتماع المعاصرين من أمثال كارل بوبر، وفران سجاك، وكال أتوابل، ويورغن هابرماس. ويظهر هذا الحوار في العائلة والأصدقاء وجماعات الانتماء أو جماعات الغريباء. وسواء كانت العلاقة معهم أو ضدهم، فإن هذه الذاتية تتشكل وتظهر وتقرر مسارها وتشكلها ومصيرها. إن تطوير مثل أعلى للهوية نابع من الذات يعطي أهمية جديدة للاعتراف. وهذا الاعتراف معترف به اليوم كونيا بشكل أو بآخر بحسب تاييلور، وفي المستوى الشخصي وفي المستوى الاجتماعي الهويات تتشكل بالحوار المفتوح².

تتكون الهوية الحديثة في نظر شارلز تاييلور من عمليتين أساسيتين وهما: (1) عملية اكتشاف الذات الأنا أو قدرة الفرد على إدراك ذاته الخاصة، (2) عملية الاعتراف بالذات الأنا من قبل الآخر، بحيث تؤمن هاتين العمليتين وضعية ومنزلة للفرد ضمن بيئته الاجتماعية والثقافية المعطاة، أو ما سماه روسو الذي يعتمد عليه كذلك تاييلور في تأويله لمسألة الهوية الحديثة ب: الشعور بالوجود. ولا يمكن تحقيق الحرية إلا بالأخذ بعين الاعتبار بهاتين العمليتين، أي إدراك الذات الأنا والاعتراف بها³. وهذا المفهوم الحديث

¹ الزواوي بغورة، الهوية وسياسة الاعتراف: شارل تاييلور نموذجا، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ،

العدد 9، سبتمبر 2014، ص 197

² شارلز تاييلور، حوار حول الفرد والمجتمع، المرجع السابق، ص 192

³ الزواوي بغورة، الهوية وسياسة الاعتراف، المرجع السابق، ص 198

للهوية أدى إلى ظهور سياسة الاختلاف. إذن فالمراد هو أن يكون ما أسس بواسطة سياسة الكرامة المتساوية واحدا بشكل عام، أي أن يكون هناك تشابه في الحقوق والضمانات، لكننا نطلب من خلال سياسة الاختلاف الاعتراف بالهوية الخاصة لفرد أو جماعة، أي الاعتراف باختلافهم عن الآخرين¹، وضرورة الاعتراف بالهوية، وعدم تجاهلها أو تمييزها أو استيعابها من قبل الهوية المهيمنة.

(2) نقد مبدأ الاختزالية في الفكر الليبرالي:

إن النظرية الليبرالية المحايدة التي تتجاهل الاختلافات رغم إصرارها على الكرامة المتساوية لجميع المواطنين، نراها تقتصر في معرفة الهوية الفردية التي ينبغي أن يُعرف كل شخص على أساسها، وبالتالي استيعاب الاختلافات التي يُعد احترامها هدفا لفكرة الأصالة. إن الليبرالية بهذا المعنى لا تصلح أن تكون لجميع الثقافات، بل يمكن أن تكون تعبير سياسي لمجموعة واحدة من الثقافات ولأن المجتمعات الحديثة تشمل أكثر من ثقافة واحدة مما يؤدي إلى إعادة النظر في الليبرالية.

ينطلق تايلور من فكرتين متلازمتين هما أن الإنسان كائن اجتماعي وأخلاقي في الوقت نفسه. وأن الإنسان بحكم هذا الوضع، لا يمكن أن يحقق السعادة خارج جماعته الثقافية. ولقد اعتمد في بلورة نظريته التي أطلق عليها "سياسة الاعتراف" على قراءة خاصة للفيلسوف الألماني فريدريك هيغل الذي أنجز حول فلسفته دراسة بعنوان "هيغل والمجتمع الحديث"²، حيث اعتمد على التمييز الذي أدخله هذا الفيلسوف الألماني ما بين الأخلاق الموضوعية، وهي مجموعة المعايير والقيم المشتركة لجماعة معينة، والأخلاق الذاتية، وهي تلك الأخلاق الفردية التي يتبعها الفرد ويمكن أن تكون ضد جماعة، ولقد استنتج تايلور من هذا التمييز أن عملية بناء الهوية الفردية الذاتية لا يمكن أن تتم خارج نظام اجتماعي وأخلاقي معين³.

بالنسبة لتايلور فإن السياسة الليبرالية المحايدة عاجزة عن إدراك البقاء الثقافي، لأن البقاء الثقافي يتعامل مع مضمون وجود مجتمع في الحاضر والمستقبل يريد أن يستخدم مثل هذه اللغة. ومعنى هذا أن سياسة البقاء الثقافي تهتم بإيجاد أعضاء مثل هذه المجتمعات الثقافية أيضا. ومثل هذا الجانب من المتطلبات الحقيقية للمجتمعات الثقافية والتي يعجز عن إدراكها المنظرون الليبراليون مثل كمليك الذين

¹ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 118

² Charles Taylor, Hegel and Modern Society, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1979

³ الزواوي بغورة، الهوية وسياسة الاعتراف، المرجع السابق، ص 198

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

يسعون لطرح سياسة مختلفة في إطار نظرية ليبرالية محايدة¹. ولم يكتف تاييلور بدعم التعدد الثقافي مقابل التجانس الذي يفرضه الحياد الليبرالي أو ربما يفرضه هيمنة ثقافة الأكثرية، إذ أن الليبرالية نفسها تدعم أيضا في اعتقاده مثل هذا التعدد. غير أن الدعم الليبرالي للتعدد الثقافي يهدف إلى الحياد، فلا يميّز بين ثقافة وأخرى (الأكثرية والأقلية)، ولا يعنى بتفاعل الثقافات، وتأتي المثاقفة بالنسبة إلى تاييلور لتؤدي مثل هذا الدور بين المكونات الثقافية كي تصهرها صهر الوحدة والتشارك في الاختلاف (الوحدة المتعددة). إن المثاقفة تقاوم أنماط التجانس على اختلافها وتقدم أنموذجا للعلاقة بين المكونات العرقية يحكمه التفاعل على قاعدة احترام الاختلافات، فالنموذج التعددي الذي يؤكد تاييلور على تطبيقه في كيبك على سبيل المثال، هو أنموذج ثقافي يرفض السعي إلى استيعاب الأقليات العرقية في ثقافة الأكثرية، وتقتضي هذه المثاقفة تقويم التقارب بين جميع المكونات (الأكثرية والأقلية) بواسطة التبادل والتواصل والتفاعل والتشاور وتكوين ثقافة مشتركة².

إن النموذج الثقافي الذي يؤكد عليه تاييلور هو نموذج تعددي يقر بالوحدة، ولكن هذه الوحدة لا يجب أن تسعى إلى فرض التجانس الثقافي الذي يؤدي إلى انصهار ثقافة الأقلية في ثقافة الأكثرية، وبالتالي هنا الوحدة السياسية تقتضي الوحدة الثقافية. وعلى الرغم من تثمينه للمعنى الجديد للذات، إلا أنه لم يتوقف عند نقد المظاهر السلبية لهذه الذات، ومن بين المظاهر السلبية التي توقف عندها نشير إلى العزلة المتزايدة للأفراد داخل المجتمع، والذرية (Atomisme) التي أصابت المجتمعات الحديثة، والأولوية المعطاة للإنتاج والفعالية الناتجة عن استخدام التقنيات، وهو ما أدى في نظره إلى تراجع قيم المجتمع والجماعة. ويظهر هذا التراجع في الحريات ذاتها، وبخاصة الحريات المدنية جراء عزوف المواطنين عن المشاركة السياسية، وتنامي دور الدولة البيروقراطية وهو ما اصطلح عليه بـ: الاستبداد الناعم³.

من هنا تظهر سياسة الاعتراف التي تتجاوز الأحادية الليبرالية الإجرائية والمحايدة التي ترجع التعدد الثقافي إلى المجال الخاص وعدم التدخل فيه. وهنا يجب الإشارة إلى أن المقصود بالتعدد الثقافي عند تاييلور هو التعدد العرقي والقومي، أي ما يتصل بالأعراق والأقوام، ولا شك أن هذا المفهوم رغم محاولات التحديد يبقى ملتبسا نسبيا ويختلف باختلاف السياقات الثقافية والسياسية. ففي أوروبا يعتبر تعدد

¹ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 119

² سايد مطر، المرجع السابق، ص 80-81

³ الزواوي بغورة، الهوية وسياسة الاعتراف، المرجع السابق، ص 199

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

الجنسيات أو القوميات، وفي أمريكا يشير إلى الجماعات الثقافية الصغيرة أو الأقليات وإلى المهمشين، وفي كندا تحديدا يعبر عن وقائع اجتماعية متصلة بالاختلاف في الأصول الثقافية والجنسية والعرقية الإثنية، كما يشير بشكل صريح إلى سياسة الحكومة الكندية تجاه الأقليات. من أجل الحد من فقدان المعنى والعزلة وعدم القدرة السياسية، وجب علينا في نظر تايلور، أن نعمل على إخراج الإنسان من القفص الحديدي الذي وضع نفسه فيه، وأن نرد إليه بعده الأخلاقي الخلق به، وأن ننزله في منزلته الطبيعية المتمثلة في جماعته الاجتماعية، وأن نحرره من خلال جماعته، وهذا ما أدى به إعادة النظر والتفكير من جديد في القيم الديمقراطية الليبرالية والتي تتمثل في: الحرية، المساواة والحياد¹.

خلافًا لذلك يذهب بعضهم، بحسب تايلور إلى اعتبار سياسة الاعتراف بالتعددية خيانة لشرعية الحياد السياسي. فالحياد السياسي، يدعم دعما مطلقا معاملة جميع المكونات الثقافية على قدر من المساواة المجانسة الخالصة. غير أن تايلور يبرر هذه الاستثناءات السياسية باعتبارها لا ترم إلى حماية حقوق الأقليات بالعيش بحرية في كنف الأغلبية المسيطرة، ولا تقوم سياسة الاعتراف والتكيف مع الاختلاف إلا بالاستناد في نهاية المطاف إلى الأساس الأولي للكرامة². ويرتكز نقد تايلور للديمقراطية الليبرالية على موقفها من الفردية الذرية المعتمدة على الحياد، لأنه مبدأ يحد في نظره من الاعتراف بكرامة الإنسان، بما أنه يقصرها على الحقوق الفردية الأساسية، وهذا ما يسميه بالموقف الأحادي لليبرالية الذي لا يعترف بالاختلاف. ويستعين تايلور في قراءته لليبرالية على أفكار الفيلسوف الألماني هيردر، ليؤكد أن العيب الأساسي لليبرالية يتمثل في تركيزها على مفهوم نزي للذات، وعدم قدرتها على فهم الحاجات الجماعية وبخاصة الهوية الجماعية. وبتعبير آخر، فإن تايلور ينتقد فكرة المساواة الليبرالية التي لا تأخذ بعين الاعتبار المشاريع الأخلاقية³.

(3) دور الاعتراف في الهوية:

يؤكد تايلور على أهمية الاعتراف والحوار بالنسبة للهوية الذاتية فيقول: "إن تطوير مثل أعلى للهوية نابع من الذات يعطي أهمية جديدة للاعتراف. هذا الاعتراف معترف به اليوم كونيا بشكل أو بآخر، وفي

¹ المرجع نفسه، ص 199

² سايد مطر، المرجع السابق، ص 81

³ الزواوي بغورة، الهوية وسياسة الاعتراف، المرجع السابق، ص 202

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

المستوى الشخصي وفي المستوى الاجتماعي فإن الهويات تتشكل بالحوار المفتوح. إن سياسة الاعتراف مساواتية وأكثر أساسية، والاعتراف المساواتي ليس مجرد صيغة ملائمة لمجتمع ديمقراطي. إن رفضه يمكن أن يسبب ضررا للذين تمنعهم عنهم. ليست الحركة النسوية وحدها متضمنة في فكرة رفض الاعتراف الذي يمكن أن يكون قمعا، بل إن النقاشات حول التعددية الثقافية متضمن فيها أيضا¹. وعلى هذا الأساس يؤكد تايلور على فرضية أن منع الاعتراف يمكن أن يكون شكلا من أشكال القمع².

هكذا، ويستمد الخطاب السياسي المروج للاعتراف شرعية من نشوء فكرة المساواة وسلطتها. فالمساواة اكتسبت معاني إضافية من حيث أهمية تأويلها في ضوء ما تقتضي الأصالة الثقافية في المجتمعات الحديثة، وما بروز سياسة الاعتراف على هذا الصعيد إلا نتيجة ذلك التحول المفاهيمي لمبدأ المساواة، الذي تطور في بعده الصوري ليصبح تعبيراً عن المساواة أكثر واقعية تأخذ في الحسبان الاختلافات الاجتماعية والتعدد الثقافي. إضافة إلى ذلك، يصور تايلور روسو وكانط على أنهما المفكران المحدثان المسئولان بامتياز عن فرض فكرة التجانس المصطنع، وذلك بتكريس مبدأ الكرامة الشاملة استناداً إلى أولوية القانون الذي يحفظ الجميع، بدلا من الخوض في مسألة التنوع الثقافي على المستوى العام³. في هذا الشأن يقول تايلور: "ليس من المستغرب أن نجد بعض الأفكار الجوهرية حول كرامة المواطن والاعتراف العالمي، حتى لو لم يكن بهذه المصطلحات المحددة، في روسو، الذي أردت أن أعرفه كأحد نقاط الأصل في خطاب الأصالة الحديث. حيث يعتبر روسو ناقدا حادا لشرف التسلسل الهرمي لـ "الأفضليات". ففي مقطع هام من خطاب عدم المساواة، يحدد لحظة مصيرية عندما يأخذ المجتمع منعظا نحو الفساد والظلم، عندما يبدأ الناس في الرغبة في التقدير التفضيلي"⁴.

هكذا أصبح خطاب الاعتراف مألوا على مستويين اثنين: أولاً، في المجال الحميم، حيث نفهم أن تشكيل الهوية والنفس على أنهما يجريان في حوار مستمر ونضال مع آخرين مهمين. ثم في المجال العام، حيث أصبحت سياسة الاعتراف المتكافئ تلعب دوراً أكبر وأكبر. من خلال ذلك، نجد تايلور يقوم بإعطاء فهم لسياسة الاعتراف من خلال ربطها بالمساواة، حيث أن سياسة الاعتراف المتساوي قد تعني في الواقع شيئين مختلفين ومتصلين، على التوالي، بالتغييرين الرئيسيين اللذين أضفاهما الانتقال من الشرف

¹ شارلز تايلور، حوار حول الفرد والمجتمع، المرجع السابق، ص 192

² Charles Taylor, The politics of recognition, op.cit, p 36

³ سايد مطر، المرجع السابق، ص 84

⁴ Charles Taylor, The politics of recognition, op.cit, p 35

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

إلى الكرامة، حتى أصبحت سياسة عالمية مؤكدة على الكرامة المتساوية لجميع المواطنين. وكان مضمون هذه السياسة هو تحقيق المساواة في الحقوق والاستحقاقات¹. معنى ذلك أن سياسة الاعتراف لا تعاند المبادئ الأساسية المنبثقة من المساواة الشاملة، بل تنطلق منها، حيث اعترافها أولاً بكرامة الأفراد المتساوية. ومن ثم توسيع نطاق هذا الاعتراف التجانسي ليشمل حقوقاً ثقافية متميزة لا تعبر بالضرورة عن أنثروبولوجية نمو الأفراد فحسب، بل تساهم في تحرير أفراد الأقليات من الإحباط وفي تحفيزهم على التفاعل سياسياً واجتماعياً في السياق التاريخي الذين يقيمون فيه². وتعتمد سياسة المساواة في الكرامة حسب تايلور على فكرة أن جميع البشر يستحقون نفس القدر من الاحترام. وهذه الفكرة مدعومة بالإجابة عن سؤال ماذا يحترم البشر في الاحترام؟ ولكن قد نحاول أن نتجنب هذه الخلفية "الميتافيزيقية" بحسب تايلور. وقد أكد أن كانط هو الذي استخدم مصطلح الكرامة، وأكد أوائل الدلالات المؤثرة في هذه الفكرة، وبالنسبة إليه فإن ما حظى بالاحترام فينا هو وضعنا كفاعلين عقلانيين³.

يبحث تايلور في مطالب الاعتراف التي نشأت في السياسة المعاصرة، مع إيمانه الراسخ بأن هويتنا تتشكل جزئياً من خلال الاعتراف، وأن سوء التقدير أو حجب الاعتراف من قبل الآخرين يمكن أن يتسبب في ضرر حقيقي على الأفراد أو مجموعات. وهنا يميز تايلور بين متغيرين ساهما معا في الانشغال الحديث بالهوية والاعتراف:

- انهيار التسلسلات الهرمية الاجتماعية، واستبدال مفهوم "الشرف" (بالمعنى القديم، الذي يرتبط ارتباطاً جوهرياً بعدم المساواة) بالمفهوم العالمي والمتكافئ لـ "الكرامة"، وما يصاحب ذلك من أشكال الاعتراف المتساوي، واعتباره أمراً ضرورياً للثقافة الديمقراطية.
- ظهور المثل الأعلى للأصالة الفردية في نهاية القرن الثامن عشر، فعلى سبيل المثال، في عرض روسو للأخلاق، يقوم بإتباع صوت الطبيعة بداخلنا بدلاً من حساب عواقب (العقوبة أو المكافأة) من الطاعة أو غير ذلك لقانون خارجي⁴.

¹ Charles Taylor, The politics of recognition, op.cit, p 37

² سايد مطر، المرجع السابق، ص 82

³ Charles Taylor, The politics of recognition, op.cit, p 41

⁴ Ibid., pp 26- 28

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

في سياق آخر، يؤكد تايلور على أهمية التعليم في تشكيل الهوية، ومن هنا يفهم دفاعه على تنقيح المناهج الدراسية حتى تستوعب مطلب الاعتراف، وذلك لأن الجماعات المهيمنة تميل إلى ترسيخ هيمنتها عن طريق غرس صورة من الدونية وتشكيل صورة تشعر الأقليات بعقدة النقص. إن الصراع من أجل الحرية والمساواة سيتم من خلال مراجعة هذه الصورة، حيث أن المناهج متعددة الثقافات تُساعد في عملية المراجعة هذه. والمنطق وراء هذه الأنواع من المطالب هو أن كل الثقافات لها الحق في المساواة والاحترام. وفي مجال التعامل مع هذا الحق المشروع وتدبيره يدعو تايلور إلى "سياسة الاعتراف" بين المجموعات الثقافية داخل المجتمع الواحد أو بين الأمم المتنوعة، معتبرا إياها الشرط الأوحد لتفعيل الديمقراطية التعددية. بهذا المعنى سيتم رفض كل أحكام القيمة التي تضيي الشرعية على المناهج التقليدية التي تؤدي حسب تعبير تايلور إلى فساد الروح وتحاول عمدا الحط والانتقاص من الأقليات والمجموعات المقصية والمستبعدة، ويرجع تايلور الأخطار التي يمكن أن تصيب الهوية إلى قسمين: يرتبط الأول بغياب الاعتراف الذي يؤدي إلى شكل من أشكال عدم الوضوح الاجتماعي تجاه من تنكر لهويته، بينما الثاني لا يرتبط بغياب الاعتراف ولكن بإحساس سيئ يبعث معاني الشعور بالذل والمهانة والاحتقار، فالاعتراف أو الاعتراف الناقص كلاهما مضر بهوية الأفراد والجماعات والثقافات. والذي لا شك فيه أن سياسة الاعتراف تستجيب لظروف تاريخية وسياقات سياسية ومنها ما يتصل بكندا موطن الفيلسوف وبخاصة مقاطعة الكيبك، وذلك لأنه يرى أن المجتمعات ذات القوميات المتعددة يمكن دائما أن تتفجر، وذلك لأن جماعة ما ينقصها الاعتراف مقارنة بجماعة أخرى¹. هذا يعني أن ما يدفع تايلور نحو سياسة الاعتراف بالهويات هو استعادة سياسات الهوية القائمة على الاختلاف حتى تصبح ملائمة مع فلسفة المواطنة التي تتبنى القيم الإنسانية المدنية.

كما أن سياسة الاعتراف من الناحية السياسية العملية، قد تم تصميمها وصياغتها بغرض مواجهة ومعارضة النموذج الجمهوري الفرنسي الذي يصطلح عليه بالنموذج اليعقوبي الناتج عن الثورة الفرنسية، والذي يتلخص في عملية إدماج الأفراد بشكل محايد في فضاء الدولة- الأمة باعتبارها دولة مدنية وعليه، فإنه في الوقت الذي يعمل فيه النموذج الكندي كما شارك في صياغته تايلور على إدماج مواطنين حقيقيين وواقعيين يتمتعون بانتماءاتهم وهويتهم الثقافية داخل دولة متعددة الثقافات، يعمل النموذج اليعقوبي الناتج عن فلسفة التنوير على دمج مواطنين مجردين من هويتهم في دولة أحادية، بحيث تشكل

¹ إبراهيم مجيدلية، المرجع السابق، ص 103

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

مسألة الهوية مسألة ثانوية وعرضية مقارنة بالإنسان الكوني العالمي¹. وحسب تايلور أنه لا جدال في أن مجتمعات اليوم أصبحت متعددة الثقافات، بمعنى أنها تضم أكثر من مجتمع ثقافي يريد البقاء على قيد الحياة والحفاظ على ثقافته. وقد تصبح قسوة الليبرالية الإجرائية غير عملية في عالم الغد. فالليبرالية ليست أرضاً محتملة للالتقاء بجميع الثقافات، ولكنها تمثل التعبير السياسي لمجموعة واحدة من الثقافات، ولا تتوافق تماماً مع النطاقات الأخرى. وإن سياسة الاحترام المتساوي، على الأقل هي البديل الأكثر مضيافاً لهذا التعدد².

يؤكد النموذج الثقافي التعددي على أن الهوية الثقافية لا يمكن فصلها عن الهوية السياسية، وإن الدعوة إلى التعدد الثقافي وسياسة الاعتراف دعوة موجهة ضد نموذج الدولة - الأمة الذي يعتمد على الأحادية وتوحيد الهويات المختلفة باسم الوحدة الوطنية ذلك أن عدم الاعتراف بالهويات الثقافية والعرقية والدينية يؤدي إلى وضعيات وحالات من الظلم والتفاوت والتهميش والاضطهاد، لهذا يرى تايلور أن المجتمع التعددي مطالب بالاعتراف بالأقليات والثقافات والهويات التي تتواجد فيه، وليس مجرد التسامح معها فقط بل إن تايلور يذهب إلى أبعد من ذلك فيرهن مستقبل المجتمعات المتعددة الثقافات بسياسة الاعتراف.

يطرح مفهوم "الكرامة الكونية" تعبيراً عن حق الاعتراف بالخصوصيات الثقافية، محولاً مبدأ حق الأصالة من دلالاته الفردية إلى دلالاته الثقافية الواسعة داعياً إلى مراعاته في القوانين والنظم السياسية وطنياً ودولياً، معتبراً أن نفي العامل السياقي يؤدي إلى ممارسته أخطر أنماط الكليانية باسم مقارنة كونية تتخذ سمة بداهة زائفة³. إن هدف تايلور من سياسة الاعتراف هو توفير الأسس السياسية للمجتمع أو إعادة صياغة الإطار الأخلاقي والسياسي للمجتمع العادل والنسبة لتايلور فإن الجواب على التحديات التي تطرحها وتفرضها المجتمعات المتعددة الثقافات يكون ممكناً من خلال تبني مفهوم الاعتراف واعتماده كسياسة للتحرر من كل أشكال التهميش والاضطهاد والإقصاء والحرمان.

إن انحسار مبدأ الاعتراف السياسي بالاختلافات وتراجع له أسباب عدة (وهو مبدأ كامن بحسب تايلور في صلب حالة المساواة الكلية التي تدعو إلى التساوي في الكينونة). ويمكن أن تتراجع المطالبة

¹ الزواوي بغورة، الهوية وسياسة الاعتراف، المرجع السابق، ص 204

² Charles Taylor, The politics of recognition, op.cit, pp 61-62

³ Ibid., p 99

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

بالاعتراف على المستوى العام، في حال تنازل بعضهم عن ذلك من جراء اعتباره حقا لا يستحقونه، فربما يتنازلون عن المطالبة بالاعتراف السياسي بالقيمة الثقافية التي تختزلها جماعاتهم بسبب تدني ثقتهم بذاتهم وبتطلعاتهم. ويحدث التنازل هذا أيضا من خلال الصورة الثقافية التي تبثها الجماعة أحيانا في نفوس بعض أعضائها على سبيل المثال، الدونية التي تفرضها بعض المجتمعات على شخص المرأة، أو صورة ازدراء بعض الناس، كما هي الحال في مجتمع متعدد الطبقات كالهند، وهذه الدونية فرضتها أيضا بعض الثقافات بتسلطها على ثقافات أخرى. ذلك أن هذا الادعاء بـ "الفوقية" الثقافية هو فرض في واقع الأمر لهيمنة بعض على بعض الآخر ورفض الاعتراف بالخصوصية¹.

بالإضافة إلى ذلك، نجد تايلور يطرح موضوعا في غاية الأهمية ويتمثل في قيمة الثقافات، فيطرح السؤال التالي: "إن الطلب الإضافي الذي ننظر إليه هنا هو أننا جميعا ندرك القيمة المتساوية للثقافات المختلفة، أننا لا نسمح لهم فقط بالبقاء على قيد الحياة، ولكن نعترف بقيمتهم. ما معنى أن يكون هذا الطلب؟ بطريقة ما ظلت سياسة القومية مدعومة منذ أكثر من قرن من الزمان جزئيا بسبب شعور الناس بالاحترام أو الاحترام من قبل الآخرين من حولهم. ويعود السبب في ذلك إلى حد كبير إلى الافتقار إلى إدراك الاعتراف بالقيمة المتساوية لمجموعة واحدة من جانب مجموعة أخرى"². هنا نجد تايلور يؤكد على القيمة المتساوية لجميع الثقافات، دون إلغاء الثقافات الأخرى، وترجيح الكفة إلى ثقافة قومية معينة. بالإضافة إلى ذلك، نجد تايلور يركز على المناهج التعليمية من أجل إعطاء الاعتراف الواجب إلى المستبعدين حتى الآن. والفرضية الأساسية لهذه المطالب هي أن الاعتراف يصور الهوية، خاصة في تطبيقه، حيث تميل الجماعات المهيمنة إلى ترسيخ هيمنتها من خلال غرس صورة الدونية في القهر. لذلك يجب أن يمر الكفاح من أجل الحرية والمساواة عبر مراجعة هذه الصورة. وتهدف المناهج متعددة الثقافات إلى المساعدة في عملية المراجعة هذه. على الرغم من عدم ذكره في كثير من الأحيان بشكل واضح، يبدو أن المنطق وراء بعض هذه المطالب يعتمد على فرضية أننا مدينون باحترام متساو لجميع الثقافات. من خلال ما تقدم، نجد تايلور يؤكد على المساواة في الكرامة والاحترام المتبادل بين الثقافات المختلفة، وبحسب تايلور، فإنه مثلما يجب أن يتمتع الجميع بحقوق مدنية متساوية وحقوق تصويت متساوية، بغض النظر عن العرق أو الثقافة، يجب أن يتمتع الجميع بافتراض أن ثقافتهم التقليدية لها

¹ سايد مطر، المرجع السابق، ص 82

² Charles Taylor, The politics of recognition, op.cit, p 64

الفصل الثاني.....سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف

قيمة. هذا التمديد، على الرغم من أنه من المنطقي أن ينبع من المعايير المقبولة المتمثلة في الكرامة المتساوية. وإلى جانب وجود ثقافات أخرى وعلينا أن نعيش معا أكثر فأكثر، على مستوى عالمي ومختلط في كل مجتمع على حدة، وهو ما يؤكد على افتراض تساوي قيمتها وصفتها¹.

من خلال ما سبق، نجد تايلور يؤسس مفهوما للاعتراف على أساس مبدأ الكرامة البشرية، وهو واحد من مبادئ فكر التنوير في الغرب، فبدل من مفاهيم النبالة والشرف والألقاب الفخمة (لورد، لايدي...) التي كانت حكرًا على الفئات "النبيلة" في المجتمع، وتسهم في تقسيم هذا المجتمع إلى طبقات عليا ودنيا، بدل من ذلك، أصبح لدينا اليوم مفهوم الكرامة البشرية الذي يقوم على فكرة أن لدى كل البشر الحق في التمتع بالاحترام بصورة متساوية، وصرنا نتداول ألقابا تقوم على التكافؤ والتساوي بدل التراتب (سيد، سيدة، وأنسة)، ونتج عن مبدأ الكرامة البشرية الاعتراف بمبدأ كرامة المواطن، وهذا لا يعني أن الجميع مشتركون في الكرامة فحسب، بل إنه يشير إلى شكل من الاعتراف المتساوي، وأن هذا النوع من الاعتراف أصبح جوهريا في المجتمعات الديمقراطية².

في النهاية، يمكن القول أن تايلور يؤكد على سياسة الاعتراف من خلال الانتقال من مفهوم الشرف إلى مفهوم الاعتراف بالكرامة الإنسانية، الذي يركز على المساواة المتكافئة بين الجماعات بغض النظر عن هويتها، والاحترام المتساوي لجميع الثقافات، بالإضافة إلى تشجيع الحوار بين مختلف الثقافات، وأن كل الثقافات تحضي بنفس القدر ونفس القيمة.

¹ Charles Taylor, The politics of recognition, op.cit, pp 68-72

² نادر كاظم، المرجع السابق، ص120

الفصل الثالث:

الليبرالية السياسية والتعددية الثقافية:
أنموذج المواطنة متعددة الثقافات

تمهيد

اهتم الفصل الثاني من هذه الدراسة بدراسة المذهب الجماعاتي ورؤيته للتنوع الثقافي وأهم الإفرازات السياسية التي تتمخض عن هذه الرؤية، ورأينا كيف ينظر هذا المذهب للذات وتفسيره لكيان الأخلاق السياسية، وهذا ما أدى إلى تبلور موقف أنصاره حول سياسات الهوية. في هذا الفصل ستم دراسة الإجابة الليبرالية على عودة الاعتراف بالهوية الثقافية، وإبراز الرؤية الليبرالية للتعددية الثقافية، وهذا ما يمثل الهدف الذي يسعى إليه هذا الفصل.

وبعد النقد الموجه من طرف الجماعتيين للتيار الليبرالي الفردي والذي يتمثل في عدم الاهتمام بالتنوع الثقافي من جهة، ومن جهة ثانية الاعتراف بالحقوق الفردية دون الحقوق الجماعية، ومن أجل تدارك هذا الفراغ في النظرية السياسية حاول الليبراليون تطوير نظرية أكثر استجابة للتنوع الثقافي وهذه النظرية تتمثل في التعددية الثقافية الليبرالية، والتي سعت إلى الإجابة على السؤال التالي: كيف يمكن الحفاظ على الوحدة السياسية في مقابل الاعتراف بالتعدد الثقافي؟ من بين المفكرين الليبراليين الذين حاولوا الإجابة على هذا السؤال ويل كمليك، وذلك من خلال طرح مشروعه الخاص الذي سماه المواطنة المتعددة الثقافات، وفي مشروعه هذا حاول الحفاظ على الوحدة السياسية في مقابل الاعتراف بحقوق الأقليات ضمن مجموعة من السياسات التي تشمل السكان الأصليين والأقليات القومية والمهاجرين.

بالنسبة للتعددية الثقافية الليبرالية، وبالرغم من اختلاف وجهات النظر حولها، إلا أن هناك مبادئ يتفق عليها معظم المفكرين حول هذه التعددية من بينهم ويل كمليك، الذي حاول تطوير نظريته من داخل الفكر الليبرالي القائم على الفردانية والحرية والمساواة والشمولية. ينقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث وهي: المبحث الأول: الليبرالية والتعددية الثقافية، يتعرض للملامح الجوهرية لليبرالية وفكرة حيادية الدولة وصولاً إلى طرح نموذج التعددية الثقافية الليبرالية. المبحث الثاني: التعددية الثقافية سبيل إلى الاندماج والتسامح، يعالج موضوع التعددية الثقافية كسبيل إلى الاندماج، بالإضافة إلى حدود التسامح في الدولة المتعددة الثقافات. المبحث الثالث: مشروع المواطنة متعددة الثقافات، الذي يتحدد في حقوق الأفراد والجماعات داخل الدولة متعددة الثقافات وسياسة التعددية الثقافية بالإضافة إلى الفدرالية متعددة الثقافات.

المبحث الأول: الليبرالية والتعددية الثقافية

تختلف المنظورات الليبرالية من منظور لآخر، وهذا راجع إلى وجهات النظر المتعددة وأطر التحليل التي تحدد النماذج المختلفة والقيم والمعتقدات العلمية التي يمكن أن تتبناها كل مجموعة ابستمولوجية. ولكن وبالرغم من هذا التعدد والاختلاف إلا أنها تشترك في بعض المبادئ والأسس التي تركز عليها أي نظرية ليبرالية. وتتمثل هذه الأسس في: (1) الفردانية، من خلال الالتزام للفرد والأولوية الأخلاقية للفرد، (2) المساواة وذلك باعتبار جميع الناس يتمتعون بمكانة متساوية بصفتهم أعضاء في المجتمع السياسي، (3) والشمولية من خلال تبني فكرة الوحدة الأخلاقية للنوع البشري. إن الليبرالية لدى عموم الليبراليين تمثل النظام الأفضل للبشرية جمعاء. أما فيما يخص التعددية الثقافية الليبرالية، فلا يوجد اتفاق حول كيفية معالجة قضية التنوع الثقافي، وبالتالي الاختلاف حول مسألة التعددية الثقافية. وعلى العموم، يمكن القول أن التعددية الثقافية الليبرالية تتمثل أساسا في منح حقوق خاصة للأقليات، أو بعبارة أخرى تتحدد التعددية الثقافية الليبرالية في السياسات التي تهدف إلى الاعتراف بالهويات المتميزة.

في هذا المبحث سنتناول ما يلي: المطلب الأول: الملامح الجوهرية لليبرالية، حيث أن معظم النظريات الليبرالية تتفق على مجموعة من المبادئ والتي تتركز في الفردانية، والمساواة، والحرية، والشمولية. أما المطلب الثاني: فكرة حيادية الدولة وذلك من خلال عدم تدخل الدولة في الشؤون الخاصة للأفراد بما فيها الهوية الثقافية. في الأخير المطلب الثالث: يشمل التعددية الثقافية الليبرالية ليس لها تعريف موحد فنجد اختلاف وجهات النظر حول التعددية الثقافية الليبرالية من داخل الفكر نفسه.

المطلب الأول: الملامح الجوهرية لليبرالية من وجهة نظر ثقافية

في هذا الجزء نركز على بعض القواسم المشتركة لليبرالية، فضلا عن الاختلافات بين النظريات المختلفة للتعددية الثقافية الليبرالية. في البداية، يجب النظر التمعن في تلك القيم والمبادئ الأساسية التي من المؤكد أن أي نظرية ليبرالية للتعددية الثقافية يجب أن تقوم على أساسها.

إن الليبرالية بوصفها مدرسة فكرية، لا تشكل وجهة نظر موحدة، بل مجموعة من أنواع النظريات المختلفة. ورغم أن تركيز هذه الدراسة على النظرية السياسية الليبرالية، وبصورة أكثر تحديدا التعددية الثقافية الليبرالية، إلا أنه في البداية يجب التعرّيج على المبادئ والأسس التي تركز عليها أي نظرية

ليبرالية معاصرة. في هذا السياق، يمكن الحديث عن ليبراليات متعددة بدلا من ليبرالية واحدة. وعلى ضوء هذه التعددية الموجودة في قلب هذا المنهج الفكري، إلا أن هذا لا يعني أن التفسيرات المختلفة لليبرالية لا تشترك في نقاط مشتركة عديدة، فهناك مبادئ ليبرالية لا بد أن تكون مشتركة في جميع هذه التفسيرات، حيث من المؤكد أن كل المفكرين الليبراليين مستعدون للاعتراف بالليبرالية كمنهج فرداني، مساواتي، وشمولي. وقد ظهرت الليبرالية باعتبارها إطارا نظريا للأفكار في أواخر القرن السابع عشر ردا على التعددية الدينية وتطور الرأسمالية والدولة الحديثة وفكرة الفرد. وباعتبارها نسق أفكار فقد تطورت في اتجاهات مختلفة. وفي السياسة الحديثة يمكن ربط الليبرالية بتنظيم الدولة والمجتمع وتدخلها المقصود بهما من أجل تحقيق المساواة، وهو ما يعرف بسياسات السوق الحرة الخاصة بحرية العمل، ومن المستحيل تحديد موقف ليبرالي واحد بشأن قضايا عديدة¹.

من الصعوبة جدا تقديم تعريف لليبرالية يتفق عليه جميع الليبراليين، ولكن رغم هذا يمكن القول أن الليبرالية هي الإيمان والالتزام بمجموعة السبل والسياسات ذات الهدف المشترك المتمثل في توفير أكبر قدر من الحرية لكل إنسان، فهي من حيث الأصل تعني الإيمان بأن الناس جميعا أحرار ومتساوون على نحو طبيعي، دون أن يعني ذلك عدم وجود حدود لتلك الحرية، وأن الناس يجب أن يكونوا متساويين، أو يجب أن يعاملوا على قدم المساواة. في هذا الإطار جاءت الليبرالية الحديثة، وهي تولي أهمية خاصة لحرية التعبير عن الهوية الشخصية للفرد، ومن ثم الإيمان بقدرة البشر على جعل هذا التعبير عن الشخصية الفردية أمرا قيما لأنفسهم والمجتمع الذي يعيشون فيه، وأخيرا دعم المؤسسات والسياسات العامة على حماية وانتهاج كل من حرية التعبير والإيمان بهذه الحرية².

عموما، يمكن القول أن الليبرالية هي الأيديولوجيا التي تصف الحكم الديمقراطي الليبرالي وتجزئه، وقد نشأت الليبرالية باعتبارها إطارا نظريا مع الحداثة في أوروبا نحو القرن السابع عشر مرتبطة بالتحول من الإقطاع إلى الرأسمالية وظهور البروتستانتية، وفصل الدين عن الدولة من خلال السلطة العلمانية. وتفهم القيم الخلقية الخاصة بكل إنسان على حدة على أنها متساوية ولا يمكن الانتقاص منها، وهدفها الرئيسي، في كل أشكالها، هو حماية الأفراد من التهديدات الموجهة لهم من الأشخاص الآخرين ومن الجماعات

¹ كاثرين سميتس، المرجع السابق، ص 24

² حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص ص 173-174

الاجتماعية ومن الدولة. وكانت الليبرالية مرتبطة بدولة الحد الأدنى والحكم التوافقي. وتهتم الليبرالية الكلاسيكية بصورتها الحديثة في المقام الأول بالدفاع عن حرية الأفراد بموجب القانون أو الحرية السلبية¹.

وقد قامت الأطروحات الليبرالية على مجموعة من الأسس الجوهرية في إطار التعددية الثقافية:

(1) الفردية (Individualism):

يمكن النظر إليها كأحد أهم المفاهيم المعبرة عن الليبرالية، وصلب النظرية السياسية الليبرالية يكمن في الالتزام للفرد والأولوية الأخلاقية للفرد. بالنسبة للنظرية السياسية الليبرالية، فإن الفرد في غاية الأهمية، وينبغي أن ينعكس ذلك أيضا في التنظيم السياسي للمجتمع، فالمجتمع والحالة هذه لا يعمل بالضرورة على تكوين البشر وتشكيلهم، بل البشر هم الذين يحزون قدرة الاستقلال بذواتهم عن المجتمع بغية تشكيل هوياتهم، ومن ثم يصبح الفرد قادرا على التخلص من الهوية التي فرضها المجتمع عليه، وقادرا أيضا على اختيار وصياغة مصيره مستقبلا على نحو واعي، وبذلك أصبح المجتمع مكونا من مجموعة من الأشخاص، يسعى كل منهم إلى تحقيق مصلحته بمعزل عن غيره. أما الدور الملائم للحكومة في مثل هذه الحالة فيتجسد في منع تصادم مصالح الأفراد بعضها مع البعض الآخر².

إن الليبرالية هي أولا وقبل كل شيء عقيدة فردية، فهي تفترض مسبقا أن الكائن البشري، بكل تفرد الفردية، يمثل وحدة أساسية للسياسة. وهذه عقيدة تنطوي على إعطاء قيمة أخلاقية أولا وقبل كل شيء للأفراد، بدلا من الجماعات أو المؤسسات أو المجتمع، وهو يتعارض مع ما يسمى بالمذاهب الجماعية³. وفي هذا الإطار يؤكد الفكر الليبرالي، على غرار أصحاب النزعة التجريبية في العلوم الطبيعية، أن الاستدلالات القابلة للفهم حول الحياة الاجتماعية والسياسية ينبغي أن تكون في متناول الجميع بشكل

¹ كاثرين سميتس، المرجع السابق، ص ص34-35

² Will Kymlicka, Liberalisme, community and culture, op.cit, p 15

³ Maud Gauthier-Chung, Le multiculturalisme dans une perspective féministe: une théorie libérale de l'aménagement de la diversité culturelle, Mémoire de maîtrise en philosophie, Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences, Université de Montréal, 2011, p10

أصولي، لأن المجتمع ينبغي أن يدرك بواسطة ذهن الفرد، وليس من خلال التقاليد أو الشعور اتجاه المجتمع¹.

تؤكد الليبرالية الحديثة، من خلال منظورها إلى الفردية، أنها لا تعترف بوجود قيمة أصيلة في أي منفعة جماعية، وأن الإسهامات الفردية في حياة البشر هي التي تحظى بالقيمة الأصلية. بينما لا تكون للمنافع الجماعية من قيمة إلا في حال إسهامها في صلاح حياة الفرد وأنها ضرب من النزعة الإنسانية، تلك النظرية التي ترى أن التفسير والتبرير الوحيد لصالح أي شيء أو فساده ينبع بشكل مطلق من إسهامه الفعلي أو المحتمل في الحياة البشرية ونوعيتها². إذا، فالفردية تقوم بإلغاء الجماعات اقتصاديا واجتماعيا، ولأن الدولة الحديثة لا تعترف في تشريعاتها إلا بالأفراد بصفتهم متساويين أمام القانون، أي لا تعترف بانتماءاتهم إلى جماعات إثنية أو طائفية³. وهنا نجد جون ستوارت ميل يؤكد على الفردية والحرية الشخصية ويربطها بالسعادة، فيقول: "تطوير الشخصية الفردية الحرة ونموها هو أحد العناصر الجوهرية للسعادة"⁴. وعموما تتعامل الليبرالية مع الفرد استنادا إلى أربعة عناصر متلازمة وهي: (1) إن الأشخاص فرادى هم الوحدات الجوهرية التي تحظى بالقيمة الأخلاقية. (2) إن للمجتمع غاية شاملة وهي تحقيق مصلحة الأفراد، وليس من مصلحة اجتماعية إلا تلك الخاصة بالأفراد. (3) إن رفاهية الفرد تتطلب وجود أناس قادرين على تحقيق اختياراتهم بأنفسهم طالما يكون في مقدورهم تحقيق ذلك. (4) إن الأفراد هم المعنيون دون سواهم بالحقوق الطبيعية أو حقوق الإنسان⁵. وعليه، تصر الليبرالية على تقديم الفرد على حساب الجماعة.

(2) المساواة (Equality):

¹ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص ص 78-79

² جون جراي، ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي، ترجمة أحمد محمود، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص ص 468-469

³ عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع، جدليات التوحيد والانقسام في المجتمع العربي المعاصر، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص 21

⁴ جون ستوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ميشيل متياس، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996، ص 187؛ جون ستوارت ميل، الفردية والمجتمع المدني، ترجمة: صلاح عبد الحق، بيروت، دار رياض الرئيس، ط1، 2008، ص 94

⁵ Geoffrey Thomas, Introduction to Political Philosophy, London, Duckworth, 2000, pp 215- 216

إلى جانب المسائل المتعلقة بالفردية ركزت الكثير من النظريات السياسية الليبرالية في السنوات الأخيرة على قضايا العدالة الاجتماعية والتنظيم العادل للمؤسسات الليبرالية، وبالنسبة للعديد من الليبراليين المعاصرين، فإن يعتبر مفهوم المساواة من صميم النظرية السياسية الليبرالية. وتتطوي المساواة الليبرالية في أبسط تفسيراتها على المكانة الأخلاقية المتساوية لكل فرد والاهتمام به، وإن كان ينظر إليها أيضا بدرجة متزايدة على أنها تمثل المثل الأعلى، وتتمثل في التوزيع المتساوي للسلع والموارد الأساسية في المجتمع، كما يتضمن المثل الأعلى للدولة الليبرالية التي تعامل جميع أعضائها بنفس القدر عن الاهتمام والاحترام. في هذا الإطار، تعتبر "الحياة الجيدة" الفردية المسعى الحقيقي الذي يجب على الدولة الليبرالية أن تجعله ممكنا للأفراد، بما يضمن الاستقلال والحرية الفردية على قدم المساواة بالنسبة للجميع. إن الليبرالية السياسية، المستمدة من فكرة الكرامة الإنسانية، تعني ضمنا أن الرجال والنساء الذين يشكلون المجتمع متساوين. وبالتالي، يجب اعتبار جميع الأفراد في المجتمع الليبرالي بمثابة غايات للعمل السياسي. ولأنهم يتمتعون بكرامة متساوية، فيجب أن تحظى الدولة الليبرالية بأهداف ورؤى للخير التي يقدمها الأفراد¹.

بطبيعة الحال، فإن المساواة الليبرالية تختلف باختلاف القضايا، بما في ذلك المساواة في ماذا؟ والمساواة بين من؟. كما أنها تختلف بشأن آرائها بشأن أنواع المساواة ذات الصلة بالعدالة المتساوية، وكذلك بشأن الأطر المؤسسية اللازمة للسعي إلى تحقيق المساواة². فالمساواة مثل الحرية، هي فكرة أساسية للنظرية السياسية الحديثة، نشأت كردة فعل لعصر التنوير تجاه تنظيم المجتمع على أساس تراتبي. وتتبنى الديمقراطيات الليبرالية الحديثة مبدأ المساواة أمام القانون والحرية المتساوية والحقوق المتكافئة لكل، على الأقل من الناحية القانونية الموجبة. ويقول بعض الليبراليين أن الدولة مطلوبة فقط لقطع لهذا الشوط أي لتقديس الحرية المتساوية والحقوق المتكافئة في القانون. وهم ينتهون إلى أن أية تفاوتات لاحقة تعود إلى التفاوتات الطبيعية بين مواهب الأشخاص وقدراتهم المختلفة. وكان آخرون أكثر اهتماما بالطريقة التي تؤثر بها المعاملة المتساوية بواسطة القانون على الأشخاص على نحو مختلف

¹ Maud Gauthier-Chung, op.cit, pp11-14

² Ibid., p 15

نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الأخرى¹. وبالرغم أن المنظرين السياسيين الليبراليين يختلفون حول القضايا المتعلقة بالمساواة، إلا أنهم يتفقون على الالتزام بمبدأ المساواة وأهميته.

والمساواة لا تعني معاملة كافة الأفراد بصورة متماثلة، بل تعني عادة التخلص من نظام التمييز والتفريق، واستبداله بنظام لا تمييز فيه. فمن النادر أن يكون المقصود بالمساواة تكافؤ الفرص في مجال التعليم على سبيل المثال، الذي يمنح كل شخص القدر نفسه من التعليم، بل المقصود بها في هذا السياق هو التخلص من بعض العوامل التي تعيق الحصول على التعليم، كالقدرة على دفع أجور الدراسة مثلاً، واعتماد معيار الكفاءة². وهنا، نجد مفكرو عصر النهضة يؤكدون على تكافؤ الفرص، وضرورة ضمان الظروف الخارجة عن سيطرة الأشخاص التي تمنعهم من الحصول على الفرص. وتتعترف هذه المقاربة الثانية بأن القوانين ليست العوائق الوحيدة في طريق المساواة، ذلك أن بنى السلطة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية مؤثرة كذلك³.

بذلك، فإن المساواة في الفكر الليبرالي تشير إلى رفض وجود أي تراتبية أخلاقية أو سياسية أو طبيعية ما بين البشر، على النحو الذي يرى فيه أي ليبرالي النوع البشري على أنه جماعة أخلاقية ذات مكانة واحدة⁴. في هذا السياق، فإن المساواتية ينبغي أن تفهم من خلال التزام الليبرالية بالفردانية، فجميع الناس يتمتعون بمكانة متساوية بصفتهم أعضاء في المجتمع السياسي. وهذا المفهوم يحظى بمركزية في الليبرالية، بحيث يرى جميع المفكرين الليبراليين أن جميع الحريات الأساسية، كحرية التعبير والدين، هي حريات منبثقة من التزام الليبرالية بالأصيل بالمساواة⁵. مع الإشارة إلى أن المساواة الاقتصادية أو مساواة الموارد تأتي بمزيد من التعقيد، حيث أنه غالباً ما ينظر إلى الماركسية والاشتراكية على أنهما فلسفتان مساويتان، لكن الحقيقة هي أن ماركس لا يقول أنه ينبغي توزيع الموارد على الجميع بالتساوي، بل ينبغي أن تكون ملكيتها على المشاع، وتوزيعها يكون بناء على حاجة الأشخاص. ويثير هذا سؤالاً لكل

¹ كاثرين سميتس، المرجع السابق، ص 29

² حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 178

³ كاثرين سميتس، المرجع السابق، ص 29-30

⁴ جون جراي، المرجع السابق، ص 438

⁵ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 179

أطر النظرية المساواتية: هل تتطلب معاملة الناس جميعا بالطريقة نفسها؟ الواقع أنه قد تؤدي المعاملة المتساوية إلى نتائج غير متساوية¹.

(3) الشمولية (Universalism):

الشمولية مرتبطة كذلك ارتباطا وثيق بالعنصرين الآخرين، أي الفردانية والمساواتية، حيث أنه هناك من يعتقد أن المفهوم الليبرالي للإنسان والمجتمع ينبغي أن يعد تصديقا للوحدة الأخلاقية للنوع البشري، والقول بأهميته في درجة ثانية بالنسبة للتجمعات التاريخية والأشكال الثقافية الأخرى². وتمثل الليبرالية لدى عموم الليبراليين النظام الأفضل المتفرد في صلاحه للبشرية جمعاء، وذلك بقدر ما يترتب على مفهوم الشمولية من حقوق وواجبات كبيرة الأهمية لعموم البشرية بوصفهم بشرا، بغض النظر عن تباين الظروف التاريخية والمواريث الثقافية التي يعيشون تحت تأثيرها. فالنظام الليبرالي يصبح بذلك النظام الأمثل للبشر، وكل أنظمة الشعوب الأخرى تقاس عبر معرفة مدى تقاربها من ذلك النظام³. وبعيدا عن هذا المفهوم الايجابي للشمولية، يجب توضيح معنى الشمولية أو التوتاليتارية (Totalitarianism)، حيث نجد مصطلح الشمولية أكثر المصطلحات رواجاً إبان الحرب الباردة. وقد استخدم جيوفاني أمندولا في العام 1923 مصطلح الشمولية لوصف السلطة الكلية للدولة الفاشية الإيطالية، ولاحقا استخدم بنيتو موسوليني المصطلح بدلالة ايجابية لوصف المجتمع الذي تتمكن أيديولوجيا الدولة من التأثير في كل مواطنيه. فالمجتمع الشمولي، من هذا المنظور، هو مجتمع جرى تسييس كل شيء فيه، بحيث تكون أيديولوجيا الدولة حاضرة في كل صغيرة وكبيرة⁴. والمشروع الشمولي هو مشروع قمع المجتمع المدني، ذلك المجال من المؤسسات المستقلة التي يحميها القانون ويكون للأفراد والمجتمعات المحلية في إطارها قيم ومعتقدات مختلفة قد تتعايش في سلام. ويفترض جون غراي أن القضاء على المجتمع المدني يعتبر النتيجة التاريخية الأساسية للشمولية، لكنه يؤكد أن لا يكون قمع المجتمع المدني نتيجة للشمولية بقدر ما هو جوهرها⁵.

¹ كاثرين سميتس، المرجع السابق، ص30

² علي رضا الحسيني الدهشتي، المرجع السابق، ص 179

³ علياء جاويش، المرجع السابق

⁴ نادر كاظم، المرجع السابق، ص64

⁵ جون جراي، المرجع السابق، ص ص 246-247

(4) الحرية (Liberty or Freedom):

يعد الالتزام بالحرية هدفا مركزيا لليبرالية، رغم أن مفهوم الحرية من أكثر المفاهيم الليبرالية إثارة للنقاش، وذلك بسبب المفهوم الواسع له والآثار المترتبة عنه. وهو الأمر الذي جعل بعض المفكرين يؤكدون أن الحرية مفهوم يمكن التعبير عنه بتعابير مختلفة، فبعض المفكرين الليبراليين يؤكدون على الحرية السلبية، بينما البعض الآخر يركز على الحرية الإيجابية¹. وتعني الحرية السلبية عدم وجود تهديد ما يحول دون قيام الفرد بما يرغب فيه من أنشطة وممارسات، أما الحرية الإيجابية فتعني ذلك الوضع الذي يتحرر فيه الفرد من القوى الاجتماعية والثقافية، التي ترى على أنها تعيق الفرد وتمنعه من تحقيق ذاته بصورة مباشرة². فالحرية معنية بتحرر الأفراد من الإجراءات التي تتخذها الدولة، وفي العلاقة مع الأشخاص الآخرين. والحرية الفردية مبدأ أساسي في الفلسفة السياسية منذ أن دافع منظرو القرنين السابع عشر والثامن عشر لأول مرة صراحة عن الحريات الفردية في مواجهة الدولة والكنيسة، وقد فرق الفيلسوف السياسي الذي عاش في القرن العشرين أشعيا بارلان (Isaiah Berlin) بين شكلين مختلفين للحرية: الحرية السلبية والحرية الإيجابية. وتشير الحرية السلبية بحسب أشعيا بارلان إلى تحرير الأفراد من القيود، وهي في العادة قوانين الدولة، لكنها تشمل كذلك ضغوط الرأي العام، وتشير الحرية الإيجابية إلى تحرر الأفراد لتطوير قدراتهم وللعمل باستقلال، أي ليس بتوجيه من أحد سوى أنفسهم وتعظيم قدراتهم الفردية، وتشمل الحرية الإيجابية حريتنا في المشاركة في وضع قوانيننا وحكم أنفسنا³.

ويأتي في مقدمة المنشغلين بالحرية الفيلسوف جون لوك، الذي كتب في مجالات الحرية، ويمكن إجمال المبادئ التي توصل إليها لوك ودعا إليها في الآتي:

- 1- البشر جميعا أحرارا ومتساوون في حقهم في الحرية.
- 2- الحقوق الطبيعية ليست منحة من أحد وإنما هي من خصائص الذات البشرية.
- 3- الناس متساوون في الحقوق والواجبات.

¹ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 178

² Simon Blackburn, The Oxford Dictionary of Philosophy, New York, Oxford University Press, 1996, p 146

³ كاثرين سميتس، المرجع السابق، ص ص 27-28

4- السلطة السياسية تنشأ على أساس التعاقد الاجتماعي المبني على التراضي بين طرفي العقد¹.

وبالرغم من ذلك، نجد تفسيرات مختلفة للحرية، فالبعض يركز على القانون كقيد، وغيره على الطريقة التي تسمح بها الإجراءات التي تتخذها الدولة للأشخاص بممارسة استقلالهم².

من خلال ما تقدم، يمكن القول أن الفردانية والحرية الفردية بالإضافة إلى المساواة والشمولية تشكل نقطة انطلاق لأي نظرية سياسية ليبرالية. وبالإضافة إلى هذه المبادئ، هناك عنصر مهم في النظرية السياسية الذي أثار الجدل فيما بين المفكرين والمتمثل في الحياد الذي تركز عليه معظم النظريات الليبرالية.

المطلب الثاني: فكرة حيادية الدولة الليبرالية اتجاه الثقافة

تُفهم الحيادية السياسية بمعان شتى، حيث أن هناك من يعتقد أن على الليبراليين التمييز بين الحيادية في النتيجة والتي يعتبرها غير عملية، وبين الحيادية في العمل والتي تعني من وجهة نظره القرار الحكومي، الذي يمكن أن يبرر بدون الاستعانة بأي افتراض مسبق للتفوق الذاتي لأي مفهوم خاص قائم على الخير. ويضيف ويليام غالستون (William Galston) تفسيرين آخرين للحيادية هما: أولاً، الحيادية في الهدف، والتي لا ينبغي على أساسها أن ترسم السياسات الحكومية بهدف ارتقاء أية طريقة حياتية مجازة، أو مفهوم من مفاهيم الخير في مقابل الطرق والمفاهيم الأخرى. وثانياً، الحيادية في الفرص التي تقول بأن "الليبرالية قادرة بمفردها للسماح بوجود شتى أنواع الحياة، وتبلور الشكل المقبول للمنظمة السياسية على هذا الأساس³.

ويمكن تبيان فحوى حيادية الدولة والمواقف المتخذة تجاهها على النحو التالي:

(1) موقف اليسار الليبرالي:

يعد اليسار الليبرالي، وتحديداً الاتجاه المساواتي، صاحب فكرة حيادية الدولة، وكان جوزيف راز (Joseph Raz) هو أول من طرح هذه الفكرة. ويتحدث راز عن ثلاث وجهات نظر بهذا الشأن:

¹ جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1959، ص 142

² كاثرين سميتس، المرجع السابق، ص 28

³ William Galston, Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p100

- وجهة النظر الأولى ترى أن الأفعال السياسية لا ينبغي أن تسعى لرقى مفهوم خاص للخير، ولا أن تكون بالشكل الذي يجع الأفراد قادرين على تحقيق نمط معين من الخير.
- وجهة النظر الثانية ترفض القيام بأي عمل سياسي يؤثر على انتخاب الفرد بحيث يلاحق مفهوما خاصا للخير دون المفاهيم الأخرى، ما لم تبطل الأعمال الأخرى مفعول هذا التأثير.
- وجهة النظر الثالثة ترى أن على الحكومة توفير الفرصة للجميع من أجل تحقيق الخير الذي يندونه¹.

ويرى راز أن التفسير الأول الذي اقترحه روبرت نوزيك (Robert Nozick) لا يعد تفسيراً للحيادية، لأن نوزيك يقول أن فرض تلك الممنوعات، التي تعكس فوائد متفاوتة على الناس، لا تخرج الحكومة عن الحياد. فمنع الاغتصاب مثلا لا يمكن اعتباره أمرا منحاذا لأنه يقوم على استدلال مستقل، رغم أنه يؤثر على الأشخاص بشكل متفاوت. ويطلق راز على التفسير الثاني اسم "المبدأ المحدود للحيادية السياسية" ليميزه عن التفسير الثالث الذي يكشف عن الحيادية السياسية الشاملة، ويشمل التفسير الثاني دعم الجانبين أو مخالفتها بدرجة متساوية في تلك الفئة من النشاطات². وعلى ضوء تلك المجموعة من المنابع التي لا تطلب إلا من أجل النزاع. التفسير الثالث عبارة عن دعم الطرفين أو مخالفتها في جميع القضايا ذات الصلة بالنزاع فيما بينهما. ولهذا لا بد من فهم مبدأ الحيادية بمعناه الواسع، والنتيجة هي أن الحكومة ليس باستطاعتها أن تكون حيادية إلا إذا وفرت ظروف الفرص المتساوية لتحديد أي مفهوم من مفاهيم الخير تأمل في تحقيقه بشكل متساوي.

(2) موقف اليمين الليبرالي:

من الملاحظ أن اليمين الليبرالي لا تختلف آراؤه في حيادية الدولة عن اليسار الليبرالي، حيث يرى جون جراي أنه في ظل فسيفساء التقاليد المعقدة التي تمثل المجتمع الحديث، تبدو أي حكومة غير مهيأة بالقدر الكافي للقيام بدور الحارس الحامي لأي من التقاليد التي تتولى حمايتها، وليس بوسعها أن تدعي التعبير عن أية جماعة أخلاقية لها دعائم عميقة في المجتمع، لأنه لا وجود لمثل هذه الجماعة. وفي

¹ Joseph Raz, Multiculturalism: aliberalperspevtive, Dissent, Vol.41, n°1, 1994, p 69

نقلا عن: علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 220

² Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia, New York: Basic Books, 1974, pp 272-273

سياق كهذا ، تتحصر مهمة الدولة في الإبقاء على الارتباط المدني في حالة جيدة، وهذا هو لبناء القانوني الذي قد يتعايش فيه بسلام ممارسو التقاليد المختلفة الذين لا يجمعهم غرض مشترك¹. ونجد اليمين الليبرالي يربط فكرة حيادية الدولة بالبناء الفكري لليبرالية، حيث يعتقد شاندران كوكاتاس(ChandranKukathas) أن الليبرالية لا تعادي التمايز والاختلاف بين الجماعات، وذلك بحكم كون الليبرالية تتجاوز أصلا مع التنوع الثقافي من خلال تبنيها مبدأ التسامح مع مختلف الثقافات داخل المجتمع. وبذلك فإن الليبرالية تتسم بالحيادية في تعاملها مع التنوع إذ إنها لا تمايز بشكل صريح ما بين مختلف الجماعات، التي يتمي إليها الأفراد، ولا تقترض بشأنها أية أحكام مسبقة سواء بخصوص جدوى الانتماء إليها أو منزلتها الاجتماعية². وعليه، من واجب الحكومة احترام تنوع التقاليد الثقافية وبالتالي السماح بظهور أشكال متنافسة، وربما لا متكافئة من الازدهار البشري، ولكن ليس من واجبها محاولة تأسيس التقاليد أو أساليب حياة ثقافة معينة³. وعليه، حسب هذا المنظور فالناس أحرار في ممارسة أنماط حياتهم الثقافية، مادامت الثقافة تعتبر شيئا خاصا، فتتبنى الدولة الحيادية وعدم التدخل في الأمور الخاصة للأفراد.

من هنا يمكن ملاحظة أن اليمين واليسار الليبراليين قد التقيا في فكرتين رئيسيتين هما⁴:

1. قابلية المراجعة والتقويم العقلانية: وتعني أنه لا يفترض بالأفراد انتهاج معتقدات ثابتة وغير قابلة للتغيير، بل لابد من تمتع الفرد بقابلية التأمل والتفكير العقلاني في غاياته من الحياة، وذلك من خلال مراجعة وتعديل غاياته في حل وجد أنها ما عادت تستحق عناء السعي في سبيل تحقيقها. وتبعا لهذا المنظور، ينبغي للدولة تمكين الأفراد من ممارسة قابلية المراجعة العقلانية هذه وتطويرها لدى الأفراد. وتعرف هذه الفكرة بتسمية أخرى هي أسبقية الذات على غاياتها.

2. الدولة غير الكاملة: وتعني حيادية الدولة في تعاملها مع مفاهيم الأفراد عن الخير وعدم التدخل فيها. فدور الدولة في هذا الخصوص إنما يتجسد في المحافظة على قابلية الأفراد في الحكم بأنفسهم على قيمة

¹ جون جراي، المرجع السابق، ص 408

² Chandran Kukathas, Liberalism, Multiculturalism and Oppression, in, Andrew Vincent (ed.), Political Theory: Tradition and Diversity, Cambridge, Cambridge University Press 1997, p 142

³ جون جراي، المرجع السابق، ص 409

⁴ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص ص 203-204

مختلف المفاهيم والمعتقدات عن الخير، وأن توفر الدولة للأفراد وجوب توزيع عادل للحقوق والموارد الاقتصادية بغية تمكينهم من الاستمرار في ممارسة معتقداتهم تلك. وتعرف الفكرة بتسمية أخرى هي أسبقية العدالة على الخير.

(3) موقف دعاة التعددية الثقافية:

في هذا السياق يعتقد كملينكا أن البناء الفكري لليبرالية لا يعطي أهمية للتنوع الثقافي والحقوق الجماعية، خلافا لما يدعيه اليمين واليسار الليبراليان، ودليل ذلك أن الجماعة لا تعد بذاتها مصدر توليد للمطالب الشرعية، بخلاف حال الفرد، إذ يعامل الأفراد بالتساوي ويحظون بالقدر نفسه من الاحترام والاهتمام، باعتبارهم كائنات أخلاقية، بينما ليس هناك من داعي للتعامل مع الجماعات بالمساواة على أساس انتماءاتها، لأن الجماعة لا تتمتع أصلا بوجود أخلاقي أو بمطالب خاصة بها في الفكر الليبرالي¹. لا يعني ذلك أن الجماعة ليست بذات الشأن في منظور الليبرالية، بل يعني ببساطة أن الجماعة في نهاية المطاف لا يمكن أن تقف حجر عثرة في سبيل مطالب الأفراد، لأن قيمة الجماعة لا تتبع إلا من مدى إسهامها وأهميتها في حياة الفرد. من ناحية أخرى، إن فكرة حيادية الدولة ثقافيا ليست سوى "أسطورة" كما يقول البعض، ذلك لأن الديمقراطيات الليبرالية كافة سعت جاهدة منذ بداية نشأتها إلى نشر وتعزيز ثقافة مجتمعية واحدة داخل بلدانها، وفي كلا مجالي الحياة، العام منها والخاص، مثل المدارس والإعلام والقانون والاقتصاد والحكومة، بحيث إن عمليات بناء هذه الدولة قامت على أسس إدماج مواطنيها في ثقافة الأكثرية المهيمنة من خلال جعل فرص حياتهم مرتبطة بالمشاركة في مؤسسات الدولة واعتماد لغة الأكثرية، ويصدق ذلك على كافة الدول الغربية، بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية التي تزعم أنها نموذج تطبيقي للدولة الحيادية². بصفة عامة، تؤكد الليبرالية السياسية المعاصرة أن الحيادية السياسية ليست ضرورية فحسب، بل يفترض أن يصدق بها جميع العقلاء، لأنها تصب في مصلحة الجميع من دون استثناء. لذا يمكن القول أن أهداف المؤسسات الأساسية والخطة العمومية لا يجوز فيها إلا أن تكون حيادية بالنسبة إلى العقائد الشمولية ومفاهيم الخير المرتبطة بها. بصيغة أخرى، فإن الحياد حياد الهدف

¹Will Kymlicka, Liberalism, Community and Culture, op.cit, p140

²حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 205

الذي معناه أن هذه المؤسسات والخطط هي حيادية أي أن يمكن المصادقة عليها من المواطنين عامة من خلال مفهوم سياسي عمومي¹.

من خلال أهم المبادئ الأساسية لليبرالية، والتي تتمثل في الفردانية، والحرية بالإضافة إلى المساواة، نجد مبدأ الحيادية لا يقل أهمية عن تلك المبادئ بالنسبة للنظرية السياسية الليبرالية، لكن هذا المبدأ أثار جدلا كبيرا حوله، وذلك بسبب مشكلة التنوع الثقافي وكيفية معالجتها، هذا ما أدى إلى تطوير النظرية السياسية الليبرالية استجابة لواقع التنوع الثقافي من جهة، وإلى مسالة الحياد اتجاه هذا التنوع من جهة أخرى، ونتيجة لذلك تم ظهور ما يعرف بالتعددية الثقافية الليبرالية.

المطلب الثالث: التعددية الثقافية الليبرالية

ارتبطت النقاشات النظرية حول التعددية الثقافية في البداية بين الليبراليين والجماعيين استنادا إلى النقد الجماعاتي للاندماج الاجتماعي والشمولية للأفراد. في حين ركزت معظم النقاشات التي جرت في السبعينيات والثمانينيات على مسائل الحقوق الجماعية مع مجموعات الأقليات بوصفها الجهات المعنية، مع رفض المفكرين التوجه نحو الأفراد فيما تعلق بالحقوق. ويدافع المفكرون الجماعيون عن الحاجة إلى هذه الحقوق والاعتراف بالطابع الجماعاتي والثقافي للأفراد.

(1) إعادة بروز التعددية الثقافية في الفكر الليبرالي:

منذ أواخر الثمانينات وصاعدا كان هناك تحول ملحوظ، من خلال تصاعد النقاشات حول التعددية الثقافية. حيث لم يعد منظرو التعددية الثقافية المعيارية ينظرون إلى السياسات الثقافية من زاوية الحقوق الجماعية، بدلا من ذلك كانت هناك عدة محاولات لإيجاد منهج ليبرالي على وجه التحديد للتعددية الثقافية. وكثيرا من النقاشات حول التعددية الثقافية مبنية حاليا في إطار الليبرالية، خاصة عمل ويل كملিকা الذي حاول التوفيق بين المبادئ الليبرالية والمجموعات الثقافية. في نفس السياق، يمكن القول أنه ليس هناك تعريف عالمي مقبول بشكل عام لـ "التعددية الثقافية الليبرالية"، وأي محاولة لتقديم تعريف واحد يحتوي على جميع أشكالها المختلفة سوف يكون على الأرجح غامضا للغاية، بحيث لا يكون مفيدا. حيث

¹ سايد مطر، المرجع السابق، ص90

أن هناك صعوبة في ضبط مصطلح التعددية الثقافية الليبرالية وذلك لاختلاف وجهات النظر داخل الفكر الليبرالي.

في نفس السياق، نجد بعض المفكرين الذين يعتبرون أن التعدد جوهر الليبرالية وبالمقابل توجد الأحادية التي هي جوهر الشمولية، وهنا تقدم حنا أرندت نقدها للتوتاليتارية (الشمولية)، حيث تقول: "إن السيطرة الكلية تجهد في تنظيم تعددية الكائنات البشرية وتمايزاتهم اللانهائية، وكأنما البشرية كلها إن هي إلا كائن فرد، لن تكون ممكنة إلا في حال تقلص جميع الناس إلى هوية ثابتة"¹. ومعنى هذا عدم الاعتراف بالتنوع الثقافي من خلال الاستيعاب أو دمج ثقافة الأقلية في ثقافة الأغلبية، والإقرار بوجود هوية واحدة ثابتة فقط. بالإضافة إلى ذلك، نجد كارل بوبر يعبر عن إيمانه بتعدد الفكر الغربي ويحث على الافتخار بذلك، فيقول: "لنا أن نفتخر أن ليس لنا فكرة واحدة بل الكثير من الأفكار، الطيبة والخبيثة، وليس لنا اعتقاد مفرد، دين واحد، وإنما العديد الطيب والخبيث، إن قدرتنا على هذا دليل على قوة الغرب الفائقة. إن اتفاق الغرب على فكرة مفردة، على اعتقاد مفرد، دين واحد ستكون فيه نهايته،... إن ما قد يفخر به الغرب ليس هو وحدة الفكرة، وإنما هو تنوع أفكارنا المختلفة"². هذا ما يؤكد على وجود تعددية في الفكر الليبرالي، وهو الأمر الذي يؤدي إلى تعدد في الرؤى حول التعددية الثقافية وإدارة التنوع الثقافي خاصة فيما يتعلق بالحقوق.

يمكننا القول، على سبيل المثال، أن التعددية الثقافية الليبرالية هي وجهة النظر التي تؤكد أن الدول لا ينبغي عليها أن تساند فقط المجموعة المألوفة من الحقوق الاجتماعية والسياسية والمدنية للمواطنة التي تحميها كل الديمقراطيات الليبرالية الدستورية، ولكن ينبغي عليها كذلك تبني حقوق الجماعات الخاصة المختلفة، أو السياسات التي تهدف إلى الاعتراف والتكيف مع الهويات والتطلعات المتميزة للجماعات العرقية الثقافية³. في هذا المعنى، إذا قبلنا فكرة الثقافة باعتبارها تشكل "سياق اختيار" وكشرط ضروري للسعي الفردي لحياة جيدة، وكذلك فكرة أن الحرمان من الاعتراف بالاختلاف نتيجة للثقافة التي أوجدتها الثقافة ما يمكن أن تلحق الضرر بالأفراد، فإنه يترتب على ذلك منح هذه الحقوق والامتيازات الخاصة أولاً

¹ حنا أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة: أنطوان أبوزيد، بيروت، دار الساقي، ط1، 1993، ص106

² كارل بوبر، بحثا عن عالم أفضل، ترجمة: أحمد مستجير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999، ص 254-256

³ ويل كمليك، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص ص 81-82

وقبل كل شيء، لصالح الأفراد وليس للمجتمعات. من الناحية النظرية، لم يعد التناقض الواضح بين الفردية التي تنطوي عليها الليبرالية ومنح الحقوق وفقا لعضوية المجموعة. في حين أن الأنواع المختلفة من الحقوق المجتمعة تحت مصطلح "المواطنة المتباينة" يشار إليها أحيانا باسم "الحقوق الجماعية"، لأنها تُمنح على أساس عضوية المجتمع، وهنا يكمن مصدر الخطأ، حيث أنه بقدر ما يتم منح هذه الحقوق على أساس الانتماء الثقافي، فهي حقوق محددة للمجموعات وليس للأفراد. ومع ذلك، يجوز تخصيص هذه الحقوق لأفراد أو مجموعات أو مقاطعات أو أقاليم، وقد ينطبق بعضها فقط على الحالات التي تسمح فيها القيام بذلك. زيادة على ذلك، حتى إذا تم تخصيص بعض هذه الحقوق فعليا للمجتمعات، فإنه يتم منح هذه الامتيازات وفقا للفرد من أجل السماح بتنمية الاستقلالية الفردية وكذلك تحقيق قدر أكبر من المساواة بين المواطنين في سعيهم للحياة الجيدة التي تمنحها الامتيازات. إن هذا التمييز مهم بغض النظر عن الشكل الذي تتخذه هذه الحقوق والامتيازات الخاصة أو الكيان الذي تنسب إليه، حيث يكون المستفيد هو الفرد في النهاية. وإذا كانت المجموعات تخضع لهذه الحقوق والامتيازات الخاصة لا يمكنها، من حيث المبدأ، استخدام هذه الصلاحيات لإخضاع أعضائها. وبالتالي، فإن الامتيازات، حتى لو تم منحها للمجتمع، يجب أن تعيد الأفراد، ويجب أن تضمن عدم قدرة المجتمع على إلحاق الأذى بهم من خلال هذه الامتيازات. فإذا كان النوع الأول من المطالب هو تزويد المجموعة بمزيد من السيطرة على أعضائها من أجل حماية المجتمع من الانشقاق الداخلي للأفراد الذين يؤلفونه، فإن النوع الثاني من المطالب يهدف إلى ضمان وصول حقيقي لأعضاء المجتمع الثقافي إلى الممارسات التي تهتمهم، وكذلك لمنع حقيقة أن انتمائهم الثقافي يمنعهم من الوصول إلى الخيارات المتاحة في المجتمع ككل¹.

ورغم وجهة النظر التي تقول بأن الليبراليين لديهم موقف معاد للتنوع الثقافي، إلا أن كملিকা يؤكد أن مثل هذا الموقف العدائي ناشئ غالبا عن الظواهر التي ظهرت في النهج الفكري مؤخرا. ويؤكد كملিকা على ذلك من خلال الاستشهاد بوجود رأيين في حقوق الأقليات بإنجلترا خلال القرن التاسع عشر، فبعض الليبراليين مثل "جون ستيوارت ميل" كانوا يميلون نحو هوية وطنية مشتركة متلاحمة مع سياسة عدم الدمج العنصري العرقية للأعراق الوطنية الصغيرة، بينما ظهر ليبراليون كثيرون في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، قاموا بالدفاع عن حقوق الأقليات على أساس أن الحرية الفردية متلاحمة في

¹ Maud Gauthier-Chung, op.cit, pp24-25

الفصل الثالث.....الليبرالية السياسية والتعددية الثقافية: أنموذج المواطنة متعددة الثقافات

جهات مهمة مع عضوية الفرد في جماعته الوطنية، وضرورة توسيع الحقوق الخاصة للمجموعات لتشمل الأكثرية والأقلية بشكل متساوي¹.

ويلاحظ بيخو باروخ أن معظم المجتمعات اليوم متعددة الثقافات، وأنه على عكس مجتمعات ما قبل الحداثة التي كانت فيها المجتمعات المختلفة قادرة على أن تعيش حياة مستقلة إلى حد ما عن بعضها البعض، مع الحد الأدنى من الاتصال بينها، فإن المجتمعات المعاصرة تتميز بالتفاعل الاقتصادي والثقافي والاجتماعي والسياسي وغيره من أشكال التفاعل. وهو الأمر الذي يجعل من الصعب على المجتمعات، بسبب هذه التفاعلات الوثيقة، الحفاظ على الهويات والممارسات الثقافية التي تعتر بها. وعلى هذا الأساس، يجب أن تجد المجتمعات أيضا ما يكفي من القواسم المشتركة لتتمكن من العيش معا كوحدة واحدة². ويحدد باروخ أربعة عوامل تميز المجتمعات المتعددة الثقافات المعاصرة عن التعددية الثقافية الموجودة في المجتمعات القديمة.

- تعددية الثقافات المعاصرة أوسع وتغطي مساحة أكبر بكثير من الوجود الإنساني، وأعمق لأنها تركز على عمق الاختلافات خاصة حول مفاهيم الحياة الجيدة.
- تعددية الثقافات المعاصرة أكثر تحديا، حيث تطالب مجموعات الأقليات بشكل متزايد بالمساواة في المركز والحقوق والسلطة وفرص تشكيل الحياة المدنية والسياسية للمجتمع الأوسع.
- تعدد الثقافات المعاصرة تعيش في سياق العولمة المتزايدة. وهذا ما يؤدي، من ناحية، إلى تجانس الأفكار والمؤسسات وأشكال الحياة، ومن ناحية أخرى، إلى الهجرة الجماعية وتنويع المجتمع، بالإضافة إلى رد الفعل الناجم عن القلق بشأن الهوية الوطنية وإعادة اكتشاف أو إحياء التقاليد الأصلية.
- تعدد الثقافات المعاصرة موجودة على خلفية ما يقرب من ثلاثة قرون من وجود الدولة القومية المتجانسة ثقافيا وروح الفردية الليبرالية³.

¹ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص ص 180-181

² Bhikhu Parekh, Dilemmas of a multicultural theory of citizenship, Constellations, Vol.4, n°1, 1997 (a), p 54

³ Ibid., p 54

أما جوزاف راز، فقد قام بتقديم رؤية ليبرالية للتعددية الثقافية، حيث يرى أن غالبية النظرية السياسية تفترض التعددية في القيم، وبذلك تختلف الليبرالية المعاصرة عن الليبرالية التقليدية (الكلاسيكية)¹. وهنا يعتقد راز أن التعددية الثقافية تؤكد على أهمية العمل السياسي ضمن إطار الأمرين التاليين: الأول هو أن الحرية الفردية تعتمد على العضوية غير الممنوعة في مجموعة ثقافية محترمة ومتطورة. والثاني هو الإيمان بالتعددية في القيم، لاسيما تلك القيم المستترة في سلوكيات شتى المجتمعات. ويسعى راز لتقديم دراسة للإجابة على التساؤل التالي: لماذا ينبغي احترام الثقافات؟. في هذا الإطار، يرى على أن تبرير الليبرالية للتعددية الثقافية إنساني وليس ديني، ثم يؤكد بأن دعم الليبرالية للثقافات غير الليبرالية دعم مشروط، وعلى أساس ذلك فالتعددية الثقافية الليبرالية لا تعترف بهذه الثقافات إلا إذا كانت في خدمة قيمها الحقيقية².

(2) المنظور الليبرالي الجديد لإدارة التنوع الثقافي:

أما السؤال الذي طرحه باروخ هو كيف يمكن لمجتمع حديث أن يتصور ويدير "التنوع الثقافي العميق"³. إن ما يسميه "وجهة نظر متعددة الثقافات" تشتمل على تفاعل إبداعي بين ثلاث رؤى تكاملية. أولاً، إن البشر جزء لا يتجزأ من الثقافة، بمعنى أننا نشعر ونعيش في عالم منظم ثقافياً، وننظم حياتنا وعلاقاتنا الاجتماعية من خلال نظام معين ذي معنى وأهمية ثقافياً. هذا لا يعني أننا مصرون على تحديد ثقافتنا وغير قادرين على تنقيحها بتبني جوانب ثقافية أخرى. ومع ذلك، فنحن نتشكل بعمق من قبل بعض الثقافات أو غيرها. ثانياً، تمثل الثقافات المختلفة أنظمة مختلفة من المعنى ورؤى للحياة الجيدة، وكل منها يدرك فقط مجموعة محدودة من الإمكانيات البشرية. تساعدنا الثقافات الأخرى على فهم أنفسنا بشكل أفضل، وتوسيع آفاقنا الفكرية والأخلاقية وتمديد خيالنا. ومن المحتمل أن تكون طريقة حياتنا أكثر ثراءً إذا تمتعنا أيضاً بالوصول إلى معرفة طرق حياة الآخرين. هذا لا يعني أن جميع الثقافات غنية بنفس القدر وتستحق الاحترام. كل ما يعنيه ذلك هو أنه لا توجد ثقافة لا قيمة لها على الإطلاق، وأنها تستحق على الأقل بعض الاحترام بسبب ما تعنيه لأعضائها والطاقة الإبداعية التي تعرضها، وأنه لا توجد ثقافة مثالية ولديها الحق في فرض نفسها على الآخرين، وذلك من الأفضل تغيير الثقافات من الداخل. ثالثاً، كل ثقافة

¹ Joseph Raz, The Morality of Freedom, Oxford, Oxford University Press, 1985, p 417

² علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 287-238

³ Bhikhu Parekh , Managing multicultural societies, The Round Table, n°344, 1997 (b), p 525

تعددية داخليا وتعكس حوارا مستمرا بين تقاليدھا المختلفة وأنماط تفكيرھا. وهويتھا هي نفسها التعددية، وتخضع للتأثيرات الخارجية. ومع ذلك، لا يمكن أن يكون هذا المجتمع المتعدد الثقافات مستقرا ودائما، ما لم يطور أيضا شعورا مشتركا بالانتماء بين مواطنيه استنادا إلى الالتزام بالتفاعل سياسيا داخل عالم عام مشترك¹.

لقد عمل المنظور الليبرالي على إعادة صياغة مفهوم التعددية وربطه بالجانب العملي والنظري. وهو ما انطوى عليه المنظور في إطار مرحلة ما بعد الحداثة. كما أن من أهم الافتراضات التي استند عليها المنظور تلك المتعلقة بالارتباط بفكرة "النسبية الثقافية". وتقوم هذه الفكرة على أنه لا يمكن تقييم ثقافة ما وتكوين تصور عنها إلا بصورة نسبية، وفقا لمعايير تلك الثقافة ذاتها وليس المعايير الخاصة بثقافة أخرى. وكذلك ارتبطت الليبرالية بالنسبية الثقافية من خلال المنظور القائل أن السلوك الأخلاقي لثقافة ما، ما هو إلا سلوك نسبي من الناحية الثقافية. إذ لا يمكن تقييمه من قبل الذين ينتمون إلى الثقافة نفسها، وبالتالي فإن الافتراض الرئيسي القائم على "مفهوم الاعتراف" في المرحلة الثانية عمل على تكريس الاعتراف بالثقافات على اختلافها وتناقضها². عكس الفكرة القائلة بأن الاختلاف الثقافي هو إيقاد للفتن والحروب. وهو الأمر الذي نلاحظه جليا في العلاقة بين العالمين الإسلامي والغربي، وأن الإسلام مصدر تهديد للحضارات، مثلما كان يعتقد صامويل هنتغتون، الذي قدم أطروحته النقدية في إطار المنظور الليبرالي للتعددية الثقافية من هذا الجانب³.

إن قضية افتراض عدم حصر إشكالية التعددية الثقافية في اعتبارها محاولة لضبط مفهومها الدقيق من منظور علم السياسة، بقدر ما تكمن في اعتبارها مشكلة اجتماعية وسياسية، قد تساهم إن فهمت خطأ، في تقنيت خصوصيات المجتمعات بصفة خاصة والقوميات بصفة عامة. وبالتالي أسهمت في طرح افتراضات استفهامية نقدية حول ماهية المبادئ والاستراتيجيات الضرورية لفهم هذه الظاهرة واحتوائها على

¹ Bhikhu Parekh, Common citizenship in a multicultural society, The Round Table, n°351, 1999, pp 449-460

² علياء جاويش، المرجع السابق

³ صامويل هنتغتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ط2، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة، سطور للنشر والتوزيع، ط1، 1999، ص 289

اختلاف مستويات مظاهرها، وما هي النظرة التي ينظر إليها مفكري المنظور الليبرالي على الوجه الخصوص تجاه هذه التعددية الثقافية من منظور سياسي وفلسفي¹.

لتبيين موقف المنظور الليبرالي من التعددية الثقافية، سنقوم أولاً بتوضيح تفسير ويل كمليكاً لظاهرة انبعاث الهويات، وهنا يستند كمليكاً إلى الفكرة القائلة أن انبعاث الظاهرة في الغرب وتزايد فعاليتها السياسية ناجم أساساً عن الأزمة التي تعيشها الدولة - الأمة وتناقضاتها الداخلية. فهو يعتقد بعدم زوال التناقض القائم بين النزعة القومية للدولة والنزعة القومية للأقلية، حتى إذا ما انتهجت الأولى مبادئ حقوق الإنسان في سياساتها. حيث أنه توجد طرق عديدة تعمل فيها الدولة على تجريد الأقليات من قوتها على نحو منظم دون انتهاك حقوق الفرد المدنية منها والسياسية/ وتتجسد تلك الطرق في سياسة الهجرة والتوطين والتلاعب برسم حدود وسلطات الوحدات الفرعية الداخلية وسياسة اللغة الرسمية. وتعد هذه السياسات بمثابة العنصر المشترك في كافة عمليات بناء الأمة في الدول الغربية. والحقيقة أن عملية بناء الأمة يمكن أن تعمل على تحطيم الأقلية حتى إذا تمت العملية نفسها بموجب دستور ديمقراطي ليبرالي، وبالتالي تفسير بقاء النزعة القومية للأقلية قوة فعالة ضمن نطاق الديمقراطيات الغربية. وتساعد كذلك في تفسير سبب استمرار الانفصال كقضية حية وإلى جانب عملية بناء الأمة هناك باعثن آخران يساعدان الأقليات على الاحتفاظ بخصوصياتها الثقافية وهما عامل اللغة والبناء الفكري للحركات القومية في تلك الأقاليم².

منذ أواخر ستينيات القرن العشرين، واستجابة لتزايد الاضطهاد والتعبئة من جانب مجموعات الأقليات، شارك عدد من الديمقراطيات الغربية في تجارب جديدة في الاعتراف بالتنوع الثقافي والتكيف معه. وتشمل هذه التجارب ما يلي:

- الاعتراف بحقوق الأرض وحقوق الحكم الذاتي للشعوب الأصلية.
- تعزيز الحكم الذاتي الإقليمي ووضع اللغة الرسمية للمجموعات الوطنية البديلة.
- اعتماد المزيد من السياسات الاستيعابية للمجموعات المهاجرة.

¹ علياء جاويش، المرجع السابق

² المرجع نفسه

ويصف كملিকা كل هذه التجارب بأنها تجارب في "التعددية الثقافية الليبرالية"، وأن التعددية الثقافية متأصلة في المثل العليا الليبرالية الديمقراطية المعروفة المتمثلة في المساواة والحرية والمواطنة، وتهدف في الواقع إلى معالجة الطرق الكثيرة التي تحرم الأقليات من المساواة الكاملة والمواطنة¹. وبشكل أكثر تحديداً، يمكن النظر إلى التعددية الثقافية كجزء من ثورة أكبر لحقوق الإنسان فيما يتعلق بالتنوع العرقي والديني. فقبل الحرب العالمية الثانية، كان التنوع العرقي والديني في الغرب يتسم بمجموعة من العلاقات غير الليبرالية وغير الديمقراطية - بما في ذلك علاقات الفاتح والغزاة، المستعمر والمستعمر، السيد والعبد، المستوطن والسكان الأصليين، عنصرية، المتحضر والبدائي، الحليف والعدو. وتم تبرير علاقات التسلسل الهرمي هذه بواسطة أيديولوجيات عنصرية دافعت صراحة عن تفوق بعض الشعوب والثقافات وحققها في الحكم على الآخرين. وقدمت قبول هذه الإيديولوجيات على نطاق واسع في جميع أنحاء العالم الغربي، ودعمتها كلا من القوانين المحلية كسياسات الهجرة والمواطنة المنحازة عنصرياً، والسياسات الخارجية المتعلقة بالمستعمرات الخارجية. ولكن بعد الحرب العالمية الثانية، ارتد العالم ضد استخدام أدولف هتلر وبينيتو موسوليني المتعصب والقاتل لهذه الأيديولوجيات، ونبذتها الأمم المتحدة بشكل حازم لصالح أيديولوجية جديدة للمساواة بين الأعراق والشعوب. وقد ولد هذا الافتراض الجديد للمساواة بين البشر سلسلة من الحركات السياسية المصممة على التغلب على الوجود المستمر أو الآثار الدائمة للتسلسلات الهرمية القديمة. ويمكننا التمييز بين ثلاث "موجات" لهذه الحركات: (أ) النضال من أجل إنهاء الاستعمار، الذي تركز في الفترة من 1948 إلى 1965، (ب) الكفاح ضد الفصل والتمييز العنصري، الذي استهلته وتمثله حركة الحقوق المدنية الأمريكية الأفريقية من 1955 إلى 1965، (ج) النضال من أجل التعددية الثقافية وحقوق الأقليات، الذي ظهر من أواخر الستينيات. وتعتمد كل واحدة من هذه الحركات على ثورة حقيقية لحقوق الإنسان، وأيديولوجيتها الأساسية تتمثل في المساواة بين الأعراق والشعوب، في سبيل تحدي تركة التسلسلات الهرمية العرقية والإثنية السابقة. وتلعب ثورة حقوق الإنسان دوراً مزدوجاً هنا ليس فقط كمصدر إلهام للنضال، ولكن أيضاً كعائق أمام الأهداف والوسائل المسموح بها لذلك الصراع. حيث أنه طالما أن المجموعات المستبعدة تاريخياً تكافح ضد التسلسلات الهرمية السابقة تحت شعار المساواة، إلا أنه عليها أيضاً أن تتخلى عن تقاليدھا الخاصة بالإقصاء أو القمع في معاملة النساء وأفراد العرق

¹ Will Kymlicka, The Essentialist Critique of Multiculturalism: Theories, Policies, Ethos, in, Varun Uberoi and Tariq Modood (eds), Multiculturalism Rethought, Interpretations, Dilemmas and New Directions, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, p 209

المختلط والمعارضين الدينيين وما إلى ذلك. وعلى هذا الأساس، يوفر إطار حقوق الإنسان والدستورية الليبرالية الديمقراطية بشكل عام الإطار الشامل الذي يتم من خلاله معالجة هذه الصراعات. حيث لا يمكننا أن نفهم صعود سياسات التعددية الثقافية في الغرب، ولا يمكننا أن نفهم متى وأين ولماذا نشأت هذه التجارب، أو كيف تمت صياغتها إلا كجزء من ثورة أوسع لحقوق الإنسان¹.

من جهته، يؤكد باروخ أنه إذا أراد المجتمع التعددي أن يتماسك، فيجب عليه إيجاد هوية وطنية تؤكد وتعكس صراحة هذا التعدد، وأن هذا المسعى لا يتطلب تجانسا ثقافيا². وعليه، فالهوية الوطنية حسب باروخ يجب أن تتكون من أربعة مكونات من خلال دستور المجتمع السياسي أو مبادئه التأسيسية. وهذا ما يمثل الحد الأدنى من الأرضية المشتركة التي يجب أن يتوافق عليها أفراد المجتمع ليعيشوا معا، وفيها يتم التعامل مع جميع الخلافات بما في ذلك الخلافات حول المبادئ التأسيسية نفسها. وذلك من خلال:

- المخيال الاجتماعي للمجتمع السياسي بأساطيره وصوره وإسقاطاته الذاتية.
- الشعور المشترك بالانتماء المشترك، الذي يتجسد في الرموز الجماعية للهوية الوطنية مثل النشيد الوطني والعلم والاحتفالات الوطنية، والطقوس والمعالم الأثرية للأبطال. وهذا المكون في مجتمع متعدد الثقافات يجب أن يعكس الوجود، وأن يكون قادرا على استحضار ولاء جميع المجموعات العرقية والثقافية الرئيسية.
- ظهور على مر الزمن لثقافة مشتركة متعددة الثقافات في ومحتواها، حيث تلتقي الثقافات باستمرار بعضها البعض بشكل رسمي وغير رسمي، وفي الأماكن الخاصة والعامة. وهذه الثقافة الجديدة تنشأ وتتمتع بشرعية فقط إذا كانت جميع الثقافات المكونة للمجتمع قادرة على المشاركة في إنشائها في مناخ من المساواة³.
- لا يمكن للمجتمع السياسي أن يتوقع من أعضائه تطوير شعور بالانتماء إليه ما لم يكن بدوره ينتمي إليهم. وهذا يتطلب ضمان حصول مجموعات الأقليات على اعتراف اجتماعي، وتمتعها بحقوق متساوية في المواطنة، والتمتع بمستوى معيشي لائق، وحمايتها من التمييز، وإتاحة الفرص لها لتنمية نفسها

¹ Will Kymlicka, The Essentialist Critique of Multiculturalism, op.cit, p 213

² Bhikhu Parekh, Managing multicultural societies, op.cit, pp558-559

³ Ibid., pp 529-530

والمشاركة في الحياة الجماعية لمجتمعها والإسهام فيها¹. في المجتمع متعدد الثقافات، قد يمتد هذا الشرط ليشمل الحقوق المتميزة بين المجموعات، والتطبيق المتميز ثقافيا للقوانين والسياسات، ودعم الدولة لمؤسسات الأقليات.

يؤكد باريخ أن معالجة سوء الإدراك الاجتماعي تتطلب نقدا صارما للثقافة السائدة، وإعادة هيكلة جذرية لأوجه عدم المساواة السائدة في القوة الاقتصادية والسياسية. وبما أن المجموعة المهيمنة لا ترحب عموما بأي منها، فإن الاعتراف ينطوي على منافسة ثقافية وسياسية. وتتمثل حكمة المجتمع المتعدد الثقافات في توقع وإدارة هذه المطالب بطرق تقلل من الصراع الاجتماعي. ويتمثل التحدي الذي يواجهه المجتمع متعدد الثقافات في التوفيق بين متطلبات الوحدة والتنوع، وتحقيق الوحدة السياسية دون فرض التوحيد الثقافي، وتنمية شعور المواطنين بالانتماء السياسي والرغبة في الاعتراف والاحترام والعيش بثقافة عميقة بين جميع المواطنين. إن هذه مهمة نظرية وسياسية هائلة ولم ينجح أي مجتمع متعدد الثقافات حتى الآن في معالجتها².

عموما، يمكن حصر الاتجاهات الليبرالية المعاصرة في اتجاهين رئيسيين هما: مدخل اليمين ومدخل اليسار، وتعود جذور استخدام مفاهيم اليسار، الوسط، اليمين في التحليل السياسي والاجتماعي للمجتمعات الحديثة إلى القرن التاسع عشر. ولقد وصف اليسار بالدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي وتبني قيمة المساواة، أما اليمين فقد جسد التوجه الارستقراطي والمحافظة. كما تم توسيع نطاق استخدام هذه المفاهيم مع قيام الأحزاب السياسية ما بين اليمين المتطرف، أو اليسار المتطرف، أو اليمين الوسط، أو اليسار الوسط. والمقصود به الاستخدام المسالم. غير أن هذا التصنيف ظهر مع ظهور الاشتراكية العلمية في أواسط القرن التاسع عشر، حيث أصبح اليسار متمثلا في الاشتراكيين عموما على اختلاف توجهاتهم الفكرية بينما اليمين شمل كل القوى الراضية للتغيير³. وفقا لذلك، فإن موقف اليسار انطوى على اتجاهين رئيسيين، الاتجاه الأول هو اليسار الليبرالي، والاتجاه الثاني هو اليسار الاشتراكي.

(أ) اليسار الليبرالي: يضم الاتجاه الجماعاتي ومن أبرز دعائه مايكل ساندل (Michael Sandel)، ويتفق مع أنصار التعددية الثقافية في أن الجماعة لا تعبر عما يتمتع به أعضاؤها بكونهم شركاء في المواطنة،

¹ Bhikhu Parekh, Common citizenship in a multicultural society, op.cit, pp 449-455

² David Bromell, op.cit, p 152

³ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 205

بل هي تعبير عن ماهيتهم. إذ أن الجماعة ليست عبارة عن علاقة يختارها أعضاء الجماعة بمحض إرادتهم كما هو الحال في التجمعات الطوعية، بل إنها تجسيد للرابطة التي يكتشفون أنها تجمعهم وتسد بعضهم البعض¹. وهنا نجد اليسار يركز على أهمية الهوية ويعتبرها خاصية جوهرية عند أي جماعة. وهذا ما تم التركيز عليه في الفصل الثاني الذي تناولنا فيه موقف الجماعتيين من الهوية، من خلال التأكيد على ضرورة الاعتراف الرسمي بالهوية الثقافية، ومنحها بعض الحقوق والامتيازات بالإضافة إلى المساواة بين المجموعات الثقافية.

(ب) اليسار الاشتراكي: وهو تيار يرفض التعددية الثقافية، ومن أهم دعاة هذا الاتجاه آرون كوندناني (Arun Kundnani)، فهو يرى في التعددية الثقافية أيديولوجيا محافظة تستهدف الحفاظ على استمرارية الوضع الراهن دون تغيير، وتقف بالضد من الرغبة الحقيقية في التقدم. بمعنى أنه يقيم علاقة عضوية ما بين التعددية والتباين الطبقي، حيث بإمكان التعددية الثقافية أن تصبح آلية فعالة بيد الدولة للسيطرة على التقسيمات الطبقيّة². كذلك نجد الافتراضات والأطروحات الرئيسية حول مشكلة التعددية في المجتمع الماركسي عبّر عنها يورغن هابرماس في إطار المدرسة النقدية، والتي سيتم دراستها بالتفصيل في الفصل الرابع. في الأخير، يمكن القول أن اليسار الاشتراكي يرفض التعددية الثقافية على أساس فشلها في إدراك حقيقة وجود اللامساواة المرتبطة بالتفاوتات الطبقيّة في المجتمع.

في سياق آخر، يتفق أصحاب اليمين الليبرالي على رؤية التعددية الثقافية من زاوية كونها أيديولوجية سياسية يسارية قائمة على فكرة أن جميع الثقافات بعاداتها ومؤسساتها متساوية بصورة جوهرية، وأنه ليس هناك ثقافة أعلى مكانة أو أدنى مقاما بالنسبة إلى ثقافة أخرى، بل إن الثقافات متفاوتة فقط من حيث العادات والمؤسسات ليس إلا³. ويؤكد الليبراليون المؤيدون للتعددية الثقافية إنه لكون عضوية الجماعة ذات أثر على الهوية الفردية واحترام الذات، ينبغي إعطاء الأقليات بعض الحماية، ليس لأن لها قيمة في حد ذاتها، بل في النهاية لها قيمة لأفرادها⁴.

¹ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 190

² Artonia Dorder and Rodolfo Torres, After Race: Racism after Multiculturalism, New York, New York University Press, 2004, p 19

³ Abrin Schmidt, The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America, Connecticut: Paeger Publishers, 1997, p 3

⁴ كاثرين سميتس، المرجع السابق، ص 36

في الأخير، يمكن إجراء مقارنة بين الديمقراطية الليبرالية التعددية والديمقراطية الليبرالية الفردية¹:

1. الديمقراطية الليبرالية التعددية تعترف بالمجموعات: وذلك بخلاف الديمقراطية الفردية التي تتعامل مع الناس على أنهم مجموعة أفراد، وتعطي التعددية الشرعية للمجموعات (السياسية والثقافية والعرقية والقبلية والطائفية)، ولها الحق بالبقاء وممارسة دورها كمجموعة في النظام السياسي للدولة. إنها "اتفاقية تعامل" بين مجموعات وليس اتفاقية بين أفراد مستقلين وغير منتمين.

2. الديمقراطية التعددية تحفظ حقوق الآخر: تنطلق التعددية من رؤية الذات والآخر في "الكل" واحد وتدفع نحو موقف "يعطي" للآخر في نفس الوقت الذي "يأخذ" الذات. أما الديمقراطية الليبرالية فتتعلق من مصالح "الذات" الفردية أو الجماعية أولاً، أما الآخر فليتدبر. لذلك فالتعددية هي آلية وقيمة تحول دون اضطهاد أو استقصاء مجموعات معينة في مجتمعنا.

3. الديمقراطية التعددية أداة مصالحة وتعايش: الديمقراطية الفردية أداة غلبة (تغليب الأكثرية على الأقلية)، في حين تكون التعددية أداة مصالحة وتعايش وفسح المجال للآخر لينسجم في فسيفساء المجتمع الواحد ويسهم في إضفاء لون وطعم خاصين. إن فرض الديمقراطية الليبرالية في مجتمع جماعي من شأنه جعل مجموعات الأقلية المبعدة أن تلجأ للسلاح والعنف أو جعل مجموعة السلطة المهتدة أن تتراجع عن الديمقراطية.

4. الديمقراطية التعددية فكر ينبذ التعصب: بخلاف التعصب القبلي، التعددية فكر وموقف تتفق فيها أجيال على أن هنالك أكثر من "صح" واحد، هو أن تحقيق الذات الجماعية والفردية يتم بموازاة مع ضمان ذات الآخر وحقوقه الجماعية (أنا وأنت معا).

5. الديمقراطية التعددية آلية تحريك: التعددية ليست آلية تكريس للوضع القبلي القائم، بل هي آلية تفاعل وتحريك تمكن الأفراد والجماعات من التفاعل فيما بينهم بشكل صحي، ومن ثم الانتقال والتطور دون تغليب طرف آخر. فالحوار الدائر في أجواء حرب تنفي شرعية الآخر.

¹ مروان دويري، التعددية الثقافية/القومية: الداخلي (العربي) والخارجي (الدستوري)، مجلة عدالة الإلكترونية، العدد السابع، جانفي 2004، متاح على الرابط التالي:

الفصل الثالث.....الليبرالية السياسية والتعددية الثقافية: أنموذج المواطنة متعددة الثقافات

يمكن التأكيد في الأخير عن وجود تباين واختلاف في معالجة التنوع الثقافي في الفكر الليبرالي، فنجد من يؤيد التعددية الثقافية من خلال حماية الأقليات والاعتراف بها ومنحها بعض الحقوق، في المقابل هناك من يرفض التعددية الثقافية بحجة أن الليبرالية هي فكر مساواتي يتسع للجميع، وبالتالي عدم ادخال الثقافة في المجال العام واعتبارها شيء خاص ولا يجب التدخل فيه.

المبحث الثاني: التعددية الثقافية سبيلا إلى الاندماج والتسامح

في القديم لم يكن الاعتراف بعبادات وممارسات المجموعة الثقافية ممكنا، وتعمل الدولة على تقويض قدرتها على سياسة موحدة لجميع الثقافات، وبالتالي نجد هذا النوع من التعددية الثقافية يرفض الانفتاح والتغير والتنوع ويحرص على بقاء الأوضاع على حالها، فنجد ويل كملিকা يفتح النقاش حول مسألة الاندماج والتسامح وكيفية تحقيقهما في المجتمعات الغربية، وعليه تكون معالجة الهويات الثقافية حسب كملিকা من خلال الاندماج الذي تقوم به الدولة عن طريق مجموعة من السياسات وذلك من خلال توسيع نطاق الحقوق والفرص للأقلية، وإتاحة مجالات واسعة للتعبير عن التباينات الفردية والجماعية على الصعيدين العام والخاص. أما التسامح يعتقد كملিকা بأنه فضيلة بذاته، ولكن ضمن حدود معينة. في هذا المبحث سنتناول في المطلب الأول: التعددية الثقافية كسبيل للاندماج، من خلال الاندماج في الحياة السياسية والاجتماعية دون التخلي عن الهوية الثقافية، أما المطلب الثاني يتمثل في حدود التسامح في الدولة المتعددة الثقافات، حيث نجد أن الجميع يتفق على أهمية التسامح ولكن المشكلة في كيفية فهم التسامح خاصة فكرة التسامح الديني والثقافي.

المطلب الأول: التعددية الثقافية سبيلا إلى الاندماج

تعتبر الفكرة التي تجعل التعددية الثقافية متجذرة في شكل ثقافي محافظ فكرة قديمة، وتشير إلى أن المطالب المتعلقة بإبعاد المقاربات المرتبطة بالتعدد الثقافي تشكل رد فعل ضد صيرورات التحرير ورفض الفردانية التي تجعل حياة المجموعة معرضة للخطر. وتبحث النخبة المحافظة على سبل وضع حد لهذه الحريات التي تمكن الفرد من الرفض المطلق للسلطات التقليدية، ويتضح من وجهة النظر هذه تطوير التعددية الثقافية من خلال رفض الفردانية الليبرالية¹، وهذا لا يعني وجود حساسية لدى منظري التعددية الثقافية لهذا الطرح. لقد كان ويل كملিকা أول من اعترف بان التعددية الثقافية يمكن أن تكون محافظة، حيث يؤكد أن فكرة التعددية الثقافية كانت فرصة للمحافظين للطعن في الليبرالية واستقلال الفرد لكونهما يلغيان العادات والممارسات التقليدية لثقافات الجماعات، ويعملان على تقويض قدرتها في تبني سياسة جماعية موحدة. وتعمل النخب التقليدية على خلخلة البلاغة التي تستعملها خطاب التعددية الثقافية، من أجل منع كل تغيير يمكن أن يطال حياة مجموعتها، والحد من تأثير العالم الخارجي، وكذا لحماية بعض

¹ باتريك سافيدان، المرجع السابق، ص 56

المفاهيم الجوهرية التي تعبر عن أصالة ثقافتها وتقاليدها. وعلى هذا الأساس، فهذا النوع من التعددية الثقافية هو اتجاه محافظ يرفض الانفتاح والتغيير والتنوع، ويحرص على بقاء الأوضاع على حالها دون تغيير، لأن ذلك يحفظ مكانتها ومصالحها الخاصة، ومن شأن المجموعات الأخرى أن تهدد تلك المكانة ومصالحها. هنا يطرح كملিকা منظوره بشأن الاندماج والتسامح، وكيفية تحقيقهما في المجتمعات الغربية، فجدده يطرح عدة تساؤلات من بينها: كيف يمكن الحيلولة دون تشظي الدولة؟ وكيف تساعد التعددية الثقافية على تسهيل الاندماج بين الأقليات وممارساته الثقافية؟ وهل تعني التعددية الثقافية فكرة التسامح مع كافة الأقليات وممارساتها الثقافية؟

إن للتعددية الثقافية استخدامات متباينة، فنجد أن التعددية الثقافية تستخدم للإشارة أحيانا إلى السياسات المعنية بالجماعات المهاجرة فقط، دون شمولها السكان الأصليين. ويصدق ذلك على حالتي كندا ونيوزيلندا، في الوقت الذي يستخدم فيه مفهوم التعددية الثقافية في أمريكا اللاتينية، للإشارة إلى مطالب السكان الأصليين دون الجماعات المهاجرة¹. أما في الولايات المتحدة، فغالبا ما يستخدم هذا المفهوم للإشارة إلى سياسة الهوية، وهي السياسة التي تسعى من خلالها الجماعات المحرومة، وعلى نطاق واسع إلى نيل الاعتراف العام بهوياتها وحاجاتها المميزة سواء أكانت الجماعة من الجماعات المتمتعة بالهوية الإثنية والقومية أو لم تكن كذلك، ومثال الأخيرة كل من النساء والمعاقين والشواذ².

أما فيما يخص رؤية كملিকা لمفهوم التعددية الثقافية، فهو يستثنى تلك الجماعات غير المتمتعة بالهوية الثقافية من نطاق موضوع التعددية الثقافية. وتبعا لذلك يستخدم هذا المفهوم باعتباره مجموعة من السياسات المعنية بتوفير مستوى معين من الاعتراف الرسمي والدعم للجماعات الإثنية الثقافية غير المهيمنة، سواء أكانت تلك الجماعات من المهاجرين أو من الأقليات القومية والسكان الأصليين، وهو ما يعني أمن مفهوم التعددية الثقافية لدى كملিকা يشمل أنواع مختلفة من السياسات التي تعنى بأنواع مختلفة من الأقليات³. ويعرف كملিকা التعددية الثقافية بأنها "الرؤية التي لا ينبغي فيها للدول أن تدعم وحسب المجموعات المألوفة من حقوق المواطنة العامة المدنية منها والسياسية، والتي هي مضمونة أصلا في كل الديمقراطيات الليبرالية الدستورية، بل ينبغي أيضا أن تتبنى الدول مختلف الحقوق السياسية أو الجماعية

¹ Will Kymlicka, Multicultural odysseys: Navigating the new international politics of diversity, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp 17-18

² Will Kymlicka, Finding Our Way: Rethinking ethnocultural relations in Canada, Oxford, Oxford University Press, 2004, p 9

³ Will Kymlicka, Multicultural odysseys, op.cit, p 16

الخاصة والتي يستهدف من خلالها الاعتراف بالهويات المميزة ومطامح الجماعات الإثنية الثقافية والتكيف معها¹.

ويمكن معالجة الهويات الثقافية حسب كملিকা من خلال مفهوم الاندماج الذي نجده مرتبطا بالممارسات السياسية وحول القضايا الاجتماعية (الهجرة ومشكلة الأقليات والثقافية، والسكان الأصليين)، وذلك بوضع سياسات وتدابير معينة من أجل الاندماج. وغالبا ما يطرح لفظ الاندماج كمقابل لعدم الاندماج (Désintégration)، لكن أيضا كمقابل للاختلال (Anomie) والتمرد (Exclusion)، والاجرام (Délinquance)، والانحراف (Déviance)، والانفصال (Dissociation)، والتميز أو العنصرية (Ségrégation)، والتشتت (Emiettement)، والاستلاب (Aliénation)، وعدم الانتساب (Désaffiliation).... ولا تكتفي هذه التقابلات لجعل المفهوم قابلا للفهم لاسيما أن الاختيار بين هذه الألفاظ يرتبط في الغالب بالأفكار السائدة والنقاشات أكثر منه بمنطق المعرفة. ويشير المفهوم في معناه العام، إلى فكرة الترابط أو الاعتماد المتبادل (Interdépendance) بين عناصر أو وحدات مجموعة ما، ينظر إليها من منظور نسقي، يقوم هذا الترابط البيئي على " التلاؤم بين مكونات النسق مع بعضها بعضا"، بالإضافة إلى ذلك أن الاندماج يأخذ أشكالا مختلفة، ويمكن تميز أربعة أنماط أساسية من الاندماج هي: الاندماج الثقافي (Intégration Culturelle)، الذي يهتم درجة الانسجام بين قيم ثقافة ما، والاندماج المعياري (Intégration Normative) الذي يتعلق بدرجة تطابق السلوكات مع المعايير الجماعية، والاندماج التواصلي (Intégration Communicative) الذي يرتبط بكثافة تبادل المعاني بين الفاعلين، وأخيرا الاندماج الوظيفي (Fonctionnelle Intégration) المتعلق بتبادل الخدمات. ويمكن اعتبار الاندماج نقيضا لغياب الانسجام والإقصاء والتجزئة والتشتت².

من خلال هذا المفهوم يمكن للدول أن تقوم بالاندماج عن طريق مجموعة من السياسات، وذلك إذا ما نظرنا إلى الاندماج من زاوية أنه "طريق ذو اتجاهين، إذ نجد من ناحية أن الاندماج يتطلب قبولاً من طرف الأقلية بالتكيف مع خصائص معينة تتسم بها الثقافة المهيمنة في المجتمع مثل تعلم اللغة الرسمية والمشاركة في مؤسسات عامة معينة. ومن ناحية ثانية، يقتضي الاندماج قبول الأكثرية المهيمنة بفكرة

¹ Will Kymlicka, Multicultural odysseys, op.cit, p 61

² Dominique Schnapper, Qu'est-ce que l'intégration?, Paris, Gallimard, 2007, p12

توسيع كامل نطاق الحقوق والفرص الممنوحة للأقلية، وذلك بالعيش والعمل مع أعضاء الأقلية، وتهيئة مؤسسات الثقافة السائدة كلما اقتضت الضرورة، وذلك لأجل استيعاب الحاجات والهوية المميزة للأقلية¹.

لقد أكدت المجموعات العرقية، على الأقل منذ السبعينيات من القرن العشرين، على حقها في التعبير عن خصوصيتها الإثنية، حتى أثناء سعيها للاندماج في المؤسسات العامة في البلد المضيف بينما ترفض الاستيعاب والذوبان في المجتمع المضيف. ولا تسعى المجموعات الإثنية عادة إلى إقامة مجتمع موازٍ أو الاعتراف بها كـ "أمة" داخل النظام السياسي، بل هي تسعى إلى التفاوض حول شروط أكثر عدالة للاندماج في ثقافة الأغلبية، ولهذا نجد كملিকা يؤكد على فكرة الاندماج. من ناحية أخرى، يتطلب الأمر استعدادا من جانب مجموعة الأقلية للتكيف مع بعض مميزات المجتمع السائد كتعلم اللغة الرسمية والمشاركة في بعض المؤسسات المشتركة، لكنه يتطلب على قدم المساواة الاستعداد من جانب الأغلبية لقبول الأقلية على قدم المساواة، والرغبة في توسيع نطاق الحقوق والفرص الكاملة للأقلية، من أجل العيش والعمل بشكل تعاوني جنبا إلى جنب مع أفراد الأقلية، وتكييف المؤسسات السائدة عند الضرورة لاستيعاب متطلبات الأقلية².

يؤكد كملিকা أن الإدماج في مؤسسات مشتركة تعمل على أساس لغة مشتركة يمكن أن يتيح مجالات واسعة للتعبير عن التباينات الفردية والجماعية على الصعيدين العام والخاص، والسماح للأقليات القومية أيضا بالانخراط في عملية بناء أمة خاصة بها من أجل تمكينها من الحفاظ على ذواتها باعتبارها ثقافات مجتمعية مميزة³. ويميز كملিকা بين المستعمرين والمهاجرين، حيث يعتزم المستعمرون لإعادة تأسيس ثقافتهم المجتمعية في أرض جديدة، بينما يختار المهاجرون ترك ثقافتهم ودخول مجتمع أجنبي، مع العلم أن نجاحهم ونجاح أطفالهم يعتمد على الاندماج في مؤسسات المجتمع الجديد. وفي الواقع، فإن معظم المهاجرين متفرقون للغاية أو مختلطون أو مندمجون لممارسة الحكم الذاتي أو حتى يريدون ذلك. بدلا من ذلك، فإن فئة "الحقوق المتعددة الإثنيات" مناسبة لهم⁴. بالنسبة للأقليات، يتعلق الأمر دائما بإعادة التفاوض حول نمط الاندماج ضمن الرهانات الاجتماعية والسياسية الشاملة، ويمكن أن نستخلص حكيم يرتبطان بطلبات الأقلية، يكمن النوع الأول من المطالبات مثلا في تغيير البرامج المدرسية وملاءمتها مع

¹ Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p 179

² Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op.cit, pp 67-68

³ Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, op.cit, p 362

⁴ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, op.cit, p 95

واقعتها، وطلب الحق في الإعلام والمحافظة على طابعها اللغوي، ويكون الهدف من هذه الطلبات التحقيق السياسي للهوية. في مقابل ذلك، لا تنحصر معظم طلبات الأقليات. بالنسبة للحكم الثاني، فإنه يتجسد في الاعتراف بالهوية ولكنها تطالب فقط بالإنصاف والمساواة في الفرص والاندماج السياسي التام¹.

بعبارة أخرى، وفي ما يتعلق بالجماعات الإثنية، يصبح الاندماج متمثلاً في ذلك النطاق الذي يمكن فيه للمهاجرين ومن ينحدر من نسلهم أن يندمجوا في الثقافة المجتمعية السائدة، بحيث تعبر الأخيرة عن فرصهم واختياراتهم في الحياة بحكم كونها وثيقة الصلة بالمشاركة في المؤسسات المجتمعية التي تستند بدورها إلى لغة مشتركة تتميز بها الثقافة المجتمعية السائدة دون غيرها، أما بخصوص الأقليات القومية، فمن المهم ملاحظة أنه لا ينبغي قيام الحكومات بتشجيع ثقافة مجتمعي واحدة، إذ بإمكانها القيام بتشجيع فكرة الاحتفاظ بثقافتين مجتمعتين أو أكثر داخل الدولة الواحدة. ومثال ذلك حالة كندا، حيث تعتمد الحكومة إلى تعزيز الاندماج في الثقافتين الأنجلوسكسونية والفرنكفونية معاً². بناء على ذلك، يتضح أن التعددية الثقافية تعبر عن الكيفية التي ينبغي بموجبها بناء التضامن السياسي والاجتماعي في مجتمع متنوع ثقافياً، بحيث يتم فيه احترام مكونات هذا التنوع والتكيف معها. ومن ثم، فإن واجب الحكومات هنا يتجسد في الاعتراف بالتنوع الإثني الثقافي المتزايد والتكيف معه من خلال مبادئ الديمقراطية الليبرالية والاندماج لمؤسساتي واللغوي، وليس عن طريق ممارسة الإكراه والقسر تجاه الأقليات الثقافية³. ومن أجل توضيح ماهية هذه الكيفية يحاول كمليكيا الإجابة على التساؤل التالي: إذا ما كنّا جميعاً نتقاسم المبادئ والقيم الديمقراطية الليبرالية نفسها، فلماذا إذن تواجه دولنا خطر الانقسام والانهيار بصورة مستمرة؟⁴.

في سياق الإجابة عن هذا التساؤل يعتقد كمليكيا أن اقتسام المبادئ السياسية نفسها لا يعد أمراً كافياً لاستمرارية الوحدة السياسية فإذا ما أرادت جماعتان قوميتان العيش معاً في دولة واحدة، فإن اقتسام المبادئ السياسية نفسها سوف يجعل في تعايشهما معاً أمراً أكثر يسراً، إلا أن اقتسام تلك المبادئ لا يعد بحد ذاته سبباً لتفسير لماذا تريد هاتان الجماعتان القوميتان العيش معاً⁵. وعلى غرار ذلك، نجد كمليكيا يثني على مفهوم التعددية السلس والطوعي وغير الإقصائي للتعددية الثقافية، الذي يتميز بالمرونة

¹ باتريك سافيدان، المرجع السابق، ص 58

² Will Kymlicka, Finding Our Way, op.cit, p 28

³ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 259

⁴ Will Kymlicka, Finding Our Way, op.cit, p 70

⁵ Ibid., pp 53-54

الكافية لمراعاة المجموعات الجديدة الناشئة، والمجموعات القديمة التي تتحد أو تختفي، وحرية الأفراد في تقرير ما إذا كانوا يريدون الانضمام إلى المجتمع الذي ينتمون إليه وكيفية ذلك (الانضمام إلى مجموعة ثقافية معينة أو إلى الدولة القومية الأكبر). يجب أن تكون جميع "الأمم"، الأغلبية أو الأقلية، في مرحلة ما بعد الإثنية، ويجب أن تكون العضوية الوطنية، كما يقول كملিকা، "مفتوحة من حيث المبدأ لأي شخص، بغض النظر عن العرق أو اللون، الذي هو على استعداد لتعلم لغة وتاريخ المجتمع والمشاركة في مؤسساته الاجتماعية والسياسية"¹.

تبعاً لذلك، يرى كملিকা من أجل خلق هوية سياسية جامعة، لابد من جذب الأقلية باتجاه الاندماج المؤسساتي، إذ يعمل الأخير بمرور الزمن على توليد الشعور بالانسجام أو التطابق النفسي بين الأقليات والثقافة السائدة في المجتمع؛ إذ إن المؤسسات العامة تجمع المنتمين إلى شتى الجماعات الإثنية، فتكون ذوات امتدادات متشعبة، شاملة المجالين الشخصي والسياسي لأعضائها. فعلى الصعيد الشخصي نجد أن هذه المؤسسات تعنى بتلاقي الناس مع أعضاء الجماعات الإثنية الأخرى، فيعززون بذلك من علاقاتهم الإثنية المتبادلة التي ترتبط على نحو وثيق الصلة بحياة هذه الجماعات في وطنها الجديد، أما على الصعيد السياسي، فتعني تلك المؤسسات بتعليم الناس كيفية التعامل والتفاوض في ما بينهم رغم اختلافهم الإثني. في ضوء ذلك، يصبح بالإمكان جعل التنوع الثقافي سبيلاً إلى الوحدة والانسجام بين المكونات الاجتماعية، وذلك من خلال تعزيزه مؤسساتياً، وإشعار الأقلية بالأمان، وتوفير سبل الاندماج السلمي في المجتمع، ومن قبل الدولة بحد ذاتها، فتكون تلك الثقافة المشتركة بمثابة حلقة الوصل بين ثقافة الأقلية وثقافة الأكثرية المهيمنة ومع ازدياد نطاق تلك الثقافة المشتركة ورسوخها بتأثير عامل الزمن، ستختفي تدريجياً وضعية الأكثرية -الأقلية، لنكون أمام واقع قائم على أساس الهوية المشتركة والتي تعبر عن جميع مكوناتها، دون فقدان الأخيرة خصوصيتها الثقافية².

يستشهد كملিকা بحالة سويسرا، إذ يرى أن الشعور الوطني بالانتماء إلى سويسرا ليس من قبيل الهوية القومية، فالوطنية هي الشعور بالولاء للدولة، بينما الهوية القومية تعني الشعور بالانتماء إلى جماعة قومية ما. وبذلك، فإن سويسرا حالها من حال غالبية الدول المتعددة القوميات حيث يشعر فيها الجماعات القومية بالوعاء للدولة، وذلك فقط لكون الدولة تعترف بوجودها القومي المميز وتحترمه - وتبعاً لذلك،

¹ Will Kymilicka, Multicultural Citizenship, op.cit, p 23

² حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 262

يصبح السويسريون وطنيين، أما سويسرا التي يدينون لها بالولاء فهي تعترف بدلالة كونها اتحادا مكوّنا من شعوب متباينة. وكما وضعنا سابقا فإن كملিকা يستشهد بالنموذج السويسري كمثال، ويلاحظ أنه في الواقع ، لا يمكن لدول التعددية البقاء على قيد الحياة ما لم يكن لدى الجماعات الوطنية المختلفة ولاء للمجتمع السياسي الأكبر من خلال التعايش¹.

من خلال ما تقدم، يعتقد كملিকা أن التعددية الثقافية تعتمد على الكيفية التي يجب أن يحدث بموجبها الاندماج السياسي والاجتماعي دون إلغاء التنوع الثقافي، بمعنى ضرورة أن تعترف الدولة بالتنوع الاثني والقومي والتكيف معه، ولكن في إطار القيم الديمقراطية الليبرالية. حيث لا يعد هذا المنهج الديمقراطي الليبرالي في الاندماج بمثابة المنهج الوحيد وحسب، والذي يتوافق مع التنوع الاثني الثقافي، وإنما هو المنهج الوحيد الذي ينسجم بصورة حقيقية مع القيم الديمقراطية الليبرالية. واستنادا إلى هذا المنظور، فإن التعددية الثقافية يجب أن تكون داخل نطاق قيم الليبرالية.

المطلب الثاني: حدود التسامح في الدولة متعددة الثقافات

إن تمسك الليبرالية بالحرية والاعتراف بالتعددية الثقافية كحقيقة لا مفر منها أو كقيمة موجودة في المجتمعات الحديثة، يقودنا إلى موضوع آخر في مركز النهج الليبرالي وهو التسامح، رغم أن هذا لا يعني أن التسامح عالم خاص بالليبراليين، وإنما هو حسب سوزان مندوس (Susan Mendus) ذا منزلة خاصة وأفضل في النهج الليبرالي، وغالبا ما يعرف الليبراليون كأناس يحترمون الحرية والتسامح الضروريين لرفيهم². والسؤال المطروح هنا هو: كيف يمكن الانطلاق من التعددية إلى التسامح والتساهل؟ في البداية وقبل الإجابة على هذا السؤال لابد من العودة بالمفهوم إلى أصوله وربطه بالسياق الذي نشأ فيه وصولا إلى الدلالة الدينية التي اتخذها من خلال محبة الآخر.

(1) أصول مفهوم التسامح في الفكر الأوربي:

معروف أن أصول المفهوم تعود إلى حركة الإصلاح الديني الأوروبية، وقد جاء ليعبر عن تغيير في الذهنية نتج عن علاقة جديدة هي علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع طوال القرن

¹ Will Kymilicka, Multicultural Citizenship, op.cit, p 13

² Susan Mendus (ed.), Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p 4

السادس عشر داخل الدين الواحد. وقد ظل المفهوم يحمل رواسب هذه الإشكالية الدينية التي نشأت داخلها، والتي جعلت منه قبل كل شيء نداء "للمحبة والرحمة والإحسان للناس عامة" كما عبّر عن ذلك جون لوك بالضبط في رسالته "في التسامح"¹.

ويقصد بالتسامح الديني عند جون لوك أنه ليس من حق أحد أن يقتحم، باسم الدين، الحقوق المدنية والأمور الدنيوية، وأن فن الحكم ينبغي ألا يحمل في طياته أية معرفة عن الدين الحق²، بمعنى أن التسامح يستلزم العلمانية وعدم تبني الدولة أي دين أو منحازة إلى أي دين. أما التسامح بمعناه الأخلاقي، بأنه موقف فكري وعملي قوامه تقبل المواقف الفكرية والعملية التي تصدر من الغير سواء كانت موافقة أو مخالفة لمواقفنا. ولفظ التسامح ترجمة للمصطلح اللاتيني (Tolerantia) ويعني لغويا التساهل. ومن معانيه أنه سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجوم على حقوقه، في الوقت الذي يمكنه فيه تجنب هذه الإساءة، كما يعني استعداد المرء لأن يترك للأخر التعبير عن رأيه، حتى ولو كان مخالفاً أو خطأ³. وفي اللغة الانجليزية هناك مقابلان لكلمة تسامح: الأول (Tolerance)، والثاني (Toleration)، ويشير الأول إلى استعداد الفرد لتحمل معتقدات وممارسات وعادات تختلف عما يعتقد فيه، أما الثاني، فيشير بدرجة أكبر إلى التسامح الديني، فهو بمعنى السماح بوجود الآراء الدينية وأشكال العبادة المناقضة أو المختلفة مع المعتقد السائد⁴. أما مصطلح (Tolerance) فيعني الاقرار بالمساواة بين كافة الأطراف، وقيام التسامح على هذا الأساس يعني احترام المختلف مهما كان مصدر اختلافه. ويعود أساس هذا المفهوم إلى ما رفعته الثورة الفرنسية من شعارات مثل الحرية والمساواة والإخاء، فكان نتاج ذلك تساوي الوضع القانوني والمعنوي لكل البشر، وبالتالي تحول مفهوم التسامح من مفهوم ذي طابع هرمي يقوم على تفضل طرف على آخر إلى حق لكل البشر⁵. هناك من يرى أن التسامح ولد في إطار الأيديولوجيا والسياسة، ليوظف توظيفاً سياسياً إيديولوجياً ضد السلطة أو معها. فقد ظهرت كلمة التسامح أول ما ظهرت في

¹ عبد السلام بن عبد العالي، التسامح والحرية، مجلة يتفكرون، العدد 1، ربيع 2013، ص 6

² جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997، ص 7

³ أشرف عبد الوهاب، التراث والتغير الاجتماعي: التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006، ص ص 66-67

⁴ المرجع نفسه، ص 67

⁵ هويدا عدلي، التسامح السياسي: المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر، القاهرة، مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، 2000، ص ص 36-37

كتابات الفلاسفة في القرن السابع عشر الميلادي زمن الصراع بين البروتستانت والكنيسة الكاثوليكية، حينما نادى أولئك بحرية الاعتقاد، وطالبو الكنيسة البابوية بالتوقف عن التدخل في العلاقة بين الله والإنسان، وبضرورة التسامح مع المخالفين عن طريق السماح لهم بحق الوجود وحق التعبير عن مذهبهم، والقيام بالشعائر الدينية على الطريق التي يعتقدون أنها الأصلح¹.

أما جان جاك روسو في كتابه "العقد الاجتماعي"، نجده يبحث في علاقة الدين بالدولة، فهو لا يفرق بين التسامح المدني والتسامح الديني، ويرى أن هذين النوعين من التسامح لا ينفصل أحدهما عن الآخر، وينتهي إلى أن جميع الأديان عليها نقد، ومنها ما يفرز التعصب والعنف والحروب، خاصة إذا كان الدين هو مصدر التشريع، فيؤكد أن دولة العقد الاجتماعي ليست دولة دينية، لكنه صارم مع الذين يكذبون أمام القانون، بحيث دعا إلى العقاب حتى الموت وفي هذا الصدد يقول: "يوجد اعتراف بعقائد دينية مدنية خالصة يجب على السيد أن يعين موادها لا كعقائد دين بالضبط، بل كمشاعر اجتماعية يتعذر على الواحد أن يكون غيرها مواطنا صالحا أو تابعا صادقا، ويقدر السيد من غير أن يستطيع إكراه أحد على اعتقادها، أن يبعد من الدولة كل من لا يعتقددها... أن يحب القوانين والعدل بالإخلاص وعن التضحية بحياته في سبيل واجبه عند الضرورة. وإذا سار أحد كخير مؤمن بهذه العقائد بعد أن أقر بها جهرا فدعه يعاقب بالموت، فقد اقترف أعظم الجرائم، فقد كذب أمام القانون"². وفيما يخص فولتير فيرى أن التسامح هو النتيجة الحتمية لإدراك البشر أنهم ليسو معصومين من الخطأ، ولذلك سعى فولتير إلى تحرير الدين من الأبعاد الميتافيزيقية وحصره في الأخلاق العملية، مؤكدا أن الله لا يهتم بصلوات الإنسان وتضحياته ولكن بفضائله، كما أشار أيضا أن وجود التسامح الديني في المجتمع مرهون بغرس فكرة عدم التأكد ونسبية الحقيقة. ونادى فولتير بالوقوف ضد كل أشكال التعصب، من خلال إعلاء قيمة العقل والبعد عن التزمّت واحترام الحرية الإنسانية، وعارض الحركة الدينية الفكرية التي أثارها بعض المذاهب المسيحية المتشددة المعروفة بالتزمّت في الرأي، واعترض على رؤيتهم المأساوية للإنسان. كما أبدى عدم اقتناعه بضرورة وجود رسالات سماوية أو رسل أو طقوس دينية، لأن ذلك يحد من حرية الانسان³. وعن

¹ محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص20

² جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص170

³ أشرف عبد الوهاب، المرجع السابق، ص100

التسامح يقول فولتير: "إن التسامح في خلاصة القول، لم يتسبب قط في إثارة الفتن والحروب الأهلية، في حين أن عدم التسامح قد عمّ المذابح على وجه الأرض"¹.

لكن المفهوم تجاوز الحقل الديني، ليشمل المجال السياسي والاجتماعي والثقافي، وأدى في النهاية إلى التسليم بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والرأي، والاعتراف للفرد المواطن بالحق في التعبير داخل الفضاء المدني عن الآراء الدينية والسياسية والفلسفية التي يختارها، وليصبح دعامة من دعائم الحداثة السياسية والفكرية. إلا أن ظروف الصراع السياسي وظهور الأقليات أنحاء العالم وانتشار الأشكال المختلفة للهجرة، كل ذلك أدى إلى الاقتناع أن المفهوم في حاجة إلى إعادة نظر، وإلى إقامته على أسس فلسفية تعيد النظر في علاقة الذات بالآخر، بل في علاقتها حتى بنفسها². وكما تم ذكره من قبل، هناك رأيان في التعددية، الأول يعتبرها حقيقة لا مهرب منها، والثاني يعطيها قيمة فضلا عن النظر إليها كحقيقة.

إذن، التسامح وفق النظرة الأولى يعني الحياة والسماح للآخرين بالحياة، بينما يتخذ وفق النظرة الثانية موقفا إيجابيا من التعددية. وبصرف النظر عن محتوى هذا المفهوم، هناك مسألتان أخريان متصلتان بالتسامح، المسألة الأولى ذات صلة بشروط التسامح الثلاثة التالية:

1. الشرط الأول: ظهور مسألة التسامح خلال وجود التعددية.

2. الشرط الثاني: يُطرح التسامح حينما تكون ماهية هذا التعدد بطريقة لا تبعث على المذمة والمقت والنفرة.

3. الشرط الثالث: ينبغي أن يكون المتسامح في مقام يكون معه قادرا على التأثير في سلوك المتسامح³.

المسألة الثانية والأهم حول التسامح ذات صلة بدائرة التسامح، وتتصل هذه المسألة اتصالا مباشرا بموضع التعددية الثقافية نظرا لصلتها بحدود التعددية المسموح بها في باطن المجتمع الليبرالي. وفي مثل هذه الحال، تظهر معظم الاختلافات حول مفهوم التسامح، حتى بين الليبراليين أنفسهم. هناك مدرستان

¹ فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة: هنرييت عبودي، دمشق، دار بتر للنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص39

² المرجع نفسه، ص ص 6-7

³ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 184

فكريتان بهذا الخصوص: التسامح عند البعض مفهوم لا يمكن أن يستخدم إلا في الأشياء التي لا نعتقد بها من المنظار الأخلاقي، وعند البعض الآخر مفهوم يمكن أن يستخدم أيضا في الأشياء التي نمقتها أيضا¹.

وجهة النظر الأولى تنسب إلى جون لوك الذي نشر كتابه "رسالة عن التسامح" عام 1689، وفيه بلور علاقة جديدة بين الدين والسلطة السياسية، حيث دافع من خلالها عن موقف مناقض لموقف الفيلسوف توماس هوبز الذي كان معاصرا له. ومعلوم أن هوبز كان يرى أن وجود دين واحد فقط أو حتى مذهب واحد أفضل من وجود عدة أديان أو مذاهب، وكان يعتبر ذلك شرطا ضروريا من أجل مجتمع فعال وقوي، أما جون لوك فكان يعتبر أن وجود عدة أديان ومذاهب أفضل، بل ويرى في ذلك وسيلة لتحاشي الاضطرابات داخل المجتمع، فهو يرى أن الاضطرابات والحروب الأهلية هي نتيجة عن إرادة السلطة في فرض دين واحد أو مذهب واحد على الجميع ومنع بقية المذاهب الأخرى. ويرى جون لوك أنه لو سمحت الدولة بعدة مذاهب لانتقت الحروب المذهبية في المجتمع، وبالتالي فالتعددية أفضل من الواحدية أو الأحادية، ويؤكد جون لوك أنه بما أن معظم المجتمعات البشرية مؤلفة من عدة أديان أو مذاهب، فمن الأفضل أن نتبع سياسة التعددية والتسامح لكي نتحاشى الحروب الطائفية، خاصة أنه يستحيل جمع البشر كلهم على عقيدة واحدة أو مذهب واحد². بينما تتحدث وجهة النظر الثانية التي تنسب إلى جون ستيوارت مل عن أخلاقية التسامح، وهي التي تضع الاختيار في مركز الليبرالية، بل وتصفه بأنه قيمة ليبرالية كما يشير إلى ذلك راز وكملিকা بصراحة وراولز بشكل ضمنى³. وفي هذا السياق، يعتقد كملিকা "بأن التسامح يعد فضيلة بذاته، ولكن ضمن حدود معينة وحسب، وإلا فإنه سيشكل مصدر تهديد لمبدأ المساواة والحقوق والحقوق الفردية"⁴.

(2) التسامح لدى بيخوباريخ:

¹ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 184

² هاشم صالح، التسامح والحرية الدينية في الفكر الأوروبي، مجلة يتفكرون، العدد 1، ربيع 2013، ص 15

³ علي رضا الحسيني البهشتي، المرجع السابق، ص 184

⁴ Will Kymlicka, Finding Our Way, op.cit, p 16

يؤكد بيخو باروخ على وجود قضايا كثيرة مرتبطة بالتسامح تهم العديد من الفلاسفة السياسيين، وكمثال على ذلك ما انعكس في الصراع الذي نشأ بعد نشر سلمان رشدي كتاب "آيات شيطانية" في عام 1988*، حيث أثارت قضية رشدي أربع قضايا تهم الفلاسفة السياسيين¹:

• طبيعة العلاقة بين المهاجرين والمجتمع المضيف والتزاماتهم ومطالباتهم المتبادلة: وهنا يؤكد باروخ بأن التمييز البسيط بين المواطن وغير المواطن لم يعد كافياً، حيث أننا بحاجة إلى المزيد من النظريات المتباينة للحقوق والالتزامات التي تحمي كرامة الجميع ومصالحهم الأساسية، سواء كانوا مواطنين كاملين أو مهاجرين جدد، ومع ذلك تعترف بوضعهم التفاضلي ومطالب المجتمع.

• المساواة أمام القانون: يحمي القانون البريطاني مناهضة المساس بالمسيحية الأنجليكانية فقط. وهنا يميز باروخ بين أربعة تفسيرات مختلفة لمفهوم المساواة في المعاملة التي تم التعبير عنها خلال قضية رشدي.

- الدولة لا تشكل اضطهاد أو قمع لأي دين، لكنها تظل حرة في امتياز دين يشكل جزءاً لا يتجزأ من تاريخها وهويتها.

- يجب على الدولة حماية جميع الأديان على قدم المساواة.

- يجب ألا تحمي الدولة أي دين.

- يجب على الدولة حماية جميع الأديان، وخاصة أي دين يتعرض للتهديد، بنفس الطريقة التي تمنح بها حماية إضافية للأفراد المعرضين للتهديد أو ذوي الاحتياجات الخاصة.

• التشهير أو التشهير الطائفي: الهوية الفردية ذاتية واجتماعية على السواء، واحترامنا لذلك مرتبط بالاحترام المجتمعي للمجتمع المحدد الذي نتعرف عليه، ويرتكز جزئياً عليه. لذلك هناك قضية ظاهرة

* سلمان أحمد رشدي (Salman Rushdie): من مواليد 19 جويلية 1947 في مومباي بالهند، هو روائي بريطاني درس في كامبريدج بريطانيا، سنة 1981 حصل على جائزة "بوكر" الإنجليزية الهامة عن كتابه "أطفال منتصف الليل". نشر أشهر رواياته "آيات شيطانية" سنة 1988 وحاز عنها على جائزة "ويتبيرد"، لكن شهرة الرواية جاءت بسبب تسببها في إحداث ضجة في العالم الإسلامي وخروج متظاهرين في الدول الإسلامية، حيث اعتبرها البعض إساءة للإسلام سواء عبر كلام فيه تجديف في المقدسات وتهجم على الأديان أو إساءة استغلال حرية التعبير، وفيها إهانة لشخص الرسول محمد ﷺ.

¹ Bhikhu Parekh, The Rushdie Affair: Research agenda for political philosophy, in, Will Kymlicka (ed), The Rights of Minority Cultures, New York, Oxford University Press, 1995, p 312

الوجاهة لصالح قوانين التشهير المجتمعية لحماية الجماعات العرقية والإثنية من التصريحات الاستقزالية والمهينة. والسؤال الأكثر صعوبة هو ما إذا كان ينبغي تقديم هذه الحماية أيضا للجماعات القائمة على المعتقدات والمصالح والمشاعر والعلاقات الاجتماعية؟.

• طبيعة حرية التعبير وأسبابها وحدودها: ينبغي النظر إلى ذلك من وجهة نظر المجتمع ومصالحه (بدلا من مجرد حرية النخبة)¹.

في مناقشة ممارسات الأقليات ومبادئ التسامح، يميّز باروخ بين ممارسات الأقليات في مجتمع الأغلبية (مثل الشذوذ الجنسي أو المعاشرة خارج الزواج)، وممارسات الأقلية الثقافية أو الإثنية أو الدينية داخل المجتمع (مثل ختان الإناث، تعدد الزوجات، الزيجات المدبرة وأساليب ذبح الحيوانات). ويؤكد بالقول أن هذا الأخير جزء لا يتجزأ من أسلوب حياة قائم على أساس إضفاء الشرعية على نظام المعتقدات، وهو جزء من الهوية الثقافية للمجتمع، يحمل قدرا من السلطة الثقافية، ويُنظر إليه عموما على أنه ملزم من جانب أفراد المجتمع المعني². في الأدبيات المتعلقة بهذا الموضوع ، يميّز باروخ بين أربعة آراء أو مبادئ:

• الشمولية الأخلاقية: على الرغم من أن المجتمعات المختلفة ولها قيم مختلفة، فمن الممكن إظهار أن بعض القيم صالحة عالميا، سواء بشكل عام أو في سياق العالم الحديث.

• مبدأ القيم الأساسية: لكل مجتمع شخصية أو هوية مميزة ومكتسبة تاريخيا تشكل أساس أسلوب حياته، وقد لا تسمح بالحق في الممارسات التي تنتهك قيمها الأساسية وتضعف أو تخرب هويتها.

• حقوق الإنسان العالمية: سواء أكان لمجتمع ما مجموعة متفق عليها من القيم الأساسية، فلا بد وأن يكون التزامه الأساسي بحقوق الإنسان العالمية، التي ينبغي أن يكرسها في مؤسساته ويستخدمها في تحديد مدى التنوع المسموح به.

• إجماع الحوار: لا توجد حقوق إنسان متفق عليها عالميا، أو قيم أخلاقية صالحة عالميا، أو قيم أساسية لمجتمع معين، والطريقة الوحيدة التي يمكن أن يقرر بها المجتمع ما هي ممارسات الأقليات التي يجب

¹ Bhikhu Parekh, The Rushdie Affair, op.cit, p 313

² Bhikhu Parekh, Minority practices and principles of toleration, International Migration Review, Vol. 30, n°1, 1996, pp 251-252

السماح بها هي الدخول في حوار مع مجموعة الأقليات والعمل على التوافق الناتج. وهنا نجد باروخ يناشد العمل بالقيم العامة العملية في المجتمع التي تتجسد في مؤسساته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الرئيسية مثل¹:

- الدستور، أي التصميم الأساسي للنظام وحقوق وواجبات المواطنين، الذي يسعى إلى وضعها فوق النزاعات السياسية وتغيير الرأي العام.

- مجموعة القوانين التي توضح القيم المكرّسة دستوريا وربطها بالأنشطة اليومية للمواطنين.

- العلاقات المدنية بين أفراد المجتمع (قواعد الكياسة، بما في ذلك السلوك تجاه الجيران، والسلوك في وسائل النقل العام، وسلوكيات الانتظار، وقيادة السيارات... إلخ).

هذه القيم العامة تساعد في تحديد ممارسات الأقلية، بشكل عام، وإذا كانت ممارسة الأقلية هي أمر أساسي في أسلوب حياتها ولم تؤدي أيا من القيم العامة للمجتمع الأوسع، فيجب أن يتم التسامح معها وحتى الترحيب بها. إذا لم يكن الأمر محوريا بالنسبة لطريقة حياة الأقلية وإذا كان يسيء إلى واحد أو أكثر من القيم العامة للمجتمع الأوسع، فيجب عدم السماح بذلك. إذا كانت الممارسة أساسية لطريقة حياة الأقلية، وأسوءت بعمق إلى واحد أو أكثر من القيم العامة المنطوية في المجتمع الأوسع، فإن باروخ يشير إلى أن الطرفين بحاجة إلى الدخول في حوار منفتح، واستكشاف أين ولماذا يختلفون، وما إذا كان بإمكان أي منهما إقناع الآخر².

¹ Bhikhu Parekh, *Minority practices and principles of toleration*, op.cit, pp 254-259

² Ibid., p 265

المبحث الثالث: أنموذج المواطنة متعددة الثقافات

يمثل السكان الأصليون والأقليات المتمركزة في الأقاليم والجماعات دون القومية والجماعات الدينية والمهاجرين أشكالاً للتنوع/ وهم بحاجة إلى ردود أفعال مختلفة. ومن أجل إدارة هذا التنوع الثقافي اقترح ويل كمليكاً فكرة المواطنة متعددة الثقافات، بمعنى الوحدة المتعددة. وتشمل هذه المواطنة مجموعة من السياسات المعنية بتوفير مستوى معين من الاعتراف الرسمي والدعم للجماعات الثقافية غير المهيمنة، سواء كانت تلك الجماعات من المهاجرين أو من الأقليات القومية والسكان الأصليين. يؤكد كمليكاً على ضرورة تبني أنواع مختلفة من السياسات لأنواع مختلفة من الأقليات، أو من خلال إيجاد دول تتخذ شكل فدراليات، من خلال منح الاستقلال الذاتي للشعوب، ويمكن أن يطلق عليها الفدرالية متعددة الثقافات، التي تعالج حالة الإقصاء السابق للهوية الثقافية للأقلية من المجال العام. وفي هذا المبحث سنتناول المطالب التالية: المطالب الأول: حقوق الأفراد والجماعات داخل الدولة متعددة الثقافات، وذلك بمنح بعض الحقوق والمميزات للأقليات الثقافية، المطالب الثاني: سياسات التعددية الثقافية، وذلك من خلال وضع سياسات تخص الأقليات والتي تشمل المهاجرين والأقليات القومية والسكان الأصليين، أما المطالب الثالث المعنون بـ: الفدرالية متعددة الثقافات، والتي تشمل تقاسم السلطة بين الحكومة المركزية والوحدات المحلية.

المطلب الأول: حقوق الأفراد والجماعات داخل الدولة متعددة الثقافات

يمكن تعريف الحقوق على أنها استحقاقنا أن نعمل أو نعامل بطريقة معينة، ويؤكد الأفراد حقوقهم مقابل الدولة (وهي المطالب التي غالباً ما يعبر عنها بالحريات) أو مقابل الأشخاص الآخرين. والحقوق مشتقة من القانون (حقوق الطبيعة)، وحقوق الإنسان الحديثة، وهي في العادة تطوير علماني لفكرة الحقوق الطبيعية¹.

(1) أشكال الحقوق الجماعية:

تتعلق مطالب معظم المجموعات بتضمين لغتها أو عاداتها الثقافية أو معتقداتها الدينية أو تاريخها في الاحتفالات العامة أو المناهج الدراسية، وهي تصل إلى حد المطالبة بضرورة أخذ الممارسات والمعتقدات

¹ كاثرين سميتس، المرجع السابق، ص 27

في الحسبان كدفاع أو لتخفيف العقوبة في المحاكمات الجنائية . وتطالب بعض الجماعات بإعفائها من القواعد التنظيمية التي تغطي الملبس أو إغلاق المحلات التجارية في المناسبات الدينية، وقد تطالب جماعات السكان الأصليين أو الأقليات القومية بقدر محدود من تقرير المصير والحكم الذاتي بشأن الأراضي أو الموارد، وبشأن قضايا سياسية تؤثر على الأقلية بشكل خاص. وبسبب الصلة بين المطالب السياسية والهوية الجماعية، فإنه يشار في بعض الأحيان إلى تلك الحجج على أنها "سياسة الهوية". ويميز كملিকা المجموعة الكبيرة وغير المتجانسة من "الحقوق الجماعية" عمّا يعني "بالمواطنة المتباينة بين المجموعات". وهذا التمييز مهم لنظريته الليبرالية حول المواطنة متعددة الثقافات، حيث تمارس الحقوق الجماعية من قبل الجماعيتين، وقد تتعارض مع حقوق الأفراد، في حين أن هذا ليس هو الحال مع العديد من أشكال المواطنة المتباينة بين المجموعات، والتي قد لا تكون فيها حقوق الأقليات فقط أن تكون متسقة مع الحرية الفردية ولكن يمكن أن تعززها بالفعل.

في سياق آخر، يميّز كملিকা بين ثلاثة أشكال من الحقوق الجماعية وهي¹:

(أ) **حقوق الحكم الذاتي**: تكتسب هذه الحقوق صفتها هنا كانعكاس لمطالب الأقلية القومية، وبالتحديد مطلب الاستقلال الذاتي، وهي تتخذ بصورة عامة شكل تفويض السلطة السياسية إلى وحدات فرعية يهيمن عليها فعليا أعضاء الأقليات القومية، بحيث تتطابق تلك الوحدات الفرعية مع المواطن أو الإقليم التاريخي لكل أقلية منها على حدة².

(ب) **حقوق التعددية الإثنية**: تهدف هذه الحقوق إلى مساعدة الجماعات العرقية والأقليات الدينية التعبير عن خصوصيتهم الثقافية علنا دون عرقلة نجاحهم في المؤسسات الاقتصادية والسياسية في المجتمع المهيمن³. وبالتالي مساعدة الجماعات الإثنية والأقليات الدينية في التعبير عن خصوصياتها الثقافية، والاعتزاز بها، حتى لا تعيق الأخيرة نجاحها في المؤسسات الاقتصادية، والسياسية للمجتمع السائد ومثال ذلك، التمويل الحكومي للممارسات والأنشطة الثقافية، كتقديم الدعم المالي للفنون، والآداب والمتاحف والمهرجانات، والتعليم بلغة المهاجرين في المدارس الحكومية ، وكذلك استثناء الجماعات الإثنية والدينية من القوانين التي تلحق بها الحرمان نتيجة ممارساتها الدينية، ومثال ذلك العطل الرسمية وطريقة ذبح

¹ Will Kymlicka, Multicultural Citizenship, op.cit, p 7

² Will Kymlicka, Multicultural odysseys, op.cit, p 30

³ David Bromell, op.cit, p 126

الأنعام، وتبعاً لذلك فإن حقوق التعددية الإثنية عادة ما يكون الهدف منها متمثلاً في تشجيع المهاجرين تحديداً على الاندماج في الثقافة السائدة ، لا الحصول على الاستقلال الذاتي مثلما هو الحال بالنسبة إلى حقوق الاستقلال الذاتي¹.

(ج) **حقوق التمثيل السياسي الخاص:** يرى كملিকা أن العملية السياسية في الديمقراطيات الغربية ما تزال عملية غير تمثيلية، أي غير ممثلة للطابع العام للمجتمع بكل عناصره ومكوناته الفردية والجماعية. وذلك على اعتبار أن هذه العملية تخفق في التعبير عن تنوع المجتمع، فالهيئات التشريعية في غالبية هذه الدول واقعة تحت سيطرة الطبقة الوسطى والأصحاء بدنياً والبيض. ولكي تكون العملية أكثر تمثيلاً، لا بد أن تشمل كذلك أعضاء الأقليات الإثنية والعرقية، إلى جانب النساء والفقراء والمعاقين وغيرهم. ولا بد أيضاً من إعادة بناء العملية السياسية، وذلك بجعل الأحزاب السياسية أكثر سعة وشمولاً، عن طريق التقليل من القيود التي تمنع النساء أو الأقليات الإثنية أو الفقراء من أن يصبحوا مرشحي أحزاب أو قادة أحزاب، وكذلك عن طريق تبني شكل معين من التمثيل النسبي، بحيث يتم بموجبه حجز عدد معين من المقاعد النيابية لصالح الجماعات المحرومة والمهمشة².

(2) علاقة الحقوق الجماعية بالحقوق الفردية:

يتميز كملিকা بين نوعين من الحقوق الجماعية التي قد تطالب بها جماعة ما: الأول يتمثل في حق الجماعة تجاه أعضائها، والثاني يتجسد في حق الجماعة تجاه المجتمع الأكبر. ومن أجل التمييز بين هذين النوعين من الحقوق الجماعية، عمد كملিকা إلى تسمية الأولى "القيود الداخلية" وتسمية الثاني "الحمايات الخارجية". فالقيود الداخلية معنية بتنظيم العلاقات داخل نطاق الجماعة، في حين تركز الحمايات الخارجية على تنظيم العلاقات بين الجماعات³. وهناك ادعاءات قد تنشأها المجموعة القومية أو العرقية، وتتمثل حسب كملিকা في:

• دعاوى ضد أعضاء المجموعة (لحماية المجموعة من زعزعة الاستقرار من خلال المعارضة الداخلية).

¹ Will Kymlicka, Multicultural odysseys, op.cit, pp 30-31

² Ibid., pp 31-32

³ Will Kymlicka, Finding Our Way, op.cit, p 62

• مطالب ضد المجتمع الأكبر (لحماية المجموعة من تأثير القرارات الخارجية). ويتم تصنيف كلا الادعاءين على أنهما "حقوق جماعية"، لكنهما يثيران قضايا مختلفة، ولا يحتاج هذان النوعان إلى أن يتماشيا معا¹. ويؤكد كملিকা بأنه يمكن لليبراليين، بل ويجب عليهم، تأييد بعض أشكال الحماية الخارجية، حيث يشجعون النزاهة بين الجماعات، لكن عليهم رفض القيود الداخلية التي تحد من حق أعضاء المجموعة في التشكيك في السلطات والممارسات التقليدية ومراجعتها. ويلاحظ كذلك أن معظم المطالب بالحقوق الخاصة بالمجموعات التي تطالب بها الأقليات القومية والإثنية في الديمقراطيات الغربية هي لحماية خارجية وليس لقيود داخلية².

على غرار ذلك، يشخص كملিকা مصدر تهديد الحقوق الفردية بقوله: "إن القيود الداخلية هي التي تشكل في جوهرها مصدر تهديد للحقوق الفردية، إذ يسعى الكثير من الجماعات إلى نيل الحق في تقييد حرية أعضائها بصورة قانونية، وذلك بذريعة الحفاظ على التضامن الجماعي والنقاء الثقافي، ويتم السعي إلى نيل مثل هذا الحق من قبل الثقافات الشيوقراطية والأبوية"³. ومن ثم تتناقض هذه القيود الداخلية بشكل كبير مع الأسس الليبرالية للديمقراطيات الغربية، لأنها تعمل على تقييد الحرية الفردية خصوصا؛ إذ وفقا للمنظور الليبرالي، إذا كانت الجماعة تتمتع بالحرية في فرض قيود معينة على أعضائها، باعتبار أن هذه القيود هي من شروط الانتماء وأنها موجودة فعليا في حالة التجمعات الطوعية، فإن من الظلم تقييد حرية أعضاء الجماعة من خلال اللجوء إلى استخدام السلطة الحكومية، أو جعل الانتماء إلى جماعة ما بمثابة معيار لتوزيع المنافع العامة⁴. أما الحمایات الخارجية تكون متناسقة (منسجمة) كليا مع أسس الليبرالية، إذ أنها لا تسعى إلى اضطهاد الأفراد وتقييد حرياتهم، ذلك لأن الغاية من الحمایات الخارجية هي حماية الهوية المميزة للجماعة، عن طريق تبيان مدى تعرض الجماعة للضغط القرارات السياسية والاقتصادية المتخذة من قبل الأكثرية المهيمنة⁵.

¹ Will Kymlicka, Multicultural Citizenship, op.cit, p 35

² Ibid., pp 37-42

³ Ibid., p 42

⁴ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 269

⁵ Will Kymlicka, Finding Our Way, op.cit, p 63

يؤكد كملিকা على أن كل شكل من الأشكال الثلاثة للحقوق الجماعية يعمل تحديداً على حماية الأقلية من الهيمنة الاقتصادية والسياسية للأكثرية المسيطرة، وأن كلاً منها يعالج تفاوتات مختلفة، وذلك على النحو التالي:

• إن حقوق الاستقلال الذاتي تعمل على تفويض السلطة إلى الوحدات السياسية الفرعية الأصغر حجماً، لكي لا تتعرض الأقلية القومية في كل منها للغلبة العددية أو للمساومة من قبل الأكثرية، في ما يخص الشؤون والقرارات ذات الصلة الوثيقة بثقافة الأقلية، مثل التعليم والهجرة وتنمية الموارد الاقتصادية، داخل تلك الوحدات الفرعية.

• حقوق التمثيل السياسي الخاص في المؤسسات السياسية التي تهيمن عليها الأكثرية تقلل من احتمالية تهيمش الأقلية القومية أو الاثنية وتجاهلها حين اتخاذ قرارات تشمل إقليم الدولة ككل، دون تمييز مناطق توطن الأقليات من غيرها من المناطق.

• أما حقوق التعددية الاثنية، فهي تتمثل في حماية الممارسات الدينية والثقافية الخاصة، التي قد لا تكون مدعومة رسمياً، وبصورة كافية، رغم عدم تعارضها مع أسس الليبرالية¹.

يقول كملিকা أن النظرة الليبرالية تتطلب الحرية داخل مجموعة الأقليات، والمساواة بين الأقليات ومجموعات الأغلبية، فلا يمكن تبرير ادعاءات بعض مجموعات الأقليات مثل التمييز ضد الإناث في توفير التعليم أو حرمان المرأة من حق التصويت أو شغل المناصب. حيث لا يمكن الدفاع عنها ضمن مفهوم ليبرالي لحقوق الأقليات من خلال الحماية الخارجية. ويؤكد كملিকা بأن الحكم الذاتي، بدلاً من التسامح، هو القيمة الأساسية في الديمقراطية الليبرالية، حيث أن ما يميز التسامح الليبرالي هو بالتحديد التزامه بالحكم الذاتي، أي فكرة أن يكون الأفراد أحراراً في التقييم بما يحتمل أن تقوم بمراجعة غاياتها الحالية². كما يقترح كملিকা، من خلال اتفاق تفاوضي، إيجاد طريقة للعيش معاً ودعم عمليات تحرير الإصلاح الداخلي (بما في ذلك تحفيز الإصلاح الليبرالي بشكل مختلف عن فرض الليبرالية قسراً). إن هذا لا يعني أنه ينبغي على الليبراليين الوقوف إلى جانب عدم القيام بأي شيء، حيث أن الأقلية القومية التي تحكم بطريقة غير ليبرالية تتصرف بشكل غير عادل، ولليبراليين الحق والمسؤولية في التحدث ضد

¹ Will Kymlicka, Multicultural Citizenship, op.cit, pp 37-38

² Ibid., pp152-158

مثل هذا الظلم. وبالنسبة لطريقة التعامل مع الجماعات العرقية، وخاصة المهاجرين الوافدين حديثاً، فإن هذا مختلفة تماماً، حيث تعتبرها الديمقراطية الليبرالية مناسبة لإجبار احترام المبادئ الليبرالية، طالما أن المهاجرين يعرفون هذا قبل الهجرة. ويشير كملিকা إلى أن التاريخ، على وجه الخصوص، قد يكون مصدراً للكراهية والانقسام أكثر من كونه مصدراً للفخر والهوية المشتركة. ولهذا يقترح تشجيع الشعور بالتضامن والمصير المشترك في حالة التعددية، وهو الأمر الذي يسهل استيعاب الهويات الوطنية بدلاً من التبعية، حيث أن الأشخاص من المجموعات القومية المختلفة لن يشاركوا إلا في ولائهم للنظام السياسي الأكبر، إذا رأوه أنه السياق الذي يتم من خلاله رعاية هويتهم الوطنية بدلاً من تبعيتهم¹.

في الأخير، يمكن إجمال الحقوق التي يتحدث عليها كملিকা في ثلاثة أشكال. أولاً، حقوق تشمل حقوق الاستقلال الذاتي، من خلال تفويض السلطة في شكل فدراليات. ثانياً، حق التمثيل السياسي الذي يشمل جميع المجموعات أو الأفراد بغض النظر عن انتماءاتهم الثقافية. ثالثاً، حقوق التعددية الاثنية، من خلال حماية الممارسات الدينية والثقافية ومنحها بعض الامتيازات وتعزيزها كأيام العطل، ونوع اللباس في المؤسسات العامة. وبالإضافة إلى هذه الحقوق، يؤكد كملিকা على القيود الداخلية التي تتعرض لها المجموعات الثقافية خاصة من خلال القمع المعارضة، سواء من داخل المجموعة أو من المجتمع الأكبر، ولهذا فهو يشجع الحماية الخارجية للجماعات المضطهدة، وذلك بتبني النزاهة والديمقراطية داخل المجموعات. والجدير بالذكر أن جميع هذه الحقوق بحسب كملিকা يجب أن تكون ضمن القيم والمبادئ الليبرالية

المطلب الثاني: سياسة التعددية الثقافية

في هذا المطلب نحاول دراسة تيار التعددية الثقافية الذي يهدف إلى تحقيق وحدة الدولة، ولكن دون الإبقاء على شكل الدولة - الأمة، وإنما بتحويلها إلى دولة متعددة الثقافات، وبالتحديد دراسة منظور كملিকা وكيفية معالجته لهذه الأزمة، وبالتالي نطرح الأسئلة التالية: ما هي آليات العلاج؟ كيف يكون بالإمكان جعل الدولة كيانا سياسياً معبراً عن التعددية، وفي نفس الوقت محافظاً على الوحدة؟

¹ Will Kymlicka, Multicultural Citizenship, op.cit, pp 168-189

(1) الدولة متعددة الثقافات:

إن جزء من هذه الأسئلة هو ما دفع كملিকা إلى القول أنه ينبغي سد هذه الثغرة بين النظرية وممارسات الدولة الليبرالية، وذلك بتطوير نظرية تساعد في فهم وتقييم ممارسات بناء حقوق الأقلية في عالم الواقع¹. وفي هذا الإطار، يؤكد كملিকা على وجود بعض المبادئ العامة المشتركة من أجل دولة متعددة الثقافات:

• أولاً: تتضمن الدولة متعددة الثقافات نبذ الفكرة القديمة التي تقول إن الدولة ملك لجماعة قومية مفردة، وبدلاً من ذلك لابد للدولة أن ترى على أنها تنتمي إلى جميع المواطنين على حد سواء.

• ثانياً: ونتيجة ذلك، فإن الدولة متعددة الثقافات تنبذ أي سياسة بناء الدولة القومية تضم أو تستبعد أعضاء جماعة الأقليات أو الجماعات غير المسيطرة. وإنما تقبل بدلاً من ذلك أن يكون الأفراد قادرين على الوصول إلى مؤسسات الدولة، وأن يتعاملوا كمواطنين متساويين بالكامل في الحياة السياسية، من دون أن يضطروا إلى إخفاء أو إنكار هويتهم الثقافية العرقية - فالدولة تقبل التزاماً بالاعتراف والتكيف مع تاريخ ولغة وثقافة الجماعات غير المسيطرة على نحو ما تفعل مع الجماعة المسيطرة.

• ثالثاً: تعترف الدولة المتعددة الثقافات بالظلم التاريخي الذي وقع على جماعة الأقليات غير المسيطرة بسبب سياسة الاستيعاب والاستبعاد، وتظهر استعدادها لتقدير نوع من العلاج أو تعويض وتصحيح لتلك السياسات².

تركز هذه المبادئ الثلاث المترابطة على فكرة الوحدة متعددة الثقافات، وبالتالي تحل محل سياسات بناء الدولة القومية الإقصائية أو الاستيعابية. إن جميع الصراعات من أجل التعددية الثقافية تشترك في رفض عام للنماذج المبكرة للدولة القومية المتحدة المتجانسة. ولقد كانت الدولة القومية ترى ضمناً على أنها ملكية الجماعة القومية السائدة، والتي تستخدم الدولة لإبراز هويتها ولغتها وتاريخها وثقافتها وآدابها وأساطيرها ودياناتها، وهي تعرّف الدولة بأنها تعبير عن القومية. ولقد كانت هذه الجماعة السائدة هي عادة جماعة الأغلبية، غير أن الأقلية في بعض الأحيان تكون قادرة على فرض السيادة³. وتتمثل سياسات الدولة القومية التي تركز على الوحدة السياسية في المقابل التجانس الثقافي حسب كملিকা في:

¹ Will Kymlicka, Politics in the vernacular, op.cit, pp 4-5

² Will Kymlicka, Multicultural odysseys, op.cit, pp 65-66

³ ويل كملিকা، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 82

الفصل الثالث.....الليبرالية السياسية والتعددية الثقافية: أنموذج المواطنة متعددة الثقافات

- تبني قوانين اللغة الرسمية والتي تعترف بلغة المجموعة المسيطرة على أنها اللغة القومية الرسمية الوحيدة، وهذا يتطلب أن تكون اللغة الوحيدة المستخدمة في المصالح الحكومية، والمحاكم وفي الخدمات العامة والجيش والتعليم...الخ.
- بناء نظام قومي للتعليم الإلزامي يقدم مناهج نموذجية تركز على تعليم لغة، أدب، تاريخ الجماعة المسيطرة التي يعاد تعريفها بأنها اللغة القومية والأدب القومي والتعليم القومي...الخ.
- مركزية القومية السياسية، واستبعاد أشكال السيادة الحكم الذاتي التي تمتعت بها جماعات الأقليات تاريخياً، بحيث يتخذ كل القرارات المهمة في منتدى تشكل المجموعة المسيطرة أغليته.
- نشر لغة المجموعة المسيطرة وثقافتها من خلال المؤسسات الثقافية القومية، بما في ذلك وسائل الإعلام القومية والمتاحف العامة.
- تبني رموز الدولة والاحتفال بتاريخ الجماعة المسيطرة، وأبطالها وثقافتها، وينعكس ذلك في اختيار الإجازات القومية وتسمية الشوارع والأبنية وما إلى ذلك.
- إنشاء نظام قانوني وقضائي موحد، يعمل من خلال لغة المجموعة المسيطرة ويستخدم تراثها القانوني مع إلغاء أي نظام سابق استخدمته جماعات الأقليات.
- تبني سياسات الاستيطان التي تشجع أعضاء الجماعة القومية المسيطرة على الاستقرار في مناطق أقامت فيها تاريخياً مجموعات من الأقليات، وذلك لكي يتغلبوا على الأقليات حتى في أرضهم الأصلية.
- تبني سياسات الهجرة التي تتطلب معرفة بـ "اللغة والتاريخ" القوميين، كشرط للحصول على المواطنة، التي تعطي أفضلية للمهاجرين الذين يشتركون في اللغة والدين، أو الثقافة مع الجماعة السائدة.
- الاستيلاء على الأراضي والغابات وأماكن الصيد التي كانت تملكها مجموعات الأقليات والسكان الأصليين، وإعلانها مصادر قومية للثروة واستخدامها لمصلحة الأمة¹.

¹ ويل كمليك، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص ص 83-84

من هنا، سوف نقوم بطرح أداء كملিকা في معالجة هذه الأزمة من خلال سياسة التعددية الثقافية، التي ركز فيها على السكان الأصليين والأقليات القومية والمهاجرين، والتي تشكل مسارات سياسة التعددية الثقافية لدى كملিকা.

(2) السكان الأصليين:

إن أحد الدوافع لاعتماد نماذج السياسات متعددة الثقافات هو الحاجة إلى معالجة مسألة السكان الأصليين. ويبلغ تعداد السكان الأصليين نحو 300 مليون نسمة في مختلف أرجاء العالم، ويتكلمون بأربعة آلاف لغة، ويتوزعون على أكثر من سبعين دولة، بحيث يعيش منهم في أمريكا اللاتينية وحدها قرابة 50 مليون نسمة، وهم يشكلون فيها نسبة 11% من مجموع السكان¹.

يختص الاتجاه الأول بمعاملة السكان الأصليين، كما هي الحال مع الهنود والأنوبيين في كندا، والسكان الأصليين في أستراليا، والماوريين (Maori) في نيوزيلندا، والساميين (Çami) في إسكندنافيا، والأنوبيين في غريلاندا وقبائل الهنود في الولايات المتحدة، ولقد كان لجميع هذه البلاد في الماضي هدف توقع واحد، وهو أن يختفي السكان الأصليون في النهاية كمجتمعات متميزة نتيجة للوفاة أو التزاوج بين عناصر أو طوائف أو قبائل مختلفة نتيجة للاستيعاب. ولقد تم تبني عدد من السياسات للإسراع في هذه العملية، كتجريد السكان الأصليين من أرضهم، وتضييق ممارسة ثقافتهم التقليدية ولغاتهم وديانتهم وتقويض مؤسساتهم للحكم الذاتي. بناء على ذلك يشير كملিকা إلى التحول الهائل في هذه السياسات بدأ من أوائل سبعينيات القرن العشرين. اليوم تقبل جميع البلاد التي تم ذكرتها سابقا، على الأقل من حيث المبدأ، فكرة أن السكان الأصليين سوف يبقون حتى مستقبل غير معلوم كمجتمعات متميزة داخل نطاق بلد أوسع، ولا بد أن تتحقق لهم قضايا الأرض والحقوق الثقافية وحقوق الحكم الذاتي، وهي أمور يحتاجون إليها للحفاظ على أنفسهم كمجتمعات متميزة². وبناء على ذلك، يشير كملিকা أن التطور المعاصر للقانون الدولي والمواثيق الدولية يتجه عموما نحو القبول بفكرة منح السكان الأصليين حق تقرير المصير، لكي تتلاءم مع حقيقة كونهم لا يسعون إلى تشكيل دول خاصة بهم. وتم، بموجب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، توسيع نطاق حق تقرير المصير ليشمل السكان الأصليين، ولكن الإعلان يولي في الوقت ذاته

¹ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 287

² ويل كملিকা، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 88

القليل من التركيز على المراد بهذا الحق، إذ إنه يركز على مفهوم الاستقلال الذاتي الداخلي بدلا من مفهوم الدولة المستقلة¹.

من جهة أخرى، يمكن الأخذ بعين الاعتبار التأكيد الدستوري لحقوق السكان الأصليين في الدستور الكندي في العام 1982، بالإضافة إلى تأسيس لجنة لحقوق الأرض والتوقيع على معاهدات جديدة. وكذلك إحياء حقوق المعاهدة من خلال معاهدة ويتانغي (Waitangi) في نيوزيلندا*، والاعتراف بحقوق الأرض للسكان الأصليين في أستراليا في قرار مابو (Mabo)*، وإنشاء برلمانات للساميين في اسكندنافيا، وتكوين "الحكم المحلي" للأنويت في جزيرة غرينلاند*، وقوانين وقضايا المحاكم التي تؤيد حق تقرير المصير بالنسبة إلى القبائل الهندية الأمريكية. هناك في جميع هذه البلدان عملية تدريجية، وإن كانت حقيقية لإلغاء الاستعمار، حيث يستعيد السكان الأصليون حقوقهم الخاصة بأرضهم ومعاييرهم الشرعية وحكمهم الذاتي².

لقد طور كملিকা فهسا لسياسات التعددية الثقافية يسعى لقياس مدى التحول تجاه منظور أقرب للتعددية الثقافية، وقد قدم أولا قائمة بسياسات محددة يمكن أن تؤخذ على أنها تمثل أو ترمز إلى منظور

¹ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص ص 288-289

* معاهدة ويتانغيهي معاهدة وقعها ممثلون عن التاج البريطاني وزعماء الماوري من الجزيرة الشمالية لنيوزلندا لأول مرة بتاريخ 6 فيفري عام 1840. وتعد وثيقة ذو أهمية مركزية لتاريخ والدستور السياسي لدولة نيوزيلندا، وكانت مهمة للغاية في تأطير العلاقات السياسية بين الحكومة النيوزيلندية وسكان الماوري.

* في 27 ماي 1967 تم إجراء الاستفتاء الوطني الذي أعطى للسكان الأصليين الحق في أن يُعدّوا كغيرهم من الأستراليين ضمن الإحصاء السكاني، وفي 3 جويلية 1992 أصدرت المحكمة العليا قرارا بحق السكان الأصليين بالأرض فيما عرف بقرار مابو.

* إنويت أو الإسكيمو هم شعب يسكن في شمال الكرة الأرضية، وتعني كلمة إنويت "الناس"، بينما إسكيمو تعني "الناس الذين يأكلون طعامهم نيئا". وهذه الكلمة أطلقها عليهما لهنود الحمر ازدراء لشعب الإنويت الذي يعيش حاليا عند السواحل الشمالية لقارة أمريكا الشمالية، ويعيش على صيد الحيوانات والأسماك بشمال شرق سيبيريا. وكان الإنويت يرتدون جلد حيوان الكاريبو وفراء الدببة، وكانوا لشدة انعزاليتهم يعتقدون أنهم الناس الوحيدون في العالم. وكانت لهم فنونهم الخاصة بهم حيث ينحتون عاج أنياب أفيال البحر ويضعون الأقنعة السحرية وكانوا يصنعونها من الجلد والخشب علي هيئة بشر وطيور. وقد نجح شعب الإنويت في صد موجات غزو الحضارات الأخرى عبر تاريخهم، ولم يتصلوا بالحضارات ولاسيما حضارة الأوربيين حتي القرن 18.

² ويل كملিকা، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 89

التعددية الثقافية الجديدة. في حالة السكان الأصليين، فإن هذه القائمة تشمل الخطط أو السياسات التسع التالية¹:

1. الاعتراف بحقوق الأرض وسندات الملكية.
2. الاعتراف بحق الحكم الذاتي.
3. تأييد المعاهدات التاريخية و/أو التوقيع على معاهدات جديدة.
4. الاعتراف بالحقوق الثقافية (اللغة والصيد البري والبحري).
5. الاعتراف بالقانون المتعارف عليه (العرفي).
6. ضمان حق التمثيل والاستشارة في الحكومة المركزية.
7. التصديق الدستوري والقانوني على المكانة المتميزة للسكان الأصليين.
8. التأييد والتصديق على الوسائل الدولية حول حقوق السكان الأصليين.
9. التصرف الايجابي لأعضاء جماعة السكان الأصليين.

ويتضح من ذلك، أن كملিকা يتبنى فكرة التمتع التاريخي للسكان الأصليين بالاستقلال الذاتي في المناطق التي يعتبرونها وطنهم التاريخي داخل نطاق الدولة، ويؤكد على ضرورة اعتماد "القانوني العرفي"، أي إنشاء نظام قانوني قائم على العادات والتقاليد من أجل تحقيق العدالة، وإيجاد منظمات دولية تساند حقوق السكان الأصليين وتشجيعها. وحاول كملিকা بعد ذلك تحديد أي من هذه السياسات كانت قوية وفي أي من الديمقراطيات الغربية وذلك في الفترة من 1980 إلى 2000. وعلى هذا الأساس، صنف البلدان إلى ثلاث فئات:

1. تلك البلدان التي تحولت بشكل حاسم تجاه المنظر متعدد الثقافات، عن طريق تبني ست أو أكثر من السياسات التسع.

¹ ويل كملিকা، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 89

2. تلك البلدان التي قامت بتحول أكثر تواضعا ولكنه متميز، عن طريق تبني من ثلاث على خمس سياسات من السياسات التسع.

3. تلك لبلدان التي تحولت بالكاد إلى هذا الاتجاه، إن كانت قد تحولت على الإطلاق باثنتين أو اقل من هذه السياسات.

لقد انتهت دراسته بتصنيف أربعاً من الديمقراطيات الغربية التسع ذات السكان الأصليين على أنها متعددة الثقافات تماما (كندا، الدانمرك، نيوزيلندا، والولايات المتحدة)، وثلاثة منها كانت متعددة الثقافات بطريقة معتدلة (أستراليا، وفنلندا، والنرويج)، واثنان قامتا بالكاد بهذا التحول (اليابان، والسويد)¹. إن هذه السياسات هي الطريقة لمحاولة قياس مدى تبني هذه الأنظمة الديمقراطية الغربية لمنظور التعددية الثقافية بالنسبة إلى السكان الأصليين.

(3) الأقليات القومية:

إن المقصود بالأقليات القومية هي تلك المجموعات التي شكلت مجتمعات قائمة بالذات في المناطق التي سكنتها في التاريخ قبل أن تندمج داخل دولة معينة. ويمكن تقسيم الأقليات القومية إلى صنفين: أولاً: أمم أقل من دولة، وثانياً: سكان أصليون. الأولى أمم تفنقر إلى الدولة وتستطيع فيها أن تكون الأغلبية، وهي أمم يمكن أن تكون قد عرفت في الماضي التنظيم في شكل الدولة، ولأسباب متعددة وجدت نفسها مع أمم أخرى تتقاسم معها الانتماء إلى نفس الدولة. وقد تعرض هذه الأقليات القومية في الماضي للغزو والاحتلال من قبل دولة أو إمبراطورية أو لأسباب أخرى. أما الصنف الثاني فهم السكان الأصليون الذين احتلت أراضيهم وألقوا أحيانا عنوة وأحيانا أخرى من خلال المعاهدات، وتنتظر بعض الدول والشعوب إليهم كغرياء. ففي حين تحلم بعض الأمم الأقلية بالارتقاء إلى مصاف أمم ذات الدول التي تتمتع بمؤسسات اقتصادية وسياسية واحدة وبحيازة أدوات لتحقيق ذواتها، بحث السكان الأصليون عن شيء مختلف تماما، وهو القدرة على الحفاظ على بعض الأنماط التقليدية وزيادة الاستقلالية الذاتية.²

¹ ويل كميكا، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص ص 89-90

² ويل كميكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة: الفصل التاسع، ترجمة منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، تونس،

يتعلق هذا الاتجاه بمعاملة الجماعات القومية مثل الكيكيون (سكان كيبك) في كندا، والأسكتلنديين والويلزيين في بريطانيا، والكاتالونيين والباسك في اسبانيا، والفلمنكيين في بلجيكا، والأقليات التي تتحدث الألمانية في جنوب تيرول (Tyrol) في إيطاليا، وبورتريكو في الولايات المتحدة. وفي جميع هذه الحالات نجد مجموعة إقليمية متميزة تتصور نفسها أمة داخل دولة أكبر، وتتحرك خلف الأحزاب السياسية القومية لكي تحقق الاعتراف بكيانها كأمة، إما في شكل دولة مستقلة، وإما من خلال حكم ذاتي إقليمي داخل الدولة الكبرى¹. وهو الأمر الذي يبرره كمليك، إذ من البديهي أن يبدو تبني الأقليات مشاريع بناء الدولة أمرا عادلا. فإذا كانت الأكثرية قادرة على الانخراط في مشروع بناء الدولة، وبصورة شرعية، فلماذا لا تستطيع الأقليات القومية القيام بالمثل؟ ولاسيما الأقليات التي أدمجت في الدولة بغير إرادتها².

لقد حاولت جميع البلاد التي سبق ذكرها في الماضي أن تكبت التعبير عن قوميات الجماعات الثانوية. فإذا كانت هناك جماعة إقليمية لديها الإحساس بأن لها قومية متميزة فإن ذلك كان يرى تهديدا للدولة، ويشكك في الحق المشروع للدولة في أن تحكم كل أرضها وجميع سكانها. ولقد بذلت جهود متعددة ومختلفة لتقويض أي إحساس بقومية متميزة، وكثيرا ما استخدمت الأدوات نفسها التي كانت تستخدم ضد السكان الأصليين، على سبيل المثال، تضيق حقوق لغة الأقليات، وإلغاء الأشكال التقليدية للحكم الذاتي الإقليمي، وتشجيع أعضاء الجماعة المسيطرة على الاستيطان في الأرض الأم لجماعة الأقليات حتى يفوقهم عددا ولو على أرضهم التقليدية³.

ومع ذلك، فقد حدث تغيير في الطريقة التي تتعامل بها الدول الغربية مع القوميات الثانوية، نجد أن جميع البلدان التي ذكرت آنفا، قبلت احتواء إحساسهم بقوميتهم وتطلعاتهم القومية بطريقة أو بأخرى، ولقد اتخذ هذا الاحتواء شكلا يمكن أن نسميه "الفدرالية متعددة القوميات واللغات". وفي بداية القرن العشرين تبنت سويسرا وكندا وحدهما هذا المزيج من الحكم الذاتي الإقليمي وحالة اللغة الرسمية للجماعات القومية الثانوية. ومنذ ذلك الوقت ذهبت كل الأنظمة الديمقراطية الغربية التي تشتمل على حركات قومية للجماعات الثانوية في هذا الاتجاه، وتشمل القائمة تبني الحكم الذاتي لسكان مجموعة جزر أولاند الذين يتحدثون اللغة السويدية في فنلندا، وذلك بعد الحرب العالمية الأولى، وجنوب تيرول (Tyrol) في إيطاليا

¹ ويل كمليك، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 90

² Will Kymlicka, Politics in the Vernacular, op.cit, p 29

³ ويل كمليك، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص ص 90-91

وبورتريكو في الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، والحكم الذاتي لاتحاد مقاطعات كاتالونيا والباسك في إسبانيا في سبعينيات القرن العشرين، ومقاطعة فلاندير (Flander) في ثمانينات القرن العشرين¹، وحديثا التحول الذي حدث في اسكتلندا وويلز في تسعينات القرن العشرين².

في هذا الإطار، يؤكد كملিকা على ضرورة الانتباه للأقليات القومية الكبيرة المتمركزة إقليميا، وتبني اتجاه الاتحاد لأنه ضروري وشامل في الغرب. فقد تحقق لكل الجماعات التي يزيد تعدادها على 250 ألف نسمة، والتي أبدت رغبة في حكم نفسها ما أرادته في الغرب اليوم، كما حدث بالنسبة إلى عدد كبير من الجماعات الصغيرة محل الأقلية الألمانية في بلجيكا³. إذن، فالتحول الكبير الذي يدعو إليه كملিকা هو التحول من إقصاء واستيعاب القوميات إلى احتوائها من خلال الحكم الذاتي الإقليمي وحقوق اللغة الرسمية. ويطلق كملিকা على هذا الوضع اسم التحول نحو منظور "التعددية الثقافية" للجماعات القومية الثانوية، على الرغم من أن هذا المصطلح نادرا ما تستخدمه هذه الجماعات نفسها، فهي تفضل لغة القومية وتقرير المصير والفدرالية والمشاركة في السلطة.

يحدد كملিকা النزعة القومية للأكثرية بعدد من القيود حتى تصبح نزعة قومية ليبرالية، ويمكن اعتبار هذه القيود بمثابة أسس بناء الدولة المتعددة الثقافات، ويخلصها في أربعة قيود وهي:

1. ألا تسعى النزعة القومية الليبرالية إلى فرض هويتها القومية بالإكراه على أولئك الذين لا يشاطرونها هذه الهوية.

¹ منذ القرن التاسع عشر ونتيجة للأهمية التاريخية التي اكتسبتها مقاطعة فلاندير في بلجيكا، صار مصطلح فلاندر يطلق على كل مناطق بلجيكا التي تتكلم باللغة الهولندية وهي التي تقع في الشمال من بلجيكا. في بلجيكا كلمة فلاندر قد تعني عدد من الأشياء مثل:

- مقاطعة فلاندير: وهي واحدة من ثلاثة مقاطعات في بلجيكا إلى جانب المقاطعة الفرنسية والمقاطعة الألمانية، وهذا التقسيم هو حسب اللغة السائدة للسكان.
- الإقليم الفلامندي: وهي واحدة من الأقاليم الفيدرالية لبلجيكا.
- مجموع المؤسسات السياسية في هذه المنقطة.
- مقاطعات فلاندر: وهما مقاطعتان، مقاطعة فلاندر الشرقية ومقاطعة فلاندر الغربية.

² ويل كملিকা، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 91

³ المرجع نفسه، ص 92

الفصل الثالث.....الليبرالية السياسية والتعددية الثقافية: أنموذج المواطنة متعددة الثقافات

2. أن النزعة القومية الليبرالية هي التي تفسح المجال أمام مجالا ذا شخصية قومية متنوعة، ليصبحوا الناس أحرارا في تبني لغة رسمية مختلفة أو حتى السعي إلى الانفصال عن إقليم الدولة وتشكيل دولة أخرى مستقلة.

3. أن الانتماء إلى جماعة قومية ما لا يقتصر على الذين يتقاسمون دينا أو اثنية أو عرفا معينا، وإنما يمكن لأي شخص الانضمام إلى عضوية هذه الجماعة القومية، وذلك من أجل تمكين الأفراد ذو الخلفيات الاثنية الثقافية المتباينة من أجل إتاحة أكبر مجال ممكن أمام التنوع والاختلاف الفردي.

4. ألا تكون النزعة القومية الليبرالية نزعة عدوانية، ولا تسعى إلى تفكيك وإلغاء مؤسسات الاستقلال الذاتي للجماعات القومية الأخرى، سواء داخل حدود الدولة نفسها أو في الدول الأخرى، بل ينبغي أن ترغب في الاعتراف العام بالأقليات القومية وتتقاسم معها المجال العام.¹

لقياس هذا التحول، حدد كملিকা السياسات الست التالية بوصفها ترمز إلى منظور التعددية الثقافية للجماعات القومية التالية:²

1. الحكم الذاتي الإقليمي الاتحادي أو شبه الاتحادي.
2. مكانة اللغة الرسمية سواء إقليميا أو قوميا.
3. ضمانات التمثيل في الحكومة المركزية أو المحاكم الدستورية.
4. التمويل العام للجامعات والمدارس ووسائل الإعلام التي تعتمد لغة الأقلية.
5. التأييد الدستوري أو البرلماني للتعددية الثقافية.
6. منح الشخصية الدولية (مثلا السماح للمناطق الثانوية بالاشتراك في الهيئات الدولية أو التوقيع على المعاهدات أو أن يكون لها فريق أولمبي).

¹ حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 30

² ويل كملিকা، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 93

ومن بين الأنظمة الديمقراطية الغربية الأحد عشر التي تحتوي على أقليات قومية كبيرة الحجم نسبيا (أكثر من 100 ألف نسمة)، توصل كملিকা إلى أن ثمانية منها تحركت في هذا الاتجاه، خمسة منها تحركت بقوة وثلاثة كانت أكثر توطئا، أما البلاد التي تبنت التعددية الثقافية بشكل قوي فهي بلجيكا، وكندا، وفنلندا، وإسبانيا، وسويسرا، والبلدان التي تبنت التعددية الثقافية على نحو متوسط هي إيطاليا والمملكة المتحدة، والولايات المتحدة، على حين أن البلدان الثلاثة التي قاومت هي فرنسا واليونان واليابان¹.

(4) الجماعات المهاجرة:

هناك توجه ثالث لسياسة التعددية الثقافية تجاه المهاجرين يتعلق بالتعامل مع الجماعات المهاجرة، ويعني كملিকা بمفهوم المهاجرين تلك الجماعات التي تشكلت بموجب قرار اتخذه أفراد وعائلات بمغادرة أوطانهم الأصلية والهجرة إلى مجتمع آخر، وبلد آخر أكثر ديمقراطية وحرية، ومع مرور الوقت سيولد الجيل الثاني والأجيال اللاحقة من أبناء المهاجرين في وطنهم الجديد ليشكلوا جماعات إثنية ذات مستويات متباينة من حيث التضامن الداخلي والتنظيم. والأقليات المتمركزة في الأقاليم والجماعات دون القومية والجماعات الدينية والمهاجرون الأشكال لمختلفة للتنوع وهم بحاجة إلى ردود أفعال مختلفة. ويمكن وصفهم هؤلاء الغرياء الذين لا يشعر المجتمع بأي التزام نحوهم، على عكس ما يفعل مع الأقليات الخاصة به، هؤلاء الذين يبرزون العقبات والتوترات للمجتمع متعدد الثقافات أكثر من الأقليات الموجودة في المجتمع. ومن الغريب أن النظرية السياسية التقليدية إما تجاهلت الموضوع وإما تناولته بطريقة غير كافية، وذلك أعطى سببا في الوقت الحالي للتركيز على المهاجرين. والجدير بالذكر، أنه حسب كملিকা، فإن النقاشات المتعلقة بموضوع الهجرة بحاجة إلى تجنب أربعة أخطاء شائعة²:

أولا: حيث إن الهجرة ليست هي المصدر الوحيد للتنوع الثقافي، فلا ينبغي علينا أن نعتقد من منطلق الحنين إلى الماضي أن المجتمع كان متجانسا ثقافيا قبل بداية الهجرة ومن الممكن أن يصبح متجانسا مرة أخرى إذا ما أنهينا الهجرة.

¹ ويل كملিকা، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 93

² بيخو باربخ، سياسات جديدة للهوية، المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، ترجمة: حسن محمد فتحي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013، ص 132

ثانيا: بما أن المهاجرين ينتمون إلى جماعات دينية وعرقية مختلفة وجماعات أخرى، فينبغي علينا ألا نصبغهم بالصبغة العرقية كما لو كانوا جميعهم سواء، أو نجعلهم متجانسين ونتجاهل تطلعاتهم المختلفة ومواردهم الثقافية وأساليبهم المرتبطة بالمجتمع الأشمل.

ثالثا: إن التنوع الثقافي الذي يقدمه المهاجرون ليس بالضرورة أكثر عمقا من نظيره الموجود بالفعل في المجتمعات التي تستقبل المهاجرين، فالتنوع الثقافي في هذه المجتمعات يشمل الأفراد والجماعات الذين لديهم وجهات نظر حول موضوعات كثيرة مثل: المثلية الجنسية والمعاشرية الزوجية والعلاقة بين الوالدين وأطفالهم والنظام الأسري والاقتصاد الرأسمالي والامتثال لأوامر القانون. في جميع الموضوعات السابقة تقريبا، يتقاسم المهاجرون غالبا وجهات نظر الأغلبية المحافظة، والتقسيم الثقافي والأخلاقي بينهم وبين باقي المجتمع يعد أضيق وأقل عمقا عن ذلك الفصل لأعضاء المجتمع. لذا يجب ألا نعامل المهاجرين كغرباء، ويجب أن ندرك أن هؤلاء المهاجرين مختلفون، ويتحدثون بطريقة مختلفة، ويأتون من أقطار غير مألوفة، وبناء عليه فإن حياتهم الأخلاقية والثقافية تكون أو يجب أن تكون مختلفة تماما.

رابعا: تختلف الهجرة المعاصرة عن الهجرة في العصور القديمة في كثير من الجوانب الهامة، ولا يجب أن نتوقع أن يتبعوا النموذج نفسه ويسيروا على الطريقة نفسها.

لقد كان المهاجرون الأوائل في بداية القرن العشرين وأثناء فترة الحروب الأهلية يتركون أوطانهم ويذهبون إلى بلد آخر باعتبارهم لاجئين، فارين من الظلم والاضطهاد الموجود ببلدهم، ويشعرون بامتنان عميق للمجتمع الذي يستقبلهم، نظرا لأن هذا المجتمع يمنحهم وطنا جديدا وفي بعض الحالات يحفظهم من موت محقق. هم جاؤوا مع الأسر التي قدمت لهم يد العون والمساعدة، وكانوا منسجمين للاندماج والاستيعاب داخل المجتمع، الأمر الذي لم يجده في أوطانهم، ولم يرغبوا أو يستطيعوا استعادة الروابط الحميمة معهم بسبب أساليب النقل والاتصال الضحلة. على عكس من ذلك، نجد المهاجرين المعاصرين غالبا ما يهجرون طلبا للعمل الذي يعتمد على المهارة في الأساس، لذا فإن علاقتهم مع المجتمعات المستقبلية لهم هي علاقات تعاقدية بصفة عامة وتفتقر إلى عنصر العرفان بالجميل، ينتمي كثير منهم إلى المستعمرات السابقة، ويصلون إلى البلد المستقلة محملين بعواطف ممتزجة. هم متحمسون لاستعادة روابطهم واتصالاتهم مع أوطانهم الأصلية التي تتيحها أساليب لتكنولوجيا الحديثة. كما أن المناخ الثقافي

والسياسي الحالي أكثر تقبلاً لرغباتهم من أجل الحفاظ على هويتهم¹. وبناء على تقديرات التنمية البشرية لعام 2009، فإن أعداد المهاجرين تضاعفت منذ منتصف سبعينات القرن العشرين لتصل إلى ما يقارب 213 مليون شخص، ولا يشمل هذا الرقم المهاجرين غير الشرعيين. إذ تشير التقديرات في حال شمولهم، إلى ما يعادل نسبة 3.1% من مجمل سكان العالم. وتعد اليوم كل من أواسط آسيا وجنوب إفريقيا وأمريكا الوسطى بمثابة المناطق الرئيسية التي تتم الهجرة منها إلى الدول الغربية خصوصاً².

وبالنظر إلى عدم قدرة المهاجرين على انتهاج مشروع بناء أمة خاصة بهم، فلن يكون أمامهم من سبيل سوى الاندماج جهد إمكانهم. ومن ثم يغدو من الإنصاف حينئذ أن تقوم الدولة بالتقليل من أعباء وشروط الاندماج المفروضة عليهم، مثل إتقان اللغة الرسمية ومدة الاستقرار والتوطن في إقليم الدولة وغيرها. ومادام حال المهاجرين على هذا النحو أصلاً، فإن بإمكانهم المطالبة بمتطلبات اندماج أكثر إنصافاً. وبغية تحقيق ذلك، يؤكد كملিকা على السياسات الثمانية التي تعتبر أكثر الصور الرمزية شيوعاً وعمومية للتعددية الثقافية بالمهجر وهي:

1. التأكيد الدستوري والشرعي والبرلماني للتعددية الثقافية على المستوى المركزي و/أو المستويين الإقليمي والمحلي.
2. تبني التعددية في المقررات الدراسية.
3. اشتغال التمثيل على الحساسية العرقية في السياسات الرسمية لوسائل الإعلام أو الترخيص لأجهزة الإعلام.
4. الإعفاء من ارتداء زي رسمي، أو التشريع بالإغلاق يوم الأحد (سواء بالقانون أو بحكم المحكمة).
5. السماح بالجنسية المزدوجة.
6. تمويل منظمات الجماعات العرقية لتدعيم الأنشطة الثقافية.
7. تمويل نظم التعليم ثنائية اللغة أو تعليم اللغة الأم.

¹ بيخو باربخ، سياسات جديدة للهوية، المرجع السابق، ص ص 133-134

² حسام الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 280

8. السلوك الايجابي تجاه المجموعات المهاجرة المتضررة¹.

من ثم حاول كملিকা تحديد أي من البلاد قد تحولت باتجاه هذه السياسات، سواء كانت تحولا قويا (عن طريق تبني ست أو أكثر من هذه السياسات الثماني)، أو تحولا متوسطا معتدلا (عن طريق تبني من ثلاث إلى خمس من السياسات الثاني). ووجد أن كلا من البلدان التقليدية الأربعة للهجرة قامت بهذا التحول (أستراليا، وكندا، ونيوزيلندا، والولايات المتحدة الأمريكية)، بعضها بشكل قوي (أستراليا وكندا)، وبعضها الآخر بشكل متوسط (نيوزيلندا والولايات المتحدة). غير أننا إذا ما نظرنا إلى ما وراء هذه البلدان التقليدية للهجرة، فإن الديمقراطيات السبع عشر المتبقية في الدراسة تتقدم بصورة مختلفة نحو "التعددية الثقافية"، وأن أربعة منها فقط قد تحولت تحولا متوسطا (بلجيكا وهولندا والسويد والمملكة المتحدة)، على حين أن الأغلبية العظمى كانت تقاوم الاتجاه بشدة (أستراليا والدانمارك وفنلندا وفرنسا وألمانيا واليونان وإيرلندا وإيطاليا واليابان والنرويج والبرتغال وإسبانيا وسويسرا)². وهكذا، فإنه في سياق التحول نحو التعددية الثقافية، من الواضح وجود اختلاف في كيفية التعامل مع الجماعات المهاجرة، فنجد أكثر الدول ترفض سياسة التعددية الثقافية تجاه المهاجرين.

في الأخير، تبني كملিকা مجموعة من سياسات التعددية الثقافية للبلدان المختلفة وهي:

1. التأكيد الدستوري أو التشريعي أو البرلماني على التعددية على المستويين المركزي والاقليمي، وعلى مستوى البلديات.
2. تبني التعددية الثقافية في المنهج المدرسي.
3. إدراج تمثيل الأقليات العرقية ومراعاتها في إطار مهام وسائل الإعلام العامة أو إصدار التراخيص لها.
4. الإعفاء من قواعد الملبس، فعلى سبيل المثال: السماح للشيخ بارتداء العمامات بدلا من الخوذات الواقية أو القبعات المدرسية، والإعفاء من القوانين التي تمنع الاتجار أيام الأحاد وما إلى ذلك.
5. السماح بازدواجية الجنسية.

¹ ويل كملিকা، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 96

² المرجع نفسه، ص ص 96-97

6. تمويل التعليم الثنائي اللغة أو التعليم بلغة الأم.

7. اتخاذ إجراءات ايجابية لمصلحة الجماعات المحرومة¹.

أخيراً، يمكن القول أن كملিকা يركز على تبني سياسات مختلفة بحسب كل أقلية، وبالتالي الاعتراف الرسمي بالهويات الثقافية، ولكن ضمن الوحدة الوطنية التي تحمل في طياتها التعددية، خاصة إذا ما كانت هذه الجماعات لا تخترق الصالح العام والأمن المجتمعي.

المطلب الثالث: الفدرالية متعددة الثقافات

يمكن إدراك، من خلال النظر إلى دور الحكومات الفدرالية المعاصرة المختلفة من جانب التعدد العرقي والثقافي، أن الطريقة الدستورية لمعالجة التنوع الثقافي وتحقيق التكامل الوطني تختلف من تجربة إلى أخرى. في معظم الحالات، فالتصور المفاهيمي للدولة القومية لديه دور بارز في تشكيل الاستراتيجيات حول التنوع. مثلاً، الذين يستوعبون دولتهم القومية كدولة مهيمن عليها بواسطة مجموعة عرقية واحدة، يفرضون استراتيجيات خاصة تعتبر التنوع كمغامرة للأمة وبناء الدولة كألمانيا مثلاً.

(1) مفهوم النظام الفدرالي:

هناك تباين في إعطاء مفهوم للنظام الفدرالي، فالفدرالية الاتحادية تشير إلى النظام السياسي الذي يشمل التقسيم الدستوري للسلطات بين الحكومة المركزية ووحدتان أو أكثر (المقاطعات، ولايات، الكانتونات) تعريف على أساس إقليمي، بما أن كل مستوى من الحكومة له سيادة سلطة على مسائل معينة، وهذا ما يميز الفدرالية عن كل من:

أ- اللامركزية الإدارية، حيث تنشئ الحكومة المركزية السياسية الأساسية في جميع المجالات، ولكن بعد ذلك تؤول السلطة لإدارة هذه السياسات إلى مستويات حكومية أدنى وعادة الحكومات الإقليمية أو البلدية؛

ب- الاتحاد الكونفدرالي، حيث تتفق فيه دولتان أو أكثر من البلدان ذات السيادة لتنسيق السياسة الاقتصادية أو العسكرية وهكذا. وبالتالي فإن كل تفويض السلطة لإدارة هذه السياسات إلى هيئة فوق وطنية تتألف من مندوبين من كل بلد¹.

¹ علي راتانسي، المرجع السابق، ص ص 24-25

يمكن تعريف الفيدرالية بأنها شكل من أشكال الدول وكذلك الحكم تكون السلطات فيه مقسمة دستوريا بين حكومة مركزية (حكومة فيدرالية أو اتحادية) ووحدات حكومية صغرى (الأقاليم، والولايات)، ويكون كلا المستويين المذكورين من الحكومة معتمدا أحدهما على الآخر وتتقاسمان السيادة في الدولة. أما ما يخص الأقاليم والولايات فهي تعتبر وحدات دستورية لكل منها نظامها الأساسي الذي يحدد سلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية ويكون وضع الحكم الذاتي للأقاليم، أو الجهات أو الولايات منصوص عليه في دستور الدولة بحيث لا يمكن تغييره بقرار أحادي من الحكومة المركزية². إن الفيدرالية على هذا النحو نظام حكم يقوم على تقسيم محدد دستوريا للسلطات بين مستويات الحكم المختلفة. وهناك عادة مستويان رئيسيان: مستوى وطني أو مركزي أو فيدرالي، مستوى الولاية أو المقاطعة أو الإقليم. لكن النظام الفيدرالي في بعض الدول يفرض توزيعا ثلاثيا للسلطة عبر الاعتراف بالسلطات الدستورية للحكم المحلي (جنوب أفريقيا)، أو عبر خلق أشكال معقدة من الفيدرالية المتداخلة إقليميا ولغويا (بلجيكا) وهكذا، تسمح الفيدرالية للجماعات المتميزة المحددة بحدودها الإقليمية بأن تتمتع بحكم ذاتي مضمون في أمور معينة ذات أهمية خاصة لها، مع البقاء جزء من اتحاد فيدرالي أكبر تمارس من خلاله سلطات مشتركة في القضايا ذات الاهتمام المشترك³. وتتضمن مكونات النظام الفيدرالي، بالإضافة إلى المؤسسات التشريعية والتنفيذية (وأحيانا القضائية) على كل مستوى من مستويات الحكم، دستورا صارما نسبيا يبين توزيع السلطات بين مستويات الحكم المختلفة، وهيئة قضائية عليا مسئولة عن البت في النزاعات بينها. وعلى العموم، هناك سببان رئيسيان للتفكير في إتباع نظام الفيدرالية:

- **فيدرالية الهوية:** جماعتان قوميتان أو أكثر، متميزتان ثقافيا أو لغويا أو دينيا أو خلاف ذلك، وتجمعهما قواسم مشتركة في المصلحة أو الهوية تكفي لجعلهما تودان العيش معا في دولة واحدة، لكن يفصلهما أيضا تمايز في المصلحة أو الهوية يكفي لجعلهما تطالبان بحكم ذاتي جوهري ضمن تلك الدولة (كندا وسويسرا).

¹ ويل كمليكيا، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 94

² للمزيد حول الفدرالية أنظر: جورج أندرسون، مقدمة عن الفدرالية، منتدى الأنظمة الفدرالية، ترجمة: مها تكلا، كندا، 2007؛ لقمان عمر حسين، مبدأ المشاركة في الدولة الفيدرالية، أربيل، مطبعة الحاج هاشم، 2008

³ المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات، الفدرالية، الكراسات الأساسية لبناء الدستور، ماي 2015، ص 2، متاح على الرابط التالي:

• **فيدرالية الكفاءة:** بلد منسجم ثقافيا لكنه كبير جغرافيا، ويرغب في تحسين التمثيل الديمقراطي والمساءلة بجعل السلطة لا مركزية ومنح المحليين سيطرة أكبر على الموارد والسياسات، مع المحافظة على الوحدة الوطنية والقدرة على التصرف باتساق في مسائل السياسة الوطنية (ألمانيا والأرجنتين).¹

تتمتع بعض الأنظمة الفيدرالية بوجود لغة سائدة بوضوح ومستويات منخفضة نسبيا من التمايزات الاثنية والدينية. وقد تتضمن تلك الدول اختلافات إقليمية مهمة، ولكن تعريف وحداتها الفيدرالية لم تتم هيكليا حول إدارة الانقسامات بشأن تلك الهويات أحد الملامح المركزية في الحياة السياسية. وعندها تتميز تلك المجموعات بشكل إقليمي، فقد تصبح خصائص الوحدات المكونة وتركيبها عنصرا مهما في النظام الفيدرالي². وتأتي أهمية الفدرالية من المبدأ في تغيير خريطة التجانس في الدولة من الوحدة السياسية إلى خليط من تنوع لا متجانس إلى تنوع متجانس.

(2) النظام الفيدرالي المتعدد الثقافات:

يعتقد كملিকা أن هناك حاجة ماسة إلى أعمال الفكر في إيجاد دول تتخذ شكل فدراليات مكونة من شعوب يتمتع كل منها باستقلاله الذاتي، بحيث يتم فيها رسم الحدود وتوزيع السلطة على نحو يمكن الجماعات القومية من ممارسة درجة معينة من الاستقلال الذاتي، وهو يطلق على هذه الآلية تسمية "الفدرالية متعددة الثقافات"³. فيما يتعلق بالفدرالية المتعددة الثقافات، فهي تهتم أساسا بعلاج حالة الإقصاء السابق للغة الأقلية وثقافتها من المجال العام والمؤسسات العامة- والواقع أن الفدرالية المتعددة الثقافات واللغات توفر مستوى عاليا جدا من الاعتراف العام بثقافة الأقلية على الأقل على المستوى الإقليمي. حيث تعطى لغتهم وضعاً رسمياً، يدرس تاريخهم وآدابهم في المدارس وتعرض فنونهم في المتاحف العامة، وتتم المحافظة على تراثهم الشرعي والقانوني والاحتفال بأبطالهم عن طريق الانجازات الرسمية، ومن خلال التماثيل العامة، وغير ذلك⁴. والواقع أن هذا النموذج يمنح الأقلية القومية على المستوى الإقليمي كثيرا من سلطات التعبير عن اللغة والثقافة نفسها، ونشرها التي تمارسها جماعة الأغلبية من خلال الدولة المركزية، وربما

¹ المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات، المرجع السابق، ص 2

² جورج أندرسون، المرجع السابق، ص 16

³ Will Kymlicka, Politics in the vernacular, op.cit, p 234

⁴ ويل كملিকা، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 175

كان ذلك أقرب شيء يمكن الوصول إليه لكي تتحقق المساواة والتكافؤ بين جماعات الأغلبية والأقلية في القدرة على تأكيد ثقافة كل منهما في المجال العام.

بحسب رأي كمليك، فإن الأنظمة الفدرالية توزع على صنفين رئيسيين: الأول هو الفدرالية الإقليمية (Territorial Federalism)، وهي آلية التي تعمل بواسطتها قومية واحدة على تقسيم السلطة ونشرها داخل إقليم الدولة، دون أخذ التنوع الثقافي في عين الاعتبار، والثاني هو الفدرالية المتعددة القوميات، وهي الآلية الوحيدة التي بإمكانها الاعتراف بمطالب الأقليات في الاستقلال الذاتي. فحينما تتمركز الأقليات القومية إقليمياً، ويمكن رسم حدود الوحدات الفرعية على النحو الذي تشكل الأقلية القومية أكثرية في إحدى تلك الوحدات الفرعية¹، وبالتالي توفر هذه الفدرالية استقلالاً ذاتياً موسعاً للأقلية القومية، إذ تضمن لها القدرة على صنع القرارات دون أن تتمكن الأكثرية المهيمنة من تحقيق الغلبة العددية².

غير أن الفدرالية متعددة القوميات ليست مجرد اعتراف بالوجود. بل تتضمن كذلك إعادة توزيع جوهرية للسلطة السياسية، وبالتالي فرصاً متزايدة للمشاركة الفعالة من قبل الأقليات القومية، بالإضافة إلى إعادة توزيع الفرص الاقتصادية، (مثلاً حالة الأقلية الفرنسية- الكندية في كندا). فقبل ستينات القرن العشرين كان الفرانكفونيون يمثلون بشكل محتشم في الوظائف المدنية الفدرالية، كما أنهم كانوا مواطنين من الدرجة الثانية في مقاطعتهم الخاصة. إلا أنهم تقهقروا إلى أدنى درجات السلم الاقتصادي، وكانوا تابعين اقتصادياً للنخبة الإنجليزية التي أصبحت مميزة تحت الحكم البريطاني. ومنذ منتصف ستينات القرن العشرين. ومع تدعيم كل من الأزواج الرسمي للغة والحكم الذاتي الإقليمي، حقق الكيبكيون الفرانكفونيون مساواة كبيرة مع الكنديين الإنجليز على جميع الأصعدة، سواء قيست بلغة الفرص الاقتصادية ومستوى المعيشة، أو وفقاً للتمثيل السياسي والتصويت الفعال، أو وفقاً للوضع العام للغة والثقافة. فلقد اختفت بشكل جوهري النماذج التاريخية للعوائق الاقتصادية والتبعية السياسية والتهميش الثقافي³.

¹ ويل كمليك، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 176

² Will Kymlicka, Politics in vernacular, op.cit, pp 95-100

³ ويل كمليك، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 176

ومن ثم، فإن الفدرالية متعددة القوميات يمكن أن تكون أداة فعالة لتقليل من التدرج الموروث بين الأغلبية القومية المسيطرة والأقليات القومية الفرعية أو الثانوية. وبناء على ذلك يوزع كملিকা الوحدات الفرعية للفدرالية المتعددة القوميات على ثلاثة أصناف رئيسية وهي¹:

أ- الوحدات ذات الأساس القومي، وهي الوحدات الفرعية التي تجسد رغبة الأقليات القومية في المحافظة على ذواتها باعتبارها مجتمعات متميزة ثقافيا، وتمتعة بالاستقلال الذاتي سياسيا.

ب- الوحدات ذات الأساس الإقليمي، وهي الوحدات الأخرى التي تتكون منها الدولة، وتمثل جماعة قومية واحدة، بحيث يتم فيها نشر وتوزيع السلطات استنادا إلى الأساس الإقليمي.

ج- الوحدات العاملة خارج نظام الفدرالي، وهي وحدات فرعية ذات أساس قومي لكنها تعمل خارج نطاق النظام الفدرالي، فنظرا إلى استحالة أن تشكل أقلية صغيرة الحجم الأكثرية في إحدى الوحدات الفرعية لتي تهيمن عليها قومية أخرى، فإن بمقدور مثل هذه الأقليات القومية الصغيرة الحجم أن تنال الاستقلال الذاتي، وذلك فقط عبر منحها مكانة سياسية خاصة ليست بفدرالية أو شبه فدرالية، بحيث تتخذ صيغة "الكومنولث" أو "الفدراسية" (Federacy) أو المحميات (Protectorates) كي تكون بذلك غير خاضعة لهيمنة أية وحدة فرعية ومرتبطة مباشرة بمركز النظام الفدرالي².

وهناك ميل متزايد داخل الديمقراطيات الغربية إلى احتواء الجماعات الثانوية أو الفرعية مثل الكيبكيين والاسكتلنديين والفلمنكيين والكتالونيين، من خلال بعض أشكال انتقال السلطة الفدرالي أو شبه الفدرالي. وتتضمن هذه الإصلاحات عادة الجمع بين: (1) الحكم الذاتي للإقليم؛ (2) الاعتراف بوجود لغة للأقلية كلغة رسمية داخل الإقليم الذي يحكم ذاتيا. ويمكن تلخيص هذا الجمع تحت عنوان الفدرالية متعددة القوميات ومتعددة اللغة³. ومن منظور كملিকা، فإن الجمع بين هذين النوعين يراد به منح الأقليات القومية والسكان الأصليين معا استقلالهما الذاتي داخل نطاق دولة موحدة، فالسكان الأصليون هم المعنيون تحديدا بالوحدات الفرعية العاملة خارج النظام الفدرالي، بحيث يتم تفويض السلطات الفعلية من الحكومة الفدرالية إلى المجالس القبلية التي تحكم كل وحدة منها، ليكسبها ذلك سيطرة متزايدة على مجالات عدة،

¹ Will Kymlicka, Politics in vernacular, op.cit, pp 102-110

² Ibid., p 112

³ ويل كملিকা، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 175

وهي: الرعاية الصحية، التعليم، الشرطة، القضاء، تنمية المواد الاقتصادية. والملاحظ أن مثل هذه الوحدات الفرعية موجودة فعليا في أمريكا الشمالية، فهي تعرف في الولايات المتحدة باسم المحميات القبلية (Tribal Reservations)، بينما تعرف في كندا بالمحميات الجماعية (Band Reserves)¹.

إذا ما تم العمل برؤية كملিকা بشأن الوحدات، فإن الأخيرة ستصبح بمثابة المستوى الثالث لممارسة الحكم داخل نطاق الدولة الفدرالية، بحيث يسمى كملিকা هذا المستوى الثالث "الفدرالية" أحيانا، ويرى أنه سيتم تقليص سلطة الحكومتين الفدرالية والمحلية على "الفدراسيات" التي تهيمن عليها القبائل الهندية بالرغم من وقوعها إقليميا داخل وحدات فرعية أخرى، ومن جهة أخرى، لا تعمل "الفدراسيات" أو المحميات على ممارسة السلطة وفقا للقواعد نفسها المطبقة في الوحدات الأخرى، وإنما وفقا للعادات والتقاليد القبلية². بالنسبة لأعضاء الأقلية الذين يعيشون خارج منطقة الحكم الذاتي، فهم يستفيدون بصورة غير مباشرة من وجود حكومة فرعية ملتزمة برعاية لغة وثقافة الأقلية حسب كملিকা، ولعل هذا أحد الأسباب وراء مساندة أعضاء الأقلية خارج منطقة الحكم الذاتي بشكل عام، الفدرالية متعددة القوميات. فمعظم الفرانكفونين الذين يعيشون في القسم الغربي من كندا يساندون الاستقلال الذاتي للكيبيك، ومعظم الذين يعيشون في مدريد يساندون الاستقلال الذاتي لكاتالونيا، ومعظم البورتوريكيون الذين يعيشون في نيويورك يساندون الحكم الذاتي لبورتوريكو، ومعظم الويلزيين الذين يعيشون في إنجلترا يساندون الاستقلال الذاتي لـ "ويلز". وهكذا، فإن الفدرالية متعددة القوميات ليست علاجا حاسما لأعضاء الأقليات الذين يعيشون خارج منطقة الحكم الذاتي، لكنها لا تمثل ضررا أو عقبة بالنسبة لهم³. ومن ثم يحث كملিকা على ضرورة التفاوض، لأن الفدرالية متعددة القوميات يمكن أن تكون أداة فعالة للتقليل من التدرج الموروث بين الأغلبية القومية المسيطرة والأقليات القومية الفرعية أو الثانوية.

في الأخير، يمكن أن تُعتبر الفيدرالية حلا مؤسساتيا للمشكلة التي ترافق الحجم والتنوع. فمن حيث الحجم، يمكن القول أصول الديمقراطية ترجع إلى الدولة -المدينة في العصور القديمة والقرون الوسطى، عندما كان المواطنون قادرين على المشاركة مباشرة في الحياة السياسية. وتاريخيا، ساد اعتقاد بأن الديمقراطية ليست ممكنة إلا في الدول الصغيرة، حيث تتخذ القرارات عبر نقاشات مباشرة وجها لوجه في

¹ حسان الدين علي مجيد، المرجع السابق، ص 300

² Will Kymlicka, Politics in vernacular, op.cit, p 111

³ ويل كملিকা، أوديسا التعددية الثقافية، المرجع السابق، ص 178

الفصل الثالث.....الليبرالية السياسية والتعددية الثقافية: أنموذج المواطنة متعددة الثقافات

ساحة المدينة. وسمح تطور المؤسسات التمثيلية بممارسة الديمقراطية على مستوى الدولة القومية، لكن بقيت مشكلة الحجم لأن لزيادة مساحة الوحدة السياسية عددا من العواقب. فمع ازدياد البعد الجغرافي بين الحكومة والناس، يصعب على الناس إيصال أصواتهم، فتزيد سيطرة النخبة الموجودة في المركز على العملية السياسية، ويقل احتمال أن يفهم الحكام احتياجات الناس وتطلعاتهم وأولوياتهم. يمكن لهذا أن يسفر عن وضع سياسات غير شعبية وغير ملائمة وغير قابلة للتطبيق، فضلا عن نمو شعور بالاغتراب والإحباط يؤدي سمعة النظام السياسي بأكمله، وتساعد الفيدرالية في حل هذه المشكلة، لأنها تتيح ممارسة صلاحيات حقيقية على مستوى الولاية أو الإقليم بغية منح الناس فرصا أكبر في ممارسة الرقابة الديمقراطية وصياغة السياسات حسب احتياجاتهم، مع عدم منح المركز إلا تلك الصلاحيات التي تجب معالجتها مركزيا.

أما على مستوى التنوع، تتمثل إحدى المنافع الرئيسية للفيدرالية في أنها تؤمن إطار الاعتراف بالجماعات العرقية والدينية واللغوية وغيرها من الجماعات الثقافية، بما يعكس رغبتها في أن تحظى بالاعتراف كشعوب ذات هوية متميزة ومصالح خاصة. وتتيح الفيدرالية لتلك الجماعات، عبر ضمان الحكم الذاتي، ممارسة حكم ذاتي حقيقي من خلال مؤسسات الولاية أو الإقليم أو المقاطعة، مع المشاركة في وظائف معينة مع الجماعات الأخرى من خلال المؤسسات الفيدرالية أو الوطنية. ويمكن للدستور الفيدرالي، عبر تلبيتها لمطالب الحكم الذاتي والاعتراف، أن يحمي الأقليات ويمنع النزاع ويزيد شرعية المؤسسات الديمقراطية ويقلل الضغوط من أجل الانفصال¹. غير أن ضرورة التأكيد أن الفيدرالية تكون ملائمة عندما تكون تلك الجماعات العرقية أو الدينية أو اللغوية متمركزة في مناطق جغرافية معينة، إلا البحث عن طرق أخرى في معالجة التنوع الثقافي بقي يشغل العديد من المفكرين والفلاسفة السياسيين، وتمثل الديمقراطية التداولية بالنسبة لبعضهم أفضل حل لهذه القضية، وهو المفهوم الذي أكد عليه كل من يورغن هابرماس وسيلا بنحبيب.

¹ المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات، المرجع السابق، ص 3

الفصل الرابع:

ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية
والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

إن التعددية الثقافية النقدية أو العالمية هي بمثابة حوار نقدي مع الليبرالية. في البداية كان هناك إقرار بالتعددية الثقافية الليبرالية في مرحلة سبعينات القرن العشرين، والتي عبرت عنها لأول مرة كندا، ثم اعتمدتها بلدان أخرى مثل أستراليا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. وبالرغم من ذلك شهدت السنوات الأخيرة تراجعاً ملحوظاً عن التعددية الثقافية الليبرالية، بحجة أن هذه التعددية لا تقدم استجابة للقضايا الراهنة والعالمية، مما أدى إلى طرح مفهوم ما بعد التعددية الثقافية. من بين الأسباب التي أدت إلى طرح هذا المفهوم ظهور أشكال جديدة من العنصرية من خلال التهديدات الجديدة، خاصة فيما يخص الأعداد المتزايدة من المهاجرين غير الشرعيين، والتي أدت إلى ظهور كراهية الأجانب وانتشار للعنصرية.

وتركز التعددية الثقافية النقدية على عدم المساواة بين الجنسين وبين الأقليات الثقافية، والتركيز على الحوار بين الثقافات، بحيث يحتوي هذا الحوار على القيم الإنسانية المشتركة كالديمقراطية وحقوق الإنسان وسيادة القانون. وقد عبر يورغن هابرماس عن هذه الأفكار في مشروعه للمواطنة العالمية، حيث ركز على الفضاء العمومي الذي يمثل المصلحة العامة والمشاركة للمواطنين. فهو يجمع بين المجتمع المدني والدولة في إطار الديمقراطية التشاركية، التي تركز التواصل من خلال التفاعل بين الأطراف، وبالتالي تأسيس العقلانية التواصلية. أما عن طرح الكوسموبوليتانية فقد أكدت عليه سيليا بن حبيب في أطروحاتها الفلسفية والسياسية، من خلال محاولة معالجتها القضايا المعاصرة والعالمية، خاصة في تركيزها على قضية المهاجرين واللاجئين وقضية التجنيس، فهي تحث على ضرورة تحويل مفهوم الدولة من الدولة القومية إلى ما بعد القومية، والتوجه نحو فكرة المواطنة العالمية التي يجب أن تهتم بحقوق الإنسان ووصون الكرامة الإنسانية، وحسن الضيافة في ظل الديمقراطية التشاركية.

المبحث الأول: المشروع النقدي والكوسموبوليتاني للتعددية الثقافية

تعرضت أطروحة التعددية الثقافية الليبرالية للنقد من داخل الفكر الليبرالي نفسه ومن خارجه، حيث تمت المناقشة بأطروحة ما بعد التعددية الثقافية، التي جاءت بها المدرسة النقدية، حيث تركز على القضايا العالمية والتي تخص البشرية جمعاء، وهذا من خلال طرحها لمفهوم الكوسموبوليتانية. ويمكن فهم هذا المفهوم من خلال فكرة السلام الدائم بين الدول التي جاء بها إيمانويل كانط، والتي ترتبط بشكل أساسي بخطاب حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية. فأطروحة ما بعد التعددية الثقافية تؤكد على الحوار والتفاعل بين الثقافات، خاصة وأنها في عصر تداخل ما بين المحلي والعالمي، مما يستوجب تعزيز التعاون الدولي. من خلال هذه الأفكار قمنا بتقسيم المبحث إلى مطلبين، حيث تناولنا في المطلب الأول: أطروحة ما بعد التعددية الثقافية التي تعبر عن فكرة التفاعل الثقافي والتعددية الثقافية النقدية العالمية، التي تهتم بحقوق الإنسان؛ أما المطلب الثاني الذي جاء تحت عنوان: المنظورات الكوسموبوليتانية، فقد ركز على مفهوم الكوسموبوليتانية وعلاقتها بالعوالم والتعددية الثقافية.

المطلب الأول: أطروحة ما بعد التعددية الثقافية

لقد جعلت سياسات الاندماج الحالية كمشروع لبناء الدولة الكثير من الدول أكثر شمولاً لمنع انفصال الأقليات. ومع ذلك، تظل المشكلة أنه عندما يتم استيعاب مطالب الحركات الاجتماعية جزئياً من قبل الدول، من خلال استيعاب قيادات الحركات الاجتماعية وتخفيف المطالب السياسية الفعلية. وهكذا، فإن أشكال التعددية الثقافية الليبرالية الحكومية قد تم انتقادها ليس فقط من اليمين القومي ولكن أيضاً من عامة الناس، ومن الحركات الاجتماعية المناهضة لعداء الأقليات. من وجهة النظر هذه، تعد التعددية الثقافية الليبرالية رمزية إلى حد كبير وتقتصر على الاعتراف السطحي بالاختلافات، وهي نفسها التي تؤدي إلى الاختلافات الثقافية، فنجدها تقش في معالجة قضايا السلطة والعنصرية الهيكلية (المؤسسية) والعنصرية اليومية في العلاقات الشخصية¹.

¹ Christian Stokke and Lena Lybæk, Combining intercultural dialogue and critical multiculturalism, Ethnicities Vol.18, n°1, 2016, p 72

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

من بين منتقدي التعددية الثقافية الليبرالية من داخل الفكر الليبرالي نفسه بريان باري، الذي يطرح الاتفاقات الليبرالية خاصة فيما يتعلق بحقوق الجماعات، حيث يجب على كل دولة أن تقدم حلولاً لها. وي طرح باري السؤال التالي: إلى أي مدى ينبغي على الدولة الليبرالية أن تسمح للهويات الدينية بانتهاك مبادئ الليبرالية؟ هنا نجد باري ينتقد الحقوق الخاصة أو سياسات التعددية الثقافية التي جاء بها كيملاكا، على أساس أن منح حقوق خاصة للأقليات الثقافية سوف يؤدي إلى انتهاك المبادئ الليبرالية الخاصة بالحرية والمساواة في المعاملة، وبحسب باري فإنه مادامت الليبرالية تقوم على أساس المساواة بين الجميع فلا داعي لمنح حقوق خاصة¹. ومن بين أقوى التحديات التي تواجه التعددية الثقافية جاء من المدافعين عن حقوق المرأة والنسوية، ومثال ذلك قضية الحجاب لنساء الأقليات المسلمات، خاصة في أوروبا، وبصفة عامة الدفاع عن النساء المهاجرات، اللاتي قد يعانين من نقص الحقوق في أسرهم ويتم التحكم بهم (وفي بعض الحالات يتعرضون للإيذاء والقتل) من قبل أفراد الأسرة الذكور والآباء والإخوة والأزواج².

يمكن القول أن سياسات التعددية الثقافية تأتي في مجموعة متنوعة من القرارات، وتقع في سياقات وطنية محددة. ويمكن التمييز بين سبعة أنواع من السياسات متعددة الثقافات: (1) السياسات التي تمنح الأقليات صوتاً في عمليات صنع القرار؛ (2) سياسات الاعتراف الرمزي (مثل الاعتذار الرسمي عن الظلم في الماضي)؛ (3) إعادة التوزيع (مثل تسوية مطالبات السكان الأصليين بالأراضي)؛ (4) الحماية (مثل التدابير للحفاظ على الثقافات أو اللغات المميزة)؛ (5) الإعفاءات من متطلبات قانونية محددة؛ (6) المساعدة (مثل التمويل العام لمدارس الأقليات أو العمل الإيجابي)؛ (7) الحكم الذاتي. وترتبط هذه الأنواع بشكل مختلف بسياقات وطنية مختلفة، مما يمكن التمييز على سبيل المثال بين التعددية الثقافية

¹ باريان باري، الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعددية الثقافية، ترجمة: كمال المصري، الجزء الثاني، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011، ص 8-9

وللمزيد من الاطلاع حول الهويات الثقافية خاصة في قضية الجوانب الدينية ارتداء الملابس وقضية المدارس التعليمية وعلاقته بالهويات الثقافية، أنظر: باريان باري، الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعددية الثقافية، ترجمة: كمال المصري، الجزء الأول، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011

² William Bradley, Is There a Post-Multiculturalism?, Working Paper Series Studies on Multicultural Societies No.19, 2013, Ryukoku University, Japan, p 5
available at:

<http://afrasia.ryukoku.ac.jp/english/publication/upfile/WP19.pdf>.

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

الكندية والتعددية الثقافية البريطانية. وفي سياقات أمريكا الشمالية تُستخدم تجارب الشعوب الأصلية الكندية والأمريكية والفرنسية للدفاع عن حقوق وأحكام خاصة بثقافات الأقليات (الحقوق المتميزة للجماعات)، لتعويض هذه المجموعات لعيوب تاريخية. وقد أكد علماء الثقافات البريطانيون مثل طارق مودود وبيكو باروخ عن سياق الالتزامات البريطانية ما بعد الكولونيالية للمهاجرين الذين كانوا من مواطني الكومنولث. في بريطانيا وأوروبا، على عكس أمريكا الشمالية، ترتبط التعددية الثقافية عادة بالهجرة. في حين أن التعددية الثقافية الكندية غالبا ما تركز على اللغة والأمة، أما قضايا العرق والإثنية والدين لها أهمية مركزية في أوروبا. وقد أعلنت كندا وأستراليا رسميا عن سياسة شاملة متعددة الثقافات، في حين تطورت التعددية الثقافية البريطانية بشكل عملي ومحلي من مطالب عامة الناس كنتيجة لتوافق الدولة مع مطالب الأقليات المختلفة¹.

منذ عام 1971 عندما تم تبني التعددية الثقافية لأول مرة في كندا، تم اعتمادها في أشكال متنوعة في العديد من البلدان بما في ذلك أستراليا وبريطانيا والولايات المتحدة وهولندا. ومع ذلك، شهدت السنوات الأخيرة تراجع ملحوظ عن التعددية الثقافية في جميع هذه البلدان. حيث تم استبدال خطاب التعددية الثقافية بمفاهيم الهوية الوطنية والانتماء. وتعتبر هذه المفاهيم شرطا ضروريا بشكل أساسي لمواجهة نقائص التعددية الثقافية. لقد استجابت بلدان مختلفة بأشكال متعددة لأزمات التعددية الثقافية، وكانت هذه الأزمات قد أدت في النهاية إلى خطاب ما بعد التعددية الثقافية أو التعددية الثقافية النقدية. وكان ذلك واضحا في جميع البلدان تقريبا، بما في ذلك تلك التي لم تنفذ التعددية الثقافية كسياسة رسمية (مثل ألمانيا)².

لقد أدت العديد من انتقادات التعددية الثقافية إلى ظهور تناقضات من خلال الاختلاط في النظريات متعددة الثقافات. على سبيل المثال، يشير طارق مودود إلى خمسة مستويات لما يشبهه "التشابهاة الأسرية المتعددة". أي أنه في إطار التعددية الثقافية توجد اختلافات تؤثر على سياسات محددة في مجالات مكانية محددة (المكان والزمان). وهذه المستويات هي: (1) الاختلافات بين المجموعات (يشمل فئات ومجموعات من الأشخاص مثل المثليين والأشخاص ذوي الإعاقة)؛ (2) يستند التصنيف إلى أنواع

¹ Christian Stokke and Lena Lybæk, op.cit, pp 72- 73

² Dorota A. Gozdecka et all., From multiculturalism to post-multiculturalism: Trends and paradoxes, Journal of Sociology, Vol.50, n°1, 2014, p 53

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

مختلفة من السمات (مثل العرق أو الدين)؛ (3) ليس كل المجموعات تتصرف بنفس الطريقة؛ (4) المجموعات لها أولويات مختلفة؛ (5) الأفراد داخل المجموعات تختلف¹.

ويتموضع طارق مودود ضد المقاربة الأحادية للجميع لإدارة التنوع، والتي إما تقسم الأقليات إلى فئات أساسية أو تطالبهم بضم الاختلاط الثقافي. ويقدم أربعة طرق للاندماج: (1) الاستيعاب: يُفهم على أنه تجانس بين السلطة وعامة الناس؛ (2) الاندماج الفردي: وهي عملية ذات اتجاهين من خلال الاندماج والمساواة المدنية؛ (3) العالمية أو الهجين: والذي يشير إلى الاختلاط اليومي للثقافات، حيث لا ينبغي تعريف أي شخص بأصوله؛ (4) التعددية الثقافية: وهو يرفض الرأي القائل بأن التعددية الثقافية تركز على الاختلاف على حساب القواسم المشتركة، والانفصالية بدلا من الاختلاط، والهوية الجماعية والنسبية بدلا من الدفاع عن القيم الديمقراطية. بدلا من ذلك، يجب أن تسمح التعددية الثقافية للأفراد بالاختيار بين أنماط التكامل الأربعة، يجب ألا تسعى الحكومة لفرض خيار واحد معين². إن نقد التعددية الثقافية الليبرالية أدى الى طرح مفهوم ما بعد التعددية الثقافية، وهنا تم اقتراح مفهوم بديل للتعددية الثقافية والمتمثل في التعددية الثقافية النقدية والعالمية. ويعد الاندماج أيضا بديلا ملحوظا للتعددية الثقافية، ولكن نظرا لأن هذا يمثل استيعابا يمكن استبعاده.

ترتكز نظريات ما بعد التعددية الثقافية حول مفهوم العالمية، وعلى غرار الطريقة التي ركزت عليها النقاشات السابقة وانتقادات التعددية الثقافية على مستوى العديد من المجالات والمشاريع، يمكن أن تركز العالمية على الانشغال بالبشرية جمعاء (على عكس رسم الحدود على المستوى المحلي أو الوطني)، وهو حق للدخول في المجتمع العالمي، والاعتراف بالحق في المشاركة في المداولات العامة. علاوة على ذلك، هناك عالمية أخلاقية وسياسية وثقافية، ولكل منها مجموعة فرعية من البؤر. على سبيل المثال، هناك من يقترح مقاربة عالمية تستدعي الانتباه إلى إشكالية الذات والتعددية في محاولة لربط الجوانب الأخلاقية والثقافية. بمعنى آخر، يجب أن يكون التركيز على العالم بصورة تكون قادرة أيضا على إحداث تغييرات على المستوى الفردي أو المحلي³.

¹ T. Modood, Multiculturalism: A Civic Idea, Cambridge, Polity Press, 2007, p 119

² N. Meer and T. Modood, How does interculturalism contrast with multiculturalism?, Journal of Intercultural Studies, Vol.33, n°2, 2012, pp 175–196

³ William Bradley, op.cit, p 9

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

من الأمور الأساسية لفهم وتقييم العالمية هو إدخال خلفية تجريبية وهي البعد الأنثروبولوجي. بحيث يمكن القول أن العالمية لا بد أن يتم اعتبارها كخبرة وعمل بدلا من حشرها في إطار المعايير الأخلاقية العامة. وهذا يعني دراسة تاريخ وتجارب المهاجرين والمشاريع الشعبية العابرة للحدود الوطنية، وكذا الاهتمام بالتعددية العرقية كونها تعتمد بشكل كبير على الذاتية بدلا من الاختلافات الموضوعية التي يتم تنظيمها حسب العرق والطبقة والجنس¹. سوف تتم مناقشة مجموعة واسعة حول مفهوم العالمية في المباحث القادمة، ويمكن التركيز هنا على التعددية الثقافية النقدية وتوضيح الفرق بين التعددية الثقافية النقدية والتعددية الثقافية الليبرالية. حيث يأخذ منظرو السياسة الليبراليون منظور الدولة من أعلى السلطة إلى عامة الشعب، وهذا ما يطرح تساؤلات حول إدارة التنوع أو التعامل مع الأقليات. في حين تأخذ التعددية الثقافية النقدية منظور الحركات الاجتماعية من عامة الشعب إلى أعلى السلطة. وتميل التعددية الثقافية الليبرالية إلى التركيز على التعددية والاحتفاء بالتنوع، مع تجاهل قضايا القوة والعنصرية. بينما تركز التعددية الثقافية النقدية على التجارب الحية للأقليات، مع تحليل أوضاع الأقليات فيما يخص القمع الذي تعاني منه، والتعبئة السياسية للأقليات من خلال الحركات الاجتماعية والمطالب السياسية الملموسة التي تثيرها².

إن التداخل بين التعددية الثقافية والتعددية الثقافية النقدية يشير إلى حوار نقدي مع الليبرالية. وبالتالي، يمكن فهمها على أنها وجهات نظر الأقليات الحوارية. وتشير البحوث التجريبية إلى أن أولئك الذين يتحدثون عن عامة الشعب يميلون إلى أن يكونوا أكثر حوارية، بينما يميل أولئك الذين يتحدثون من موقف التفوق المفترض إلى أن يكونوا أكثر استبدادية. المشكلة الرئيسية ليست أن الجماعات المهمشة لا ترغب في الاندماج (أو أن التعددية الثقافية تشجع الفصل الذاتي)، المشكلة هي أن المجتمع السائد ليس شاملا بدرجة كافية. وبالتالي فإن الحل، من منظور حاسم، هو تحويل المجتمع السائد بدلا من استيعاب الغريب³. وبالتالي إن أهداف التعددية الثقافية النقدية هي مواجهة عمليات الفصل والإقصاء التي يفترض حدوثها في المجتمعات المتنوعة ثقافيا، مع تشجيع القيم الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان من خلال التفاعل الإيجابي بين الجماعات والأفراد. بالإضافة إلى ذلك، هناك نقاش حول التفوق للتعددية الثقافية النقدية كنموذج جديد لإدارة التنوع، وذلك من خلال تقديم أربع حجج لتوضيح قضية التعددية الثقافية

¹ William Bradley, op.cit, p 10

² Christian Stokke and Lena Lybæk, op.cit, p 3

³ Ibid., op.cit, p 7

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

النقدية: (1) أنها تشجع التفاعل والحوار أكثر من التعددية الثقافية؛ (2) أنها أقل جماعية من التعددية الثقافية؛ (3) أنها أكثر التزامًا تجاه الكل، بمعنى الاندماج (4) أنها تنتقد الممارسات غير الليبرالية، التي تزعم أن التعددية الثقافية النقدية ليست كذلك، مع التأكيد أن الحوار بين الثقافات هو جزء لا يتجزأ وأساسي من بعض أشكال التعددية الثقافية النقدية، ولا سيما "سياسة الاعتراف" الخاصة بالفيلسوف شارل تايلور، وفلسفة "التعددية الثقافية الحوارية" لبيكو باروخ و"التعددية الثقافية السياسية" الخاصة بطارق مودود التي تهتم بإعطاء صوت للأقليات في المجال العام. علاوة على ذلك، فإنه في حين يركز الحوار بين الثقافات على الأفراد، فإن السياسة بين الثقافات تعتمد أيضا على الجماعات، معتبرة أنه ينبغي للحكومات أيضا تسهيل الحوارات المؤسسية بين المجتمعات العرقية والدينية¹.

ويفترض مفهوم الحوار بين الثقافات، كما تم التعبير عنه في الكتاب الأبيض الصادر عن مجلس أوروبا أن حوار الثقافات يجب أن يحتوي على القيم الانسانية المشتركة كالديمقراطية وحقوق الانسان وسيادة القانون، ويقصد بحوار الثقافات في الكتاب الأبيض أنه عملية تبادل وجهات النظر بشكل متفتح ومحترم ما بين الأشخاص ومجموعة ذات أصول وتقاليد أثنية وثقافية ودينية ولغوية، في إطار روح التفاهم والاحترام المتبادلين. ومن بين العناصر الأساسية في هذه العملية، الحرية والقدرة على التعبير فضلا عن الإرادة وملكة الإنصات إلى الآخرين. ويساهم حوار الثقافات في الاندماج السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي وفي الانسجام ما بين مجتمعات مختلفة ثقافيا، كما يشجع الارتقاء بالمساواة والكرامة الانسانية وارساء الشعور بالأهداف المشتركة².

من خلال الاعتماد على النقاشات العامة والسياسية الأخيرة حول إخفاقات التعددية الثقافية في مختلف البلدان، يمكن تقديم خمسة اتجاهات تعبر عن عصر ما بعد التعددية الثقافية وتتمثل فيما يلي:

(1) التركيز المفرط على عدم المساواة بين الجنسين في ثقافات الأقليات التقليدية:

المؤشر الأول والأكثر وضوحا على التحول نحو ما بعد التعددية الثقافية هو التركيز المفرط على عدم المساواة بين الجنسين في مجموعات الأقليات الثقافية خاصة في أوروبا. في السنوات الأخيرة، سيطر على

¹ Christian Stokke and Lena Lybæk, op.cit, pp 4-5

² مجلس أوروبا، الكتاب الأبيض حوار الثقافات من أجل العيش معا متساوين في الكرامة، 2008، ص19

متاح على الرابط التالي:

https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Pub_White_Paper/WhitePaper_ID_ArabicVersion.pdf

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

الخطاب الشعبي والسياسي في جميع بلدان المهاجرين تقريبا قضايا متعلقة بمعاملة الفتيات والنساء في الثقافات التقليدية، مثل النساء اللاتي يرتدين الحجاب؛ الشباب الذين أجبرتهم أسرهم على الزواج من أزواج مجهولين وغير مرغوب فيهم؛ قتل الشابات على أيدي أفراد من العائلة بسبب سلوكهن المسيء لمبادئ شرف المجتمع أو الأسرة. لقد أصبحت هذه "الممارسات الثقافية" ساحة للجدل الحاد حول سياسة الاندماج والاختلافات الدينية والثقافية. وأدى التركيز المفرط على سوء معاملة المرأة في مجموعات متنوعة ثقافيا إلى تصورين متصلين. أولاً، لقد عزز هذا التصور من ثقافات الأقليات على أنه بطبيعته قمعي وقهري، وبالتالي يختلف اختلافا جذريا عن المجتمع السائد. ففي النقاشات العامة والسياسات، تم اعتبار عدم المساواة بين الجنسين ذات أهمية خاصة في كشف الفجوة بين ثقافات الأغلبية وثقافات الأقليات، وأحيانا يتم قياس درجات الاندماج بدرجات الموافقة على حقوق المرأة. وثانيا، الطريقة التي تغذي بها وسائل الإعلام والسياسيون السائدون هذه الحالات، باعتبارها ممارسات ضارة ثقافيا وليست عنفا قائما على النوع الاجتماعي¹.

(2) التحول من العرق والثقافة إلى الدين:

هناك ميل آخر يميّز عصر ما بعد الثقافات وهو تحول التركيز من الثقافة أو العرق إلى الدين. ففي السنوات الأخيرة برز الدين في العديد من البلدان كدليل اجتماعي رئيسي وكان له دور بارز في فهم وحل المشاكل المتعلقة بإدماج المهاجرين. حيث أنه في فترة ما بعد 11 سبتمبر 2001 بشكل خاص، نلاحظ ميلا قويا نحو "أسلمة" الهويات والقضايا. وتجلّى التحول نحو الدين خاصة في تصور عدم توافق الإسلام مع حرية الدين. وبهذا استبدلت استبدال خطاب حرية الدين في القضايا الثقافية بخطاب عن الديمقراطية وقيمها. ونتيجة لذلك، تعارضت الرموز الدينية الإسلامية، مثل المآذن أو البرقع، مع قيم الديمقراطية والحرية وأدت إلى انشغال القانون بـ "الرموز المخيفة". وقد بدأ هذا الانشغال في محو الرمزية الدينية الإسلامية من المجال العام الذي تم تصوره على نطاق واسع، والذي امتد ليشمل ليس فقط مجال السلطة ولكن أيضا مجالات الوصول والمظهر. ففي عام 2011 أصدرت فرنسا قانونا يحظر إخفاء الوجه في

¹ Dorota A. Gozdecka et all , op.cit, p 54

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

الأماكن العامة، ويعاقب عليه بغرامة مالية أو بالتزام بأخذ معنى المواطنة الفرنسية، بحيث يخص هذا القرار ارتداء المسلمات الحجاب¹.

(3) التركيز المتزايد على التماسك الاجتماعي والأمن:

كان النقد المركزي ضد التعددية الثقافية هو الحجة المتعلقة بإحياء المجتمعات الثقافية وظهر "مجتمعات موازية". وكان لهذا الاتجاه من النقد تأثير خاص في البلدان الأوروبية، حيث دفع إلى ظهور سياسات وخطابات جديدة أكدت الحاجة إلى هوية وطنية مشتركة، والتماسك الاجتماعي، والمواطنة والاندماج المدني. وكان هذا جنبا إلى جنب مع إدخال فصول المواطنة كجزء إلزامي من المناهج الدراسية (على سبيل المثال في بريطانيا عام 2002)، واختبارات الجنسية واللغة (تشمل الأمثلة المملكة المتحدة وألمانيا والدنمارك، وفرنسا وهولندا، وسنغافورة وأستراليا، فنلندا). وبموجب هذه الأنظمة الجديدة، يتعين على المهاجرين إظهار المعرفة بقيم المجتمع السائد. وتعتبر هذه تدابير تصحيحية لمواجهة قوى التشرذم الخطرة للتعددية الثقافية. في هذا السياق، حتى في البلدان المستقبلية للمهاجرين مثل أستراليا، كان هناك ابتعاد عن التعددية الثقافية إلى أجندة التماسك الاجتماعي، ونتيجة لذلك تم استبدال مصطلح "التعددية الثقافية" رسميا في الوثائق الحكومية بكلمة "المواطنة"².

(4) ظهور أشكال جديدة من العنصرية أدى الى إدراك التهديد بجانب ردود أفعال الدول على الأعداد المتزايدة من المهاجرين غير الشرعيين في أراضيها:

ظهر أشكال جديدة من كراهية الأجانب والممارسات الشبيهة بالعنصرية قبل وأثناء أزمة التعددية الثقافية. وتمت الإشارة إلى أن ما كان يُعتبر تقليديا عنصرية أصبح غير واضح. ومع ذلك، فإن الحقيقة أن الخطاب يشمل قضايا الثقافة بدلا من العرق وهذا لا يعني تلقائيا محو مشكلة التفكير العرقي. وعلى عكس العنصرية التقليدية، فإن الأشكال الجديدة من التفكير العرقي حولت تركيز الممارسات العنصرية إلى ما وراء قضايا العرق. حيث بدأت هذه العملية بضرورة حماية الدولة وقوانينها من الموضوعات غير الليبرالية. وأصبح مفهوم التهديد من "الأعداء الدخلاء" مقترنا بطرق التفكير الاستعمارية³.

¹ Dorota A. Gozdecka et all, op.cit, pp 54-55

² Ibid, pp 55-56

³ Ibid, pp 56-57

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

(5) إعادة الاهتمام بقانون حقوق الإنسان الدولي وعبر الوطني:

أخيراً، يمكن ملاحظة التحول من التعددية الثقافية إلى ما بعد التعددية الثقافية خاصة أنظمة حقوق الإنسان والتأكيد عليها في مختلف البلدان عندما يتعلق الأمر بحل القضايا المتنازع عليها ثقافياً. هذا واضح بشكل خاص في فقه المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان. في البداية، كانت المحكمة مترددة في حل النزاعات الثقافية، وتدرجياً وبالتوافق مع التوسع العام في الفقه القانوني، طوّرت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان تفسيرها الخاص للمبادئ مثل "التعددية الدينية". ومع ذلك، فقد انعكس الاتجاه نحو توسيع المبادئ الخاصة عندما واجهت المحكمة قضايا تتعلق بقواعد الزبي الإسلامي مثل هذه الحالات، وأكدت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان على الحاجة إلى الحفاظ على النظام الوطني وعدم التدخل في مبادئ مثل العلمانية¹.

المطلب الثاني: المنظورات الكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

في البداية لابد من توضيح علاقة العولمة بالثقافة وأهم ارهاصات خاصة فيما يخص التعددية الثقافية، بحيث مرت العولمة الثقافية بعدد من المراحل المختلفة. ويمكن تصنيف مراحل العولمة بشكل عام إلى مرحلة ما قبل الحديثة (الفترة السابقة على سنة 1500) والمرحلة الحديثة (1500-1945)، والمرحلة المعاصرة (1945 وما بعدها). وفي هذه المراحل نقوم بالتركيز على البعد الثقافي.

وتتضمن المرحلة ما قبل الحديثة ما يلي²:

- الهجرات الإنسانية المبكرة: يعتبر بعض الكتاب أن الأشكال الباكرة من الهجرات الإنسانية دليلاً على العولمة، بحيث الحاجة الإنسانية القطرية للانتشار ضرورة كونية في العالم، تعود إلى إنسان ما قبل الزراعة، وهذا من أجل تأمين بقائها وتوفير الطاقة والاحتياجات، خاصة وأن البقاء على قيد الحياة في هذه الفترة يصبح أكثر صعوبة.

¹ Dorota A. Gozdecka et all, op.cit, pp 57- 58

² بول هوير، نحو فهم للعولمة الثقافية، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2011، ص ص

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

- ظهور الأديان العالمية: يعتبر انتشار الأديان العالمية عادة دلالة أخرى على العولمة في المرحلة ما قبل الحديثة، حيث يساعد في خلق ولغات عابرة للمناطق والهويات. ظهرت عقائد مثل المسيحية والاسلام والبوذية واليهودية والزرادشتية والهندوسية، وفي بعض الحالات كان لها أتباع في مناطق بعيدة عن مواطنها الأصلية، وما ساعد على انتشارها هو التجارة وتطور الكتابة وهو ما حمل النصوص الرئيسية، وبالتالي المبادئ الأساسية لهذه العقائد إلى أماكن بعيدة.

- الأنظمة الامبريالية الأولى: كانت النخب الإمبريالية الحاكمة ترى في بعض الأديان وسيلة لتدعيم أوضاعها، فقد تم تبني الكونفوشيوسية والزرادشتية في فارس والمسيحية في الامبراطورية الرومانية، ومع توسع الامبراطوريات اتسع انتشار الأديان.

- تطور شبكات التجارة بين المناطق المختلفة: كانت طرق التجارة وشبكتها احدى الطرق الأخرى المهمة في العولمة في المرحلة ما قبل الحديثة، وكان معظمها يتركز على مدن ضخمة مثل تلك في الصين والهند. ومن بين شبكات التجارة نجد طريق الحرير، ينظر اليها على شكل خاص باعتبارها دليلا على أشكال مبكرة للعولمة؛ أما طريق الحرير كان مصطلحا يصف شبكة واسعة من الطرق البرية والبحرية تصل بين الامبراطورية الرومانية وامبراطورية هان الصينية بين سنة 200 ق. م و400م.

أما على مستوى المرحلة الحديثة من العولمة (1500-1945)، فهناك اختلاف حول بداية ونهاية المرحلة الحديثة من العولمة، ولكن هناك عناصر اساسية التي أسهمت في العولمة الحديثة وبخاصة في بعدها الثقافي وتتمثل في:

- الاستعمار الأوروبي: كان ظهور أشكال من التوسعة الاقتصادية والسياسية والعسكرية على هيئة استعمار أوروبي أحد الملامح الأساسية للمرحلة الحديثة، النزعة التوسعية الأوروبية اخذت دفعة في 1492 مع رحلة كولومبس إلى أمريكا، التي مهدت الطريق للقاء أوروبا بالعالم الجديد، وهي مرحلة بالغة الأهمية أدت إلى تدفقات في البضائع والبشر عبر الأطلنطي، مثل هذه التدفقات اسهمت فيها فيما بعد تجارة العبيد الأفارقة التي بلغت أوجها في القرنين السابع عشر والثامن عشر ونتج عنها أن أصبحت أجزاء من القارة متضمنة في هذه الانماط من التجارة بالإضافة الى الأمريكيتين بدأت أوروبا في عقد صلات مع مناطق أخرى قبل 1850، وبخاصة في الهند والشرق الأوسط وأفريقيا.

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

- اقتصاد عالمي بازغ: هذه التطورات التي حدثت في أواخر القرن التاسع عشر كانت جزءا من عملية تدويل مهمة للعلاقات الاقتصادية، منعكسة في اندماج أفريقيا وأجزاء كبيرة من آسيا في الاقتصاد العالمي مع قاعدة الذهب كعملة ؛ فكان ارتفاع كبير في مستوى التجارة والاستثمار العالميين، فضلا عن ذلك انتشار أفكار التجارة الحرة باكرا في القرن التاسع عشر، ولكن هناك أشكال الحمائية الاقتصادية التي تعود ما قبل نشوب الحرب العالمية الأولى.

- الهجرات والتطورات العالمية خارج الغرب: كانت الفترة من 1870 إلى 1914 مرحلة مهمة في تاريخ الهجرة العالمية. كثير من الأوروبيين على سبيل المثال، استغلوا التدافع نحو أفريقيا وبدؤوا بالاستقرار في المستعمرات الجديدة وهو أسلوب استمر في القرن العشرين، وهذه الفترة شهدت كذلك نشأة مجتمعات الشتات الآسيوية العالمية التي كان دافعها الى حد كبير الرغبة في العمل والارتحال الى أفريقيا وأمريكا الشمالية والكاربيبي.

- انتشار الحداثة: لم يكن الاستعمار الأوروبي مجرد قوة اقتصادية فحسب، وإنما كانت له كذلك أبعاد ثقافية وسياسية مهمة، وبخاصة اسهامه في نشر الحضارة في أرجاء العالم وأساليب التفكير الغربية مثل العلم والعلمانية، وأيديولوجيات مثل الاشتراكية والماركسية والليبرالية، وكذلك الحرية والديمقراطية.

- نشأة الدولة الأمة: نجد تكوين الدولة الأمة في أوروبا الغربية مهد الطريق أمام التوسع الإمبريالي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ومن هنا أسهم في المرحلة الحديثة من العولمة، رغم من ذلك فإن ظهور الدولة الأمة في المشهد العالمي صحبه كذلك تأكيد أكبر على الحفاظ على الحدود الوطنية، وهو التطور الذي قيد حرية الحركة والانتشار الثقافي؛ وبينما كانت المناطق محدودة في المرحلة ما قبل الحديثة، فإن تقوية الثقافات الوطنية كان يعني غالبا إقصاء بعض الثقافات الغير المنتمية للثقافة الوطنية، وكذلك اعتبار الثقافات الأخرى أقل شأنا وقيمة.

- التصنيع: كان التصنيع تطورا مهما آخر سهل العولمة الحديثة، مما نتج الحاجة للموارد الخام والى أسواق جديدة لتصريف ناتج صناعاتهم؛ وبذلك كان التصنيع حافزا على التوسع الاستعماري، وكان الاستحواذ على مستعمرات هو وسيلة مواجهة هذه المطالب التنافسية. الى جانب ذلك كانت هناك تطورات أخرى مرتبطة بالتصنيع عموما وبالعلم خصوصا مثل النقل البحري المميكن والسكك الحديدية والتلغراف

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

مما اسهم كثيرا في التواصل العالمي. هذه التطورات التكنولوجية سهلت التجارة وزادة سرعة الاتصال والتنقل في أرجاء العالم، كذلك المزيد من الانجازات التكنولوجية مثل الراديو والتلفون والتلفزيون كلها أسهمت كثيرا في العولمة¹.

أما المرحلة المعاصرة من العولمة من 1945 الى الآن، فتميز ليس فقط باتساع وقوة التدفقات الثقافية التي تبدو في شكل حركة البشر والأفكار والسلع والرموز والصور، فحسب، وإنما السهولة الكبرى التي تنتقل بها من مكان لآخر، ومن ثم تعمل على تعميق أشكال التواصل الثقافي الكوني. هذا النموذج يأتي نتيجة لعدد من التطورات وبخاصة التحسن الكبير الذي يطرأ على وسائل الانتقال وبنيتها الأساسية، والجدير بالذكر أن الطائرات النفاثة وإنشاء الطرق وشبكات السكك الحديدية عبر العالم والشحن بالحاويات، والزيادة الكبيرة في امتلاك السيارات وغيرها من وسائل الانتقال، كل ذلك جعل الاتصال أكثر سرعة وسهولة، والتحسين الذي طرأ في مجال الطيران أسهم في تطور السياحة وأشكال الهجرة، بينما التقدم الذي حدث في تكنولوجيا المعلومات والاتصال وبخاصة في التلفون والحاسب الآلي والرقمنة يؤكد أن الاتصالات العالمية أصبحت أرخص وفورية في الوقت نفسه. وبالمثل فإن الثقافات الفردية والتدفقات الثقافية أصبحت تصل الى أبعاد كونية عن طريق حزمة من الأقمار الصناعية والكابلات والامكانيات الواسعة للراديو والتلفزيون والانترنت². وبصفة عامة تشير العولمة الى كل العمليات التي بواسطتها تدمج شعوب العالم في مجتمع عالمي واحد³.

من خلال ما تقدم يمكن ذكر أهم خصائص الهوية الثقافية في ظل العولمة وتتمثل في:

1- هناك من يرى أن للعولمة خير ونتائج إيجابية تخدم جميع الناس، باغتنام ما يخدم الفرد والشعوب، بالحفاظ على خصوصياته وهويته الثقافية مع كونه أن يكون عالمي وإنساني في إطار النفتح الثقافي لا الانفتاح عليه.

2- هناك من يراها أنها ويلات كبيرة، ولا يمكن الانخراط فيها وبذلك وجوب محاربتها ومناهضتها.

¹ بول هوير، المرجع السابق، ص ص 35-45

² المرجع نفسه، ص ص 45-47

³ مارتا فان دريلاي، صالح فيلاي، العولمة انتصار للغموض: معالجة سوسيولوجية، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، العدد

3، سبتمبر 2012، ص 26

الفصل الرابع.....ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

3- هناك من يصيغ على ثقافته السلوكية والعملية صفات ومظاهر العولمة الثقافية، وبالتالي فهو يمارسها سلوكا وفعلا، ويحاربها فكرا ولسانا لا واقعا وعملا¹.

هذا ما يؤكد أن العولمة ظاهرة متعددة الأبعاد لا تشمل فقط المكونات الاقتصادية ولكن أيضًا الجوانب الثقافية والأيدولوجية والسياسية وغيرها من الجوانب المماثلة، وبالتالي تمت معالجة العولمة من وجهة نظر الاقتصاد والعلوم الاجتماعية والسياسة والعلاقات الدولية، وقد خضعت لمناقشات لا نهاية لها في مختلف التخصصات. ومع ذلك، نادرا ما يتم التعامل مع آثار العولمة كمحدد يؤثر على المجتمعات وثقافتها. بتعبير أدق، لا يزال التفاعل بين العولمة والثقافة قيد البحث والجدل الدائر حول العولمة في هذا الصدد حديث العهد نسبيا. بالإضافة الى ذلك فإن الحفاظ على التنوع الثقافي يؤدي إلى ردود فعل مثيرة للجدل. وعلى الرغم من أن التغييرات والخسائر المحتملة التي تفرضها العولمة على الثقافات المحلية والتقليدية، بما في ذلك تلك التي تمتد إلى الاختلافات الثقافية، فإنها قد تكون مدمرة ، وقد تؤدي أيضًا إلى فرص مستقبلية جديدة وهذا ما يجعل القول أن العولمة تحدث اتجاهات متنوعة، أي التمييز الثقافي والتقارب الثقافي والتهجين الثقافي، وأن كل اتجاه لا يستبعد الآخر لأن التجانس الثقافي وعدم التجانس متكاملان².

في بداية أواخر القرن العشرين، بدأت الدول القومية في فتح حدودها في محاولة لتكون أكثر تنافسية على مستوى العالم في الأسواق الدولية. الشركات متعددة الجنسيات ، وبدأت الشركات العالمية في النمو والتكاثر بأعداد قياسية. بسبب تعميم التجارة الحرة، انتشر اقتصاد السوق في القرن العشرين تدريجيا بنسب ملحوظة في جميع أنحاء العالم. وبالتالي، فإن التحول الأخير من الاقتصاد الدولي إلى الاقتصاد العالمي الذي يحل محل الأمم، بما في ذلك لوائحها. لقد تم تسمية هذا التحول بالعولمة³.

على الرغم من تاريخها الطويل، تظل العولمة ثابتة تقريبا، حيث أن قواتها تهدف باستمرار إلى تجاوز الاختلافات البشرية في جميع أنحاء العالم. تعد العولمة واحدة من أكثر المفاهيم التي تمت مناقشتها عبر التخصصات ولكنها لا تزال قيد البحث. في هذا الصدد، فإن النقاش الدائر في الأدبيات المتعلقة بالعولمة

¹ محمد زغو، أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية، العدد 4، 2010، ص 96
² Abderrahman Hassi and Giovana Storti, Globalization and Culture: The Three H Scenarios, in, Hector Cuadra-Montiel, Globalization – Approaches to Diversity, Croatia, InTech, 2012, pp 3-5
³ Ibid, p 4

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

ذو شقين لأن تعريف معنى العولمة لا يزال غير متفق عليه وتأثيراته على الثقافات المحلية لم يتم تحديدها. هناك شيء أكيد وواضح هو أن العولمة متعددة الأبعاد ولها جوانب اقتصادية وثقافية واجتماعية وسياسية تؤثر على الأفراد والمجتمعات. وبشكل أكثر تحديدا، تشكل العولمة نظاما يشجع التفاعل العالمي على الترابط بين الأمم من خلال التقنيات المتقدمة، كما، تشير العولمة إلى كل من الطموح والتصميم لجعل طريقة الحياة قابلة للتطبيق في جميع أنحاء العالم ، وبالتالي المساهمة في توحيد الأفكار في كل جزء من العالم¹. وهذا يدل على أن للعولمة أساس إيديولوجي لأنها تقوم على التقاليد الاقتصادية الرأسمالية مع أساسها، مثل تطوير الأسواق الحرة، والملكية الخاصة، وآلية الأسعار والمنافسة، بالإضافة إلى انفتاح التدفقات الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية المتنوعة في كل من المعلومات والتجارة وأبعادها المرتبطة بالسوق، فإن للعولمة أيضا سمات سياسية من خلال ما يسمى بمفهوم الإدارة العالمية. في الواقع، فإن مشاركة مختلف الدول والحكومات في الترويج لتداول شركاتها تسهم في العولمة، وخاصة من خلال الوكالات متعددة الأطراف مثل البنك الدولي ومنظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي أخيرا، العولمة عملية طبيعية لا مفر منها حيث لا يمكن لأي بلد في العالم تجنبها أو تجاهلها والفشل في احتضانها سيؤدي إلى تهميش. تجدر الإشارة إلى أن العولمة لا تهم البلدان على نفس المستوى. دول العالم ليست متكاملة بنفس القدر في التبادلات الدولية. وهكذا، فإن مفهوم القرية العالمية التي تتميز بنفس القيم والمخاوف غير صحيح. في الواقع، لم تقضي العولمة على التباينات الهائلة في أساليب الحياة أو مستويات المعيشة بين الدول الغنية والفقيرة².

تجعل التحركات السكانية المعاصرة كثيرا من المجتمعات تصبح تدريجيا متعددة الثقافات ومتعددة الأعراق، كما تجعل كثيرا من يعيشون في هذه المجتمعات يستفيدون من الفرصة لممارسة ثقافات مختلفة تتراوح بين تجربة أصناف الطعام الجديدة الى المعتقدات الدينية. وكذلك هناك آخرون يقتصرون على عمليات التهجين الثقافي يمزجون ثقافات مختلفة، خاصة في مجالات الموسيقى والرقص والازياء والمسرح، وإن كان لا يعنى بالضرورة اختفاء الذهنيات والهويات القومية هذا التوجه نجده منعكسا في تكوين هويات جديدة بما في ذلك الهويات المزدوجة مثل: ايطالي أمريكي أو بريطاني آسيوي³.

¹ Abderrahman Hassi and Giovana Storti, op.cit, pp 4-5

² Ibid, p 5

³ بول هوير، المرجع السابق، ص210

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

ويعتبر تأثير العولمة على الثقافة نقطة خلاف بين المفكرين، حيث تم تطوير وجهات نظر مختلفة لدراسة هذه التفاعلات. ويمكن التعبير عن هذه المواقف في إطار ثلاثة سيناريوهات مختلفة وتتمثل في:

سيناريو التغيرات (التمييز): يشير التغير على المستوى المحلي إلى موقف تصبح فيه ممارسات مجال الحياة في بيئة أو لغة معينة أكثر تنوعا على مدار فترة زمنية. باختصار، يرتبط التغير، والذي تم وصفه أيضًا باسم التمايز، بشكل أساسي بالحوجز التي تمنع التدفقات التي من شأنها أن تسهم في جعل الثقافات تبدو متشابهة. في هذا المنظور، تظل الثقافات مختلفة عن الأخرى¹.

سيناريو التجانس: هل التبادلات الدولية وتدفقات السلع والخدمات ورؤوس الأموال ونقل التكنولوجيا والحركات البشرية تخلق ثقافة عالمية أكثر توحيداً وفريدة من نوعها؟ هل الثقافات، الذي ينتج عن اتصالات طويلة وغنية بين المجتمعات ذات الثقافات المتعددة والمختلفة، يؤدي إلى ثقافة عالمية؟ يبدو أن منظور التجانس يجيب بشكل إيجابي على هذه الأسئلة، حيث أن الترابط المتزايد بين الدول والثقافات يساهم في تشكيل عالم أكثر تجانساً، من وجهة نظر التجانس، فإن الحواجز التي تمنع التدفقات التي ستسهم في جعل الثقافات تبدو متشابهة ضعيفة والتدفقات العالمية قوية، فالتجانس، والذي يُعرف أيضًا باسم التقارب، يؤدي إلى تعزيز إمكانية تشكيل الثقافات المحلية بثقافات أخرى أقوى أو حتى ثقافة عالمية، وينعكس هذا المنظور في العديد من المفاهيم والنماذج مثل الثقافة العالمية، والأمركة، والأهم من ذلك في نظرية مكدونالدز (مطعم مشهور بالأكلات الخفيفة على المستوى العالمي) عبر مناطق وبلدان مختلفة في العالم، يبدو أن المزيد من الناس يشاهدون نفس البرامج الترفيهية، ويستمعون إلى نفس الموسيقى، ويستهلكون منتجات وخدمات عالمية مشتركة ذات علامات تجارية، ويرتدون ملابس مماثلة. تشير هذه التطورات المماثلة في الممارسات الثقافية إلى ظهور "ثقافة عالمية" أو "ثقافة العالم"، بناء على افتراض زوال الدولة القومية كمتغير رئيسي على المستوى العالمي².

سيناريو التهجين: مع ظهور التنقل الدولي للقوى العاملة، والاتصالات بين الثقافات، والهجرة، والتجارة الدولية، والسياحة، والاستثمارات العالمية، أصبح الوعي بالاختلافات الثقافية أمراً حتمياً وضرورياً في السياق العالمي الحالي. في هذا الإطار هناك من يؤكد أن العولمة تحدد الفضاء الذي تندمج فيه ثقافات

¹ Abderrahman Hassi and Giovana Storti , op.cit, pp 7-8

² Ibid., pp 8-9

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

العالم معا وتولد أهمية متجانسة وقيمة غير متجانسة إلى جانب رؤى عالمية مقنعة ثقافيا. إن عملية الاندماج اللغوي والاختلاط الثقافي أو التهجين هي نموذج آخر يمس التفاعلات بين العولمة والثقافة. وفقاً لطريقة التهجين، تتفاعل التدفقات الخارجية والداخلية لإنشاء مزيج ثقافي فريد من نوعه يشمل مكونات الاثنين. العوائق أمام التدفقات الخارجية موجودة لحماية الثقافات المحلية. ومع ذلك فهي ليست قوية بما يكفي لمنع التدفقات الخارجية بالكامل. وعليه، فالأطروحة الرئيسية للتهجين الثقافي هي العملية المستمرة لخلط الثقافات أو مزجها¹.

يمكن للعولمة أن ترتبط بمفهوم مهما جدا ألا وهو الكوسموبوليتانية، وهو الأمر الذي يحتم في البداية ضرورة تبين ما المقصود بالكوسموبوليتانية؟ يتكون من "كسموس" أي الكون و "بوليتس" المواطن. وتوجد توترات واضحة بين هذين المصطلحين، فهناك من سأل سقراط عن وطنه فأجاب: ليس أثنينا لكن العالم. فسقراط نظر الى الكون كوطنه ومعرفته وأعماله وحسه المدني كانت لكل البشرية. ويمكن القول أن الكوسموبوليتية أنها أيديولوجية، أو وجهة نظر العالم الفلسفية، أو نوع معين من تصور العالم. تُهم العالمية في المقام الأول وقبل كل شيء على أنها "موقف عالمي"، "حالة ذهنية، أيديولوجية، عقيدة الحياة"، كنظام وجهات نظر "يعتمد على رفض الاعتراف بالأولوية من التقاليد والثقافة الوطنية على تقاليد وثقافات البلدان والشعوب الأخرى، انطلاقاً من المصالح والقيم المشتركة للبشرية جمعاء². ويمكن تحديد معنى الكوسموبوليتانية أنها:

- جزء من أجزاء كثيرة من العالم أو يفهم أجزاء كثيرة منه.

- مكون من أناس من أجزاء كثيرة من العالم أو من كل الأجزاء ومتمحور من القيود والانحيازات القومية³.

إن فكرة نظام يتجاوز الاختلاف بين حق الناس في دول متعددة يتجذر بدلا من ذلك في النظام العقلاني للطبيعة. فقد ألهم القانون الطبيعي للرواقيين فكرة الدولة الإلهية المسيحية خلافا لدولة البشر الأرضية، لتجد في النهاية طريقها الى نظريات القانون الطبيعي للفكر السياسي المعاصر لدى توماس

¹ Abderrahman Hassi and Giovana Storti , op.cit, p12, 13

² Gulnaz K. Gizatova, Cosmopolitanism as a Concept and a Social Phenomenon, Revue des Recherches en Histoire Culture et Art, Vol.6, No.5, November 2017, p 27

³ بول هوير، المرجع السابق، ص ص 207- 208

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

هوبز وجون لوك وجان جاك روسو، وإمانويل كانط. ويمكن فهم الكوسموبوليتانية من خلال مفهوم كانط وذلك بدمج الكوسموبوليتانية والديمقراطية في دستور جمهوري، ولهذا يحظى كتاب كانط " نحو السلام الدائم"، الذي نُشر بمناسبة اتفاقية بازل للسلام بين بروسيا وفرنسا الثورية، باهتمام جديد منذ بضع سنوات، فبالنظر إلى عولمة السياسة، أصبحت رؤيا "سلام دائم بين الدول" موضع اهتمام كبير وقد صاغ كانط فكرته عن السلام في بنود ثلاثة، حيث يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستورا جمهوريا. و"يجب أن يتأسس حق الشعوب على اتحاد دول حرة، أما البند الثالث فيقول بضرورة أن يقتصر الحق العالمي على ابتكار شروط حسن الضيافة العالمية¹.

يمكن القول أن الكوسموبوليتانية قد اتخذت دفاعا متزايدا في الفكر السياسي الغربي في الآونة الاخيرة، وأن لديها مطالبة أقوى بالولاء في العالم الحديث بسبب ارتباطها بخطاب حقوق الإنسان، وبسبب واقع الاتصالات الحديثة وسهولة السفر والحقائق المظلمة للأعداد الهائلة من اللاجئين، والهجرات العابرة للحدود والسكان النازحين بسبب الحروب والأزمات. ويمكن تحديد العلاقة بين العولمة والكوسموبوليتانية من خلال أنه عندما يتم إيلاء المزيد من الاهتمام لفهم الجوانب المختلفة للكوسموبوليتانية الثقافية، والتي تسببها أولا وقبل كل شيء عمليات العولمة. يمكن القول أن العالمية هي جوهر أيديولوجية العولمة، وفي الوقت نفسه، فإن فكرة العولمة تدعو إلى أيديولوجية الكوسموبوليتانية الحديثة. وعندها يتم تفسير الكوسموبوليتانية على أنها تعبير عن الجانب الثقافي للعولمة².

إن الظروف المعاصرة هي التي جعلت الحاجة الكونية للكوسموبوليتانية، وهذا يتعلق بإدارة القضايا العالمية مثل البيئة، التنمية، وسياسات التجارة، والأوبئة العالمية، والمخاوف الصحية، والنمو السكاني، وانتقال الناس، وانتشار الأسلحة النووية، والجريمة العالمية والإرهاب. فالمخاطر الكونية تتطلب تفكيراً كوسموبوليتانيا وحلولا عالمية، وتحديدًا التطور الأوسع لمؤسسات الحكم الكونية الجديدة مثل منظمة الأمم المتحدة ومفاهيم العدالة العابرة للحدود مثل أنظمة حقوق الإنسان. فالدولة الأمة والحكومات القومية ليست هي بالضرورة المؤسسات الأنسب لتناول هذه القضايا³.

¹ Seyla Benhabib, Kosmopolitismus und Demokratie: Von Kant zu Habermas, Blätter für deutsche und Internationale Politik, Vol.6, 2009, pp 65-74

² Gulnaz K. Gizatova , op cit, p 28

³ بول هوير، المرجع السابق، ص 222

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

فيما يخص المجتمعات متعددة الثقافات، يستلزم ذلك المطالبة بتشجيع الاحترام المتساوي للثقافات القائمة أو المساواة بين الثقافات. وبالتالي، يمكن اعتبار الثقافة بجميع أشكالها المكان الذي تنظم فيه ممارسة الاعتراف مؤسسيا بشكل فردي واجتماعي. واعتبار الثقافة مجموع الحلول الأصلية التي ابتكرتها مجموعة من البشر للتكيف مع بيئتهم الطبيعية والاجتماعية. النقطة التي نود أن نطرحها في هذا الصدد هي أن الحاجة إلى الاعتراف بالثقافات المختلفة، سواء كانت عالمية أو إنسانية في الأساس، ناتجة عن التوسع العالمي والقبول العالمي للظروف الثقافية للحدث. يجب أن تبدأ مفاهيم الثقافة المعاصرة من خلال الموافقة على حقيقة أننا جميعا مضطرون إلى العالمية في العالم المعاصر. ومن المؤكد أنه لا يمكن لأحد أن يتجاهل قضية التعددية الثقافية والتأثير الذي تحدثه العولمة عليها، وبالتالي الحديث عن تداخل الثقافات¹. فيما يخص التعددية الثقافية الكوسموبوليتانية، فتتحد مبادئها من خلال مشروع المواطنة العالمية والفدرالية العالمية وحقوق الإنسان، وهذه الأفكار موجودة في المجهودات البحثية التي قام بها كل من يورغن هابرماس وسيلا بن حبيب، وذلك من خلال محاولة تطويرهم نظرية قادرة على معالجة القضايا العالمية والمعاصرة.

¹ Nkosinathi Sotshangane, What Impact Globalization has on Cultural Diversity?, Alternatives: Turkish Journal of International Relations, Vol.1, n°4, Winter 2002, p 222

المبحث الثاني: أخلاقيات الحوار والفضاء العمومي: نموذج يورغن هابرماس

إن مقارنة هابرماس للفضاء العمومي قائمة على أساس فضاء عام يكون بمثابة الوسيط بين المجتمع والدولة، ومن خلال هذا الفضاء يتكون الرأي العام، مع التركيز على الحوار، والذي يشمل الأمور السياسية. وهذا الحوار يجعل الأشخاص يساهمون في صيرورة تأسيس القوانين، حيث تكون هذه القوانين نتاج للتواصل، الذي يكون في سياق المحادثة أو الحوار حول انشغالات المواطنين. والفضاء العمومي يكون في إطار الديمقراطية التشاورية، بحيث تتيح الفرصة لكل المواطنين للتعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية، والخروج بقرار يكون مرضي للجميع. وبحسب هذه الأفكار قمنا بتقسيم المبحث إلى ثلاث مطالب وتمثل في: المطلب الأول: أخلاقيات الحوار والتواصل، حيث يركز هابرماس على أهمية الحوار والتواصل بين المواطنين والسلطة؛ أما المطلب الثاني: الفضاء العمومي والمجتمع الكوني، وهو نتاج النقاش بين المجتمع والدولة، ويعكس المشاكل التي يجب أن تعالج من قبل النظام السياسي؛ وبخصوص المطلب الثالث: الديمقراطية التشاورية، يفرق هابرماس بين ثلاث نماذج للديمقراطية، وتمثل في الديمقراطية الليبرالية، الديمقراطية الجمهورية، والديمقراطية التشاورية التي تقوم على فكرة الحوار والمساواة لكل المواطنين.

المطلب الأول: أخلاقيات الحوار والتواصل

يحافظ هابرماس على النموذج التعاقد الليبرالي لكن بتحفظات كثيرة، على أساس أن العقد الاجتماعي يبنى على تصور الفردية، وهو ما يعني أنه لا يعي حقيقة التكون الإثني والديني والعلاقات الجماعية. فالهجرة والعولمة دفعا إلى تنامي التعددية الثقافية وتقلص الهوية القومية للدولة، وفي هذا السياق يرفض هابرماس التقابل الضدي بين الفرد والجماعة، بل يعتبرهما فاعلين أساسيين في الديمقراطية، وعليه سيتحرر من مأزق الفردية الليبرالية والجماعية الاشتراكية، مما يفرض التأسيس لمبدأين هما: المساواة والاستقلالية كشرط لبناء الديمقراطية الفعلية، كونها وسيلة إقرار التواصل وتطبيق الفعل التواصل، الذي هو من جانب آخر الدافع لهذه الديمقراطية¹.

¹ أحمد عطار، تجديد العقل الأنوار عند يورغن هابرماس، قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية المعاصرة، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، قسم الفلسفة، 2011، ص 241

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

لقد ركز هابرماس على مفهوم التواصل الديمقراطي، وإقامة العلاقة بينهما تستند إلى مفاهيم فلسفية مثل العقلانية والفاعلية والعالم المعيش وأخلاق النقاش والبيداتية والاعتراف. حيث اعتبر بأن تناول الظاهرة الديمقراطية لا يمكن أن تفهم إلا في إطار نظرية تواصلية للعقلنة الاجتماعية والثقافية. فضمن هذه النظرية تتحد ثقافة ديمقراطية مشتركة مبنية على التعددية والمشاركة والاستقلالية واحترام قواعد اتخاذ القرار داخل مختلف مجالات المجتمع المدني، أي داخل الفضاء العمومي. ويؤكد هابرماس بأنه لا يجوز قيام الديمقراطية بدون الإنصاف والاعتراف بالآخر، وبدون البحث عن القيمة الكونية داخل التعبير الذاتي لاختيار ما. ولا يمكن تصور الفعل التواصلي بدون وجود تفاعل بين طرفين وهو ما يدعو هابرماس بالتداول أو البيداتية، والتي تعني التفاعل والالتزامات المتبادلة انطلاقاً من معايير مشتركة تبرز في عالمهم المعيش¹. إن مطمح هابرماس هو تأسيس ديمقراطية تشاورية على أساس عقلانية تواصلية ونقدية مستوحاة من مدرسة فرانكفورت².

هذا ما جعل بعض المنظرين يقومون بنقد التعددية الثقافية الليبرالية، والحجة في ذلك أن المجتمع المدني الليبرالي يعد استيعابياً ومخففاً في أن يضع في اعتباره الاختلافات الثقافية، ومن ثم استبعادهم تاريخياً من الحوار المدني. وتتمثل الحجة المشتركة بين مناصري التعددية الثقافية في أن المدارك التقليدية للحقوق الفردية ترفض الدلالة الأخلاقية لهوية الجماعة وحقوقها، كما أن المعايير التقليدية لـ "العقلانية" و"الموضوعية" في الخطاب السياسي الليبرالي قد تكون في حد ذاتها مستبعدة لأشكال ثقافية أخرى ومحددة من التعبير عن نفسها، وكل من هذه التحديات يضرب بجذوره في نقد أعمق لليبرالية التقليدية التي تزعم افتراضاتها حول الاتصال والأخلاقيات، والتي تحتاج إلى التوسع بحيث تصبح أكثر استيعاباً أو شمولاً³.

يقوم المنظور التواصلي على الالتزام بالتسامح، لأننا وصلنا إلى هذا الالتزام في تخاطب مع أناس آخرين، أي أن هذا الالتزام لم يكن موجوداً قبل المجتمع نفسه، فضلاً عن ذلك فإن التزامنا بالتسامح يعد في الأساس فضيلة تعود إلى الاتصال. فإذا كنا متسامحين فهذا يعني أننا على استعداد للاستماع إلى

¹ عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها: في المجتمع والسياسة والتربية، بيروت، الدار العربية للعلوم ومؤسسة الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2009، ص ص 71-72

² Yves Michaud, Critique et espace public chez Habermas: de la démocratie éclairée a la démocratie radicale, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, n° 2, Avril-Juin, 1999, p 221

³ ستيفن ديلو، المرجع السابق، ص ص 734-735

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

شخص آخر قد لا نتفق معه¹. هذه الرؤية التواصلية للقيم الاجتماعية ظهرت أساسا كمنطق علمي يفترض أن النهج العلمي الذي يؤكد على الوحدة على التعميمات حول الأمور الإنسانية يمكنه أن يحدد كل الحقيقة، بما في ذلك الحقائق حول الفضائل والقيم. وهنا نجد هابرماس شديد التأثير في الجدل حول العقلانية الاتصالية في مقابل رؤية حصرية علمية للمنطق. فضلا عن العقلانية العلمية، يشير هابرماس إلى أن الإنسان قادر على استيعاب أشكال مختلفة من العقلانية. فالعقلانية التفسيرية مثلا معنية بالعلوم الإنسانية وما يمتلكه البشر عموما أو بشكل مشترك (أي أنها تفسر الأشياء معا وهو المقصود التفسيرية). أما العقلانية العلاجية، فهي شكل آخر من أشكال العقلانية معنية بالفلسفة، وبالطريقة التي يمكن للبشر بها أن يبحثوا في مكانتهم الفردية الخاصة بهم في العالم، والعقلانية التواصلية في نظر هابرماس تجمع إذن كل أشكال العقلانية هذه في سياق من المحادثة (أو الحوار) أو التخاطب حول جميع مجالات النشاط الإنساني. وفي هذا يجب على العقلانية التواصلية ألا تهتم بالحقائق العالمية التي قد تكون رائجة في العقلانية العلمية فحسب، بل يجب أيضا أن تشمل الاهتمام بالمنافع الشخصية (والتي يصنف ضمنها هابرماس الحقوق)، وأيضا المصالح الخاصة للأفراد². والمشكلة، كما يرى هابرماس، تكمن في أن التفكير المعاصر قد أصبح مهووسا أكثر من اللازم بالطريقة العلمية في التفكير على حساب الطرق الأخرى. وهذا ما أسفر عن مآزق في الفكر السياسي الليبرالي: فهو يؤمن بعدالة عالمية من خلال الحرية والمساواة في الحقوق، لكنه كان مسئولا في الوقت نفسه عن إنتاج أشكال من الهيمنة والتدمير، لم تكن مستوعبة من قبل، ومع ذلك لا يرى هابرماس أن هذا المشروع المعاصر لتحقيق العدالة قد فشل، بل يراه مجرد مشروع غير مكتمل. ما الذي سيكمل هذا المشروع؟ على الديمقراطية الليبرالية الحديثة أن تجد طريقة لتفصل نفسها عن مقارنة علمية حصرية للبحث عن الحقيقة، وتهتم بجدية أكبر بالمقاربات الأخرى الأكثر إنسانية. وهذا ما يعنى عند هابرماس استكشاف القيمة والعلاقة بين الأشكال التفسيرية والعلاجية للعقلانية، والاتصال ببعضها البعض، وحينها فقط ستبقى السياسة الليبرالية إلى مستوى ما تعد به من تفاعل إنساني كامل للحرية والمساواة³.

¹ ستيفن ديلو، المرجع السابق، ص 735

² المرجع نفسه، ص 336-735

³ المرجع نفسه، ص 336

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

ويعد تفكير هابرماس حول الاتصال في الفضاء العام ذا تأثير مهم حول التعددية الثقافية والعدالة الاجتماعية، فهناك كثيرا من النقد متعدد الثقافات، يعتمد على تحدي الفكرة القائلة بأن الحوار الليبرالي في المجتمع المدني يحدث فقط وسط أشخاص كرسوا أنفسهم لقيم عالمية جوهرية: مثل تأمين حقوق أساسية لكل مواطن (الخير العام)، ولكن الأمر بالنسبة لهابرماس يتمثل في أن الحوار في مجتمع مدني ليبرالي يمكن أن يتضمن كثيرا من المزايم الأخرى. على سبيل المثال، قد يقول البعض أن الأكثر أهمية من التحدث دائما عن كيفية توفير الحقوق الأساسية هو ضرورة مناقشة تفسيرات أخلاقية أو دينية مختلفة لقضايا عامة، مثل الإجهاض أو الصلاة في المدارس، وأن نرى ما إذا كان ممكن وضع قاعدة ما للاتفاق حولها. إن مناقشة الصالح العام وكيفية تحقيقه يجب أن يتضمن تنوعا في طرق التحدث عنه، ويجب ألا يقتصر على طريقة واحدة فقط، الطريقة التي غالبا ما تعتمد عليها المفاهيم الليبرالية في السياسة¹.

يعتبر الحوار ضمانا للتواصل المدعومة بالسياسة الديمقراطية والأخلاق والقانون، لأن الديمقراطية تتأسس على مبدأ "الحوار". يدعو هابرماس إلى ضرورة تفعيل مجتمع مدني حيوي له القدرة على حماية البنى التواصلية في الفضاء العمومي. فالديمقراطية فضاء عمومي دائم الانفتاح، مبدؤها تداخل الحوار مع المبدأ الحقوقي. ويمكن أن نعبر عن ذلك كما يلي:

أ- مبدأ الحوار: معالجة كل الأمور السياسية لا تتم إلا بواسطة الحوار، أين يساهم كل شخص وبطريقة متساوية وعادلة في سيرورة تأسيس القوانين، التي تركز على نقطتين: ضمانة الحوار وحماية الافتراضات التواصلية، وكذا إقصاء الحوار لكل عودة إلى المقدس (فالهدف هو التأسيس العقلاني).

ب- المبدأ الحقوقي: هناك تداخل كبير بين المبدئين، فالمبدأ الحقوقي يضمن بدوره الافتراضات التواصلية والشروط الإجرائية لتشكيل الرأي العام والإرادة العامة لأنهما منبعا للشرعية الديمقراطية، أما الافتراضات التواصلية في نازرها المبدأ الأخلاقي الأرضي لبناء مبادئ كونية لا تعود للمنطلق ولا التقاليد². وفقا لهابرماس، فإن نظرية الحقوق تضمن أن يكون الأفراد أعضاء المجتمع قادرين على المشاركة في أشكال ثقافية للحياة، وأن هذه الأشكال يجب حمايتها في المجتمع المدني. ومع ذلك فإن الجدل حول التعددية الثقافية في المجتمع المدني يرتبط بمدى حماية الأشكال الثقافية في الحياة فوق وضد

¹ ستيفن ديبلو، المرجع السابق، ص 337

² أحمد عطار، المرجع السابق، ص ص 242-243

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

الحقوق الفردية. ويتطلب المجتمع المدني المفتوح أن نعترف ونحمي جميع الجماعات القادرة على الانخراط في الممارسة الاجتماعية للاتصال. ومن ناحية أخرى، يتطلب المجتمع المدني المستند إلى الحقوق أن يتلقى الأفراد الحماية الأساسية للمشاركة بحرية في حياة ثقافية¹.

ووفق هذين المبدئين سيصبح القانون هو الوسيلة التي تتحول بها السلطة التواصلية إلى السلطة الإدارية، أي تحويل الفعل التواصلية إلى سلطة سياسية، لتكون هناك جدلية وعلاقة تكافؤ. القانون ينتج التواصل ويحميه وينتج قانونا هو كذلك، بمعنى آخر يمكنه قلب سياسة المداولة في شبكة من الحوارات، كما يمكنه أن ينتج الاندماج الاجتماعي في المستوى السياسي عبر الحوار المتبادل (الزامية الاعتراف)².

المطلب الثاني: الفضاء العمومي

سُمي هابرماس الوريث الشرعي لكانط ومدرسة فرانكفورت، وهو الذي دافع عن الحداثة باعتبارها مشروعاً لم يكتمل بعد، مما جعله ينتقد القائلين بتجاوز الفكر الحداثي أو ما يطلق عليه فلاسفة ما بعد الحداثة، ومن بينهم نيتشه وكل تلامذته: فوكو في الأركيولوجيا وديدا في التفكيك، وقد تجاوز هابرماس النزعة التشاؤمية التي طبعت مشاغل مفكري مدرسة فرانكفورت وروادها الأولين³.

لقد صاغ هابرماس مفهوم الفضاء العمومي باعتبارها مكوناً أساسياً للمجتمع البرجوازي. فاستعمال هابرماس لمفهوم الأركيولوجيا يفيد معنى رصد للمفهوم من جهة التكوين والتحول والوظيفة والتفاعل بين عناصر بنية المجال العمومي، وكذلك الكشف عن حقيقة الرأي العمومي وطرق استعمال الجمهور للعقل استعمالاً موجهاً سياسياً أو مضاداً له. وبالتالي البحث حول الفضاء العمومي البرجوازي بالأخص في علاقته بمفهوم الرأي العام الذي يهدف للكشف عن حقيقة هذا المجال الواسع والمتشابه، أي انطلاقاً من مقارنة النموذج الليبرالي للفضاء العمومي من جهة تحولاته التاريخية وتركيباته الاجتماعية ووظائفه السياسية وعلاقته بالدولة⁴.

¹ ستيفن ديلو، المرجع السابق، ص 738

² أحمد عطار، المرجع السابق، ص 243

³ علي عبود العجداوي، موسوعة الأبحاث الفلسفية، المرجع السابق، ص 1478

⁴ عبد السلام حيدوري، الفضاء العام ومطلب حقوق الإنسان، هابرماس نموذجاً، صفاقس، دار نهج، 2000، ص 49

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

يُميّز هابرماس في بحثه الأركيولوجي بين مفهوم العمومية ومفهوم الفضاء العمومي، فالعمومية تتجلى في كون الدولة جملة من المؤسسات العمومية التي مهمتها خدمة العموم. ويستعمل في حقل السياسة للإشارة إلى المؤسسات العمومية التي تخضع لسلطة الدولة التي تقوم بتسييرها من خلال جملة من الضوابط القانونية والتشريعات السياسية التي تتوافق مع سلطتها، وأن هذه الدوائر العمومية من خلالها يتفاعل الجمهور في إطار تواصل¹. فالبحث عن أركيولوجيا الفضاء العمومي مع هابرماس لا يقتصر ولا يتفق عند مرحلة الأنوار الأوروبية، بل يعود إلى الفكر السياسي اليوناني الذي ميّز بين الحياة الخاصة والعامة، بين نمط الوجود الخاص بالأسرة وبين نمط الوجود العام الذي يتمظهر في دائرة المدينة، أي الفضاء المشترك بين المواطنين الأحرار. فالحياة العامة تتحدد في الساحات العمومية وفي مجال الممارسة اليومية وفي المدينة وفي الأسواق وفي الأغورا (L'agora)، أي الساحات العمومية التي كانت تنعقد فيها المجالس البلدية في اليونان القديمة، وكما أن أرسطو كذلك قد ميز بين فضاء الأسرة وفضاء المدينة². إذا فالفضاء العمومي هو "الخير العام الذي يمثل المصلحة العامة والمشاركة للمواطنين، وبهذا فإنه يجمع ما بين العقلنة السياسية والمشروعية الديمقراطية"³.

وعليه يعرف هابرماس الفضاء العمومي "أنه بنية تواصل منغرس في العالم المعيش بواسطة قاعدته المتكونة من المجتمع المدني... والفضاء العمومي صندوق صدى جاهز ليعكس المشاكل التي لم تجد حلا لها من أية جهة أخرى، ولا بد أن تعالج من قبل النظام السياسي"⁴. فالتفكير في الفضاء العمومي يعد شرطا إنسانيا في أبعاده الاجتماعية والسياسية كونه تفكيرا في مصلحة الفرد وكيفية اندماجه في المجتمع ومشاركته كمواطن في تعزيز الديمقراطية عبر السلطة السياسية. إن معالجة هابرماس لمفهوم الفضاء العمومي لا تنفصل عن مقارنته لمفهوم الرأي العام الذي يمثل مقولة تاريخية، إذ يؤكد على أن المفهومين يمكن مقارنتهما من زوايا مختلفة للعلوم الأخرى كعلم الاجتماع والتاريخ والسياسة⁵. والفضاء العمومي مهما جدا لممارسة الديمقراطية في نظر هابرماس الذي دعم استخدامه منذ السبعينات من القرن العشرين،

¹ عبد السلام حيدوري، المرجع السابق، ص 56

² المرجع نفسه، ص 165

³ علاء الطاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، بيروت، منشورات مركز الإنماء، ط1، ص 100

⁴ Jürgen Habermas, Droit et démocratie entre fait et normes, Gallimard, France, 2012, p 386.

⁵ Jürgen Habermas, l'espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, traduit de l'allemand par Marc de Lannay, Edition Payot, Paris, 1993, p16

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

وهو يعرفه أيضا كدائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة، فهو الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصياغة رأي عام والتحول بفضلهم إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات واحدة¹. فالفضاء العمومي الذي تكلم عنه يختلف عن الفضاء البرلماني الذي هو جزء مهم من الدولة ويدين بالولاء للسلطة السياسية، بينما الفضاء العمومي فهو مختلف لأنه هو مجال نقى للمواطنين ويدين بالولاء للشعب، وهذا الفضاء متحرر من كل المجالات².

تعد دراسة هابرماس للفضاء العمومي نقدا للفضاء العام، وهو الذي ينتقد الموضوع انطلاقا من النموذج الذي يجب أن يكون عليه هذا الموضوع. فهابرماس يكشف أن المثال الليبرالي والديمقراطي كانت له أسسه الواقعية التي قام عليها، إلا أن تطورات المجتمع الغربي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تناقض مع هذا المثال، فأكد على أن الممارسة السياسية في المجتمعات الغربية تستند على نفس المبادئ التي وجدتها في الفضاء العام، وتستمد منها شرعيتها. ومصدر هذه الشرعية يرجع الى حرية المواطنين في تشكيل إرادتهم السياسية واختيار حكومتهم والتأثير عليها، لكن واقع هذه المجتمعات تتناقض مع هذه المبادئ³. إن عزل المجتمعات والجماهير عن عملية النقاش العام وعمليات اتخاذ القرار يؤدي إلى إبعادهم عن الأمور السياسية، وهنا نجد هابرماس يقول "إن نزع الصفة السياسية عن الجماهير واضمحلال المجال العام باعتباره تنظيما سياسيا يعد أحد مكونات نظام الهيمنة الذي ينزع الى عزل المسائل العملية عن النقاش العام"⁴.

بناء على ما سبق ذكره، يمكن القول أن للفضاء العام مميزات ثلاث هي⁵:

- إن الخطاب في الفضاء العام لم يكن يعبر أهمية لمكانة وتميز الأشخاص المشاركين فيه، وهو بذلك يفترض أن السلطان والامتياز أو التفوق كان لقوة الحجة والمحااجة الأفضل.

¹ حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، الأردن، المركز العربي الثقافي، 2005، ص 7

² أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، بيروت، دار التنوير، 2012، ص 196

³ أنيسة شريفي، الفضاء العمومي واتيقي الحوار، هابرماس أنموذجا، مجلة متون، المجلد 8، العدد 1، 2016، ص 411

⁴ أبو النور حمدي، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص 197

⁵ علي عبود العمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل: هابرماس أنموذجا، المرجع

السابق، ص 229

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

- إن النقاش في الفضاء العام كان يشكل حول القضايا المناقشة فيه، تلك القضايا التي كانت مناقشتها حكرا حينها إما على الكنيسة أو الدولة.

- السيورة التي حولت الثقافة الى سلعة مع امكانية أن تكون الثقافة في متناول الكل كسلع ضرورية، فلم يعد ذلك موضوع النقاش والاشكال في الفضاء العام مقصورا على مجموعة، وكأن هابرماس يريد، بتشخيصه هذا الاشارة الى الحالة المثالية للحوار والتي تتشكل تاريخيا.

يشكل الحوار داخل الفضاء العمومي التقاهم بين الذوات والتفاهم الذي يستطيع وحده في حالة الصراع يجنبنا العنف، وهذا الخطاب لا يمكن أن نؤسس له إلا داخل الفضاء العمومي المفتوح، الذي يجتمع فيه الأفراد للخروج برأي عام والتحول بفضلهم إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات. "إن الفضاء العمومي ليس معطى ولا هو خارج دائرة التجارب الانسانية، وإنما يشكل فضاء رمزيا يتكون ويتشكل عبر الزمن ويحتاج إلى بلورة مفردات ومنظومات قيم مشتركة واعتراف متبادل بالشرعيات المتعددة الخاصة إلى فاعل ورؤية مقاربية حتى يصبح من الممكن النقاش والاعتراض والتشاور"¹. وتتعلق بتربة المجال الذي يتواجد فيه الكائن من أجل العيش المشترك، فوجود الفرد في فضاء عمومي هو وجود داخل مجال مؤسس على مبادئ ومحكوم بقيم حارسة للإنسانية، ويتمتع الفرد بالحرية داخل هذا الفضاء المنسجمة مع العقل من أجل تنظيم المجال تنظيما يجعله متأرجحا بين المجتمع والدولة².

بالنسبة للمجتمع المدني، يتكون عموما من منظمات وجمعيات وحركات غير حكومية وغير اقتصادية ذات قاعدة تطوعية تتلقى صدى المشاكل والانشغالات الاجتماعية، وتعمل على تمريرها إلى الفضاء العام السياسي. وهي بذلك "تربط بنيات تواصل الفضاء العام بتكيفية المجتمع في العالم المعيش"³. أما فيما يخص الرأي العام نجد الرأي العام "يكون في حوار مشترك لمواطنين متعايشين فيما بينهم، ذلك التواصل الذي يضفي العلمية على المجال السياسي، لا يمكن أن يتكون مستقلا عن التواصل الذي انطلق في مرحلة ما قبل العلمية وهو يتماس في الشكل الديمقراطي في حوارات عامة بين جمهور مواطني الدولة"⁴. فالدائرة النقدية العمومية تقيد الجمهور أو جميع المواطنين الحاملين لرأي عام نقدي، وبهذا يكشف التصور

¹ الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في فكر هابرماس، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2012، ص 202

² Jürgen Habermas, l'espace public, archéologie de la publicité, op.cit, p 16.

³ خديجة زيتلي، الفلسفة السياسية المعاصرة، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2014، ص 167

⁴ يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، ألمانيا، منشورات الجمل، ط1، 2003، ص 120

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

الإغريقي عن طبيعة تكون الدائرة العمومية التي تتكون من الحوارات والنقاشات وتبادل الآراء والأفكار بين المواطنين في إطار الديمقراطية المباشرة، وتتحول الآراء والأفكار إلى لغة يومية متبادلة يجد فيها المواطن هويته وتمكنه من تحقيق التواصل بحيث تتيح المدينة للمواطنين فرصة النقاشات والمداولة العامة، في إطار التساوي من أجل التمكن من الحوار والاعتراف¹. فمقاربة هابرماس هي مقاربة سوسيولوجية تاريخية، وذلك لأن مفهوم الفضاء العمومي يمثل مقولة تاريخية حديثة، وبالتالي لا يمكن عزل المفهوم عن حقل تكونه التاريخي لأن موضوع الفضاء العمومي هو الجمهور باعتباره حاملا لرأي عام ذي وظيفة نقدية².

أما التواصل لم يتحقق بالمعنى السياسي إلا في العصر الحديث والانقسام الفعلي بين الدائرة العامة والدائرة الخاصة، بحيث تشكل المجتمع الرأسمالي الجديد وتشكلت الطبقة البرجوازية على هامش النظام الإقطاعي، وأن ما يميز الثورة البرجوازية هو ظهور فضاء سياسي يهدف إلى التحرر من النظم السياسية القديمة ويؤسس لنموذج جديد والقضاء يؤمن الامتيازات السياسية للطبقة الجديدة المسيطرة اقتصاديا والتي ستحكم فيما بعد في الدائرة العمومية سياسيا وإيديولوجيا. وفيما يخص الفضاء العمومي قدم هابرماس دراسة سوسيو-تاريخية لتحولات بنية الفضاء العمومي البرجوازي منذ بداياته إلى يومنا هذا. فلقد حدثت تغيرات في المجال العام مقارنة مع القرون الوسطى، إذ يرى أن في بداية الرأسمالية التجارية والمالية شكلت عناصر مركب تبادلي جديد كتبادل الأخبار وتبادل السلع، واتسعت شبكة من العلاقات الاقتصادية التي انعكست على العلاقات الاجتماعية، فالتبادل الاقتصادي لن يتم إلا في فضاء تبادل واسع مراقب سياسيا. ولقد ظهرت العناصر الأساسية للفضاء العمومي البرجوازي ما بين القرنين السابع والثامن عشر بالموازاة مع ميلاد دولة حديثة، وانتصار الثورة الفرنسية، بحيث أصبح المجتمع الأوروبي ولأول مرة قائما على مبدأ العمومية وعلى ثقافة الحوار والمداولات العمومية حول الشأن العام، أي مناقشة القضايا العامة في المقاهي وعلى صفحات الجرائد والمجلات والأماكن العمومية والمؤسسات البرلمانية³.

¹ عبد السلام حيدوري، المرجع السابق، ص 63

² Jürgen Habermas, l'espace public, archéologie de la publicité op cit, p16.

³ محمد عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لدى هابرماس، عمان، الأردنية للنشر والتوزيع، ط1،

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

لقد أشاد هابرماس بالمساهمة الايجابية للشريحة (البرجوازية) الصاعدة في القرن الثامن عشر في بلورتها لفضاء عمومي نقدي أثنى عليها كثيرا بالرغم من الانتقادات التي وجهها لها، ومع ولوج عالم الحداثة أصبح على الأديان أن تخرج من صفتها الجامعة العالمية، لكي تتعايش مع مجتمع متعدد الثقافات، وهكذا يتأسس مفهوم جديد للدين في مواجهة دستورية التعددية الدينية والثقافية، واعتمادا على مبدأ التسامح الديني العالمي، فيتخذ هابرماس موقف التسامح بوجهته الأخلاقية والقانونية، وهذا الموقف هو تابع لمشروع الديمقراطية التشاركية باعتبارها الموقف السياسي الهادف نحو التواصل والتفاهم والإجماع¹.

أما فيما يخص بروز العمومية وتطورها مع الدولة الحديثة، فهذا راجع إلى ظهور وسائل الاعلام والاتصال ومع ظهور الجرائد والمجلات وظهور القنوات المتنوعة في تبادل المعلومات، فلقد لعبت وسائل الدعاية والاعلام دورا كبيرا في تشجيع الدائرة العمومية. ولقد ركّز هابرماس في تحليله الأركيولوجي على الدعاية التي تعد المبدأ الأساسي التي اعتمدت عليه البرجوازية لبسط نفوذها وسيطرتها على المجتمع، والهيمنة والتحكم في أذواق الناس، ثم ركّز بعدها على تطور الآلة الإعلامية في تاريخ أوروبا خاصة في إنجلترا، فرنسا، وألمانيا، وعلى انعكاساتها في تشكيل الرؤية النقدية في المجتمع الأوروبي. وذلك لرصد التحول البنيوي للفضاء العمومي البرجوازي، الذي يعترف بدورها الفعال في بروز الفضاء العمومي النقدي، وذلك عن طريق تأسيسها لقواعد الحوار والمناقشة العامة الحرة. وكان ذلك في الصالونات التي تمتلكها الفئات البرجوازية، فلقد ساهمت الصالونات في توسيع هامش المناقشة النقدية، الشيء الذي جعل الفضاء العمومي البرجوازي كما هو فضاء نقدي تحرري، فضاء ضد السلطة السياسية باعتبارها كانت تمثل معارضة للنظام السياسي القائم². ومع ظهور مؤسسات ووسائل اعلامية أخرى زادت هذه الروح النقدية في المجتمع الأوروبي، فكان لظهور الصحافة عنصر ثان في التحول الذي عرفه المجتمع الأوروبي بعد العلاقات التجارية ما قبل الرأسمالية وهي العلاقات التي كان لها تأثير وانعكاس على النظام السياسي والاجتماعي في أوروبا³.

¹ مصطفى كيجل، هناء علالي، الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلية عند هابرماس، التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، عناية، العدد 50، جوان 2017، ص 191

² المرجع نفسه، ص 165

³ Jürgen Habermas, l'espace public, archéologie de la publicité, op.cit, p 38

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

لقد قدم هابرماس تشخيصاً قائماً للغرب بسبب صعود التطرف الديني واحتلال معايير السوق لقواعد الحياة الديمقراطية، غير أن الانفعالات الدينية تتغذى في كثير من الأحيان من خيبة الأمل تجاه عدم وفاء الحداثة الليبرالية بوعودها. وإن الاقتران بين العمليات الاقتصادية وصعود الأصوليات من كل الأديان يفسر بلوغ العقلانية الغربية مرحلة العلمنة وتعزيز الشعور بأننا دخلنا عصر ما بعد العلمنة، وهو الاعتبار الذي يجمع في قلب الديمقراطيات بين صحة الديني وبين العولمة. إن الحديث عن مختلف العوامل التي بلورت الفضاء العمومي البرجوازي باعتباره فضاء نقدياً، يكاد يخفي عنا النظرة التشاؤمية التي ميزت عمل هابرماس من خلال نظريته الناقدة لمبدأ الدعاية بوصفه آله للبرجوازية استعملتها لفرض هيمنتها ونشر إيديولوجيتها، وبذلك يفقد الرأي العام استقلالته ووظيفته النقدية وأصبح الرأي العام مسيراً ويمكن التلاعب به، وكل ذلك يؤثر سلباً على حرية الإنسان¹. عموماً اتخذ مفهوم الفضاء العمومي دلالات عديدة ومتنوعة يمكن إجمالها فيما يلي²:

اجتماعية: لأنه يمثل مسح لكل البنيات الاجتماعية من جهة مكوناتها ووظائفها وكيفية تفاعل عناصرها.

سياسية: أي نمط اجتماع الأفراد في المدينة وكيفية تنظيمهم لشؤونهم وكيفية استعمالهم لمواهبهم الذهنية والجسدية.

اقتصادية: لأن الفضاء العمومي هو أيضاً مجال لتبادل السلع والبضائع وحل مشكلات التوزيع ويشمل مختلف علاقات الإنتاج والاستعمال والتبادل ولطبيعة اشتغالها تحراً أو اغتراباً وهو فضاء المجتمع المدني.

ثقافية: ويتعلق الأمر هنا بالانتاجات الرمزية واللغوية والأدبية والفكرية، إذ تتبع هابرماس حركة الصالونات الأدبية ودور البرجوازية أفراداً خصوصيين لعبوا أدواراً مهمة في الصراع بين الطبقة الثالثة وبقايا الإقطاعية.

¹ مصطفى كيجل، هناء علالي، المرجع السابق، ص 191

² أنيسة شريفي، المرجع السابق، ص 417

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

إتيقية: الفضاء العمومي يحتاج إلى توجيه الإنسان لذاته فكرا وعملا، وهو ما ليس ممكنا إلا بفضل معايير إتيقية. وحددها في معايير إتيقا الحوار والمناقشة، دون أن ننسى حقيقة الفعل الإنساني من جهة منطلقاته وغاياته وأساليب مداولته مع الآخر بخصوص الشأن العام.

أنطولوجية: تتعلق بالمجال الذي يوجد فيه الكائن: تربة الوجود المشترك من أجل العيش المشترك، فوجود الفرد داخل الفضاء العمومي هو وجود الكائن داخل مجال مؤسس على مبادئ ومحكوم بقيم حارسة للإنسانية. وقد قدم هابرماس حولا لإشكالية التعددية الثقافية وتتمثل في¹:

- إخضاع التعدد الثقافي لمعايير الإدارة التشارورية للدولة والمجتمع، وذلك من أجل خلق توازنا بين الثقافات.

- مطالبة التراث والتقليد بأن يراجع نفسه وأن يفتح على الغير وأن يمارس النقد الذاتي ليجعل ثقافة الأغلبية خاضعة للثقافة السياسية حينما تتفاعل لا إكراها مع ثقافات الأقليات.

- الاعتراف المتبادل لكل المواطنين في ثقافة سياسية واحدة تكفل تلك المهام وهي الثقافة التشارورية الديمقراطية.

- التعامل مع التعدد الثقافي بمنظار العقلنة التواصلية الذي يقوم على تعددية الشبكات والقنوات التي تغذي المجال بفاعلية النقاش والحوار لقضايا الشأن العام.

بعد هذا التشخيص يحاول هابرماس، تقديم مفهوم للفضاء العام، حيث يكون منطلقا لنقاشات عامة بين مواطنين، وانطلاقا من ذلك يصبح هذا الفضاء العام يعبر عن الديمقراطية ذات معنى وتتمثل في الديمقراطية التشارورية.

المطلب الثالث: الديمقراطية التشارورية

إن مفهوم الديمقراطية عن هابرماس يمكن أن يطرح بعدة مصطلحات معيارية منها: الديمقراطية التواصلية والديمقراطية التداولية والديمقراطية التشارورية والديمقراطية الدستورية. اشتغل هابرماس في مطلع التسعينات على الفلسفة السياسية وبالأخص نظرية الديمقراطية التشارورية، التي تعد أبرز إنجازاته الفكرية خاصة

¹ علي عبود العجداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، المرجع السابق، ص ص 326-327

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

كونها تتجاوز الخطابين التقليديين الاشتراكية والليبرالية، فهي تعالج التغيرات السياسية التي شهدتها القرن العشرين والواحد والعشرين. ونجد هابرماس يفرق بين ثلاث نماذج للديمقراطية، الديمقراطية الليبرالية، الديمقراطية الجمهورية، والديمقراطية التداولية. فالديمقراطية الليبرالية تعرف على أنها بناء مؤسساتها للديمقراطية الدستورية، ففي النموذج الغربي ترمز إلى شكل من الحكومة التي تكون متاحة لجميع أعضاء المجتمع المدني، لهم نفس الإمكانية للمشاركة في سيرورة تكون الإدارة الجماعية، كما تمنح لهم المقدرة على التمتع بحقوقهم السياسية، يمنح لهم القانون المساواة ونفس القيمة لكل المواطنين بغض النظر عن طبقتهم الاجتماعية¹.

يقوم النموذج الليبرالي على سلطة الدولة المنبثقة من الشعب ولا تستطيع أن تمارس سلطتها إلا في ظل دولة القانون التي تقوم على الانتخابات أو الاستفتاء وهذا خلافا للنظام الجمهوري الذي يوضح أن الشعب له وجود محتمل، وعلة ذلك أن تكوين الإرادة الديمقراطية، فمن التقاهم الأخلاقي -السياسي الذي يتضمن الهوية الجماعية داخل المجموعة البشرية، وما يميز هذا الشكل من الديمقراطية أنها تجعل المجتمع الحديث الأكثر تعقيدا معنويا تحت مجموعة أنساق (أنساق فرعية)، مما يجعل منها تختلف وظيفيا بين الإدارة الدولالية والاقتصاد الرأسمالي والذي له أهمية حاسمة في تحديد شكل السيرورة الاجتماعية، وهذا ما يجعل من الديمقراطية الحديثة تركز على حامل ثالث يشكل واسطة بينها، ألا وهو الدائرة السياسية العمومية التي ستكون عامل أساسي لبناء الديمقراطية التشاورية². حيث يقول هابرماس: "لا أريد أن أتحدث عن هذه النماذج الثلاثة للديمقراطية بشكل متساوي بالعكس يجب إظهار فضيلة النموذج الثالث، النموذج التشاوري، أريد أن أدخل إلى هذه المسألة من خلال مشكل خاص، إن حقوق الإنسان وسيادة الشعب اللذان هما منبعا الشرعية الديمقراطية الليبرالية يظهر أن بينهما صراع، لذلك فلا الليبراليين ولا الجمهوريين يقدمان إجابة مقنعة لهذا الشكل، الذي أحاول أن أجده في النموذج التشاوري الذي يمكن أن يقدم لنا الحل"³.

لقد انتقد هابرماس الديمقراطية الليبرالية وتصور أن الحل يكمن في استعمال نظرية المناقشة أو الحوار فهي تأخذ من التصورين السابقين عناصر وتركب بينهما في صيغة جديدة وبالانفاق تعطيه مرتبة مركزية

¹ Jürgen Habermas, Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative, Raison Publique, n°1, Octobre 2003, p 40

² أبو النور حمدي، يورجين هابرماس: أخلاق والتواصل، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012، ص 189

³ Jürgen Habermas, Au-delà du libéralisme et du républicanisme., op.cit p 47

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

لمسار تكوين الرأي والإرادة السياسية، لكن بدون ضبط تصبح دولة القانون ظاهرة ثانوية، بل بالعكس هي تدرك مبادئ هذه الدولة كإجابة عن معرفة كيفية تأسيس الصورة الضرورية للتواصل وتطالب بالتكوين الديمقراطي للرأي والإدارة¹. ولأجل تفعيل الديمقراطية التشاركية لا بد من شيوع النموذج التشاربي الذي "يرتكز على ميزة العقلانية الحوارية والمشاورات المرتكزة على أخلاقية إدارة الأمة، أو على الحافز العقلي للمواطنين الموجهين نحو النجاح والمحتكرين لمصالحهم الخاصة"². إن حالة الصراع الموجود داخل الديمقراطية الليبرالية بين إشكالية الأولوية والأسبقية، أي بين ركيزتين أساسيتين لشريعتها هما: حقوق الإنسان الفردية بالأخص كالحرية، وسيادة الشعب، لذلك تقدم الديمقراطية التشاربية حلاً متكافئاً، كونها لا تقدم الأولوية لا الحقوق الإنسان كما تقوم بذلك القراءة الليبرالية، ولا السيادة الشعبية ما تقوم به الجمهورية فكلا النسختين ستعوضهما النسخة التشاربية³. وقد ربط هابرماس الديمقراطية بنظرية الحوار والنقاش التي لا تتفصل في حد ذاتها عن التواصل أو الفعل التواصلي، ويتفق المتحاورون على التنسيق بين برامج عملهم وذلك من خلال التفاعلات التي تتم بينهم والتي يؤكد لها التواصل⁴.

بذلك أكد هابرماس "أن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع، هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالنقشات العمومية"⁵. فنظرية المناقشة والحوار تربط الديمقراطية بمفاهيم معيارية، وهذا الحوار التواصلي بين الذات بعضها البعض، هو الذي يولد تواصل ديمقراطي بين ذاتي، يسمح بتحقيق نقاش حول مستقبل الذات داخل المجتمع الواحد أو ما هو يتعدى الفضاء العمومي المجتمعي، أي مستقبل البشرية بشكل عام، ويسميه هابرماس هذا النقاش الديمقراطي

¹ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Burger and Frederick Lawrence, Cambridge, Polity Press, 1989, p 12

² Jürgen Habermas, *Au-delà du libéralisme et du républicanisme*, op.cit, p 47

³ Ibid., p 48

⁴ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Translated by Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 3rd, 1985, p 79

⁵ يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، المرجع السابق، ص 78

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

بالديمقراطية التشاورية" القائمة أساسا على التفاهم والصدق والاحترام والاعتراف بالآخر بمعنى نقاش ديمقراطي قائم على أخلاق تواصلية ايجابية¹.

يكشف هابرماس أن المثال الليبرالي الديمقراطي كانت له أسسه الواقعية التي قام عليها، إلا أن تطورات المجتمع الغربي من النصف الثاني من القرن التاسع عشر تناقضت مع المثال فأكد على أن الممارسة السياسية في المجتمعات الغربية تستند على نفس المبادئ الليبرالية التي وجدناها في الفضاء العام وتستمد منها شرعيتها، ومصدر هذه الشرعية يرجع إلى حرية المواطنين في تشكيل إرادتهم السياسية واختيار حكوماتهم والتأثير عليها، لكن واقع هذه المجتمعات تتناقض مع هذه المبادئ². وحدد هابرماس ثلاثة مفاهيم أساسية لنظريته في الديمقراطية التشاورية، التواصلية وهي العقل، السلطة، الرأي العام ويسترسل هابرماس في توضيحه للممارسة الديمقراطية واستنادها على أخلاقية المناقشة والتواصل، فالعلاقة التواصلية تقييمية تجريبية فهي تقييمية لأنها تعتمد على قيمة أخلاقية ثابتة يمكن الاتفاق عليها، وهي تجريبية لأنها مستمدة بتجارب يومية تعبر عن العالم المعيشي، من خلال هذا الجانب لا يختلف هابرماس عن تقاليد فلاسفة النوار عندما ينتقل من الخاص إلى العام³.

في نطاق الديمقراطية الجماهيرية، أصبح من المتعذر الاستغناء عن الرأي العام باعتباره مصدر الشرعية (الشرعية السياسية)، ولكن يمكن أن يتم التلاعب بالرأي العام عن طريق توجيهية بالدعاية، غير أن تواصل الليبراليين مع مجموعة صغيرة من ممثلي الرأي العام، يدفعنا ضرورة التسليم و الإقرار بصعوبة تكوين رأي عام انطلاقا من الجمهور، أو استنادا على أفكار غامضة مثل تلك المنتشرة عبر وسائل الإعلام الواسعة الانتشار، بل صار من المفروض تشكيل رأي عام انطلاقا من المناقشة العقلانية بين مختلف التيارات الفكرية الكبرى المتفاعلة فيما بينها في نطاق المجتمع البرجوازي⁴.

ويمكن تصور معنى آخر للرأي العام من خلال ما يمثله كل من البرلمان والأحزاب السياسية التي تمثل أغلبية المواطنين، فنجد هذا التصور، لا يعبر بالضرورة عن الكلية الساحقة، بل يعبر عن الجزء إلى

¹ فارلي كولن، مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، ترجمة محمد الزاهي، نجيب المحجوب، ليبيا، منشورات جامعة قاريونس، ط1، 2008، ص 262

² المرجع نفسه، ص ص 284-285

³ أبو النور حمدي، يورجين هابرماس: أخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص 190

⁴ محمد عبد السلام الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس، المغرب، مطبعة النجاح، 2006، ص 62

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

أنه أحيانا يتوجب التضحية بالكل من أجل الجزء العقلاني. فيضل الرأي العالم مجالا مضطرب يصعب فهمه ورصده، وهذا ما دفع هابرماس للعمل على إعادة تأصيل البحوث المتعلقة بعلم السياسة فنجد هابرماس يقابل بين تصورين أولهما التصور الليبرالي، الذي يرى الدولة هي فقط جهاز إداري تخدم المصلحة الاقتصادية العامة. أما التصور الثاني يرى أن الدولة تقوم بوظيفة التدخل في التنشئة الاجتماعية فتخلق جماعة أخلاقية تحمي الهوية الجماعية، لكن هابرماس يفتح مفهوم "السياسة التشاركية" ليمنحنا تصورا ثالثا مغايرا تماما للنموذجين المتعارضين في أمريكا (الجمهوري، والليبرالي) إذ يقول "أن النموذج الثالث للديمقراطية الذي أريد أن أقترحه يركز على شرط التواصل الذي فيه يمكن افتراض أن السيرورة السياسية ستكون محفوظة لإظهار نتائج معقولة، لأنها ستتم على أساس النموذج التشاركي¹.

إذا، فالديمقراطية التشاركية لدى هابرماس تقوم على تعبير كل المواطنين عن انتماءاتهم الثقافية وأفكارهم، وذلك بالحوار والتفاهم والخروج باقتراحات تكون مقبولة للجميع، وهنا بالأخص يهتم هابرماس بالرأي العام الذي يمثله البرلمان والأحزاب السياسية، حيث يعتبر الرأي العام مصدرا للشرعية السياسية.

¹ محمد عبد السلام الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس، المرجع السابق، ص 89

المبحث الثالث: التعددية الثقافية وسياسات الهوية في السياسة العالمية: نموذج سيلا بن حبيب

إن ظهور بعض القضايا في الوقت الراهن، مثل قضايا الهجرة وقضايا طالبي اللجوء، والحروب الأهلية في بعض الدول، والإرهاب الدولي، بالإضافة إلى قضايا البيئة، مما جعل سيلا بن حبيب تفكر في تطوير نظرية قادرة على معالجة هذه القضايا، فأنشأت ما يسمى بالمواطنة العالمية، والديمقراطية التشاورية، والتي استقت مبادئها من الفكر الكانطي والفكر الهابرماسي، وبالتالي تحث على ضرورة تجاوز الدولة القومية والذهاب إلى مرحلة ما بعد القومية، وذلك وفق المواطنة العالمية التي تركز الحقوق المتساوية، من خلال حقوق الإنسان التي تراعي الكرامة الإنسانية، في إطار ديمقراطية تشاورية التي تركز على أخذ بعين الاعتبار حقوق الأقلية، والأغلبية. وعلى هذا الأساس قمنا بتقسيم المبحث وفق هذه الأفكار إلى ثلاثة مطالب، حيث يتناول المطالب الأول: المواطنة العالمية: الديمقراطية وأزمة الاقليمية، وذلك بتساوي الجميع في الحقوق والواجبات، مع ضرورة الالتزام بالديمقراطية التشاورية على المستوى العالمي، وتجاوز حدود الدولة الواحدة؛ أما المطالب الثاني: جدلية الحقوق والهويات، الذي تركز بن حبيب على حقوق الأجانب، والمقيمين والمواطنين، حيث نجدها تحاول تطوير نظرية عالمية للعدالة تخص المهاجرين واللاجئين؛ وبخصوص المطالب الثالث: الديمقراطية التشاورية التعددية، من خلال تأكيدها على المواطنة العالمية، والتي لا يمكن تحقيقها إلى في ظل نظام سياسي عالمي تفاعلي، يشمل الانفتاح على الآخر، والاعتراف بالاختلاف، والاحترام المتبادل بين الثقافات والمعتقدات الإنسانية، وكل هذا يتم من خلال الديمقراطية التشاورية.

المطلب الأول: المواطنة العالمية: الديمقراطية وأزمة الإقليمية

اعتمدت سيلا بن حبيب في بلورة تصورها السياسي والفلسفي حول نظريتها الكوسموبوليتية للعدالة والمواطنة على أفكار عدة من المفكرين ومن بينهم نذكر:

- يعتبر هيغل من الفلاسفة حسب بن حبيب الذين فكروا في اشكالية الحداثة، من خلال دعوات أساسية تقوم عليها الدولة: الأخلاق، المساواة، والحياة الاثنية، ولعل أطروحة بن حبيب حول "هيغل والحق الطبيعي: بحث في الفلسفة السياسية الحديثة" محاولة تتلمس اجابتها الأولية في ضوء فلسفة الحق الهيجلية وفلسفته حول الدولة.

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

- تناولت بن حبيب بحثاً حول حنه آرنت، حيث تقول "كنت تحت تأثير مفهوم بدون الدولة (Stateless) والحق في التمتع بكافة الحقوق". ولطالما اعتبرت بن حبيب حنه آرنت مفكرة هذا القرن¹.
- يعد كتاب "مشروع السلام الدائم" لكانط من أهم الكتابات السياسية التي أوحى لها بفكرة الكوسموس. من خلال ما نشره سنة 1795، أرسى معايير تؤسس لنظام من العلاقات الدولية تقوم على ضرورة التعايش السلمي بين الأمم. ففي سنة 1975، لم يكن الأمر يخص التداول في شأن الديمقراطيات كما تقول بن حبيب من أجل بناء عالم تسوده مبادئ الحق والقانون. فالعالم ملزم بالدخول في تجربة فيدرالية كوسموبوليتية وبناء علاقات تعاونية لإقرار حالة السلم الدائم.

- تعتبر سيلا بن حبيب العقلانية التواصلية الهابرماسية الأساس والمنطلق . لهذا تتدرج كل أعمالها ضمن العقلانية التواصلية والديمقراطية التشاورية الهابرماسية².

استفادت بن حبيب من "يورغن هابرماس" ولا سيما في نزوعه إلى ما أسماه "دولة عالمية" أو مواطنة عالمية يكون فيها جميع البشر متساوية في الحقوق والواجبات، وكذلك استفادت من الديمقراطية التشاورية التي هيئها لتكون الأنسب في حكم الدولة العالمية. تشترك كذلك سبيلا بن حبيب مع هابرماس في تعريفه للحدث على أنها "لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة، وإنما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعي بالمرحلة الجديدة"³. ويهدف مشروعها العام إلى بلورة نظرية الكوسموبوليتانية للعدالة تتمركز حول إعادة التوزيع على الصعيد العالمي، إلى جانب حق الانتماء. ويتعلق سؤالها بمدى معرفة كيف لنوعية أعضاء جماعة سياسية معينة القدرة على تحقيق توزيع عادل للثروة، وضمان اعتراف كامل بالمواطنة من خلال التمتع بكافة الحقوق للأعضاء الحقيقيين (الأصليين لذلك المجتمع)؟ وهو ما جعل نظريتها تركز على بيان حدود التنظير السياسي الذي يميز بين أعضاء جماعة ما والأجانب أو المهاجرين. وتقدم حجتها دعماً لحق أساسي في الخيارات بالارتكاز على أخلاقية المناقشة متبوعاً بمفهوم الحرية التواصلية، كما أن

¹ Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, England, Polity Press, Cambridge, 1992, p 74

نقلا عن: علي عبود العجاوي، موسوعة الأبحاث الفلسفية، المرجع السابق، ص 1614

² علي عبود العجاوي، المرجع السابق، ص 1615

³ كمال بومنيير، المرجع السابق، ص 16

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

حقوق الانسان أيضا تقدم شرط الاستقلالية لكل فرد تأخذ بعين الاعتبار حقا أساسيا هو الحق في التبرير¹.

في البداية لابد من توضيح موقف بن حبيب من الثقافة، حيث تؤكد أن الثقافة أصبحت مرادفا في كل مكان للهوية، ومعظم النزاعات في ما يخص الهوية يكون عن طريق مطالبة الجماعات السياسية بالاعتراف القانوني وتخصيص الموارد من الدولة من أجل الحفاظ على الاختلاف الثقافي وحمايته. ومن خلال مشاركة بن حبيب في حوار مع بعض هذه الحركات، تبنت استراتيجية مزدوجة: من ناحية، طرحت مفهوماً مناسباً فلسفياً ويمكن الدفاع عنه اجتماعياً وعلمياً للثقافة. من ناحية أخرى، دعت إلى حوارات متعددة الثقافات يمكن من خلالها دمج ادعاءات المجموعات الثقافية بشكل ديناميكي في الديمقراطيات الليبرالية. وتستنجد بن حبيب أن الثقافة تتشكل من خلال المواقف المعيارية التقييمية. إن ما نسميه الثقافة "هو الأفق الذي تشكله هذه المواقف التقييمية، والتي يتم من خلالها تحديد السلسلة اللانهائية لتسلسلات الزمكان إلى "جيدة" و"سيئة"، "مقدسة" و"مدنسة"، "نقية" و "غير نقية". تتشكل الثقافات من خلال الثنائيات لأن البشر يعيشون في عالم تقييمي².

تؤكد بن حبيب على المساواة وعلى أهمية التعددية الثقافية من خلال نقد سياسة الثقافة التي تعتمد على استيعاب وقمع وتمييز ثقافة الأقلية وإدراجها في ثقافة الأكثرية، فتقول "على وجه التحديد لأنني أعامل الآخر على قدم المساواة الذي يجب أن أتجاوز معه بحسن نية ودون أي ادعاءات أبوية، لا يمكن القول بأن جميع المطالب صالحة لأنها يتم التعبير عنها بواسطة مجموعات لها تاريخ من القمع والتهميش. القمع والتهميش ليس ضماناً للسياسة التقدمية أو العادلة. إن التاريخ الحديث للسياسة الثقافية يعج بالمنافسات، حيث أن حماية هوية جماعة معينة وفقاً لفهم بعض أعضائها (غالباً ما يكونون من الذكور). هذا يعني التمييز ضد النساء والأطفال، وحرمانهم من الحقوق القبلية أو الانتماء الديني. على وجه التحديد لأنني أعتبر الثقافات قصصاً معقدة تتشكل بأصوات متعددة وغالباً ما تتصادم، فإنني أعامل قضية الحجاب في فرنسا، والتمييز ضد المرأة المسلمة في الهند بموجب قانون الدفاع عن الأسرة المسلمة

¹ رشيد العلوي، المرجع السابق، ص 60

² Seyla Benhabib, The "Claims" of Culture Properly Interpreted: Response to Nikolas Kompridis, Political Theory, Vol.34, n°3, June 2006, p 383

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

ضرورة الدفاع عن التعددية الثقافية¹. نجد بن حبيب في تأكيدها المطلق على أن الحداثة لا تعني القطبية الإيستمولوجية عن كل ما هو ماضي، كالعادات والتقاليد، إنما تؤكد على ضرورة التمسك بها وعدم الذوبان في ثقافة العولمة التي تسيروها الأغلبية الحاكمة في العالم².

وتتفق بن حبيب إلى حد كبير مع هابرماس في المقولات الثلاث للحداثة التي انبنت عليها وهي³:

1- الذاتية: من خلالها "يمكن للإنسان أن يفهم ذاته وتخليصها من الكثير من القوى الخارجية عن إرادته وبالتالي تصبح هي التي تصنع حقائقه، وقد كتبت سيلا هذه المقولة مع المعطى الاجتماعي وأصبحت تدعو إلى ضرورة فهم الجماعة لذاتها من أجل التخلص من المعايير التي تحكمهم وتسيطر عليهم.

2- العقلنة: هي مؤسسة على الذات الإنسانية ذلك أن الذات تنظمها قوانين عقلية ومعقولة، بحيث أن بروز الإنسان كذات يتجلى في قدرته على مقاومته ضغوط العادة والخضوع فقط لحكم العقل، فبن حبيب تحاول دائما إخضاع الأنساق الثقافية الاجتماعية إلى حكم العقل.

3- العلموية: ومعناه أن العلم هو المصدر الوحيد والأوحد للمعرفة البشرية، وفي هذه النقطة تختلف سيلا مع هابرماس، فهي ترى أن هناك أشكالا أخرى من المعرفة يمكن لها أن تتحقق وتؤسس عبر طرائق غير علمية، كالميتافيزيقيا أو الماورئيات والتأويلات العقلية.

كما أفادت سيلا بن حبيب كأهم المفكرين من داخل المدرسة النقدية والمنظور الماركسي إلى تأكيد أبعاد التعددية الثقافية من النقد الذي قدمه كارل-أوتو آبل (Karl-Otto Apel) للمشروع التواصلية لهابرماس⁴، خصوصا في فكرته الأساسية وهي الخروج عن الذات والتركيز على مبدأ التواصل اللغوي وغير اللغوي، حيث عاب "آبل" الالتزام فقط بالتواصل على مستواه اللغوي، دون تقديم استراتيجيات أوضح

¹ Seyla Benhabib, The "Claims" of Culture Properly Interpreted., op.cit, p 386

² كمال بومنيير، المرجع السابق، ص 16

³ نبيل محمد صغير، استراتيجيات التعددية الثقافية، دراسة في النظرية النقدية لسيلا بن حبيب، مجلة الكلمة، العدد 73 ماي

2013، ص 75

⁴ Karl-Otto Apel, Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science: l'apriori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique, Lille, Presses universitaires de Lille, 1987; Karl-Otto Apel, Penser avec Habermas contre Habermas, Paris, Éditions de l'Éclat, 1990

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

وأنجع لهذا التواصل على المستوى العملي الممارساتي، وعدم قدرته على مجاوزة السقف التأسيسي، الذي وضعته مدرسة فرانكفورت، وبالخصوص هوركماير وأورنو، كذلك عجزه أن يقدم إيتيقا أخلاقيات سلوكية تكون عنوان علاقته مع الآخر ضمن نظريته التواصلية¹.

تأثرت سيلا بن حبيب بكارل-أوتو آبل في دعوته إلى أخلاق عالمية كونية، تسير وفقها الدول الرأسمالية الصناعية الكبرى، بدل تلك النزعة الأخلاقية النسبية الجهوية التي تعتمد على ما يسميه " آبل" بحجج العقل الموضوعي، الذي رغم زعمه الالتزام بالموضوعية، إلا أنه قد يقع في الذاتية نتيجة النزعة البرغماتية التي تتحكم فيه بطريقة أو بأخرى. وقد استقادت كذلك منه في نظريته الخالصة الموسومة "أخلاقية إيتيقا النقاش" التي تهدف إلى إرساء مبادئ وقيم ومعايير جيدة على أساس عقلية، فما يضمن الكلية والموضوعية للقرارات هو إخضاعها إلى الجدل والنقاش معنى التبرير والتعليل والحجاج، فهي إطار إجرائي يسمح بإخضاع كل المبادئ وكل الاختيارات إلى التحليل والتقييم قصد التأييد أو التنفيذ حسب شروط الحجاج المقنع عقليا في ظروف نقاش جدي بين الأطراف المعنية. فنظريتها الحجاجية التي تصر على وجوب تطبيقها للوصول إلى حلول للمشاكل والخلافات الإنسانية قد استقتها من نظرية كارل أوتو آب، بالإضافة إلى تأثرها بهابرماس وكانط².

تؤكد بن حبيب على ضرورة الاعتراف السياسي بالهويات الثقافية المختلفة، وخاصة أن بن حبيب تهتم بقضية المهاجرين وطالبي اللجوء، فهي تدعو للاعتراف بهوية هذه الأقليات، وفي هذا الشأن تقول " إنه بسبب كون الناس يأتون من خلفية ثقافية ما، فإننا نحتاج إلى الاعتراف بأن ثقافتنا الخاصة ووجهة نظرنا متأثران دوما في مطلبنا بوجهة نظر أخلاقية"³. وبالتالي التأكيد على جميع المستويات التي تضمن سياسة الاعتراف القائمة أساسا على إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، قصد التخفيف من المعاناة والظلم الاجتماعي والسياسي واللامساواة بين الناس وكل أشكال الاحتقار والازدراء والأمراض الاجتماعية، وبالتالي تحقيق قيم العدالة وحقوق الإنسان والحرية في إطار الاعتراف المتبادل بين جميع الأفراد وجميع

¹ كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة: عمر مهيل، منشورات الاختلاف، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005، ص ص 17-18

² نبيل محمد صغير، المرجع السابق، ص 79

³ Seyla Benhabib, *Situating the self*, op.cit, p 05

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

الثقافات المتباينة¹. وبالتالي تكريس الاعتراف بالهويات الثقافية على اختلافها وتناقضاتها، وتطرح سيلا بن حبيب عدة قضايا سياسية راهنة، منها قضية اختلاف الثقافات وتنوعها، وما تثيره من إشكاليات في مجال السياسة العالمية، فتحاول أن تقدم أنموذجا أو نهجا بديلا لأساليب الحوار والتفاهم بين الثقافات، ونشرها على نطاق عالمي عن طريق نفي بعض المسلمات الشائعة. تؤكد على دحض بعض المسلمات التي تتبناها الكثير من المجتمعات والشعوب، فهي تحاول التشخيص وفهم الثقافات المختلفة في ظل السياسة العالمية. وفي هذا شأن تؤكد أن:

- الثقافات العالمية المختلفة هي كيانات وأبنية مستقلة قابلة للتحديد والتنميط.
- أن الثقافات تتوافق بشكل كل مع الجماعات السكانية، فمن الممكن أن نصل إلى توصيف لا خلاف عليه لجماعة سكانية من خلال ثقافتها الخاصة.
- على الرغم من عدم توافق الجماعات السكانية مع الثقافات توافق تاما، وعلى الرغم من اجتماع أكثر من ثقافة داخل الجماعة الإنسانية الواحدة، أو امتلاك أكثر من جماعة سكانية واحدة السمات الثقافية نفسها مع جماعات سكانية أخرى، فإن هذه القضايا العديدة لا يمكن أن تمثل مشكلات ذات أهمية تذكر بالنسبة للسياسات العالمية أو السياسة الوطنية².

ترمي سيلا بن حبيب من خلال دحض هذه المسلمات إلى توظيف نمط جديد في السياسة الدولية يحيل إلى درجة كبيرة إلى رفض السياسة العنصرية التي تفصل ثقافة معينة على حساب ثقافة أخرى، من خلال نفي سيلا لفكرة الحدود الثقافية التي متجذرة في الفكر السياسي الغربي وتأكيدها على ضرورة عدم النظر إلى الثقافات كشكل متميز وبمعزل غيرها من الثقافات وبعضها البعض، فالجماعات والأفراد في أية ثقافة هم من يؤلفون معانيها وممارستها والاختلافات الثقافية لا تقوض الديمقراطية، بل ترى بن حبيب أن العقلانية هي الطريقة الأمثل لفهم المتغيرات التي تحدث داخل المجتمعات الثقافية والتفاوض حول هذه الاختلافات يتم إنجازه عبر عملية استبدال قادر على الإصغاء لخبرات الآخرين³.

¹ كمال بومنير، المرجع السابق، ص 114

² Seyla Benhabib , The claims of culture: equality and diversity in the global era , Princeton, Princeton University Press, 2002, p 41

³ ستيفين ديلو، المرجع السابق، ص 770

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

هذا ما يؤدي إلى الاهتمام بالقضايا العابرة للحدود، فبن حبيب تحاول إيجاد نموذج عالمي لمختلف القضايا العالمية، هذا النموذج يقوم على فكرة المساواة في القيمة والكرامة الإنسانية. ووفق هذا الطرح تقوم بتعريف العالمية تعني "العالمية" في الأخلاق أولاً وقبل كل شيء الالتزام بالمساواة في القيمة والكرامة لكل إنسان بحكم إنسانيته. ثانياً، يتم الاعتراف بكرامة الآخر كفرد معنوي من خلال الاحترام الذي نظره لاحتياجاتهم ومصالحهم ووجهات نظرهم في مداولاتنا الأخلاقية الملموسة. يتجلى الاحترام الأخلاقي في النقاشات الأخلاقية من خلال أخذ وجهة نظر الآخر¹.

بالإضافة إلى ذلك، فبن حبيب تهتم بفكرة التواصل في إطار حوار، حيث أخذت هذه الفكرة من هابرماس، فتقول "أن أخلاقيات التواصل يجب أن "تضفي الطابع المؤسسي...على حوار فعلي بين أنفسنا وآخرين، أي أفراد لديهم اختلافات غير قابلة للاختزال، كلاهما معلمان ويُعتبران كعملاء أخلاقيين متساوين"². تأخذ بن حبيب الادعاء الأخلاقي والتطلع السياسي لمعايير حقوق الإنسان كخطوة ايجابية، وتعلن أننا "منذ إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان في عام 1948، دخلنا مرحلة في تطور المجتمع المدني العالمي، الذي يتميز بانتقاله من معايير العدالة الدولية إلى قواعد عالمية للعدالة"³. فهي تدافع على المعايير الأخلاقية العالمية المستوحاة من كانط، في إطار السلام الدائم وقواعد العدالة العالمية وحقوق الإنسان، وتأكيداً على فكرة الحوار بين مختلف الثقافات والسلطة والذي يكون في إطار ديمقراطي، مع تأكيداً أن هذه القرارات الناتجة عن الحوار البناء غير ثابتة فيمكن تغييرها وفق الظروف المستجدة، وتسمى هذه العملية بالتكرار الديمقراطي، التي استوحتها كما تقول من جاك دريدا.

من خلال التكرار الديمقراطي، هناك عملية التكرار اللغوي والقانوني والثقافي والسياسي في التحول التي لا تغير الفهم الراسخ فحسب بل تُحوّل أيضاً ما يُعتبر "صحيحاً، الذي يحدث فيه التغيير المعياري والقانوني التقدمي. من خلال الانخراط المتكرر مع بعض المعايير وإعادة تعريفها، يتم إنشاء عادات وممارسات اجتماعية جديدة. وتصف هذه العملية بأنها عملية للسياسة القضائية، والتي "تشمل زيادة معنى مطالبات الحقوق ونمو التأليف السياسي من قبل الأفراد العاديين"⁴.

¹ Seyla Benhabib, *Situating the Self*, op.cit, p 185

² Ibid., p 169.

³ Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, New York, Oxford University Press, 2006, p16.

⁴ Ibid., pp 48-49

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

شكلت القوميات الأوروبية نقطة مهمة في أطروحات بن حبيب، كون هذه الإيديولوجية القومية كانت لا تعطي للآخرين، أي الذين لا ينتمون لها، الحقوق الكاملة كالعدالة والمساواة والديمقراطية والمشاركة السياسية، لأنهم يمثلون من منظور القوميات عنصرا سلبيا، يمكن في أي لحظة وبأي وسيلة كانت، أن يفكك بنية أي أيديولوجية قومية كانت، إذا ما تم مساواته في الحقوق مع جميع المواطنين، وخصوصا السياسية¹.

هذا ما يجعل المثل العليا للدولة القومية المقيدة إقليميا، تصور المواطن أولا وقبل كل شيء كموضوع لإدارة الدولة، أو بشكل أكثر إيجابية، باعتباره موضوع الحقوق والواجبات. نشأت مع تجربة الانتقال من الإقطاعية إلى الدولة المطلقة، وكانت هذه التجربة مع الحكم الرشيد في مجتمع مدني ذاتي التنظيم من خلال محددات العقد الاجتماعي الليبرالي المبكر في أعمال توماس هوبز وجون لوك. منذ القرن السابع عشر، فكانت الدولة القومية الحديثة في بعض الأحيان متناقضة وفي بعض الأحيان مكملة لبعضها البعض. فكان الكفاح الديمقراطي يقتصر على الذكور الذين لا يملكون ممتلكات، والحرفيين، والمزارعين، والعمال من أجل الفوز بالاقتراع والاندماج السياسي، لكن في أوائل القرن العشرين فسح المجال لنضال النساء والشعوب غير المستعمرة وغير البيضاء المستعمرة. ومع التوسع الرسمي لحقوق المواطنة تم إثراء نطاق الحقوق من الحقوق المدنية إلى الحقوق السياسية والاجتماعية².

وبالتالي تصر بن حبيب على ضرورة إعادة صياغة وظائف الدولة القومية بحيث تكون نتاج للحكم الراشد، وذلك وفق الالتزام بالديمقراطية، من خلال المساواة بين الجنسين، وجميع أعضاء المجتمع دون تمييز، وتوسيع نطاق الحقوق من الحقوق المدنية إلى الحقوق السياسية والاجتماعية. في هذه العملية تم تفسير مبدأ الحكم الذاتي بشكل متزايد على أنه المساواة الرسمية للمواطنين، وذلك من خلال القيمة المتساوية لحريتهم من حيث الحقوق والواجبات. إن المثل الأعلى للحكم الذاتي والمدني، وممارسة الحرية بشكل متساوي في المجال العام، مرتبط بالمثل الليبرالية للمواطنة كممارسة والتمتع بالحقوق. تسعى الديمقراطيات الحديثة إلى دمج هذه المثل الجمهورية والليبرالية في ممارسات الاستقلال العام والاستقلال

¹ نبيل محمد صغير، المرجع السابق، ص 80.

² Seyla Benhabib, The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens, The John Seeley Memorial Lectures, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp 2-3

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

الذاتي الخاص¹. في حين يفترض الاستقلال الذاتي للمواطنين ممارسة الحرية والتمتع بها من خلال إطار عمل للحقوق يدعم القيمة المتساوية لحريرتهم، ويتم تحقيق الاستقلال العام من خلال مؤسسات الحكم الذاتي الديمقراطي في المجتمعات التي تزداد تعقيدا. إن هذا التوليف الناجح نسبيا للمثل الديمقراطية الجمهورية والليبرالية أو الاستقلال العام والخاص في أزمة اليوم. إن الأزمة، كما أشارت إليها بن حبيب، ليست أزمة الديمقراطية في المقام الأول، بل أزمة تشكيل الدولة القومية المقيدة إقليميا. ناضلت الدولة (القومية) الحديثة في الغرب خلال تطورها من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر لتحقيق أربعة أهداف: السيادة الإقليمية؛ الرقابة الإدارية؛ تعزيز الهوية الثقافية الجماعية، وتحقيق الشرعية السياسية من خلال زيادة المشاركة الديمقراطية². ومع التطورات المعاصرة مثل صعود الاقتصاد العالمي من خلال تشكيل أسواق حرة ورأس المال والتمويل والعمل؛ التدويل المتزايد للتسلح والاتصالات وتكنولوجيا المعلومات؛ ظهور الشبكات الثقافية الدولية والعابرة للحدود والمجالات الإلكترونية، ونمو الجهات السياسية الفاعلة الوطنية وعبر الوطنية، من بين عوامل أخرى بحسب بن حبيب يؤدي إلى تفتيت وظائف الدولة القومية. أصبح من الشائع الآن في الفكر السياسي المعياري وكذلك في العلوم الاجتماعية مناقشة "نهاية الدولة القومية" و"زوال مفاهيم ويستقاليا للسيادة، وتطوير مفاهيم ما بعد الوستقاليا مثلما تعتقد بن حبيب، وتؤكد على ضرورة الاهتمام بقضايا الهجرة العابرة للحدود الوطنية، والتي تبرز حسبها معضلة في قلب الديمقراطيات الليبرالية، من خلال مطالب تقرير المصير السيادية من جهة والتقييد بمبادئ حقوق الانسان العالمية من جهة أخرى³.

إن التنافي بين المواثيق الدولية الكونية وتحالف السيادة الوطنية القائمة على العنف والقوة والسلاح، هو ما يطلق عليه ستيفان كراسنر (Stephan Krasner) بسيادة النفاق*، لها تناقضات بين الالتزامات التي

¹ Seyla Benhabib, The Rights of Others, op.cit, p 3

² Ibid, pp 3-4

³ Ibid, p 4

*النفاق المنظم يتجلى في التناقض الحاصل بين مفهوم السيادة والمؤسسات العسكرية والبوليسية، بمعنى أن تقبل الدول الانخراط في التحالفات الدولية العسكرية. بتعبير ستيفان كراسنر لم تكن السيادة قط ما يقولون: إنها هي. ما يجب علينا فعله، هو فهم التناقضات التي تنشأ بين الدول في ما بينها، وتجعلها أكثر خضوعا لبنيات دولية. مع رغبتنا في ممارسة استقلاليتها داخل هذه المنظمات. من المهم فهم لماذا الدول تقبل بتحالفات عسكرية وشراكات اقتصادية. فهي تنطلق من مصالحها، وليس من المعايير الكوسموبوليتانية. أنظر:

Stephan P. Krasner, Sovereignty: Organized Hypocrisy, Princeton, Princeton University Press, 1999.

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

تتعلق بحقوق الانسان من جهة، وبين تفكيرنا الذي ما زال يحمل عبارات ويستقاليا المتعلقة بالسيادة بوصفها ممارسة مشروعة لوسائل العنف من جهة أخرى¹.

تعتبر بن حبيب تأسيس الدولة الحديثة، يكتسي معنيين:

• سيادة الدولة: وهي سيادة تقوم على تقسيم ويستقاليا، من حيث ممارسة السلطة المطلقة ومراقبة الحدود، كما أنها تقوم ليس فقط على احتكار العنف المشروع بلغة ماكس فيبر، بل كذلك على توزيع العدالة وإدارة الاقتصاد.

• السيادة الشعبية: تبلورت من خلال تأثيرات الثورة الفرنسية وقيمها الحقوقية والانسانية، التي تقوم على قيم الحرية والمساواة لكل فرد.

وبعد تسارع حركات الهجرة في النصف الأخير من القرن العشرين، ازدادت محنة اللاجئين أيضا. يوجد في سنة 2000 حوالي 20 مليون لاجئ وطالب لجوء و"مشردين داخليا" في العالم حسب تقدير بن حبيب. تواجه الدول الغنية بالموارد في أوروبا والنصف الشمالي من الكرة الأرضية عددا متزايدا من المهاجرين، ولكن في الغالب دول في النصف الجنوبي من الكرة الأرضية، مثل تشاد وباكستان، هي موطن لمئات الآلاف من اللاجئين الفارين من الحروب في الجوار. على مدى المائة عام الماضية، كانت الهجرة الدولية من بين الأحداث الكبرى غالبا التي أعادت تشكيل العالم. بدأ القرن العشرون بتدفقات الهجرة عبر المحيط الأطلسي إلى مستويات غير مسبوقة، وانتهت بعصر كانت فيه الهجرة من البلدان النامية إلى البلدان المتقدمة ومن بلدان الكتلة الشرقية إلى الغرب عالية².

وفق التطورات الجديدة على مستوى تدفقات الهجرة بحسب بن حبيب يلزم المرء بالمطالبات المبالغ فيها حول "نهاية" نظام الدولة. إن المفارقة في التطورات السياسية الحالية هي أنه في حين أن سيادة الدولة في المجالات الاقتصادية والعسكرية والتكنولوجية قد تآكلت إلى حد كبير، إلا أن الدولة تؤكد، وما زالت على الحدود الوطنية، رغم كونها أكثر مسامية، من أجل إبعاد الأجانب. ربما تكون الهياكل السياسية القديمة قد تراجعت، لكن الأشكال السياسية الجديدة للعولمة لم تتوقف بعد. إن التباين المعياري المتنامي

¹ علي عبود المجدوي، موسوعة الأبحاث الفلسفية، المرجع السابق، ص1616

² Seyla Benhabib, The Rights of Others, op.cit, pp 5-6

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

بين المعايير الدولية لحقوق الإنسان، لا سيما فيما يتعلق بـ "حقوق الآخرين" - المهاجرين واللاجئين وطالبي اللجوء - والتأكيدات المستمرة للسيادة الإقليمية هي السمات الجديدة لهذا المشهد الجديد¹.

منذ إعلان حقوق الإنسان لعام 1948، ظهر نظام دولي لحقوق الإنسان. من خلال "نظام دولي لحقوق الإنسان"، مع تطور أنظمة عالمية وإقليمية متداخلة تشمل معاهدات حقوق الإنسان وكذلك القانون الدولي. ومع ذلك، فإن سيادة الدول نجدها تتجاهل المعاهدات، أو لا تقيد بها أو لا تلتزم بتنفيذها، وأنها لا تخضع للمراقبة. على الرغم من الطابع العابر للحدود لهذه الحقوق، فإن الإعلان يدعم سيادة كل دولة على حدة. وهكذا تم بناء سلسلة من التناقضات الداخلية بين حقوق الإنسان العالمية والسيادة الإقليمية، في صلب أكثر وثائق القانون الدولي شمولاً في عالمنا². فوجد حقوق الإنسان تركيز بالدرجة الأولى على البشرية جمعاء بغض النظر عن الاختلافات الثقافية والعرقية والدينية، فهي تعترف صراحة بحقوق هذه الثقافات من منطلق المساواة في الكرامة الإنسانية، وحماية البشرية من الاضطهاد والتهميش.

لم تعد معاملة الدول للمواطنين والمقيمين داخل حدودها من صلاحيتها المطلقة. إن أحد الركائز الأساسية لسيادة وستيفليا، وهي أن تتمتع الدول بالسلطة المطلقة على جميع الأشياء والأشخاص الموجودين داخل أراضيها المقيدة، وبالتالي التجريد من القانون الدولي، هنا نجد بن حبيب تطرح التساؤل التالي: كيف يمكن أن يستمر مشروع الديمقراطية في ضوء الاستمرار في النموذج الوستفالي؟ كيف يمكن إعادة تعريف حدود الدول في عالم مترابط بشكل متزايد؟ رداً على هذه الأسئلة ظهر نموذجان للتفكير في الفلسفة السياسية المعاصرة حسب بن حبيب: "نموذج "قانون الشعوب" الذي دافع عنه جون راولز، ونموذج المواطنة العالمية التي تتمحور حول قانون جديد للأمم كما اقترحه يورغن هابرماس. يجعل قانون الشعوب لراولز من التسامح مع الأنظمة بمفاهيم مختلفة للصالح الأخلاقي والديني، ويأخذ رولز إطار الدولة القومية كأمر مسلم به، وبالتالي يضر بمطالب حقوق الإنسان العالمية من أجل تحقيق الاستقرار الدولي. أما هابرماس قام بتوسيع مثل هذه المطالب العالمية في شبكات التضامن الدائمة. ويسعى هابرماس إلى تجاوز نموذج رولز وفقاً لنموذج إضفاء الطابع الدستوري على القانون الدولي"³.

¹ Seyla Benhabib, The Rights of Others, op.cit, p 6

² Ibid, p 7

³ Ibid., pp 8-9

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

ومع ذلك حسب بن حبيب أن النموذجين لم يحلوا معضلات المواطنة الديمقراطية في عالم ما بعد واستقاليا. وفي هذا الشأن تقول: "ادعائي هو أن السؤال الأكثر إلحاحا اليوم فيما يتعلق بالمواطنة الديمقراطية هو الوصول إلى حقوق المواطنة، أو حصول غير الأعضاء على حقوق العضوية السياسية"¹. إن أزمات الدولة القومية، إلى جانب العولمة وصعود الحركات متعددة الثقافات داخل الدولة القومية بحسب بن حبيب ، قد غيرت الحدود بين المواطنين والمقيمين، والأجانب مما يستدعي إعادة حقوق المواطنة اليوم في سياق عبر وطني. وبالتالي تطرح السؤال التالي: كيف يمكن إعادة تشكيل الاستقلالية الخاصة والعامة في هذا السياق؟ كيف يمكن أن ننصف كل من المثل العليا للجمهورية المتمثلة في الحكم الذاتي والمثل الليبرالية المتساوية في قيمة الحرية؟

غالبا ما يكون هناك تناقض تام بين إعلانات حقوق الإنسان والمطالبات السيادية للدول وذلك من خلال السيطرة على حدودها، وكذلك لا توجد حلول سهلة للمعضلات التي تشكلها هذه الالتزامات المزدوجة. وفق نظر بن حبيب أنها لا تدعو لإنهاء نظام الدولة ولا للحصول على الجنسية العالمية والبديل حسبها يكون وفق التقليد الكانطي المتمثل في الفدرالية العالمية فتقول: "وفقا لتقليد كانط المتمثل في الفيدرالية العالمية، سأؤكد على أهمية العضوية داخل المجتمعات المقيدة والدفاع عن الحاجة إلى "ارتباطات ديمقراطية" لا يلزم توجيهها فقط نحو هياكل الدولة القومية القائمة. على عكس ذلك تماما: نظرا لتصنيف مؤسسة المواطنة وتعرض سيادة الدولة لضغوط متزايدة، تظهر فضاءات دون وطنية وكذلك فوق وطنية للمرفقات الديمقراطية في العالم المعاصر، ويجب تطويرها، بدلا من السياسات القائمة. من المهم احترام ادعاءات المجتمعات الديمقراطية المتنوعة، بما في ذلك تقاضياتها الثقافية والقانونية والدستورية المتميزة، مع تعزيز التزاماتها بالمعايير الناشئة للعدالة السياسية العالمية"².

وبحسب بن حبيب لا بد من التخلي عن فكرة الدولة القومية والذهاب إلى فكرة ما بعد القومية (الدولة الكونية أو المواطنة العالمية)، والتي نادى بها كل من كانط وهابرماس، ولكن هذه الفكرة هي قديمة حيث نجد أصحاب الحضارات والإمبراطوريات في التاريخ والتي كانت تسعى جاهدة لتوحيد العالم تحت سيطرتها. إلا أن الخسائر التي منيت بها هذه الإمبراطوريات، والانهايار الذي لحق بها لم يفقدها تلك الفكرة فبقت مترسخة في عقولهم الطامحة إلى إعادة السيطرة على العالم بعد ما توفرت لها سبل السيطرة

¹ Seyla Benhabib, The Rights of Others, op.cit, p 9

² Ibid, p 10

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

الكاملة من علم وتكنولوجيا. فالإمبراطورية الجرمانية والرومانية القديمتان رسخت في عقول أجيالها هذه الفكرة فمثلا نجد فكرة الدولة ما بعد القومية أو الكونية في الحضارة الجرمانية في فكر هيجل وكانط وهابرماس¹.

كان الاهتمام الكبير لدى كانط بالكثير من الأبعاد العالمية الكونية ضمن "مشروعه في السلام الدائم العالمي"، كما طور "هابرماس" أيضا في الفلسفة السياسية المعاصرة الكثير من المفاهيم لإعادة تشكيل المواطنة العالمية والتي أكدت على أهمية هذا المفهوم الأخير بن حبيب في مشروعهما الفلسفي والسياسي. يقصد هابرماس من ما بعد القومية: هو الانتقال من وحدة سياسية أنموذجية لبلد ما، إلى ما هو أوسع من حدود ذلك البلد، بمعنى تعميم الأنموذج، من دون فرض أيديولوجي والاستفادة من الكونفدرالية والفيدرالية القائمة على أساس الوحدة والتعاون بين أطراف المعادلة السياسية، سواء في بلد صغير يحصل فيه التوافق بين مواطنيه أو بين بلدان متعددة من نفس القومية، إن المختلفات التي يقوم عليها استقلال البلدان والأوطان والتي تحترم على أساسها سياسة كل بلد وسيادته، خصوصا بين بلدان كانت يشبها صراعات وحروب².

إن رغبة التفوق تمثلت بين الدول الأوروبية المتعصبة للقطرية والوطنية في الحربين العالميتين. إلا أن المشتركات الطبيعية والمصطنعة في الفضاء العام، الأوروبي جعل من حدة هذه الأنانية تخف، وذلك بإيجاد وعي قومي ومؤسستي وسياسي يتبلور على أساسه فهم جديد لمفهوم المواطن الوطنية ومن ثم الانتقال إلى مفهوم أكثر عمومية وذلك من مفهوم المواطنة القومية لينتقل من ثم عند المتقائلين إلى فضاء رحب ويعني خلق مفهوم المواطنة العالمية يتمثل بها جميع سكان الأرض مفهوم المواطنة ما بعد القومية³. فهابرماس يرى أن السياسة العالمية الجديدة يجب أن تناضل من أجل تحقيق مشروع ديمقراطي للرفاهية على المستوى العالمي، ويحتاج مشروع عولمة الديمقراطية الحديثة إلى بذل المجهود لتأسيس مشروع رفاهية يتجاوز حدود الدول القطرية ولتأسيس تضامن بين الغرباء عن بعضهم البعض في مجتمع

¹ يورغن هابرماس، بين الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: رائد عبيس مطلب، العراق، دار نيور للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2014، ص 288.

² يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة جورج ثامر، بيروت، دار النهار للنشر، ط1، 2002، ص 159.

³ يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، المرجع السابق، ص 146.

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

دولي متعدد الثقافات، في أفق إنشاء فضاء عمومي يتجاوز الحدود القطرية¹، استقادت سيلا بن حبيب من هابرماس كثيرا فنجدها لا تتعد كثيرا عن طرح هابرماس. إذا لم يكن الفكر والفلسفة السياسية يهتمان بشكل كبير بمسألة التعددية الثقافية قدر اهتمامها بها اليوم، بحيث كرست معاهدة واستيفاليا المنظور الأحادي للهوية والمواطنة داخل الدولة الوطنية، رغم أن أفلاطون كان يؤكد دائما داخل الدولة المدينة: "أنا لست أثينيا ولا يونانيا: أنا مواطن العالم"، وعلى منواله تغنى الرواقيون والكليون بالمواطنة العالمية².

و قليلا ما استثمر هذا الإرث اليوناني في الفلسفة السياسية، ويعود هذا المشكل في نظر بن حبيب إلى الفصل العنفي بين الديموس (Démós) (الشعب) والإثنوس (Ethnos) (الإثنية)، وبناء عليه تقترح بن حبيب مواطنة عالمية أو مواطنة ما بعد الدولة القومية، وما يقتضيه ذلك من ضرورة إعادة بناء أسس هذه المواطنة على نحو جذري. إلا أن الأمر لا يتعلق بمحو الحدود السيادية للدول، وإنما طرق جديدة لتدبيرها³. يمكن القول أن بن حبيب استمدت أطروحته الفكرية من الإرث الكانطي والهابرماسي، من خلال المواطنة العالمية وتجاوز فكرة الدولة القومية التي أصبحت اليوم لا تعبر عن القضايا الراهنة مثل الهجرة واللاجئين، وطالبي اللجوء والتي تستدعي حسبها، التفكير في المواطنة العالمية والحقوق العالمية.

المطلب الثاني: جدلية الحقوق والهويات

تسعى بن حبيب من أجل حقوق الآخرين: الأجانب والمقيمون والمواطنون، إلى رسم نظرية عالمية جديدة للعدالة للمهاجرين واللاجئين، من خلال البناء على مبادئ الفيدرالية الكانطية العالمية والهابرماسية (أخلاقيات الخطاب). حسب بن حبيب، فإن المفاهيم التقليدية للعضوية السياسية التي تركز على مفاهيم سيادة الدولة وسلامة أراضيها قد تلاشت نتيجة لعمليات العولمة. إننا نواجه وضعاً جديداً تتداخل فيه مصالح وقيم عدد من الناس عبر الحدود وذلك من خلال التقدم في تكنولوجيا الاتصالات وتحرير التجارة، بحيث لم يعد من الممكن تصور هويتهم الاجتماعية والسياسية ببساطة من حيث المواطنة داخل الدول القومية المحكومة جغرافياً. علاوة على ذلك، تشير بن حبيب إلى أنه لا يمكن للدول أن تتصرف دون

¹ يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، المرجع السابق، ص 140.

² رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداي سي آي سي، 2018، ص 62.

³ المرجع نفسه، ص ص 62-64.

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

محاسبة شعوبها، ولكن عليها أن تعترف أيضا بشكل متزايد بالمعايير الدولية والعالمية (المنصوص عليها في المواثيق العالمية مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) ضد الإبادة الجماعية والعمل القسري وغير ذلك من الجرائم ضد الإنسانية.¹

تؤكد بن حبيب أن حرمان الأجانب والمهاجرين واللاجئين من الحق في العضوية السياسية وإبقائهم في حالة من العزلة الدائمة يعد انتهاكا لحقوق الإنسان الأساسية ويتعارض مع القيم الليبرالية والحل الذي تقترحه بن حبيب لمشكلة حقوق الآخرين يتضمن إعادة صياغة "ما بعد الميتافيزيقية" للعالمية الكانطية المستندة إلى إنسانية مشتركة لكل شخص و بناء على مقالة كانط 1795 حول "السلام الدائم"، والتي يدافع فيها عن الحق في "الضيافة" (حق شخص غريب في عدم معاملته كعدو عندما يصل إلى أرض شخص آخر). وخلصت إلى أن الحق في عضوية المقيم المؤقت يجب أن يُنظر إليه الآن على أنه حق إنساني يمكن تبريره وفقا لمبادئ الأخلاق الكونية من خلال مبدأ أن جميع البشر، بحكم إنسانيتهم، يحق لهم الاحترام الأخلاقي من قبل الآخرين، وأن هذا الاحترام الأخلاقي العالمي يستلزم، إلى الحد الأدنى، حق الأفراد في التمتع بالحقوق الإنسانية والمدنية والسياسية الأساسية.²

أما فيما يخص مفهوم الضيافة الذي تؤكد عليه بن حبيب والتي تشير أن هذا المفهوم يرجع لكانط، وتعني لفظة ضيافة حسب كانط حق كل غريب في ألا يعامل في البلاد التي يذهب إليها معاملة العدو يجوز رفض استقباله، إذا كان هذا الرفض لا يعرض حياته للخطر، لكن لا يجوز التصرف عدائيا تجاهه طالما التزم السلوك السلمي خلال إقامته، والضيافة تعني الزيارة الذي يجيز لجميع الناس أن يتبرعوا بالانتماء إلى المجتمع بموجب حق التملك المشترك للمساحة الأرضية، فيما أن الأرض كروية الشكل، لا يستطيع البشر أن يتفرقوا عليها إلى ما لا نهاية؛ وإنما هم مضطرون في نهاية الأمر أن يتحملوا بعضهم البعض متجاورين.³

¹ Ronald Osborn, Seyla Benhabib, Wendell Berry, and the Question of Migrant and Refugee Rights, *Humanitas*, Vol.23, Issue 1/2, 2010, p 119.

² *Ibid*, p 120.

³ Seyla Benhabib, *Kosmopolitismus und Demokratie*, op.cit, p 65.

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

بالإضافة إلى تكريس مفهوم الضيافة، تشير بن حبيب إلى كيفية التواصل بين مختلف الأفراد والجماعات، ذلك انطلاقاً من الافتراض بأنه يجب على المرء دائماً احترام الحرية التواصلية للطرف الآخر. وتعلن بن حبيب:

(1) أنه لا يمكننا تقييد نطاق العمل بشكل تعسفي.

(2) أن احترام القدرة التواصلية للآخر يجب أن يشمل احترام استقلاليتهم الشخصية وحرية الحركة.

(3) أن الالتزام بـ "التكرار الديمقراطي" أو المفاوضات بين الأطراف المستقلين كوسيلة لإثبات الحقوق، يعني أن الدول يمكن أن تقوم بعملية التنظيم ولكن يجب ألا تمنع الانتقال من الانضمام إلى العضوية الكاملة للمهاجرين واللاجئين¹.

تظهر وجهة نظر سيلا بن حبيب في إشكالية التعددية الثقافية وما تطرحه من إشكاليات جزئية وثنوية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي للوهلة الأولى، بهيئة ثورة دفاع عن الحق والعدل والمساواة بين الثقافات المتنوعة، وهناك هدفاً آخر، ترمي إليه، وهو دفاعها عن الثقافات بصفة عامة وفي اختلافها بصفة خاصة إلى التخلص من تبعات الثقافة التقليدية التي تتأسس معالمها على التفريق، والتمييز بين الأجناس البشرية، وكذلك، هي تهدف إلى تعزيز وإقامة للثقافة السياسية الجديدة². وتؤكد سيلا بن حبيب على أهمية الثقافات وضرورة الاعتراف بها وتجنب القومية العنصرية، وذلك بمنح الحقوق لأن عدم منح حقوق للأقليات الثقافية يؤدي بهذه الأقليات إلى نتائج غير مرغوبة وهي³:

1- قبول الاندماج بالتالي الانصهار في ثقافة الأكثرية، لكنها في الوقت نفسه قد تطرح مسألة التحاور والنقاش مع الآخر حول شروط الاندماج الثقافي وحدوده.

2- السعي من أجل إيجاد أنواع أخرى من الحقوق والسلطات ذات الصلة بالاستقلال الذاتي ابتغاء الحفاظ على الثقافة المجتمعية لتلك الأقلية مثل إنشاء مؤسسات تعليمية وثقافية وسياسية بل وحتى السياسة وفقاً للغتها الخاصة داخل الحدود المسموح بها من قبل السلطات المعنية، ووفق هذا الخيار

¹ Ronald Osborn, op.cit, p 121.

² نبيل محمد صغير، المرجع السابق، ص 83

³ Seyla benhabib , the claims of culture: equality and diversity in the global era , op.cit, p 65

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

بمعنى أن الأقليات ستخترط في عملية بناء أمة خاصة بها، وتكون في حال من المنافسة مع عملية بناء الأمة التي تعتمدها الأكثرية السياسية المهيمنة على عدة مجالات.

3- أما الخيار الثالث، وهو الأسوأ، فهو القبول بالتهميش الدائم.

تنتقل الأقليات الثقافية لهذه الخيارات في حالة ما إذا واجهتهم أنظمة شمولية لا تعترف بالتجزئة ولا الدولة غير القومية كون الكثير من الدول العالمية، خصوصا ذات الاتجاه الأيديولوجي الجمهوري، تواجه هذه الأقليات بعنف وقوة مبالغ فيهما، وحجة هذه الدول أن الأقليات هي مصدر تفكيك للدولة القومية، هنا وفي هذه الحالة تتواجه التعددية الثقافية مع الأيديولوجية التي لا تتسامح في تعاطيها مع القضايا الحساسة التي تكون في غير مسار أيديولوجيتها الثابتة وتعاطي الفاشية والنازية مع اليهود خير مثال يعبر عن الصدام القائم بين الدولة الإيديولوجية القومية والدولية العالمية أو ما يسميه هابرماس وسيلابن حبيب "المواطنة العالمية"¹. شكلت القوميات الأوروبية نقطة مهمة في أطروحات بن حبيب، كون هذه الإيديولوجية القومية كانت لا تعطي للأخرين، أي الذين لا ينتمون لها الحقوق الكاملة، كالعادلة، والمساواة والديمقراطية والمشاركة السياسية لأنهم يمثلون من منظور القوميات عنصرا سلبيا، يمكن في أي لحظة وبأي وسيلة كانت، أن يفكك بنية أي إيديولوجية قومية كانت، إذا ما تم مساواته في الحقوق مع جميع المواطنين وخصوصا السياسية².

اهتمت سيلابن حبيب بالأقليات الثقافية والعرقية التي تعاني من الإقصاء داخل الدولة، بالإضافة إلى اهتمامها بحقوق الأجانب والمقيمين والمهاجرين، فهي تدعو إلى منح التجنيس لهذه الأقليات، حيث نجدها تركز على ألمانيا في هذه القضية نتيجة المدة التي قضتها فيها. وفي هذا الإطار تؤكد بن حبيب أن الغرباء ليسوا فقط على حدود النظام السياسي، ولكن أيضا في الداخل. في الواقع، تعتبر ثنائية القومية بين المواطنين والأجانب والمواطنين والمهاجرين غير كافية من الناحية الاجتماعية، فالواقع أكثر مرونة، حيث أن الكثير من المواطنين من أصل مهاجر، والعديد من المواطنين أنفسهم مولودون في الخارج، خاصة مع تدفقات الهجرة، هذا ما يُظهره قرار المحكمة الدستورية الألمانية أنه قد يكون هناك تناقض في كثير من الأحيان بين أولئك الذين يتمتعون بالامتياز الرسمي للمواطنة الديمقراطية وغيرهم ممن هم

¹ نبيل محمد صغير، المرجع السابق، ص 85

² المرجع نفسه، ص 86

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

أعضاء من السكان ولكنهم لا ينتمون رسمياً إلى تلك المواطنة. في هذه الحالة، تمت مواجهة هذا التحدي من خلال ما فرضته المحكمة الألمانية على الهيئة التشريعية الديمقراطية المتمثلة في تعديل التعريف الرسمي للمواطنة الألمانية لتعكس الحقائق المتغيرة للسكان، وتم إصلاح قانون الجنسية¹.

ترى بن حبيب أن الديمقراطيات تتطلب تقييدات وليس حدوداً، وترى أن هناك اختلاف بينهما. فالتقييدات يمكن أن تكون صارمة، كما يمكن أن تكون مرنة؛ فهي بإمكانها أن تسمح للناس بالموث في الداخل، كما أنها يمكن أن تجليهم في الخارج. والمبرر للقبول بتلك التقييدات في الديمقراطية يرجع إلى الحاجة إلى تقييدات في التمثيل السياسي. فلا بد من معرفة من المسؤول في أية وحدة ديمقراطية، مع ذلك فتلك التقييدات يمكن تعديلها. ليس هناك سبب لتحديد القيود عند حدود الدول². فالمجموعات السياسية يمكن لها أن تجتمع أو تنتظم حول أشكال مختلفة، لكن لتلبية شروط مجموعة سياسية مع الحفاظ على القبول الشعبي بأكمله يقتضي تغيير ما تسميه بن حبيب "التربية على الوساطة" بين الالتزامات الأخلاقية العالمية المرتبطة بحقوق الإنسان من جهة، ومطلب حق تقرير المصير من جهة أخرى³. إذا انطلقت الرؤية الكوسموبوليتانية لسيل بن حبيب من مشروع السلام الدائم لكانت كنقطة بداية وأساساً من الحق الكوني في الاستيفاء، فلكل شخص الحق في الذهاب إلى حيثما شاء. أخذت سيلاً هذه النقطة كمنطلق لمشروعها الفكري حول الهجرة واللاجئين. وذهبت أبعد من كانط حيث لا ترى أن الاستقاء حق للمهاجرين فقط أي العابرين أو المؤقتين وإنما حتى للمقيمين طويلاً (حالة المنفيين والللاجئين السياسيين). لذلك ترى أن جوهر الجدل العالمي الكوسموبوليتاني في يومنا هذا يعتمد على المشاركة الديمقراطية، وهنا لا يتعلق الأمر بعالم من دون حدود، وكذلك لا يتعلق بأنه لا يجوز أن تكون هناك شروط وقوانين على الإطلاق. ولكن يجب أن تتم صياغة مثل هذه الشروط والقوانين بصيغة تتوافق مع حقوق الإنسان وتراعي الديمقراطية بقدر الإمكان⁴. يندرج اهتمامها الكبير بحقوق الآخرين في مشروعها المواطنة العالمية، والتي يمثل الفرد فيها في الوقت نفسه "مواطن العالم، ومواطن دولة، والسلطات العالمية هي الراعية لحقوق

¹ Seyla Benhabib, *The Rights of Others*, op.cit, pp 24-25

² سيل بن حبيب، حوار مع مشترك مع الفيلسوف أرشيبكي والفيلسوفة بن حبيب، ترجمة: رحمة نور الدين علوش، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، متاح على الرابط التالي:

<http://www.mominoun.com>

³ سيل بن حبيب، حوار مع مشترك مع الفيلسوف أرشيبكي والفيلسوفة بن حبيب، المرجع السابق.

⁴ رشيد العلوي، المرجع السابق، ص 64-65

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسمبوليتانية للتعددية الثقافية

المواطنة عندما يقع الاعتداء عليها من طرف الدولة الوطنية، وقاعدتها القانونية أن الإنسان ليس فقط موطنًا داخل دولة ذات سيادة، بل هو مواطن عالمي، وموجود في العالم ويطلب من هذه الحكومة العالمية أن تصون كرامته إذا تعرض إلى أي اعتداء¹.

تشدد بن حبيب على ضرورة تزايد سلطة بنيات التدبير العالمي، لأنها وحدها قادرة على حل مشاكل المواطنة العالمية في الوقت الذي لا تزال فيه الرؤية الكلاسيكية لمفهوم السيادة الوطنية سائدة، ومعايير التدبير لمشكلات العصر وهكذا تميز بين المفهوم القانوني للكوسمبوليتانية وبين مظهره الثقافي ومظهره الأخلاقي فنقول: "الكوسمبوليتانية الأخلاقية تعني أنها شكل عالمي يعتبر أي إنسان جدير بالاحترام والاهتمام، أنا متفق مع هذا. هناك نقاش آخر في الفكر المعاصر يركز على التساؤل عما إذا كانت الكوسمبوليتانية الأخلاقية تعني أن يتمتع الأجانب البعيدين بامتيازات على حساب المجمعات الموجودة دائماً. هذا النقاش بدأته مارتن نوسوبوم حول الوطنية. لا أعتبر الانطلاق من شبكة تقييم على أساس أنها ضرورية في فهمي للكوسمبوليتانية" وبالتالي تؤكد بن حبيب على أن مفهومها للكوسمبوليتانية يستند على المرجعية الكانطية، وليس على النظرة الرواقية فنقول: "مراجعيتي الفكرية تركز على مشروع السلام

2

الدائم لكانط، باعتباره إطاراً قانونياً ومؤسسياً وصيرورة سياسية". أما الكوسمبوليتانية الثقافية الرائجة حالياً" تعتمد على تعدد الثقافات المختلفة داخل الدولة التي من المفروضة أنها مزيج من الأعراق والقوميات". إلا أن المظهر الثقافي للكوسمبوليتانية لا يكفي لفهم مشروع كوسمبوليتاني أكثر مؤسساتية. بالنسبة لسيلا بن حبيب، "الكوسمبوليتانية بدأت عندما نظر لها كانط بمصطلحات مطالب عبر حدودية، والتي نحافظ عليها عن طريق مجتمع مدني عالمي للإنسانية جمعاء" وما ينقصنا من وجهة نظرها هو البنيات السياسية التي بإمكانها دعم هذه الكوسمبوليتانية القانونية لا بد من تصور مؤسسات سياسية

3

مناسبة للنظام القانوني العالمي على مستوى حقوق الإنسان . كانت غاية سيلا بن حبيب من مشروعها الهادف إلى تفكيك الدولة القومية، تتمثل في "التحول من منطق الهوية القومية والدولة الأمة التي رافقت نشوء الديمقراطية إلى بعد عالمي"⁴. ومنه يجب إعادة النظر في المفهوم التقليدي للمواطنة القومية من خلال أن لا تقتصر هذه المواطنة على قومية واحدة

¹ نبيل محمد صغير، المرجع السابق، ص 87

² سيلا بن حبيب، حوار مع مشترك مع الفيلسوف أرشيببكي والفيلسوفة بن حبيب، المرجع السابق

³ المرجع نفسه.

⁴ علي عبود المحداوي، الإشكالية السياسية للحدث، المرجع السابق، ص 323

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

وبالتالي الانتقال إلى "مواطنة عالمية"، فتكون هذه المواطنة العالمية مبنية على عدم التركيز على الحدود الجغرافية، فلكل فرد حقه المشروع في التنقل. على الرغم من هذه الدعوة إلى الاعتراف بحرية التنقل في كامل أرجاء العالم، إلا أننا لا نجدتها تدعو إلى فتح الحدود بصورة كاملة لأن هذا حسبها قد يكون غير متطابق مع حق تقرير المصير لدى المجتمعات الديمقراطية، فقد يتحول بطريقة معينة إلى احتلال، وبالتالي يجب تفعيل إجراء قانوني أنسب، وهو تسهيل الاجراءات القانونية التي يكون لجميع الدول دخل كبير في كيفية تنظيرها وتجسيدها، مع مراعاة الاختلافات الثقافية، وذلك وفق الأسس الديمقراطية¹.

إن حديث سيلا بن حبيب عن المواطنة العالمية لا يقتصر فقط على حق التنقل في البلدان العالمية بل من خلال منح الحقوق الاجتماعية والثقافية والدينية لهؤلاء الأجانب والمقيمين، فهي تصر على الجانب الديني، كحق مشروع لهؤلاء المقيمين، فعلى المواطنين احترام دياناتهم وتقبلها، وكذلك احترامهم كأفراد عاديين جدا غير مختلفين عنهم في شيء سوى الدين². وهنا تطرح بن حبيب قضية الحجاب وخاصة بعد منع فرسا ارتدائه في المؤسسات العمومية، فهي تدعو إلى احترام الديانات، واحترام الحرية الفردية، وفي حديثها عن مشاكل الاندماج ضمن المجتمع الألماني ترى أن الإشكالية تكمن في عدم توحيد قانون أو دستور الولايات الألمانية في القوانين التي تضع حقوق الإثنيات والأقليات وواجباتها السياسية تجاه الدولة التي يعيشون فيها، فهناك ولايات تضيق على المهاجرين عكس الولايات أخرى يكون لدى قاطنيتها حريات أوسع وأكثر³.

لم يكن دفاع سيلا بن حبيب على الجانب الديني مقصورا على الدين الإسلامي، وإنما أرادت فقط من خلاله إعطاء مثال على عدم المساواة التي يعاني منها الأجانب في بعض البلدان، لهذا كان حديثها على الدين اليهودي حاضرا، كذلك في هذا الدفاع فهي ترى أنه على الرغم من كثرة الحديث عن التراث المسيحي اليهودي في البلدان الأوروبية وألمانيا على الخصوص إلا أن الوضع يبين عكس ذلك لأن التراث اليهودي غير حاضر مثلما يتم وصفه بصورة عامة وهذا التراث المسيحي الذي يعاني على الثقافات والديانات الأخرى من جميع النواحي، وبالخصوص الناحية المؤسساتية. إن ربط مسألة حقوق الآخرين بقضايا أمنية وقومية، كأن نقول بأن إعطاء حقوق للأجانب متساوية لحقوق المواطنين ينتج من خلاله الفوضى والتشتت، هي مسألة مهمة وواقعية لهذا نجد سيلا بن حبيب تنبتهت إليها، حيث أجنبي

¹ سيلا بن حبيب، حوار مع مشترك مع الفيلسوف أرشيببكي والفيلسوفة بن حبيب، المرجع السابق

² Seyla Benhabib, The Rights of Others, op.cit, p176.

³ Ibid, p152.

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

المالك للصلاحيات والحقوق نفسها مع المواطنين ليس بالضرورة يسعى إلى تفكيك أنظمة الدولة فالمشاركة ليست مجرد حالة سلبية بل هي مشاركة سياسية واجتماعية فاعلة¹.

بخصوص علاقة التعدد الإثني والديني بالحروب الأهلية ، في الدولة الواحدة لا ترى سيلا بن حبيب أن هناك تلازما وحيدا وتاما بين الطرفين لأن التعدد يبقى عزما دائما أمرا طبيعيا يجب التأقلم معه، بل ترجع المسألة إلى التفرقة التي حدثت في الفلسفة السياسية المعاصرة بين (ethnos)"الإثني"(الاثنية) و (demos)"الديموس" (الشعب) في التعاملات السياسية للحكومات الأوروبية، فقد تم توظيف الإثني والديموس بطرائق مختلفة وضمن أنماط متعددة، فنجد ما يسمى بالقوميات المدنية، مثل الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا أين ينتج "الديموس" بطرائق (حكم الشعب) دون التناسب بشكل دقيق وكامل مع المجتمع القومي، من ناحية ثانية نجد كمثل في ألمانيا واليابان أو في أقل التقديرات إيطاليا، هذه البلدان التي تتكون من "قوميات إثنية"، أي هي قوميات يكون فيها بناء الدولة القومية خاضعا لتركيز واضح على مفهوم "الإثني" هذا النموذج الأخير كان دائما يشير للصراع وهناك على الدوام توترات بين النموذج الديمقراطي أو الجمهوري للديموس (حكم الشعب)، وبين نموذج القوميات الإثنية، وهذا لم يكن مطمئنا، فيجب المزوجة بين الديمقراطية والقوميات الإثنية عبر حجاج، تخلص من خلال دمج منهجي واستراتيجي بين مفهومي الديموس والإثنوس².

يمكن القول أن بن حبيب تقرر بإعطاء الحقوق الضرورية للثقافات المختلفة داخل الدولة الواحدة وخارجها ، ولا يجب دائما اعتبار الأغلبية على حق، وبالتالي ضرورة إدراج الأقليات المختلفة في القرارات السياسية، والمزوجة بين الأقلية والأغلبية.

المطلب الثالث: الديمقراطية التشاورية التعددية

إن المواطنة العالمية لا يمكن لها أن تكون وتستمر إلى في ظل نوع جديد من النظام السياسي العالمي المتفاعل، يكون فيه الاعتراف بسلطة الاختلاف وبتعدد الرؤى والحقائق أمرا فرديا عبر الانفتاح على الآخر من خلال الاعتراف والاحترام المتبادل بين الثقافات والمعتقدات الإنسانية ما يخلق نوعا من التوحد

¹ نبيل محمد صغير، المرجع السابق، ص 88

² سيلا بن حبيب، حوار مع مشترك مع الفيلسوف أرشيبكي والفيلسوفة بن حبيب، المرجع السابق

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

الثقافي لا يلغي ثقافات معينة لضعف هيمنتها السياسية، وإنما يفتح آفاقاً جديدة لتأقلمها في نطاق اختلافاتها وتبايناتها، بل حتى في صراعاتها. ولهذا اقترح هابرماس نموذج الديمقراطية التشاربية التي تقوم أساساً على التشاور والنقاش البناء بين مختلف الفرقاء في مجال الثقافة والسياسة. أما سيلا بن حبيب فقد حاولت تطوير هذا الجانب من الديمقراطية عبر تكيفه مع التعدد الثقافي والإثني¹.

بالإضافة إلى الديمقراطية التشاربية التي جاء بها هابرماس وبن حبيب نجد آرنست ليهارت (Arendt Lijphart)، الذي حاول تطوير مفهوم للديمقراطية تكون صالحة للمجتمعات التعددية، وقد سمي هذه الديمقراطية "الديمقراطية التوافقية"، والذي ركز فيها بشكل أساسي على تعاون النخب. نجده يوضح معنى الديمقراطية التوافقية من خلال: "الديمقراطية التوافقية هي تعديل لقضية، أن التجانس الاجتماعي والإجماع السياسي يعتبران شرطين مسبقين للديمقراطية المستقرة. وبالعكس، فإن الانقسامات الاجتماعية العميقة والاختلافات السياسية داخل المجتمعات التعددية تتحمل تبعه عدم الاستقرار، والانهيار في الديمقراطيات، ففي الديمقراطية التوافقية، تتعرض الميول اللامركزية الملازمة للمجتمع التعددي للمقاومة بواسطة المواقف البناءة والسلوك التعاوني اللذين يبديهما مختلف قطاعات السكان فتعاون النخب هو السمة الأولى المميزة للديمقراطية"². لكن في هذه الدراسة نركز على الديمقراطية التشاربية التي جاء بها هابرماس وطورتها بن حبيب. لا تتفصل نظرية الديمقراطية عند سيلا بن حبيب عن مشروعها الفلسفي السياسي العام، فهي نظرية في العدالة، وفي الحق، وفي المواطنة الكونية التي تتأسس على كوسموبوليتيا من خلال إعادة النظر في حل المشاكل العالمية المتنامية، خاصة المتعلقة بالهجرة والبيئة والمساواة، والنسوية، والمواطنة، والتعدد الثقافي، فالثقافات لا تتشكل أحادية القطب، أي بمعزل عن الثقافات الأخرى، بل تتشكل من خلال حوارها مع الثقافات الأخرى³.

والديمقراطية بمفهوم سيلا بن حبيب هي بناء جماعة سياسية بقواعد واضحة يتم عبرها تحديد العلاقات بين الداخل والخارج. وفي الديمقراطية يستمد الدستور شرعيته من الإرادة الجمعية والمتحدة للشعب، فالشعب الديمقراطي يقبل سلطة القانون لأنه في الآن نفسه واضح ومستقبل هذا القانون، إن مواطن

¹ نبيل محمد صغير، المرجع السابق، ص 89

² آرنست ليهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع تعددي، ترجمة: حسني زينة، العراق، معهد الدراسات الاستراتيجية، ط1، 2006، ص ص 11-12

³ رشيد العلوي، المرجع السابق، ص 61

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

ديمقراطية ما ليس بالمواطن العالمي، بل مواطن داخل مجموعة سياسية محددة، بغض النظر عما إذا كان ذلك يتعلق بدولة مركزية، أو فدرالية باتحاد أوروبي أو اتحاد دول¹.

لهذا سنحاول أن نكتشف مشروعها وإلى أي حد استطاعت أن تأتي بخلاف المشروع الحدائي النظري لهايرماس، وأن يخالف أيضا المشروع الديمقراطي الليبرالي. إن تراجع الانتماءات القبلية والعشائرية في الأزمنة الموالية لعصور التنوير في كل من أوروبا وأمريكا، ظهر اتجاه جديد على الساحة الفكرية والفلسفية وحتى السياسية، وهذا الاتجاه هو الفردية، حيث صار الفرد يشكل كيانا منفصلا ومستقلا بنفسه له حاجياته وأراؤه، ويسعى إلى تكوين ذاته ووجوده عبر أعماله ومجهوداته²، من الناحية التاريخية ترجع هذه المطالبات بفردية الفرد وماهيته المستقلة إلى المذهب الوجودي الذي يقدر ذات الفرد وتفردها عن الذات الأخرى عبر ما تقوم به وعبر الأثر والأعمال التي تتركها في المجتمع الذي ليس بالضرورة ملازما لها. وقد استغل التيار الليبرالي هذه الأفكار ليؤسس تيار فكري وسياسي يقوم على ما أسماه بحرية الفرد في التعبير، وفي كثير من متطلبات المعيشة الإنسانية الأخرى، فكانت هذه الأفكار نقطة جذب لكثير من الشرائح الراقية في المجتمع والتي كانت تعول على ذاتها لتضمن الكثير من مصالحها، ولعل هذا حالها ما يبرر الاستمرار والتواصل للهيمنة الليبرالية على الفكر السياسي الغربي³.

فالفكر الليبرالي يسند إلى فكرة ضمان الحرية لأكبر شريحة من المجتمع وهذا الاهتمام يخص الأغلبية في المقابل اقضاء وضياح حقوق الأقليات، وفي هذه النقطة قامت سيليا بن حبيب بنقدها للمركزية الليبرالية وغلبة الأكثرية في شتى ميادين الحياة، وحول التركيز على الفرد، ونجدها تدعم حرية الإنسان في المقابل تركز مراكز القوة السياسية والاقتصادية لحكم القوى من شتى النواحي خصوصا الاقتصادية فتصبح إنسانية الإنسان غائبة ومنغمسة في الآلة الالكترونية، فما تعرف هذه المجتمعات علميا وتكنولوجيا من شروط تسمح بتحقيق حرية وسعادة الإنسان المعاصر، وهو على العكس من ذلك تماما في ازدياد القمع والسيطرة بأشكالها وصور جديدة لم تعرفها الإنسانية من قبل، هذه السيطرة الكلية والشمولية التي

¹ Seyla Benhabib, Kosmopolitismus und Demokratie, op.cit, p 7

² Seyla Benhabib, The Rights of Others, op.cit, p 68

³ Ibid, p 77

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسمبوليتانية للتعددية الثقافية

تمس كل أبعاد الإنسان النفسية والعقلية والجسمية والاجتماعية، بحيث يصبح مندمجا ومتكيفا مع الوضع القائم ومؤسساته الاقتصادية والسياسية التي لم تعد تسمح له بأن يحتفظ لنفسه حتى ببعده الداخلي¹.

بالنسبة لليبرالية تركز على الناحية الفردية وعلى الوحدة والتجانس الثقافي، أما من الناحية الاجتماعية فإن أغلب المجتمعات في العالم تتميز بالتعدد الثقافي وهذا وما يلغي إمكانية العيش في حالة أحادية أو انتماء لمرجع واحد. وهنا انتقدت سيلا بن حبيب هذه النماذج الديمقراطية وخصوصا الاتجاه الجمهوري "الذي يقوم على أساس انبثاق السلطة عن الشعب أو ممارستها من قبله مباشرة أو بواسطة الانتخاب والاختيار، وبذلك فإن مفهوم الأمة والتجانس يلعب دورا أساسيا فيها، لذلك اتهم هذا النظام بكونه دكتاتورية الأغلبية². على هذا الأساس تؤكد بن حبيب على ديمقراطية تعددية تشاورية بإمكانها احتواء الأقلية والأغلبية وجعلها في وحدة سياسية متكاملة في ظل التعدد.

تشير بن حبيب إلى ضرورة إعادة التفكير في القانون انطلاقا من خلفية المجتمع المدني العالمي، وهو في طور التشكيل والذي تهدده الحروب والعنف والتدخل العسكري. وهذا التحول الذي يشهده القانون بحسب بن حبيب ستكون له نتائج على ادراك العلاقة بين الكوسمبوليتانية والديمقراطية في عصرنا³. فالسؤال الذي يجب أن يطرح بحسب بن حبيب يتعلق بالديمقراطية في عصر الكوسمبوليتانية القانونية. ومن هذه النقطة يبدأ التصور الكوسمبوليتاني ليورغن هابرماس. يرى هبرماس أنه في عصرنا الحالي كل تصور فلسفي عن تشريع للسياسة العالمية لابد ان يؤخذ بالاعتبار الأفراد والدول، حيث يمثلان العنصرين المكونين للذوات المؤسسة لدستور عالمي. إنه يؤكد خصوصا على ضرورة ألا يقوم هذا النظام القانوني المتعدد على تعويض عالم الدولة بسلطة جمهورية عالمية، ستتجاهل الأساس القائم داخل الدول والذي يتمثل في الثقة المتراكمة وما يرتبط بها من خلال اخلاص المواطن لأتمته، وبدلا من ذلك يرى هابرماس أننا نحتاج الى مؤسسات للوساطة ومنظمات اقتصادية على المستوى الإقليمي، وأخرى أمنية وأخرى دولية، تدافع من جهة عن الحقوق الكوسمبوليتانية للأفراد ومن جهة ثانية تدعم الديمقراطية داخل البلدان⁴. بالإضافة الى ذلك نجد بن حبيب تطرح السؤال حول الديمقراطية والدولة القومية: هل يمكن

¹ كمال بومنيير، المرجع السابق، ص ص82-83.

² علي عبود العجداوي، الإشكالية السياسية للحدثة، المرجع السابق، ص300.

³ Seyla Benhabib, Kosmopolitismus und Demokratie, op.cit, p 72

⁴ Ibid, p 73

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعياتية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

تنظيم التمثيل الديمقراطي على غرار خطوط تتجاوز الدولة القومية؟ وبحسبها تؤدي عمليات إعادة التشكيل الجديدة للديمقراطية إلى ظهور أنماط المواطنة دون الوطنية وكذلك عبر الوطنية. داخل الاتحاد الأوروبي على وجه الخصوص، هناك عودة للمواطنة في المدينة وفي المؤسسات عبر الوطنية للاتحاد الأوروبي. "المواطنة المرنة"، خاصة في حالة بلدان أمريكا الوسطى، هي محاولة أخرى من هذا القبيل لمضاعفة الأصوات لممارسة المواطنة الديمقراطية. وما تشترك فيه جميع هذه النماذج هو أنها تحتفظ بمبدأ العضوية الإقليمية في التمثيل. سواء أكان ذلك في مدن مثل أمستردام أو لندن أو فرانكفورت أو الجنسية المزدوجة بين المكسيك والسلفادور وجمهورية الدومينيكان والولايات المتحدة الأمريكية، فإن نموذج التمثيل الديمقراطي يعتمد على الإقامة والعضوية النهائية ضمن حدود محددة¹.

إن التصور الكوسموبوليتاني بحسب بن حبيب يتطلب أيضا إعادة النظر بمشكل الحدود داخل نظرية الديمقراطية، والذي يصطلح عليه أيضا مشكل تكون الشعب. فبينما استعمر الغرب في القرن الثامن عشر بقية العالم، فإن بقية العالم اليوم أصبحت في مركز الأحداث خاصة من خلال الهجرة التي تؤدي إلى دراسة العلاقة بين الأطراف والمركز بشكل مكثف، وهو ما يعني أن حدود شعب ما، كما هي معطاة تاريخيا، لا يمكن أن تستمر على حالها. فنماذج الهجرة العولمية، والتغيرات المستمرة التي تخضع لها، تؤكد بأن الشعوب عبر التاريخ تكونت وما زالت تتكون من جديد².

أما في ما يخص قضية الشعب نجد بن حبيب تستشهد برأي روبرت دال (Robert Dahl) يقول "إن قضية اتخاذ القرار بشأن أي أشخاص ينتمون بشكل شرعي إلى شعب ما... وانطلاقا من ذلك يحكمون أنفسهم في ظل جماعة ما، هي قضية منسية من طرف كل الفلاسفة الكبار، الذين كتبوا حول الديمقراطية. وأعتقد أن ذلك يعود إلى أنهم اعتبروه أمرا بديهيا أن الشعب قد يكون... وأن الدولة هي ما هي عليه، وأن الدولة الأمة هي ما صنعه التاريخ بها، الأثينيون هم الأثينيون، واليونانيون هم اليونانيون"³. تحاول سيلا بن حبيب أن تقوم ببعض المقارنات بين نماذج الديمقراطية مثل الليبرالية

¹ Seyla Benhabib, The Rights of Others, op cit, p 27

² Seyla Benhabib, Kosmopolitismus und Demokratie, op.cit, p 73

³ نقلا عن:

Seyla Benhabib, Kosmopolitismus und Demokratie, op.cit, p 74

لمزيد من الاطلاع حول الديمقراطية المثالية والديمقراطية الفعلية أنظر: روبرت دال، عن الديمقراطية، ترجمة، أحمد أمين الجمل، القاهرة، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ط1، 2000

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

والجمهورية وبين ما تقترحه كأنموذج بديل صالح للبشرية جمعاء والتحرر من سلطة الأغلبية، وهذا الأنموذج هو الديمقراطية التشاورية التعددية الذي يختلف مع النماذج الأخرى في عدة نقاط منها:

1- على الرغم من أن الليبرالية أكثر مرونة في مسألة حقوق الفرد لأنها عكس الجمهورية في مسألة الأغلبية نجدها تؤكد على الحوار من خلال إشراك الأقليات في الحكم عبر تقسيم السلطات أو عبر تفعيل آلية المعارضة الوفية أو الموجهة، وبالنسبة للديمقراطية التشاورية التعددية فهي لا تركز لهيمنة تيار واحد بعينه وإنما تفتح المجال لمشاركة جميع التيارات والأقليات مما يولد جوا من التفاعل يسوده التسامح البناء على عكس الليبرالية التي تسعى وراء هيمنة الفرد على الجماعة بشكل معين من أشكال السلطة¹.

2- الديمقراطية الليبرالية تعتمد فلسفة الذات بدل فلسفة التواصل مع الذات الإنسانية، لذلك نجدها على الدوام تركز على منافع الذات ومصالحها في حين لا تعير أي اهتمام أو مبادلات للآخر الذي يشكل جزءا مهما في العملية السياسية. في حين تتادي الديمقراطية التشاورية التعددية بضرورة التواصل بين الذات، كما تعمل من أجل إعطاء الآخر الحقوق نفسها التي تسعى إليها الذات في جميع المجالات الحياتية، فهي تسعى جاهدة من أجل إعطاء المجموعات الإنسانية شرعية واعتمادية (طائفية، قبلية، وسياسية) وتدعم حقها في ممارسة جميع شعائرها ومعتقداتها، وفي حين تتعامل الديمقراطية الجمهورية مع جميع البشر على أنهم مجموعة أفراد، ذات لهم نفس الواجبات والحقوق، وبالتالي فإن آراء الأغلبية وقراراتها السياسية ستطبق على الجميع بما فيه، الجماعة الثقافية الصغيرة².

3- الديمقراطية التعددية التشاورية لا تعني أن القرارات السياسية تكون وفق رأي الأغلبية، ويلغي رأي الأقلية، وإنما يجب الجمع والتوفيق بينهما، وذلك بمراعاة الحقوق الخاصة بالأقليات، واحترام وجهة نظرهم في القضايا المختلفة واعتماد سلطة النقاش والحوار والحجاج في اختيار القرار الصحيح والأنسب³، وترى أن الفرد وفق منظورها للديمقراطية هو من يقرر في حياته الخاصة. ولضمان الانسجام بين التعددية الثقافية والكوسموبوليتانية في عالم اليوم تأخذ بعين الاعتبار ثلاثة شروط:

¹ Seyla Benhabib, Democracy and difference: contesting the boundaries of the political, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp 85-65

² Ibid, pp 88-89

³ Ibid, p 90

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعياتية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

- التعامل بالمساواة: حيث يجب أن يتمتع أعضاء الأقليات بنفس الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي تتمتع بها الأغلبية.

- القبول الطوعي: حينما يولد فرد ما، لا يجب أن يعين له دين ما أو ثقافة ما بشكل آلي. ولا يجب أن تترك الدولة للجماعات الحق في تقرير حياة الأفراد، فأعضاء المجتمع لهم الحق في التعبير بأنفسهم عن اختياراتهم.

- الحرية في الخروج من الجماعة والحرية في التجمع: لكل فرد الحرية في الخروج عن جماعته، فحينما يتزوج فرد من جماعة أخرى فلكل منهم الحق في الحفاظ على عضويته، ويجب إيجاد تسويات بالنسبة للأزواج بين الجماعات وأطفالهم¹.

من خلال ما تقدم تطرح بن حبيب مفهوم في غاية الأهمية والمتمثل في التكرار الديمقراطي، "التكرار" هو مصطلح تم تقديمه في فلسفة اللغة من خلال عمل جاك دريدا . في عملية تكرار المصطلح أو المفهوم ، لا ننتج أبداً نسخة طبق الأصل من الاستخدام الأصلي والمعنى المقصود منه: بدلاً من ذلك ، كل تكرار هو شكل من أشكال الاختلاف. كل التكرار يحول المعنى، يضيف إليه ويثريه بطرق خفية للغاية في الواقع، لا يوجد في الحقيقة مصدر "أصلي" للمعنى².

ما المقصود بديمقراطية التكرار؟ تقول بن حبيب "أطور مفهوم التكرار الديمقراطي من خلال تقديم معايير وحلول مؤسساتية لتناقض الشرعية الديمقراطية، إن طرق تكرار الديمقراطية معقدة من حيث الوساطة بين إرادة ديمقراطية الأغلبية وتشكيل الرأي، وبين المعايير الكوسموبوليتانية"³. التكرار هو إعادة الاستيلاء على "الأصل"؛ هو في نفس الوقت حلها كما الأصلي والحفاظ عليها من خلال نشرها المستمر. "التكرارات الديمقراطية" هي تكرارات لغوية وقانونية وثقافية وسياسية، هي عبارة عن تكرارات وهي أيضا عبارة عن إلغاء. إنهم لا يغيرون فقط الفهم الراسخ ، ولكنهم يغيرون أيضا ما يمثل وجهة نظر صحيحة أو ثابتة لسابقة موثوقة⁴. في حين تفترض أن المبادئ التي تقوم عليها السياسة الديمقراطية وفق للأفعال التحويلية للإرادة الجماعية الشعبية، وفي حين أن الوضعية القانونية تحدد الشرعية الديمقراطية بالمعايير

¹ رشيد العلوي، المرجع السابق، ص 61.

² Seyla Benhabib, The Rights of Others, op.cit, pp 14-15.

³ Seyla Benhabib, Another Cosmopolitanism, Oxford, Oxford University Press, 2006, p 45.

⁴ Seyla Benhabib, The Rights of Others, op.cit, p 15.

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

القانونية التي تم إنشاؤها بشكل صحيح من هيئة تشريعية ذات سيادة، فإن السياسات القضائية تشير إلى مساحة من التفسير والتدخل بين المعايير العالمية وإرادة الأغلبية الديمقراطية. يجب النظر إلى مطالب الحقوق التي تشكل إطارًا للسياسة الديمقراطية، من ناحية، على أنها تتجاوز التشريعات المحددة للأغلبية الديمقراطية في ظل ظروف محددة؛ من ناحية أخرى، تعيد هذه الأغلبية الديمقراطية تكرار هذه المبادئ وتضمنها في عمليات تشكيل الإرادة الديمقراطية من خلال الجدل والمنافسة والمراجعة والرفض. نظرا لأنهم يعتمدون على العمليات الاحتمالية لتشكيل الإرادة الديمقراطية، وبحسب بن حبيب ليست كل السياسات القضائية تحقق نتائج إيجابية. وبالتالي لا ينبغي للمرء أن يجعل من صحة المعايير العالمية تعتمد على التكرارات القضائية والديمقراطية، يجب أن تستند هذه الصلاحية إلى أسس معيارية مستقلة. لكن السياسات القضائية المنتجة أو الإبداعية تؤدي إلى زيادة معنى مطالب الحقوق ونمو التأليف السياسي للجهات الفاعلة السياسية، التي تجعل هذه الحقوق خاصة بها عن طريق نشرها ديمقراطياً¹.

كما أن العمليات القضائية القانونية أو الشعبية يمكن تصورهما في بعض الحالات، قد لا تحدث أي تعليم معياري على الإطلاق، ولكن قد ينتج عن المفاوضات الإستراتيجية فقط بين الأطراف؛ في حالات أخرى، قد تصطدم العملية السياسية ببساطة مع الشرعية أو قد تلغي مطالب الأغلبية حقوق الأقلية باسم بعض الخطابات الشاملة للخوف والحرب. ومن أجل فهم التكرارات الديمقراطية تقوم بن حبيب بالتركيز على قرار المحكمة الدستورية الفيدرالية الألمانية من أوائل التسعينيات بشأن حقوق الأجانب المقيمين من خلال عملية التصويت. ولقد اختارت هذه الحالة لأنها توضح ضروريات السيادة، بالإضافة إلى حقائق أن العالم مترابط حيث يتم محو الخط الفاصل بين الأجانب والمواطنين. فجاء أحد أول التحديات التي واجهت الفهم الألماني التقييدي للمواطنة، والذي كان قائماً على القانون الآسيوي حتى إصلاحه في فيفري عام 2000، بناء على طلب من مدينة هامبورغ ومقاطعة شليسفيغ هولشتاين (Schleswig-Holstein) للسماح لغير المواطنين، بمعنى الأجانب المقيمين على المدى الطويل، للتصويت في الانتخابات البلدية وعلى مستوى المقاطعة². ضمن هذه الحوارات، عن طريق منح حقوق للمجموعات دون صوت أو عن

¹ Seyla Benhabib, *The Rights of Others*, op.cit, p 16

² Ibid., p 17

للمزيد من الاطلاع حول مونتسكيو، خاصة في تركيزه على القوانين والعادات البشرية أنظر: ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من جون لوك إلى هيدجر، الجزء الثاني، ترجمة: محمود سيد أحمد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005

الفصل الرابع..... ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

طريق منح العفو للمهاجرين غير الشرعيين. في حين أن نطاق سلطة القانون يمكن تغييره بشكل انعكاسي، فمن غير المتصور يمكن الحفاظ على الشرعية الديمقراطية دون تحديد واضح لأولئك الذين سُمّت القوانين باسمهم. لماذا ادعى كانط أن الحكومة العالمية ستكون "ملكية عالمية" و"استبداد بلا روح"؟ قد يكون نموذج مونتسكيو للحكم السياسي قد لعب دورا هنا. جادل مونتسكيو أن الإمبراطوريات كانت متوافقة مع مناطق شاسعة، بينما طالبت الجمهوريات بدول ذات حجم معتدل. ففي الإمبراطوريات كانت واحدة فقط حرة، أما الباقي يتوجب عليهم الطاعة؛ أما في الجمهوريات كلها ستكون حرة. فكلما زادت مساحة الإقليم، أصبحت الروابط بين الأفراد متداخلة أكثر في الفترة المعاصرة، قد نقول أن الاهتمام بالصوت الديمقراطي والتضامن مع الآخرين سيختفيان¹. يمكن للشعب الديمقراطي أن يعيد بناء نفسه من خلال أعمال التكرار الديمقراطي حتى يتسنى توسيع صوت الديمقراطية. يمكن أن يصبح الأجانب مقيمين، ويمكن أن يصبح المواطنون مواطنين. تتطلب الديمقراطيات حدودًا يسهل اختراقها. إن دستور "نحن الشعب" هو عملية أكثر تقلبًا وتنازعًا وتنافسية وديناميكية².

بالإضافة إلى ذلك تركز بن حبيب على القيم الأخلاقية العالمية والفيدرالية العالمية فتقول: "أناشد العالمية الأخلاقية والفيدرالية العالمية. أنا لا أدافع عن الحدود المفتوحة بل هي مسامية. أناشد حقوق القبول الأولى للاجئين وطالبي اللجوء، وأقبل حق الديمقراطيات في تنظيم الانتقال من القبول الأول إلى العضوية الكاملة؛ كما أدعو إلى خضوع القوانين التي تحكم التجنس والمواطنة لقواعد حقوق الإنسان والقانون الدولي. إن سيادة الدولة ليست من الحقوق التي يمكن أن تمنع التجنس والمواطنة النهائية للأجانب بيننا. السياسة الديمقراطية الجديدة تدور حول التفاوض حول هذه العلاقة المعقدة بين حقوق العضوية الكاملة والصوت الديمقراطي والإقامة الإقليمية"³.

إذا فالديمقراطية التشاركية عبارة عن قرار لا يجب أن يتخذ انطلاقًا من رأي الأغلبية فيما يلغي رأي الأقلية، وإنما يجب مراعاة الحقوق الخاصة بالأقليات واحترام وجهة نظرهم في القضايا المختلفة، وذلك من خلال الحوار البناء الحقيقي، فنجد بن حبيب تركز على القيم الأخلاقية العالمية من خلال حقوق الإنسان

¹ Seyla Benhabib, *The Rights of Others*, op.cit, p 29

² Ibid., p 25

³ Ibid., p 14

الفصل الرابع.....ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية

العالمية والاحترام المتبادل بين مختلف الثقافات، والفدرالية العالمية، والمساواة للجميع بين الأقلية والأغلبية، بالإضافة إلى منح المهاجرين أو الأجانب حق المواطنة وبالتالي التصويت في الانتخابات.

الخاتمة

يعتبر موضوع التعددية الثقافية وسياسات الهوية من أهم المواضيع التي تستدعي الدراسة والتحليل، وقد حاولنا في هذا البحث إبراز كيفية إدارة التنوع الثقافي في إطار نظرية التعددية الثقافية من خلال اعتماد ثنائية الوحدة والتعددية. وقد انطلقنا من فكرة أن أغلب دول العالم أصبحت اليوم متعددة الثقافات، حيث تتميز بالتنوع والتعدد والاختلاف، وهو الأمر الذي يؤدي إلى مشكلة تصادم مصالح ومطالب الأقليات الثقافية مع الأغلبية، وبالتالي عدم استقرار الدولة. وعلى هذا الأساس تم التأكيد على ضرورة صياغة سياسات الهوية، ومنها سياسات التعددية الثقافية، تعمل على إدارة هذا التنوع بطريقة سلمية، دون اللجوء إلى إقصاء وتهميش للأقليات الثقافية أو استيعابها في ثقافة الأغلبية، فالتعددية هي تنوع مؤسس على تمييز وخصوصية، لذلك لابد من وجود وحدة جامعة للتعدد، حيث عملت التعددية الثقافية على تكريس الوحدة الجامعة للتعدد.

من بين أهم النتائج الأولية التي توصلنا إليها ضرورة الإشارة أن للتعددية الثقافية استخدامات متباينة، حيث تستخدم للإشارة أحيانا إلى السياسات المعنية بالجماعات المهاجرة فقط، دون شمولها للسكان الأصليين أو الأقليات القومية، ويمكن أن تعبر بالمعنى الواسع عن سياسات تشمل جميع الأقليات الثقافية، مع التأكيد على أن التعددية الثقافية جزء من سياسات الهوية والتي تعنى بالاعتراف العام بالهويات الثقافية التي تكون محرومة، وتعاني من التهميش والاضطهاد. من جهة أخرى، يمكن القول أن الدولة تعبر عن الوحدة، وفي نفس الوقت يمكن أن تكون انعكاسا للتعدد. فالتحدي الأكبر الذي يواجه المجتمعات المتعددة الثقافات والدولة هو التوفيق بين متطلبات الوحدة والتعدد، وتحقيق الوحدة السياسية دون فرض التوحيد أو التجانس الثقافي، وعلى حد تعبير بيكو باروخ فهي مهمة نظرية وسياسة لم ينجح أي مجتمع متعدد الثقافات حتى الآن في معالجتها. لكن ورغم هذا لابد من الإشادة بالجهود المبذولة سواء من قبل الباحثين أو على مستوى بعض الدول التي تحاول صياغة سياسات ضامنة للتنوع الثقافي، بحيث أصبحنا اليوم نتحدث عن دول متعددة الثقافات بدلا من الحديث عن الدولة الأمة. وهو الأمر الذي يستدعي إيجاد قواسم مشتركة للتمكن من العيش معا ضمن الوحدة بالرغم من التنوع والاختلاف، وذلك من خلال تكريس مفهوم المواطنة المتعددة الثقافات على المستوى المحلي، الذي جاء به ويل كمليك، أو من خلال المواطنة العالمية على المستوى العالمي، على حد تعبير سيلا بن حبيب.

كما توصلت الدراسة إلى ضرورة الإقرار أنه من أجل الحفاظ على الوحدة السياسية، يجب أن تقوم الدولة بتبني سياسات الهوية التي تعترف من خلالها بالتنوع الثقافي وأهميته ومنح بعض الحقوق

والامتيازات للأقليات الثقافية، وضرورة إعادة هيكلة جذرية لأوجه عدم المساواة السائدة على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، فالاعتراف الرسمي بثقافات الأقلية لم يعد كافيا مثلما أشارت إليه نانسي فريزر، وبالتالي يجب إعادة التوزيع والقضاء على عدم المساواة السائدة في القوة الاقتصادية والسياسية.

يؤكد الاتجاه الجماعاتي على أهمية الاعتراف بالهويات الثقافية للمجموعة وبالكرامة الإنسانية، وأن عدم الاعتراف يؤدي بالضرورة للاضطهاد وتهميش وتشويه نفسي، وحتى في بعض الأحيان يؤدي إلى صراع من أجل الاعتراف. وهنا يمكن القول أن الاعتراف أو عدمه يشكل منعرجا حاسما في مسألة إدارة التنوع الثقافي، فالاعتراف يعتبر حاجة ضرورية وملحة مثلما يؤكد شارل تايلور، لأن عدم الاعتراف قد يؤدي إلى ترسيخ الهرمية وعدم المساواة والتبعية للأغلبية. والكفاح من أجل الاعتراف بهوية الأقليات الثقافية يمكن أن يكون بطريقة سلمية دون اللجوء إلى العنف، لكن في بعض الأحيان يمكن أن يؤدي إلى صراع حتى الموت كما يعبر عنه فريديريك هيغل من أجل الاعتراف، خاصة إذا كان هناك تعنت من قبل السلطة. وعلى الرغم من أهمية الاعتراف في مسألة إدارة التنوع الثقافي، إلا أنه هناك مبادئ أخرى مهمة أيضا إلى جانب مسألة الاعتراف.

وتقوم التعددية الثقافية الليبرالية على الاعتراف بالتنوع الثقافي وفق مبادئ وأسس ليبرالية تحكم مجتمع متعدد الثقافات تكون صالحة حتى للمجتمعات غير الليبرالية. ويمكن نفي هذا الادعاء الذي يقر به أصحاب التعددية الثقافية الليبرالية على أساس أن التعددية وليدة ثقافة معينة، ولا يمكن فرض هذه الثقافة على الثقافات الأخرى. فالثقافات المختلفة تحمل معاني ورؤى مختلفة للحياة الجيدة، فالتعددية الليبرالية تعددية مشروطة، حيث نجدها لا تعترف بالثقافات المختلفة إلا إذا كانت تخدم قيمها والتي تشمل الحرية الفردية والمساواة. وهذا ما يعاب على هذه التعددية، فهي تقوم على تكريس مفهوم الأحادية الثقافية المتعددة الثقافات.

على الرغم من أن المجتمعات المختلفة لها قيم مختلفة نجد النظرية النقدية تؤكد على قيم صالحة عالميا، فتقوم على تبني فكرة السلام دائم، وبالتالي الإشادة بأهمية حقوق الإنسان العالمية والمواطنة العالمية، وضرورة التزام الدول بحقوق الإنسان وبالكرامة الإنسانية وتشكيل المواطنة العالمية، من خلال حوار بناء بين مختلف المجموعات والخروج بقرار توافقي في ظل ديمقراطية تشاورية. خاصة أن الدولة أصبحت ليست فاعلا مسيطرا، بل فاعلا محوريا بالإضافة إلى الفواعل الأخرى، مثل المجتمع المدني

العالمي، المنظمات الدولية غير الحكومية... الخ. وتمثل أفكار المدرسة النقدية أفكارا مهمة خاصة فيما يخص حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية وتركيزها على البشرية جمعاء، لكن يصعب تحقيقها على أرض الواقع خاصة وأن أكثرية الدول لا تكون مجبرة على الالتزام بهذه الحقوق، بل نجد هناك انتهاك صارخ لها. كما أن فكرة المواطنة العالمية التي جاء بها يورغن هابرماس وسيلا بن حبيب، يصعب كذلك تحقيقها خاصة وأن العالم لا يشهد سلاما دائما وإنما صراع من أجل القوة ومن أجل البقاء وصراع من أجل المصالح. وحتى فكرة حقوق الإنسان هناك من ينتقدها بحكم أنها تمثل المبادئ الغربية، وليست تعبيرا عن الثقافات المختلفة.

لقد توصلنا في نهاية هذا البحث إلى عدة نتائج يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

- من أجل ضمان استقرار وأمن الدولة، لا بد من موائمة هذه الأخيرة بين الوحدة السياسية والتعدد المجتمعي، من خلال المساواة بين مختلف الثقافات والاعتراف بها رسميا. وهذا يكون من خلال التحول في مفهوم الدولة بالانتقال من الدولة الأمة أو الدولة القومية إلى الدولة المتعددة الثقافات، التي تحاول التوفيق بين الأغلبية والأقلية الثقافية.

- ضرورة الاعتراف بالهويات الثقافية للأقليات من خلال منحها حقوقا وامتيازات في ظل سياسات الهوية التي تعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على التهميش والإقصاء، مع الإقرار بتعددية المناهج الدراسية واحترام جميع الثقافات وإعطائها قيمة متساوية، حيث نجد الاتجاه الجماعاتي يؤكد على أهمية المجموعات الثقافية من خلال سياسة الاعتراف.

- الإقرار بأهمية سياسات التعددية الثقافية التي تمنح للسكان الأصليين والأقليات الثقافية والمهاجرين، وهذا من خلال منح بعض الامتيازات الخاصة للأقليات الثقافية أو إعفائها من بعض القوانين الرسمية، مثل عدم منع المسلمات في الدول الغربية بارتداء الحجاب في المؤسسات الرسمية، والمساواة بين جميع الأفراد والمجموعات بغض النظر عن هويتهم الثقافية. وهنا نجد كملিকা يؤكد صراحة على ضرورة إقرار الدولة بسياسات التعددية الثقافية وتبني مفهوم المواطنة المتعددة الثقافات التي تكون ضامنة وحامية للتنوع الثقافي، أو منح الاستقلال الذاتي للأقليات، وفي بعض الحالات تبني الفدرالية المتعددة الثقافات.

- ظهور قضايا عالمية تتعذر على الدولة الواحدة معالجتها، ونخص بالذكر هنا قضية الهجرة سواء الشرعية أو غير الشرعية، بالإضافة إلى طالبي اللجوء، وهو الأمر الذي يحتم التعاون الدولي، من خلال

التأكيد على حقوق الإنسان العالمية، خاصة أن بعض الأقليات تواجه الإقصاء والتهميش وفي بعض الأحيان تتعرض للإبادة الجماعية، مع صعود التطرف الديني، مما يستدعي التدخل العالمي وتبني قيم عالمية تقر بالكرامة الإنسانية.

من خلال ما تقدم، يمكن تقديم مجموعة من الاقتراحات في إدارة التنوع الثقافي، حيث أنه من أجل استقرار الدولة لابد من إيجاد هوية وطنية تؤكد وتعكس الوحدة، وفي نفس الوقت تؤكد على التنوع الثقافي والتعدد، وذلك بتبني مجموعة من المبادئ داخل الوحدة المواطنة من خلال:

- ضرورة إيجاد قواسم مشتركة من أجل العيش معا بالرغم من الاختلاف، وهذا من خلال التأكيد على المواطنة المتعددة الثقافات، بحيث نجد تقريبا جميع الباحثين يؤكدون على أهمية المواطنة والتي تعبر عن الوحدة، لكن يختلفون في كيفية تحقيقها. لهذا لابد من الإقرار بالمواطنة المتعددة الثقافات سواء على المستوى المحلي أو على المستوى العالمي. والأساس أن تعبر عن التعدد الموجود في المجتمع دون إقصاء للأقليات، وضرورة المساواة في الحقوق والواجبات وفي الفرص، بغض النظر عن الانتماءات الثقافية، والإيمان بالتعددية في القيم مع التأكيد على الانتماء المشترك.

- احترام التنوع الثقافي واعتبار التعدد طبيعة بشرية، ومحاولة الحفاظ عليه وإلغاء الأحادية المتطرفة التي تؤدي إلى الإقصاء والتهميش والظلم، وبالتالي العيش مع الاختلاف.

- تشجيع المزيد من الدمج الديمقراطي وضمان الوصول والمشاركة الحقيقية على قدم المساواة لجميع أفراد المجتمع دون إدراج الأقليات الثقافية في مجموعة الأغلبية أو إقصائها، وبالتالي المساواة في الحقوق والواجبات لكل أفراد ومجموعات المجتمع دون استثناء بغض النظر عن الاختلافات الثقافية.

- الاعتراف بالحق في الاختلاف واعتناق معتقدات دينيه مختلفة، والتعبير عن المعتقدات الدينية بكل أريحية، مع الالتزام بعدم فرض هذه المعتقدات على المجتمعات الأخرى. ذلك من خلال حرية الفرد في الدخول أو الخروج من ديانة أو ثقافة معينة، وبالتالي إتباع سياسة الانفتاح على الآخر، وضرورة أن تعكس التعددية الثقافية بصفة عامة سواء ليبرالية أو غير ليبرالية الواقع المجتمعي وتعكس تعدد القيم والمعتقدات.

- التعايش بين الثقافات المتنوعة، وذلك من خلال التأكيد على وحدة أصل البشرية بالرغم من اختلاف هوياتهم، وضرورة العمل على التعارف والتفاعل بين هذه الثقافات، والتسامح فيما بينها خاصة من خلال المحبة والتعاون وإقامة العدل بالرغم من الاختلاف.
- ضرورة حماية كرامة الجميع دون تمييز، سواء كانوا سكان أصليين أو أقليات قومية أو مهاجرين، وذلك بالاحترام والتقدير ومنع كل أشكال الاضطهاد والتمييز.
- المساواة أمام القانون، وذلك بحماية جميع الثقافات على قدم المساواة، كذلك يجب على الدولة حماية أي ثقافة تتعرض للتهديد وبالتالي أداء الحقوق المستحقة والالتزام بالواجبات المترتبة.
- تحقيق العدالة الاجتماعية، من خلال التوزيع العادل للموارد لمختلف الأفراد والجماعات دون تمييز ثقافة عن أخرى، بالإضافة إلى الاعتراف الرسمي بالهويات الثقافية، وبالتالي المساواة للجميع.
- بلورة استراتيجيات شاملة تقوم على الديمقراطية التشاركية التي تؤكد على الحوار البناء والانفتاح على الآخر، والعدالة الاجتماعية، واحترام التعدد الثقافي ضمن سياسات الدولة بكل أبعادها السياسية والاجتماعية والثقافية، وتؤمن بالتعدد والتنوع كقيمة وطبيعة إنسانية وحق من حقوق الإنسان.

قائمة المراجع

أولاً: القوانين والتقارير الرسمية

1. المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات، الفدرالية، الكراسات الأساسية لبناء الدستور، ماي 2015، متاح على الرابط التالي:

<https://www.idea.int/sites/default/files/publications/federalism-primer-AR.pdf>

2. اليونسكو (UNESCO)، إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي، باريس، 2 نوفمبر 2001، متاح على الرابط التالي:

<https://www.un.org/ar/events/culturaldiversityday/assets/pdf/CulturalDiversityDeclartion.pdf>

3. مجلس أوروبا، الكتاب الأبيض حوار الثقافات من أجل العيش معاً متساوين في الكرامة، 2008، متاح على الرابط التالي:

https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Pub_White_Paper/WhitePaper_ID_ArabicVersion.pdf

4. Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la république, Rapport au président de la république, remis le 11 décembre 2003, disponible a:

<https://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725.pdf>

ثانياً: القواميس والمعاجم

1. ابن المنصور، لسان العرب، بيروت، دار المعارف، الجزء 14

2. أنيس، إبراهيم وآخرون، مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مصر، مكتبة شروق الدولية، 2004

3. بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان، ط2، 1981

4. بدوي، سامي، زيبان، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1990

5. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ط1، 1982

6. مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ج2، ط3، القاهرة، دار الدعوة، 1985

7. Archer, Sally L. and Grey, Jeremy A., Identity, in, William A, Derity Jr., International Encyclopedia of Social Sciences, 2ed, New York, Palgrave Macmillan, 2008
8. Auroux, Sylvan (dir), Encyclopédie Philosophique Universelle, Les notions philosophiques (Dictionnaire), Paris, PUF, 2002
9. Blackburn, Simon, The Oxford Dictionary of Philosophy, New York, Oxford University Press, 1996
10. Davids, John. B., Identity, in, Williams A. Darity Jr. (ed), International Encyclopedia of the Social Sciences, 2edition, New York , Macmillan, 2008
11. Heyes, Cressida, Identity Politics, Edward N. Zalta (ed), Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford, CA, Stanford University Press, 2016
12. Kurian, George Thomas et all.(eds), The Encyclopedia of Political Science, Washington, D.C., CQ Press, 2011
13. Scruton, Roger, The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought, 3rd ed, New York, Palgrave Macmillan, 2007

ثالثا: الكتب

1. آبل، كارل أوتو، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة: عمر مهيب، منشورات الاختلاف، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005
2. إدواردز، تيم، النظرية الثقافية: وجهات نظر كلاسيكية ومعاصرة، ط1، ترجمة: محمد أحمد عبد الله، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2012
3. أرندت، حنا، أسس التوتاليتارية، ترجمة: أنطوان أبوزيد، بيروت، دار الساقى، ط1، 1993
4. الأشهب، محمد عبد السلام، الفلسفة والسياسة عند هابرماس، المغرب، مطبعة النجاح، 2006
5. الأشهب، محمد عبد السلام، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لدى هابرماس، الأردنية للنشر والتوزيع، ط1، 2013
6. أندرسون، جورج، مقدمة عن الفدرالية، منتدى الأنظمة الفدرالية، ترجمة: مها تكلا، كندا، 2007
7. باري، باريان، الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعددية الثقافية، ترجمة: كمال المصري، الجزء الأول، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011
8. باري، باريان، الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعددية الثقافية، ترجمة: كمال المصري، الجزء الثاني، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011

9. باروخ، بيخو، سياسات جديدة للهوية، المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، ترجمة: حسن محمد فتحي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013
10. البازعي، سعد، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2011
11. بدوي، محمد طه، النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية، القاهرة، المكتب المصري الحديث، 1986
12. بغورة، زواوي الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2012
13. بلقزيز، عبد الإله، الدولة والمجتمع، جدليات التوحيد والانقسام في المجتمع العربي المعاصر، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008
14. بن نبي، مالك، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 1996
15. البهشتي، علي رضا الحسيني، الأسس السياسية في المجتمعات التعددية، تعريب: عبد الرحمن العلوي، بيروت، دار الهادي، 2006
16. بوبر، كارل، بحثا عن عالم أفضل، ترجمة: أحمد مستجير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999
17. بومنير، كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت، بيروت، الدار العربية للعلوم، ط1، 2010
18. البيض، سالم، الهوية: الاسلام، العروبة، التونسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009
19. تايلور، شارلز، حوار حول الفرد والمجتمع، في، جان فرانسوا دورتيي، فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، بيروت، منشورات الاختلاف، ط1، 2009
20. تايلور، شارلز، منابع الذات، تكون الهوية الحديثة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2014
21. تودوروف، ترفيتان، الحياة المشتركة: بحث إنترولوجي عام، ترجمة منذر عياشي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2009
22. الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997

23. جاكوبي، راسل، السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة: عبد القادر فاروق، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب، 2002
24. جراي، جون، ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي، ترجمة أحمد محمود، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005
25. حمدي، أبو النور، حسن، أبو النور، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، بيروت، دار التنوير، 2012
26. الخطابى، عز الدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها: في المجتمع والسياسة والتربية، بيروت، الدار العربية للعلوم ومؤسسة الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2009
27. خطيب، محمد، الأنثروبولوجيا الثقافية، دمشق، دار علاء الدين، 2005
28. دال، روبات، عن الديمقراطية، ترجمة، أمين أحمد الجمل، القاهرة، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ط1، 2000
29. الداوي، عبد الرزاق، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، ط1، قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013
30. دولة، سليم، ما الثقافة، ط2، الدار البيضاء، منشورات المستقبل، 1990
31. ديلو، ستيفن، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة: ربيع وهبة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003
32. راتانسي، علي، التعددية الثقافية: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: لبنى عماد تركي، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2013
33. رضوان، عبير بسيوني، أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، القاهرة، دار السلام للطباعة والتوزيع والترجمة، 2012
34. روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتير، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012
35. ريكور، بول، مسار الاعتراف: ثلاث دراسات، ترجمة فتحي إنقزو، تونس، دار سيناتير، المركز الوطني للترجمة، 2010
36. زيتلي، خديجة، الفلسفة السياسية المعاصرة، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط1، 2014

37. سافيدان، باتريك، الدولة والتعدد الثقافي، ترجمة: المصطفى حسوني، الرباط، دار توبقال للنشر، 2011
38. سعيد، إدوارد، السلطة والسياسة والثقافة، حوار مع إدوارد سعيد، ترجمة: نائلة قليلي حجازي، بيروت، دار الآداب، ط1، 2008
39. سعيد، إدوارد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2006
40. سميتس، كاثرين، تطبيق النظرية السياسية: قضايا ونقاشات، ترجمة: أحمد محمود، ط1، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013
41. السيد، رضوان، مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين العرب في الأزمنة الحديثة ضمن الصراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، بيروت، دار الكتاب، 2004
42. شبيب، كاظم، المسألة الطائفية، تعدد الهويات في الدولة الواحدة، بيروت، دار التنوير، ط1، 2011
43. شتراوس، ليو، كروبسي جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية، من جون لوك إلى هيدجر، الجزء الثاني، ترجمة: محمود سيد أحمد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005
44. الشيخ، محمد، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008
45. صعب، أديب، الدين والمجتمع، بيروت، دار النهار، 1983
46. طاليس، أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الجزء الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1924
47. الطاهر علاء، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، بيروت، منشورات مركز الإنماء، ط1، 1987
48. عبد اللاوي، الناصر، الهوية والتواصلية في فكر هابرماس، دار الفارابي، لبنان ، ط1، 2012
49. عبد الواحد، وفاء لطفي، التجربة الماليزية في إدارة المجتمع متعدد الأعراق، دراسة لحالتي الأفارقة الزوج في جنوب السودان والأكراد في العراق، القاهرة، مكتبة المصرية للنشر والتوزيع، 2010
50. عبد الوهاب، أشرف، التراث والتغير الاجتماعي: التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006

51. عدلي، هويدا، التسامح السياسي: المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر، القاهرة، مركز القاهرة لدراسة حقوق الانسان، 2000
52. العلوي، رشيد، الفلسفة بصيغة المؤنث، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداي سي آي سي، 2018
53. عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، عالم الكتب، 2008
54. فرويد، سيغmond، قلق في الحضارة، بيروت، دار الطليعة، 1982
55. فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة: هنرييت عبودي، دمشق، دار بتر للنشر والتوزيع، ط1، 2009
56. كاظم، نادر، خارج الجماعة، في تجاوز الليبرالية والجماعية القمعيّتين، لبنان، مؤسسة الأيام للنشر، ط1، 2009
57. كمليك، ويل، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، الجزء 1، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011
58. كمليك، ويل، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة: الفصل التاسع، ترجمة منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010
59. كوبر، آدم، الثقافة والتفسير الانثروبولوجي، ترجمة: تراجي فتحي، الكويت، عالم المعرفة، 2008
60. كوجيف، ألكسندر، السيادة والعبودية، ضمن كتاب: الفلسفة المدنية: نصوص مختارة، ترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، المغرب، إفريقيا الشرق، 2001
61. كوش، دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007
62. كولن فارلي، مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، ترجمة محمد الزاهي، نجيب المحجوب، ليبيا، منشورات جامعة قاريونس، ط1، 2008
63. لقمان عمر حسين، مبدأ المشاركة في الدولة الفيدرالية، أربيل، مطبعة الحاج هاشم، 2008
64. لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997
65. لوك، جون، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1959
66. لبيهارت، آرنه، الديمقراطية التوافقية في مجتمع تعددي، ترجمة: حسني زينة، العراق، معهد الدراسات الاستراتيجية، ط1، 2006

67. مجيد، حسام الدين علي، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2010
68. المحمداوي، علي عبود (محررا)، الفلسفة العربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، من مركزية الحداثة إلى التفسير المزدوج، الجزائر، منشورات الاختلاف، ج 2، 2013
69. مصدق، حسن، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، الأردن، المركز العربي الثقافي، 2005
70. مطر، سايد، مسائل التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية: مدخل إلى دراسة أعمال تشارلز تايلور، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2015
71. معلوف، أمين، الهويات القاتلة: قراءات في الانتماء والعولمة، ترجمة: نبيل محسن، دمشق، ورود للطباعة والنشر والتوزيع، 1999
72. المكاوي، علي، كمال التابعي، علم الاجتماع العام، القاهرة، دار النشر الإلكتروني، 2007
73. ميل، جون ستيوارت، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ميشيل متياس، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996
74. ميل، جون ستيوارت، الفردية والمجتمع المدني، ترجمة: صلاح عبد الحق، بيروت، دار رياض الرئيس، ط1، 2008
75. هابرماس، يورغن، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة: ثامر جورج، بيروت، دار النهار للنشر، ط1، 2002
76. هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كأيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، ألمانيا، منشورات الجمل، ط1، 2003
77. هابرماس، يورغن، بين الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: عبيس رائد مطلب، العراق، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2014
78. هنتنغتون، صامويل، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ط2، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة، سطور للنشر والتوزيع، ط1، 1999
79. هولبورن، هالمبس، سوسيولوجيا الثقافة والهوية، ط1، دمشق، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، 2010

80. هوير، بول، نحو فهم للعولمة الثقافية، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1،
2011
81. هيغل، فريديريك، فينومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، ط1،
2006
82. هيود، أندرو، النظرية السياسية، ترجمة: لبنى الزيدي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2013
83. Appel, Karl-Otto, Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science : l'apriori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique, Lille, Presses universitaires de Lille, 1987
84. Appel, Karl-Otto, Penser avec Habermas contre Habermas, Paris, Éditions de l'Éclat, 1990
85. Benhabib, Seyla, Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics, New York, Routledge, 1992
86. Benhabib, Seyla, The claims of culture: equality and diversity in the global era, Princeton, Princeton University Press, 2002
87. Benhabib, Seyla, Another Cosmopolitanism, New York, Oxford University Press, 2006
88. Benhabib, Seyla, The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens, The John Seeley Memorial Lectures, Cambridge, Cambridge University Press, 2004
89. Benhabib, Seyla, Democracy and difference: contesting the boundaries of the political, Princeton, Princeton University Press, 1996
90. Berry, J., Acculturation as varieties of adaptation, in, A. Padilla (ed.) Acculturation: Theory, Models and Some New Findings, Boulder, CO: Westview Press, 1980
91. Caill, Alain et all., Histoire raisonné de la philosophie morale et politique, le bonheur et l'utile, Paris, La Découverte, 2001
92. Carolyn. D'Cruz. Identity politics in deconstruction: Calculating incalculable, England, Ashgate publishing Company, 2008
93. Derrida, Jacques, De la Grammatologie, Paris, Ed. de Minuit, 1967
94. Derrida, Jacques, L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967
95. Dorder, Artonia and Torres, Rodolfo, After Race: Racism after Multiculturalism, New York, New York University Press, 2004
96. Ferry, Jean-Marc, La Question de l'État Européen, Paris, Gallimard, 2000
97. Foucault, Michel, L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969
98. Foy, Sainte, Reconnaissance et citoyenneté: Au carrefour de l'éthique et de politique, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2003

99. Fraser, Nancy and Honneth, Axel, *Redistribution or Recognition?*, translated by Hoel Golb, James Ingram and Christiane Wilke, London. New York, Verso, 2004
100. Galston, William, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991
101. Habermas, Jürgen, *L'intégration républicaine*, trad. de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 1998
102. Hassi, Abderrahman and Storti, Giovana, *Globalization and Culture: The Three H Scenarios*, in, Hector Cuadra-Montiel, *Globalization – Approaches to Diversity*, Croatia, InTech, 2012
103. Hegel, Friedrich, *La phénoménologie de l'esprit*, trad, J. Hyppolite, Paris, Haris, Bulier, 1939
104. Heywood, Andrew, *Essentials of Political Ideas*, London, Palgrave, 2018
105. Heywood, Andrew, *Political Theory: An Introduction*, 3rded, New York, Palgrave Mcmillan, 2004
106. Hobhouse, L. T., *Social Evolution and Political Theory*, New York, Columbia University Press, 1928
107. Honneth, Axel, *La société du mépris: vers une nouvelle théorie critique*, traduit de l'allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La découverte, 2008
108. Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*, trans. Joel Anderson. Cambridge, MA: Polity Press, 1995
109. Habermas, Jürgen, *l'espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traduit de l'allemand par Marc de Lannay, ed Payot, Paris, 1993
110. Habermas, Jürgen, *Droit et démocratie entre fait et normes* Gallimard France, 2012
111. Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Burger and Frederick Lawrence, Cambridge, Polity Press, 1989
112. Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Translated by Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 3rd corrected edition 1985
113. Kallen, Horace, *Cultural Pluralism and the American Idea: An Essay in Social Philosophy*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1956
114. Kallen, Horace M., *Democracy Versus the Melting Pot*, in, Horace M. Kallen, *Culture and Democracy in the United States*, New York, Boni and Liveright, 1924
115. Kneller, George F., *Foundations of education*, New York & London, John Wiley & Sons, Inc, 1971

- 116.Kukathas, Chandran, Anarcho-multiculturalism: the pure theory of liberalism in, Geoffrey Brahm Levey (ed.), Political Theory and Australian Multiculturalism, London, Berghahn Books, 2008
- 117.Kukathas, C., The liberal Archipelago, Oxford, Oxford University Press, 2003
- 118.Kukathas, Chandran, Liberalism, Multiculturalism and Oppression, in, Andrew Vincent (ed.), Political Theory: Tradition and Diversity, Cambridge, Cambridge University Press 1997
- 119.Krasner P. Stephan, Sovereignty: Organized Hypocrisy, Princeton, Princeton University Press, 1999
- 120.Kymlicka, Will, The Essentialist Critique of Multiculturalism: Theories, Policies, Ethos, in, VarunUberoi and TariqModood (eds), Multiculturalism Rethought, Interpretations, Dilemmas and New Directions, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015
- 121.Kymlicka, Will, Multicultural odysseys: Navigating the new international politics of diversity, Oxford, Oxford University Press, 2007
- 122.Kymlicka, Will, Finding Our Way: Rethinking ethnocultural relations in Canada, Oxford, Oxford University Press, 2004
- 123.Kymlicka, Will, Les théories de la justice: une introduction, traduction: Marc saint-Upéry, Paris, La Découverte, 2003
- 124.Kymlicka, Will, Contemporary Political Philosophy : An introduction, 2rded, Oxford, Oxford University Press, 2002
- 125.Kymlicka, Will, Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship, Oxford, Oxford University Press, 2001
- 126.Kymlicka, Will, La citoyenneté multiculturelle, une théorie libéral du droit des minorités, trad: PatrickSavidan, Paris, La Découverte, 2001
- 127.Kymlicka, Will, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford University Press, 2000
- 128.Kymlicka, Will, Liberalism, Community and Culture, Oxford, Oxford University Press, 1989
- 129.Levey, Geoffrey Brahm, Multicultural Integration in Political Theory, in, Michael Clyne and James Jupp, Multiculturalism and Integration: A Harmonious Relationship, Canberra, The Australian National University, 2011
- 130.Lyotard, Jean-François, The Differend: Phrases in Dispute, Manchester, Manchester University Press, 1987
- 131.Mendus, Susan (ed.), Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives, Cambridge, Cambridge University Press, 1988
- 132.Métayer, Michel, La philosophie éthique: Enjeux et débats actuels, Editions du Renouveau Pédagogique, Québec, 1997

- 133.Nancy, Fraser, Qu'est-ce que la justice sociale?, reconnaissance et redistribution, Trad. Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005
- 134.Nozick, Robert, Anarchy, State, and Utopia, New York: Basic Books, 1974
- 135.Parekh, Bhikhu, Rethinking Multiculturalism: Cultural diversity and political theory, 2nd edition, New York, Palgrave Macmillan, 2006
- 136.Parekh, Bhikhu, The Rushdie Affair: Research agenda for political philosophy, in, Will Kymlicka (ed), The Rights of Minority Cultures, New York, Oxford University Press, 1995
- 137.Rawls, John, Political Liberalism, New York, Columbia University Press, 1993
- 138.Rawls, John, A Theory of Justice, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1971
- 139.Raz, Joseph, The Morality of Freedom, Oxford, Oxford University Press, 1985
- 140.Renato, Rosaldo, Identity Politics: An Ethnography by a Participant, in, Linda Martin Alcoff et al., Identity politics Reconsidered, New York, Palgrave Macmillan, 2006
- 141.Ricoeur, Paul, Parcours de la reconnaissance, Paris, Gallimard, 2004
- 142.Rummens, Joanna Anneka, Canadian identities: An interdisciplinary overview of Canadian research of identity, Canada, the departement of Canadian heritage, 2001
- 143.Schmidt, Abrin, The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America, Connecticut, Paeger Publishers, 1997
- 144.Schnapper, Dominique, Qu'est-ce que l'intégration?, Paris, Gallimard, 2007
- 145.Taylor, Charles, Multiculturalisme, différence et démocratie, Paris, Flammarion, 1997
- 146.Taylor, Charles, The Politics of Recognition, in, Amy Gutmann (ed), Multiculturalism, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994
- 147.Taylor, Charles, Rapprocher les solitudes: Ecrits sur le Fédéralisme au Canada, Sainte-Foy, Pul, 1992
- 148.Taylor, Charles, The Ethics of Authenticity, Cambridge, MA, and London, UK, Harvard University Press, 1992
- 149.Taylor, Charles, Hegel and Modern Society, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1979
- 150.Thomas, Geoffrey, Introduction to Political Philosophy, London, Duckworth, 2000
- 151.Tylor, Edward B., Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom, New York, Brentano's, 1871
- 152.T. Modood, Multiculturalism: A Civic Idea. Cambridge, Polity Press, 2007
- 153.Vitikainen, Annamari, Limits of Liberal Multiculturalism: Towards an Individuated Approach to Cultural Diversity, New York, Palgrave Macmillan, 2015

154. Waldron, J., Cultural identity and civic responsibility, in, W. Kymlicka and W. Norman (eds), Citizenship in diverse societies, Toronto, Oxford University Press, 2000
155. Walzer, Michael, Sphères de justice, une défense du pluralisme et de l'égalité, Paris, Seuil, 1997
156. Young, Iris Marion, Justice and the politics of difference, Princeton, Princeton University Press, 1999

رابعاً: المجلات العلمية

1. أبو سكين، حنان، التعددية الثقافية وإشكاليات التطبيق، شؤون الأوسط، المجلد 24، العدد 148، 2014
2. بغورة، الزواوي، الديمقراطية الليبرالية وموقف نظرية الاعتراف، مجلة يتفكرون، العدد 10، 2017
3. بغورة، الزواوي، الهوية وسياسة الاعتراف: شارل تايلور نموذجاً، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد 9، سبتمبر 2014
4. بغورة، الزواوي، في نظرية العدالة: من إعادة التوزيع إلى الاعتراف، مجلة يتفكرون، العدد 4، صيف 2010
5. بن عبد العالي، عبد السلام، التسامح والحرية، مجلة يتفكرون، العدد 1، ربيع 2013
6. جدعان، فهمي، أولية القيم ... والعدل، مجلة يتفكرون، العدد 10، 2017
7. سعدي، محمد، نحن والعالم، الهوية من الوحدة إلى التعددية، أفاق المستقبل، العدد 07، سبتمبر/أكتوبر 2010
8. شريفي، أنيسة، الفضاء العمومي، واتيقياء الحوار، هابرماس أنموذجاً، مجلة متون، المجلد 8، العدد 1، 2016
9. صالح، هاشم، التسامح والحرية الدينية في الفكر الأوروبي، مجلة يتفكرون، العدد 1، ربيع 2013
10. فيلالتي صالح، العولمة انتصار للغموض: معالجة سوسولوجية، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، العدد 3، سبتمبر 2012

11. كيجل مصطفى، علالي هناء، الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند هابرماس،
التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، عناية، العدد 50، جوان 2017
12. مجيدلية، إبراهيم، براديجم الاعتراف، المفهوم والمسارات، مجلة يتفكرون، العدد 4، 2014
13. محفوظ، محمد، نظرات حول الوحدة والتعدد في الفكر الإسلامي المعاصر، ثقافتنا للدراسات والبحوث،
العدد 26، 2011
14. نبيل، محمد صغير، استراتيجيات التعددية الثقافية، دراسة في النظرية النقدية لسبلا بن حبيب، مجلة
الكلمة، العدد 73 ماي، 2013
15. الهلالي، عزيز، من الاعتراف إلى التبرير: حوار نقدي بين نانسي فريزر وأكسل هونيت وراينر
فورست، مجلة الأزمنة الحديثة، المغرب، العدد 14، 2017
16. يونا، يوسي، إسرائيل كديمقراطية للتعددية الثقافية: التحيات والعقبات، مجلة قضايا إسرائيلية، العدد
27، أكتوبر 2007

1. Benhabib, Seyla , Kosmopolitismus und Demokratie: Von Kant zu Habermas, Blätter für deutsche und Internationale Politik, Vol.6, 2009
2. Benhabib, Seyla, The "Claims" of Culture Properly Interpreted: Response to Nikolas Kompridis, Political Theory, Vol.34, n°3, June 2006
3. Benhabib, Seyla Benhabib, Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms ? Rethinking Citizenship in Volatile Times, Citizenship Studies Vol.11, n°1, February 2007
4. Cojanu, Daniel, Cultural Diversity and the New Politics of Identity, Revista de Stiinte Politice (Revue des Sciences Politiques), n°50, 2016
5. Colombo, Enzo, Multiculturalisms: An overview of multicultural debates in western societies, Current Sociology Review, Vol.63, n°6, 2015
6. Dalglish, Bregman, Problematizing the Political Theory of Identity Politics: Towards an Agonistic Freedom, Kritike, Vol.7, n°1, 2013
7. Erik H, Erikson, Autobiographic notes of identity crisis, Daedalus, Vol.99, n°4, The Making of Modern Science: Biographical Studies, 1970
8. Osborn, Ronald, Seyla Benhabib, Wendell Berry, and the Question of Migrant and Refugee Rights, Humanitas, Vol.23, Issue 1/2, 2010
9. Fraser, Nancy, Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy, Social Text, n°25/26, 1990

10. Gignac, Jean-Luc, Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlicka, Politique et Sociétés, Vol.16, n°2, 1997
11. Hayward, Clarissa Rile, Identity and Political Theory, Journal of Law & Policy, Vol.33, n°9
12. Habermas, Jürgen, Au-delà du libéralisme et du républicanisme, la démocratie délibérative, Raison Publique, n°1, Octobre 2003
13. Gozdecka, Dorota A. et all., From multiculturalism to post-multiculturalism: Trends and paradoxes, Journal of Sociology, Vol.50, n°1, 2014
14. Gizatova K. Gulnaz., Cosmopolitanism as a Concept and a Social Phenomenon, Revue des Recherches en Histoire Culture et Art, Vol. 6, No. 5, November 2017
15. Kymlicka, Will, Liberal Individualism and Liberal Neutrality, Ethics, Vol.99, n°4, 1989
16. Mason, Rebecca, Reorienting Deliberation: Identity Politics in Multicultural Societies, Studies in Social Justice, Vol.4, Issue 1, 2010
17. Melucci, Alberto, The New Social Movements: A Theoretical Approach, Social Science Information, Vol.19, 1980
18. Meer N. and Modood. T, How does interculturalism contrast with multiculturalism?, Journal of Intercultural Studies, Vol.33, n°2, 2012
19. Michaud Yves, Critique et espace public chez Habermas : de la démocratie éclairée a la démocratie radicale, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, n° 2, Avril-Juin, 1999
20. Parekh, Bhikhu (a), Dilemmas of a multicultural theory of citizenship, Constellations, Vol.4, n°1, 1997
21. Parekh, Bhikhu (b), Managing multicultural societies, The Round Table, n°344, 1997
22. Parekh, Bhikhu, Common citizenship in a multicultural society, The Round Table, n°351, 1999
23. Parekh, Bhikhu, Minority practices and principles of toleration, International Migration Review, Vol. 30, n°1, 1996
24. Ratner, Sidney, Horace M. Kallen and Cultural Pluralism, Modern Judaism, Vol.4, n°2 (May, 1984)
25. Raz, Joseph, Multiculturalism: a liberal perspective, Dissent, Vol.41, n°1, 1994
26. Stets, Jan E. and Burke, Peter J., Identity theory and social identity theory, Social Psychology Quarterly, Vol.63, no3, 2000
27. Sotshangane Nkosinathi, What Impact Globalization has on Cultural Diversity?, Alternatives: Turkish Journal of International Relations, Vol.1, No.4, Winter 2002
28. Vibert, Stéphane, Le pluralisme culturel comme réponse politique au fait de la diversité culturelle?, Mouvements, n° 37, 2005

29. Walzer, Michael, Communauté, citoyenneté et jouissance des droits, Esprit, n°230-231, Mars-Avril 1997
30. Stokk Christiane and Lybæk Lena, Combining intercultural dialogue and critical multiculturalism, Ethnicities, Vol.18, n°1, 2016
31. Yearwood, Edilma L., The problem of cultural diversity, Journal of Child and Adolescent Psychiatric Nursing, Vol.19, n°3, 2006

خامسا: الملتقيات والندوات العلمية

1. بن جماعة، محمد، التعددية الثقافية ومفهوم الهوية المتعددة الأبعاد، بحث مقدم للمؤتمر الوطني الأول للأمن الفكري: المفاهيم والتحديات، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، 22-23 جمادى الأولى 1430
2. لونيس، فارس، سياسات الهوية وأثرها على الاستقرار والمواطنة الـ"هم" والـ"نحن"، المؤتمر الدولي الثامن حول: "التنوع الثقافي"، مركز جيل البحث العلمي، طرابلس، لبنان، 12-23 ماي 2015

سادسا: الأطروحات ومذكرات التخرج

1. العتيبي، عبد الله عايض دريميح، التعددية الثقافية من منظور التربية الإسلامية : دراسة تحليلية، مذكرة ماجستير في التربية، تخصص التربية الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2014
2. فارس، لونيس، سياسات الهوية لدى الأحزاب السياسية في الجزائر: 1989-2012، مذكرة ماجستير في العلوم السياسية، تخصص السياسة المقارنة، جامعة ملاي الطاهر، سعيدة، 2013
3. عطار، أحمد، تجديد العقل الأنوار عند يورغن هابرماس، قراءة نقدية للإيديولوجيا الليبرالية المعاصرة، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران، قسم الفلسفة، 2011
4. Cloutier, Sophie, Multiculturalisme et pluralité: une lecture du jugement politique chez Hannah Arendt, Thèse Ph.D, Faculté de philosophie, Université Laval, Québec, 2008
5. Gauthier, Mathieu, La philosophie sociale d'Axel Honneth. la théorie de la reconnaissance et l'analyse des pathologies sociales, mémoire de maîtrise en philosophie Faculté de philosophie, Université Laval, Québec, 2010
6. Gauthier-Chung, Maud, Le multiculturalisme dans une perspective féministe: une théorie libérale de l'aménagement de la diversité culturelle, Mémoire de maîtrise en philosophie, Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences, Université de Montréal, 2011

7. Maicher, Sascha Georg Bernhart, Practising Culture: The Concept of a Practice and the Critique of Reductionist Conceptions of Culture, Ph.D in Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ottawa, 2008

8. Rietved, Elise, Unity and Multiculturalism in the United Kingdom and the Netherlands, Phd Thesis, School of European Languages, Translation and Politics, Cardiff University, 2014

سابعاً: مراجع الأنترنت

1. جاويش، علياء، العلاقة بين الدولة ومحيطها الاجتماعي الثقافي في إطار "التعددية الثقافية": منظورات مقارنة، بحث محكم، برلين، ألمانيا، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، 2016، متاح على الرابط التالي:

<https://democraticac.de/?p=26696>

2. دويري، مروان، التعددية الثقافية/القومية: الداخلي (العربي) والخارجي (الدستوري)، مجلة عدالة الإلكترونية، العدد السابع، جانفي 2004، متاح على الرابط التالي:

<https://www.adalah.org/ar/content/view/1402>

3. الربيعي، علي رسول حسن، وحدة المواطنة وتعددية الجماعات، إشكالية الوحدة المعقدة في الفلسفة السياسية المعاصرة، بحث محكم، الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016، متاح على الرابط التالي:

<https://www.mominoun.com/pdf1/2016-06/mowataanan.pdf>

4. سويلمي، منى زاهد، مراجعة كتاب: جينالوجيا الدين، الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، وحدة قراءة في كتاب، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، الدوحة، قطر، غازي عنتاب، تركيا، جوان 2017، متاح على الرابط التالي:

<https://harmoon.org/wp-content/uploads/2017/07/genealogy-of-religion.pdf>

5. ضيف الله، فوزية، الدولة والتعددية الثقافية، بحث محكم، الرباط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2015، متاح على الرابط التالي:

<https://mominoun.com/pdf1/2015-02/55817c2c6b4f61393758212.pdf>

6. لطفي، وفاء، التعددية المجتمعية، سلسلة الدراسات المحكمة، مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية، لندن، المملكة المتحدة، ماي 2012، متاح على الرابط التالي:

<http://www.asharqalarabi.org.uk/markaz/t-02052012.doc>

7. بن حبيب، سيلا، حوار مشترك مع الفيلسوف أرشيببكي والفيلسوفة بن حبيب، ترجمة: نور الدين علوش، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، متاح على الرابط التالي:

<http://www.mominoun.com>

8. Bradley, William , Is There a Post-Multiculturalism?, Working Paper Series Studies on Multicultural Societies No.19, 2013, Ryukoku University, Japan

available at:

<http://afrasia.ryukoku.ac.jp/english/publication/upfile/WP19.pdf>.

9. Fearon, James D., What is identity (As we now use the word)?, Working paper (unpublished). Stanford, CA, Stanford University Department of Political Science, 1999, available at:

<https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf>

الخطة المفصلة

الصفحة	المحتوى
	<p>البسملة</p> <p>شكر و عرفان</p> <p>إهداء</p> <p>ملخص</p> <p>Abstract</p> <p>فهرس المحتويات</p> <p>فهرس الجداول</p> <p>فهرس الأشكال</p>
أ-م	المقدمة
24	<p>الفصل الأول:</p> <p>السياقات المختلفة للتعددية الثقافية وسياسات الهوية</p>
26	المبحث الأول: التعددية الثقافية: مدخل مفهومي ونظري
26	المطلب الأول: تصورات واقع التنوع الثقافي
27	(1) في مفهوم الثقافة
30	(2) في مفهوم التنوع الثقافي
32	(3) استجابات التنوع الثقافي
32	(أ) الانعزالية

33	(ب) الاستيعابية
33	(ج) التعددية الثقافية الضعيفة
34	(د) التعددية الثقافية القوية
34	(هـ) التمييز العنصري
38	المطلب الثاني: مفهوم وسياق التعددية الثقافية
38	(1) إرهابات مفهوم التعددية الثقافية
41	(2) سياقات التعددية الثقافية
42	(أ) التعددية الثقافية كأيدولوجيا
44	(ب) التعددية الثقافية سمة من سمات المجتمعات العالمية الحالية
45	(ج) التعددية الثقافية كسياسة عامة
46	(3) تعريف التعددية الثقافية
48	المطلب الثالث: بروز وتطور التعددية الثقافية
48	(1) مرحلة التعددية التقليدية
49	(2) مرحلة التعددية الثقافية
51	(3) إعادة بروز التعددية الثقافية
52	(4) النقاش المعاصر حول التعددية الثقافية
54	المبحث الثاني: سياسات الهوية، النظرية السياسية والدولة

54	المطلب الأول: مفهوم سياسات الهوية
54	(1) في مفهوم الهوية
55	(أ) التحديد اللغوي للهوية
56	(ب) المعنى الاصطلاحي للهوية
57	(2) تعريف سياسات الهوية
62	المطلب الثاني: الهوية والنظرية السياسية
62	(1) في مفهوم النظرية السياسية
64	(1) المواقف المؤيدة لسياسات الهوية
64	(أ) الحركات الاجتماعية الجديدة
65	(ب) مقاربات التعددية الثقافية المؤيدة لسياسات الهوية
72	(2) المواقف المعارضة لسياسات الهوية
74	المطلب الثالث: سياسات الهوية والدولة
75	(1) في العلاقة بين الدولة والمجتمع
77	(2) حياد الدولة شرط أساسي للهويات الثقافية
79	(3) استحالة حياد الدولة إزاء الهويات الثقافية
80	المبحث الثالث: صور الوحدة والتعددية في النظرية السياسية للتنوع الثقافي
81	المطلب الأول: صور الوحدة في النظرية السياسية للتنوع الثقافي

83	(1) الوحدة تعني القمع (القهر)
83	(2) المفاهيم السياسية للوحدة
85	المطلب الثاني: صور التعددية في النظرية السياسية للتنوع الثقافي
85	(1) صور التعددية
87	(2) منظورات التعددية الثقافية
92	الفصل الثاني: سياسات الهوية للمجتمعات متعددة الثقافات: أنموذج سياسات الاعتراف
94	المبحث الأول: الردود الجماعية على الليبرالية
94	المطلب الأول: النزعة الجماعية والتعددية الثقافية
95	(1) في معنى التيار الجماعي
97	(2) في ردود الجماعيين على مبادئ الليبرالية الكلاسيكية
99	المطلب الثاني: من التجانس الثقافي إلى التعددية الثقافية
104	المطلب الثالث: استحالة حياد الدولة اتجاه الثقافة
108	المبحث الثاني: أنموذج الاعتراف: المفهوم والمسارات
108	المطلب الأول: مفهوم الاعتراف
108	(1) إرهاصات مفهوم الاعتراف
110	(2) في التأسيس اللغوي للاعتراف

112	(3) في المصطلح الفلسفي
114	المطلب الثاني: مسارات الاعتراف
115	(1) أرسطو ومسار الصداقة
116	(2) فريديريك هيغل ومسار المخاطرة بالحياة
119	(3) أكسل هونيت ومسار الصراع من أجل الاعتراف
125	(4) نانسي فريزر وعدالة التوزيع
130	المبحث الثالث: سياسات الهوية والاعتراف
130	المطلب الأول: أخلاقيات الأصالة والاحترام
130	(1) الاعتراف والهوية لدى شارلز تايلور
133	(2) أخلاقيات الأصالة
135	(3) أخلاقيات الاحترام
137	المطلب الثاني: أخلاق الخير العام
141	المطلب الثالث: الهوية وسياسات الاعتراف
142	(1) في أهمية الاعتراف بالنسبة لشارلز تايلور
144	(2) نقد مبدأ الاختزالية في الفكر الليبرالي
146	(3) دور الاعتراف في الهوية
153	الفصل الثالث:

	الليبرالية السياسية والتعددية الثقافية: نموذج المواطنة متعددة الثقافات
155	المبحث الأول: الليبرالية والتعددية الثقافية
155	المطلب الأول: الملامح الجوهرية لليبرالية من وجهة نظر ثقافية
157	(1) الفردية
158	(2) المساواة
161	(3) الشمولية
162	(4) الحرية
163	المطلب الثاني: فكرة حيادية الدولة الليبرالية اتجاه الثقافة
163	(1) موقف اليسار الليبرالي
164	(2) موقف اليمين الليبرالي
166	(3) موقف دعاة التعددية الثقافية
167	المطلب الثالث: التعددية الثقافية الليبرالية
167	(1) إعادة بروز التعددية الثقافية في الفكر الليبرالي
171	(2) المنظور الليبرالي الجديد لإدارة التنوع الثقافي
180	المبحث الثاني: التعددية الثقافية سبيلا إلى الاندماج والتسامح
180	المطلب الأول: التعددية الثقافية سبيلا إلى الاندماج
186	المطلب الثاني: حدود التسامح في الدولة متعددة الثقافات

186	(1) أصول مفهوم التسامح في الفكر الأوربي
190	(2) التسامح لدى بيخو باروخ
194	المبحث الثالث: أنموذج المواطنة متعددة الثقافات
194	المطلب الأول: حقوق الأفراد والجماعات داخل الدولة متعددة الثقافات
194	(1) أشكال الحقوق الجماعية
196	(2) علاقة الحقوق الجماعية بالحقوق الفردية
199	المطلب الثاني: سياسة التعددية الثقافية
200	(1) الدولة متعددة الثقافات
202	(2) السكان الأصليين
205	(3) الأقليات القومية
209	(4) الجماعات المهاجرة
213	المطلب الثالث: الفدرالية متعددة الثقافات
213	(1) مفهوم النظام الفدرالي
215	(2) النظام الفدرالي المتعدد الثقافات
220	الفصل الرابع: ما بعد الليبرالية والجماعية: النماذج النقدية والكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية
222	المبحث الأول: المشروع النقدي والكوسموبوليتاني للتعددية الثقافية

222	المطلب الأول: أطروحة ما بعد التعددية الثقافية
230	المطلب الثاني: المنظورات الكوسموبوليتانية للتعددية الثقافية
240	المبحث الثاني: أخلاقيات الحوار والفضاء العمومي: نموذج يورغان هابرماس
240	المطلب الأول: أخلاقيات الحوار والتواصل
244	المطلب الثاني: الفضاء العمومي
251	المطلب الثالث: الديمقراطية التشاورية
256	المبحث الثالث: التعددية الثقافية وسياسات الهوية في السياسة العالمية: نموذج سيلا بن حبيب
256	المطلب الأول: المواطنة الديمقراطية وأزمة الإقليمية
269	المطلب الثاني: جدلية الحقوق والهويات
276	المطلب الثالث: الديمقراطية التشاورية التعددية
286	الخاتمة
292	قائمة المراجع
310	الخطة المفصلة