

تندرج هذه المسألة في فضاء إشكالي عام هو مطلب الكوني باعتباره ما يوحد الاختلافات الإنسانية على كثرتها وتعددها، يتعلق الأمر إذا بالنظر في إمكانية المصالحة بين الخصوصية التي تحدّد هوية الأفراد والمجتمعات والثقافات والكوني باعتباره مطمح إنساني في تحقيق الوحدة دون القضاء . على الاختلاف وحق الاختلاف. فكيف يمكن إذا أن نتحدّث عن كوني إنساني في واقع اختلاف الأفراد واختلاف الثقافات؟ هل يمكن فعلا أن نحقق هذا الكوني أم أن هذا الكوني يبقى مجرد فكرة نظرية تفسد عندما يتحقّق؟ كيف يمكن أن نحقق هذا الكوني دون أن نقع في مشكل الانبثاق؟ كيف نحافظ على الهوية دون الوقوع في الموقف الدغمائي الذي يؤدي إلى ادعاء خصوصية ما للكونية؟ كيف يمكن أن نحقق الكوني دون إدانة الخصوصية ودون الوقوع في فخّ الإقصاء وادعاء الكونية؟ وبالتالي كيف يمكن أن نستشرف أفق كوني يتحقّق فيه التواصل ضمن شروط إيتيقية وبراغي الخصوصية؟ إن الهوية تتحدّد عموما باعتبارها ما به يكون الشيء هو نفسه، وهذا التحديد للهوية ليس بعيدا عن معنى الإثنية من حيث أنها تحيل إلى ما يميز الإنسان وما يعبرّ به عن حقيقته من وجهة ميتافيزيقية. بيد أن السؤال عن الخصوصية يحيل إلى الهوية من جهة ما يميز الإنسان بما هو كائن ينتمي إلى مجموعة أو مجتمع معين. وهذا يعني أن إشكالية الخصوصية والكونية تجعلنا نغادر نهائيا حقل الفردية المنغلقة على ذاتها إلى مستوى أوسع من الانفتاح على الغيرية في مختلف أشكالها وأبعادها الثقافية والحضرية. من جهة كونها تحيل إلى ما تختصّ به الذات من تفرّد ووحدة والتي تشمل الوعي بالذات وتمثل الفرد لهذا الوعي، ليست إلا بعد من أبعاد الهوية التي يجب أخذها بعين الاعتبار دون التوقف عندها فقط، لذلك كان تحديد "لوك" للهوية الشخصية مختلفا عن تحديده للهوية الإنسانية. فالهوية الشخصية عند "لوك" هي الهوية المنظور لها من الناحية الميتافيزيقية والأخلاقية، نظرة داخلية ومتفردة لا يمكن التواصل حولها. فحين يوحد "لوك" بين الوعي والنفس يعزل الوعي عن بقية العالم ويميز راديكاليا بين الهوية بالوعي، والهوية بأيّ شيء آخر غير الوعي أو الشخص لأن الوعي عنده هو الذي يحدّد الشخص، والشخص لا الإنسان الذي تكون هويته مثل الكائنات الحية مدركة من الخارج فلا الجسد إذا ولا اعتراف الآخر يتدخل في تحديد الهوية عند "لوك" وهكذا فإن الهوية الشخصية عند "لوك" تتحدّد باعتبارها الإحساس اللامنقطع للشخص بأنه هو وبعينه. غير أن إدغار موران يتناول مشكل الهوية من جهة تعقد وتنوّع مستويات الهوية الإنسانية، إذ أنه يرى أنّ التنوع بين الأفراد والثقافات يبلغ حدّا كبيرا إلى درجة أننا نحسب القول بالوحدة الإنسانية ضربا من التجريد. ذلك أن "موران" يعتبر الهوية مركبة من هوية شخصية وهوية اجتماعية وهوية ثقافية أي كهوية تدرك من الداخل ولكن أيضا كهوية يمكن التعرف إليها من الخارج وتمثل الأساس الذي يستمدّ منه أيّ مجتمع أو ثقافة اختلافها وتميزها عن مجتمع آخر أو عن ثقافة أخرى، فكيف يمكن إذا أن نحافظ على الهوية دون أن يلحق ضيما بما هو كوني؟ إنّ "إدغار موران" يريد فهم جدلية الوحدة والتنوع بما هي الأساس التفسيري للإنساني والثقافة على حدّ سواء، إذ يجب حسب رأيه أن ننظر في الوحدة من جهة كونها تنتج التنوع لا من جهة كونها تولّد التجانس وتقضي على التنوع كما يجب أن ننظر للتنوع من جهة كونه ينتج الوحدة لا التنوع الذي ينغلق على ذاته فيقضي على الوحدة، ذلك أن السؤال عن الهوية عند "إدغار موران" لا يخرج عن سؤال ما الإنسان؟ وبالتالي السؤال عما هو إنساني في الإنسان، خاصة وأن السؤال عن الهوية كثرت المطارحات حوله في الوقت الراهن حيث أصبحنا شهودا مذعورين من المشاهد الوحشية التي تقدّمها وسائل الإعلام يوميا، فنتساءل عن طبيعة هذا الكائن القادر على الخير كما الشر إلى أقصى حدّ. لذلك يرى "إدغار موران" أن الثلاثية الإنسانية المتمثلة في الفرد والمجتمع والنوع تضع الفرد الإنساني في وضعية تسمح له في ذات الوقت بتكوين تنوع غير محدود ووحدة خصوصية، والعلاقات بين هذه الحدود الثلاث ليست فقط متكاملة بل هي أيضا متضادة وتمثل إمكانات صراع بين خاصيات بيولوجية وخاصيات ثقافية في سيرورة متعاودة وفي تولّد مستمرّ، ولذلك يرى "موران" أن الهوية الإنسانية تحمل في ذاتها شكل الوضعية الإنسانية لا بطريقة منفصلة أو متعاقبة ولكن بطريقة متزامنة. فالإنسان وفي ذات الوقت كائن عارف وكائن صانع. والهوية المركبة بهذا المعنى لا تذوب لا في النوع ولا في المجتمع بما أن الإنسان كذات أو كفرد لا يتعين فقط في الحوار مع ذاته ولكن يتعين أيضا في الحوار مع الآخر. لكن هذا التصور المثالي لهوية مركبة تسمح بلقاء الإنسان بالإنسان في إطار تواصل، لا يعكس واقع البشر في كلّ العصور إذ بينت التجربة أن لقاء الثقافات كثيرا ما يؤدي إلى مجموعة من ردود الأفعال المرتبطة بالأحكام المسبقة والكليشيات التي عبر عنها لويس ألتوسير بطقوس الاعتراف الأيديولوجي بل وحتى الإثنية الثقافية، وإذا كان الانتماء إلى ثقافة ما يعني التواصل بطريقة خصوصية فإن الحوار بين الثقافات عليه أن يأخذ بعين الاعتبار ظاهرة الغيرية وأن يخضع إلى مقتضيات خاصة إذ ما أدعت ثقافة ما الكونية وهو ما يتجلى في العولمة. ذلك أن العولمة هي عملية اقتصادية في مقام أوّل ثمّ سياسية ويتبع ذلك الجوانب الاجتماعية والثقافية إذ هي عملية تحكّم وسيطرة تشغل إزاحة الأسوار والحواجز بين الدول، بل أنها تسعى إلى تحويل

العالم إلى ما يشبه القرية حتى تسهل عملية السيطرة خاصة وأن العولمة من الناحية الاقتصادية تقوم على نشر الرأسمالية كنظام للتجارة وكنظام للإستهلاك وهي عملية يلعب فيها الإعلام دورا كبيرا خاصة وأن الإعلام والاتصال والمعلومات تمثل اليوم المكونات الأساسية في الاقتصاد العالمي، وفرض الرأسمالية على كل دول العالم تسبب في فقر الدول النامية وارتفاع مديونيتها مما أجبر هذه الدول على تقديم تنازلات سياسية واجتماعية. وهذا ما يضعنا أمام أهم الأسئلة على هامش علاقة العولمة بالهوية وهو سؤال يتعلق بالمكان فالمكان ضلّ على امتداد التركيبة السياسية التقليدية ممثلا في الدولة الوطنية، مكان مغلق على مجموعة من الفاعلين الحاضرين في علاقات تقوم وجهها لوجه، هذا المكان أصبح اليوم مجالا كونيا مفتوحا لتفاعلات أبعد من نطاقه المحدد، تفاعلات يدخل فيها أفراد غير موجودين بالمكان ذاته وأحداث لا تحدث بالمكان ذاته، مما يجعل التعايش بين العولمة والهوية أمرا محدودا للغاية ما دامت الهوية تركز على الخصوصية بينما تسعى العولمة إلى تجاوز هذه الخصوصية. وهكذا يرى "سمير أمين" أن اندثار الحدود السياسية والثقافية والقانونية أمام العولمة المدعومة بوسائل حديثة للاتصال كالانترنات والفضاءات التلفزية. قد دمر آخر قلاع المقاومة للاكتساح الغربي والأمريكي بالأساس، إذ تتجاوز الهيمنة الأمريكية في العولمة الجانب الاقتصادي والسياسي لتشمل الجانب الثقافي أطلق عليه "سمير أمين" اسم ثقافة العولمة بما يعنيه ذلك من تعميم للقيم النفسية والعقائدية. الأمريكية على الأذواق والسلوكيات التي تشكّل المنظومة المتكاملة للخصوصية الحضارية لبقية شعوب العالم. والمدخل الأساسي لهذه الايديولوجيا الثقافية يتمثل في الإعلام الذي يتجاوز كلّ الأشكال التقليدية للتواصل والذي أنتج ثقافة جديدة، ثقافة ما بعد ما بعد المكتوب، ثقافة الصورة باعتبارها المفتاح السحري لثقافة العولمة. لذلك ينقد "سمير أمين" المثقفين العرب الذين تدور مناقشاتهم حول إشكاليات مفتعلة تتعلق بالحدثة والأصالة، لأن الثقافة بالنسبة لـ: سمير أمين، ليست منظومة صلبة وجامدة في الزمن والمسألة بالنسبة إليه يجب أن تطرح في إطار النسبية الثقافية أين تتحدد الثقافة باعتبارها مبدأ تكيف مع ظروف الحياة. وفي إطار هذه المنظومة للنسبية الثقافية يرى "سمير أمين" أنه بالإمكان تطوير ثقافة جديدة تجابه العولمة الثقافية وتحمي الهوية الثقافية من الهيمنة التي تفرضها أمريكا. المشكل إذا بالنسبة لـ "سمير أمين" لا يتعلق بالتهجم على الحدثة والكونية التي نظرت لها الحدثة مع "كانط" وإنما في مجابهة ثقافة العولمة. ذلك أن كانط كان ينظر لإقامة سلم دائمة، كان يرى أن السلم بين الشعوب والثقافات والدول هو مشروع قابل للتحقيق لا بمعنى تغيير جذري في الإنسان ولكن بمعنى إنشاء الحق الذي سيكون خلاص سياسي للإنسان، فالسلم لا يكون إلا بتطبيق الحق ولا تكون شرعية إلا العلاقات سواء بين الأفراد أو الدول التي لا تقوم على العنف وإنما تقوم على الخضوع الحرّ لقانون مشترك. والكونية التي يتحدّث عنها "كانط" تتمثل في سنّ قانون سياسي كوني يحمي حق الغرباء، جعل كانط يدافع عن فكرة مواطنة عالمية بحيث يتمتع الفرد بحقوقه بطريقة مستقلة عن انتمائه الوطني والإقليمي. وهذا يعني أن الحق السياسي الكوني عند كانط هو إدانة لخطرسة الدول الاستعمارية وإدانة لكل أشكال التخوف من الغريب ولذلك فإن تأسيس حق سياسي كوني، يجعل من كل إنسان مواطنا للعالم لا مواطنا عالميا بمعنى تنكره لأصوله وثقافته، بحيث يكون الوعي بالمواطنة متسعا بحسب العالم كله. وذلك ممكن بالنسبة لكانط لانه يعتبر أن ما يجب على الإنسان فعله هو بالضبط ما يستطيع الإنسان فعله. ذلك هو معنى الحرية الأخلاقية عنده، وذلك هو أيضا المطلب الإنساني الذي نظرت له الحدثة مع كانط، وهو أيضا ما نظّر له هيغل في سياق مخالف تماما للكانطية عندما بين أن الفرد لا يتحرر من طبيعته المباشرة إلا عبر اغتراب الذات المشكلة، إذ بهذا الغتراب يمكن للفرد أن يحقق اعتراف الآخرين به في بعده الإنساني النوعي ككائن ثقافي قادر على تحقيق كل أنواع الغايات. ذلك أن الثقافة عند هيغل هي التحرر، إذ تمثل نقطة التحول المطلق نحو الروحاني السامي، والإرادة الفردية لا تتوصل إلى تحقيق الحرية إلا إذا تعالت على الرغبات و الدوافع الفردية، وهو ما يتحقق في سيرورة الثقافة باعتبارها سيرورة مشكلة للطبيعة الخارجية عبر العمل، و مشكلة في ذات الوقت للطبيعة المباشرة للإنسان. ودور الثقافة بالنسبة لـ "هيغل" باعتبارها كذلك، يتمثل في توسيع الخصوصي وتحقيق الكوني، وهكذا فإن الجدلية المركزية عند "هيغل" تتمثل في جدلية الجهوي كذات وجدلية الشامل كإجراء لا متناهي، ولذلك يرى "هيغل" أنه ليس هناك أي تعبير كوني ممكن للخصوصية كخصوصية. ومن هذا المنطلق الهيجلي يجب الاحتراس من الأطروحات الدارجة اليوم والتي تقر بأن وصفة الكونية تتمثل في احترام الخصوصيات لأن هذه الوحدة تقودنا إلى التمييز قبلها بين خصوصيات جيدة وخصوصيات رديئة، وتعتبر أن الخصوصية الجيدة هي الخصوصية التي تتضمن في ذاتها احترام الخصوصيات الأخرى وهو ما يعني أن الكوني عند "هيغل" لا يتقدّم كتقنين للخصوصي، أو للاختلافات ولكن كفرادة تملصت من المحمولات الهوية رغم كونها تشتغل في هذه المحمولات وبها. لكن لا "كانط" ولا "هيغل" كرواد للحدثة كان بإمكانهما أن يأخذا بعين الاعتبار أهمية العامل الاقتصادي في نشأة الحروب واندلاعها وهو ما تشهد عليه العولمة. ذلك هو المنطلق الذي

جعل "بودريار" يعتبر أن الكوني كأطوبيا تغنت بالحادثة ونظرت إليه يموت عندما يتحقق، لأن الكونية تفسد عندما تتحقق. ذلك أن العولمة حسب "بودريار" ليست شيء آخر غير الخصوصية المدعية للكونية، والثقافة الغربية التي كانت حبلى بالكوني، عندما جاءها المخاض ولدت العولمة فماتت بدورها. ولكن إذا كان موت الثقافات الأخرى موتا رحيمًا لأنها ماتت من فرط خصوصيتها، فإن موت الثقافة الغربية كان موتا شنيعا لأنها فقدت كل خصوصية عبر استئصال كل قيمها السموحة (الحرية، في إطار العولمة إذ أن الكوني "يهلك في العولمة". هذا يعني أن العولمة تسير في اتجاه القضاء على الاختلاف خاصة وأن الاختلاف يمثل بالنسبة لـ"كلود ليفي ستروس" واقعا طبيعيا. إذ يلاحظ "كلود ليفي ستروس" أن الحضارات والثقافات توجد في واقع الاختلاف إذ تتطور الإنسانية في ضروب متنوعة من المجتمعات والحضارات. والتنوع الثقافي يولد بالضرورة تلاقحا بين الثقافات، فضررب وجود الثقافات يتمثل في وجودها معا، والالتقاء بين الثقافات إما أن يؤدي إلى تصدع وانهايار نموذج أحد المجتمعات وإما إلى تأليف أصيل بمعنى ولادة نموذج ثالث لا يمكن اختزاله في النموذجين السابقين. وهذا يعني أنه ليس هناك تلاقح حضاري دون مستفيد، والمستفيد الأول يسميه "ستراوس" بالحضارة العالمية التي لا تمثل في نظره حضارة متميزة عن الحضارات الأخرى ومتمتع بنفس القدرة من الواقعية وإنما هي فكرة مجردة. والمشكل بالنسبة لـ"ستراوس" لا يتمثل في قدرة مجتمع ما على الانتفاع من نمط عيش جيرانه ولكن هو مشكل قدرة مجتمع ما على فهم ومعرفة جيرانه. ومن هذا المنطلق فإن الحضارة العالمية لا يمكن أن توجد إلا كفكرة من حيث هي "تحالف للثقافات التي تحتفظ كل واحدة منها بخصوصياتها. أما ما هو بصدد التحقق اليوم في ظلّ العولمة فليس إلا علامة تقهقر الإنساني والكوني، وإذا كانت الإنسانية تأبى أن تكون المستهلك العقيم للقيم التي أنتجتها في الماضي فإنه عليها أن تتعلم من جديد أن كلّ خلق حقيقي يتضمن رفضا ونفيا للقيم الأخرى، لأننا لا نستطيع أن نذوب في الآخر ونكون مختلفين في نفس الوقت لذلك ينقد ليفي ستراوس فكرة التفوق الثقافي التي يعتبرها وليدة للحكم المسبق الذي تمثله المركزية الاثنية أي الميل إلى اعتبار ثقافتنا الخاصة نموذج للإنسان. من هذا المنطلق ذاته سعى "غادامار" إلى تحديد شروط الحوار البناء بين الثقافات، و تتمثل هذه الشروط في النقاط التالية: – اللامركزية: إذ علينا أن نقبل القيام بتجربة الأنت. – قبول الدخول في لعبة اللغة التي تقتضي جملة من القواعد تتمثل أساسا في الدخول في لعب الآخر للقيام بتجربة الحوار. – مراجعة نظرتنا للحوار: فالحوار حسب "غادامار" ليس حركة دائرية تحيل فيها الأجوبة إلى أسئلة مولدة إلى أجوبة جديدة، إذ أن الحوار يشبه تجربة الفنّ الذي ينكشف إلينا كحدث مضيء والحقيقة التي تظهر لنا عندها بما هي حقيقة ممكنة تدفعنا إلى مراجعة منطلقاتنا إذ يتعلق الأمر بقبول التخلي عن الحقيقة النهائية وتحقيق تفاهم تأويلي يفتح على انفتاح المعنى وتعدد. – اعتراف بدور العادات إذ علينا أن نتبين أن مواقفنا مبنية وفق العادة فنحن نعيش في مكان محدد وفي فترة محددة ونتحرك في وسط معين وكل هذه العناصر تكون كيانا و الوعي التأويلي وحده ما يمكننا من الانفتاح على الحوار الحقيقي و النقد عبر التواصل.