مفهوم الهوية وأسئلة التماثل والاختلاف

د. بكري خليل(*)

المدخل

يحيل مفهوم الهوية إلى عديد التشكلات المفاهيميه والواقعية التي اكتسبها عبر تاريخ الفكر الإنساني، ليتخذ موقعاً مميزاً في مختلف العلوم المعنية بدراسة أطر المعرفة والنشاط الاجتماعي وعلاقات الحاضر الثقافية والسياسية والاحتماعيه على وجه الخصوص، لدرجة يكاد ذلك المفهوم أن يخترق حدود البحث في كافة مجالات النظر لاسيما في الفلسفة والمنطق وعلم الاجتماع والأنثربولوجيا والإدارة والسياسة والتاريخ والنفس والآثار واللغة والاقتصاد والدراسات الثقافية.

وإذا كانت الموضوعات ذات الصلة بالهوية قد أخذت تتكاثر في العقود الأخيرة بعد ظهور ما يعرف بسياسة الهوية(**) Identity Politics، فإنها تظل مدفوعة بلاشك بجملة عوامل يأتي على رأسها تسارع معدلات التحديث والمعلوماتية ونتائج الثورة العلمية التقانية والتطورات اللاحقة لنهاية الحرب الباردة.

فمنذ تسعينات القرن العشرين انفجرت أزمة هوية كونيه لم تستثن أحداً من دول العالم بما فيها أغلبية الدول العظمي، طارحة معها أسئلة نوعية عن الانتماء والآخر، والتي حلت بديلاً عن مسائل الانضواء في التكتلات والاصطفاف الدولي التي عهدها العالم آبان مرحلة القطبية الثنائية(١). ويرتبط بهذه الاهتمامات، النظر في منطق الهوية ومعاييرها وخصائصها ومستوياتها وما يقابلهـا من موجهات لدراسة طبيعتها على الصعيد الإنطلوجي والخطابي(٢).

(*) جامعة النيلين - السودان - الخرطوم.

(**) هي تلك السياسة التي أكدت على حقوق الأقليات والفئات الثقافية والاجتماعية المهمشة، وتبنت آمالها وتطلعاتها ومقاومة ما فرض عليها من قيود ترتبت على هويتها.

(١) صمويل هنتنجتون، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، الهيئة المصرية العامه للكتاب، ٢٠١٤، ص ٢٠٣-٢٠٤.

(2) Sce: http//plato: Stanford. Edu / enteries / Identity / first pub. Wed December 15,2004, Substantive revision , Fri April 2 , 20014.

ولئن ساق التفكير في إطاره التحليلي النقدي إضافات جدية في معالجة الهوية كموضوع، فإن المماثلة والاختلاف تبقى كشافاً لبحث الأبعاد المعرفية التي تمكننا من استيعاب مفهوم الهوية والوقوف على محدداته.

فأسئلة المماثلة والاختلاف إنما تحد المحاور التي ارتسمت فيها الملامح الرئيسية لإشكالية الهوية والتي من شأنها إعادتنا إلى نقاط البداية ومداخل الجدل المتصل بها في آن معاً.

مفهوم الهوية: دلالاتها وتوظيفها

الهوية لفظاً تدل على أن الشيء هو نفسه وليس غيره، بحيث تشير إلى الوجود المنفرد الذي لا يقع فيه اشتراك بحسب ما ذهب إليه الفارابي.

وتعد الهوية الأمر المتعقل من حيث امتيازه على الأغيار، وتقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود. وأوضح «ابن رشد» أن بعض المترجمين قد اشتق الهوية من الهو لأنهم رأوا أنها أقل تغليظاً من اسم الوجود، فيما أورد «ابن سينا» في «النجاة» أنها أحد لواحق الواحد بالعدد.

والواحد بالعدد ولواحقه هي المساواة والمشابهة والمطابقة والمجانسة والمشاكله والهو هو. وعنده الهو المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره[١].

ويفيدنا الشريف الجرجاني (٧٤٠هـ - ٨١٦هـ) بالتقريب بين تلك المعاني للهوية وبين الذاتي، فالكلمة الأخيرة تعني أن لكل شيء ما يخصه ويميزه عن جميع ماعداه وقيل ذات الشيء نفسه وعينه[٢]، فيما يرى أن الهوية هي الحقيقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق[٣]. أما الماهية فهي مابه الشيء هو هو وتطلق على الأمر المتعلق (الحيوان الناطق بالنسبة للإنسان) من حيث أنه معقول في جوابه تسمي ماهيته ومن حيث ثبوته في الخارج سمي حقيقة ومن حيث إمتيازه على الأغيار هويه، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً[٤].

---

(١) د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٢١٩-٢٢٠.
(٢) الجرجاني (علي بن محمد الشريف الجرجاني) كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٠، ص١١٢.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٧٨.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٠٥

وتميل التعريفات السابقة إلى التماهي والمشابهة ومطابقة الشيء مع نفسه Numerical Identity مقابل الهوية النوعية Qualitative Identity التي تتميز بعامل اشتراك الخصائص بين الشيء والأشياء الأخرى.

وظلت النزعة الماهويه تطغي على التصورات الفلسفية والعلمية من العالم اليوناني القديم وصولاً إلى العصر الحديث، إذ كان الفكر يمضي اتجاهياً من الوجود إلى المعرفة (من العالم إلى الإنسان) الأمر الذي أفضى سيادة الميتافيزيقا والواحدية الإنطولوجية وربط المجانسة والنظام بالغائية والكمال.

وهكذا بدت معالم الوحدة الكونية في الأنظمة الفلسفية الطبيعية والأخلاقية والجمالية والقيمية والمعرفية بحيث صاغت مفهوم الحقيقة الكلية للوجود الثابت في مقابل الظن والأوهام والكثرة التي اقترنت بالمتغير والزائل اللذان يتواجهان مع العلم والمعرفة الحقة.

وظل المنهج الماهوي Methodological Essence منذ «أرسطو» يؤكد على وجوب النفاذ إلى ماهية الأشياء بغية تفسيرها والوصول إلى طبيعتها الحقيقية، وهو المتطلب الضروري إن لم يكن المهمة الأساسية للبحث العلمي[١].

وقد جاءت مفاهيم الكونية والوجود الجوهري في مقاصدها الدلالية، تعبيراً عن جذورها التي تمتد إلى الأرضية المعرفية اليقينية التي ترى في التعدد والاختلاف مجرد مظاهر وأعراض تتقوم بحوامل وطيدة الأركان وسرمدية الحضور وترسم بذلك ثنائية التماثل والاختلاف في إطار نمطي جامد.

فالوجود على الرغم من واحديته عند «أرسطو» يقال على أنحاء كثيرة، أي أن معان كثيرة تحيط به كمفهوم أو فعل كينونة (الرابطة بين الموضوع والمحمول الذي هو أو يكون). فلكي يجيب على سؤال ماهية الشيء أو جوهره فلا بد من التجسير بين المفهوم وتعدد المعاني. وهنا تأتي المماثلة التي يقوم عليها تنظيم معاني الوجود عند «أرسطو»، والتي هي واسطة انتقال من المعنى اللغوي إلى المعنى الفلسفي باستخدام الاشتراك اللفظي في الاشتقاق[٢].

---

(1) Karl Popper , The Poverty of Historicism Routledge and Kegan Paul , London, 1960 , pp.28-29.

(٢) راجع: ديفيد وورد (محرر) الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول رديكور الدار البيضاء، بيروت ١٩٩٩، ص ١٤-١٨.

ولعل الفلسفة والعلم الأرسطي خير شاهد على ذلك التراث المثقل بتلك البنية التي تنوء بمنطق الماهيات وتراتب التصورات والثوابت الغائية والعناصر الجوهرية والمسلمات البديهية التي تندرج تحتها كافة الحالات الفردية والجزئية المتغيرة.

ولقد أراد «أرسطو» أن يجعل المنطق علماً برهانياً ومن ثم عمد إلى تقريب المنطق من الرياضيات سعياً وراء الضبط والاتساق الذاتي وعدم التناقض فاعتمد على طريقتها في البرهان بالبدأ بأولويات غير مبرهنة نبرهن بها على حقائق أخرى. فالبرهان هو استنتاج من مقدمات ضرورية تنتج نتائج لازمة بالضرورة، ذلك أن تلك المقدمات هي أوائل مستقلة أسبق من غيرها في الوجود[١].

وهكذا فإن ما عرف بقوانين الفكر الثلاثة التي أكدت على المماثلة والذاتية وعدم التناقض على حساب الاختلاف والتحول والتركيب والانقسام الذاتي، قد ثبت الثنائية المتضادة التي سيطرت على الأبستمولوجيا القديمة والفعل الإنساني والنظم التقليدية القيمية.

ويثير موضوع الهوية في المنطق بحكم أن مبدأ الهوية وقوانين الفكر أولية وضرورية (لا يستطيع العقل بدونها تكوين أية تصورات أو أحكام) مشكلات العلاقة بين الدلالة والمعنى والضرورة المنطقية لمبدأ الذاتية ومدى تعبير الصفات عن الذات.

ونلاحظ تداعيات هذه المسالة في التراث الإسلامي إذ أن الفرق الكلامية قد عنيت بأوصاف الذات من جانبها على وفق نظر كل منها إلى منطق الهوية والاختلاف. فقد اختار المعتزلة بناءً على معتقدهم التوحيدي موقفاً تنزيهياً للذات الإلهية كذات واحده لا كثرة فيها، فلم يجعلوا من صفات الله معان قائمة بذاتها فقالوا أن الصفات عين الذات[٢].

أما الأشاعرة، فإنهم رأوا أن صفات الله قائمة بذاتها، فلا هي ذاته ولا هي غير ذاته فهي زائدة عليها[٣].

---

(١) د. ياسين خليل، نظرية أرسطو المنطقية، ط ١، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الأسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٢٥-٢٨.

(٢) للمزيد: راجع، د. حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث، الإبداع (١) تكوين الحكمة، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١١٥.

(٣) د. عبدالرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة، ط ٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣، ص ٥٤٥.

وقد عالج «هنري لاوست» قضية العلاقة بين الذات والصفات وخلص إلى أن كل من علم التوحيد الإسلامي والفلسفة الإسلامية له فكرة رياضية عن الواحدانية وانهما اعتبرا التعدد أمراً ثانوياً ومشتقاً من الحقيقة، كما أن الفلسفة الإسلامية قد حافظت على وحدانية الله دائماً ونسبت صفات الله إلى المعرفة.

وأضاف كذلك أن مذهب «ابن تيمية» قد رفض فكرة الوحدانية التي تتناقض مع التنوع ولذا استبدل تصور الوحدانية الرياضي بتصور عضوي لله، فهو واحد ومتعدد في نفس الوقت والذات واحدة والصفات متعددة. ويستدل «ابن تيمية» بمعطيات التجربة الشخصية والمنطق ليتوصل إلى أن ما يناقضهما هو تصور ذات مجردة من صفاتها أو صفة ليس لها محل في ذات[١].

غير أن «الجابري» يلاحظ غياب مبدأ الهوية ومبدأ السببية من حقل تفكير المتكلمين، وأن ذلك الغياب له ما يبرره بحكم قولهم بنظرية «الجوهر الفرد»[*] ومبدأ «التجويز» فالسببية نقيض مباشر لمبدأ التجويز وتتنافى مع مبدأ الانفصال المؤسس لفكرة الجوهر الفرد، فضلاً عن أن مبدأ الهوية يقرر الثبات مثلما أن التجويز لا يعترف بأية ماهية ولا هوية. فضلاً عما تقدم فإن فكرة الخلق المستمر المرتبطة بنظرية الجوهر الفرد تنفي ثبات الأشياء ودوامها على حالة واحدة، إذ أن الأعراض لا تبقي في زمانين ولا يجوز أن تكون باقية بأنفسها[٢].

وما يمكن استخلاصه مما سبق، أن النظرة الماهوية القائمة على مفهوم الهوية الميتافيزيقي قد اتسمت بعدم التمييز بين مقولات الوجود ومقولات اللغة سواء في مباحث الطبيعة أو المنطق أو الأنطولوجيا. ومن هنا فإن التماثل ظل يضرب بسهم وافر في مختلف التصورات، وفي توصيف العلاقة بين العلة والمعلول وفي معرفة الإنسان للعامل الخارجي، التي جاءت تمثيلية منذ

---

(١) هنري لاوست، أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ترجمة محمد عبدالعظيم علي، دار الدعوة، الأسكندرية، ١٩٧٩، ص ١٣.

(*) شخصية اختلفت حوله الروايات وقيل أنه كاهن أو نبي، وهو رسول العناية الإلهية عند الاغريق، وعدت الهرمسية خلاصة الحكمه المصرية القديمة وأصلاً للأفلاطونية، وارتبط اسمه بتحويل ماهو خارج الفهم إلى إدراك ولهذا اقترن اسمه بالتفسير وكان يعد إليها للطرق والتجارة والاختراع والفصاحة والمكر واللصوصية.

(٢) د. محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (٢) بنية العقل العربي، ط ٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٢١٧.

«أفلاطون» مروراً إلى الوقت الحاضر في الفلسفة الغربية على الرغم من عدم اتفاق المؤولين على أساس التماثل إن كان منطقياً لغوياً أم أن كان من نسيج انطولوجي حقيقي[١].

وفي تلك المراوحة بين مصدري المعرفة التجريبي والمنطقي وضع «ديكارت» بين المنطقي الذي يتحلى في مبدأ الهوية والتجربة ما سماه «حدسي الفهم»، بينما رأى «لايبنز» (١٦٤٦-١٧١٦) أن مبدأ الهوية لا يكفي وأضاف له مبدأ السبب الكافي، إذ بدونه لا يمكن معرفة مدى صدق أن يكون الشيء نفسه وليس غيره مما فتح الباب أمام البحث في مجال المنطق الخالص ومجال التجربة[٢].

وخطأ «هيوم» David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) باتجاه نقد السببية على أساس أن الضرورة موجودة في العقل وليس في الأشياء، فهي ذاتية وليست موضوعية، لذا لا يمكن بالتالي أن تكون يقينية أو إقامة البرهان عليها.

أما الانطباعات Impressions فجذورها الصور الحسية، وهي تخلق في دورها المتصل وهما من وجود دائم، ذلك أن التشابه في عدد من الحالات يؤدي إلى شعور من التعين في الذهن، إذ تؤلف الأفكار المتوالية شيئاً واحداً ويخلع عليها العقل صفة الهوية التي ليست إلا مجموعة من الإدراكات المتوالية. فالهوية لا تستمد وجودها إلا من العادة، فالاعتقاد هو فعل المخيلة وليس الجانب المعرفي في طبيعتنا[٣].

واهتم «كانط» (١٧٢٤ - ١٨٠٤) بعدئذ بالعقل كملكة لمعرفة الشروط الأولانية لمعرفة الواقع، ووصفه بين الفهم الصوري وبين الفهم التجريبي، فبين إمكانات العقل وحدوده المعرفية من خلال استخدام تلك الملكة في موضوعات مجال التجربة المشروطة (الطبيعة) والموضوعات التي تتجاوز عالم التجربة (عالم الأشياء في ذاتها) والذي لا يمكن معرفة كنهه.

وبعكس موقف «كانط» فإن «هيجل» (١٧٧٠ - ١٨٣١) نظر إلى أن العالم الواقعي أبعد من المفاهيم والتصورات الذاتية وأذهان البشر، وأن الواقع النهائي هو الفكرة المطلقة والذي

---

(١) امبرتو ايكو، السيمائية وفلسفة اللغة، ط ١، ترجمة د. أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢٧٠.

(٢) اميل بوترو، فلسفة كانط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامه للكتاب، ١٩٧٣، ص ٢٤.

(٣) ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ط ١، ترجمة د. موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨ ص ١١٥-١٤٣.

يمكن إدراك ماهيته الداخلية عن طريق العقل الإنساني، ذلك أن المطلق يتجلى في الطبيعة مثلما يتجلى في ذهن الإنسان، فهناك تماه بين المعرفة والكينونه أي بين الفكر والوجود، فالواقع ذو صيرورة عضوية(١).

كذا فإن علاقة الماهية بالمظهر هي علاقته بنفسها وهذه العلاقة بالذات هي الهوية. ويرفض «هيجل» مفهوم الهوية المجردة الذي يتقدم كل اختلاف إذ أنها تشمل على نفسها وعلى الاختلاف، والتنوع هو أول صوره. وتتمثل الحقيقة العينية في التركيب بين المقولتين أي وحدة الهوية والاختلاف التي تظهر في الأساس عنده(٢).

وبنى «هيجل» على ذلك موقفه بعدم قبول المنطق الأرسطي في افتراضه عدم إمكانية استنباط شيء من حد كلي، فكل فكرة عند «هيجل» تحمل ضدها، فالطباق (نقيض الفكرة، متضمن في الأطروحة «الفكرة» ومستنبط منها)، وبنفس الطريقة التي ينبثق بموجبها الكون عن الكينونه تستنبط الموضوعية من عكسها وهي الذاتية.

ومن داخل المثالية الألمانية تبرز أفكار «شيلنج» (١٧٧٥ - ١٨٥٤) Schelling Friedrich التي وحدت بين الطبيعة والمعرفة في هوية واحدة، وتسمى الوحدة في مقابل الاختلاف باسم السوية، ولا توجد في الطبيعة سوى الهوية المطلقة وهي جوهر العقل وماهيته.

وخارج المعرفة الذاتية لا يوجد شيء قابل لأن يعرف، ولهذا ينتهي إلى القول بأن العقل والهوية المطلقة والمطلق شيء واحد فالكون في جوهره عقل ومعرفة وعلم ذاتي، وأساس العالم هو العقل أي الإدراك بوصفه وحدة الذاتي والموضوعي. وهكذا تصل فلسفة الهوية ذروتها عند «شيلنج»، فالمطلق يصبح الهوية أو اللاتباين الذي يجمع الفكر والطبيعة(٣).

وأيا تكن مضامين الاتجاهات الماهوية في الابسمولوجيا الحديثة اللاحقة والمعاصرة، فإنها قد خصت الموضوعات والأشكال بالأهميه وغلب عليها الموقف النقدي في التيارات التي نشأت

---

(1) Stumf , Samuel Enoch , Philosophy , Hisiory and Problems , Mac Graw Hill , N.Y., 1989, pp326-150

(٢) ولترستيس، فلسفة هيجل، المجلد الأول ٣٥٠-٣٢٦، المنطق والفلسفة الطبيعية، ط ٣، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ١٩٣٨، ص١٨٩-١٩٦.

(٣) د. عبدالرحمن بدوي، شيلنج، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٥٦-١٥٨، ٣٢٩-٣٣١.

بدءً من نهايات القرن التاسع عشر من وضعية وتحليلة ووصفيه منطقية وبراجماتية وظاهراتية وصولاً إلى الوجودية والبنيوية والتفكيكية ومنازع ما بعد حداثيه وتأويليه وخلافها.

الهوية والاختلاف في المنظورات المعاصرة

تلمسنا من خلال العرض السابق قدراً من الإهتمام التي أولته الفلسفة بمسألة الهوية سواء بالتأكيد على جوهرانيتها أو بالمراجعة وإعادة التقويم والنقد خاصةً في الاتجاهات الحديثة لتحصيل اليقين المعرفى مما جعلها تتجه إلى التأسيس الذاتوي بافتراقه عن التأسيس الماهوي، الأمر الذي لا بد وأن ينتج الانساق التي تحيل الذات إلى ماهية تمنع وتحول دون النظر للاختلاف[١].

وبموازاة وضع كهذا، فإن مبدأ الذاتية قد جرى زحزحته تدريجيا ولم يعد يفي بما كان يلعبه من دور تقليدي في المنطق الصوري والفلسفة عموماً إن كان على الصعيد المعرفي أو القيمي والإنطولوجي.

ويلفت «ميشيل فوكو» (١٩٢٦ - ١٩٨٤) Foucault Michel النظر إلى أن الفكر قد كف عن التحرك في عنصر التشابه منذ بداية القرن السابع عشر إذ لم يعد شكل المعرفة. ويرى أن الفكر الكلاسيكي قد استبعد التشابه كتجربة أساسية أولى للمعرفة بعد أن ظل المشابه لزمن طويل مقولة أساسية للمعرفة شكلاً ومضموناً، فأصبح في نفسه مفككاً بالتحليل بمفردات التطابق والاختلاف. فبعد دخول الطبيعة في النظام العلمي، تبوأ التحليل مكان التراتب التماثلي، فأخضع كل تشابه لتجربة المقارنة[٢].

أما «أمبرتو ايكو» (١٩٣٢) Emberto Eco فيرى أن هناك اختراقاً واضحاً لمبدأ الهوية منذ العصر الروماني وأن هناك نماذج لاعقلانية كانت موجودة إلى جانب العقلانية الأرسطية وتتغذى من فكرة اللانهائي في الفترة اليونانية الرومانية.

ففي ظل التوسع الذي شهدته الأمبراطورية الرومانية لم يجد الرومان مرجعية ميتافيزيقية لاضفاء الانسجام على تباين عالمهم الجديد والمتناقض سوى «هرمس» Hermes المتقلب

---

(١) للمزيد راجع: محمد علي الكبسي، في نقد الاختلاف / ط ١، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ، ص ١٦-١٧.

(٢) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي واخرين، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٩، ص ٦٤-٦٧.

والغامض والذي كان شيخاً وشاباً في نفس الوقت وأبا لكل الفنون وربا لكل اللصوص، ففي أسطورته نعثر على نفي مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع.

وهذا التعدد يغير علاقة الفرد بالحقيقة بعد أن كانت رؤية العالم أحادية تحمل معنى التطابق، لأنها تقوم على مبدأ الهوية، وصارت نسبيه وصارت تشكك في تطابق العالم مع اللغة، وأوجدت تعددية تقوم على مبدأ الاختلاف، كما أفضى إلى اندثار طمأنينة المعنى وانهيار أحد مبادئ العقلانية تحت تأثير هذا البعد التوفيقي إذ أن أشياء كثيرة يمكن أن تكون صحيحة حتى لو تناقضت فيما بينها، وفي ذلك كما هو واضح تقويض لمبدأ الثالث المرفوع. فقد عمق من أثره اختلاط الهرمسية بالعرفان الغنوصي، وتحويل الحقيقة إلى دنيا الأسرار غير المنتهية. وبذا فإن اللامعقول كان محايثاً للامعقول في العصر الوسيط وأن كثير من النظريات النقدية ترجع إلى أصول باطنية[1].

والذي يهمنا في هذا الشأن أن الصورة التي ما فتئت تتشكل في العصر الحديث قد ترتبت عن تغيير صيغة السؤال، من تساؤل عن ماهية الوجود إلى تساؤل عن ماهية الإنسان وظهور معايير مستقبلية عن مصير الإنسان لا تحفل كثيراً بالماضي، فأتت لصيقة بوعود ومشروعات عن ما ينبغي وماذا نكون بدل من نحن، أي أن موضوع البحث في الحقيقة لم تعد كامنة في طبيعة أو ماهية النوع الإنساني وتنتظر الكشف عن الخوافي بقدر تعلقها بالتحقيق والإنجاز.

ومع أن هذه الوقائع تتوافق مع ما أكده العلم من أن مفهوم الهوية المجردة قد تم تجاوزه في العالم الطبيعي الدائم الحركة والتغير، وغدت الهوية المجردة ودورها لا تعني العلوم الطبيعية في شيء، إلا أنها مازالت تسيطر على أذهان الناس، بل تظل ماثلة فقط في الرياضيات والمنطق أي المجالات المعينة بعالم الأفكار[2].

وبطبيعة الحال، فبينما كان التصور الماهوي والإطلاقي يتراجع بفعل تقدم المنهج التجريبي والوضعية والدارونية، فإن عالم ما بعد قيام الدولة القومية ومخاضاته المعروفة قد دفع من قيمة الانسجام القومي والوحدة وتعزيز المركزية بدلالاتها في التحلق حول الذات.

---

(١) انظر: وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل، قراءة في مشروع أمبرتو ايكو النقدي، ط ١، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ١٠٣-١٠٥.

(2) Engles , F. Dialecties of Nature , Progress publishers , Moscow , 1982 , p.p. 214-216.

ولعل مافرضته حقائق القوة، كان دوماً على حساب العقلانية والمفاهيم الحداثية لحركة التنوير مما أدى إلى اهتزاز صورتها في ظل مرحلة الإرهاب والحروب النابليونية التي أعقبت الثورة الفرنسية، مما أثار الشكوك بالعقلانية وأطلق التيار الرومانسي والاتجاهات المضادة لها.

غير أن تراكمات عصر الثورة الصناعية والحداثة عموماً كانت أبقى تأثيراً على الصعيد النظري وفي تعميق الحداثة ليقينياتها لمدة غير قصيرة، سواء ما يتعلق منها بالإيمان بالعلم الطبيعي أو بالإنسان كغاية ووسيلة لاي تطور أو فعالية، والثقة المطلقة بالعقل وقدراته في إدراك الحقائق واكتشاف أسرار الطبيعة(١).

وخرجت المذاهب الفلسفية المثالية والمادية والعلوم الجديدة من معطف الحداثة والتعبير عن آفاق الإنسان آبان صعود الرأسمالية، فظهرت بالمقابل نقائض تلك الإنسياق في ظهور فلسفات الحياة والإرادة التي تركت آثاراً مهمة في مجرى الفلسفة لما إنطوت عليه من زخم نقدي للعقلانية والتيارات الايديولوجية. وعلى سبيل المثال مناهضة «نيتشه» لمفهوم النسق بسبب أن كل نظام بالضرورة ملازم لمفهوم الماهية، وإعتباره أن الطريقة الوحيدة لإلغاء التنوع هو بإدراج الأشياء في فئات ومن ثم ربط تنوعها وفاعليتها بنوع معين(٢).

وجلية الأمر أن الفكر المعاصر قد أصبح ضمن بيئة التغيرات المتعددة المتشعبة التي لم تعد تتوقف عند إدراك العلاقة بين التمثيل والكينونة وإشكالية الذاتي والموضوعي، إذ أخذت منازع التفلسف في الابتعاد عن الروح الدوغمائية وتتجنب الوقوع في مصائد المشكلات الزائفه. فمكتسبات مجالات الفيزياء الدقيقة والرياضيات وفلسفة العلوم ومختلف التطورات في مجال علم الأحياء والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قد منحت قدرات معرفيه ومنهجيه بعيدة الأثر على الصعيد المعرفي وأدت إلى الانفكاك عن المواقف الفكرية والأحادية والاهتمام باللغة والرمز والأسطورة والتحليل النفسي والدلالة والانتربولوجي وخلافها(٣).

---

(١) د. عمر مهيبل، من النسق إلى الذات / ط ١، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ١٩٢.

(2) Nietzsche , Writings from Early Notebooks , Ramond Geuss and Alexander Nehamas (eds) Cambridge University Press , 2009 , p 150.

(٣) راجع: د. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج ١، مكتبة مصر، ١٩٦٨، ص ١٠-٢٤.

ولما كان خط الفلسفة الغربية هو رد التعدد إلى الوحدة، فقد كان ذلك عاملاً يقف وراء ميولها الوثوقية بحثاً عن الحقيقة. وانبرى النقد الفلسفي في رسم خط مختلف تمثل في البحث عن الوهم والتناقض والزيف ودحض إدعاءات الخطابات الفلسفية.

لذا يتم ذلك ابتداءً من نفي الانسجام والوحدة الظاهرية على صعيد المجتمع أو القيم أو الوعي، فيما مثلته الماركسية والفرويدية والنيتشوية وما توصلت إليه في الكشف عن الانقسامات والصراعات الطبقية والنفسية والاجتماعية.

كما برز الاهتمام بالآخر المقصي والمتواري، وكذلك اللامفكر فيه والمسكوت عنه أو استبعاد المقولات التي طالما حجبت المغاير ومنعته من التعبير واقصته بعيداً.

ومجمل ما عرضنا له يوضح لنا بأن الاتجاه المضاد للتصور العقلاني سينتهي بتفكيك مقدمات التنوير والصورة الماهوية للإنسان وإمكانية توصله إلى الحقيقة، فهو جزء من صيرورة لا تعرف الوحدة ولا المعنى ولا الثبات ولا الكلية.

وفي هذا السياق الذي اهتزت فيه فكرة الكليات جاء الاهتمام بفلسفة اللغة منذ العقد الأخير من القرن التاسع عشر، ذلك أن غياب الكليات كان لا بد أن يؤدي إلى مشكلة التواصل بين البشر، وعلاقة اللغة بالواقع أي بتشكيل الوعي التاريخي[١].

فقد وجدت الفلسفة الغربية ضالتها في اللغة مع تآكل الموضوع والذات، كملتقى لها. فاللغة موضوعية لأنها مستقلة، وهي ذاتية لأنها تتحقق من خلال الإنسان، فأصبحت اللغة وليس الوجود هي حجر الرحى في أقسام واسعة من الفلسفة الغربية المعاصرة، وجرى في ضوء ذلك مماثلة اللغة بالحقيقة، لكون أن المنطوقات التي نصفها بالحقيقية أو الخاطئة تؤول إلى اللغة وليست هي أشياء العالم. ولم تعد اللغة أمراً متعلقاً بالمنطق فقط وإنما هي خيالية وشاعرية ونفسية واجتماعية وسياسية إذ صار حتى الوعي بنية لغوية. فكل الأفكار والأفعال والسلوك تؤول إلى اللغة، فاستدار نحوها الكثير من الفلاسفة باعتبارها موضوعاً مركزياً للفلسفة وبديلا عن الخبرة[٢].

---

(١) عبدالوهاب المسيري د. فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط ١، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص ٣٠-٣٢.

(٢) د. محمد جديدي، ما بعد الفلسفة، مطارحات رورتيه، ط ١، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ٣٩.

فالقاسم المشترك بين فلاسفة الاختلاف رغم تبايناتهم هو اتفاقهم على تفكيك الفلسفة الغربية ووضع جهودهم في خدمة الاختلاف والمغايرة بالضد مما يعتبرونه ميلاً فلسفياً إلى حجب التناقضات، وبالتالي تبرير ما هو كائن وقائم بالسعي إلى التماثل والوحدة. فهؤلاء يتحاشون مشروع التوحيد الذي تجسمه الدولة من قوة وسلطة ويتحرزون من أن يؤدي أمر من هذا إلى الانغلاق بما ينطوي عليه من تعصب وجمود[١].

ويعزى عدم التقاء الفيلسوف الألماني «يورجن هابرماس» مع فلاسفة الاختلاف على الرغم من أنه يعتبر نفسه جزءًا مما بعد الحداثة الفكرية، إلى أسباب عده منها أن تأكيده على أخلاقية التواصل قد نظر إليه من قبل فلاسفة الاختلاف أن كل رغبة يسن مثل هذه الأخلاقية التواصلية لا بد أن يحتكم إلى منطق سلطة ما وهذا لا ينسجم مع القول بالاختلاف، الأمر الذي يؤشر الماديات التي وصلها هؤلاء في معاييرهم للاختلاف[٢].

وفيما جري انتقاد فلسفة الذات أو الهوية لأنها تعد تهميشاً للآخر، فقد تم إزاحتها من مركزها من أجل مفهوم متموضع للذات يؤدي إلى إعادة بنائها.

فالاختلاف عند «جاك دريدا» (١٩٣٠ - ٢٠٠٤) Derrida Jacqes يظل مرتبطاً بالدلالة المعتمدة على الاختلاف دائماً، فما هو حاضر يقوم على سلسلة الاختلافات. ومن هنا فإن تفاعل الاختلافات يستتبع تراكيب وإحالات تحول دون أن يكون هناك عنصراً وسيطاً في أية لحظة، فكل شيء لا يكون حاضراً أو غائباً ببساطة[٣]. فالاختلاف في حقيقته محو لأصل الحاضر، ذلك أن مراجعته يتحقيق عندما يتعين الاختلاف عن الأفق الغائي والأخروي فقد كان الفكر الغربي قد لجأ إلى منطق الهوية من أجل الحرص على ضمان تماسكه ويكون بسيطاً خالياً من التناقض ومماثلاً لنفسه[٤].

أما «جيل دولوز» (١٩٢٥ - ١٩٩٥) Deluze, Gilles فيوضح رداً على سؤال التكرار

---

(١) د. أحمد عبدالحليم عطية، كانط ومابعد الحداثة، أوراق فلسفية، العدد (١) القاهرة، ٢٠٠٤هـ - ٢٠٠٤م، ص ٢٣٦.

(٢) محمد نورالدين افاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ٢٥٧-٢٥٨.

(٣) جولد ستروك، (محرر) البنيوية وما بعدها، من ليفي شتراوس إلى دريدا ١، سلسلة عالم المعرفة (٢٦)، الكويت ١٩٩٦، ص ١٩٠.

(4) Derrida , Jacques , Writing and Diffenence , Alan Bass (tr.) Routlelge Classics , 2004 , p. 255

والاختلاف بأن التكرار هو دوماً تكرار المختلف الذي هو تعيين إيجابي لا يمكن رده إلى المتطابق ولا إلى الواحد. فالاختلاف هو الجده عينها بينما التكرار هو موضوع الاختلاف وهو نفسه الوجود أو بدء الكائن مجدداً بغض النظر عن التشابه الكيفي أو التعادل والمساوة الكمية[١].

وطرح «بول ريكور» (١٩١٣ - ٢٠٠٥) Ricoeur, Paul مشكلة الهوية والعلاقة مع الأخر كتعين للذات ذي سمات موضوعية من جهة، وكهوية تشير إلى نفسها ومسؤولة عن أفعالها وأقوالها من جهة أخرى، فلا بد من إعادة تأسيس الذات بالمرور عبر الآخر وتوسطه لإقامة جدليتها مع غيرها[٢].

فالذات مسكونة بالغيرية، كما أن الهوية نتاج تاريخ مكون من الأنا والأخر المتمثل أمامها. لهذا فإن الهوية هي ما يمكن أن يعرف به الفرد في علاقته بالجماعة التي ينتمي إليها ولها تعبيراتها القيمية والرمزية والعرفية وتتحقق بالتأليف السردي الشامل لكل الخطابات. فهي سردية لأنها تتشكل بتاريخيه، وهي عرضه للتغيير والتحول، وذلك لا يكون إلا بعمليه تخيليه، فهي قادرة على صنع هويتها كمغامرة تاريخية تذوت التاريخ وتزمن الذات وتعمل على الخروج من الشمولية والتمركز نحو فضاء الاختلاف والتعايش.

والسرد ممارسة هيرمنيوطيقية لتأويل الوجود والتاريخ والذات واللغة، فلا يشترط تحديداً لنفسه كتركيب وتوحيد للمتنوع أو تستكين لصنمية المسبقات. فالهوية مسار تكويني وحركة تفاعلية بين الأنا والآخر يصاغ بفن سردي، فهي ليست جوهراً تتقوم به الذات وتدوم عليه إنطولوجياً[٣].

القراءات الثقافية والاجتماعية للهوية والاختلاف

في الفقرات السابقة عمل البحث على معرفة الظروف التي ميزت البيئات الفكرية

(١) راجع: جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، ط ١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٥٥٤ - ٥٥٥.

(٢) د. جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ط ١، الأحوال والأزمنه للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ص ٣١٩-٣٢٠.

(٣) حاتم الورفلي، بول ريكو، الهوية والسرد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٦، ٣٥، ٤٣، ٨٤، ١٢٦، ١٢٨.

والمواقف التي تضمنتها الأحكام المستجدة رداً على الالتفاف حول الذات والتشديد على خصائصها النوعية مما إنعكس على العلاقات والنظم الثقافية والفكرية التي طوى العصر الحديث أغلب صفحاتها وكسر أكثر حلقاتها استحكاماً مما هيأ فرصاً غير مألوفه وفتح آفاقاً جديدة لقراءات قضايا الهوية وطور مفاهيمها.

فثمة مصاعب على الرغم من تجاوز تلك الظروف مازالت عالقة في أفق التفكير وتموه سؤال الهوية نتيجة عدم التمييز بين نوعين من الخصائص التي تمتلكها الهوية وذلك في جانبها الذاتي المطابق، والمختلف المفتوح والعلائقي، مما يسوق نوعين من الأسئلة.

النوع الأول يتعلق بالوعي الذاتي، وهو المستوى المباشر الذي تعبر عنه الأسئلة البسيطة التي تكون في الجانب التعريفي أو المقارن مثل من أنا، من نحن، وما هي مقوماتي واختلافي عن غيري، ويعد من أسئلة الدرجة الأولى التي تتعلق بنظرة الذات نحو نفسها أو غيرها من خلال إدراك خصائص تكوينية للهوية[١]. ويمكن أن نصطلح علي هذا المستوى بمستوى تطابق الهوية Identity as Sameness وتعني الهوية هنا بمقومات التوحد والتماهي، وعلى النقيض من ذلك المختلف، ويقارب هذا التصور مفهوم الهوية في الخطاب الأنثربولوجي الذي يعني أن تكون كما أنت[٢].

أما المستوى الثاني من أسئلة الهوية فهو الأسئلة المركبة، حيث تتعلق بالجانب التاريخي والمنفتح للهوية، ويكون عن الدور والتطلعات والعلاقات مع الأخر وفاعليتها ويتعدى الأمر النظر للهوية كحقيقة مكتملة وواقعة تشكلت وأصبحت بمقومات فعلية ونهائية. فهي في هذا الإطار معنية بكيف نكون وترتب أوضاعها التاريخية على ضوء علاقة الذات بموضوعاتها[٣].

والذي يمكن ملاحظته أن التركيز على الهوية الثقافية في المستعمرات لم يأت إلا بعد الإستقلال، إذ أن التحرر كان شعار مرحلة الكفاح ضد الاستعمار، كانعكاس لحاجتها إلى تحقيق مطالب ثقافية وإنمائية لم تكن في سلم أولوياتها فيما مضى.

---

(١) د. بكري خليل، الثقافة والهوية الوطنية، مجلة كلية الآداب، جامعة النيلين، المجلد الثاني، العدد الأول، الخرطوم، يونيو ٢٠١٤م، ص ١٣-١٤.

(٢) أريكسون، توماس هايلاند، العرقية القوميه، ترجمة لاهاي عبدالحسين، عالم المعرفة (٣٩٣)، الكويت، ٢٠١٠، ص ٩٥.

(٣) د. برهان غليون، الهوية والثقافة والسياسات الثقافية في البلدان التابعة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٢، ١٧/١٩٨١-١/١٩٨٣، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص ١٧-٢٥.

فأصبحت مشكلات الهوية تتقدم بطرح نوع الأسئلة البسيطة وهي ترمي إلى تلقي الأجوبة على النوع الثاني من الأسئلة في حقيقة الأمر.

وعموماً فإن هذه الحقائق تجسد أيضا ماتعانيه الشعوب من آثار العصرنة التي تهدد قيمها الخاصة التي تم تأسيس الإجماع الوطني التحرري عليها، والشعور بمضاعفات إخفاق النماذج التحديثية في الدول الحديثة الاستقلال.

ولا بد من التفريق بين خطاب الهوية من موقع السياسة الرسمية وما تطرحه المكونات الثقافية الفرعية عن الهوية. فالخطاب العام عن الهوية ينطوي على أهداف ضمنية لإضعاف فعالية المجتمع أمام الدولة وتدجين تلك المكونات وإسكاتها لصالح السياسة التي توجهها الدولة، وإخفاء التناقضات الداخلية وتغييب أصوات الفعاليات الطرفية المستبعدة والتي تفجر دورات الأزمات الوطنية مشكلاتها وهوياتها مما يصب في الظاهره العالمية التي تعرف بانبعاث الهويات الصغرى والاثنيات المختلفة.

أن هذه المداخلات المركبة التي تؤثر سلبًا على المسارات الوطنية، تضع شروطاً معقدة أمام توظيف التنوع في بناء وتحديث الدولة الوطنية والثقافة وتؤدي إلى اضطراب جدلية الهوية والاختلاف خاصةً بعد إنتشار الفرق التي تهدد السلم الاجتماعي بأساليبها في ممارسة العنف وإنتاج الوسائل الإرهابية تحت دعاوي الدفاع عن الهوية.

وتكمن عواقب هذه الحالة في أنها تمثل معكوس الوظيفة الأساسية للثقافة ودورها في استمرارية الوجود الاجتماعي وخلق التوازن والتماسك العضوي للجماعة ومنظوماتها القيمية.

ويرى «تيري ايجلتون» في هذا الخصوص أن تضارب الثقافات الجزئية والثقافة العليا أمر لا معنى له إذ أن الثقافة العليا ليست منتمية إلى ثقافة بعينها، ولذا فهي ليست ثقافية لأن قيمتها ليست قيم أي شكل من أشكال الحياة وإنما هي الحياة الإنسانية من حيث هي، وأنها يمكن أن تزدهر بلا توطن محلي. أما الثقافات فهي جزئية ولا تستطيع أن تعبر إلا عن نفسها ولولا الاختلافات لاختفت. فما يؤلف هويتي الذاتية نفسها هو الهوية الذاتية للروح الإنساني وما يجعلني من أنا هو ماهيتي الذاتية نفسها التي هي الهوية الذاتية للروح الإنساني[1].

(١) تيري ايجلتون، فكرة الثقافة، ترجمة شوقي جلال، مكتبة الاسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢، ص ٧٩.

ويضيف «ايجلتون» أن الغرب الحداثي قد أنتج نسبية ثقافية تعكس أزمة الهوية فيه والتي يمكن تصديرها إلى الأمم ما بعد الكولونيالية. فإن كان المبدأ ما بعد الحداثي يرى أن الحقيقة هي رهن الثقافة، فهي يمكن أن توفر النمو السريع للحركات المناهضة للحداثة أو التي تتبنى العصبية الأهلية والإحيائية الثقافية الدينية في كثير من أنحاء العالم[١].

فهناك بلاشك تقاطعات وافتراضات في آثار ديناميكية العولمه بما تحملها من عوامل التقريب التي تناظرها عوامل الإبعاد والانكماش. فاتساع مساحات التأثير المتبادل يجعل كل طرف يعمل على تشكيل الطرف الآخر ولكن تظل النواتج الرئيسية للاحتكاك وصراعات المصالح متوقفة عن حقائق القوة وتوازناتها.

وتطل «الكوزموبوليتانية» Cosmopolitanism برأسها في حوار الهوية والاختلاف بمعاييرها الإخلاقية الوافرة، فترفض التعددية وخصوصيات الاختلاف وتتجنب كل أشكالها وتدمغها بالتقوقع الهوياتي: وعلى الرغم من أهمية الوعي بالعالميه وصحة المنطلقات الإنسانية التي تزداد أهميتها، فإن النزعه الكوزموبوليتانية الانفصامية تحمل تجاهلاً للاختلاف والتحلل عن مواقعه بكل ما يعنيه ذلك من تفكيك العلاقة بالمعطيات التاريخية والثقافية التكوينيه للجماعات البشرية، الأمر الذي ينطوي على مخاطر إثارة المشاعر المضادة والسلبية كفقدان الأمان وما يستتبعه من تشرنق وشوفينية.

فالبحث عن تكامل المحلي والعالمي أخذ منحى توأصلياً وعملياً لخلق تفاعلات إيجابية بين ما هو دولي ومحلي وما هو رسمي ومجتمعي في مختلف الأصعدة، والسعي لإيجاد حلول لما يترتب عن المؤثرات التي تترك بصماتها على نوعية الحياة وعلى الأمكنة الانثربولوجية التي هي موطئ ومستقر الهوية والذاكرة التي تربط الناس بمحليتهم، حتى أن هذه الاتجاهات أصبحت تتحدث عن «الكونمحلية» Glocalization وبما يعني الالتفات إلى النفاذ المتبادل لمؤثرات المحلي والعالمي والتأكيد على عوامل الفعالية المصاحبة للعولمة مهما كانت قوتها[٢].

وإذا ما ألقينا ضوءً على مسرح الواقع التاريخي والثقافي فإن مسالة الأنا والآخر ظلت تشغل حيزاً مقدراً في الصلات الحضارية عموماً، لكنها ازدادت انعكاساً وعمقاً في العصر

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(2) Robertson , R., Globalization , Time. Space and homogeneity -heterogeneity in: Featherstone et al .(eds .) Global Modernities , London , Sage , 1995 , p.p. 28-30.

الحديث بالنظر لإمكانيات التواصل وسرعة معدلات التطور وما خلفته الظاهرة الاستعمارية من نتائج وظهور النظام العالمي على أسس ومديات مختلفه لم يشهدها التاريخ.

فمن جملة المتغيرات التي ألقت بظلالها على مسالة الهوية، هو تطور الدراسات الثقافية التي تفحصت سياسة الهوية مما جعل بعضها يستمر في الطروحات المعتادة ويصطف مع الهوية الهامشية أو التابعة، أما الآخر فقد نظر للهويات في إطار البني الاجتماعية للسيطرة والإكراه[١].

لذا تمخض عن مراجعة سياسة الهوية اتجاه نقدي حول أنها تميل لمحو الاختلاف الداخلي وتأكيد جوهرانية الهوية وإتصافها بالنزعة الإقصائية. وبالنتيجة أصبح هناك تحول للتعبير عن سياسة ما بعد الهوية ثقافيا وجرى الاهتمام ببعض المفاهيم مثل الهجنه Heredity في تأكيد الخصائص المركبة للهوية، فجماعات مختلفة يمكن أن تجتمع على الرغم من اختلافهم مما يكسبهم قوة إضافية، فهناك ما يفرق بين أعضاء هوية واحدة بنفس مستوى ما يوحدها. كما أن الهويات التابعة أثناء الاستعمار لا تعبر عن شخصيتها المميزة بل تقلد المفاهيم التي أفصح عنها المستعمر وتحل محله. ومن هنا فعلى تلك الهويات أن لا تركن لواحدية ثقافتها المشتركة[٢].

فبحسب المنظور ما بعد الكولونيالي Post-Colonialism تحددت إحداثيات الثقافة بعيداً عن التفسيمات الدارجة بين الأنا والآخر الكولونيالي، إذ أنه من غير الممكن تجاهل التجاذب والهجنه اللذين يسمان نطاق الثقافة والهوية بحيث لا يكون الأمر محشوراً في ثنائيات الذات والغير، والشرق والغرب، والسيد والعبد، والمستعمر والمستعمر، لأن كل واحد من هذه المفردات يحدد الآخر، لذا فهما كيانان غير منفصلين[٣].

فالاختلاف في هذه الحالة ليس متعيناً، فهناك حاجة إلى التفكير في الفضاءات التي تخلقها الاختلافات الثقافية لمدى أبعد من سرديات الذاتيات الأصلية، لفسح مجال التعاون والتنازع

(١) سايمون ديورنج، الدراسات الثقافية، مقدمة نقدية، سلسلة عالم المعرفة (٤٢٥)، الكويت، ٢٠١٥/٦، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٣) هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، ط ١، ترجمة ثائرديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٠.

وبلورة استراتيجيات تطلق علامات جديدة للهوية ومواضع جديدة تعاون وتنازع تحدد تعريف فكرة المجتمع ذاتها.

وينطوي الخطاب ما بعد الكولونيالي على إعادة النظر في الأشكال الكلية لتفسير بنية التقابل والتضاد بين العالم الأول والثالث بدون إلغاء المغايرة. وبالتالي فإن الاختلافات الثقافية مدعاة إلى مساءلة الآخر بقدر ما تدعو إلى الاعتراف به، علماً بأن مسالة الاختلاف والتباين الثقافي ليست هي فكرة التنوع التعددي التي يرون أنها فكرة إجمالية ومركزية أثنية لها مكوناتها المتعينة[١].

ومن جهته يعلق «أدورد سعيد» أهمية على دراسة جغرافيا الهويات والثقافات والشعوب لمعرفة كيفية تقاطعها على الرغم من الفروق القائمة بينها وتداخلها عبر التأثير اللاتراتبي. فالهوية لا تنطوي على ثبات أو تفرد أو ذات شخصية غير قابلة للتغيير ومحتمه إلى الأبد كشيء كلي وكامل[٢].

ولكنه في الوقت الذي يؤكد فيه أن الهوية تظل مفتوحة فهو ينظر إلى القومية كحقيقة تاريخية تعد ترميماً للمجتمع وتأكيداً للهويـــة وانبثاق الممارسات الثقافية. فهي قوة تعبوية سياسية دفعت الصراع إلى مقاومة السيطرة في كل مكان من العالم غير الأوروبي. وانه على الرغم من ذلك فلا بد من التركيز على دور الفكر والثقافة داخل المقاومة، وتكوين تصورات جديدة للمجتمع والثقافة بعد تحقيق الاستقلال لتجاوز الممارسات القديمة والظالمه[٣].

وما يعنينا أن ما بعد الكولونياليه قد قدمت إسهامات بارزة في مواجهة التمركز الكوني، وساعد في دفع قوى التعدد الثقافي وتشجيع الثقافات المختلفة على البحث عن عوامل اكتشاف ذاتها ونقد الميراث الاستعماري، والعمل على فرض نموذجه على العالم، مما شكل خطاب دفاع مشهود عن الشعوب.

ويمكن القول أن التعددية الثقافية Multiculturalism التي توضع عادةً تحت عناوين سياسة الاختلاف أو سياسة الهوية قد شكلت أكثر الموضوعات المتصلة بالهوية غزارة

---

(١) المرجع السابق، ص ٨٨.

(٢) أدورد سعيد، الثقافة والامبريالية، ط ٣، ترجمة كمال أبو ديبا، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧٦.

وايا تكن التسميات، فإن مفاهيم التعددية الثقافية على تباينها إنما تتماثل من حيث توجهاتها وأغراضها أو أفكارها الأساسية.

فما يميز الحركات المعبرة عن التعددية الثقافية أنها تدور حول الاختلاف وذاتيتها بغرض الحصول على حقوقها الثقافية والاقتصادية والاعتبارية والارتفاع بأوضاع المعنيين إلى مستوى المواطنه بلا انتقاص أو تهميش. ومعنى ذلك أن تعبيرات سياسة الهوية إنما تختلف عن الحركات ذات القاعدة الطبقية من فئات اجتماعية تحدد صلاتها في علاقات العمل والإنتاج وأن أهدافها مرتبطة بالمصالح الاقتصادية.

فالتعددية الثقافية تتجسد في حراك عضوي للجماعات التي تمثلها وتسعى لنيل الاعتراف والحماية وغيرها، فيما تؤكد مبادئ الليبرالية على الفرد وحريته وحقه في اتخاذ ما يعتقد أنه الحياة الصالحة، وهي ذات نظرة متحررة عن أية قيود أو أوضاع موروثة، كما أنها تولي أولوية الفرد الأخلاقية على الجماعة(١).

وتهتم جماعات الأقليات الثقافية والمرأة بالمسائل الخاصة بالهوية الشخصية وإمكانية الربط بين الحياة الخاصة والعامة في احترام الاختلاف الثقافي، مما أحل أسئلة الهوية محل قضايا السلطة السياسية والديمقراطية والحرية والعدالة(٢).

فالليبرالية التقليدية التي كان من دواعي نشأتها إزالة السمة السياسية عن الاختلافات، لذا فإن الديمقراطية المساواتية لا ترحب بالتعددية على تلك الشاكلة لأن المساواة بين المواطنين تتمثل في حقوقهم المدنية التي يأمنها القانون كسبيل لتحقيق الحرية دون أبعادها الاحتماعية(٣).

ولا يقتصر الأمر على ما تقدم، أي في تأكيد الليبرالية على تساوي الأفراد أمام القانون. فهناك وجهة نظر ترى أن نظرية العدالة بالأصل تسعى للتغلب على الاختلاف وأن مبادئ الليبرالية عن المساواة تتصل بالاستيعاب كمثل أعلى.

---

(1) Will Kymlicka , Contemporary Political Philosophy , Oxford U.P. , 2002 , p. 327-336.

(2) David Miller , Political Philosophy , Oxford U.P. , 2008 , p. 92-93.

(٣) للمزيد: راجع: ياسر قنصوة، الليبرالية، أشكال مفهوم، ط ١، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ١٦٦-١٧١.

ومبرر رفض الليبرالية لإعطاء حقوق لتلك الجماعات بالاستناد إلى هوياتهم، أن أفرادها يتمتعون بالعيش في مجتمع عادل، فإذا نالوا أي منافع مترتبة على انتمائهم، فإن هذه المكاسب ستكون متاحة للبعض دون الآخرين من جهة، ومن جهة أخرى فإن أطرهم المؤسسية الخاصة سوف تشد أفرادها لأعراف مختلفة، فيزدادون تمسكاً بقيم مختلفة، ويقضون فراغهم على نحو مختلف، وربما سيميلون إلى التجمع في مهن مختلفة وهكذا.

وتظل المشكلات المفاهيمية حول المساواة الثقافية أبعد غوراً. فالاعتراف والتقدير المتساوي لهذه الجماعات يصطدم بجانب تقويمي وعملي في نفس الوقت، لأن الثقافات بطبيعتها تحمل معتقدات خاصة معيارية وترى فيما يقابلها من ثقافات، أنها تتضمن معتقدات أو تقاليد صحيحة وأخرى خاطئة. ويترتب على موضوع المطالبة بتقدير الثقافات على قدم المساواة صعوبة عملية لأن التقدير سيتحول إلى واجب أخلاقي أو انضباطي، ويتعلق بمدى وضوح المطلب وحدوده وجداواه ومدى الرغبة في تحقيقة[1].

ويأتي الرد على مثل هذه التساؤلات من مواقع التعددية الثقافية، بأن تبني مطالب الجماعات المختلفه قد جاء استلهاماً لحقوق الإنسان وليبرالية الحقوق المدنية، وبالتالي فإن إصلاحات التعددية الثقافية إنما جاءت كجزء من مسار التحرر السياسي والاجتماعي، وأخذت وضعها المؤسسي في إطار الحقوق الليبرالية ومنطق مساواة البشر كأفراد وشعوب.

وعليه فإن التعددية الثقافية تفهم على أنها طريق نحو المواطنة الديمقراطية بعد أن كانت المواطنة تحمل تصوراً واحداً وتعرض الاشتراك في نموذج واحد ينطبق على جميع الأفراد. والتاريخ المركب لا بد أن يخلق مطالبات متعددة وفقاً للجماعات المختلفة، وبالأحرى ينبغي وضعها في إطار المسئولية الديمقراطية ولغة حقوق الإنسان والحريات المدنية[2].

وبين هذا وذاك تبرز آراء تربط بين التعددية الثقافية والتمثل الثقافي، فلا تناقض بينهما. وتستند هذه الأراء إلى فكرة أن الجيل الثالث من أبناء المهاجرين يغذي مسألة الهوية الثقافية ويتحمس للتعددية. فهو جيل يتذكر جذوره وتراثه بينما كان الجيل الأول مثقلاً بالهموم

---

(١) بريان باري، الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعددية الثقافية، الجزء الثاني، عالم المعرفة (٣٩٣) الكويت، ديسمبر ٢٠١١م، ص ١٨٩-١٩٢.

(٢) ويل كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية، الجز الأول، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة (٣٧٧) يونيو ٢٠١١م، ص ١٢٢-١٢٤.

المادية ولم يبد اهتماماً بثقافته الأصلية. ويعقب الجيل الأول جيل ثان يتبنى سياسة النسيان فيوغل في الانغماس في ثقافته الجديدة. أما الجيل الثالث الذي أصبح لا يعاني من مشاعر النقص ويثق في هويته، فمتوازن وقادر على الفخر بما في انتمائه وهويته العائدة إلى أجداده. وهذه النظرية ترتبط باسم «ماركوس لي هانسن» مؤرخ الهجرة الذي قال بها عام ١٩٣٧م[١].

وكل هذه الرؤى إنما هي حصيلة لتوسع الهوية وتزايد أسئلتها، والتي غدت تطرح أجوبة متنوعة فتثير إشكالية المساواة والعدالة والعناوين التي تتزاحم على واجهات العولمة وفضاءاتها أيضا.

وتشكل النسوية موضعاً وازناً في حوار المساواة والاختلاف إذ تصبح هوية المرأة في مواجهة إخضاعها وإذاقتها مرارة التفرقة المتعددة الأوجه والتي من خلالها أدركت النسوية جذور وواقع التمييز والاضطهاد الذي تعاني منه المرأة ومشكلة حريتها ووجودها ككائن إنساني.

فالبادئة المعرفية التي تشرع منها النسوية هي التعريف بهويتها، وهي تغالب الصورة الكلية المسبقة عن المرأة، إذ يقتضي نجاح نضالها أهمية الإقرار بوجود تجربة مشتركة وقضية متفق حولها[٢].

ومع أن خطاب النسوية قد جعل من الهوية موضوعاً مركزياً، إلا أن تصور نوعية هذه الهوية يختلف في الفكر والممارسة، ويتراوح بين النظرة الجوهرانية البيولوجية المنزع أو المفتوحة والمتكونة ثقافياً واحتماعياً ونفسياً.

فجوهرية الاختلاف ترتكز إلى ثبات هوية كل من المرأة والرجل جنسياً (بيولوجياً) مما يثير جدلاً حول مسالة الفوارق الدائمة بينهما، وما يسفر عن ذلك من نبذ أي تشبه للنساء بالرجال، وتأكيد مقومات الأنوثة وفضائلها خاصة قدراتها الخاصة في إبداع الحياة[٣].

---

(١) رسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا، السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، سلسلة عام المعرفة (٢٦٩)، الكويت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٦٥-٦٦.

(2) Samantha Ashenden , Feminism , Postmodemism , and the Sociogigy of Gender , in: David Owen (ed.) , Sage Pub. , London 1997 , 50-59.

(٣) اندرو هيوز، مدخل إلى الايدلوجيا السياسية، ط ١، ترجمة محمد صفار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٣٠٠-٣٠١.

ويناظر مفهوم النوع مفهوم الجنس، فالتمييز بين الذكوروالإناث هو تمييز ثقافي، وهو ذلك الذي يجسم أكثر التمايزات الاحتماعية أهمية بحكم أنه تقسيم يخترق المجتمع قاطبة. فالجنس يشير إلى اختلافات طبيعية، بينما النوع مفهوم يشير إلى الأدوار التي يوكلها المجتمع إلى كل منهما. وهذه الاختلافات النوعية تفرض من خلال الصورة النمطية عن الذكورة والانوثة. فالمرأة كما قالت «سيمون دي بوفوار»(١٩٠٨ - ١٩٨٦) Beauvoir, Simon «لا تولد إمرأة ولكنها تصبح كذلك»، فالرجل يستولى على فئة الذات الفاعلة بينما تحل المرأة في موضع الأخر[١].

ويدلل بعض الاتجاهات النسوية على أن الاختلافات النوعية مصطنعة وحتى الاختلافات الجنسية نفسها غير مبررة لأن البشر ذوي طبيعة خنثوية (Androgynous) وهم خصائص الجنسين، وبهذا المعنى فالبشر لاجنس لهم، وينبغي إصدار الحكم على الناس كأشخاص لا غير. ويصبح هدف النسوية وفقاً لهذا الفهم الوصول للشخصية الإنسانية التي لا نوع لها مما يتطلب تجاوز مفهوم الهوية البيولوجية تماماً[٢].

وعلى العموم فإن الايديولوجيا النسوية تنوعت بشأن الاختلاف والتماثل، فهناك من يلح على الاختلاف وضرورة عدم إنجرار النساء وراء التشبه بالرجال كما المحنا سابقاً وانه ينبغي الاعتزاز بكينونة المرأة المتميزة إنسانياً مقارنة بالرجال وسلوكهم التنافسي العدواني.

وصدرت مواقف نسوية من مواقع الفكر الإشتراكي تفيد بأن الاختلاف قائم على أسس احتماعية واقتصادية، وأن زوال الفوارق بين الجنسين رهين بتغيير صورة العلاقات الاستغلالية التي حطت من مكانة المرأة. لكن بالمقابل ترى بعض النسويات أن المساواة السياسة والقانونية لا تزيل الاختلافات والفوارق، فوجود مجتمع بدون اختلافات أمر غير ممكن بل ليس مرغوباً فيه[٣].

أما التيارات ما بعد النسوية فقد فضلت التعدد على الثنائية ورفضت التصنيف الذي وضع الرجل والمرأة في مواجهة بعضهما كفئتين متضادتين عملاً بمذهب إقصاء الذات المستقلة أياً كان نوعها[٤].

---

(1) Simon de Beauvoir , The Second Sex , Penguin Books England , 1982 , p. 259.

(٢) اندرو هيوز، مدخل إلى الايديولوجيا السياسية، مرجع سابق، ص ٢٨٨-٢٨٩.

(٣) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ترجمة ايمن بكر، سلسلة القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥، ص ٩٨-٩٩.

(٤) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ط ١، ترجمة أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٢، ص ٨٩.

ومن خلال ما جرى ذكره أوضحنا القضايا التي أثيرت حول الهوية والاختلاف، وهي لا تنحصر في حدود التصورات والأحكام الأولية والتي تخص مقومات الهوية، وإنما تشمل قطاعاً فكرياً هاماً يتصل بالمشكلات التي تواجه مجتمعات وإنسان عصرنا في صميم تكويناتها وبديهياتها الوجودية.

نماذج من حوار الذات والآخر في الفكر العربي المعاصر

يمتد سؤال الهوية في تاريخ العرب المعاصر إلى المرحلة التي أعقبت الحملة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، أذ تمحور حول العلاقة بالغرب فجاء ممزوجاً بجدل التقدم وكيفية اللحاق بالأخر. وهكذا نشأ تيار فكري أصلاحي عبر عن الثقة في إمكانيات التراث في التفاعل مع مجريات العصر بالانخراط والإفادة من علومه، بناء على تقدير ذلك التيار أن الغرب لا يتخطى العالم الإسلامي إلا بأدواته وقوته المادية[1]. لذا فإنه يمكن تجاوز التخلف الثقافي والاجتماعي والسياسي بالتربية وتغيير النظم واقتباس الوسائل التي نهضت بأوضاع الغرب.

وترتب بعدئذ عن سياسات الدولة العثمانية ثم انهيارها وما تلاه من تمدد استعماري، صعود تيارات الهوية والأصالة في مواجهة الأوضاع التقسيمية للمنطقة وصدور وعد بلفور لإقامة الدولة اليهودية في فلسطين.

فمنذ العقد الثاني من القرن العشرين تنامت الاتجاهات الداعية إلى حفظ التراث ومقاومة الوافد في جميع مظاهره الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

وأدت التطورات المتلاحقة والصادمة إلى تحول في وجهة نظر النخب إزاء تجربة الدولة الوطنية والتحديث إذ جرت المطابقة بين السياسات العربية والثقافية الغربية كوجهين لعملة واحدة، بإعتبار أنهما يحملان في جوهرهما العدوان ومناهضة شعوب المنطقة ومحو هويتها التاريخية[2].

---

(١) راجع: هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ط ٢، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٤٢-١٤٤.

(٢) انظر: د. رضوان السيد، د. أحمد برقاوي، المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي، ط ٢، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠١، ص ١١٩-١٢٠.

وطبعت هذه الخلفية صورة الآخر في المخيال العربي الإسلامي بكل ما أضافة التحديث والعولمة من مخاوف حفزت عوامل تضخيم الأنا في مواجهة التمركز الغربي الذي غذت أوهامه المطامع وميتافيزيقا الاستشراق اللتان تضافرتا على تزييف ثقافة العرب والمسلمين ووضعها خارج التاريخ. والأمر كذلك فإن المعطي الواقعي لمفهوم الشرق والغرب يظل غائباً في تقرير علاقة موضوعية بينهما نتيجة فقدان ممكنات الجدل وتبادل الرأي والحوار المنتج(١).

ويصف «هشام جعيط» المشهد النزاعي وتناظر المواقف بين المسلمين وأوروبا بأنه محتدم، وأن الأوروبيين يبرزون كل هويتهم بما في ذلك الدين، فيما ينظر المسلمون إليهم بأنهم كفار ونصارى وأنهم الآخر تماماً في كل جوانب الحياة. وكان الدين بالنسبة للمسلمين هو الذي يرسم هويتهم، مما جعل إجابتهم على الأخر باللغة التي يفهمها أي بالدين والحضارة(٢).

ويستحضر «فتحي التريكي» تلك اللوحة أمامه في معتركه لتحرير مفهوم الهوية من قيد الانكماش وتقوقعها على الذات وإقصاء الآخر، بإخراجها من أسر الايديولوجيا والمقاربات الأنيربولوجية المسبقة.

وبالترافق مع تأكيده على الاختلاف، فهو يقر بالكثرة في كينونة الهوية والتي هي في حقيقتها تتأتى من النظر للذات في تجربتها واختلاف الثقافات، والعصور والحالات الاحتماعية، مع بقاء الهوية بمظهرها الموحد للأنا الشخصي والمجتمعي الكلي. ويتساءل إن لم تكن هناك ثوابت موحدة في الهوية، فلماذا يكون الحديث عنها بالأساس؟(٣).

ويشير بهذا الصدد، أن إثبات الذات شرط ضروري في كل عوله، وبدون إثبات الذات تتقوض الأمم، فنظرته تتناغم مع التنوع والاختلاف والهوية عندما يتم تمثيلها كظاهرة تقوم على الانفتاح على الماضي والحاضر والمستقبل. ويصبح عنده الإقرار بالهوية العربية الإسلامية استراتيجياً إذا ما تحددت ثوابت الهوية ومظهرها المتغير لاسيما في العلاقة مع الآخر، وأصبح بعيداً عن الانغزال الذاتي الممجد لثوابتها الماضية، ويصبح هذا الإقرار تموضعاً للذات في العالم

(١) د. حسن شحاته، الذات والآخر في الشرق والغرب، صور دلالات وأشكاليات، ط ١، دار العالم العربي، القاهرة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٢٩.

(٢) د. هشام جعيط، الهوية تؤكد ذاتها عفوياً ولابد من غرس الحداثة فيها بقيمها العليا، مقابلة فكرية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٩٤، بيروت ٢٠٠٣/٨، ص ١٤.

(٣) د. عبدالوهاب المسيري، د. فتحي التريكي، الحداثة وما بعدها، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

عبر تأصيلها وكذلك من خلال تأقلمها مع المعارف والإبداعات والتجديد بالابتكار والخلق والاستيعاب وبناء مصيرها ومشروعها في العالم[١].

وهذه المشاغل الفكرية يلخصها «عبدالله العروي» في مسار الذات والتاريخ والمنهج الفكري والعملي والتعبير، فالمفكر العربي له هم أول هو تحديد هويته، لكن من غير الممكن تعريف الذات دون الإشارة إلى الغير وهو الغرب[٢].

ويرى «العروي» أن العرب والغرب يسلكان طريقين متعارضين في منهج العلوم الإنسانية، فالغرب يفترض وحدة التاريخ البشري ويتظاهر بأنه يسعى إلى تطبيق المنهج الذي استخدم لمعرفة ذاته ويطبقه على الآخرين، فينطلق من الوحدة لينتهي إلى التعدد، فيما العرب يرفضون إطلاقية المناهج الغربية ويرون أنهم قادرون على التعرف على الذات وبنائها، فينطلقون من فرضية الاختلاف إلى الماثلة ضمنياً، لأن الوعي العربي الحديث يقبل بما يعرض عليه من الغرب من مناهج كمذهب جاهز للتطبيق ويرفضها كطريق للبحث والتحليل فيناقض نفسه. وينتهي «العروي» إلى أنه على الرغم من التعارض الظاهري في مستوى التقنيات والتباعد المتزايد على صعيد الفكر والعقائد فإن هناك عملية غير مرئية لكنها حقيقية تهدف إلى التماثل والمماهاة في الإطار الفكري[٣].

ويشترط «العروي» الانبعاث بالاستقلال الثقافي وينظر إلى إمكانية تحقيقها عبر مثلث إحياء التراث، واستيعاب منطق الحضارة العصرية وتحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب لكي يتبوأ العرب وثقافتهم المركز الذي احتلته في عصور الازدهار. ومن هذا التصور فإن تقليد الحضارة المهيمنة الغربية المنشأ لا يعد مشاركة في إثرائها، كذا الحال بالنسبة إلى استيعاب منطقها العضوي لا يضمن حسن الإفادة منها وبالتالي لا يضمن الإبداع في نطاق معطياتها[٤].

وعلى أية حال فإن النزوع للكونية والذي هو أمر واقع، يثير أسئلة الهويات المحلية

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(٢) عبدالله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، ط ٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠١-٢٠٣.

(٤) عبدالله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط ٣ المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص ٢٠٥-٢٠٦.

أمام عوامل القومية والعولمة. فمفرده الهوية التي تستخدمها الأطراف المختلفة وخاصة في ظل المواجهات، تعيدنا إلى دلالات مفهوم الهوية على الرغم من أن التاريخ يعلمنا عدم وجود هوية تامة ومكتفية وممتنعة عن التلاقح الحضاري، وأن هذه الصفة تلازمها بوعي أو بدون وعي، وهو أمر اهتم به «كمال عبداللطيف».

فالحاصل أن تثقيفاً واضحاً يجري في المحافل والهيئات الدولية لصالح التنوع في العالم، إلا أن شروط السوق ومنطق التدفق والمبادلات والحركة الاقتصادية وبما تفرضه النزعة الاستهلاكية، عملت على إنتاج وضع ازدواجي بين خطاب التنوع والحقائق الواقعية الواحدية. فثورة الاتصالات والمعلومات وتقنيات المعرفة هي دينمو الاندفاع الهائل للسيطرة على ما يجري في العالم مما يبلور مواجهة بين منطق الهوية ومنطق المعلوماتية.

فالتحديث ينشئ صراعات جديدة تسعى فيها الهويات الفردية والجماعية للمحافظة على حياتها وكيانها في ظل هذه التحولات المعرفية الشاملة، إذ تعبر الحركات الاحتماعية والثقافية الجديدة والمستحدثة عن التناقضات التي يفجرها عصر المعلومات وفي المقدمة منها إضعاف حس الانتماء وتضخيم الشعور بالفردية والتي تؤثر على علاقة الإنسان بذاته وتضاعف مشكلات استخدام وتوظيف التقنيات[١].

ويطرح رصد هذه التحديثات رهان الهوية واستمرارية الأنا العربي الإسلامي في صميم مسألة المصير العربي كأفق تاريخي ينفتح على المستقبل وتتصل به قيم أبدية ومثل لم يتم بلوغها لأنها مطلوبة على الدوام. فاستمرارية الأنا العربي الإسلامي كما يصفها «جعيط» قاعدة غير واعية بكافة الرغبات الشعبية في الوحدة وكذلك في التوحيد بينها وبين الحداثة، وتندرج في المستقبل كجدلية ذات الشيء وخلافه وتفصيل الحداثة في نسيج ملائم للكيان العربي الإسلامي[٢].

فالحداثة لا تهدد الهوية الدينية ولا الثقافية ولا اللغوية والعرقيه، فالأمر بعكس ذلك، فالإسلام ينتشر أكثر وأكثر في العالم بسبب الحداثة وليس للاحتجاج ضدها[٣].

---

(١) راجع: كمال عبداللطيف، المعرفي، الايديولوجي، الشبكي، تقاطعات ورهانات، ط ١، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة ٢٠١٢، ص ٥٥-٥٧.

(٢) د. هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ط ١، ترجمة المنجي الصيادي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٥١، ١٠١، ١٠٤.

(٣) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣١.

ويطرق «حسن حنفي» باب الهوية ليستكمل الصورة من خلال التجديد، إذ يرى أنه إذا كان البحث يأتي عن طريق تحديد الصلة بين الأنا والآخر، فعملية التراث والتجديد هي الكفيلة بتعبيد الطريق أمام اكتشاف الأنا وتأصيلها وتحريرها من سيطرة الثقافات الغازية ومناهجها وتصوراتها. فهو يبتدر معالجته للموضوع من استقلال الشخصية الثقافية لتحقيق الذات من جهة واشتراط النقد والخلق والابتكار لإنجاز النقلة التجديدية للتراث، من التحليل إلى الإضافة والإبداع من جهة أخرى(١).

ويقرن «حنفي» التجديد بالحداثة في الشكل والمضمون (في اللغة والمعنى) وهو تجديد من الداخل يحفظ الأنا وتواصلها التاريخي، فلا يحدث انقطاع بين ماضيها وحاضرها. فإن طغت ثقافة الآخر على ثقافة الأنا فإن ذلك يولد الطغيان، ويكون الاكتفاء بما لدينا رد فعل الأنا ضد ثقافة الآخر، لأن ضياع الأنا في الآخر يؤدي إلى التغريب، وازدياد الدفاع عن الأصالة والتراث في غياب جدل صحيح بين الأنا والآخر.

ولا يعتقد «حنفي» كامتداد لمناقشته مسألة الأنا والآخر، أن العلاقة بينهما تمثل علاقة الخصوصية والعالمية، إذ أن ذلك سوف يعطينا أقل مما نستحق عندما نعطي الآخر صفة العالمية فيأخذ أكثر مما يستحق، فلا توجد حضارة عامة تمثل الحضارات جميعاً(٢). فهو يقف في خط الشراكة في نظرته الحضارية بلا تبعية تبعث على الوصاية والخضوع، وعند نقطة بداية يمثلها وعي الذات سبيلاً للحداثة.

ويبحث «فتحي المسكيني» في حوار الهوية فكرة إخراج النظر فيها من مستوى الفحص الانثربولوجي الثقافي إلى المساءلة الفلسفية، أي طرح سؤال من نحن بوصفة سؤالاً فلسفياً صارماً، والإبصار بأفق الهوية الرحب. عندها يصبح الإنسان «هو» جذرياً فلا يجرده أي نوع من التطابق الذي تفرضه المعقولية عن اقتداره الطبيعي. فتشكيل معنى الهوية يصبح هاجساً لإيجاد تفلسف جديد يكون بمثابة مدخل لفلسفة عربية معاصرة. فسؤال الهوية يمكن أن يصبح خيطاً هادياً لبلورة فلسفة عربية معاصرة(٣).

---

(١) د. حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ط ١، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، ص ١٨.

(٢) د. حسن حنفي، د. محمد عابد الجابري حوار المشرق والمغرب، ط ٤، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٦٠-١٦٧.

(٣) للمزيد: راجع: فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسالة النحن، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١، ص ٨-٢٤.

والركيزة الأخرى في مناقشة «المسكيني» للهوية هي تلك الخاصة بالحداثة، وتدور في السؤال: إلى أي حد يمكن للفيلسوف أن يفكر في الذات بلا هوية؟، ذلك أن ارداف هويتنا بذاتيتنا قد أضفى غموضاً على ما تعنيه هوية بلا ذات. فالهوية هي نحن دون أي جهد وجودى خاص، بينما الذات هي ما نستطيع أن نكون ولكن لم نجرؤ بعد على الإطلاع به كأفق حر ووحيد لأنفسنا. فالهوية تبرز كواقعة ثقافية لا سند لها سوى إرادة الهوية وهذه الإرادة لا تكفي لتحرير الإنسان. فنحن نعاني من فائض هوية وأن دروس الهوية لم تهيئنا إلا إلى ثأر أخلاقي من كل أنواع الآخر[١].

والفلسفة كما يراها «المسكيني» هي فن البحث عن المشترك بين العقول الحرة، وذلك يتطلب اختراع آداب جديدة للتوجه نحو الكون فلا يحق لاي جماعة أن تفرضها وتضبطها مسبقاً، فوجودنا هو انتماء جذري إلى بنية الكون. أما العلاقة بالحداثة فهي رهينة الانتقال الصعب من ثقافة الأصالة إلى ثقافة الحرية. فأنفسنا متعبة بإجابات هووية لم تعد قادرة على تأمين علاقتنا بالعالم، كما أن مقاومة الحداثة على أساس هووي هي تصرف يقع في أفقها، ومن أجل ذلك لا يمكن للفلسفة أن تفيدنا إلا في التحرر من طبقة معينة من أنفسنا وليس من آخر بلاصفات، إذ أن التفلسف كبح داخلي كما قال «هيجل» لنمط الوعي الهووي الذي يقوم على معاملة الذات وكأنها شيء ثابت نعلق عليه كل ما يمكن أن يقال عنه ونستعمله كما نشاء من خارج[٢].

ومما مر بنا من نقاش الهوية في الفكر العربي المعاصر فإن مبحث التماثل والاختلاف يتجاوز الهوية ومكوناتها إلى قضايا التغيير والتجديد وممكنات التفاعل الحضاري وترتيب العلاقة بالمحيط العالمي ومعرفة الحاجات والأولويات في عصر مجتمع وحضارة المعرفة.

الاستنتاجات

يعد البحث في موضوع الهوية من حيث التماثل والاختلاف، بعقل مستنير ومفتوح، رهاناً على التعامل المتوازن مع مفهوم الهوية التاريخية والثقافية من أجل التقدم والفعالية الإنسانية

(١) فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، ط ١، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١١، ص ١٤-١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧-١٨.

البناءة لاستحضار الممكنات الذاتية، وتحصين الأفراد الطبيعيين والاعتباريين من الصراعات التي يؤججها الانغلاق.

فالتعاطي الإيجابي مع مطالب الحوار الإنساني الحضاري يقتضي أولاً معرفة الآخر بثقافته ونظمه الفكرية والقيمية، حتى لا يأتي التثاقف شكلياً لا يقوى على شيء إلا استنساخ مرجعيات الآخر المعرفية والرمزية ومشروعه الثقافي.

فسجال المؤتلف والمختلف يصبح أمراً مجدياً عندما يجري ضمن إقرار الاختلاف والتعدد وضمان حق المجموعات الثقافية والهويات الخاصة على المستوى الداخلي حتى تحقق ذاتها وتنمي شخصيتها مما يزيد من التحام الهوية الجامعة وتتمكن من التلاقي والتفاعل مع الآخر.

وبهذا الاعتبار فإن التماثل الذي يصل حدود التذويب والاستيعاب والهيمنة، لابد وأن يؤدي إلى برمجة مضادة لانغلاق الثقافات الفرعية المتنوعة واستغراقها في مخاوفها وفي توتراتها مما يوجه واقع التنوع إلى التشرذم وإنكار روابط الثقافة العامة والمشتركات الوطنية وإضعاف وحدة النسيج العضوي للجماعة الوطنية.

وفي هذه الزاوية تلوح مؤشرات رؤية مسألة الهوية في حجمها الحقيقي من خلال مقوماتها الموضوعية التي تتصل بالأوضاع التاريخية وآصرة الانتماء وتعزيز معني الإخاء والمساواة والعدالة التي من شأنها تنمية الأنا الجماعية والمصالح العليا للمجتمع.

لذا تم تناول قضايا الهوية والاختلاف بما يعكس الحاجة إلى التزود من معين ومسار الفكر الإنساني لما يتضمنه من حوارات حية تدفع عناصر النقد الفلسفي لمفهوم الهوية إلى وجهته في تصحيح التصورات العالقة بها.

واهتم البحث بتناول قضايا الهوية في صيغتها الفكرية التي قطعت شوطاً كبيراً يتسنى معه الإفادة من شتئ منازعها وتياراتها الثقافية والفلسفية والاجتماعية والنفسية، إذ تراكمت الدراسات المعمقة والمراجعات لكثير من المقدمات المؤسسة لنظم الثقافة والسياسة المعاصرة والنظر لمدى ملاءمة عروضها في الهوية والاختلاف لمبادئ العدالة وحقوق الإنسان والحريات المدنية ومعالم الديمقراطية السياسية والمساواة الثقافية وغيرها.

فالتصورات المتقدم ذكرها هي ما أجملها هذا البحث بالعرض والتحليل لمختلف التفسيرات التي تمضي نحو فهم الهوية بمكوناتها الذاتية في محاولة الإجابة على أسئلة التماثل

والاختلاف في سبيل نظرة تقويمية لحوارات الهوية في إعرض جوانبها وأغزر موضوعاتها عن الذات والآخر.

ولعل سعة فضاءاتها وتعدد منظوراتها هي علة تباين النتائج والخلاصات التي توصل إليها الباحثون، والعبرة لدينا هي في خصوبة ما توصلوا إليه وحيوية إسهامتهم في موضوعات يصعب أن يكون فيها قول فصل.