

سؤال الهوية في حدود مقاربات الفكر العربي المعاصر د. ضرار علي بني ياسين*

تاريخ وصول البحث: 2024/2/11 م

تاريخ قبول البحث: 2024/7/8 م

الملخص

هدف الدراسة: هدفت الدراسة إلى البحث في سؤال الهوية انطلاقاً من مقارباتها في الفكر العربي المعاصر، لدى مفكرين عرب (الجابري- حنفي- المسيري- علي حرب)، على أساس تحليل وفحص الرؤى التي حكمت مقارباتهم لمسألة الهوية في ضوء أزمة الواقع التاريخي والحضاري المنعكسة على الذات العربية الحاضرة والصورة التي تحكم تمثيلات الهوية العربية.

مشكلة الدراسة: تعاني مقاربات الهوية في الفكر العربي المعاصر من عقدتين، هما، كثافة الحضور الأيديولوجي والسياسي في هذا الفكر، وضمور الرؤية المعرفية العلمية التي تبحث في الهوية في إطار الشروط الموضوعية التاريخية وغير التاريخية. لذا حاولت الدراسة على سبيل الاستيضاح البحث في سؤال رئيسي، هل الهوية العربية كيان ثابت وناجز بالتمام ومكتفية بذاتها؟ أن أنها هوية تظل في ميكانزم تفاعل وتشكل وانفتاح مستمر؟

النتائج: خلصت الدراسة إلى أن استيعاب فكرة الهوية باعتبارها قضية مستقلة بذاتها غير ممكن، إذ إنها بالأحرى ظلت على امتداد تنويعات الخطاب الفكري العربي فرعاً من أصل، فالأصل هو مشكلة الواقع التاريخي المأزوم وإرهاصات الفوات الحضاري، وبذلك تكون نتاج أو انعكاس لمشكل نهضوي عنوانه التقدم والفاعلية الحضارية في الفضاء العالمي.

الكلمات الدالة: الهوية – سؤال الهوية – الهوية في الفكر العربي – أزمة الهوية.

* أستاذ مشارك، قسم الفلسفة، الجامعة الأردنية.

The Question of Identity within the Limits of Contemporary Arab Thought Approaches

Abstract

Objective of the study: The study aimed to investigate the question of identity based on its approach in contemporary Arab thought by Arab thinkers (Al-Jabri, Hanafi, Al-Mesiri, Ali Harb). This approach governed the issue of identity considering the problem of the historical and cultural reality in the Arab self and its representations.

The problem of the study: Approaches to identity in contemporary Arab thought suffer from two factors: The intensity of the ideological and political presence in this thought and the limitation of the scientific vision that investigates identity. Therefore, the study attempted to answer: Is Arabic identity a fixed and self-sufficient entity? Or is there a mechanism in which it constantly interacts and forms?

Results: The study concluded that understanding the idea of identity as an independent issue itself is not possible. Because it is a branch of a root; The root of it is the problem of historical reality, which reflects the problem of progress in global space.

Keywords: Identity – The Question of Identity – Identity in Arab Thought – Identity Problem.

مقدمة:

تُمثِّلُ النظرة الفكرية الخاصة بمعرفة الذات ونقدها، وفقًا للشرط التاريخي الذي يحددها ويحتويها، مُعضلة بالتمام للإنسان العربي في المعيش الحاضر لعالم العرب والسبب أنه يميل إلى اعتبار إجرائية النقد من شأنها إضعاف هذه الذات وتَحْذِيلُها، أو أن ممارسة النقد يعدّ ضرب في صميم الهوية التي تتمثل فيها الذات وتؤهينها. وبالإدراج الأوسع للمسألة فإنه وبالقدر الذي يشعر فيه العربي بأنه مأزوم بالواقع وبالتعبية مع الهوية، يرى أن سؤال الأزمة لا ينبغي أن يلزم عنه الولوج إلى العملية النقدية للذات والشروط التاريخية التي أحاطت بمسألة الهوية، أو مسألة نقد وعي الذات لوضعها في العالم الحديث.

يفرض سؤال الهوية نفسه اليوم في الفكر العربي المعاصر مأزومًا على مستوى الوعي المباشر تارة، وإشكاليًا تارة أخرى. وتتعيّن الأزمة في المُشَخَّص من الوعي وتمثلاته في الخطابات الفكرية العربية الراهنة، وإذا كنّا حقًا ما زلنا مشتغلين في جدل الثنائيات من عصر النهضة العربية الأولى وإلى الآن، من قبيل التراث والحداثة، أو الذات والآخر أو الأصالة والمعاصرة، فإن مردّ ذلك يعود إلى كوننا مستمرين في مُعَايَنَةِ سؤال الهوية ولم ننته منه بعد.

مؤدّي القول هو أن فيضًا من الشروط التاريخية وغير التاريخية هي من أنجبت سؤال الهوية في الثقافة العربية المعاصرة، وعليه فإن اعتباريّة ضرورة فهم العوامل التكوينية، التاريخية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي حكمت هذه الشروط، هي من ترشدنا إلى الإجابة عن الأسئلة الكبرى الخاصة بالهوية.

نحن في الوقت الذي نَعُدُّ الخَطْوَ لمعرفة الشروط المتصلة بسؤال الهوية، نكتشف أن الشرط التاريخي هو الأبرز من بينها جميعًا، والمثال الأوضح في ذلك هو محاولتنا معالجة المشروع النهضوي العربي في العصر الحديث، من حيث ارتبط بمسألتي الهوية والتقدم، فهاتان المسألتان توجهنا بهما إلى الآخر أي الغرب المتقدم من واقع الشعور بالفارق الحضاري، المدني والعلمي والسياسي والثقافي، بين عالمنا وعالم الغرب. وفي الحال الذي انبثق فيه سؤال النهضة، تشكل معه سؤال الهوية، فالغرب المتقدم مثلما أنه يشكل تهديدًا أمام هويتنا المعاصرة أو مُعْرِقًا لتفتحاتها الجديدة، فإنه يمثّل نموذجًا في المدنية والتقدم والقوّة. وليس من نافلة القول أن تعرّ الخطاب العربي في تشكيل صورة حقيقية للغرب ناتج عن عجز معرفي في إعادة رسم صورة الذات المطابقة للواقع.

يتوجب هنا أن لا نتجاهل مسألة الحالة النضالية الأيديولوجية التي حكمت معادلة الأنا والآخر في صورتها النهضوية وكذلك صورتها المُحدثة، من حيث محاولة التخلص من هيمنة الآخر، الذي يفرض علينا أن نحدد هويتنا داخل هويته الحداثية الصاعدة، وأن نملك القدرة على تعريف النحن ووعي الذات في مقابل الآخر، من خلال وضعية استقلالية، تملك الذات فيها قدرتها على التفاعل مع الآخر، بعد الاستيقان من امتلاك الفهم الصحيح للهوية الخاصة بالذات. والواقع أن الخطاب الفكري العربي الحديث والمعاصر قد تناوبته تيارات مؤدلجة سياسيا كالماركسية والقومية والليبرالية فضلا عن التيارات الاسلامية المختلفة وهذا الاختلاف انعكس بدوره على مضمون الخطاب المعبر عن الهوية وأشكال تمثيلها.

أدى التعدد في أشكال الخطاب النهضوي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلى التعدد في أشكال الوعي بالهوية، وإذا كانت الهوية عند ممثلي تيارات الخطاب الفكري العربي تعادل ووعي الانتماء والتمسك بالأصول أو الجذور، فمن البديهي أن يظل السؤال فيها وحولها هو الأميز حضوراً والأشد إرهاباً. وهكذا فإن حضر سؤال الهوية طاعياً بقوة أمام الذات المأزومة فإن السؤال المقابل يُصاغ على الصورة التالية. كيف يمكن أن نحدد هويتنا باستقلال إذا لم نكن نملك تصوراً واضحاً عن وعينا الذاتي بها؟ وعندئذ يحضر السؤال. ما هو الذي يحدد هويتنا؟ في الواقع يصعب ترسم هوية باستقلال عن وعينا الذاتي بها، فضلاً عن وعينا بالماضي والحاضر، لأن معادلة الهوية ببساطة هي تحقق وعي الذات بذاتها، فالذات الواعية لذاتها في كينونة جماعة ما تعي نفسها باعتبارها جماعة ذات هوية وتمتلك صفات جوهرية تؤهلها لأن تكون دائماً في وضعية انتماء لهويتها الخاصة بها⁽¹⁾.

وإذا كان عديد من المثقفين العرب يقدمون خطاب هويتهم في إطار وعي خاص ولا تاريخي يُنتج هوية شمولية حصلت في الماضي البعيد والقريب وكأنها، ناجزة ومكتملة بالتمام، فإن السبب يعود على الأغلب إلى أن مضامين وأهداف المشروع النهضوي (الأصالة والمعاصرة والتقدم والتجديد والنهضة) هي عناصر لما تزال بعد إلى الآن حتى مع مضي أزيد من قرن ونصف على مسار انطلاق النهضة في العصر الحديث، الشاغل الرئيسي للخطاب الفكري العربي المعاصر.

حتى أن العرب لم يُحرزوا بعد حالة الدولة- الأمة بصورتها الحديثة، التي يمكن أن تكون بمجتمعها الحديث الحامل التاريخي للنهضة الحقيقية والانتفاء من أزمة الواقع وأسئلة الفكر

المأزومة كذلك بحاضرها، ومن ثم إعادة بناء مفاهيم من قبيل الهوية والنهضة والتراث والحداثة، في الوقت الذي تتجه فيه أوروبا القومية إلى مرحلة ما بعد الدولة- الأمة⁽¹⁾ من حيث إن مسارات العولمة الشاملة خلقت أوضاعاً جديدة أثّرت على صورة الدولة ومؤسّساتها التقليدية.

وفي نطاق تنافس الخطابات المتعلقة بالهوية في الفكر العربي المعاصر، فإنه يُلاحظ أن هناك موقفين يُطران هذه الخطابات، الأول ينتصر إلى القول بأن الهوية تصدر عن كل ما هو جوهري، مكتمل، فهي تتحصّل على ماهية ثابتة أو قارّة، انطلاقاً من تقليد فلسفي أرسطي معروف⁽³⁾. وواضح بذاته أن هذا يُعدّ موقفاً ينم عن الرفض لكل ما هو جديد، ويعتقد بأن الحداثة هي من أهم معوقات تشكيل هوية عربية أو إسلامية أصيلة وجوهرية، إن لم تكن تحول دون نموّها وازدهارها في إطار تاريخها الخاص وثقافتها وحضارتها الأصيلة المرتبطة بالعروبة أولاً وبالإسلام ثانياً.

أمّا الموقف الثاني، فيصدر عن فهم خاص يرى أن الهوية صيرورة تشكّل وبناء تاريخيين، إذ يتم كشفها وإغناؤها بصورة مُستمرة، وهذا الفهم ينبع من موقف تكويني خاص بتصوّر هوية متجددة تستجيب لشروط الواقع، من غير أن تنفصل عن خصائصها التاريخية⁽⁴⁾. المُستدرك من القول هو أن هذا المنظور لا يُعدّ الهوية كياناً ناجزاً نهائياً، يُعطى دفعة واحدة في التاريخ، وإنّما هي صيرورة نموّ وتطوّر وتغيّر مثلما أنّها تعاني الأزمات الوجودية والاستلاب⁽⁵⁾. وذلك هو الموقف الذي يُعرّف الهوية انطلاقاً من فكرة تاريخيتها وحقيقة تحولاتها وانزياحاتها، لاسيما في العصر الحالي الذي يشهد تسارعاً غير مسبوق في جميع حقول الحياة الإنسانية.

لقد انعقدت هذه الدراسة في عناوين رئيسة اشتملت على ما يلي:

المقدمة، ظواهريات الهوية في الفكر العربي المعاصر، مقاربات الهوية في الفكر العربي المعاصر "حسن حنفي، عبد الوهاب المسيري، محمد عابد الجابري، علي حرب"، وأخيراً الخاتمة والاستنتاج.

ظواهريات الهوية في الفكر العربي المعاصر:

يلحظُ المُتتبعُ لكتابات خطاب الهوية في الفكر العربي المعاصر، أنّه خطاب تغلب عليه صفتان، الأولى، كثافة حضور المضمون الأيديولوجي فيه، ويرجع ذلك إلى أسباب عديدة منها على وجه الخصوص المرحلة التاريخية التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية، بجميع أوضاعها الاجتماعية والسياسية والحضارية، والثانية الاستغراق في جدول الثنائيات الضاغطة على الوعي

والواقع من قبَل الأنا- الآخر، الإسلام- الغرب، التراث- الحداثة... إلخ، مع ما يتخلل ذلك من مواقف متعارضة بين الرفض المطلق أو القبول المطلق.

النتيجة هي أن الخطاب يبقى مُسيجًا ومأزومًا في إدراج خياراته الثقافية وغير الثقافية، في هذا الاتجاه أو ذاك. ولذا فإن موقف الاستنكاف عن ممارسة الأدوات المنهجية النقدية لا يُساعد في الانتهاء من سؤال الهوية، إذ لا بُدَّ من بذل المزيد من التفكير، حيث ينبغي ابتداءً إعادة تجديد صياغة سؤال الهوية في الخطاب العربي انطلاقًا من إجراءات النقد، ومنهجية التأصيل الفكري، فسؤال من نحن؟ يحتاج إلى مُساءلات فكرية بعيدة المدى، لأجل الخروج من دائرة الأيديولوجيا، ومن أزمة الوعي بالذات وبالواقع.

مقتضى القول هنا، أن الهوية خاصتنا، شأنها شأن الهويات التاريخية الممتدة حضاريًا وإنسانيًا وماديًا في العالم الإنساني، هي بمقدار ما تكون مُعطىً موضوعيًا تشكّل ببطء وبثبات عبر مسار التاريخ والتوليدات الثقافية المتفاعلة مع الآخر، فإنها لا بُدَّ لها أيضًا أن تكون قابلة للبناء والاعتناء والتشكّل والصرورة وفقًا لمحددات سياسية وثقافية وأيديولوجية وسياسولوجية، على اعتبار أن الهوية هي ميكانيزم هيئة أو حالة وعي متحول ومتجدد، يَغسُر وضعه في قالب جامد، من دون أن يُفهم هذا التحول كما لو أنه شكلٌ من أشكال مَحْوِ الهوية ذاتها أو زوالها، أو أنها هوية صائرة بالضرورة إلى وضعية قطيعة مع تاريخها وأصولها التي انبثقت فيها بذورها أول الأمر.

يبين التمهيص الجاد في الخطاب المتجدّر في سؤال الهوية، أو في خطاب أزمة الهوية في الثقافة العربية المعاصرة، أن الجماعة العربية بالمعنى القومي التاريخي، مثلها مثل الجماعات القومية الأخرى، تنتهي صميميًا إلى هوية متجذّرة تاريخيًا، مُباطنة للوعي الفردي والجماعي على حدٍ سواء، ومُعَبّأة ثقافيًا وحضاريًا ودينيًا، شاعرة بذاتها تمامًا، لكنها بالحرّي لا تكون ماهية ثابتة أو ساكنة، وبالتالي يمكن تمييزها بسهولة وفصلها عن استخداماتها التاريخية وتمثلاتها الأيديولوجية، بل هي في الواقع تُعبّر عن واقع تاريخي حيّ ومتحرك، وهو يظل ثمرة التوسّع والاختلاط والتزاوج والاندماج المادي والثقافي معًا، ما يعني أنها ظلّت باستمرار تعكس ذاتها في وضع تغبّر أو تطور مستمرين⁽⁶⁾. والواقع أن هذا ليس حكرًا على الهوية العربية فكل المجتمعات التاريخية تنطبق عليها النتيجة ذاتها.

مع ذلك، فإنه لا مندوحة من النظر بعين الاعتبار أن العرب والمجتمعات العربية الإسلامية التي تعرّضت هويتها في القرنين السابقين ولا تزال إلى ضغط الحداثة الفائضة من أوروبا،

والكولونيالية الاستعمارية القاسية، لا يزال الدين عامة والإسلام خاصة المصدر الأول إن لم نقل الوحيد للقيم الرمزية والتاريخية والمعنوية والنفسية والتربوية، التي يقوم عليها بناء المدينة والحس الحضاري، وهو عملياً ومن هذه الزاوية أهم مرتكز لهويتهم شأؤوا ذلك أم أبوا⁽⁷⁾. ومن ناحية واقعية ومعرفية يظل الوحي هو لحظة التأسيس في تاريخ الثقافة العربية، وأن الحضارة الإسلامية ما هي إلا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي الذي بقي يتجلى ثقافياً ومعرفياً في سياقات تاريخية واجتماعية متغيرة⁽⁸⁾.

فُصارى القول أن الثابت في تشكلات عناصر الهوية لهذه المجتمعات هو الدين والإسلام تحديداً، غير أن ذلك لا يعني أن الإسلام العقدي والحضاري بمجمله، يحول دون استمرار بناء صيرورة هوية متطورة تاريخياً، ومنفتحة على الآخر وتغتني بالتجربة الإنسانية عامة، بل على الأغلب إن الإسلام الحضاري التاريخي لديه تجارب عديدة غنية في الانفتاح والتأثر والتأثير، والقابلية نحو إدراج تقاليد ثقافية ومدنية مختلفة وصهرها واستيعابها في إطار المنظومة الحضارية العربية الإسلامية، كما هو شأن عصور الإبداع والازدهار. وقد ظهر ذلك في حواضره المدنية عبر عصورها المختلفة في المشرق العربي والمغرب العربي فضلاً عن الاندلس.

لا بُدّ من القول بأن أسباب تعمق أزمة الهوية العربية في مرحلة ما بعد الثورة القومية الحديثة، كثيرة، لكن ثمة خطاب فكري وازن يرجع ذلك إلى واقع الإخفاق الذي حصل للحركة القومية العربية، وخسارة مجتمعاتها العربية حُلم الوحدة أو الدولة القومية، التي تتطابق حدودها الثقافية (الأمة) مع حدودها السياسيّة (الدولة)، إذ أدى هذا الإخفاق إلى الشعور بوضع الهوية في طريق شبه مسدود، ولعلّ أقسى مظاهر الردّة على الأيديولوجيا القومية العربية تتجسّد في تصاعد لون من خطاياها نحو اتهام الهوية العربية نفسها، ومن ثم صعود الأصوات المشككة بها وبجدواها، بل حتى في حقيقة وجودها⁽⁹⁾.

قد نكون اليوم بالفعل عند أدنى مُقْتَرَبٍ من ذروة حالة انتقاد العرب والعروبة نفسها، وتشويه صورتهم التاريخية، بل وأحياناً الانسلاخ من الهوية، مع ما يمثل ذلك مما يُشبه صورة الانتقام من الذات، فقد تُشكّل حالة جلد الذات التمرين اليومي للعرب من مثقفين وسياسيين ومواطنين عاديين، فالجميع يشكو من العرب ومن سكونهم وضعفهم وانقسامهم وتخلّفهم، وعندئذ يسهلُ اتهام العروبة نفسها، وليس العرب من حيث هم أفراد وجماعات وطبقات سياسية ونُخب حاكمة⁽¹⁰⁾.

من ناحية تاريخية، يُلاحظ أن سؤال الهوية وواقع الاختصاص والجدل فيها وعليها في الفكر العربي الحديث والمعاصر، حصل بتأثير كبير من الضغط الهائل في مكنون الوعي لدينا بواقع المفارقة الناتج من صدمة الحداثة الأولى التي تسببت في جزءٍ مهمٍ منها حملة نابليون على مصر (1798-1803م) وما أعقبها من إرهابات فكرية أوليّة للمشروع النهضوي العربي، الأمر الذي حفّز الرواد الأول في الفكر العربي الحديث إلى البحث عن إجابات مُتَعَقِّلَة شافية حول أفكار النهضة والتقدم والتمدّن أمام حالة الضعف والتأخر، وكان لا بُدَّ لسؤال الهوية أن يحضر في هذا الفكر، لا سيما في ضوء محاولة الإجابة عن سؤال من هو الآخر المتقدم (أوروبا حصراً)، وكيف تكون علاقتنا مع هذا الآخر؟. علماً بأن الآخر بدأ يأخذ في الوعي صورتين، هما، الغازي المُهَيِّد القوي، ثم المتقدم، والمتفوق حضارياً، وعلمياً، ومادياً. فهو هكذا أمام الأنا في لحظتها التاريخية. غير أن هذه العملية لم تكن تتم في هذا الفكر في نطاق وعي معرفي خاص بالتحليل الفلسفي العميق، وإنّما كان شعار الهوية يُرفع في سياق الدفاع عن الذات أو تأكيد حضورها مقابل الآخر الذي يزداد ظهوره في ذلك الوعي باعتباره مُهدِّداً لهذه الذات. والواقع أن العالم العربي الحديث بدأ يتعرّف ذاته وواقعه أكثر فأكثر مع الاحتكاك مع الآخر الأوروبي بفعل الوعي بالفارق الحضاري والعلمي والمادي والسياسي مع أوروبا المسيطرة المتقدمة الطامعة بالهيمنة.

استمر المشروع الفكري الخاص بالنهضة العربية الحديثة عقوداً طويلة وكان من أبرز ما نتج عنه هو تنازع تيارات خطابات النهضة، التي تُرجمت في الواقع إلى خطاب هُويّة، حتى وإن دارت هذه الخطابات حول مضامين النهضة وفلسفتها وهُويّة الحامل التاريخي الاجتماعي لها، ولذلك كان من الطبيعي أن تُعدّ هذه الخطابات معبّرة بالنتيجة عن خطاب هُويّة بامتياز، فالأسئلة المركزية فيه ظلّت تدور حول، من نحن ومن الآخر؟ ما هو التقدم وبماذا يكون؟ ما هي الأصالة وما هي المعاصرة؟ أيهما أولاً التراث أم الحداثة؟ وهكذا.

وإذا كان السؤال الذي طُرِح في فكر النهضة العربية الحديثة، قد تعلّق بمسألة الهوية وإن تعددت الياقظات الفكرية والمصطلحات المعبّرة عن هذه الهوية، فمن الممكن اليوم القول بأن المسألة تبقى مُلزمة للعرب والإنسان العربي في حاضرهم المعاصر، ولذلك يبقى سؤال الهوية مشروعاً وبالتالي حاضراً، بل هو يبدو أوثق ارتباطاً بأسئلتنا الراهنة، ولأن أحوال العرب المضطربة تبدو متشابهة بين الحاضر المثقل بالماضي القريب، فإنها تدفع بالشعور باهتزاز كياننا الحضاري

وتخلخل نظام القيم والعلاقات، ومن الطبيعي في الوقت نفسه أن يبرز بفكرٍ ساخن مُشكل الهوية⁽¹¹⁾.

لا يستقيم طرح مسألة الهوية في الفكر العربي الحديث والمعاصر إلا في ضوء التحقق من حقيقة الإشكال بين خطاب التراث وخطاب الحداثة، والأثر المباشر وغير المباشر لذلك الإفصاح الذي يفرضه علينا هذان المفهومان بإزاء تصوراتنا للهوية خاصتنا، فأحد أسباب الإخفاق في عُثورنا على تمثيلات عقلانية للهوية- يكمن كما يبدو- في التعثر الفكري في فهم الحداثة، وذلك حين النظر إليها بكونها امتيازًا حصريًا لأوروبا أو الغرب عمومًا، انطلاقًا من وهم المركزية المتعلق بادعاء تمثيل أوروبا لذاتها وتاريخها الحصري، وهذا تصوّر يستند إلى فهم أداتي أو تقني للحداثة، ولعل العجز في الفهم يرجع إلى نقص في الفصل بين الغرب من حيث هو ادعاء تاريخي والحداثة بما هي تاريخ تطور العقل الإنساني ومكتسب عمومي للإنسانية جميعها، مثلما أنها صورة من صور تميم النوع الإنساني، ولذلك ينبغي "التحرّز من تكريس ادعاءات تاريخانية تجعل دورنا مُلغى سلفًا، قبل أن نرفع فكرة الهوية ضد الحداثة"⁽¹²⁾.

وفي حالة الانجرار وراء الفهم السابق فإننا نساهم بتكريس اعتقاد زائف من شأنه أن يعزز ادعاء الغرب نفسه بخصوصيته ومركزيته وحصريّة نموذج الحداثة، واختزالها بالجغرافيا الفكرية والبشرية التي تخصّ عالمه هو، وأما الثقافات غير الأوروبية أو الغربية، هي بالضرورة ثقافات لا تبلغ القيم الحداثيّة. وفي أفق هذا الفهم يمكن استيعاب مُشكل الحداثة، باعتبارها مُنجزًا تاريخيًا مفتوحًا على العقل والتجربة الإنسانية كلّها، الأمر الذي يمكّننا من إعادة بناء السؤال عن معنى (النحن) أو معنى (الهوية) التي تخصّنا⁽¹³⁾. من غير أن نسقط في وعي شقيّ يحجب عنا حقيقة أننا بمقدورنا انجاز حدثنا الخاصة بنا عربًا ومسلمين دون أن نفقد مشروعية هويتنا وخصوصيتنا من جانب أو أن نجعل من علاقتنا مع الغرب وحدائته علاقة خصومة أو صدام.

الواقع أن استيعاب الحداثة وفقًا لمنطق الانتماء للغرب، واعتبارها امتيازًا غربيًا حصريًا، من شأنه أن يرتدّ عكسيًا اتجاه نظرتنا إلى ذاتنا، فمن جانبٍ قد ننخرط في وعي مزيفٍّ بالهوية الناقصة أو الدونية، ومن ثم قبول الاندراج في منظورات التبعية المطلقة له، ومن جانبٍ آخر فقد نغترّب في عملية استيهام بهوية مكتملة مكتفية بذاتها ومغلقة، وعندئذ نشعر أننا لم نعد بحاجة إلى التواصل أو التفاعل مع الحداثة وفتوحاتها وربما العالم جميعه.

وفي ضوء المسارين الضاغطين السابقين، فقد شكّل واقع انحسار المرجعية العربية، وانكشاف عالم العرب وبقاءهم من دون مشروعٍ سياسيٍّ واجتماعيٍّ وحضاريٍّ واضحٍ وصريح، إلى خُسْرانهم أي مرجعية فكرية أو سياسية أيديولوجية يمكن أن تصيرَ حاملاً تاريخياً لهضمتهم المنشودة، ما أدّى إلى ازدياد الشعور بأزمة الهوية التي ينخرط فيها الوعي في ثنائية الانفصال بين الواقع المادّي الخام ومُكافئهِ الرمزي، أي فقدان الانتماء الطبيعي والموضوعي لدلالاته الأيديولوجية والسياسية والأخلاقية والإنسانية⁽¹⁴⁾. وهكذا تبدو الهوية العربية تعاني من خسارتها لمرجعيتها التاريخية، كنتيجة لإخفاق المشروع السياسي الاجتماعي للدولة القومية والوطنية العربية على حدّ سواء.

يتراءى لنا إذا نحن تفحصنا جيداً سؤال الهوية في مَشْهَدِيّة حضورنا الأنطولوجي- التاريخي، أنه سؤال لا يُطرح أو يفرض نفسه على الذات مأزوماً، إلّا عند المجتمعات التي يشهد حاضرها أزمة تاريخية وثقافية ووجودية على مستوى البقاء والوجود الحضاري، لذلك قد لا نجد مثل هذا السؤال مطروحاً لدى المجتمعات التي لا تشهد تحديات مماثلة تجعلها تعاني من أزمة هوية، فيتحرر وعيها وينشط الفكر في الفعل التاريخي، ويحصل لها التقدم والنُجوز الحضاري.

وإذا كان واقع حال الوعي الذاتي العربي يستوعب حضوره باعتباره تحققاً وجودياً مكتملاً أو ناجزاً بالتمام، إلّا أنه مع ذلك سيجد نفسه ينقصه التفتح اللازم لأجل انطلاق الأسئلة الأكثر عمقاً والتي تخصّ الأوضاع الاجتماعية وغير الاجتماعية التي تنحصر فيها الذات، فضلاً عن الهوية كنتيجة لذلك، وعليه فإن انفتاح الوعي العربي من داخل الوضع الاجتماعي للذات إلى الخارج أو إلى عالم الذوات الأخرى، من شأنه أن يُشكّل انفتاحاً مرتبكاً ومُشوَّشاً، يؤدي إلى صورتين من الشعور عند الإنسان العربي، أولهما الشعور بالمُغايرة والاختلاف، وثانيهما، الشعور اليوم لجزءٍ مهمٍّ من الحامل التاريخي لمشروعهم النهضوي التقدمي، فإن الذوات الجمعية العربية تجد نفسها محاصرة في أوضاعٍ اجتماعية وغير اجتماعية مأزومة، وبالتالي الانحصار في مضمار هويةٍ مُصمّمةٍ تكتنفها شروط صراعية وأحوال مُعبأة بالخوف المشروع وغير المشروع على الذات التاريخية الحضارية، وعندئذ سيكون من العسير تصور تحقق وجود الهوية إلّا وهي مأزومة، وبالتالي ينشأ وعي مزيف يعتقد أن خيار الانكفاء على الذات بمثابة الخيار الأمثل لتجنب تداعيات أوضاع الواقع والذات المأزومة. ولكي يتم تجاوز هذا الخيار واستبعاده فلا بدّ من إعادة بناء سؤال الهوية انطلاقاً من انتاج وعي علمي معرفي بالواقع المأزوم للعرب على جميع الأصعدة

والأحوال وهذا من شأنه أن يفكّ التباس أزمة الأنا مع الهوية والتراث من جهة ثم أزمة الأنا مع عالم الهويات والثقافات العالمية من جهة أخرى.

يمكن الاستنتاج هنا، أن سؤال النهضة والتقدم بما هو دالّة إلى حالة حضور تكويني تاريخي للذات العربية الحاضرة والتي من شأنها أن تكون مُتموضعة في الفعل الثقافي والحضاري، بقي مطروحاً بقوة عند مفكري عصر النهضة العربية، وهو في الوقت ذاته سؤال هويّة، لكنه اليوم بالنسبة لجيلٍ بالتمام من المفكرين العرب المعاصرين، أدعى إلى أن يكون مظهرًا من المظاهر الناصعة التي تعبّر في أحد وجوهها عن الأزمة التي تعيشها المجتمعات العربية، والتي انبنت الجهود لوضع حلولٍ لتجاوزها آنذاك⁽¹⁵⁾.

مقاربات الهوية في الفكر العربي المعاصر:

يُبرز البحث في محتوى الخطاب المتصل بإشكالية العلاقة بين التراث والهويّة في الفكر العربي المعاصر، مساحة الاختلاف والتعارض بين تيارات هذا الفكر. وفي مجال التناول الذي يخص فكر حسن حنفي، فإننا نجد أنه ينطلق من موقفٍ يعدّ التراث جزءاً أساسياً من مكونات هويتنا التاريخية والحضارية، مثلما أنه يشكّل الجبهة الأكثر تفضيلاً والأشدّ ارتباطاً بها، وعليه فإن عملية تجديد هذا التراث وإعادة بنائه في ذاته، تقودنا إلى إثبات الهوية عبر امتدادها التاريخي. ومثل هذا التصوّر للهويّة يؤدي إلى التفكير بلزوم العودة إلى التراث، وليس الانقطاع عنه، ومن ثمّ إحيائه من جديد⁽¹⁶⁾. وهذه النظرة فضلاً عن كونها لصيقة مباشرة بمسألة الهوية خاصتنا فإنها تمثل نقداً مباشراً لدعاة القطيعة مع التراث التي ينادي بها البعض على أساس أن هذه القطيعة تعتبر عندهم الشرط الضروري للولوج إلى عتبة الحداثة في نسختها الغربية.

وإذا كان مفهوم الأصالة الذي يجري ترديده في جُلّ الأدبيات الفكرية العربية، يعود بنا إلى التراث، فإن أصالتنا لا تعني بأي حالٍ اختيار موقف الجمود والانغلاق على الذات ورفض الآخر والنفور من الغريب، واعتباره مُزيّفاً أو دخيلاً، وأنه يشكل تهديداً للهويّة. بل إن الأصالة تُعدّ في هذا المعنى عزلةً وفراغاً وضموراً واضمحلالاً وخفاءً، لأن الذات لا تقوى ولا تغتنى إلا مع الغير، سواء في تنافسها أو صراعها معه، أو تمثّلها له واستيعابه بشكل صحيح⁽¹⁷⁾.

تشكّل فكرة الأصالة عند حنفي معنًى من معاني التواصل واللقاء في حياة الشعوب، وفي الوقت ذاته يكون حاضرها استمراراً لماضيها، ومستقبلها استمراراً لحاضرها، فلا انفصام في شخصيتها ولا سقوط في الازدواجية الثقافية، ولا صراع بين أنصار الأصالة وأنصار المعاصرة. بشكلٍ يؤدي إلى قيام تعارض مصطنع بين التيارين، اللذين يتحولان في الغالب إلى تيارين مُتصارعين على

مستوى الفكر والممارسة، إلى أن يؤدي الأمر إلى ضياع الوحدة الوطنية مُمثلة أولاً في وحدة الثقافة والرؤية، ومن ثمّ وحدة المنهج فضلاً عن وحدة الهدف والغاية⁽¹⁸⁾.

وفي الحين الذي يُظهر فيه حنفي اهتماماً وانشداً لافتين للتراث، فإنه ينطلق من تصوّر يقدم التراث باعتباره مُجسّداً لحال التكوينية الخاصة بالذات المعبّرة عن هُويّة الأنا، مثلما أن التراث يكون في الوقت نفسه، مُعبّراً عن هذه الذات في لحظتها الراهنة، من دون أن تغدو متماهية مع الموروث، أو أنها تعيش حالة اغتراب كليّ في التراث، إذ في الحال الذي تغترب فيه الأنا في التراث، وتتجاهل مُقوّمات العصر وعناصره، فإن الهوية الحاضرة يغيب وجودها عبر مراحل التاريخ، وتخسر دورتها في كينونتها الخاصة والهامة. ولذلك فلا بُدّ من ربط الإنسان العربي بأصوله التاريخية الثقافية والحضارية، من حيث أن هذا التاريخ يُعبّر عن هُويّة كل إنسان. والفكر العربي المعاصر عندما يتجه إلى التراث، فهو إنّما يتجه إلى التاريخ لاستخلاص العبر وتجاوز أزمته المعاصرة، أزمة الهوية العربية، وأزمة التأخر التاريخي أمام الآخر المدجّج بأيديولوجيا التقدم⁽¹⁹⁾.

تبنّى حنفي موقفاً من شأنه أن يصنع علاقة موضوعية أو مفهومية بين كل من التراث والتجديد والحداثة، فاعتبر أن موقف التمسك بالتراث، من شأنه تقديم ضمانة للحفاظ على الهوية. وذلك عن طريق تجديد التراث وإعادة بنائه بناءً جديداً أو مُجدداً، على أساس "أن التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية، وهي اكتشاف التاريخ، وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر، كما يكشفان عن قضية البحث عن الهوية عن طريق الغوص في الحاضر، إجابة عن سؤال من نحن، واكتشاف الحاضر بما هو تركمات للماضي"⁽²⁰⁾.

وإذا صحّ أن تحديد الهوية يتم عن طريق الاتصال بين الأنا والآخر، فإن عملية التراث والتجديد، كفيلة بتحقيق هذا الهدف، فاكتشاف الأنا وتأصيلها، ومن ثمّ تحريرها من سلطة الثقافات الغازية إنّما يكون من خلال التراث، الذي يشكل حضوره الجبهة الأشدّ ارتباطاً بالهوية الحضارية للأمة⁽²¹⁾. بيد أنّ الاشتغال بمسألة التراث، يجب أن لا يكون مجرد عملية هدفها الدفاع عن الأنا الجمعية وحماية الهوية، بل يجب أن يُنظر إلى التراث باعتباره أحد أبرز مكوّنات الأنا، التي هي في حقيقتها تراث وعصرنة، ولذا فَوْضُ الذات في صورة انحصار في التراث، من شأنه أن يفضي إلى الانغلاق، وتغدو الهوية لا وجود لها في الحاضر والمستقبل⁽²²⁾.

لقد انتدب حنفي أن يُوضع العلاقة بين التراث والهوية، في صورة مُركّب، يُفصل بين حتمية ارتباطنا بالتراث من جهة وإعادة تجديده وربط الصلة به من ناحية معرفية نقدية، لكونه أحد

أهم مكونات الهوية، ومن جهة أخرى فإن تجديد التراث يحررنا من الانحصار داخله. وبالنتيجة فإن هذه الإجراءات تحررنا من الاغتراب. والربط بين الهوية والاغتراب مهم جداً، فحيث يحصل تفكيك لجوهر الهوية، يحصل في المقابل لحظة انفصال الهوية عن الذات، أي عن وضعية وجودها الأصل، وهذه تُعدّ في الواقع لحظة اغتراب، والسبب أن الهوية مرتبطة موضوعياً مع الحرية، إذ العلاقة بين الحرية والهوية لا يمكن فصلها، ويصعب بالنتيجة تصوّر هوية بمعزل عن عملية تجديد لوجودها عبر الحرية.

مؤدّي القول: إنه في الوقت الذي يحصل فيه غياب للحرية، ينشأ وضع تحوّلي للذات التي لا تلبث تتشظى وتتجزأ على ذاتها، وتسقط في اغتراب في ظل عالم الآخر الذي ينعكس بدوره سلباً على وجودها، وعندئذ يصح أن نقول إن الاغتراب في منزلة سلب الحرية، وسقوط الأنا في طغيان الاستبداد الذي يفقدها السيطرة على نفسها، وتضيع الذات لِغَلَبَةِ العجز عليها، بسبب أن مصيرها وإرادتها يكونان في وضعية تَخَاجُ عن سلطتها وإرادتها الذاتية، وفي المحصلة سوف يشعر الفرد بالإحباط والقلق والعجز عن تحقيق ذاته واستعادة هويته⁽²³⁾.

يتضح أن حنفي ذهب في تحليل الهوية وعلاقتها بالاغتراب اتجاهاً يرى فيه أنها صائرة إلى وضع اغترابي، ينجم عن انقسام الذات على نفسها وتشظّيها، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وعند حال وقوعها في الاستبداد وغياب الحرية، تصبح في وضعية انكسار، وتعيش في عالم لا تملك أن تسيطر عليه، وإنّما تكون عاجزة تماماً عن تغيير وجودها⁽²⁴⁾.

يلزم في النتيجة القول بأن حنفي، يجدّد في معظم ما يكتبه أفكار الأصالة والهوية والموروث المتواصل فينا في الوجدان والواقع، ويدافع عنها دفاع المعتقد بجوهريتها في الثقافة والوجود الاجتماعي. وإذا كانت الهوية تتصل بفكرة الأصالة، الدّالة على التراث أو الموروث، فمن بابٍ أولى أن نعطي هذه الأصالة حقّها في فكرة إعادة البناء. فالأصالة وإعادة البناء هما صلب مشروع التراث والتجديد عنده، وهما عمليتان متظافرتان لاستعادة الهوية في تاريخيتها الممتدة.

استمر هذا الشعور بثقل خطاب الهوية وأزمتها عند المفكر عبد الوهاب المسيري، الذي أنشأ مقارنة، لا تخلو من خاصيّة النقد لخطاب الأزمة المتّصل بالهوية العربية الإسلامية، وذلك في رؤى ثنائية أصالتها، وثباتها، وتطورها، ونموّها. ووجد ابتداءً أن مسألة حضورها اليوم في خضم سؤال الأزمة، يكشف عن دلالة لافتة، من حيث إنها تُمثّل نوعاً من الحماية للإنسان العربي والمسلم أمام عمليات التنميط المختلفة، وضد زحف العولمة وثقافتها وقيمها المسيطرة.

وبسبب من هذه السياقات العولمية الضاغطة، تكون الهوية شكلاً من أشكال المقاومة الإيجابية، بمعنى أن لا تتحول إلى "غيتو" تتخندق فيه الذات وتنحصر، بل ينبغي التعاطي مع الهوية باعتبارها صورة مجازية لا جوهراً ثابتاً. ومن منظور المسيحي فإننا من منطلق الفكرة الإسلامية يمكننا التعامل مع الهوية كفكرة إنسانية مشتركة، أي النظر إليها انطلاقاً من فكرة العالمية الإنسانية وليس من فكرة العولمة الحصرية المفروضة، أو من فكرة الإنسانية الواحدة التي يقدمها مفكرو الغرب، من حيث إن الإنسانية المشتركة "نابعة من الفكرة الإسلامية التي تقوم على أن كل البشر داخلهم إمكانات لا تتحقق إلا داخل زمان ومكان، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يرقى فوق إنسانيته ويمكن أن يهبط دونها"⁽²⁵⁾.

وإذ يؤكد المسيحي الفكرة الإسلامية، فهو يتطلع بأن علينا أن نأخذ في الحسبان في هذه الفكرة مسألة ذاتنا القومية العربية الإسلامية، التي عرفت تاريخياً التعددية والتنوع والانفتاح، وأن نفهم صيغة الذات التي تستوعب انتماءات دينية وثقافية وإثنية مختلفة، تعاصرت وتعايشت في وضعية غنية ومزدهرة من الأنسنة، داخل فضاءات الحضارة العربية الإسلامية، والتي لا بُدَّ لها أن تنبذ التصورات العضوية الجامدة، "فالمنطقة العربية تضم العديد من الأقليات الإثنية التي ساهمت ولا تزال بإبداعاتها داخل التشكيل الحضاري الأكبر، ولا بُدَّ أن يكون لها مكانها في المتحف القومي"⁽²⁶⁾.

مثل تلك الرؤية السالفة تنكئ إلى مُستند مرجعي تكون الذات بمقتضاه واعية بشروط وأحوال ذاتها القومية ومنفتحة على فضاء الإنسانية كلّها، ولا بُدَّ لها أن تتعارض عند إدراجها في صيغة العقلانية النقدية مع فلسفة الإدراك الغربي للهوية، ذلك الإدراك الذي يتأثر به قطاع كبير من المثقفين العرب المعاصرين، وفي حال فحص طبيعة هذا الإدراك نجد أنه يكاد يتأرجح عند المسيحي بين صورتين، الأولى قوامها صلب ومتماسك وتستند إلى ثنائية قطبية حادة (أنا مقابل الآخر)، كما هو صنيع النازيين والصهاينة، وحتى بعض السلفيين والأصوليين في ثقافتنا، والثانية صورة سائلة تذوب فيها الهويات وتتلاشى لصالح المركز⁽²⁷⁾.

في هذه السياقات تبرز مسألة الخصوصية وعلاقتها بالهوية من جهة، والكيفية التي يتم خلالها فهم تلك الخصوصية وإدراجها في الهوية من جهة أخرى، دون أن يحصل تعارض مع وعي الذات القومية بإنسانيته المشتركة. والمسيحي ناقش بصورة نقدية الأفكار التي تفهم الخصوصية انطلاقاً من المحاولات التي تستند إلى إجرائية منهجية في تأصيل المفاهيم غربية النشأة من خلال الرجوع

إلى التراث العربي الإسلامي، والتفتيش فيه طلباً لاكتشاف هذا المفهوم الغربي أو ذاك في التراث، بغرض إظهار السبق الذي لدينا في استعمال هذه المفاهيم وإدراجها في متن التراث التاريخي، الخاص بنا، على أساس أصالتها التراثية، وبيان أنها ليست طارئة أو دخيلة على ثقافتنا⁽²⁸⁾.

تعبّر هذه الاستراتيجية المعرفية بنظر المسيري عن عقدة نقص وعن استلابٍ شاملٍ للذات، بل هي تُعدُّ "عملية تغريب بأثر رجعي... وهذا الفهم للخصوصيّة سطحي وخطير، لأنه لا يغوص في طبيعة الخصوصية المكوّن الأساسي في رؤية الإنسان لنفسه وللكون، ولأنه يشكّل غطاءً برافاً خادعاً لعملية تغريب واسعة النطاق"⁽²⁹⁾.

بالنظر في طبيعة الخصوصية التي يتبناها المسيري، نجد أنها تحوي سماتٍ حضارية ذات مدلولاتٍ فلسفية وسياسية وثقافية، وبالنتيجة لا يمكن فهمها إلا بكونها منفتحة على الحضارات أو الثقافات الإنسانية جميعها، وليس على الحضارة الغربية وحدها، بعكس ما يرى دُعاة العولمة الذين ينكرون الخصوصية، ويدورون في محيط المركزية الغربيّة، ولمّا تنفتح عقولهم أو عيونهم على حضارة غيرها.

بيد أن المسيري رأى أن عملية الانفتاح الحقيقي على العالم ليس معناه بأي حال خُسران الهوية أو الخصوصية التي ننسبها إلى ثقافتنا، وإنما هي انفتاح إيجابي من شأنه أن يدعم الخصوصية ويقوّيها، من دون أن تقطع صلاتها مع عالمها الإنساني العام، فنحن في الوقت الذي نفهم فيه تنوّع النماذج الحضاريّة اللامحدودة نكتشف تهاافت خطاب الخضوع لهيمنة النموذج الغربي، مثلما نكتشف إمكان أن تتشكل لنا لغتنا أو بصمتنا الحضارية الخاصة بنا⁽³⁰⁾.

يخلص المسيري إلى ضرورة استبعاد الافتراضات المتطرفة التي تذهب إلى القول بأن التمسك بالهوية العربية الإسلامية من شأنه أن يفصلنا عن العالم والآخرين، إذ أن هذه الافتراضات تنخرط في رؤية مفادها أن الحداثة المفتوحة أو السائلة في حقبة العولمة الشاملة، تشكل حاضنة ضرورية لتجربة هوية أممية عالمية. ويُجادل أنه على الضد من هذا التصور فإنه بمقدور هويتنا الحضارية التاريخية بما تحمله من مضامين إنسانية، المساهمة في صيرورة تجربة حضور ومشاركة إيجابية في العالم. ويحفظ في الآن ذاته للهوية خصوصيتها وفرادتها كشأن خاص بنا من بين الأمم والشعوب التي لها هويتها الخاصة بها⁽³¹⁾.

لا يمكن للهوية في مطلق تجلياتها أن تغدو شأنًا مذمومًا، إلا حين تظل أسيرة مرجعية ذاتها، تُصادر على مقولاتها الخاصة بها فحسب، وتشجّع عن القيم والمعايير التي تأتيا من خارجها، وإذا كان من الصواب الحديث عن إنسانية مشتركة، وليس إنسانية بشروط الرؤية الغربية

وتصميماتها المتصلة بنزعة المركزية، والعولمة الكونية، فإنه من الممكن تحقيقها، ولكن ليس من موقف نفي الآخرين، ومحو هوياتهم الخاصة بهم، واستبدالها بهوية الغازي أو المحتل أو المستعمر.

وفي ذات المسعى نفسه الذي يخص أزمة الهوية مع الذات، تأتي مقارنة محمد عابد الجابري، في بحث سؤال الهوية في الخطاب العربي المعاصر، وابتداءً نتعرف إلى موقفه الذي يصدر من منظور فلسفي يفيد بأن الهوية ينبغي فهمها باعتبارها وجودًا وماهية بإطلاق، على أساس أن يظل الوجود على مستوى الحياة الاجتماعية سابقًا على الماهية دائمًا، ما يعني أن الهوية لا تُعَدُّ مُعْطًى نهائيًا جاهرًا تشكّل مرة واحدة، بل تبقى شيئًا يتشكّل في فعل الصيرورة المستمرة⁽³²⁾.

وفقًا لذلك التصوّر تنشأ الهوية من تكوينية علاقة جدلية بين الأنا والآخر، أي في قلب تجربة الإنسان في مواجهة أحواله المتغيرة، وكذلك كيفية الاستجابة للشروط التي تكتنف حياته، بحيث يلجأ إلى النظر فيها من زاوية الآخر وأفكاره، ومن هنا نجد حضور الآخر له أهميته ودوره في تحقق الهوية، وأشكال اشتغالاتها، وهكذا تكون كل "أنا" مُتحددة عبر الآخر⁽³³⁾. فالأنا لكي يُصبح بمقدورها تأكيد حضورها ومستقبلها، فإنه لا بُدَّ أن يكون الآخر هو أحد محدّدات هذه الأنا.

واضح بذاته أنه وفقًا لهذا التحديد يظهر أن الآخر مثلما أنه يندرج في تاريخ صيرورته الخاصة بتاريخه وتراثه، فإنه أيضًا يكون داخلًا في صيرورة الأنا-الآخر، مثلما أن الأنا تكون بدورها مندرجة في صيرورتها الخاصة، فضلًا عن اندراجها في صيرورة الآخر، أو العلاقة مع الآخر، وعندئذ لن يكون بمقدور الأنا تحقيق وحدتها وانوجادها الفاعل، وتحولها من الوجود الخام إلى الوجود مع الآخر الإنساني، إلّا عبر المرور بهذه الصيرورة الأنطولوجية المتضايقة أو المتبادلة.

إن ما يهم الجابري في مقارنة مسألة الهوية، هو فحص الكيفية التي يتم بها المرور من صورة الهوية الخاصة بالفرد المنخرط في مجتمع أو جماعة، إلى صورة الهوية الخاصة بالأمة بالمعنى الجمعي، هنا بالذات يتضح مغزى اعتناؤه بالهوية الثقافية التي يُعَدُّها حجر الزاوية في تكوين الأمم، من زاوية أنها نتيجة تراكم تاريخي طويل الأمد، لأن تحقيق الوحدة الثقافية، لا يتم بمجرد قرار من سلطة ما أو جهة سيادة ما، حتى لو توفرت الإرادة السياسية بذلك⁽³⁴⁾.

حدّد الجابري ثلاثة مستويات يمكن للهوية الثقافية أن تتجلى فيها، أولها، الهوية الفردية، وثانيها الهوية الجماعية، وأخيرًا الهوية الوطنية أو القومية، ولا تتصف العلاقة بين هذه المستويات بالثبات أو السكون، ولكنها بالأحرى في وضعية حركية مستمرة، بحيث أن كل واحدة

منها تتغير اتساعاً أو ضيقاً، وفُق الظروف ونمط الصراع واللاصراع، التضامن واللاتضامن، وجميعها تحركها المصالح، وبعبارة أخرى فإن العلاقة بين هذه الحالات تتحدد أساساً بنوع الآخر أو هويته، بموقعه وطموحاته، فإذا كان هذا الآخر داخلياً ينتهي إلى دائرة الجماعة كانت الهوية الجموعية (القبلية- الطائفية- الحزبية.. إلخ)، هي التي تحل محلّ (الأنا) الفردي، أما إذا كان (الآخر) خارجياً، أي خارج دائرة انتماء الأمة في الدولة والوطن، فإن الهوية الوطنية أو القومية تملأ مجال الأنا⁽³⁵⁾.

وجه الجابري في مقاربتة النقدية نقداً صريحاً للتصورات والتجاذبات الثقافية التي حكمت اشتغالية الفكر العربي المعاصر، وفضلاً عن اعتبار أن الإرادة السياسية وأزمة الديمقراطية هما أساس مشكلة الهوية عربياً، فإن الاستعمار كان ولا يزال ومحاولاته الحثيئة بفرض التبعية والهيمنة هو العقبة في تحقيق الوحدة العربية، وانعكس كل ذلك سلباً على قضية الهوية.

ومن جانب آخر فإن الخطاب العربي المعاصر تتداخل فيه عوامل ومرجعيات تعكس تيارات الفكر العربي، ويتداخل فيها المعرفي بالسياسي، والذاتي بالموضوعي، مع غلبة المضمون الأيديولوجي في كثير من الأحيان، والواضح أن هناك توجهاً أو إصراراً من النخب المتغربة على إلحاق الثقافي أو الفكري بالسياسي، بحيث يبقى الفكري في خدمة السياسي، وعندئذ تكون الهوية الثقافية في علاقة تبعية للهوية السياسية التي بدورها تعمل هذه النخب على توظيفها لأغراض الأيديولوجيا والنشاط الآني للفعل السياسي.

إن رؤية الجابري إلى إشكالية الثقافة العربية المعاصرة في انعكاسها على الهوية، تعتبر أن الثقافة العربية ما تزال مُبتناة على فكرة الثبات أو السكون، ويظهر بالتالي أن "هناك تداخل بين العصور الثقافية في الفكر العربي منذ الجاهلية إلى اليوم، ممّا يجعل منها زمناً ثقافياً واحداً يعيشه المثقف كزمنٍ راكمٍ يشكل جزءاً أساسياً وجوهرياً هويته الثقافية وشخصيته الحضارية"⁽³⁶⁾.

وعليه فإن أبرز مظاهر الأزمة التي يعانيها المثقف العربي في العالم العربي الإسلامي في القرنين الماضيين، واقع الانقسام بين تيارين فكريين مختلفين أشدّ الاختلاف في مقاربة المسألة الثقافية وعلاقتها بالهوية، فالأول منهما اختار موقف التمترس وراء التراث خوفاً من ضياع الهوية والسقوط في الاغتراب، على الرغم من سعي بعض أتباعه إلى التوفيق بين التمسك بالتراث وبين الانفتاح على علوم العصر، أما التيار الثاني، فقد تبنى نموذج الحداثة والمدنية الغربية بصورة

شبه كليّة، وهكذا أضحت الساحة الفكرية محلّ تجاذبات وصراع أيديولوجي يصدّ عن الفعل الثقافي والإبداع الحضاري⁽³⁷⁾.

قصارى القول أن مقاربة الجابري تلك اتسمت بروح النقد للتصورات والتجاذبات الثقافية، فالخطاب العربي المعاصر تخاطفته قوًى سياسية وثقافية وأيديولوجية متباينة المرجعيات، تناولت مشكلة الهوية، وتداخل في خطابها المعرفي بالسياسي والذاتي بالموضوعي، مع ارتفاع منسوب الأيديولوجي، بسبب إصرار بعض النخب المتغربة على إلحاق الثقافي والفكري بالسياسي، مما يعني أن الهوية الثقافية تغدو تابعة للهوية السياسية وتوظيفات البراغماتية السياسية كلما دعت الضرورة لذلك واقتضت الحاجة الحزبية، فتبدوا الهوية عاملاً من عوامل التفرقة بدلاً أن تكون عامل وحدة للمجتمع والدولة، وبالنتيجة تمّ تهميش الهوية وتحميلها أوزار العبث السياسي، والنظر إليها باعتبارها سبب الأزمة لا أنها إحدى نتائجها وتجلياتها.

بالموازاة مع الأطروحات السابقة لمسألة الهوية، قدّم علي حرب أطروحته الخاصة في ذات المسألة، وانبنت رؤيته على أساس نقد تصورات الخطاب الفكري العربي، وقد تجلّى النقد عنده في مسارين، ذهب في الأول إلى انتقاد الرؤى المعاصرة للهوية العربية، بينما قدّم في الثاني ما رآه إعادة تأسيس مفهوم جديد للهوية.

انخرط حرب في نقد أصحاب التيار المحافظ الذين يتمسكون بصيغة ثابتة مكتملة للهوية، تركز على أساس من التمسك بما يراه هؤلاء قيمًا ثابتة وأصيلًا فيها، في سبيل الحفاظ عليها، وحماية العناصر التي يفترض أنها تشكّل أصالتها وديمومتها. ومثل هذه المواقف – بنظره – تُعدّ أخطر تهديد للهوية ذاتها، يتعدّى تهديد العولمة، التي تجري في العالم المعاصر، ولذا فإنه رأى أن مشكلة "الهوية الثقافية عندنا إنّما تكمن في المقام الأول، لا في العولمة، أو غزو الأمركة، بل بالأحرى في أهل الهوية وحُماتها من النخب المثقفة"⁽³⁸⁾.

في الواقع إنّ قطاعًا مهمًا من التيار الإصلاحي العربي الحديث والمعاصر، لم يجزم القول بالثبات المطلق للهوية، والنظر إليها بكونها ناجزة ومكتملة بالتمام، ومن أنها مغلفة على ذاتها أو مكتفية بعناصرها الذاتية الداخلية، بل إن ما كان يحسبه واجبًا ضروريًا هو التمسك بالهوية، على أساس من أنها تدلّ على العمق التاريخي والأصالة الثقافية والحضارية، وبالتالي فإنّ التمسك بالأصالة لا يلغي جانب الانفتاح والتفاعل لازدهار صيرورة الذات والهوية.

ينطلق البناء المعرفي للهوية عند حرب من أساس مفاده أنها في جوهرها صيرورة وليست اكتمال مطلق، وهو يتطلع إلى أن تكون فكرتها وتجلياتها "ثمرة الجهد والمراس والاشتغال على المُعطى بكل أبعاده، لغاية تحويله إلى أعمال وإنجازات"⁽³⁹⁾. وعندها يكون النظر للهوية بوصفها عملية صناعة وبناء، بقدر ما تكون أيضًا تشكُّلاً تكوينيًا يُعاد بناؤه باستمرار. ولا يمكن اعتبارها لحظة تاريخية معينة نبدأ من خلالها وننتهي عندها، ولكنها بالأحرى حركة دائمة وتشكُّل مستمران، وتغتني أو تفقر بحسب صورة هذا التشكُّل⁽⁴⁰⁾.

وإذا كانت الهوية تحتمل هذا التأويل، فلا بُدَّ أنها تمتلك أبعادًا كثيرة، وليس بُعدًا واحدًا، لا سيَّما مع تعدد فضاءات اللقاء مع العالم المفتوح والمُعولم في الواقع. والعرب اليوم يعيشون فتوحات الحداثة، ويحيط بهم فضاؤها العام، ينعمون بخيراتها وثمراتها، مثلما أنهم يكتوون بآثارها السلبية ويحتملون إكراهاتها وآثارها السلبية الثقيلة. فالحال أننا ليس بمقدورنا أن ننأى بأنفسنا ونعزل هويتنا خارج نطاق الحداثة⁽⁴¹⁾.

وسواء كنّا محافظين أو تقليديين بشأن تصوراتنا الذاتية للهوية، أم كنّا مُنفتحين على العالم، فإنه يلزمنا التحرر من أي تقليد أي نموذج محدّد سلفًا، فما أنجزته البشرية يُعدُّ إمكانات مُتاحة لكل أحد أو أي مجتمع ليُفيد منها ويوظفها في كل ما يساعده على ممارسة حريته وتحقيق ازدهار ذاته على نحو مُبدعٍ وخلاق⁽⁴²⁾.

من جانب آخر يجب النظر والاحتراص بصدد الوعي بعدم التقيد بنموذج جاهز للهوية، بل اعتبارها شيئًا متغيّرًا ومتجدّدًا، مع نبذ الوهم بأن هذا الأساس معناه خسارة هويتنا وانحلالها أو تلاشيا، "فنحن عرب مسلمون، ولكن هويتنا لا تنحصر في ذلك وحده، لأن في ذلك وجهًا أو وجوهًا، وثمة وجوهٌ أخرى لنا تشدنا إلى سائر العوالم اللغوية والحضارية"⁽⁴³⁾.

فُصارى القول، فإن ما يمنع - بنظر حرب - التجديد والإبداع في الهوية الثقافية، هو وهم الإنسان أن بإمكانه أن يظلَّ هوَ هوَ بالتطابق مع أصوله وتراثه مطابقة تامة، وهذا الوهم هو ما يؤدي بالمتقف أن يقع أسير قوقعته، يتصرّف مثل حارس تجاه هويته وأفكاره الخاصة بتصويراته الذاتية حيال الذات والتراث والتاريخ⁽⁴⁴⁾. ففي مثل هذه الحال سيكون لزامًا على الإنسان أو المثقف العربي، الاكتفاء بدور الحارس على الهوية، يراقب ذاته وحضورها التاريخي، ويلجُم تفتحاته الأنطولوجية والإيبستمولوجية، ويحصر أزمته في نطاق صراع الذات مع الآخر، ومن شأن هذه الثنائية أن تُحبط وعي العربي ليس بأصوله وتراثه وتاريخه فحسب، بل وفي انفتاحه الثقافي والحضاري على عالم التجربة الإنسانية عامة.

الخاتمة:

ربما أصبح من المفيد بعد عرض وتحليل معالم الرؤية الفلسفية لسؤال الهوية في الفكر العربي المعاصر، الانتهاء إلى خلاصة عامة، تعكس استنتاج طبيعة النظر والرؤية التي تمثل فيها هذا الفكر في معالجة إشكالية الهوية. ولعل الملاحظة المهمة هي أنه لا ينبغي النظر إلى مسألة الهوية باعتبارها تتمتع باستقلالية في ذاتها، أو أنها مسألة منفصلة عن جملة المسائل والقضايا الفرعية الأخرى التي عالجتها الكتابات الفكرية للخطاب العربي المعاصر وامتدت متجذرة لعقود عديدة، ولكنها على وجه الحقيقة فرع من أصل، إذ المشكل الأساس هو مشكل نهضوي مقابل مشكل الضعف والتأخر الذي ارتسمت ملامحه في عالم العرب والمسلمين منذ عهد الانحطاط والتخلف السابقة وامتدادًا إلى اليوم.

والواقع أن انشغالنا الممتد في معالجة سؤال الهوية التخصيص، لم يكن في أي حال من الأحوال سببه أن الهوية ذاتها هي المأزومة، وبالتالي فإن دورنا هو تفكيك وتمحيص أسباب أزمتها، بل إن الرؤية الصحيحة أن الواقع هو المأزوم، واقعنا المرتسم باشتراطات تاريخية واجتماعية وسياسية وثقافية متداخلة موضوعيًا، وبأننا نشعر بوطأة أزمة قوّات حضاري، وبذلك نكون نحن المأزومون بهذا الواقع، وتلك الجدلية المربكة تتسبب في أزمة الذات العربية، لكن التشوش الذي يحصل لأفكارنا يجعلنا نعتقد أن الأزمة تتمثل في الهوية نفسها، وهذا من شأنه أن يحجب رؤية المسألة بوضوح.

ينبغي لنا ونحن نُمحّص الشروط المتصلة بسؤال الهوية عربيًا حديثًا وراهنًا ، أن نُولي اهتمامًا إضافيًا إلى الظرف التاريخي الذي اكتنف وعي المفكرين العرب بطبيعة الواقع الذي كان العرب يعيشونه في الحقبة الحديثة اثناء حصول الاحتكاك مع أوروبا الصاعدة ، والمثال الأبرز في هذا الخصوص يكمن في قلب القضايا التي حملها الخطاب النهضوي العربي في العصر الحديث، والذي كان يدور عند محاور النهضة والتقدم والهوية والتجديد واشكاليات التأخر، وهذه العناصر هي التي توجهنا بها إلى الآخر، أي الغرب المتقدم بضغطة من الشعور بالفارق الحضاري، المادي والعلمي والسياسي والثقافي، وفي الوقت الذي ظهر فيه سؤال النهضة، ظهر معه سؤال الهوية مُعبأً بهواجس مُتضاربة، فالغرب المتقدم مثلما أنه يشكل تحديًا حضاريًا وربما وجوديًا للذات العربية التاريخية، فإنه في الوقت ذاته يمثل تهديدًا للهوية التي يُنظر إليها كشيء يعبر عن أصالتنا الخاصة.

يبدو في الواقع أن الخطاب الفكري العربي لم يكن هاجسه ابتداءً وعمومًا سؤال كيف نُعيد تعريف هويتنا في العالم المعاصر، بقدر ما كان يقدم خطاب الهوية من موقف الخوف عليها أمام اندفاع الغرب وفتوحاته الحديثة، فقد سعى إلى إدراجها في قلب اشتغالاته الفكرية، لأجل حمايتها، وتأكيد حضورها وصمودها، والبحث عن عناصر تفيدها وتمنحها قوة التفاعل مع الواقع المتجدد، واقع الحداثة المعولمة واشتراطاتها وإكراهاتها، ولذلك كانت مُعضلة إدراجها في مشكلات الحياة اليومية للإنسان العربي المعاصر، هي السؤال الضاغط على المثقفين والمفكرين العرب ممن توسّموا بإنشاء مقاربات نقدية عقلانية من شأنها – من وجهة نظرهم على الأقل – تدشين بناء مفهومي ونظرية للهوية يتيح لها الانخراط بالفضاء العالمي بطريقة إيجابية، وإزاحة خطاب الخوف والانغلاق على الذات الذي يستمد مشروعيته من القول بضرورة حماية الهوية من اجتياحات العولمة وعملياتها الاختزالية للهويات التاريخية وغير التاريخية وأخصها الهوية العربية الإسلامية، وتنميطها للقيم وفقًا للأحادية المركزية الغربية، وادعائها تقديم هوية تمثيلية واحدة ممثلة بقيم ثقافة الحداثة الغربية بصفة حصريّة، وكأنها نهاية التاريخ.

المراجع والمصادر : References

- أفاية، محمد نور، الهوية والاختلاف، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1988.
- الكس، ميكشيلي، الهوية، دمشق: دار الوسيم، 1993.
- برقاوي، أحمد، العرب وعودة الأنسنة، ط2، دمشق: دار طلاس، 2004.
- بعلبكي، رمزي وآخرون، اللغة والهوية في الوطن العربي، ط1، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2010.
- البوني، عفيف، في العوية القومية العربية، ضمن كتاب "الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر"، تحرير وتقديم رياض قاسم، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.
- الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي)، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.
- مسألة الهوية والإسلام والغرب. قضايا الفكر العربي، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.
- الجيلاني، بوبكر، التراث والتجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، الأردن: عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، 2020.
- حرب، علي، المتنوع والممتنع. نقد الذات المفكرة، ط1، الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، 1995.
- أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط1، الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، 1999.
- حديث النهايات. فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ط1، الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، 2000.
- حنفي، حسن، الدين والدولة في مصر. الدين والتحرر الثقافي، ج2، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1987.

- التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم، ط4، القاهرة: مؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، 1992.
- التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ط5، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002.
- الهوية، ط1، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2012.
- حنفي، حسن وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
- ركح، عبد العزيز، ما بعد الدولة- الأمة، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011.
- شلغين، عهد كمال، الهوية. صراع فكري وأزمة واقع، دمشق: وزارة الثقافة. الهيئة العامة السورية للكتاب، 2015.
- غليون، برهان، نقد السياسة. الدين والدولة، بيروت: المؤسسة العربية للنشر، 1991.
- العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، (الحوار المتمدن 12/9/2009). (m.alhewar.org).
- كوزان، بيتر، البحث عن الهوية وتنشئتها، ترجمة سامر جميل، ط1، الإمارات العربية المتحدة: دار الكتاب الجامعي، 2010.
- المسكيني، فتحي، الهوية والزمان. تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، بيروت: دار الطليعة، 2001.
- المسيري، عبد الوهاب، الهوية والحركة الإسلامية، تحرير سوزان حربي (حوارات)، دمشق: دار الفكر، 2009.
- الملولي، ياسر، مأزق الهوية في الثقافة الإسلامية، أبو ظبي. مؤمنون بلا حدود "قسم الدراسات الدينية"، 2017.

الهوامش:

- (1) برقاي، أحمد، العرب وعودة الأنسنة، ط2، (دمشق. دار طلاس، 2004)، ص 279.
- (2) ركح، عبد العزيز، ما بعد الدولة- الأمة، (الجزائر. منشورات الاختلاف، 2011)، ص 1.
- (3) شلغين، عهد كمال، الهوية. صراع فكري وأزمة واقعة، (دمشق. وزارة الثقافة. الهيئة العامة السورية للكتاب، 2015)، ص 60.
- (4) كوزان، بيتر، البحث عن الهوية وتنشئتها، ط1، ترجمة سامر جميل، (الإمارات العربية المتحدة. دار الكتاب الجامعي، 2010)، ص 93.
- (5) ألكس، ميكشيلي، الهوية، (دمشق. دار الوسيم، 1993)، ص 7.
- (6) غليون، برهان، العروبة والهوية العربية في القرن الواحد والعشرين، (الحوار المتمدن 12/9/2009). (malhewar.org).
- (7) غليون، برهان، نقد السياسة. الدين والدولة، (بيروت. المؤسسة العربية للنشر، 1991)، ص 8، 12، 14.
- (8) حنفي، حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ط5، (بيروت. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002)، ص 151.
- (9) غليون، العروبة والهوية العربية، المرجع نفسه، الحوار المتمدن.
- (10) البوني، عفيف، في العوية القومية العربية، ضمن كتاب "الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر"، تحرير وتقديم رياض قاسم، ط1، (بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 21.
- (11) أفاية، محمد نور، الهوية والاختلاف، (الدار البيضاء. أفريقيا الشرق، 1988)، ص 70.
- (12) المسكيني، فتحي، الهوية والزمان. تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، (بيروت. دار الطليعة، 2001)، ص 70.
- (13) أفاية، الهوية والاختلاف، مرجع سابق ص 70-71.
- (14) غليون، العروبة والهوية، مرجع سابق malhewar.org.
- (15) حنفي، حسن، الدين والدولة في مصر. الدين والتحرر الثقافي، ج2، (القاهرة. مكتبة مدبولي، 1987)، ص 56.
- (16) حنفي، حسن، التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم، ط4، (القاهرة. مؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، 1992)، ص 20.
- (17) حنفي، الدين والدولة، مرجع سابق، ص 56.
- (18) حنفي، المرجع نفسه، ص 58.
- (19) حنفي، حسن وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية، ط2، (بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 442.
- (20) حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 20.
- (21) حنفي، المرجع نفسه، ص 20.
- (22) الجيلاني، بوبكر، التراث والتجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، (الأردن. عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، 2020)، ص 112.
- (23) حنفي، حسن، الهوية، ط1، (القاهرة. المجلس الأعلى للثقافة، 2012)، ص 11.
- (24) بعلبكي، رمزي وآخرون، اللغة والهوية في الوطن العربي، ط1، (بيروت. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2010)، ص 189.
- (25) المسيري، عبد الوهاب، الهوية والحركة الإسلامية، تحرير سوزان حربي (حوارات)، (دمشق. دار الفكر، 2009)، ص 146.
- (26) المسيري، المرجع السابق، ص 144.
- (27) المسيري، المرجع نفسه، ص 146.

- (28) المسيري، المرجع نفسه، ص 141.
- (29) المسيري، المرجع نفسه، ص 141.
- (30) المسيري، المرجع نفسه، ص 143.
- (31) المسيري، المرجع نفسه، ص 146.
- (32) الجابري، محمد عابد، مسألة الهوية والإسلام والغرب. قضايا الفكر العربي، ط4، (بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 10.
- (33) الجابري، المرجع السابق، ص 9.
- (34) الجابري، المرجع نفسه، ص 11.
- (35) الجابري، المرجع نفسه، ص 16-17.
- (36) الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي)، ط1، (بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص 42.
- (37) الملولي، ياسر، مأزق الهوية في الثقافة الإسلامية، (أبو ظبي. مؤمنون بلا حدود "قسم الدراسات الدينية"، 2017)، ص 18.
- (38) حرب، علي، حديث النهايات. فتوحات العولمة ومأزق الهوية، ط1، (الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 20.
- (39) حرب، المرجع السابق، ص 23.
- (40) حرب، علي، الممنوع والممتنع. نقد الذات المفكرة، ط1، (الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 108.
- (41) حرب، المرجع السابق، ص 108.
- (42) حرب، المرجع نفسه، ص 112.
- (43) حرب، المرجع نفسه، ص 108.
- (44) حرب، علي أو هام النخبة أو نقد المثقف، ط1، (الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 86.