في سُوسيُولوجيَا الهُويّة
تَشَظّي الذّاتِ العَرَبيّةِ الجَرِيحة

عزيز مشواط

تقديم

لماذا جعلنا من "سوسيولوجيا الهوية . . تشظي الذات الجريحة" عنواناً لهذه الورقة؟ مع أن العشرين سنة الأخيرة شهدت اتجاهات كثيرة ترمي مقاربة الهوية، تجمع بينها منطلقات نظرية متناغمة أحياناً ومتناقضة أحياناً أخرى، وتراوحت فيها الاتجاهات ما بين نقد مفهوم الهوية وبين الارتماء في أحضانه حماية للذات من عوامل الانجراف، الذي صار يطلق مدافعه في كل اتجاه من ثقافة واقتصاد واجتماع، مهدداً الجميع بالفناء أو الذوبان.

وما بين هذه الاتجاهات وتلك، يبقى الاعتراف بتشظي الذات مغامرة لا بد منها، بما هي وعي شقي، وكما يقول ريجيس دوبري، فإن هذا الوعي الشقي هو آخر ما تبقى لنا من كرامة، إذ يعني القدرة على الانفكاك من التعميمات التسطيحية أثناء البحث عن أصول المشكلات. وبهذا المعنى، فإني سأحاول أن أجيب عن سؤال أشد بساطة، وهو كيف صارت الهوية وتشرذمها صرخة الكائن العربي المعذب منذ أطلقت مدافع نابليون طلقاتها الأولى في حملته على مصر، معلناً زمن انتهاء السبات العربي الإسلامي، ونشأة وعي الذات المتخلفة، في مقابل الغير الزاحف حضارياً وفكرياً اقتصادياً؟ ولماذا لم يفلح العالم العربي الإسلامي في الانفكاك من أزماته التاريخية الحادة؟ وهل العجز عن هذا الانفكاك دليل عجز معرفي موضوعي أم ذاتي؟ وألا تشكل لحظة إعادة تنضيد سياقات الأزمة لحظة لا نزال في حاجة إليها؟

لا تنفصل هذه الأسئلة عن سؤال الزمن العربي الراهن، حيث أن الماضي إذا كان لم يعد موجوداً، حسب سارتر، وإذا كان المستقبل ذلك الذي لم يوجد بعد، فالحاضر وجود عابر، وهنا لحظة القصور الأساسية في كل محاولة لتخليص الحاضر من الماضي والمستقبل، لأن ثمة تضاريس حضارية ومعرفية واجتماعية تشكل الحاضر منها انبنت زمنياً في الماضي، وتداعياتها تستمر في المستقبل، بمعزل عن إرادتنا نحن الذين نراقبها ونحاول أن نسلط عليها الضوء كذوات لها حضورها الوازن.

الحاضر والماضي والمستقبل لحظات ثلاث تتفاعل كيميائياً، منتجة قوانينها المرئية واللامرئية، غير أن أهم قانون يمكن ملاحظته في الزمن المعاصر هو قانون الهيمنة العالمية في تجلياته المختلفة، وفي تداعياته المتنوعة: هيمنة وجودية، هيمنة ثقافية، هيمنة اقتصادية، هيمنة سياسية، لينفجر السؤال الصارخ: ما الخيط الناظم بين هذه الهيمنات؟

الحاضر العربي مليء بالتناقضات، وحاضر الغير الغربي يصب في اتجاه تجاوز التناقض السلبي نحو اختلاف تكاملي من أجل أفق أكثر تفاؤلاً. وما بين النموذجين، ترتسم آلاف الأسئلة المعلقة الأخرى، لكنها -وعلى مرارتها- تعيد الاعتبار لجدوى المقاومة، ولجدوى السؤال، ولقيمة التفكر، ولضرورة الفلسفة والعلوم الإنسانية، لنضع جميعاً موضوع الهيمنة التي نخضع لها موضع سؤال، ونضع معها جميع الأفكار المسبقة موضع نقد، وباختصار شديد نضع هويتنا موضع مساءلة مستمرة، لأن في هذه المساءلة مساءلة لمعنى الإنسان فينا؟

هذا ما ستحاول هذه الورقة تفكيكه من منطلق أساسي ينبني على مراجعة مفهوم الهوية، من خلال منهج يزاوج بين القراءة السوسيولوجية النسقية غير المستسلمة للأفكار النمطية، والقراءة المعرفية للمفهوم ذاته في تداعياته ونماذجه العالقة في مستنقع التعريف وإعادة التعريف.

في جدلية الأنا والغير

لا تزال العلاقة مع الغرب الإشكال الأساس الذي يواجه الثقافة العربية على الرغم من مرور أكثر من مائتي عام على طرحها، ولم يستطع الخطاب الثقافي العربي أن يرسم لنفسه خطاً واضحاً في التعامل مع الإشكال منذ رفاعة الطهطاوي، وقاسم أمين، ولطفي السيد، وطه حسين، وحسن البنا، وسيد قطب، وزكي نجيب محمود، وسلامة

موسى وغيرهم. ولم تسلم نخبة المفكرين والمثقفين المعاصرين من القلق نفسه، وإن تفاوتت الحالات، إذ لم تفلح آلاف الصفحات المقاربة للإشكال في رسم الطريق المؤدي نحو نهضة حضارية، ليدخل العقل العربي في أزمة ثقة في قدرته على الفعل الحضاري الخلاق، تسندها حالة التدهور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي التي تخيم بظلالها على امتداد مساحة هذا العالم المسمى عربياً.

إن الصدمة الحضارية بمعناها النفسي، ستتخذ لها موقعاً مهماً في تفسير صيرورة المجتمعات العربية؛ سواء من حيث ما آلت إليه أوضاعها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، أم ما ستؤول إليه في المستقبل، لأن عقدة الغرب الزاحف حضارياً صارت من طبيعة متضخمة، وأحدثت انقلاباً جذرياً في صورة الأنا وصورة الذات، ولا يكاد يخلو تنظير أو كتابة أو إنتاج فكري عربي من إحالة على هذا الآخر بكل الاستفهامات التي يخلقها، وبكل امتداداته السلبية والإيجابية.

لقد انكسرت صورة الأنا في مرآة التاريخ، وانتقلت من الإحساس بالكبرياء المدعوم دينياً وحضارياً إلى إحساس بالعجز بعد أن انتشرت ثقافة الغرب من غير سدود "عندما دق الغرب مرة جديدة أبواب الشرق العربي مطلع القرن التاسع عشر، واستعمره، اتخذ التثاقف طابعاً مأساوياً. الصورة كانت ساطعة: ثمة منتصر ومهزوم، ومن غير معارك عسكرية تذكر. والفوارق الثقافية بدت شاسعة وعميقة، أحدثت في الوعي العربي صدمة وإرباكاً. فالمثاقفة لم تقم الآن سوى من طرف واحد، طرفنا، اتخذت شكل تلقن قاصر وناقص مصاب بترهل مزمن إزاء منجم ضخم من المعارف النظرية والتقنية، تأسست عند الغربيين على مدى قرون". [1]

هذا الانقلاب برمزيته العنيفة فكك صورة الأنا المستلقية على أريكة التفوق، وعلى مقولة "خير أمة أخرجت للناس"، لينفتح المجال واسعاً على سؤالين بحجم جرح التخلف الغائر، وهما: من أنا؟ .. ولماذا أنا متخلف؟ سؤالان قديمان ظلت الإجابة عنهما توق العربي والمسلم منذ الصدمة الحضارية الأولى، حين دوّت مدافع نابليون بونابرت في أرض مصر، واستفاق العرب والمسلمون على الهوة السحيقة بين غرب مسلح علمياً وحضارياً وثقافياً، وبين بنيات قروسطية تعيش عقدة التفوق الواهم. وخلف حالة التوهان المدوية هذه، وقف مفهوم الهوية المستعصي على الانتظام والتعريف، معلناً وجاهته وقدراته التحولية بين هذا المبحث وذاك، فتصبح الهوية ذلك الحاضر الغائب في نزاعات السياسة والاجتماع والفلسفة والدين والثقافة.

قلق الهوية وقلق التموقع إزاء الذات وإزاء الآخرين وإزاء ما أعتقد أن الآخرين يعتقدونه بخصوصي، أفرزت حالة من الذهول الهوياتي الناجم عن تضخم حالة تفوق الآخر، ما أصاب الذات بجروح نرجسية مست المفكر فيه، كما مست اللامفكر فيه، إلى درجة استحال فيها أي إنتاج للذات في انفصال عن ذلك المغاير المتربص في كل كلمة، والرابض على صدر الثقافة والتمثلات والأحاسيس التي صارت مرهونة بعطالة الذات وحركية المغاير، ما دفع بالإنتاج العربي إلى حافة المأزق.

وتجد فرضية الذات الجريحة في نماذج الإنتاج الفكري مرتكزاً لها؛ سواء في المغرب أم المشرق، ويقدم عبد الكبير الخطيبي نموذجاً صارخاً على التشظي والوعي الشقي الناجم عن ضياع بوصلة الذات، وهو ما تنبه له بصراحة لا موارية فيها الباحثان عز الدين الخطابي وإدريس كثير، ذلك أن "حميمية وجودنا المخدوشة من طرف أوروبا، لا يمكن صيانتها بالإعلان الساذج عن الحق في الاختلاف، ولا برعاية ثنائيات الأمل/ اليأس، والرحمة/ الشقاء، والوعي الشقي/ الحقد ... بل بإدراك أن الغرب يسكننا كاختلاف، كسؤال صامت يجب طرحه، أو ينتظر من يطرحه. طرح هذا السؤال يستدعي حواراً مع الغرب من جهة، ومع الذات من جهة أخرى، وذلك بواسطة نقد يسميه الخطابي "النقد المزدوج". وتنصب وجهته الأولى على الغرب وآلياته الفكرية والحضارية، وتنصب وجهته الثانية على تراثنا الثيولوجي والأبيسي". [2]

وبالعودة إلى الإنتاج الفكري لما يسمى بعصر النهضة في المشرق، يتضح أن عقدة الآخر الزاحف حضارياً، حتمت إنتاج فرضيات متفاوتة المصادر والمنطلقات، في محاولة جاهدة للبحث عن مكمن الخلل في الذات، حيث "دعا رفاعة الطهطاوي (1801-1873) إلى حقوق المواطنة وسلطة تؤمن تساوي الناس في الحقوق والواجبات، ونقد عبد الرحمن الكواكبي "طبائع الاستبداد"، وندّد بالاستبداد الديني الذي تفرضه سلطة مستبدة، ودافع قاسم أمين (1865-1908) عن تحرّر المرأة، واجتهد محمد عبده (1849-1905) في إنتاج تأويل للنص الديني يركن إلى العقل وحاجات الناس العملية، وطالب فرح أنطون (1874-1922) بمجتمع مدني، ودعا طه حسين (1889-1973) إلى الفصل بين العلم والدين، محدّداً مجالاً خاصاً لكل منهما دون مرتبة أو امتياز، أعلنت الأسئلة عن مجتمع يجب تغييره، يعاني من الاستبداد السياسي والانغلاق الديني واضطهاد المرأة وتحريم الحريّة الفكرية والتخلّف في مجالات العلم والمعرفة. صرّحت هذه المواضيع الاجتماعية الأساسية، التي لا تزال تبحث عن حل لها حتّى اليوم، عن شواغل فكرية صحيحة ومعوّقة في آن: صحيحة لأنها تمحورت حول مواضيع يحرّر حلها الصحيح المجتمع من قيوده المتوارثة، ومعوّقة بسبب مجتمع لا يعي أسباب تخلّفه ولا يتمتع بوعي ثقافي ذاتي، يطرح قضايا تحرّره ويجيب عنها. تكشّفت الإعاقة الموضوعية، التي ترجمت علاقات القوّة في حقل المعرفة، في علاقة التلازم بين الأسئلة المحلية المطروحة ومراجعها الفكرية الوافدة. فقد استأنس الطهطاوي بمونتسكيو، ومحمد حسين هيكل بجان جاك روسو، وتأثّر محمد عبده بأفكار سبنسر التطوّرية، واعتنق سلامة موسى أفكار برنارد شو، ود. ج. هـ. ويلز، واستفاد الكواكبي من بلنت وألفياري، وجمع فرح أنطون بين نيتشه وماركس وأفكار ليبرالية، واطمأن طه حسين، على طريقته، إلى منهج ديكارت". [3]

وإذا كانت حالة التشتت هذه تظل السمة الفكرية والاجتماعية والثقافية الملازمة للعربي على امتداد المراحل اللاحقة، فإن انعكاساتها تكرس عمق الأزمة لينفتح السؤال عميقاً بحجم دمامل التفرقة والعنف والفساد السياسي، سؤال ينطلق بالأساس من أزمة المعنى الذي لم تستطع كل هذه الدعوات المرتفعة حلها منذ أكثر من قرنين من الزمن، وهو: لماذا لم تنجب كل الحركة الاجتماعية والسياسية والثقافية لهذه الأمة الانطلاق النهضوي؟ وهل الأمر يتعلق بحالة عجز مزمن عن التموقع إزاء الذات وإزاء الآخر، أم أن حالة التوهان حالة افتراضية بفعل التقدم الحاصل في

تمثل الذات بديناميتها وحركيتها التاريخية؟ وهل يمكن تعليل العجز عن التعريف بتواتر النكبات بمعناها السيكولوجي كمتوالية من الإحباطات الممتدة من الاستعمار، إلى ضياع أجزاء من الوطن، إلى الغزو الثقافي والاقتصادي؟ وألا يتعلق الأمر بأزمة معنى مستشرية كما يرى تيار ما بعد الحداثة، أم أن الأزمة ذات أبعاد معرفية وثقافية وإبستيمولوجية بفعل قصور الذات عن اجتراح مقارباتها للأزمة؟

في ملابسات نشأة المفهوم/الأزمة

أعتقد أن البحث في أسباب العجز الحضاري الذي نعاني منه، يمر بالضرورة عبر استحضار مقومات بناء الكينونة الفردية والجماعية، وملابسات نشأتها في ارتباط بمفهوم الهوية، المفهوم المنفلت من كل تحديد، لأنه كغيره من المفاهيم المجردة، من قبيل الحرية، والديمقراطية، والأيديولوجيا، والدولة، والتاريخ، "ليس مفهوماً عادياً يعبر عن واقع ملموس، فيوصف وصفاً شافياً، وليس مفهوماً متولداً عن بديهيات، فيحد حداً مجرداً. وإنما هو مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة، إنه يمثّل "تراكم معان"، مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو المادّة أو الإنسان". لذلك، فإن الفرضية الأساسية في هذه المقالة تنطلق من ارتباط كل حالات التشرذم والهوان والضعف الاقتصادي والاجتماعي باستفحال "أزمة الهوية"، إن على مستوى الواقع أو على مستوى المعرفة. وهنا ينبثق السؤال المركزي: لماذا لم تنجح كل الوصفات والدعوات والمحاولات التي طرحت سؤال علاقة الذات بالآخر في استنبات إجابة شافية عن الانهيارات المتلاحقة لمفاهيم من قبيل السيادة، والوطن، والذات والجماعة والقومية؟ لذلك اخترنا منهجية للمقاربة تقوم على أساس موضعة الأفكار والنظريات، انطلاقاً من سياقها التاريخي من أجل تجاوز التفسير إلى التأسيس للمفهوم، حيث تتقاطع الفلسفة وجملة من العلوم الإنسانية كالتاريخ، وعلم الاجتماع، والسياسة، وعلم النفس الاجتماعي، وغيرها من التخصصات المتكاملة، وتقودنا في ذلك محاولة رسم ملامح خارطة أزمة الذات الجريحة وانعكاساتها على المؤسسات والبنى، وآثارها الكارثية على السياق الحضاري العام، ومقاربة جانب من جوانب الخلل أكبر أهمية وأكثر خطورة، ذلك المرتبط بحالة القصور المزمن عن الإجابة عن السؤالين السالفي الذكر: من أنا؟ وماذا أنا؟، والناجمة عن وجود ما يسميه برنلر وليامز "هوية أكون فيها تختلف عن الهوية التي أعرفها عن نفسي، وعن الهوية التي يعرفها الآخرون عني".[4]

وليست مهمة القبض على مكامن هذه الأبعاد المتقاطعة (الأنا-الأنا كما يتصورها الآخر-الأنا كما أتصور أن الآخر ينظر إليها)، وبعدها بحث أسباب إخفاقاتها ونجاحاتها، بالعملية البسيطة بفعل التعقيد الشديد الذي يكتنف الموضوع وتداخلاته بين مختلف التخصصات، وانزياحه بين المقاربات الوضعية الموضوعية والذاتية الإنسانية، وما بين الأيديولوجيا والعلم، وما بين الثبات والتغير، وما بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، وما بين الاقتصاد والسياسة. وهنا بالأساس تكمن صعوبة البحث في الهوية/الذات كمفهوم/أزمة لكثرة التخصصات التي تستعيره في مقارباتها، إنه حاضر في الفلسفة، كما في الأنثروبولوجيا وفي علم النفس، وداخل علم النفس الاجتماعي أيضاً.

يحدد بيير تاب مفهوم الهوية بكونه "الأمر الذي يجعل شخصاً ما يشعر بكونه هو، ويبقى كذلك في الزمن"، وبمعنى أكثر اتساعاً يضيف "إنه نسق من الأحاسيس والتمثلات التي يستطيع بواسطتها فرد ما الإحساس بتميزه، وبهذا المعنى فهويتي هي ما يجعلني مماثلاً لنفسي ومختلفاً عن الآخرين"، لكن بعيداً عن التعريفات الجاهزة داخل هذا التخصص أو ذاك، تظل إشكالية الهوية؛ سواء كمفهوم يراد علمنته، أم كقضية سياسية أو اجتماعية أو ثقافية، محكومة بظروف النشأة وملابساتها. فما الشروط والعوامل التي رفعت الهوية إلى مصاف المفاهيم والقضايا الأكثر إثارة للجدل في الوقت الراهن؟ وكيف يمكن أن يكون تحديد المفهوم مدخلاً أساسياً للكشف عن وضعية الذات بإزاء ثقافة الآخر؟

شكلت دموية القرن العشرين والحروب الطاحنة التي شهدها صدمة بثت الرعب والهلع في الإنسان المتبجح بعقلانيته المفرطة، وبقدراته على استغلال الطبيعة واستعمالها إلى أقصى حدود، ولم تكن الحربان العالميتان اللتان شهدهما القرن الماضي، وما أعقبهما من انبثاق الصراع بين قطبين عالميين، وشبح الدمار الشامل الذي خيم على امتداد النصف الثاني من القرن العشرين، ليمر دون أن يزعزع القناعات الإنسانية الواثقة بشكل أعمى في قدرات العقل على إنتاج المفيد والخير للإنسان.

وهكذا أعادت الفلسفة طرح سؤال "ما الإنسان؟" من جديد، وحاولت جاهدة استعادة روح قرن الأنوار، مستلهمة نماذج الفلسفة الحديثة؛ سواء مع التصور الكانطي المتأسس على اعتبار الإنسان ذاتاً تعي وجودها وحريتها وإرادتها، أو مع هيجل حيث لا يبدأ مفهوم الإنسان إلا حين تعي الذات نفسها، لا كمجرد أنا محسوسة ومحددة كيفما اتفق، وإنما باعتبارها أنا مجردة تجريداً خالصاً.

لم تنتظر إذن الفلسفة طويلاً، وعادت إلى الإنسان الذي جعلت منه محور اهتمامها منذ انتشلته من جحيم الأسطورة إلى عنفوان العقل، باعتباره ذاتاً عاقلة وواعية، وهنا كان لا بد لها من العودة إلى مسار تشكل أزمة هوية الإنسان الضاربة في جذور محاولات العلمنة التي هيمنت على روح العصر، وصارت نزعة العلمنة والنظر إلى الإنسان كشيء مثار جدل فلسفي عميق، بعد أن انتهت العلوم والنظريات الوضعية إلى تحويل الإنسان إلى مجرد شيء بين الأشياء معلنة عن موته النهائي.

لكن طبيعة العقل الإنساني المتجددة، وقدرته على التجاوز والتحرر من كل الحتميات، جعلت هذا الكائن المسمى "إنسان"، ينبعث من تحت رماد جروحه النرجسية،[5] ليؤسس لنفسه فضاء جديداً من الفلسفات الطامحة إلى إعادة النظر في هوية الإنسان، عبر تعريفه بالوعي والقدرة على المبادرة والإبداع والتجاوز بعيداً عن الخضوع الحتمي لضرورات الاقتصاد والمجتمع والحروب وإكراهاتها.

في ظل هذا الجدل المتصاعد حول ماهية الإنسان، ومدى صدقية اختفائه كذات واعية وكغاية، اشتد إلحاح الإشكال الذي طرحه الصدام الحضاري، وتصاعدت الأصوات المنظرة له، في ظل ارتفاع وتيرة الصراعات الإثنية والعرقية والدينية أيضاً، بعد أن انزاح عن العالم شبح الدمار الشامل الذي هيمن على امتداد فترة الحرب الباردة، وبخاصة

بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وتلاشي هياكل المنظومة الشرقية السياسية والعسكرية والاقتصادية، حيث بدأت تظهر ملامح نظام دولي جديد سِمته الأساسية تراجع مفهوم الدولة الوطنية، وتقاطع مصالح الدول مع الشركات المتعددة الجنسية، واتجاه العالم نحو نمط أحادي القطب، ثم جاءت أحداث الحادي عشر من أيلول، لتتضح هذه الملامح أكثر فأكثر، ولتقوم على سيطرة شبه كلية للولايات المتحدة، التي اجتمعت لديها جميع عناصر مركب القوة: القدرات السياسية والدبلوماسية، الاقتصاد الهائل، التطور التكنولوجي والقوة العسكرية، المساحة الواسعة، العدد الكبير نسبياً من البشر، التماسك الأيديولوجي. غير أن انتفاء عدو للولايات المتحدة الأمريكية نتيجة الانهيار الثقافي والإعلامي والسياسي للمنظومة الشرقية، سرعان ما سيعوضه صراع من طبيعة أخرى، إنه "صراع الحضارات"،[6] كما نظر له صناع القرار الأكاديمي والسياسي الغربي.

التقاء الهويات المتباينة، لا يقود بالضرورة إلى التصادم، إنه سنة من سنن التاريخ، ومن سنن الوجود البشري، بل إن الالتقاء ومهما كانت ظروفه وشروطه التاريخية، غالباً ما يكون دافعاً إلى التقدم، وبخاصة إذا كان اللقاء في إطار غير مغلق، لكن طبيعة التحولات التي شهدها العالم واتجاهه نحو العالمية المبنية على نمط هيمنة أحادي القطب، أفرز سيطرة قيم الانغلاق، ما قاد إلى الصدام المأساوي والتسليم الأعمى بأفضلية هذه الهوية على أخرى، اعتماداً على فهم "تطوري للتاريخ" ينطلق من تصوره كخط متصل تشكل الحضارة الغربية أعلى مستوياته، فلا يتم الاعتراف بالتحضر إلا حيث "الأعراف والأفكار الشرقية تترنح أمام المدنية الغربية".[7]

في صلب هذا المنحى الذي شهده العالم في أواخر القرن العشرين، لا يمكن للمتتبع إلا أن يفرد لتزايد حدة الصراعات على خلفية هوياتية مساحة في تحليلاته، غير أن انبثاق الصراعات ذات الخلفية الهوياتية لا يمكن حصرها تاريخياً في أواخر القرن العشرين، بل إن الامتدادات تضرب بجذورها في عمق التاريخ الإنساني، حيث اندلعت الحروب الدينية والعقائدية أو العرقية، وانهارت حضارات وعوضتها أخرى، تحت وقع التجييش الديني والعرقي، بل إن الحرب العالمية الثانية، وعلى الرغم من كل أسبابها المباشرة وغير المباشرة، ظلت صدى للأطروحة النازية الباحثة عن ضمان استفراد الجنس الآري بالسيطرة والسطوة.

إن نماذج الحروب العرقية قادتها في الغالب تصورات على شاكلة التصورات النازية المؤمنة بصفاء العرق ونقائه، بل هناك من يصل حد اتهام الحضارة الغربية بالقيام على أساس تدمير الهويات الأخرى، يقول الباحث الفرنسي عبد الحليم هربرت "قام الغرب على أساس منطق نفي الحضارات الأخرى وتدميرها، وكان قيام إسبانيا وهي أول قوة غربية معاصرة تقوم في أوروبا، كان قيامها حصيلة حرب دامت لأكثر من أربعة قرون، إذ أسفرت في العام 1492 عن تدمير الأندلس كواحدة من أهم نقاط الإشعاع الحضاري. وفي العام نفسه أيضاً، قامت إسبانيا بغزو القارة الأمريكية، وخلال قرن واحد فقط، لم يبقَ من مجموع 100 مليون نسمة، وهم السكان الأصليون للقارة عند وصول الأوروبيين سوى 10 ملايين نسمة. فالغزو قد أهلك تسعة أعشار السكان، وتقوم إسبانيا وفرنسا وإنكلترا وهولندا بعد ذلك بتنظيم تجارة العبيد، للتعويض عن نقص القوى البشرية في القارة الأمريكية، بعد المجازر التي ارتكبها الأوروبيون ضد سكان القارة الأصليين من الهنود. فتم

أطفال روضة راهبات مار يوسف في أحد مشاهد مسرحية "حارس الدكان" التي أشرفت عليها المعلمة فيفيان طنوس، وذلك ضمن نشاط درامي مسرحي نظمته الروضة في نيسان الماضي. يذكر أن فيفيان هي إحدى المشاركات في السنة الثانية في مدرسة القطان الصيفية لتوظيف الدراما في سياق تعلمي.

شراء ونقل 100 مليون أفريقي من القارة السوداء إلى القارة الجديدة، وقد قامت هذه القوى نفسها، إضافة إلى الولايات المتحدة الأمريكية في نهاية القرن التاسع عشر، باستخدام الصينيين لبناء قناة بنما، وفي الوقت نفسه، قامت فرنسا في بدايات القرن العشرين باستيراد العمال من البلاد الإسلامية في شمال أفريقيا، للعمل في مناجم فحمها، وترافق الاستعباد الهائل لعموم القارات مع تصميم إجرامي لتدمير بقية الحضارات" .[8] على وجاهة بعض المعطيات التاريخية التي يسردها عبد الحليم هربرت، يظل الغرب بنية غير قابلة للاختزال في أحد عناصرها، ولا يمكن بالتالي حصر هوية الغرب في الدمار الذي ألحقه بالحضارات والثقافات الأخرى، إذ العقل الغربي مجموعة من العناصر المتفاعلة التي تحتوي تناقضات النازية ووحشيتها البربرية، إلى جانب التنوير الكانطي. تلك هي حقيقة العقل الغربي الممتدة بين الحدود القصوى للعقلانية والحرية والديمقراطية، والحدود القصوى للبربرية والعدمية. لكن هل فعلاً قام الغرب على نفي الهويات الأخرى؟ وهل صراع الحضارات الذي روجت له وسائل الإعلام الأمريكية عقب تطوير هينتنغتون لمقالته الشهيرة في مجلة **شؤون خارجية**، ثابت جوهري في التطور الإنساني، أم أن الاستغلال السياسي للتنوع الإنساني هو الذي أفضى إلى بروز المفهوم؟

تستدعي الإجابة عن هذه الأسئلة بحث الخصائص المميزة للنصف الثاني من القرن الذي ودعناه، والذي أعاد طرح سؤال المآسي الإنسانية الناتجة عن الحروب المدمرة التي عانى الإنسان من ويلاتها، وقد أسفر هذا السؤال عن تحميل العقلانية المفرطة أوزار هذه النتائج، الأمر الذي أفرز اتجاهات سياسية وفلسفية حاولت الثورة على القيم المسماة غربية، وإعادة التأسيس لقيم تبغي إنتاج هوية جديدة "فكأنما أدرك العالم أن البشرية لا تستطيع أن تتحمل حروباً عالمية جديدة، بعد أن شهد ما جلبته الحرب العالمية الأولى، والحرب العالمية الثانية من ويلات، لم ترافقها حلول للمشكلات الكبرى التي ظل يعاني منها المنتصر فضلاً عن المغلوب. "كما بقيت الإنسانية تعاني مشكلات الجوع والفقر والجهل والمرض من جهة، وتردي البيئة وجنون التقدم التكنولوجي والمادية المفرطة من جهة أخرى" .[9]

وبفعل طبيعة العقل الغربي المتسائل باستمرار حول كنهه وبنياته وأشكال اشتغاله، صارت نزعة التمركز حول الذات محط مساءلة مستمرة. وعلى الرغم من قوة نزعة التمركز حول الذات الأوروبية، فإن العديد من صناع القرار الإستراتيجي لاحظوا اتجاه الحضارة الغربية نحو المجهول، بفعل انخفاض درجة التألق الحضاري للنماذج القيمية الغربية، التي لم تعد تجذب الانتباه. وفي هذا الصدد تقول مستشارة رئيس الوزراء الفرنسي السابق لشؤون الدفاع والإستراتيجية مارليسول تورن في كتابها **تقلب العالم: جيوبوليتيك القرن الواحد والعشرين**، إن الغرب لم يعد يكتب التاريخ، فالدول القومية نفسها باتت متأزمة وبخاصة في أوربا، حيث بدأت تبحث لها عن هوية لمواجهة التيار الضاغط السريع للعودة. لقد ترك تعديل اتفاقية ماستريخت شكوكاً داخلية في الدول الاثني عشرة الأوروبية، وتسارعت الاختلالات من جراء الركود الاقتصادي وارتفاع معدلات البطالة. ومع ذلك، فإن الأزمة ليست اقتصادية فحسب، بل هي أيديولوجية أيضاً. وقد أدى سقوط الشيوعية إلى سيادة المبادئ الديمقراطية، ولكنه أدى أيضاً إلى التشكيك بجدوى كل النماذج السياسية الغربية المطروحة. وأصبحت الديمقراطيات تبحث لنفسها عن هوية إيجابية. وهكذا تدهورت مكانة الديمقراطية الاجتماعية وتبعتها الليبرالية، أما الرأسمالية فلم تعد مبدأً تعبوياً. والأزمة الحقيقية تكمن في الإرث الاستعماري، ومن المؤسف أن دول العالم الثالث لم تتمكن من تعزيز أواصر التضامن في ما بينها، كما فشلت قي تحقيق ذلك من خلال روابط التعاون التقليدية أو الاجتماعية في أفريقيا بشكل خاص. وظهرت في العالم العربي والإسلامي بقوة هوية دينية متطرفة. كما ظهرت في آسيا الشرقية نماذج اجتماعية خاصة. إن صعود القوى الجديدة في آسيا، والثقل الاقتصادي، والديناميكية الديموغرافية لهذه القوى، يترجم جيداً تحول مركز الثقل الدولي. والقوة الكامنة في هذه القارة ليست مادية فحسب، ومن الملاحظ أن الدول الآسيوية الصاعدة تتبنى من الآن نموذج تنظيم سياسي خاص يستوحي الخبرة اليابانية في المحافظة على الأصول، كما يستفيد ما أمكنه من النموذج الديمقراطي الغربي. ولا ريب في أن هذه المظاهر تثبت من جديد أن الغرب لم يعد يكتب التاريخ" .[10]

لم تكن هذه الأسئلة تتم في جزر معزولة، بل صارت توجهاً فكرياً لدى العديد من رواد العلوم الإنسانية الذين طرحوا أزمة الغرب المتنامية على الأوساط العلمية والسياسية، أزمة مست في الصميم الهوية الغربية الحضارية والقيمية والثقافية، بعد أن وصل التشكيك أشده في قدرة الغرب ذاته على احتواء تناقضاته.

وتيرة الأزمة المتدفقة من كل الجوانب السياسية والاقتصادية والعسكرية والدينية، ستفسح المجال واسعاً لأحد المفاهيم التي ستتضخم مدلولاتها خلال ستينيات القرن الماضي، بفعل الكم الهائل من الدراسات العلمية التي اتخذت منه مفهوماً مركزياً.

يتعلق الأمر بمفهوم الهوية الذي صار خطاب موضة، ما جعل المؤرخ ألفرد كروسر[11] يقول "القليل من المفاهيم هي التي حظيت بالتضخم الذي عرفه مفهوم الهوية" ،[12] حيث أصبحت الهوية "شعاراً طوطمياً، وأصبح بديهياً أن يحل كل الإشكاليات المطروحة" .[13]

اقتحم المفهوم جميع المجالات، وصار موضة علمية بمواصفات الحل السحري لجميع الإشكاليات، وتدافعت العلوم الإنسانية من أنثروبولوجيا وسوسيولوجيا وسيكولوجيا وعلوم سياسية لاستلهام المفهوم، رغبة في الظفر بنصيب من النجاح الذي حققه في مقاربة آليات التغيير وميكانيزمات حل المشاكل. فما الذي أعطى للمفهوم هذه الهالة؟

تقدم الإستراتيجية السياسية إضاءة مهمة في مدى فعالية "الهوية" ، فبنظرة بسيطة على امتداد مناطق الصراع العالمي، يمكن أن نستشف حضور النزعة الهوياتية كمعطى فاعل ومؤثر في عدد من بؤر التوتر عبر العالم، وسواء تعلق الأمر بمناطق البلقان أم القوقاز أم بصراعات إفريقيا أم بالبحيرات الكبرى أم بالجزائر، فإن الملاحظة الأساسية التي يوردها علماء السياسة تنصب في اتجاه "تمركز الصراعات حول الهوية" ، حيث أن القوة المدمرة للمفهوم مستمدة من الاعتقاد بتماثل الهوية الثقافية ونظيرتها السياسية، وهو الاعتقاد الذي ما لبث أن تحول إلى وهم، بل إلى عامل انفجار الصراعات الدامية.

تحكم العالم منذ منتصف القرن الماضي مفارقات غريبة، فمن جهة، تجتاح العالم رغبة جارفة في التوحيد والتنميط، ومن جهة أخرى تتسارع وتيرة تشكل الحركات المنبثقة عن مطالب الهوية الإثنية والقومية المنادية بالخصوصية، لأن "العولمة الاقتصادية والإعلامية، وتدويل القانون، وتنميط العالم اقتصادياً، لم تؤدِّ إلى إقصاء التوجهات الكبرى للهوية، والمتمظهرة في مختلف أشكال التعصب القومي والوطني والإثني". [14]
لكن، ما الذي يعطي للأبعاد الهوياتية في الحياة الإنسانية هذه القوة؟ وكيف تقارب مختلف التخصصات المفهوم؟ وكيف إذن تشكل الهوية كخصائص وكمفهوم صلب الصراعات الدولية والإقليمية الدائرة رحاها على امتداد مختلف بقاع المعمورة؟ وما الذي يجعل المفهوم يتمتع بقوة الجذب هذه؟ وكيف يحضر في مختلف العلوم الإنسانية كشعار يحاول كل تخصص علمي الارتداد إليه لتفسير الصراع واقتراح الحلول؟

الهُوِيّة في المعاجم اللغوية والفلسفية

تشكل لحظة ضبط المفاهيم اللحظة العلمية الأبرز، والخيط الناظم القادر على تجاوز اللخبطة المفهومية، إذ أن الجهاز المفاهيمي بالمعنى الإبستيمولوجي يبقى الركيزة الأساس لأي شرعية علمية، ويعتبر المدخل اللغوي أساسياً في كل محاولة للعلمنة، إذ وراء أكمة اللغة كما يقول فتجينشتاين يوجد مكمن الوجود، ومن هنا فتعريف الهوية لغوياً يفرض نفسه بقوة من أجل طرح سؤال الأصل، بهدف تجاوز اللبس وفتح آفاق المفهوم على مختلف التخصصات.

يقول سمير عبده "الهوية من الألفاظ الفلسفية السريانية الأصل، بمعنى الوجود الجزئي المتغير تحت الحس، في مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين. إن أبا يوسف يعقوب بن اسحق المعروف بالكندي يصوغ من هذه اللفظة فعل "يهوي"، بمعنى يوجد هذا الوجود الخاص. ويسمي الله تعالى "مهوي الهويات عن ليس"، أي موجد الموجودات المتعينة، كما ورد عنده "الشيء يتهوى أيساً عن ليس بفعل المؤيس". وقد ظن بعض غير العارفين بالسريانية أن الكندي اشتق لفظة الهوية من ضمير الغائب المفرد هو. والواقع أنه ليس في الضمير المذكور ما يبرر استخراج هذه المعاني الضرورية الوجودية منه. ولا يشك من يدرس الواقع الثقافي في بغداد العباسيين أن الكندي أخذ هذا اللفظ من فعل (Hwo) "هوو"، ومعناه صار ووجد (Hwoyo)، و"هوويو" الصيرورة والوجود، ولا يستبعد أن يكون قد اتخذها من اللهجة الشرقية المائلة إلى الفتح (Hwoyya) أي "هوية"، فاستقام له اللفظ والمعنى. ومع اتضاح مصادر الكندي، يبطل استغراب أبو ريدة ناشر رسائل الفيلسوف أمام هذا الأسلوب العجيب والاشتقاقات المستهجنة، إذ نعى عليه، وردّد النعي من نقل عن أبي ريدة، أنه "يسمح لنفسه بالتصرف كما يشاء بالصيغ العربية، فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب" هو"، ومن لفظ "الهو" يشتق لفظ "الهوية". ويضيف "أبو ريدة" ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندي من يضع الاصطلاح ويستخدمه على هذا النحو الفريد المدهش، الذي لو قرأه غير المتخصص لاستهجنه، أو لما فهم منه شيئاً.

ومثلما تخيل بعضهم أن أصل "الهوية" لفظ الضمير "هو"، تخيل آخرون أن أصل اللفظتين الفلسفيتين "أنية"، و"آنية" أداة الشرط "إن"، بينما لا يخفى أن الأصل هو اللفظة السريانية "اينويوثو (Aynoyutho)، وقد عربت "اينية" كما في معجم الحسن بن بهلول من القرن العاشر، وأحياناً "إنية" و"أنية"، ومعناها في الأصل كيفية الشيء ونوعيته، وقد وردت ضمن التعابير الفلسفية في المؤلفات السريانية مثل **كتاب النفس** لابن كيفا معاصر الكندي". [15]

أما المُعْجَمُ الوسيطُ الصادر عن مَجْمَع اللُّغة العربية، فيعرف "الهُوِيَّة" بأنها: "حقيقة الشّيء أو الشّخص الّتي تميزه عن غيره. وفي تعريفه لمصطلح "الهُوَ" بمعناه التصوفي، فيذكره المعجم أنه "الغيبُ الذي لا يصحُّ شهوده للغير كغيب الهُويّة المُعبّر عنه كُنْهَاً باللاتعيُّن، وهو أبطنُ البواطن". ويذهب المُعْجَمُ إلى تحديد مَعنى آخر للهويّة حين تُضاف إلى الكلمة "بطاقة"، أو تُوصف بالنّعت "الشّخصية"، لتجعلنا نحصل على المصطلح "بطاقة الهُويّة" أو"البطاقة الشّخصية"، المُتَدَاوَلين حديثاً، فيذكرُ أنّ "الهُويّةَ بطاقة يثبتُ فيها اسمُ الشّخص وجنسيتهُ ومولدهُ وعمله". ويُعَرِّفُ الجرجاني الهُويّةَ بأنها: "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمَال النُّواة على الشَجرة في الغيب المطلق". [16]

وبالعودة إلى المعاجم الغربية، يحدد قاموس أكسفورد الهوية بوصفها "حالة الكينونة المتطابقة بإحكام، أو المتماثلة إلى حدِّ التطابق التام أو التشابه المطلق". أما معجم روبير فيحدد الهوية "باعتبارها الميزة الثابتة في الذات"، ويختزن هذا التحديد معنيين يعمل على توضيحهما معجم المفاهيم الفلسفية على الشكل التالي "إنها ميزة ما هو متماثل؛ سواء تعلق الأمر بعلاقة الاستمرارية التي يقيمها فرد ما مع ذاته، أم من جهة العلاقات التي يقيمها مع الوقائع على اختلاف أشكالها".

توضح العبارات القليلة التي يخص بها معجم أكسفورد الهوية، اتجاهها في المنحى نفسه الذي يأخذه تعريف الجرجاني، أن الأمر يتعلّق بالتطابق التام ما بين باطن الشيء وظاهره، وبتطابق المظاهر والجواهر. ويتضح كذلك نوع من التطابق بين التعريفات التي يقترحها الجرجاني والمعجم الوسيط ومعجم أكسفورد، والتعريف الصُّوفي لمصطلح "الهُوَ"، بوصف الهوية مكونة من خصائص الشيء أو الشخص، التي تشتمل على الصفات الجوهرية الثابتة المميزة له، والتي تمنحه التفرد والخصوصية، وتحدد في الوقت نفسه صورة الشخص عن ذاته، والصورة التي يحملها عن نفسه، وتقود إدراكه لذاته كموضوع في إطار علاقاته مع الآخر. ومن ثمة تصبح الهوية "الفعل الذي يجعل من واقع ما مساوياً أو شبيهاً بواقع آخر، من خلال الاشتراك في الجوهر"، غير أن الأبعاد المتناقضة للهوية لا تجعل المقاربة اللغوية –على أهميتها– الحل الأمثل لتفادي القلق والمأزق الذين يخلقهما المفهوم. يقول بيير تاب في هذا الصدد: "إن محاولة دراسة الصيرورات التي تعمد إليها المجموعات أثناء بناء هويتها، تقتضي افتراضاً أن أعضاء الجماعة يحاولون التماثل فيما بينهم، مع ما يقتضي ذلك من إدراك البعد الدينامي للهوية، باعتبارها ذات محددات داخلية وخارجية، ونوعاً من الانزياح يتجاوز البعد الأحادي التخصص إلى مجالات معرفية متعدد الأبعاد، وهو ما سعى المتلقى الدولي المنعقد تحت اسم "إنتاج الهوية وإثباتها" إلى تحقيقه". [17]

الهوية بين الأيديولوجيا والعلم

انبثق إشكال الهوية مع نهاية القرن 19 بالموازاة مع الانفجار الحداثي

الذي شهدته المجتمعات الغربية، وفي سياق هيمنة النزعات الليبرالية والاقتصادية والسياسية التي فرضت نفسها كنماذج أيديولوجية مهيمنة. وإلى جانب الانفجار الحداثي، أسهمت الأيديولوجية الوطنية التي اجتاحت على نطاق واسع أوروبا إبان تشكل الدولة الحديثة في "منح الأفراد الذين يكونون المجتمعات الحديثة بأوروبا خاصية مشتركة للتعبير عن وجودهم الجماعي". [18]

وتعود قوة الجذب التي تمتع بها خطاب الهوية الوطنية إلى الإمكانيات التي قدمتها الحداثة للفرد، للبروز كذات فاعلة ذات استقلالية في الاختيار والحركة، قبل أن يصاب خطاب الحداثة بدوره بأزمة هوية حتمت على منظريه إعادة النظر في باراديغماته. وإذا كانت بداية القرن العشرين، وما صاحبها من حروب طاحنة، قد أعادت سؤال قدسية العقل الأوروبي إلى الواجهة، فإن الحداثة التي تشكل منتوج هذا العقل بامتياز، انتهت إلى أزمة أصابت هوية ليس المجتمعات الأوروبية فحسب، ولكنها مست أيضاً الخطابات العلمية بصفة عامة، وهكذا برز إلى السطح في النصف الثاني من القرن العشرين خطاب سوسيولوجي ركز بشدة على تمظهرات "أزمة الحداثة"، [19] ليصير مفهوم الأزمة عنواناً لمرحلة لا تزال فصولها مستمرة مع مطلع الألفية الثالثة، ودعوة إلى ضرورة إعادة النظر في كل ما يهدد الإنسان من تطورات أفقدته، مع مجموعة من النظريات، فعالياته وديناميات، ليتحول إلى مجرد رقم في معادلة من معادلات السياسة والتسيير والإنتاج. [20]

في ظل هذا الوضع المأزوم، تزايد الاهتمام بمفاهيم الحرية والمساواة والديمقراطية وغيرها من مفاهيم إفرازات الحداثة، في محاولة لإعادة صياغتها تبعاً للمتغيرات التي أقحمت الإنسان في دوامة من الحروب المهددة للكائن البشري ككل. وإذا كانت هذه المفاهيم قد حصلت على نصيب وافر من الاهتمام، فإن مفهوم الهوية وبالنظر إلى خصوصياته الكامنة في قدرته على احتواء باقي المفاهيم كي يصبح أرضيتها المؤسسة، صار يتمتع بقوة جذب داخل مختلف التخصصات العلمية، وهو الأمر الذي تزامن مع تطور أساسي شهده العالم وشهدته العلوم الإنسانية بشكل خاص، والمتمثل في خفوت لمعان التفسيرات السببية الحتمية للظواهر، وهي التفسيرات التي ظلت إلى حدود سبعينيات القرن الماضي أسيرة "الحتميات السوسيواقتصادية"، التي لم تكن تترك إلا هامشاً صغيراً لتدخّل الإرادة الذاتية للإنسان.

وبفعل خفوت المقاربات الحتمية ذات التوجه المادي الصرف، نمت في مختلف العلوم الإنسانية مقاربات جديدة "أقل مادية وأكثر مرونة وتفاعلية، مركزة على الأبعاد الاجتماعية وتداخل العوامل و تعددها". [21] أسهمت هذه العوامل مجتمعة في فتح المجال لبروز توجهات جديدة، مفسحة المجال للاهتمام بالفرد وبهوامش الحرية التي يتمتع بها في اتخاذ القرارات باعتبار ذاتيته وقدرته على الحراك، بعيداً عن حصره في مجرد حتميات دوغمائية توجه سلوكه انطلاقاً من تصور أساسه الخضوع الميكانيكي لمجموعة من البنى التي تنتفي معها إراداته.

لقد أعادت هذه التوجهات الجديدة طرح إشكالية الإنسان وهويته من جديد، ولم يعد بالإمكان الوقوف عند اعتبار الفرد رقماً داخل شركة

من مسرحية "حارس الدكان".

أو مجرد فرد داخل القبيلة أو الدولة، بل صارت هوية الفرد مثار جدل متواصل بفعل البعد الكوني للقيم المروجة، التي أصبحت تحظى بدعم إعلامي تشتغل داخله مؤسسات إعلامية واقتصادية مدعومة بتصورات تبغي إعادة النظر في كينونة الفرد وهويته، وما يصاحب ذلك من اختلالات تصل حتى خلق تناقضات كثيراً ما أدت إلى اندلاع حروب طاحنة باسم الدفاع عن الهوية وتفادي اضمحلالها.

ارتبط مفهوم الهوية في نشأته بالفردية، فهو يعني في أصله إدراك الفرد نفسياً لذاته، ولكن سرعان ما اتسع المفهوم صوب الجماعية ليشمل الهويات الاجتماعية والثقافية والعقائدية، وهكذا أصبحت الهوية في هذا الكل الموجود للذوات الفردية، أو البنية العميقة -بالاصطلاح اللغوي- التي تظهر في بنى سطحية متمثلة في خصائص الأفراد والجماعات، بالشكل الذي يسمح بقدر من الاختلاف الفردي في نطاق الكل العام،[22] وأمام قصور التصور الفردي للهوية، انزاحت المقاربات نحو الحديث عن الهوية الجماعية من خلال عملية ثنائية التوجه، الأول تُعرف الجماعة من خلاله بخصائصها المميزة (الإجابة الإيجابية عن سؤال الهوية)، والثاني تطرح فيه الجماعة تميزها عن جماعات أخرى. وقد ساهمت هذه العملية الثنائية في بلورة جوهر وجود الهوية الجماعية، وذلك من جهتين: فمن جهة، يمنح الجماعة شعور "نحن كأفراد"؛ أي كجماعة ذات ماهية ذاتية تُعرفها وتحدد علاقات التكتل بين أعضائها، ومن جهة ثانية شعور "نحن كموضوعات"؛ أي كجماعة تعمل بإزاء جماعات أخرى تختلف عنها. وتنبثق المطالب الهوياتية في حالات البحث عن أسس الارتكاز، وبخاصة عندما تصطدم الجماعة بظروف تفرض عليها التغيير من ثوابتها، أو تصيبها ببعض الارتخاء واللااستقرار، وهكذا تصبح الهوية ملجأ افتراضياً "نرتد إليه مرغمين لتقديم تفسير لمجموعة من القضايا التي تهمنا، على الرغم من كون هذا الملجأ لا يوجد في الواقع، بل على المستوى الافتراضي".[23]

وإذا كان تميز مفهوم الهوية ينبع من مجموع التقاطعات التي يفرضها، فإن إحالته على العمق الرمزي للإنسان وكينونته يعمق من أزمته في الوقت الذي يمنحه هذه القوة، وهنا تنتصب الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي عاملاً حاسماً في تحديد هوية الجماعات، انطلاقاً من ضرورة الإجابة عن سؤال "من نحن؟ وما الذي يميزنا عن الآخرين؟ وما العوامل المشتركة بيننا؟" وتقود الإجابة عن هذه الأسئلة إلى الحديث عن الهوية الثقافية باعتبارها ما يمنح الناس ذلك التضامن الاجتماعي المبني على الانتماء للبنية الرمزية نفسها، و"ما يمنح الناس مشاعر الانتماء والأمن والاندماج بالجماعة، حيث تزودهم بالمعايير المشتركة التي تمكنهم من التواصل والتفاعل، وتزودهم بالقيم والطموحات المشتركة، وبإمكانيات التوقع بسلوك الآخرين، ما يساهم ببناء شعور الثقة بين الناس، ومكونات الهوية تشير إلى ما يمكن تسميته بالرأسمال الاجتماعي، حيث تساهم الهوية الثقافية إلى درجة كبيرة في التمييز بين الجماعات".[24]

ويفرد محمد عابد الجابري تعريفاً مميزا للهوية الثقافية، إنها "ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحتفظ لجماعة بشرية ما، تشكل أمة أو ما في معناها، بهويتها الحضارية، في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء. وبعبارة أخرى، إن الثقافة هي المعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت، والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل".[25]

ومن منظور علم الاجتماع، يأخذ التعريف اللغوي السابق في التوسُّع والتعمُّق على يد علماء عديدين (جيرارد أودونيل، ماكس فيبر، ماركس، وغيرهم)، ليصبح تعريفاً اصطلاحياً يُشير إلى طريقة الحياة التي تتمكن جماعة بشرية من تأسيسها، لتكون مقبولةً من جميع أفراد الجماعة، وملائمةً لهم كمجموع، وهي طريقة تتضمّن أساليب الإدارة وآلياتها، ونمط التفكير، وآداب السلوك والمعتقدات، أو منظومة الأخلاق والقيم التي تحكم الجماعة، وكذلك اللغة، ونمط العيش بما يتضمنه من مسكن ومأكل ومشرب، ومن علاقات وأنظمة سلوك، تؤسس التواصل بين الفرد والفرد، وبين الفرد والجماعة، وبين الفرد والطبيعة، وبينه وبين الوجود.

ويخلص عبد الرحمن بسيسو إلى أن الهوية الثقافية "هي جماع الأنظمة المادية والروحية التي ابتكرها الإنسان لتحكم سلوكه فيما هو ذاهبٌ إلى الارتقاء بهويته وذاته ونمط حياته، والإعلاء من شأن وجوده في الحياة، عبر الانخراط في صيرورة هي الثابت الوحيد في هذه الحياة، وعبر الاحتفاظ بأبنية ثقافية تحملها اللغة إلى الأجيال اللاحقة، كي تسكنها وتتولّى تعديلها أو إعادة إنتاجها وفق حاجاتها وشروط تطورها". ويضيف "إن الهوية الثقافية هي ذلك الكل المشترك بين أعضاء جماعة بشرية معينة، المتضمن للمعارف والمعتقدات والفنون والآداب والأعراف والقوانين، وغير ذلك من التجارب المسكونة على الدوام بالأيديولوجيا والتجريد والخيال، بل والأوهام كذلك. فالهوية الثقافية ليست مجرد أنظمة عارفة، بل تتضمن في عمقها مختلف العناصر الجماهيرية التي أنتجتها جماعة معينة لحفظ النوع".[26]

يتميز مفهوم الهوية الثقافية بعدم ثبات مكوناته، ما يجعل من تعريفه أمراً بالغ الصعوبة. وهنا يطرح سؤال أساسي: ألا يمكن تعريف الهوية الثقافية عن طريق ما ليس نحن؟ فتصبح الهوية بهذا المعنى سيرورة من الخلق وإعادة الخلق، بل إن الهوية ليست معطى إرادياً ولا هو طبيعي، بل يخضع لمختلف العمليات السياسية والأيديولوجية، لأن الإشكال الذي تطرحه الهوية الثقافية باعتبارها المميزات المشتركة بين مجموعة من الناس مرتبط بالدرجة الأولى بتلك المفارقة المرتبطة بنشأة الهوية اعتمادا على التمييز، إنها بالفعل وضعية صعبة تختزن تناقضات "الأنا" و"الآخر"، "النحن" و"الهم".

وتصل تناقضات الهوية حد استحالة القبض على خيوطها الممتدة كافة، إذ لا يمكن تجاهل البعد السياسي للمفهوم، وبخاصة أن كل نظام سياسي في إطار انتمائه الجغرافي والحضاري والقومي يسعى جاهداً إلى الحفاظ على استقراره، من خلال البحث عن هوية حقيقية أو افتراضية تؤمن له وحدة الشعب السياسية، ووحدة القيم المسماة مشتركة بين أفراد المجتمع الواحد، وهنا يتدخل البعد القومي في الهوية ليس كمنظومات فكرية وسيكولوجية وممارسات سياسية فحسب، بل كبنيان مادي يتجسد من خلال رموز وعلامات مادية، إنّ الأمة "تُرفَع كراية" لنا كلّ يوم، ونحن نميّز، ونستخدم، ونلتمس الراحة من الرايات، والعملة الوطنية،

والرموز القومية الأخرى لوظائفها المألوفة. كذلك يجري استخدام تعبير "نحن" (we) و(us) في الصحف اليومية، لتذكّرنا على نحو مطّرد بأننا جزء من أمّة، وأننا مختلفون عن الآخرين".[27]

إشكالية الهوية في العلوم الإنسانية: بين مأزق الذاتي والجماعي

يطرح البعد المزدوج للهوية مأزقاً حقيقياً، فما بين وجهيها الفردي والجماعي تموقعت أهم الإشكاليات، فاعتبار الهوية من جهة كونها فردية تقود إلى القول بوجود كائن مطلق غير متغير في الزمان مع ما يعنيه هذا الموقف من ملابسات، أما في حالة النظر إليها من جهة دلالتها الاجتماعية، فإن الإشكال يصبح من درجة أعقد "فمن المستحيل أن يكون أفراد مجموعة ما متماثلين كلية، ويتوفرون على الهوية نفسها" يقول بيير تاب (Pierre Tap).[28] وفي السياق نفسه، يعترف لابلاتين (laplatine)[29] بحقيقة ضبابية مفهوم الهوية، حيث يقول: "إنها من أكثر المفاهيم الفلسفية فقراً على المستوى الإبستيمولوجي، ولكنه بالمقابل يتمتع بفعالية أيديولوجية كبرى". ويذكر كروسر بالتعريف الذي منحه فولتير للهوية في معجمه الفلسفي: "يدل مصطلح الهوية على الشيء ذاته، حيث يمكن استبداله بـ (mémete)، ومن ثمة فإن الذاكرة هي التي تحدد الهوية"، غير أن استمرار الثبات تقابله الحكمة الهيراقليطية "إننا لا ننزل في النهر مرتين"، حيث أن التغيير وعدم الثبات يقف في وجه ثبات الهوية وإطلاقيتها. وترتبط بما يصفه الآن تورين[30] بالوجه المزدوج للهوية، فهي من جهة ذات بعد فردي، ومن جهة أخرى تعبير عن انتماء لخصائص جماعية.

من هذا المنطلق، يقف السوسيولوجي (Claude Dubard) على مفارقة أساسية تواجه ما يسمى بالهويات الجمعية، إنه البعد المميز والأحادي والبعد المشترك، "وكيفية الفصل بينهما بمعنى آخر". إن جماعة ما، لا تعترف بالوجود المتميز لأفرادها إلا من جهة تماثلهم، وهذا ما يفترض عملية مزدوجة تتجه من جهة إلى تقليص التمايزات الداخلية للجماعة، ومن جهة أخرى تعميق الخصائص المميزة لها عن الآخرين.

تتقاطع إذن أبعاد المفهوم ما بين مختلف التخصصات، إنها مفهوم يمكن من تحديد الأنشطة التي يبني بواسطتها الفرد أناه، وتمتد لتشمل مختلف المؤثرات الزمانية والمكانية ومختلف إستراتيجيات بناء الذات من خلال العلاقات الاجتماعية ذاتها.

يطرح إذن البعد المزدوج للهوية إشكالاً أساسياً ما بين تلك الرغبة في التميز كفرد وكأنا مستقلة، وما بين امتداد الهوية في نسق مبني من الرموز والقيم الممتدة في قيم الجماعة وأدوارها، ومن ثمة تصبح الهوية في بعدها الفردي غير قادرة على تقديم رؤى واضحة، وبالتالي يصبح الانتقال إلى الهوية الجماعية معبراً رئيسياً حاولت السوسيولوجيا القيام به، بيد أنها، وبفعل التعقيد الذي تعاني منه، سرعان ما أفسحت المجال لعلم النفس الاجتماعي كتخصص هوياتي بامتياز.

يحضر مفهوم الهوية إذن موزعاً بين مختلف التخصصات العلمية التي اهتمت بالفرد والجماعة وبتمثل الفرد لذاته وللآخرين، فسواء تعلق الأمر بالفلسفة السياسية أو التاريخ أو التحليل النفسي والأنثروبولوجيا أو علم النفس الاجتماعي والسوسيولوجيا، فإن هذه التخصصات قد عمدت إلى استلهام المفهوم كثيمة رئيسية حاولت عبرها حل ألغاز التناقضات الكامنة في قضاياها ومواضيعها، غير أن مفهوم الهوية نفسه لا يسلم من تناقضاته المفاهيمية والدلالية أولاً، ثم تأويلاته العديدة.

تكمن أولى تناقضات المفهوم في إحالاته المتعددة، إنه يدل على المشترك والمميز في الوقت نفسه، كما أنه يحيل أيضاً على الفردي والجماعي، الثابت والمتغير، الأمر الذي يجعله موزعاً بين تقاطبات تبدو للوهلة الأولى مستحيلة التجميع، وعلى هذا الأساس لا يمكننا إلا أن نقر بثابت إبستيمولوجي ولو بنوع من المجازفة، مفاده إمكانية اختزال مفهوم الهوية للإشكالية الأبدية القائمة داخل العلوم الإنسانية، والمتعلقة بثنائية الموضوعي والذاتي في الفعل الإنساني، إنها الثنائية الأبدية القائمة بين الوضعيين المؤمنين بإمكانية ارتداد الفعل الإنساني وظواهره، إلى مجرد علاقة بين الأسباب ونتائجها، بشكل حتمي يخضع لقوانين معينة، والذاتيين الذين يمنحون البعد الفردي وتصورات الأفراد لأفعالهم قصب السبق.

وإذا كان مفهوم الهوية قد ظل عصياً على مختلف العلوم الإنسانية، فإنه مع إيريك أريكسون سيعرف أول الأسس النظرية التي سينبني عليها التحديد الإجرائي للهوية، حيث قام الأنثروبولوجي والمحلل النفسي إريكسون بالاستناد إلى المفهوم الفرويدي للتماهي، لتأويل السيرورات الهوياتية في إطار علائقي، حيث يقول "يحيل مفهوم الهوية على إحساس واع بالخصوصية الفردية، كما يحيل في الوقت نفسه على المجهود غير الواعي الذي يقوم به الفرد في اتجاه ضمان استمرار تجربته الحياتية المرتبطة بمشاركته للآخرين في أفكارهم وفي نماذجهم الثقافية".[31]

يتم تعريف الهوية بهذا المعنى باعتبارها تشكل وعي الفرد لذاته كذات مستقلة، لكنها ترتبط من جهة أخرى بمسار جمنعة الانتماء بكل ملابساتها السوسيولوجية. غير أن هذا التحديد، على صلابة منطلقاته، ظل يفتقر إلى الأدوات المفاهيمية النظرية القادرة على إثباته، قبل أن يستطيع علم النفس الاجتماعي،[32] وعبر نظرية الأدوار، تمكين المفهوم من الأدوات النظرية الأساسية الكفيلة بإماطة اللثام عن تأثير المجتمع في تمثل وتحديد الفرد لذاته. وفي هذا السياق، ينصص كوفمان على أن الفرد لا يقوم في الحقيقة سوى بإنشاء هوية "للواجهة"، هذه الواجهة الأمامية هي التي يحاول الفرد قدر المستطاع الحفاظ عليها، لأنها تتطابق والمواصفات المرغوب فيها اجتماعياً، غير أنه يؤكد في سياق آخر على كون الهويات الواجهة ليست سوى هويات افتراضية، لا يمكن مقارنتها بالهويات الحقيقية للأفراد، بل إن كوفمان ينصص وبشدة على "ضرورة وعي المسافة الفاصلة بين الهويات الممكن إشاعتها التي يكتسبها الفرد انطلاقاً من ظرفيات خاصة، والهوية الجوهر التي تعبر عن الذات الوجودية وعن النواة الهوياتية".[33] لكن كيف يمكن الحديث عن جوهر هوياتي في العلوم الإنسانية الراغبة في تأسيس الفعلي لعلميتها؟

تشكك الأنثروبولوجيا البنيوية بقيادة كلود ليفي اشتراوس في وجود

"جوهر هوياتي"، حيث قام ومن خلال دراسته لتمثلات الهوية عن "الشعوب البدائية" بإثبات استحالة العثور على هوية مادية تابثة، بما أن الهويات تتفرع وتتكون من عدد لامحدود من العناصر التي يشكل تجميعها إشكالاً مستمراً، وعلى هذا الأساس، واعتماداً على النظرة التعاقدية، أمكن اعتبار الفرد تجميعاً للعديد من "الأرواح"، أو تركيباً لها عن طريق الانحيازات التي يحدوها، وعن "طريق المواقف". [34]

تبدو إذن الهوية كوظيفة تجميعية ذات جوهر غير ثابت، إنها نسق ديناميكي من الأحاسيس المحورية والتمثلات، عبرها يستطيع الفاعل الاجتماعي؛ سواء أكان فرداً أم جماعة، توجيه سلوكاته وتنظيم مشاريعه وبناء تاريخه. وفي هذا الصدد، يقول كلود مارتان "تشكل الهوية ملجأً افتراضياً نرتد إليه مرغمين عندما نجد أنفسنا أمام مجموعة من القضايا تتطلب منا تفسيرها". [35]

لعل أبرز ما يميز المقاربة السوسيولوجية هي عزوها تشكل الهويات إلى المأسسة التي تخضع لها الجماعة؛ سواء أثناء تواجدها داخل الرقعة الجغرافية نفسها، أم أثناء انتظامها الاجتماعي، وهذا الطرح هو نفسه الذي سيحاول "هوبير بيريز" [36] تطويره عندما ربط الظاهرة الهوياتية بسيرورة تكون الجماعة، وكذلك بالطريقة التي يوجه بها الأفراد أنشطتهم الاجتماعية من إحساسهم بوحدة الانتماء، ومن ثمة فإن انبناء هوية جماعية مشروط بالتجربة التي يعيشها الأفراد كتجربة متكررة يتقاسمونها بشكل متبادل، ومن ثمة يمكن القول إن الإحساس بالانتماء ينبثق عندما "تتصرف جماعة من الأفراد آخذين بعين الاعتبار التفاعلات القائمة بينهم، في سلسلة من العلاقات الممتدة في الزمن والمتضمنة عدداً محدداً أو غير محدد من الشركاء". [37]

ما يمكن استنتاجه من شروط انبثاق الهوية يحيل بهذا المعنى وبالضرورة إلى:

أولاً. إن تأسيس الهوية ذو وجه مزدوج، إنه مسلسل من تمظهرات السيكولوجي والسوسيولوجي ومن السير الذاتية للأفراد والجماعات، وبخاصة أن حضور التاريخ يشكل الخلفية الأساسية لتطور الهوية التي تحضر مختلف أبعادها الزمانية والمكانية عبر سيرورة الانتماء الجماعي لتاريخ يحس معه الأفراد بتباه متبادل يقودهم إلى الانغلاق ضمن جماعة الانتماء وتقوية شعور الوحدة.

ثانياً. لا هوية دون تناقض، تناقض في المكان الواقعي والمتخيل، إنها منبع الصراعات والأوهام وفضاء غير محدود لحدود متغيرة، ولتاريخ يعاد تشكيله باستمرار. وعن طريق إعادة التشكيل هذه، يبرز ذلك التناقض الغريب الذي يؤرق مختلف العلوم الإنسانية التي حاولت مقاربة المفهوم، وينبع هذا التناقض بالضرورة من هوية الهوية نفسها، النابعة من سعي الجماعة الدائب لإثبات الهوية عبر مجهود مستمر لفرض التمايز وإثبات الذات والخصوصية، الذي لا يلبث أن يتحول إلى سعي دائم إلى الوحدة والاندماج، والرغبة في الانتساب إلى هوية ما عبر مختلف أشكال الاندماج في الطقوس الجماعية المشتركة.

ثالثاً. تنتج كل جماعة بمجرد تكونها مجموعة من الرموز المميزة، التي ستقود أعضاءها إلى تمييز أنفسهم عن الآخرين، وهي المميزات نفسها التي تفضي إلى منح هوية موحدة لهؤلاء الأفراد، باعتبار اشتراكهم في الخصائص نفسها.

انطلاقاً من هذه الاستنتاجات الثلاثة، يمكننا الإدعاء بأن سوسيولوجيا التنظيمات، ومع جاك شوفالييه على الخصوص، نجحت كثيراً في مقاربتها، حيث لا يمكن فصل الهوية الفردية عن سياقها الجمعي قبل أن يحيلنا على صيرورة أخرى من انبناء الهوية الفردية، والمتعلقة بعمليات استبطان الفرد لقيم الجماعة وتمثل أهدافها، وصولاً إلى نوع من التماهي يصبح معه كيان الفرد جزءاً من الجماعة إلى درجة الذوبان الكلي في قيمها وأحاسيسها وأهدافها. غير أن التماهي مع قيم الجماعة بالنسبة لشوفالي ليس مجرد ذوبان كلي في نسيجها، بل هو صيرورة بواسطتها يستطيع الفرد استدخال قيم الجماعة. ويطرح دور التماهي في ضمان وحدة الجماعة مجموعة من الأسئلة المرتبطة وبإسهاماته في تماسك الجماعة، وضمان وحدتها، أو تفكيك الجماعة وزرع الصراعات داخلها.

فعن طريق التماهي، تتمكن المؤسسات الاجتماعية من اختراق الذاتية الفردية، وانغلاق الفرد داخل أنانيته، وذلك بما تشكله صيرورة التماهي من آليات تؤسس داخل الفرد جهازاً للمراقبة الذاتية، يمكن الجماعة من إنتاج وإعادة إنتاج نفسها، كما يمكنها من التوفر على شخصية تنظيمية يسود فيها نظام الجماعة كنظام أسمى. ويخضع كل تنظيم بفعل عملية المأسسة إلى تغييرات تصيبه بالضرورة وتؤثر على هويته، حيث تعمد المأسسة إلى تحويل التنظيم من مجرد مجموعة من الأفراد إلى وحدة لا تحيل على الأفراد المكونين للجماعة، ولكنها، بالإضافة إلى ذلك، تشير إلى "هوية مشتركة يستدمجها الأفراد قسراً، أو عن طواعية، إلى درجة تصبح فيها هذه القيم جزءاً من الوعي الفردي المدمج في الهوية الفردية". [38] تتشكل الهوية بهذا المعنى، من خلال التصادم بين ثنائيتين: المماثل والغيري، بين المتشابه والمختلف. وإذا كان بالإمكان في بعض الحالات اختزالها في مجرد جوهر أو مرجع مطلق، أو ماهية فردية أو روح جماعية، فإنها على العكس من ذلك تعتبر نسقاً ديناميكياً من الأحاسيس والتمثلات، عبرها يستطيع الفاعل الاجتماعي؛ سواء أكان فرداً أم جماعة، توجيه سلوكاته، وتنظيم مشاريعه، وبناء معنى لتاريخه، والبحث عن الحلول التي تعترضه.

محكوم على الهوية إذن أن تتموقع ضمن نسق من الثنائيات المتناقضة، إنها ذات بعد فردي وجماعي، كما أنها ذات محددات داخلية وأخرى خارجية، هي كينونة وفعل، نوع من الدفاع والهجوم، احتفاظ بالجذور وهجرة نحو الآخر، اندماج وتهميش، إنها كل هذا وذاك، دون أن يكون في الإمكان حصرها في عنصر دون الآخر.

وعلى هذا الأساس، فإن أي نظرة اختزالية للمفهوم، لا يمكن إلا أن تصيبه بتشويه لا ينتج عنه في النهاية سوى نوع من العمى العلمي، الذي شبهه بورديو في كتابه **حرفة عالم الاجتماع** بذلك السكران الذي أضاع مفتاحه، ويصر على البحث عنها في دائرة الضوء القريبة من المصباح، بحجة أنها المنطقة الأكثر إضاءة، فلا يمكن لأي نظرية مهما كان توهجها

أن تقدم إجابة شافية في الموضوع، لأن فرضية وجود هوية موحدة وأبدية ماضية إلى الزوال، ما دامت التوجهات العامة لمختلف العلوم الإنسانية والسياسية تصر على تعريف الهوية باعتبارها بناءً متطوراً وحركياً يخضع في تطوره لصراع الفاعلين الاجتماعيين الراغبين في الهيمنة على التصور المفترض لهذه الهوية، وبالتالي التحكم في النظام المعرفي للمجتمع، واحتكار توجهاته في الوقت نفسه الذي يتم فيه تدمير خصائص ومضامين تصورات الخصوم.

تشترك السوسيولوجيا والعلوم السياسية في تعريف الهوية "كبناء مستمر في الزمن، وخاضع للتطور من خلال صراع الفاعلين الاجتماعيين لتحديد معاييرها وخطوطها وصفاتها".[39] ويحضر مفهوم الهوية أنثروبولوجياً كعلامة غير منفصلة عن مسلسل الفردنة؛ أي كشكل من أشكال التمايز بين الطبقات نفسها، حيث لا تنفصل الهوية عن الفردنة؛ أي عن مسلسل الفردنة، فمن أجل إعطاء هوية لشخص ما أو لمجموعة من الأفراد، يبدو لزاماً التمييز بين ما ليسوا هم، وبالمقابل ينبغي فهم الفرد في خصوصيته، كما يجب أخذ هويته التاريخية بعين الاعتبار.

لقد استطاع الإنسان أن يفهم وبعد قرون من الممارسة أن جوهر المعاملات النقدية والقيمة المضافة للبنيات التحتية تمارس تأثيراتها على البنى الفوقية للمجتمع من فكر، وثقافة، وعلاقات اجتماعية، كما استطاع أن يفهم أن هوية العلاقات الاجتماعية نفسها إنتاج لتطور تاريخي طويل، ناتج عن الفعل الاجتماعي والثقافي بين الناس، بمعنى أن التأسيس لعلاقات اجتماعية جديدة لا بد أن يرافقه التأسيس لنوع جديد من الهوية الاجتماعية.

لا بد إذن أن نحتاط من النتائج غير المتوقعة لمسار تحول الهويات الإنسانية، ما دام كل مجتمع يحتوي في داخله على تناقضات عديدة، تتعايش في ما بينها على الرغم من كل المحاولات الأيديولوجية التي تسعى إلى توحيد المجتمع تحت يافطة مجموعة من الرموز القومية أو الدينية أو السياسية. وفي هذا الصدد، يمكن تصنيف شعارات القومية والروح الوطنية وغيرها من الشعارات التي تسعى إلى دغدغة العواطف وضمان الانسجام.

يشتغل الخطاب الهوياتي في هذا السياق كأيديولوجية محركة لطبقة اجتماعية، أو لأمة يترصدها تهديد خارجي، وذلك بهدف تحييد الفوضى والغموض وتناقضات الواقع، وتدعو إلى الفعل الجماعي، ما يمكن من نقل الأزمات الداخلية إلى الخارج، الأمر الذي يمكن الفاعلين من تجريب أدوار اجتماعية تساعد على تجاوز الإحساس بالقمع النفس اجتماعي. وبهذا المعنى، لا تتموقع الهوية في مجال البحث السوسيوسياسي فحسب، ولكن النفسي/السياسي أيضاً، حيث التقاطع مع مفهوم الهوية الثقافية التي سرعان ما تصبح العماد الأساس لأي هوية محتملة.

يخص أليكس موكشيلي الثقافة بأهمية بالغة على اعتبار الدور المهم الذي يلعبه المعطى الثقافي والرمزي في منح اللحمة الرمزية للجماعات الراغبة في تمتين روابطها النفسية والاجتماعية. ويقول في هذا الصدد: "يمكن اعتبار النسق الثقافي والنسق المعرفي الرمزي للفرد أجزاء متداخلة".[40] ويذهب أليكس أبعد من ذلك عندما يخلط بين الهوية والثقافة المستدمجة، التي يعتبرها في سياق آخر مجموع المبادئ الثقافية والتمثلات الجمعية والسنن الترميزية التي يعتنقها الأفراد كأنساق معرفية، وكرهانات للصراع والحراك الاجتماعيين.

الهوية إذن هي ذلك المنتوج الدائم التجدد، الذي يتم هدمه وإعادة بنائه باستمرار. إنها مجهود مستمر لفرض التمايز وإثبات الذات والخصوصية، ولا يلبث أن تحدها المحاولة العكسية والرغبة في الانتماء والانتساب إلى هوية ما، في ارتباطها بالدعوة إلى التواجد في سياق الطقوس الاجتماعية المشتركة، ما "يخضع البناء الهوياتي إلى التراتبية الاجتماعية"، تلك هي الخلاصة التي تنتهي إليها النظرية السوسيولوجية حول الثقافة والمعرفة، ذلك أن التراتبية الاجتماعية هي المبدأ الأساس الذي يمنح للسوسيولوجيا تميزها. ويعتبر كلود دوبار أحد الأوائل الذين بلوروا هذه النظرية انطلاقاً من تأويل خاص لظاهرة البناء الهوياتي، معتبرا إياها نتيجة لصيرورتين متناقضتين: الأولى تتعلق بفعل الانتماء إلى هوية تحددها المؤسسات والفاعلون في تفاعل مع الفرد، حيث يقول: "لا يمكن تحليل هذا الفعل خارج أنساق الفعل الذي ينخرط فيه الفرد، والناتج عن علاقات القوة بين الفاعلين المعنيين كافة".[41] أما الصيرورة الثانية، فتهم فعل الانتماء؛ أي عملية استدماج الخصائص الهوياتية المميزة للجماعة من قبل الفاعلين أنفسهم، و"هذه الصيرورة لا يمكن تحليلها خارج مسارات الفعل الاجتماعي التي عبرها وعن طريقها يبني الأفراد هوياتهم الذاتية التي ليست سوى التاريخ الذي يحكونه حول كينونتهم"،[42] وهي الخطوات التي تتم في ارتباط بالمحددات الموضوعية المرتبطة بشروط الفاعل الاجتماعية الموضوعية، وبعلاقات السلطة/القوة التي يجد نفسه منخرطاً فيها، وبعلاقة كذلك مع باقي الفاعلين الاجتماعيين الذين لا يستطيع دونهم تحديد هويته ولا معرفتها.

عزيز مشواط
أستاذ الفلسفة وباحث سوسيولوجي من المغرب

الهوامش

[1] أنطوان سيف (2001). **وعي الذات وصدمة الآخر في مقولات العقل الفلسفي العربي**، ط 1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ص: 6.

[2] إدريس كثير، عز الدين الخطابي (2000). **أسئلة الفلسفة المغربية**، الرباط: منشورات الزمن، ص: 63.

[3] فيصل درّاج (2007). "من النهضة إلى الحداثة المبتورة"، **مجلة نزوى**، العدد 51، مسقط- سلطنة عمان.

[4] Bernard Williams (1995), *Identity and Identities in Identity,* edited by: Henry Harris, Clarendon press, Oxford, p:8.

[5] انظر كتاب **البنيوية وفلسفة موت الإنسان** للفيلسوف الفرنسي روجي غارودي، الذي يفصل فيه الإذلالات التي تعرضت لها الذات الإنسانية بفعل التطورات العلمية المتلاحقة، بدءاً من كوبرنيك الذي حطم فكرة مركزية

الأرض ومركزية الإنسان في الكون، وكذا ما أحدثته نظرية داروين من إهانة للذات الإنسانية، من خلال نظرية النشوء والتطور التي ترد الإنسان إلى حلقة من حلقات التطور، أما الصفعة الثالثة التي يتحدث عنها الكتاب، فترتبط بنظرية التحليل النفسي، التي اعتبرت اللاشعور أساس الحياة النفسية، وأصابت تعريف الإنسان لنفسه بالعاقل منذ أرسطو بالخلل.

[6] جيمس كورت. "تصادم المجتمعات الغربية نحو نظام عالمي جديد"، **الثقافة العالمية**، الكويت، ملف عالم ما بعد الحرب الباردة، السنة الثالثة عشرة، العدد 77، ص: 7.

[7] ايريك هوبسباوم (1986). **عصر رأسمال**، بيروت: دار الفارابي، ص: 167.

[8] زكي الميلاد (1991). "الحركة الإسلامية ومعالم المنهج الحضاري"، بيروت: دار البيان العربي، ص: 130-131، نقلاً عن مجلة **الطليعة الإسلامية**، صدرت في لندن وتوقفت. العدد، 15 سنة 1984.

[9] د. هشام نشابه (1995)، "في حوار الحضارات"، **ورقة مقدمة لمؤتمر "المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر"، الدورة العاشرة للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية**، عمان – الأردن: مؤسسة آل البيت، 7 – 9 صفر 1416هـ.

[10] قيس جواد العزاوي (1995). "قراءة في تقرير فرنسي عن العلاقات الدولية الجديدة!". **الحياة**، لندن – المملكة المتحدة.

[11] مؤرخ ألماني وأستاذ للعلوم السياسية، شغل منصب مستشار صحافي بجريدة **لاكسبريس** الفرنسية، قدم استقالته منها في 26 حزيران 2003، بعد أن انتقد تحميل مسؤولية الهولوكوست للشعب الألماني كافة، وأثارت دعوته إلى مقارنة الهولوكوست بالحالة الفلسطينية ردود فعل عنيفة.

[12] Alfred Grosser: "Les identités abusives", *Le monde* 28 Janvier 1994.

[13] راجع في هذا الصدد كتاب:

François Laplantine. *Je, nous et les autres* Ed. le Bommier, 1999

[14] Gil Delannoi et Pierre-André *Taguieft,"Nationalisme en perspective",* Bergintermotionnel Editeur, 2001

[15] سمير عبده (2002). **السريانية – العربية: الجذور والامتداد**، دمشق: منشورات دار علاء الدين، ص: 31.

[16] الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد) (1938): **التعريفات**، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي.

[17] انظر مقدمة بيير تاب "الوجه المزدوج للهوية"، ترجمة غير منشورة لعزيز مشواط، بحث السنة الخامسة، المدرسة العليا للأساتذة، تطوان 2005.

[18] F Furet, Le passé d'une illusion. *Essai sur l'idée communiste au xxe siècle,* Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p: 58-59.

[19] Alain Touraine, *critique de la modernité.* paris, Fayard,1991.

[20] انظر في هذا السياق كتاب روجي غارودي **البنيوية وفلسفة موت الإنسان**، ويتعرض فيه لما يسميه الجروح النرجسية للذات الإنسانية التي أسهمت فيها مختلف العلوم الإنسانية، وهي تحول الإنسان إلى مجرد شيء وموضوع يمكن دراسته على غرار باقي مواضيع المادة الأخرى.

[21] Edmond. Marc. Lipiansky, I. Taboa-Léonetti et A. Vasquez, «Introduction à la problématique de l'identité», in Stratégies identitaires, Paris, PUF, 1990, p: 8.

[22] نبيل علي (2005). "استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في التعريف بالهوية العربية وإثرائها والتحدي الإسرائيلي المعلوماتي"، **المجلة العربية للثقافة** العدد 46، ص: 78.

[23] C. Lévi-Strauss, *L'identité,* Paris, Grasset, 1977, p:332.

[24] انظر التقرير السنوي لسنة 2007 الصادر عن وزارة التنمية الاجتماعية النيوزلندية على موقع:
www.socialreport.msd.govt.nz/cultural-identity/index.html

[25] **د. محمد عابد الجابري**، "د. محمد عابد الجابري، "الهوية الثقافية... والوطن.. والأمة.. والدولة"، نقلا عن:
http://www.mokarabat.com/m761.htm

[26] عبد الرحمن بسيسو. "الثقافة والهوية" أو "الثقافة ومعركة الدِّفاع عن الهوية"، وزارة الثّقافة، مشروع الخطة الإستراتيجية للثّقافة الوطنية، ورشة عمل خاصة بمناقشة مسوّدة الخطة، غزة، 16 نيسان 2005.

[27] تيلور، بيتر وكولن فلنت (2002). **الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر**، ج 2، ترجمة: عبد السلام رضوان، وإسحق عبيد، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد 283، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

[28] Pierre Tap, Article *"identité"* encyclopédie universalis.

[29] François Laplantine (1999): *"Je, nous et les autres"* Ed. le Bommier, http://www. adees. net/Fiches/laplantine. Htm.

[30] سوسيولوجي فرنسي وأحد أشهر المتخصصين في الحركات الاجتماعية، تدخل جل أعماله في سياق سوسيولوجيا التدخل، أسس العام 1958 مختبراً لسوسيولوجيا الصناعية الذي أصبح يحمل اسم المدرسة التطبيقية للدراسات العليا السوسيولوجي. تنقسم أعماله إلى ثلاث مراحل، اهتم في الأولى بالوعي الطبقي، وفي العام 1968 أسس مختبر التدخل العمالي، ثم بتداعيات الثورة الطلابية أيار 1968، انصب اهتمامه على تطور الحركات الاجتماعية وهويتها، وبخاصة في أمريكا اللاتينية التي شهدت إبان الستينيات تصاعد الحركات الاحتجاجية التي رافقتها انقلابات دموية. أما المرحلة الأخيرة، فدشنها بكتابه **عودة الفاعل** *(LE RTOUR DE L'ACTEUR)*. من كتبه: *La Sociologie de l'Action. conscience ouvrière*

[31] Edmond Marc *lipiansky leonetti* et A. vasqeuz" Introduction a la problématique des stratégies identitaires",P. u. f p: 11.

[32] Pour une revue de *l'identité question en psychologie voir l.* baugnet, "l'identité comme paradigme" cahiers internationaux de psychologie-sociale n9/10,1990.

[33] l. Baugnet, *l'identité comme paradigme, Cahier internationaux de psychologie sociale* n9/10 1990 13-16.

[34] Ibid p: 19. 20.

[35] C. Lévi-Strauss (1977), *L'identité,* Paris, Grasset, p: 11.

[36] M. Weber (1971), *Économie et société,* Paris, Plon.

[37] H. Pérès, "Le village dans la nation française sous la Troisième République: une configuration cumulative de l'identité", in Cartes d'identité, op. cit. , p: 209-228, p: 2.

[38] chevallier, "présentation", in l'identité politique,op, p:242.

[39] J. chevallier, "présentation", in l'identité politique,op. cit, p: 5.

[40] A. Muccheilli (1994), l'identité, Paris PUF, coll, "Que sais-je", P: 30.

[41] C. Dubar (1995), *La socialisation*. Construction des identités sociales et professionnelles, Paris, Armand Colin, p: 114.

[42] ibid. p :114.

من ورشة "التعبير بالرسم والموسيقى".