

# الهويةُ توقيفاً بحث في عوائق الإبداع

د. علي الصالح مولى

أستاذ مشارك في كلية الآداب والعلوم الإنسانية

صفاقس- تونس

[Moula\\_s@yahoo.fr](mailto:Moula_s@yahoo.fr)



## الهويةُ توقيفًا: بحث في عوائق الإبداع

د. علي الصالح مولى

### ملخص الدراسة

مدار هذه الورقة على سؤال مركزي: كيف يمكن الخروج من شرك الهويات التوقيفية (القاتلة بعبارة أمين معلوف) لبناء هويات تاريخية؟. وعمدت، وهي تتصدى للإجابة عن هذا السؤال، إلى تبني مقارنة ثلاثية التركيب: حاولت أولاً أن تقدم عرضاً تفسيرياً ترتد به المصطلحات المستخدمة إلى سياقاتها الفلسفية والتاريخية حتى تكون مجموعة من المقدمات التأسيسية للفهم والعرض والتحليل. وحاولت ثانياً أن تُنجز عملاً تفكيكياً يطمح إلى الوقوف على مجمل العناصر الفاعلة في صياغة الهوية وبيان كميّات عملها والوظائف المناطة بها. وحاولت ثالثاً أن تقدم ملامح رؤية نقدية بنائية يتقلص بها منسوب ثقافة التوقيف لصالح ثقافة الإبداع.

### Résumé

Cet article se concentre sur une question fondamentale: comment peut-on se libérer de l'hégémonie d'une identité essentialiste (meurtrière; comme Amine Maalouf l'a nommée) afin d'établir une identité historique? Pour traiter cette question on a adopté une approche à trois niveaux. En premier lieu, on a travaillé sur le plan conceptuel pour comprendre les supports philosophiques et historiques. Notre intention vise à fournir des données pour mieux analyser le discours soutenant cette thèse. Le deuxième niveau consiste à effectuer une étude déconstructive dont le but est de dévoiler les éléments actifs et constructifs de l'identité et de découvrir ses qualités innovatrices ainsi que les tâches à accomplir. On a essayé dans la troisième partie de formuler quelques éléments nécessaires d'une manière critique. Celle-ci trouve ses racines dans l'ambition de réduire le niveau élevé de l'impact passif de la culture stagnante en faveur d'une culture vive et créative.

## مقدمة

تستحضر هذه الدراسة خلفية معرفية لها يجسدها سؤالان مركزيان: مَنْ أكون؟ وكيف أكون؟ فأما الأول فأنطولوجي (مبحث مجاله نظرية الوجود) لأنه يهدف إلى البحث في العناصر التكوينية القارة للكائن. وأما الثاني فتاريخي لأنه يبحث في الكيفيات التي يود الكائن أن يكون عليها، وكأن الكينونة الأولى لا تهب الإنسان هويته الحقيقية. وتدقيق النظر في هذين السؤالين يساعد على تعيين الغاية التي تروم الورقة إدراكها: ما هي شروط الانتقال من "الكينونة الكائنة" إلى "الكينونة المتكوّنة"؟.

من هذا المنطلق، سنحاول حصر الاهتمام في دلالة الوجود والتكوّن ضمن سيرورة تاريخية تفرض على الجماعات البشرية أن تكون في كدح مستمرّ للتعرف إلى نفسها استكشافاً وإنشاء، وليس استنساخاً واستمراراً. وإذ قد اخترنا إنجاز مقارنة في هذا الاتجاه، فإننا أحببنا أن يكون سؤال "الوجود الحضاري" الهاجس الذي تنتظم داخله المشاغل التي يترتب عنها وعي بأن الهويات المنتجة هي الهويات-المشاريع وليست الصياغات المكتملة والمنغلقة.

تنهض مشروعية هذه الدراسة إذن على محاولة النظر في مسألة الهوية من جهة علاقتها بالزمن الكوني الجديد لا من حيث هي مقصد يُطلب لذاته. ولذلك نقترح معالجتها في ضوء مقارنة تاريخية تطورية تستحضر السياقات والتحوّلات والاحتياجات المستجدة من جهة، ونوع الاستجابات لها من جهة ثانية.

ولما اخترنا أن تكون المقاربة مؤطرة داخل حركة التاريخ، فلأنّ الظواهر الاجتماعية والسياسية والدينية هي في الأساس صنائع تاريخية يولدها الإنسان بسبب ما يُنشئه من أسئلة تخصّ حاله معاشاً ومعاداً. ولذلك نرجح أنّ أسئلة الكينونة الكائنة لا المتكوّنة لا يمكن أن تُفهم فهماً جيّداً وأنّ تُوجَد لها الأجوبة المناسبة ما لم توضع في هذا الإطار.

ولما تخيرنا للدراسة عنواناً هو "الهوية توقيفاً.. بحث في عوائق الإبداع"، فقد كانت الرغبة من وراء ذلك الانشغال بإشكالية مركزية يمكن تفريعها إلى عنصرين مُتعالقين والتعبير عنهما على النحو التالي: "كيف تُعطّل القراءات الماهوية لمسألة الهوية إنتاج قيم

مُجَدِّدَة الوجودَ وصانعة الذات؟، وكيف يُمكن اشتقاق سياق معرفي/ثقافي يتحرر فيه الوجود من هويته الأنطولوجية المفارقة للتاريخ وبيدع لنفسه هوية يختص بها الآن وهنا؟".

### في المصطلحات ودلالاتها:

تركّب عنوان هذه الدراسة من مصطلحات ثلاثة: الهوية والإبداع والتوقيف. ولا شك في أنّ العلاقات بينها تقوم على التضاد: فتقريب الهوية من الإبداع يقتضي وجوباً استبعاد التوقيف. وتقريب الهوية من التوقيف يقتضي وجوباً استبعاد الإبداع، وذلك للتناقض النوعي بين الإبداع والتوقيف. ويسوق هذا الاختيار إلى وضع الدراسة في سياق إشكاليّ يُمكن صياغته على النحو التالي: ماهي مقومات أطروحة التوقيف وانعكاساتها على سؤال الهوية؟ وكيف يمكن تأسيس أطروحة للإبداع؟

نشير بدءاً إلى أنّ "التوقيف" مصطلح شديد الالتصاق بقضايا اللّغة في إطار البحث عن إجابة عن السؤال: "هل اللغة توقيف أم اصطلاح؟". ولم يعترضنا من البحوث خارج هذا الميدان من تصدّي للتوقيف على نحو مُفيد. ونعتقد بأنّ توسيع أثر هذا المصطلح ليشمل حقولاً "ثقافية" غير اللّغة مهمّ. فالمسألة قد تتجاوز المناظرة بين مدرستين لغويتين لتدخّل في سياق بنية ذهنية يغلب عليها الانتصار للمعطى والمقدّر. إنّ "التوقيف" يمثل هذه التوسعة، في سياق ما نحن بصدده، يدلّ على أنّ المعطى الهويّ معطى منغلق مكتف بذاته غير قابل للتصرّف فيه. وهو إذ يكون كذلك، يحبس (ومصطلح التحبّيس يصبّ في مصطلح التوقيف<sup>1</sup>) الجماعات في تقسيمات أو تصنيفات ثابتة طبيعية أو قبل تاريخية. وكثيراً ما أدار الناظرون في هذه المسألة أسئلتهم على معقوليّة التوقيف، وكثيراً ما رأى فيها صنّاع الأجوبة امتحاناً عسيراً لتجلية الصواب من الوهم. وليس ككتاب "الهويات القاتلة"

1 جاء في لسان العرب: "وَقَفَّ الأَرْضَ على المساكين... وَقَفَا: حَبَسَهَا"، ابن منظور، لسان العرب، المجلد التاسع، (بيروت: دار صادر- د.ت)، ص: 359.

للأديب والسياسي اللبناني أمين معلوف كتابٌ نُصِّدَتْ مادته لنقل صدى الجدل حول "التوقيف" والإبداع وبيان ما يلحق الهوية من تغيرات.

انطلق أمين معلوف من تجربة فردية وحولها إلى مُشتركٍ بحثي. قال: "يوجد على ما يُسمى اصطلاحاً "بطاقة هوية" الشهرة والاسم ومكان وتاريخ الولادة وتعداداً لبعض الصفات الجسدية وتوقيع وأحياناً بصمة الشخص. وهي مجموعة كاملة من البيانات للدلالة دون لبس ممكن على أنّ حامل هذه الوثيقة هو فلان، وأنه لا يوجد بين مليارات الناس الآخرين شخص واحد يؤخذ خطأً على أنه هو حتى لو كان بديله أو أخاه التوأم. هويّتي هي ما يجعلني غير متماثل مع أي شخص آخر"<sup>2</sup>.

فهذا تعريف حدّي يصلح أنّ يكون تعريفاً توقيفياً. ولكنّه تعريف من التعريفات المنتمئة إلى "الدرجة الصفر" حيث الـ"هو" يساوي "هو" ولا شيء غيره. وهو لذلك لا يستطيع أن يوقّر، خارج مستويات التعيين المذكورة تلك التي تكون سابقة لوجود الكائن نفسه (والوجود هنا له معنى الوعي بالوجود)، إلاّ وضعيّة التكوّن الأولى. وهي وضعيّة تحتاج إلى سياق تتحرّر به من كوابح المعطى سلفاً وتندرج بواسطته في الاكتساب. وسبيل ذلك هو الانعتاق من الأفق الميتافيزيقيّ بامتداداته في الأنتروبولوجيا التقليديّة التي تنشغل بالماهية وهي تطرح على نفسها سؤالاً: "ما هو الإنسان؟"<sup>3</sup>، والدخول تحت سقف

2- أمين معلوف، الهويّات القاتلة: قراءات في الانتماء والعولمة، ترجمة نبيل محسن، (دمشق: ورد للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، ص: 13-14.

3- الإجابة الأكثر قدماً هي إجابة أرسطو: "الإنسان حيوان عاقل" (animalis rationis). والراجح أكبر الاختراقات التي هدّدت هذا المسار الميتافيزيقي هي تلك التي بلورها هيدجر (Heidegger) خاصّة في كتابه: "الكينونة والزمان". فقد حولت الوجهة إلى فضاء فلسفيّ جديد ركيزته السؤال: "من هو الإنسان". وكان مصطلح "الدازاين" (Dasein) الذي استعاض به هيدجر عن مصطلح الإنسان من المصطلحات الأساسيّة في بناء أفق مختلف لمسألة الوجود. ونسوق هنا ترجمتين عن الألمانيّة للتعريف بالدازاين تيسيراً للظفر بالمعنى من أكثر من مأنيّ: الترجمة العربيّة:

"- هذا الكائن، الذي هو نحن أنفسنا في كلّ مرّة والذي يملك من بين ما يملك إمكانيّة كينونة التسأل، نحن نصلح عليه بلفظ دازاين (Dasein)"، مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتّحدة، 2012)، ص: 57.

السؤال الثقافيّ. وقد دخل أمين معلوف تحت هذا السقف لما قرّر أنّه يمكن أن يكون "هو" "هو"، و"هو" وليس "هو" في الوقت نفسه: "منذ أن غادرتُ لبنان عام 1976 لأستقرّ في فرنسا سئلتُ مرّات عديدة... إن كنتُ أشعر أولاً أنّي فرنسيّ أو لبنانيّ. وكنتُ أجيّب دائماً: "هذا وذاك!"<sup>4</sup>. ولعلّ هذه العمليّة المرّجّية بين دائرتيّ الانتماء: "هذا وذاك" هي التي يسرّت عمليّة الانتقال الواعي من الانتماء "البدائيّ" إلى "الجماعة" (communauté) المحكوم بوشيجة "الحبّ" نحو الانتماء "التعاقدّي" إلى "المجتمع" (société) المحكوم برباط "المصلحة". وهو انتقال من "الطبيعيّ" إلى "الثقافيّ"<sup>5</sup>.

وبدا هذا الانزياح غير مُريح أو غير معقول بالنسبة إلى التوقيفيين: "يتقدّم أحدهم منّي ليهمس لي واضعاً يده على كتفي: "كنتُ محقّقاً إذا تحدّثت على هذا النحو، لكن ما الذي تشعره في قرارة نفسك؟"<sup>6</sup>. والمُستفاد من سؤال التوقيفي أنّ إجابة معلوف إجابةً مَقاميّة اقتضتها مُجاملته الشرط الموضوعيّ ترضيةً لمتلقٍ مُفترَض، وهي مخالفةٌ لِمَا يؤمّن به حقيقةً. فمعلوف لا يمكن، حسب التوقيفيّ، أن يجتمع فيه الـ"هو" والـ"ليس هو" في آن واحد. ولكنّ الردّ كان حاسماً: "يبدو لي أنّ (هذا التساؤل) يكشف عن رؤية للبشر

الترجمة الفرنسيّة:

"Cet étant, que nous sommes nous-mêmes, et qui a, par son être, entre autres choses, la possibilité de poser des questions, sera désigné sous le nom de être-là [Dasein]. Denis Huismans et Marie-Agnès Malfray, Les pages les plus célèbres de la philosophie occidentale, (Paris: Perrin, 2000), p: 538.

4 - معلوف، الهويّات، مرجع سابق، ص: 7.

5- أفدناً في التفريق بين مفهوميّ "الجماعة" و"المجتمع" من التنبيهات التي ساقها عزمي بشاره. قال عن "الجماعة": هي "جماعة أولانيّة وشائجيّة (primordial) يولد الإنسان ويُعرّفُ بصفته عضواً فيها وليس فرداً مستقلاً بقراراته الذاتيّة". وعن نوع الانتماء إليها، يقول: "إنّه نوع من الانتماءات التي تتضمّن تعريفاً للذات وللهويّة وولاء شخصياً ومحبةً... إنّ ما يميّز هذه العلاقات هو المحبة وليس المصلحة". وأمّا مفهوم "المجتمع" فهو "يفترض الوجود التاريخيّ للشخصيّة الفردية القادرة على الاتّحاد والتعاقد بين أفراد لا تتنظّمهم علاقة تراتبيّة "طبيعيّة" بالولادة والانتماء". راجع ذلك في تقديمه للترجمة العربيّة لكتاب بندكت اندرسن: الجماعات المتخيّلة.. تأملات في أصل القوميّة وانتشارها، ترجمة نائل ديب، (بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، 2009)، ص: 28.

6 - نفسه.

شائعة جداً وخطيرة في نظري. عندما أُسأل عما أنا إياه في قرارة نفسي فهذا يعني أنّ لكلّ إنسان قرارة نفس، انتماء واحداً مهماً، وهو حقيقته العميقة بشكل ما، جوهره، يتحدّد عند الولادة مرّة وإلى الأبد، ولا يتغيّر أبداً، كما لو أنّ الباقي، كلّ الباقي، أيّ مسيرته كرجل حرّ، وقناعاته، وتفضيلاته، وحساسيّته الخاصّة، وميوله، وحياته كمحصّلة، لا تهتمّ في شيء<sup>7</sup>.

الهوية التوقيفية لا تعترف إذن بالمضاف إليها. وهي حين تُبنى، تكتمل وتنغلق مرّة واحدة ونهائيّة. وتَفقد كلّ الأفعال اللّاحقة مادّيّة وعقليّة وشعوريّة وتاريخيّة قيمتها ودورها في إعادة إنتاج المعطى سلفاً. وهكذا ينفصل الكائن (Etant) عن الوجود (Etre) انفصالاً يصبح به هذا الكائن وجهاً لوجه مع العدم (Néant).

ونشير إلى أنّ مفردة "إبداع" رغم رواجها الواسع في شتى السياقات المعرفيّة والإيديولوجيّة لم تخضع كثيراً وطويلاً للمعالجة العلميّة. والنظر في ما أنجز حولها من دراسات يؤكّد أنّها موطن غموض شديد وأنّ المنشغلين بها لم يُجمعوا على رأي فيها. ورغم أنّ الغالب على البحوث انصرافها إلى التركيز على الإبداع الفرديّ واستحضار علاماته ومبادئه، فإنّ بعض الاهتمام انشدّ إلى الإبداع في بُعدهِ الجماعيّ والثقافي<sup>8</sup>. ولئن اكتنف الغموضُ هذا المصطلح، فإنّ اختيارنا بعضَ المدّاخل التعريفية إليه قد يمهّد لِمَا نحن بصددهِ.

7 - نفسه، ص: 8.

8 - أنظر على سبيل المثال:

Carsten Wilhelm, « Culture et créativité, Cultures de créativité », in: Actes du colloque "Injonction de créativité et création sous contrainte", 82ème Congrès de l'ACFAS, Montréal, mai 2014.

Jacques De Visscher, « Tradition - Continuité - Créativité », Cahiers du CIRP, Volume 2, (2008), p : 39- 45.

ورد في "معجم المصطلحات المفاتيح" (Dictionnaire des concepts clés) أن الإبداع هو "القدرة على تخيل مختلف الحلول المبتكرة بسرعة حين الاصطدام بوضعيات شائكة"<sup>9</sup>. وهذا التعريف، رغم طابعه العام، يحيل على مسألة مهمّة وهي: "ابتكار الحلول". وتتأتى أهميتها مما تحتمله من معاني التصدي والمواجهة وعدم التعويل على الآخر أو الهروب عجزاً أو خوفاً.

وتبلور فكرة المغامرة والخروج من دائرة المعهود أو المسموح به أو المطمأن إليه القصة الرمزية<sup>10</sup> التي انطلقت منها إيزابلا جاكوب (Isabelle Jacob) لصياغة تعريف وظيفي للإبداع. قالت: "كان نصرالدين يدور حول نفسه منحنيًا تحت ضوء فانوس. سأله أحد جيرانه وكان مارًا بالقرب منه: ماذا تفعل في هذه الساعة من الليل؟ فأجاب: أبحث عن مفاتيح أضعتها. مرّ وقتٌ دون جدوى، فسأله الجار: هل أنت متأكد أنك أضعت المفاتيح في هذا المكان؟ ردّ نصرالدين: لا، ولكن ههنا يوجد النور"<sup>11</sup>. وتعلّق إيزابلا جاكوب فتقول: "غالبا ما مُضي وقتنا في الدوران حول أنفسنا وتكرار تصرفات قليلة النفع دون كلل، وفي طرق من التفكير بلا فائدة... (فقط) "لأن ههنا يوجد النور". فالطريق مُعبّد: عبده الآخرون، وعبّده ثقافتنا وعاداتنا وتجاربنا الماضية"<sup>12</sup>. وتُنهي جاكوب تعليقها بجملة شهيرة لكونفوشيوس (Confucius): "إنّ التجربة فانوس مُثبّت على قفانا لا يُضيء إلا الطريق المقطوع"<sup>13</sup>. وهو لذلك يؤدّي وظيفة حصريّة تتمثل في الإغراء بالافتداء

9 -Françoise Raynal et Alain Rieunier, Pédagogie: Dictionnaire des concepts clés (Apprentissage, formation, psychologie cognitive), (Paris: ESF Éditeur, 2005).

10- لعلّ القصة أفغانية الأصل. فقد وجدنا المخرج الأفغاني عتيق رحيمي يسرد أحداثها باعتبارها واقعة في أفغانستان. أنظر الحوار الذي أجرته معه صحيفة الحياة اللندنية في: الخميس، ٢٩ تشرين الثاني ٢٠١٢. (<http://alhayat.com/Details/457411>)

11- Isabelle Jacob, Lumières sur la créativité, (Paris : Editions Iris pour la créativité, 2011), p: 19.

12 -Ibid.

13 -Ibid.

والاتباع والتخويف من المغامرة. فالمغامرة ظلام وضلال. ولكن "قد توجد الأجوبة المفيدة والأفكار المتجددة... في ركن مظلم لم نتجرأ على المغامرة فيه"<sup>14</sup>. وعن هذا المعنى تُعبّر جملة مُتفلسفة لسانت جون دي لاكروا (Saint Jean De Lacroit): "لتذهب إلى حيث لا تدري، أسلك الطرق التي لا تعرف"<sup>15</sup>.

ولكن المعنى الوارد في تعريف "معجم المصطلحات المفاتيح" ذا الحمولة الإيجابية قد لا يوجد في لغاتٍ أخرى (واللغة ثقافة). قال الاصفهاني: "الإبداع إنشاءٌ صنعة بلا احتذاء ولا اقتداء... وإذا استعمل في الله تعالى فهو إيجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان... والبدعة في المذهب: إيراد قول لم يستنّ قائلها وفاعلها فيه بصاحب الشريعة... ورؤي: "كلّ محدثة بدعة وكلّ بدعة ضلالة وكلّ ضلالة في النار"<sup>16</sup>. وقال ابن حجر العسقلاني عن البدعة: "أصلها ما أُحدث على غير مثال سابق، وتطلق في الشرع في مقابل السنة فتكون مذمومة"<sup>17</sup>.

وعبارة "التجديد" الواردة في الحديث النبوي: "إنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا" فُهِمَّتْ باعتماد ما يُظنُّ أَنَّهُ الضدُّ. فقد قال المناوي مثلاً: "يجدّد لها دينها: أي يبيّن السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلّهم"<sup>18</sup>. وقرّيباً من هذا قال العظيم آبادي "التجديد: إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات"<sup>19</sup>.

14 -Ibid.

15 -« Pour aller où tu ne sais pas, emprunte les chemins que tu ne connais pas »

16- الراغب الاصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، (دمشق: دار القلم، 2009)، ص: 111.

17- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، المجلد الخامس، ص: 156.

18 - عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المجلد الثاني، (بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1972)، ص ص: 281-282.

19- محمّد شمس الحقّ آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داوود، الجزء الحادي عشر (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1415هـ)، حديث عدد 4291، ص ص: 259-260.

ويظهر من هذه التعريفات نزوع واضح إلى كراهية الإتيان بما لا أصل سابقاً له يُقاس عليه<sup>20</sup>. وأطروحة القياس نفسها، إذا نظرنا إليها من خارج وظيفتها التأصيلية بالمعنى المعروف عند الأصوليين، وجدناها أداة يُمارس بها المعارضون "للبدعة" عمليات الفرز والتصنيف والشرعنة. ولعلها تدلُّ أيضاً على طريقة في التفكير تقوم على تعظيم المتقدم في الزمان وتبخيس المتأخر<sup>21</sup>. ويستطيع الباحث أن يقع دون عناء على مادة إخبارية غزيرة وقع تسخيرها لإنتاج مقومات هذا الفكر، وصارت بالتقدم والتراكم خزّانا كبيرا لمحتوى مخياليٍّ عُموميٍّ.

لكنّ المادة التعريفية التي سنقترحها في هذا المستوى من تقدّم البحث قد تمتلك ما تحدّ به من شطط زهنِ الذات في نقطة زمنية ميّنة بدعوى الحفاظ على الأصول وجعل التجديد إحياء مستمرّاً لذاك الأصل وتصدياً للبدعة. وتبني هذه الورقة التعريف انطلاقاً من الافتراض التالي<sup>22</sup>: سنفترض، أولاً، أنّ مركّباً تقادمت ألواحُه (planches) تقادماً بليّ بسببه بعضٌ منها بليّ أفقدها وظيفتها التي كانت لها. فاستدعى الأمر تغيير كلِّ لوحةٍ باليةٍ بأخرى جديدةٍ. واستمرّ التغيير مرّة بعد مرّة حتّى طال كلّ القديم. وسنفترض، ثانياً، أنّ كلّ الألواح القديمة التي بدت كأنها جثّة ذلك المركّب أو مقبرة له أُخضت لصيانة ناجحةٍ على يديّ صنّاعٍ مهرةٍ، فصنعوا منها جميعها مركّباً ثانياً. وسيتشكّل استبعاداً سؤال في علاقة مباشرة بهذين الافتراضين: هل نحنُ أمام مراكبٍ ثلاثة: الأوّل قبل أن يطرأ عليه أيُّ تغيير (الأصل)، والثاني الذي بُنيَ بالتدرّج والتعويض من خلال استبدال العناصر

20 - ينبغي أن نشير هنا إلى أنّ بعض النصوص أشارت إلى أنّ البدعة يمكن أن تكون حسنة. ولكنّ هذا الأمر لم يستطع أن ينتصر على تيار التبديع والتأثيم. راجع في هذا الصدد: عبدالله الغماري، إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة، (بيروت: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 2006).

21 - من ذلك على سبيل المثال:

"باب لا يأتي زمان إلا الذي بعده شرّ منه"، العسقلاني، فتح الباري، المجلد الثالث عشر. الحديث النبوي: "خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ".

22 - استوحينا هذا المثال من:

Nicole Sindzingre (coll.), «Identité», Encyclopédia universalis, v.9.1995.

القديمة بأخرى جديدة، وهذا الثالث الذي كان ألوًا تالفًا ثم صار مركبًا، أم تُرانا أمام مركب واحد تعدد لعوارض حدثت؟

قد لا يستطيع أن يقنعنا صاحب المركب أن الثاني والثالث هما والأول واحد. كما قد لا يستطيع أن يقنعنا بأنها مركب ثلاثة منفصل بعضها عن بعض انفصلاً تكوينيًا. إن إدخال عدد من التغييرات على المركب كان ضروريًا حتى يستمر. وهذه التغييرات إنما كانت بالتقاء الضرورة والإرادة. فلو لم يُسَعِفْ صاحب المركب نفسه بتلك الأفعال التجديدية لهلك هو والمركب.

هو ذا على الأرجح شأن الهوية. وهي، قياسا على هذا النحو، لئن كان لها في البدء أصل وتكوين غير أن سُنن الكون وضرورات التاريخ تجعلها قابلة للتبدل، فينسلخ منها ما يفقد مبررات استمراره ويُضاف إليها ما يقتضيه شرطُ البقاء وقانونُ الحياة. وقل أن تجد في الأمم أممًا حافظت على عناصرها التكوينية الأولى التي وهبتها خصائصها النهائية ولم تبدل فيها قليلا أو كثيرا إلا استثناءً. والاستثناء إن وقع قتل، لأنه يدفع بها إلى الزوايا النائية في الحياة حيث نسق الحياة رتيبٌ بطيء. ونقصد هنا ما يُعرَفُ بالمجتمعات المغلقة في المباحث الانتروبولوجية على نحو خاص.

### الهوية إبداعاً: بحث في التصور والأداء والعوائق:

تخيرت هذه الدراسة أن تتوقف في المراحل السابقة عند المصطلحات المتجاورة وأن تنظر في العلاقات الممكنة بينها وفق جملة من القواعد والترتيبات. وتسعى في هذه المرحلة إلى إجراء بحث حول معقولية العلاقة الجدلية بين الهوية والإبداع. وتنطلق، لبلورة ذلك، من مقدمة تأسيسية مفادها أن لا قيمة لوجود كيان فردي أو جماعي إن أُفْرِغَ من قدراته على الفعل وعُطِلت طاقاته الكامنة فامتنع عن صياغة معقولية ما لوجوده. ولا قيمة لإبداع مُنْخَلَعٍ من سياقات الوجود الجماعي.<sup>23</sup>

23 - تقول مادلين ديرياز (Madeline Deriaz):

وهذا الربط بين الهوية والإبداع الذي تحرص الورقة على إبرازه يهدف إلى تحديد الاتجاه الذي نحرك نحوه عملنا. إنّه الاتجاه الثقافي- التاريخي الذي يرى أنّ الإنسان لا يكون إنساناً إلاّ بما يضيفه إلى كينونته المعطاة من وعي بوجوده المفارق لوجود عالم الحيوان. وقد عبّر ابن خلدون عن حركة الخروج من الكينونة الكائنة إلى الكينونة المتكوّنة بمصطلح "الكسب" في فصل عميق عنوانه: "في أنّ الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب"<sup>24</sup>. و"الكسب" هو المهارات بأبعادها الثلاثة (العقل التمييزي والعقل التجريبي والعقل النظري) التي يصطنعها الإنسان فينحطّ بها وضعا خاصاً به يحزّره من "الهيولا" ويموضعه في سياق الأنسنة. وهذا تقريبا ما أجمع عليه الدارسون في الأزمان المتأخّرة وخاصة أولئك العاملين في حقل البسيكولوجيا<sup>25</sup>.

« La créativité ne peut s'exprimer dans l'abstrait. Les différentes formes de la créativité s'expriment toujours dans une culture donnée. Toute culture se compose d'un ensemble de domaines. Aussi la créativité d'une personne s'exprime en fonction de domaines spécifiques, et ces domaines ont évolué au cours de l'histoire ».

راجع ذلك في مقالها القيّم:

«La créativité, une composante essentielle du développement personnel et collectif », transdisciplinaire, Plastir, n°3, (2006), p: 6.

(<http://plasticites-sciences-arts.org/Deriaz2.pdf>).

وللتوسّع حول علاقة الهوية بالإبداع راجع:

Emilienne Moukarusagara, « Créativité et identité: un regard distancié pour l'intégration », in: Créativité, femmes et développement, (Berne: Commission nationale suisse pour l'UNESCO, 1997), pp: 135-146.

24 - وقد جاء فيه: "فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولا فقط، لجهله بجميع المعارف. ثمّ يستكمل صورته بالعلم الذي يكتسبه بآلاته، فتكامل ذاته الإنسانيّة في وجودها"، المقدّمة، المجلد الثاني، (تونس/الجزائر: الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، (د.ت)، ص: 574.

25 من الدارسين المرموقين في هذا المجال عالم النفس الأمريكي ميهاالي سيكرنتميهاالي (Mihaly Csikszentmihalyi) بكتابه: الإبداع: بيسيكولوجيا الاكتشاف والابتكار، وقد جاء فيه:

«Nous partageons 98% de notre bagage génétique avec les chimpanzés. Ce qui nous en différencie - langage, valeurs, expression artistique, analyse scientifique et

لكنّ تحويل الطاقة "الجينية والفطرية" الكامنة في الإنسان ليس أمراً ميسوراً. فالعوائق التي تنتصب أمامها كثيرة. منها ما هو ثقافيّ ومنها ما هو اجتماعيّ ومنها ما دينيّ ومنها ما هو تربويّ. وضربت إيزابلاً جاكوب مثلاً جيّداً يمكن أن يَحْتَزَل على نحو فعّال التحديّات التي تُبِيد تلك الطاقة: "كيف تَقَبَّل (الكبار) رسوماً الطفوليّة الأولى، وأشعارنا الأولى، وأغنياتنا الأولى، وصرخاتنا الأولى؟ إنَّ جُمَلاً من قبيل: هذا ليس جيّداً... هذا خطأ... هذا مزعج... ما هكذا ينبغي أن يكون، دَمَرَتْ انطلاقتنا الإبداعية"<sup>26</sup>.

يبدو إذن أنّ التعريفاتِ الحديّة للهوية لا توفّر دائماً مادّة تعريفية مقنعة. فهي كثيراً ما تتعدّد بحسب مقدّمات واضعها ومرجعياتهم وخلفياتهم العلميّة والإيديولوجية والتاريخية وغيرها. ولا عَجَبَ في هذا. فالْمُسْتَهْدَف بالتعريف ليس موضوعاً منفصلاً عن الذات. فأنّت، وأنّت تُعرّف موضوعك (الهوية)، تعرّف في الآن نفسه ذاتك إمّا إيجاباً وتماهياً أو خُلُفاً وإلغاء. وبسبب هذا التداخل ينشأ فضاء وسيط تعمل فيه الذات على انتهاك حياديّة الموضوع. ولعلّ مصطلح "التذويت" (Subjectivisation) بدلالاته الاشتقاقية العامّة والاصطلاحية يُقدّم مادّة تفسيرية معقولة للتداخل بين الهوية ذاتا والهوية موضوعاً. ومنّ أبرز مَنْ بحثَ في "التذويت" باعتباره آليّة اعتراف بالآخر واستحواذ عليه في الوقت نفسه لوي ألتوسير (Louis Althusser). لقد صاغه بناء على ما

---

technologie – est un produit de l'ingéniosité individuelle qui a été reconnu, récompensé et transmis par l'apprentissage. Sans la créativité il serait bien difficile de distinguer l'homme du primate. Ensuite l'engagement dans un processus créatif donne la sensation de vivre plus intensément. La fièvre de l'artiste devant son chevalet, celle du scientifique dans son laboratoire, sont proches du sentiment de plénitude que nous attendons de la vie.».

أنظر:

Mihaly Csikszentmihalyi, La créativité - Psychologie de la découverte et de l'invention, traduit de l'américain par Claude-Christine Farny, (Paris: Éditions Robert Laffont, 2006), p: 8.

26 نفسه، ص: 89.

استقرّ عنده من طبيعة سلوك قوى الهيمنة والاستعمار تجاه الشعوب المستعبدة. فهذه القوى ترى الآخر فاقدا ما به يكون ذاتا (sujet) ووجودا (être) له معنى. فتُضفي عليه بالتعيين المعنى المفقود وتجعل منه ذاتا وهو الذي كان في عداد الأشياء من قَبْل. وللتذويت بهذا المعنى وظيفتان متعالتان: تعيين الآخر وتحنيطه بِسِمَة محدّدة تتحوّل بها الأسماء والصفات المعطاة له من المستعمر/المستكشف الأوروبي/المستشرق/الإثنوغرافي إلى صور نمطيّة ثابتة من جهة، ورضى "المُدوّت" بتلك المنزلة من جهة ثانية<sup>27</sup>.

وجدير بالذكر أنّ الدراسات التي فَحصت ما يُعرّف بالكتابات ما بعد الكولونيالية<sup>28</sup> انتبهت إلى آليات اشتغال العقل الغربيّ على الشعوب المستعمرة والمقدّمات التي نهضت عليها جميع الأحكام التي نزعّت عن تلك الشعوب كلّ قدرة على تخليق وجودها فهما وفعلا. ف"البدائي" أو "الهمجي" أو "الآخر" عاجز بنفسه مُستطيع بالأوروبي. ولا تكمن خطورة "التذويت" في حصر "الآخر" داخل هويّة جوهرانية (identité essentialiste)

27 عرّف ألتوسير الذات على النحو التالي:

«l'individu est interpellé en sujet libre pour qu'il se soumette librement aux ordres du Sujet, donc pour qu'il accepte librement son assujettissement, donc pour qu'il accomplisse tout seul les gestes et les actes de son assujettissement. Il n'est de sujets que par et pour leur assujettissement», Idéologie et appareils idéologiques d'Etat, (Paris : Éditions Sociales, 1976), p : 13.

28 -المقصود بمصطلح "ما بعد الكولونيالية" (postcolonialisme) هو الزمن الثقافي والسياسي والقيمي الذي أعقب مرحلة الاستعمار الأوروبي. والدراسات فيه كثيرة. ولكنّ أعلاما قلائل برزوا في هذا الميدان منهم ميشال فوكو ولويس ألتوسير وإدوارد سعيد الذي فكك بنية العقل الاستشراقي وفضح آليات عمله ومُخرجاته الإيديولوجية وبناءه "الأكاديمي" لعلاقة الغرب بالشرق. وللتوسّع يمكن العودة إلى:

Jean-Loup Amselle, « L'Occident décroché: Enquête sur les postcolonialismes, un ordre d'idées », (Paris: Stock, 2008).

يحي بن الوليد، خطاب ما بعد الاستعمار، الكلمة، ع16 دد، أفريل، 2008.  
العيد جلولي، "الأبعاد المفاهيمية لنظرية ما بعد الكولونيالية"، تموز، (الجمعية الثقافية العراقية بالسويد)، العدد 51 السنة، ع20 دد، 2012.  
مديحة عتيق، "ما بعد الكولونيالية: مفهوما، أعلامها، أطروحاتها"، دراسات وأبحاث، ع18 دد، جامعة الجلفة، الجزائر، (2015).

فحسب. إنَّها تُعطي تفسيراً غائباً خطيراً للتاريخ "بوصفه تقدماً من ماضٍ بدائيٍّ إلى غايةٍ أو نهايةٍ حديثة تبدو على نحوٍ لافتٍ أشبه بالحضارة الأوروبية المعاصرة. والفكرة هنا هي أنَّ كلَّ شيءٍ في العالمٍ يختلف عن الناظر الغربيِّ هو ماضي العرق البشريِّ، وأنَّ أولئك الآخرين هم مراحل أبكر في السيرورة التطوريَّة التي تنتج في النهاية الذات الأوربية"<sup>29</sup>.

ونستطيع أن نستمتع بوضوح في هذا المستوى إلى أحكام إرنست رينان (Ernest Renan) ذات القاعدة العنصريَّة- العرقيَّة الراسخة في مجمل الأدبيَّات الاستشراقيَّة التي عرفها القرن التاسع عشر وساهمتُ بقوةٍ في تشكيل بنية العقل الغربيِّ المعاصر. قال: "إنَّ الإنسان ليرى في كلِّ شيءٍ أنَّ العرق الساميَّ يبدو عرقاً غير مكتمل بسبب بساطته. وهذا العرق، بالقياس إلى العائلة الهندوأوربيَّة، مثل تخطيط بقلم رصاص... بالنسبة إلى لوحة فنيَّة. فهو يفتقر إلى ذلك التنوع وذلك الثراء وتلك الوفرة الفائضة من الحياة. والأمم الساميَّة، مثل أولئك الذين لا يمتلكون إلاَّ درجة ضئيلة من الإبداع المخصب ولذلك فإنَّهم بعد طفولتهم المباركة لا ينالون إلاَّ الدرجة الأكثر عاديَّة من الخصب، عرفت ازدهارها وتفتَّحها الأكمل في عمرها الأوَّل ولم تستطع بعدها على الإطلاق أن تصل إلى درجة البلوغ الحقِّ"<sup>30</sup>. وهذا القصور الذاتيِّ والأبدئيِّ سيستدعي تدخُّلاً "رحيماً" من هويَّاتٍ مكتملة وقادرة وفاعلة.

وستكون الهيمنة عنواناً "عجيباً" لتحرير الهويَّات العاجزة من نفسها. هكذا "عقلن" بلفور (Arthur James Balfour) استعمار بلاده بريطانيا الهند: "أهو خير لهذه الأمم [...] أن نقوم نحن بممارسة هذا النمط من الحكم المطلق؟ في ظنِّي أنَّ ذلك خير. وفي ظنِّي أيضاً أنَّ التجربة تُظهر أنَّهم في ظلِّ هذا النمط عرفوا حكومة أفضل بمراحل ممَّا عرفوه

29 - دوغلاس روبنسون، "الترجمة والإمبراطوريَّة، ترجمة وائل ديب"، الآداب العالميَّة، عدد 125، صيف (2008)، ص: 116.

30 - نقلاً عن: ادوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة- السلطة- الإنشاء، ترجمة كمال أبي ديب (بيروت: مؤسَّسة الأبحاث العربيَّة، 1984)، ص: 70.

خلال تاريخ عالمهم الطويل"<sup>31</sup>. وغني عن البيان أن بلفور كان ينهل، وهو يبّر الاستعمار، من منتجات الاستشراق الغزيرة التي وضعت أسس المركزية الأوروبية وألقت بالآخر في أطراف العالم: "إن الأمم الغربية فور انبثاقها في التاريخ، تُظهر تبشير القدرة على حكم الذات [...] لأنها تمتلك مزايا خاصة بها [...] ويمكنك أن تنظر إلى تاريخ الشرقيين بأكمله دون أن تجد أثراً لحكم الذات على الإطلاق. كل القرون التي مرّت [...] انقضت في ظلّ الطغيان"<sup>32</sup>.

ويبدو أن مصطلح "السرديات الكبرى" (Grand Narratives) / (metanarrative) الحامل لمعنى النظريات الكبرى لسيرة التاريخ ذلك الذي أذاعه فراسوا ليوطارد (François 33) (Lyotard) يوفّر مادة نقدية للأطروحات الهويّة التي روّج لها العقل الكولونيالي<sup>34</sup>. فالهويّات تنفصل بمثل هذه الأطروحات بعضها عن بعض انفصالاً نهائياً يقوم على التفريق بينها في النوع، وليس في الأداء والوظيفة.

وترتّب عن هذا الفرز "القَدَرِيّ" المفارق للتاريخ تفسيراتٌ هويّة للإبداع إن صادف أن لوحظ في بعض أعمال مَنْ ينتسبون إلى هويّات "مُدوّنة". والمثال هنا، نجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل للآداب. فقد ذهب ريشارد جاكومون (Richard

31- نفسه، ص: 64.

32- نفسه.

33 - كان ذلك في كتابه:

Jean-François Lyotard, La Condition postmoderne : Rapport sur le savoir, (Paris : Minuit, 1979).

34- "السرديات الكبرى هي ذلك النمط من الخطابات التي تتمركز حول افتراضاتها المسبقة ولا تسمح بالتعددية والاختلاف حتى مع تنوع السياقات الاجتماعية والثقافية، فضلا عن أنها تنكر إمكانية قيام أي نوع من أنواع المعرفة أو الحقيقة خارجها وتقاوم أي محاولة للتغيير أو النقد أو المراجعة. تقف تلك الخطابات أو السرديات الكبرى خارج الزمن ولا تسمح بالشك في مصداقيتها وتصّر على أنها تحمل في داخلها تصورات شمولية للمجتمع والثقافة والتاريخ والكون. ودائماً ما تكون السرديات الكبرى ذات طبيعة سلطوية وإقصائية تمارس التهميش ضدّ كل أنواع الخطابات الأخرى الممكنة"، نقلا عن: معن الطائي (وآخرون): "الفضاءات القادمة.. الطريق إلى بعد ما بعد الحداثة، مؤسسة أروقة للترجمة والدراسات والنشر، القاهرة، 2012.

Jacquemond مثلاً إلى أن هذا الترويج يمكن أن يُعزى إلى "القيم الأوروبية الحاضرة في كتابته والتي تمتثل للمعتمد (canon) الطبيعي الأوروبي. وهذه النصوص تُترجم جيداً إلى اللغات الأوروبية وتلبّي توقّعات الأوروبي<sup>35</sup>". فنصوص نجيب محفوظ التي كسبت الرهان إذن لم تفتك الجائزة لجدارتها الإبداعية، وإمّا لأنّ القيم الأوروبية غزتها وفكّتها طوق المحليّة عنها وحرّرتها فـ"ذوّتها". وأمّا نصوصه التي انحبست في محليّتها ولم تنجح في فتح المسالك إلى تلك القيم فظلت بعيداً عن الأضواء والاعتراف بها: "لدى محفوظ أعماله الأخرى... التي تنزع إلى عدم تلبية تلك التوقّعات ولذلك لا يتم اختيارها للترجمة"<sup>36</sup>.

وتُعتبر فكرة "التابع" (subaltern) التي تطوّرت إلى قطاع أكاديمي تخصصي (Subaltern Studies) من أهمّ الفروع المتولّدة عن الدراسات ما بعد الكولونيالية<sup>37</sup>. وهي مُوجّهة أساساً نحو البحث في آثار "العقل الإلحاقى" الأوروبي في هويّات الشعوب التي خضعت للهيمنة الاستعمارية. ولا شكّ في أنّ اختيار مصطلح "التابع" مهمّ من حيث أدائه النقديّ انطلاقاً من مراقبة "الندوب" التي يتركها المستعمر في الهويّات التي انتهكها وسلّبها القدرة على الوعي بوجودها خارج سلطان "التذويت". وهذا المصطلح يدلّ كذلك على نشأة تيار ثقافيّ هُوويّ من داخل جسم "التابع" يهدف إلى الكشف عن زيف ثقافة الإلحاق والتذويت من جهة، ويعمل على إثبات وجوده مستقلاً عن مزايا الاعتراف المشروط بالهيمنة من جهة ثانية.

35 - نقلاً عن: روبنسون، الترجمة والإمبراطورية، مرجع سابق، ص: 106.

36 - نفسه.

37 - يعود الفضل في نشأة هذا الفرع من الدراسات ما بعد الكولونيالية إلى مجموعة من الباحثين الهنود في سبعينات القرن العشرين. وتُعدّ دراسة جاياتري سبيفاك (Gayatri Chakravorty Spivak): "هل يمكن للتابع أن يتكلّم" (Can the subaltern speak?) واحدة من الدراسات المؤسسة. نُشرت هذه الدراسة في كتاب جماعيّ:

Marxism and the Interpretation of Culture, (Chicago: University of Illinois Press, 1988), pp: 271-313.

والحاصل من الأطروحة ما بعد الكولونيالية هو أنّ الإبداع لا ينشأ في ثقافات الهامش. فالهويّات العاجزة في الأصل والتكوين عن إخراج نفسها من مرتبة "الوجود الصفر" تحتاج إلى مَنْ "يَمُنُّ" عليها بالاعتراف فيهبّها ذاتها عبر آليّة التذويت وتَهَبُّه هي ثَمَنَ ذلك: الخضوع له.

لا تُعالج علاقة الهوية بالإبداع من هذه الزاوية إذن إلا في سياق العلاقات المعقّدة بين الثقافات والأمم. وعلى هذا الأساس ينبغي تنزيل المسألة في أفق التقاطعات التي تنشأ بينها. لذلك لا نرانا نبالغ إن قلنا إنّ سؤال الهوية من أكثر الأسئلة التصاقا بالإنسان وإرباكا له في الآن نفسه لأنّه سؤال يتعلّق بالتحديد والتصنيف والآخر والتاريخ والثقافة واللغة واللون والعرق والجنس والدين. وما هو بالسؤال الزائف كما يعتقد بعض الدارسين. فعن طريقه تشتعل الحروب وتُبرمّ اتفاقات السلام وتنشأ التحالفات والتناقضات. وأطروحة ساموئيل هنتنجتون (Samuel Huntington) مثال جيّد في هذا السياق. فقد أقام فلسفتها على تقسيم العالم تقسيما هُوَويًا إلى دوائر حضاريّة ثمان كبرى<sup>38</sup>. وبرّر اختياره بمراقبته مسار الشعوب والثقافات بعد انهيار الاتّحاد السوفييتي واستعداد العالم للدخول في تجربة إعادة التشكّل في فضاءات من الولاء والانتماء جديدة بناء على السؤال: "من نحن؟"<sup>39</sup>. ويجدر التنبيه ههنا على أنّ هنتنجتون نفّذ، في ضوء انحيازه الصريح لانتصار العالم الديمقراطيّ والليبراليّ بزعامة الولايات المتّحدة الأمريكيّة، قراءة "استحواذيّة" على مسار التاريخ ومستقبل البشريّة لما جعل العالم كتلا هويّة مغلقة يتفوّق بعضها على بعض بما تكسبه من مزايا أصليّة. ولا ريب في أنّ اعتماده السؤال: "من نحن؟" وجّه الأطروحة إلى حيث التناقض والصراع: "إننا نعرف مَنْ نحن فقط عندما نعرف مَنْ لسنا

38 - هذه الحضارات هي: الصينيّة واليابانيّة والهنديّة والإسلاميّة والأرثوذكسيّة والغربيّة والأمريكيّة اللاتينيّة والإفريقيّة.

39 - "إنّ الشعوب والدول تحاول الآن أن تجد الإجابة على أكثر الأسئلة أهميّة التي يمكن أن تواجهها البشريّة: من نحن؟"، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالميّ، ترجمة مالك عبّيد أبو شهيوّة ومحمود محمّد خلف (طرابلس: الدار الجماهيريّة للنشر والتوزيع والإعلان، 1999)، ص: 73.

نحن، وفي أغلب الأحيان عندما نعرف أولئك الذين ضدنا<sup>40</sup>. والتعريف بالصدّ تعريف نفي واستعداد.

ولكنّ موانع الإبداع ليست فقط خارجية بسبب الأحكام المطلقة التي تفرضها الهويات المنتصرة على الهويات المهزومة. إنّ عوائق ذاتية لا تقلّ خطورتها عن تلك الموانع الخارجية يمكن ملاحظتها في محدودية اكتشاف الذات لنفسها وفي العجز عن رسم مسارات تطوير وتجديد تُفضي إلى صياغة غير استعادية أو استرجاعية إماما لماضي السلف أو لحاضر الآخر. وبناء على هذا تكون صلة الهوية بالإبداع متينة في معنى مخصوص يتجلى من خلاله الإبداع خارج الهوية مجرد وهم. والإبداع بالمعنى الذي نقصد إليه ليس إذن براءة في تقليد المتفوقين من الشعوب الحية والأمم المتقدمة، ولا هو اعتزاز بسكنٍ مرصّي في أحضان التراث، أو جرأة على ثلب التاريخ الذاتي وتسفيه منجز السلف، ولا هو أيضا إبداء الاستعداد للتمرد على الهوية تحت أيّ عنوان. فهذا يؤدي بنا إلى القول إنّ خطاب الإيديولوجيين وهواة القطيعة مهما علا سقفه لا ممر له لأنه ينهض على علاقة غير سوية مع الذات من جهة، وعلاقة استلابية مع الآخر المتفوق من جهة ثانية. وأطروحة التحرر من سلطة الأنا الجمعية في أبعادها الثقافية والتاريخية والدينية والجمالية لا تستطيع أن تكون مدخلا إلى الإبداع. فالإبداع انتماء ضرورة. إنّه يفرض على العقل أن يكون له مدار "شعوري" يتحرك فيه ويُنْتج داخله. والانتماء، على هذا النحو، مبدؤه ومُنْتهاه الوعي بالانتساب إلى فضاء حضاري. ويترتب عنه استعداد عقلي ووجداني للفعل داخله، وليس للخروج منه.

والظفر بالأمثلة الدالة على الهروب من بؤس الواقع الهووي إلى بؤس الانسحاق أمام هوية الآخر لا يحتاج جهدا كبيرا. ونكتفي بمثال من القرن التاسع عشر. وسبب اختيارنا هذا الزمن هو التنبيه على أنّ سؤال الهوية والإبداع في الثقافة العربية نشأ بنشأة الوعي بالتخلف. فالتشبه بالأوروبيين في الملبس واللسان ونحوهما مظهر مبهين مثلما رأى ذلك

محمد السنوسي التونسي (1850-1900م) في رحلته. إن الانبهار بما عند الآخر إن زاد عن حده، أخذ الناس إلى حيث يفقدون الإحساس بالانتماء.

ينقل السنوسي في رحلته حادثة نُحِبُّ أَنْ نذكرها لما فيها من دلالة قويّة على معاناة الضمير الدينيّ وعلى الحرج الذي يحياه رجل الإصلاح في القرن التاسع عشر. قال وقد خرج من جولة في معرض بومباي الإيطاليّ: "وعند خروجنا اعترضنا شابّ عليه لباس آحاد الطليانين: برنيطة قصيرة وعصا طويلة ومسرّع السير، فوقف مع رفيقي يخاطبه باللّسان الطليانيّ... وأخذتُ أمّاشي قليلا ريثما يدركني رفيقي إلى أن انفصلا... ثمّ تذكّر شيئا عند صاحبه فلم نشعر إلّا وهو ينادي: يا أحمد أفندي. فبقيت أنظر من هو المسمّى بهذا الاسم، فإذا هو صاحبه الأوّل. فانذهلتُ من ذلك وتنقلتُ من عجائب صناعة تصوير بومباي إلى عجائب تسمية ذلك الرجل بأحمد... فسألْتُ الرجل فأخبرني بأنّه مسلم من مُعيني إسماعيل باشا<sup>41</sup>. ولمّا رأى ما بي قال: إنّ إسماعيل باشا وأبناءه ونسوته وأتباعه كلّهم يلبسون على رؤوسهم البرانيط. ففضيتُ من ذلك عجا وقلت: إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم" كيف وهي من اللباس المختصّ بأهل الكفر ولبسها ردّة ولا حول ولا قوّة إلّا بالله. ثمّ بلغني عن أفراد كثيرين من أعيان المسلمين إذا حلّ الواحد منهم في بلاد الكفر لبس برنيطة... نعوذ بالله من هذا الضلال المبين"<sup>42</sup>.

ما أثار بهتة محمد السنوسي واستغرابه أمران: فهذا التشبّه بالطليان في الملبس سلوك يمارسه عليّة القوم من المسلمين. وهو تشبّه بـ"أهل الكفر" يقود إلى حكم شرعيّ هو "الردّة". ويمكن تخريج فائدتين من القصة: واحدة تتعلّق بالحاكم. وأخرى تتعلّق بـ"المثقف التقليدي". فأما الحاكم فهو، إذ بمجرد دخوله أوروبا ينزع عنه هيأته الشرقيّة الأولى، يوحى بأنّ انتسابه إلى ثقافته ينتهي بمجرد الالتقاء بثقافة أخرى. وقد يقود هذا إلى استنتاج أوّلٍ وهو أنّ أوروبا استطاعت أن تُفرغ فؤاد بعض القاصدين إليها من اعتزازهم

41 - هو الخديوي إسماعيل (1830 - 1895م). حكّم مصر من سنة 1863 إلى سنة 1879.

42 - محمد السنوسي، الرحلة الحجازيّة، الجزء الأوّل، تحقيق علي الشنّوفي، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1976)، ص: 120.

بتقاليدهم. وهو من العلامات على تراخي نخوة التعلق بالهوية وإن في الشكل. وأما المثقف التقليدي فكان يلاحق بالأحكام الشرعية أولئك "الخارجين عن الملة" من ناحية، وكان وهو في أوروبا يتعامل معها وكأنها لم تتحرر بعد من كنسيتها وتغمس في مسالك التنوير والأنسنة (humanisme) من ناحية ثانية. مازالت أوروبا في عقله "بلاد الكفر". وهذا ملمح آخر من ملامح عسر الانتقال من زمن إلى زمن رغم أن الانتقال من جغرافية إلى أخرى أصبح لا فقط ممكناً، ولكن مطلوباً وبشغف أيضاً.

استحضرننا سلوك المتشبهين بـ"الطليان" لاتخاذهم مناسبة نوّكد فيها أن هذا السلوك يدفع إليه اعتقاداً بأن مجرد المحاكاة يُفرغ على المُحاكي وجوداً جديداً. وهو اعتقاد مبني على معالجة تسطيحية لأسئلة التقدم، وعلى إيديولوجياً تزييفية للوعي. فهل أنبأنا التاريخ بأن أمة من الأمم تمكّنت من حيازة قوانين الحضارة والتحكّم فيها إغناءً وتوجيها وتسويقا وهي تدّعي أنها خرجت عن مجرى ثقافتها وتواريخها؟ قد تَبذ نصيبا منها، وقد ثور على مقاطع منها، ولكنها تَرُدُّ في نهاية المطاف كل إبداعها إلى عقلها الخاص بها وإلى ما تراكم في تاريخها من مهارات. وقد يدفعها عقلها الإبداعي إلى استثمار ما أبدعه عقلها التراثي وإخراجه على نحو عصري. وينبغي التفريق في هذا المقام بين نوعين من الكائنات: كائنات تراثية وكائنات لها تراث<sup>43</sup>.

وعلى العكس من هذا المسار السلبي، تُعبّر التجربة اليابانية عن علاقة الإبداع بالهوية بكيفية أخرى. فهي غالباً ما تُستدعى للقياس عليها. ولكن ينبغي التنبيه هنا على مسألتين أساسيتين: الخصوصية (الهوية) والإبداع. صحيح أن الكونفوشيوسية دعت إلى الطاعة واحترام النظام بشكل صارم وتدخلت في تفاصيل العلاقة بين الأفراد من جهة، والحاكم والمحكوم من جهة أخرى. لكنها، في المقابل، دعت إلى قيم المشاركة والمساواة والحرية. ومثلما سهر الرهبان اليابانيون على تثبيت قيمة "تقديس الأجداد، وعبادة الإمبراطور،

43 - من الذين قدّموا إضافات مهمة في هذا الباب: محمد عابد الجابري. أنظر خاصة كتابه: نحن والتراث.. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986).

وتقدیس الأرض اليابانية وعدم السماح بأن تدنّسها أقدام الأجانب"<sup>44</sup>، فكان لهم دور بارز "في التفاف اليابانيين حول رموزهم الوطنية والقومية"<sup>45</sup>، فإنّ جهدا جبارا قد بُدِلَ بالتوازي مع ذلك تركّز على تحصيل العلوم العصريّة ونشر التعليم. فالإحصاءات تُبيّن أنّ المدارس "بلغ عددها قرابة أحد عشر ألف مدرسة في أواسط القرن التاسع عشر. وهي نسبة عالية لم تصل إليها غالبية الدول الأوروبية في تلك المرحلة... نسبة التعلّم حوالي 30% من جميع اليابانيين العام 1868... وقد ساهمت هذه النسبة المرتفعة من المتعلّمين في ولادة انتلجنسيا يابانية ذات علوم عصرية حديثة ولعبت الدور الأساسي في حركة الإصلاح اليابانية"<sup>46</sup>.

### تحرير الهوية: من الكينونة الكائنة إلى الكينونة المتكوّنة

نحتفظ ممّا قدّمنا بأمرين اثنين نبني عليهما لاحقا جملة من الخلاصات:

أولا- إنّ الهوية رغم ما يوحي به الاستعمال لا تتعيّن تعينا أنطولوجياً يمكّنها من مكوّنات تعريفية ذات طبيعة جوهرائية (essentialiste) لا تتبدّل ولا تتلف ولا تقبل أن ينفصل عنها عنصر تكويني ويضاف إليها آخر إن لم يكن في البدء تكوينيا.

ثانيا- الهوية الحية يصنعها التاريخ ويوجّهها. وللتاريخ ههنا معنى خاص: إنّ مجموع التحوّلات النوعية التي يتغيّر بها الوضع الجماعي للدول والأمم والقيم. وحين تخلو حياة أمة من الأمم من تحولات هذه صفتها، لا تكون حياة تاريخية بل تكون حياة زمانية رتيبة تتحرّك بلا توجيه واع وبلا غايات أو مقاصد. ولا ينقضي الزمان باعتباره مجرد سيولة فارغة إلا حين يملأ بالأحداث النوعية الكبرى التي يؤلّد معها التاريخ. غير أنّ هذا التحوّل ليس حتميا أو ميكانيكيا. فلا بدّ أن يكون له صنّاعٌ يبتدعون، ويروجون له، وينفّذونه في الأرض من جهة. ولا بدّ أيضا أن يكون على هامشه مُبتَلَوْنَ به، خاضعون له، محكومٌ

44 - مسعود زاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، عالم المعرفة، عدد 252 (الكويت: ديسمبر 1999)، ص: 159.

45 - نفسه.

46 - نفسه، ص: 140.

عليهم أن يتغيروا على نحو سلبي من جهة ثانية. وفي هذا السياق يمكن الحديث، على وجه التدقيق، عن الحتمية في بعدين: حتمية تاريخية ينتجها الفاعلون في التاريخ، وحتمية فوق- تاريخية يستجيب لها القابعون في زوايا التاريخ المعتممة وهم مكرهون. وبناء على ذلك، ثمة من يصنع هويته، وثمة من تُصنع له هويته، وفي مقدمة هؤلاء "التوقيفيون" و"المذوّتون".

لكننا، مع ذلك، نعتقد بأن "التوقيف" مهما استبد بأصحابه، فوقائع الزمان تُثبّت دوماً أنّ سلطان التاريخ كان يُفتت تلك "العقيدة" ويُعري سذاجتها. والمثال البارز في هذا العصر هو ظهور ما كان مارشال ماكلوهان (Marshal McLuhan) قد أطلق عليه عبارة "القرية الكونية"<sup>47</sup>. إنّ تقلص المساحات والأبعاد بما أبدعه عصر الاتصال والمعلومات، سهّل اختراق المغلق والمحدود والمحلي، وفتح طوعاً أو كرها على الكوني. فهذه «القرية الكونية» التي تشابكت فيها المصالح والقيم، أُلقيت في فضاءاتها الكثيرة أمم وثقافات في وضعيات ثقافية وسياسية واقتصادية غير متجانسة. فنشأ لدى بعضها القلق والخوف والإحساس بالضياع. وأضحت الهويات كأنها خيط النجاة يتشبث به من أحس بالغرق. ولعلها، في زحمة هذه الفوضى، لم تجد إلا الهوية التوقيفية تلجأ إليها فتحتمي بها من فتنة العالم الفسيح والمُخيف.

وهذه وظيفة نفسية ولدها الخوف من الضياع، فكانت رد فعل. وما كانت فعلا. وقد وضع هارالد موللر (Harald Mollers) هذه الوظيفة في إطار ما سماه محاولة التغلب على الأزمات: "الناس لا يُلقون بثقافتهم طواعية على مزبلة التاريخ، بل يستخدمونها ترسا ضد الغريب الذي اقتحم حياتهم بشكل ساحق... هم يؤكدون في أثناء الدفاع المحموم عن

47- أطلق مارشال ماكلوهان هذه العبارة أول مرة سنة 1962 في بحث له بعنوان « War and peace in the global village » في سياق رصده تأثير وسائل الإعلام (التلفزة خاصة) في وعي الجمهور.

إرثهم الثقافي، على هويتهم الخاصة ويدعمونها"<sup>48</sup>. وعبرة "الخاصة" في هذا المقام تعني الميزات الأساسية النوعية التي تُعطي جماعة ما وضعاً وجودياً ميثافيزيقياً فريداً. وغالبا ما تُستَنَفَرُ هذه الميزات عند الإحساس بالخطر. ولكنّه استنفار إحيائيّ يَدْفَعُ بالمتجمّع في "قرارة النفس"، حَسَبَ عبارة أمين معلوف، إلى الطفو على السطح تسكينا لأوجاع الضياع. ولذلك ليس عجيبا مثلا أن تَشْهَدَ "الأديان ولادة أرثوذكسية جديدة، ويتم إحياء طقوس إيمانية متشددة... ويعيش الوعّاظ الكارزماتيون والطوائف عصرهم العظيم"<sup>49</sup>.

لكنّ هذه الوظيفة لا ترتقي قطعاً إلى مرتبة الوظيفة الإبداعية نظرا إلى مُنطَلقاتها ومقاصدها. فهي تكتفي بتوفير ما يمكن تسميته "الأمن النفسي"، وتعجز عن استدعاء اختيارات وبدائل تختني بها الهوية وتحيا في زمان العالم الجديد. وتكشف هذه الوظيفة في السياق التاريخي العربي والإسلامي عن عمق الأزمة التي كانت حضارة الإسلام تغرق فيها بسبب تيار التمدّن الأوروبيّ الجارف في القرن التاسع عشر والعجز الذاتي عن مجاراته أو معاداته. فقد كان مفكرو النهضة بين قَلَقَيْنِ شديدين: الجرأة على الاعتراف بأنّ أوروبا الحديثة حازت سبق في التقدّم على غير أساس من الدين، وصعوبة الاعتراف بأنّ حضارتهم العربية الإسلامية خسرت عناصر تطوير الحياة وتحقيق الرقيّ بأدواتها وقوانين عملها الذاتية. ويُضَافُ إلى هذين الحرجين أنّ المجتمع لم يكن متهيئاً، نظرا إلى عامل المفاجأة (صدمة الحداثة)، للدخول في جدل أخلاقي وفكريّ مع تاريخه من ناحية ومع أوروبا الحديثة من ناحية أخرى. كان الجوّ العامّ آنذاك مشبعا بالشعور بالخوف من الآخر وبالأمان النفسيّ الساذج داخل الثقافة والهوية.

ويستطيع الباحث أن يَشْهَدَ في ذلك السياق على عمليّاتٍ ترحيل كبرى للتراث صار بها ملاذا طوباويا فوق-تاريخي. وهو من الناحية الموضوعية ليس سوى تَرِكَةٍ للسلف. ولكنّ

48- هارالد مولر، تعايش الثقافات: مشروع مضادّ لهنتنغتون، ترجمة إبراهيم أبو هشيش، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005)، ص: 89. تشير إلى أنّ مولر وزّع ردود الأفعال على ما خمسة أنواع سماها "النماذج النمطية الخمسة لردود الأفعال"، راجع ذلك في: ص: 87- 90.

49 - نفسه، ص: 89.

التراثات ليست تركة مَهْمَلَة أو مَيَّتَة أو منفصلة عن عالم الأحياء. لذلك كان سهلاً على "مُلاك" التراث في تلك الظروف أن يجعلوا منه إحياءاتٍ ورموزاً دفاعية يقللون بها من حجم الخسائر التي يتوقعون أن تنال منهم<sup>50</sup>.

لا ريب في أن الانسياق الكبير وراء هذا الاختيار ينتج عنه انحسارٌ في الآفاق التجديدية وارتدادٌ نحو الماضي. وسيتضاعف بالاستتباع مقدارُ الخسارة لأن سبيل التعامل الإيجابي مع الواقع الخارجي لا يكون بالانسحاب من الحاضر. وربما طالت الخسارة الإسلام نفسه وليس التراث فقط<sup>51</sup>. فالهروب إليه وإن كان للاحتماء به، قد يصبح على نحو من الأنحاء إكراهاً له على توفير أجوبة غير مكتملة على أسئلة تشكّلت خارج مجاله. وما عبّر عنه برهان غليون بـ "ازدياد الطلب على الإسلام" يدخل في هذا الباب. ومن آثاره في الإسلام: "بثّ الفوضى في مفاهيمه واستنزاف روحه العفوية وتدمير أراضيته الاجتماعية المشتركة"<sup>52</sup>. والحقيقة إن الإسلام "لا يملك القدرة على تلبية كلّ هذه الطلبات دون أن

50 - في إطار العلاقات السارية بين الماضي (التراث) والحاضر، قدّم جاك فيسشر (Jacques Visscher) مقارنة جيّدة بناء على الدلالة المعجمية لمصطلح التراث في اللاتينية. فـ «Tradition» متحدّرة من: "trans dare" التي تعني: (transmettre). وهكذا يبدو العبور من الزمن الأول إلى الزمن الثاني ممكناً دون توتّر كبير. يقول في هذا السياق:

« Penser l'homme comme être-au-monde et être-du-monde, c'est le penser comme un être de tradition et vivant dans la tradition. Ce que je suis, je le suis à travers la tradition, à travers les transmissions culturelles qui imprègnent mon existence. Le développement de ma langue maternelle ne signifie pas seulement que je suis capable de bien m'exprimer, de bien conjuguer les verbes par exemple, mais avant tout d'articuler des modes d'existence, enracinés dans un temps concret, dans la durée propre à mon environnement culturel, historique, politique, social », op. cit. p : 40.

51 - الفرق الذي بين الإسلام والتراث في هذا المقام هو كالفارق بين الأصل وما نشأ عنه من فهم وتفسير وتأويل.

52 - برهان غليون، نقد السياسة: الدين والدولة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1991)، ص: 38.

يخسر نفسه ويغامر بأن يدخل في فوضى كبيرة وانشقاكات وتفسيرات وتأويلات لا حد لها"<sup>53</sup>.

إن مجرد الاشتغال على استثمار ما في "قرارة النفس" يطمس حقيقة تاريخية موضوعية وهي أن هذا الرأسمال الرمزي فقير المحتوى قاصر عن تسليح الخائفين من "الهُوويين التوقيفيين" بما ينبغي أن يواجهوا به أزمتهم الخاصة بهم. وتجدر الإشارة في هذا الإطار إلى أن جزءا كبيرا من رأسمالهم الرمزي لم يكن في الواقع إلا مُنتجا إبداعيا لأسلافهم ثم فارق، لأسباب مركبة، تاريخيته وأدخل إلى ميدان "الأحباس". هذا تقريبا ما ذهب إليه موللر لما قال: "إصرار" التقليديين" على إنقاذ "الأصلي" وإعادة إنشائه... وهم. والموروث الذي يوضع في مواجهة صدمة العولمة، هو نفسه قد سبق أن شكّله بشر صاغت صدمة التحديث فكرهم وحسهم"<sup>54</sup>.

ونعتقد بأنه كان ينبغي الانتباه إلى "قانون عمرائي" أصيل يُعاد باسمرار تشغيله في الثقافات الحية وفق مقتضيات الحال، وهو "التعاون" الذي لا يكون إلا بآلية "التعارف" بدلا عن الهروب والغزو والإلحاق والتذويت. ويمكن أن نتخذ الآية القرآنية: "وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا"<sup>55</sup> أرضية ملائمة لبيان دور "التعارف" في تحرير الهويات المخلقة من أوهام الأصل والجوهر والثابت. فهذه الآية تحتوي، حين تدبرها، معنيين عميقين مدارهما على الهوية توقيفا بدءا (النشأة)، وتشكلا تاريخيا منتهى (المصير) في إطار قانوني الخلق والسيرورة-السيرورة (processus-devenir). فأما قانون الخلق (التوقيف/التحبيس) فيجسده شطر الآية الأول: "وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ". وأما قانون السيرورة-السيرورة (الثقافة) فيجسده الشطر الثاني: "لِتَعَارَفُوا". وإذا كان الأول مما لا شأن للإنسان به

53 - نفسه. وفي مثل هذه الأجواء يتشقق الإسلام ويتعدّد ويختطف كل فريق الإسلام الذي يريد. ولا عجب أن نجد الغربيين هم أيضا يطرحون في سوق الأفكار الإسلام الذي يريدون، فنجد دعوات لإنتاج إسلام فرنسي مثلا وإسلام أوروبي أو إسلام ليبرالي أو إسلام علماني... أنظر على سبيل المثال: Olivier Roy, La laïcité face à l'islam, (Paris: Hachette, 2005), p: 11.

54 - موللر، تعايش الثقافات، ص: 90.

55 - الحجرات: 13/49.

باعتباره سابقاً للوجود من جهةٍ وباعتبار هذا الوجود نتيجة له من جهة ثانية، فإنَّ القانون الثاني معقودٌ تنفيذه على الإنسان. والتنفيذ، فوق طابع "الأجلية"/القصديَّة الذي يتحكَّم فيه، نراه كالضرب من التحدي أو الاختبار: هل يقدر الإنسان حقاً على الإيفاء برسالة الخلق: (التعارف) التي بسببٍ منها كان؟

لا ريبَ في أنَّ النجاح في مهمَّة "التعارف" يعني في أنبل ما يعنيه من المعاني أنسنة الوجود البشري. والأنسنة هي القيمة العليا أو المثال الرفيع الذي كلما اقتربت منه المجتمعات البشريَّة تسامت على الفطرة التي كانت عليها أول الخلق. والفطرة من هذا المنظور هي ما يعبرُ عنه علماء الثقافة بالطبيعة حيث صلة الإنسان بما حوله لم تصقلها بعدُ عوامل التطور.

إنَّ الإنسان على هذا النحو إذن يُخلَق وفيه فراغ عميق يجعل كيانه الإنساني مجرد مشروع أي وجوداً بالقوَّة. ثم يدعى إلى أن يملأ ذاك الفراغ بما يصير به المشروع وجوداً بالفعل. والطور الذي يفتك فيه الإنسان<sup>56</sup> نفسه من مدار الفطرة/ المنزلة الحيوانية هو الذي يُطلق عليه طور الثقافة. والثقافة في هذا السياق هي على وجه التحديد ميلاد الوعي في الإنسان بأنَّه ليس كغيره من موجودات الكون. فهو الوحيد الموجود وجوداً بالقوَّة، وهو الوحيد أيضاً الذي يخلق نفسه من بعد الخلق الأول. فالثقافة إذن تعبير عن الكينونة والهوية الإنسانيَّتين.

وتأسيساً على ما تقدّم يمكن القول إنَّ من المداخل التي ينبغي التعويل عليها لفك الارتباط بين الهوية وثقافة "التوقيف" هو الاشتغال في فضاء السيرورة. فهو قادر بحكم ترصده المستمرِّ لحركيتي التبدل والتحول اللتين تطرآن على الظاهرات الإنسانية إضافة واتساعاً حيناً، وحذفاً ونقلصاً حيناً آخر على إكساب الهوية عمقها التاريخي، أي البشري. ولا ريبَ في أنَّ هذا الأفق إن انفتح بشجاعة هيأ الإمكانيات اللازمة لاقتحام المجال الإنساني

56 - ربّما تكون عبارة هيدجر: "دازاين" (dasein) مناسبة في هذا السياق للدلالة على هوية هذا الكائن (الإنسان).

النسبي، وساعد أصحابه على إعادة اكتشاف خصوصية النوع البشريّ المفارق للأطروحة الدهريّة: «animalis rationis» والمنغرس في الأطروحة الزمنيّة. والثابت أنّ من أبرز النتائج التي تُفضي إليها مثل هذه المدخل هو الإقرار بأنّ الجماعات البشريّة تخضع من جهة الانتماء لشبكة معقّدة من العلاقات الثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والدينيّة المحليّة والقوميّة والكونيّة، وتصوغ بحسب ذلك كلّ تعريفاتٍ متغيّرةً للشخصيّة الجماعيّة. و"القرية الكونيّة" لا تفرّض على الشعوب "التعارف" و"التعاون" تحت عنوان تبادل المنافع في إطار علاقات السوق فقط، ولكنها أيضا تخرق سياج الأبنية الرمزيّة المغلقة التي "تتمترس" خلفها الهويّات التوقيفيّة وتغيّر فيها.

لا جدال حول أنّ العالم اليوم يحيا ثقافة عولميّة "مستبدّة" داخل هذه "القرية الكونيّة". ولكنّ ينبغي الإقرار كذلك بأنّ هذه الثقافة "المعولّمة" كانت في البدء محليّة/قوميّة/قاريّة وأبدعت بما أضافت إلى وجودها الأول. وسخر عقلها الجماعيّ طاقاته الخلاقة ففاز في ميادين العلم والتكنولوجيا والمال والإعلام... وساقه الطموح اللامحدود إلى التوسّع والسيطرة والغزو. وذاعت أمّاط عيش الأمم المبدعة المتوسّعة وقيمها في العالم حتّى "تعولمت".

ولا جدال أيضا حول أنّ العرب من الحلقات الضعيفة أو الطرفيّة داخل هذه القرية. والراجح أنّ جزءا مهمّا من أسباب الضعف يعود إلى غياب الإبداع. فد الثقافة العربيّة المعاصرة تتّصف بضحالة مؤلمة كمّا وكيفاً<sup>57</sup>. والمجتمع العربيّ في سواده الغالب مازال رهين القيم التقليديّة، مع تسجيل استثناءات قطاعيّة وجزئيّة في هذا البلد أو ذاك. والعقل السياسيّ عموما يمارس أدوارا بسيطة وانتقائيّة في استقدام قيم الديمقراطيّة والحرية والتعدّد. والخطاب الثقافيّ محكوم إلى حدّ بعيد بسُلطان الإيديولوجيا حتّى تحوّل

57 - هشام جعيّط، الشخصية العربيّة الإسلاميّة والمصير العربيّ، (بيروت: دار الطليعة، 1990).

"الوجود العربيّ إلى وجود إيديولوجيّ بامتياز يسعف على ازدهار الأعتقاليّة والتصوّف والانسحاب، ويعاند كلّ إرادة للمعرفة أو الرغبة في صياغة فهم مختلف"<sup>58</sup>.

ونعتقد بأنّ الكتابة في شروط النهضة العربيّة منذ أكثر من قرنين من الزمان تقريبا لم تنجح كثيرا في خلخلة البنى التقليديّة. ولعلّها نجحت قليلاً في تكوين نخبة مثقفة متشبّعة بروح العصر، منطلقة إلى التحديث، داعية إلى تصويب النظرة إلى التراث دون أن تكون قادرة على تكوين عقل جماعيّ نقديّ وتيّار فاعل في توجيه الرأي العامّ نحو البدائل القادرة على إدراج العرب في سياق العصر. وقد يُعزى التقصير/الفشل إلى أسباب كثيرة، ولكنّ رفض التفاعل الخلاق مع قيم العصر لا يمكن أن يُفهم بعيداً عن ثقافة الانعزال والخوف الهويّ من إمكانيّة الانسحاق والتحلل. ولما غاب الإبداع للتفاعل مع الخارج، حضر ردّ الفعل على النحو الذي بيّنه موللر فكان الانسحاق في الداخل.

قد تكون أحلام المفكرين الحداثيين مغرية وهم يستحضرون مصادر القوّة العربيّة الكامنة والمعطّلة: "مائة وخمسون مليون عربيّ، مجالات شاسعة، موارد متنوّعة...أعظم إنتاج عالميّ للنفط، وموقع استراتيجيّ رئيسيّ. والأمل أن يُستبدل غدا الاضطراب المجدب والتفرّق، بالالتحام والعزّة، وأن يتحوّل زمن الاحتقار إلى زمن التقدير"<sup>59</sup>، غير أنّ فُرص تحويل هذا المعطى السكانيّ والجغرافيّ ومخزون الطاقة الهائل إلى مصدر قوّة حيّة يحتاج إلى ما هو أكبر من الحلم. إنّه يحتاج إلى قادح إبداعيّ يفكّك الطلاسم التي تسكن سؤال حسن حنفي: "العالم العربيّ أصبح الآن يحمل وليداً جديداً في أحشائه لكنّه لم يخرج بعد. لقد تمّ تخصيص الوطن العربيّ منذ 1967. فمتى تكون الولادة؟"<sup>60</sup>. هذا سؤال إشكاليّ

58 - محمد نور الدين أفايه، المتخيّل والتواصل: مفارقات العرب والغرب، (بيروت: دار المنتخب العربيّ، 1993)، ص: 55. وانظر كذلك في كتاب برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطية، (بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربيّة، 1987)، ص: 153.

59 - برهان غليون، مرجع سابق، ص: 72.

60 - حسن حنفي، حوار أجرته معه مجلّة الفكر العربيّ، عدد 80، سنة 1995، ص 95.

ولكنه أيضا ميتافيزيقي لانبثاقه من معطى غير تاريخي وإن كانت سنة 1967 توهم بذلك. فالهزيمة ليست لِقاحا إبداعيا، والقومية المُعول عليها تَلَقَّتْ ضربة قاصمة.

أطلق بندكت اندرسن (Benedict Anderson) مصطلح "الجماعات المتخيَّلة" (Imagined Communities) وهو يبحث في نشأة القومية وأصولها، واقترح التعريف التالي للأمة: "الأمة هي جماعة سياسية متخيَّلة... لأن أفراد أمة، بما فيها أصغر الأمم، لن يمكنهم قط أن يعرفوا معظم نظرائهم، أو أن يلتقوهم، أو حتى أن يسمعوهم، مع أن صورة تشاركتهم تعيش حياة في ذهن كل واحد منهم" 61. وهذه الخاصية تدعمها قواعد أهمها اللغة "المقدسة" التي تصل المعنى بالمتعالي. صحيح أن روابط غير منظورة تظل تتحكَّم في "خصائص" الهويات الكبرى غير أن هذه الروابط يمكن أن تتعرض للاهتراء لما يطرأ على نسيج الجماعات من تغيرات وقد لا يبقى منها سوى صدى ذاكرة حياة أو رغبة جياشة في استمرارها، ولكن خارج الممكن الموضوعي. وهذا شأن "الوحدة العربية أو الإسلامية" التي يُفترض أنها تجسيد مادي للهوية.

إننا إذا رمنا تنزيل سؤال الوحدة العربية أو الإسلامية في سياق المبحث الهويي اليوم نجده مساحة تتقاطع فيها نزعات واتجاهات شعورية وتاريخية وجغرافية وسياسية ومخيالية، ويتصدى له باحثون من مشارب تخصصية كثيرة. والغالب على الظن أن الظفر فيه بجواب واحد صعب المنال. فالسياقات الجيوسياسية اليوم لم تترك، موضوعيا، إمكانات واقعية للحديث عن الوحدة العربية بدلالاتها "الهوية" المباشرة. صحيح أن أدبيات القرن التاسع عشر ذات النزوع "النضالي" إلى التحرر من هيمنة السياقات الإمبراطورية كان أصحابها يطمحون إلى تشكيل كيان هويي عروبي. ولكن سقوط السياق الإمبراطوري "العثماني" لم يحول ذاك الطموح إلى بناء ثقافي ومجتمعي أو حتى سياسي. فقد نشأ مدار انتماء جديد شديد التركيز على فكرة "الوطنية" في ما يُشبه استدراجا مسخيا لتجربة الدولة القومية (Etat-nation) في أوروبا الحديثة. وأضحى الدولة القطرية بحاميلها

الإيديولوجية ورموزها الهوية (العلم، النشيد الوطني، الحدود، جوازات السفر...) واقعاً. وقد نقل سمير أمين نقلاً جيداً هذا التحول الهويوي وهو يراقب انتقال القطريّة من الحيز القانوني السيادي إلى بنية الوعي الجماعي: "من سواحل الأطلسي بالمغرب إلى الخليج الفارسي، ومن البحر الأبيض المتوسط إلى وسط الصحراء وأعلى النيل، نجد مائة مليون إنسان يتكلمون اللغة نفسها ويقرأون الكتب نفسها ويستمعون إلى البث الإذاعي نفسه ويشاهدون الأفلام نفسها واضطهدتهم الامبريالية الأوروبية نفسها في العصر الحديث، ولكنك إذا سألت أي واحد منهم: ما قوميتك؟ فلا أحد يجيب بتلقائية: أنا عربي، ولكنه يقول: أنا مغربي أو مصري أو يمني"<sup>62</sup>. وإذا أضفنا السياق العولمي الذي اخترق الخصوصيات والمحليات وروج لأطروحة الإنسان المعلوم بات سؤال الوحدة شديد التعقيد. هذا لا يعني أن سؤال الوحدة سؤال غير مشروع. فطره على العقل العربي المعاصر علامة على الوعي بضرورة البحث عن مصدر قوة لمواجهة التحديات والمخاطر التي تؤكد كل الوقائع اليوم أنها لن تترك هذا المجال العربي والإسلامي خارج منطق الفوضى. ولكن نوع الإجابة التي يروجها الخطاب الوجدوي تجعل ذلك السؤال أقرب إلى منطقة الأسئلة الباحثة عن الأجوبة الخلاصية بالمعنى الصوفي، تلك التي يعاني أصحابها قلق الذات والوجود.

### في مقام الخاتمة: نتائج وتوجهات :

أولاً- إن السؤال: "من أكون؟" هو سؤال تعيين يشد الكائن إلى النواة والأصل والجوهر، وليس بمستطاعه ولا من وظائفه أن يضيف ويثري ويجدد. فهو إذن تحصيل للحاصل. وأما "كيف أكون؟" فسؤال يشد الإنسان إلى المتغير حيث القدرة على الولادة من جديد، وحيث الحرية في الاختيار، وحيث المسؤولية على تحديد المسار والمصير. فبالعنين لا يمكن أن نكون إلا كما أريد لنا أن نكون، ولكننا من خلال السؤال "كيف؟" تكون كينونتنا مشروع تكون مستمر.

62 - Samir Amin, La nation arabe, (Paris : Minuit, 1976), p:11.

ثانيا- حرصت هذه الورقة، باعتمادها المقاربة التاريخية الثقافية، على ضرورة التفريق الوظيفي بين هوية مُعطاة قد تمنح الإنسان إحساسا بالمعنى، وقد تغمره بدفء ثقافي ووجداني، وقد تُشعره بأنه ليس نكرة مُلقى في هذا الكون الفسيح كما اتفق لا مكان يُؤويه ولا جماعة تحميه ولا تاريخ يحفظ له أصلاً ونسباً من ناحية، وبين هوية ينخرط بها في زمانه الموضوعي فيعيش راهنته ويشقُّ بها إلى العالم الحديث طريقاً يكون بها شريكاً في رسم ملامح المشهد الحضاري العولمي وطرفاً نشيطاً يطبع الوجود بعلامة تشير إليه كما يفعل الآخرون من ناحية ثانية.

ثالثاً- إن إقامة الفرق بين هوية توقيفية مغلقة يلودُ بها الإنسان وقت الضيق فيشعر بالانتماء، ولكنه لا يكون، وهو مُتخصُّ بها، إلا كما قُدِّر له في الأزل أن يكون ثابتاً لا يتغير: موقعه معلومٌ وجنسه معلومٌ وخطره معلومٌ والسهام نحوه لا تخطئ هدفها، وهويته ينحُّها من كدح يومه وإبداع عقله فيقيم له بها في العالم منزلة يختارها واعياً حراً مُريداً، أمر لا غنى عنه لمن أراد أن يحيا وجوده بوعي تاريخي.

رابعاً- لا خلاف اليوم بين دعاة الإبداع حول ضرورة تحرير العقل وفتح الآفاق أمامه حتى يميز ما هو من مقومات الهوية المنفتحة مما هو من عناصر فنائها. ولا شك في أن من المهمات الكبرى التي ندب الخطاب العربي الحدائي نفسه منذ بضع عشرات من الزمن مشروع قيام "الكائن الذي له تراث" بديلاً عن "الكائن التراثي". وتبقى أطروحة الجابري العنوان الأبرز لهذا المشروع التحريري: "اندماج الذات في التراث شيء، واندماج التراث في الذات شيء آخر. أن يحتوي التراث شيء آخر. إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحوّلنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث. أي إلى شخصيات يشكّل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعم هي شخصية الأمة صاحبة التراث"<sup>63</sup>.

63 - الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص: 21.

خامسا- من المعاني التي يُمكن أن تُستحصَل من هذا التفريق بين الكائن التراثي والكائن صاحب التراث هو أن الثاني يمتلك درجة من الوعي تسمح له بالاستقلال عن التراث والتفاعل معه تفاعلا نقدياً/إبداعياً يتحوّل به من حقيقة مطلقة إلى حقيقة تأويلية. فالإيمان إذن بأن الحقيقة ليست نفسها عند الجميع وأن ما يغلب على الظن أنه حقيقة إنما هو رجحان التأويل إليها والاطمئنان إلى أن الجهد قد بُذل الوسع فيه يساعد كثيرا على وضع المنجز التراثي في مجرى التاريخ<sup>64</sup>.

سادسا- قادنا البحث وهو في مراحلهِ النهائية إلى أن سؤال الهوية سؤال مركّب يتألف من طبقات من أسئلة صغرى تدور من الناحية الأنطولوجية- الميتافيزيقية على الخصائص الثابتة التي تضي على وجود جماعة من البشر ملامح تمييزية يمكن تعيينها تعيين تخصيص، وتدور من الناحية الثقافية حول الوسائل الناجعة التي تسهم بها جماعة ما، بعد أن تقرّر أمرها أنطولوجياً، في ترقية الحضارة الإنسانية. وكان النزوع في هذه الدراسة إلى اعتبار البعد الأنطولوجي في مبحث الهوية بُعدا غير منتج بارزا نظرا إلى المقدمات التي انطلقنا منها، وخلصتها أن ترحيل السؤال من مدار "من أنا؟" إلى مدار "كيف أكون؟" هو التحدي الحقيقي الذي يتجاوزه تخرج الهويات من مأزق الوجود السلبي إلى مجال الوجود الإيجابي.

---

64 -« Si tout savoir s'enracine dans une perspective historique, le défi consiste à s'appuyer sur la conscience du travail de l'histoire afin de développer un concept de la vérité herméneutique qui tienne compte de la notion classique d'objectivité ou d'adéquation », Jean Grondin, L'horizon herméneutique, (Paris : Librairie Philosophique, J.Vrin, 1993), pp : 222- 223.

سابعاً- نعتقد، بناءً على أبرز الخلاصات التي وصلتُ إليها هذه الورقة، أنَّ الإنسان في حاجة دوماً إلى أخيه الإنسان لا يستقيم له أمرٌ إلّا بالتعاون معه. ورأينا، في ضوء هذه "الحقيقة التاريخية"، أنَّ معقولية الوجود الإنساني نفسه لا تتأقّق إلّا بعمارة حسنة للكون.

مراجع الدراسة

1. اسماعيل. مهناة، أنثروبولوجيا الدازاين، "قلب المفهوم التقليدي للكائن الإنساني"، الكلمة، ع72د، السنة الثامنة، صيف (2011).
2. الاصفهاني. الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، (دمشق: دار القلم، 2009).
3. أفاية. محمد نور الدين، المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993).
4. اندرسن. بندكت، الجماعات المتخيلة.. تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب (بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، 2009).
5. بركات. حليم، المجتمع العربي.. بحث استطلاعي اجتماعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986).
6. البيطار. نديم، "مفهوم الهوية القومية والمستقبل العربي"، الباحث، السنة الثالثة، ع13د (1980).
7. الجابري. محمد عابد، نحن والتراث.. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986).
8. جعيط. هشام، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي (بيروت: دار الطليعة، 1990).
9. جلولي. العيد، "الأبعاد المفاهيمية لنظرية ما بعد الكولونيالية"، تموز، (الجمعية الثقافية العراقية بالسويد)، العدد 51 السنة، ع20د (2012).
10. حنفي. حسن، "حوار معه"، مجلة الفكر العربي، عدد 80 (1995).
11. ابن خلدون. عبد الرحمان، المقدمة، المجلد الثاني (تونس/الجزائر: الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، (د.ت)).
12. روبنسون. دوغلاس، "الترجمة والإمبراطورية، ترجمة وائل ديب"، الآداب العالمية، عدد 125، صيف 2008.
13. سعيد. إدوارد، الاستشراق: المعرفة- السلطة- الإنشاء، ترجمة كمال أبي ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1984).
14. السنوسي. محمد، الرحلة الحجازية، الجزء الأول، تحقيق علي الشنوفي (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1976).
15. صعب. حسن، تحديث العقل العربي، (بيروت: دار العلم للملايين، 1980).
16. ضاهر. مسعود، النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج، عالم المعرفة، عدد 252 (الكويت: ديسمبر 1999).
17. الطائي. معن (وآخرون)، الفضاءات القادمة.. الطريق إلى بعد ما بعد الحداثة (القاهرة: مؤسسة أروقة للترجمة والدراسات والنشر، 2012).
18. عتيق. مديحة، "ما بعد الكولونيالية: مفهومها، أعلامها، أطروحاتها"، دراسات وأبحاث، ع18د، جامعة الجلفة، (2015).
19. غليون. برهان.
20. بيان من أجل الديمقراطية (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1987).
21. برهان غليون، نقد السياسة: الدين والدولة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1991).

22. الغماري. عبدالله، إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة (بيروت: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 2006).
23. مفلح. أحمد، "الهوية العربية في المنهجية البنائية الجديدة.. مقومات وخصائص (مادة التربية الوطنية والتنشئة أمودجا)", المستقبل العربي، عدد 346، (2008).
24. معلوف. أمين، الهويات القاتلة: قراءات في الانتماء والعولمة، ترجمة نبيل محسن (دمشق: ورد للطباعة والنشر والتوزيع، 1999).
25. مولر. هارالد، تعايش الثقافات: مشروع مضاد لهنتنغتون، ترجمة إبراهيم أبو هشيش (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005).
26. هنتنغتون. صموئيل، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك عبيد أبو شهيو ومحمود محمد خلف (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1999).
27. هيدغر. مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2012).
28. بن الوليد. يحي، "خطاب ما بعد الاستعمار"، الكلمة، ع16، دد، أبريل، (2008).
29. Amin Samir, *La nation arabe*, (Paris: Minuit, 1976).
30. Amselle Jean-Loup, *L'Occident décroché: Enquête sur les postcolonialismes, un ordre d'idées*, (Paris: Stock, 2008).
31. Csikszentmihalyi Mihaly, *La créativité - Psychologie de la découverte et de l'invention*, traduit de l'américain par Claude-Christine Farny, (Paris: Éditions Robert Laffont, 2006).
32. Deriaz Madeline, « La créativité, une composante essentielle du développement personnel et collectif », transdisciplinaire Plastir, n°3, (2006).
33. Grondin Jean, *L'horizon herméneutique*, (Paris : Librairie Philosophique, J.Vrin, 1993).
34. Huisman Denis et Malfray Marie-Agnès, *Les Pages les plus célèbres de la philosophie occidentale*, (Paris: Perrin, 2000), p: 538.
35. Jacob Isabelle, *Lumières sur la créativité*, (Paris : Editions Iris pour la créativité, 2011).
36. Louis Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, (Paris : Éditions Sociales, 1976).
37. Moukarusagara Emilienne, « Créativité et identité: un regard distancié pour l'intégration », *Créativité, femmes et développement*, (Berne : Commission nationale suisse pour l'UNESCO, 1997), pp: 135-146.
38. Raynal Françoise et Rieunier Alain, *Pédagogie: Dictionnaire des concepts clés (Apprentissage, formation, psychologie cognitive)*, (Paris: ESF Éditeur, 2005).
39. Roy Olivier (coll.), *La laïcité face à l'islam*, (Paris: Hachette, 2005).
40. Sindzingre Nicole, article "Identité", *Encyclopédia Universalis*, V. 9. 1995.
41. *Spivak Gayatri Chakravorty*, "Can the subaltern speak?" In: *Marxism and the Interpretation of Culture*, (Chicago: University of Illinois Press, 1988), pp: 271-313.
42. Visscher Jacques, « Tradition – Continuité – Créativité », *Cahiers du CIRP*, V.2, (2008), p: 39-45.
43. Wilhelm Carsten, « Culture et créativité, Cultures de créativité », *Actes du colloque "Injonction de créativité et création sous contrainte"*, 82ème Congrès de l'ACFAS, Montréal, mai 2014.