



كمال بوملير
الاعتراف وسؤال الهوية عند أكسل هونيث
مايكل محدث
المقاربة النسوية لفكرة الهوية في فلسفة مارثا نوسباوم
سري نسيبة
أمارتيا سن والهوية
حجاج أبو جبر
هل من مكان للهوية في عالم معولم؟
استكشاف "الهوية الساقطة" عند زيغمونت باومان

عزمي بشاره
تأملات في مسألة الهوية
زواوي بغورة
الهوية في الخطاب الفلسفي
الفرنسي المعاصر:
فانسان ديكومب نموذجاً
رشيد الحاج صالح
لماذا عادت الهويات لتتصدر عالم اليوم؟
نقد تشارلز تايلر للحداثة وعلمانياتها

Academic Advisory Committee**الهيئة الاستشارية**

Adonis El Akra	أدونيس العكرة
Elias Atallah	إلياس عطا الله
Bensalem Himmich	بنسالم حميش
Rushdi Rashid	رشدي راشد
Rasheed Elenany	رشيد العناني
Ramzi Baalbaki	رمزي البعلبكي
Said Bensaid Alaoui	سعيد بنسعيد العلوي
Said Bengrad	سعيد بنگراد
Sabry Hafez	صبري حافظ
Abd Al-Salam Al-Masdi	عبد السلام المسدي
Aze-eddine Bouchikhi	عز الدين البوشيخي
Fathi Nguezou	فتحى إنقزو
Fathi Meskini	فتحى المسكيني
Fehmi Jadaane	فهمي جدعان
Mohsen Jassim Al-Musawi	محسن جاسم الموسوي
Mohamed Bouhlel	محمد بو هلال
Mohammed Sabila	محمد سبيلا
Mohamed El Omari	محمد العمري
Yasir Suleiman	ياسر سليمان

Editor-in-Chief**رئيس التحرير**

Raja Bahlool

رجا بهلول

Editorial Manager**مدير التحرير**

Rasheed Alhaj Saleh

رشيد الحاج صالح

Editorial Secretary**سكرتير التحرير**

Kamel Tirchi

كمال طيرشي

Editorial Board**هيئة التحرير**

Elizabeth Suzanne Kassab	إليزابيث سوزان كساب
George Giacaman	جورج جقمان
Raed Al Samhouri	رائد السهموري
zwawi beghoura	زواوي بغورة
Benabdelali Abdesslam	عبد السلام بنعبد العلي
Abdullah Aljassmi	عبد الله الجسسي
Ali hakim salih	علي حاكم صالح
Mounir kchaou	منير الكشو
Najib Elhassadi	نجيب الحصادي
Yomna T. Elkholly	يمنى طريف الخولي
Youssef Salama	يوسف سلامة

Design and Layout**تصميم وإخراج**

Ahmad Helmy

أحمد حلمي

Hisham Moussawi

هشام الموسوي

The Designated Licensee

The General Director of the Arab Center
for Research and Policy Studies

صاحب الامتياز

المدير العام للمركز العربي
للأبحاث ودراسة السياسات

صورة الغلاف " بلا عنوان" 2021، واللوحات في داخل الحورية للفنان محمود حسو.

فنان سوري يعيش ويعمل في السويد. متخرج من كلية الفنون الجميلة بدمشق، عضو رابطة الفنانين في تورنتو. يمكن مشاهدة أعماله في غاليري هيرا في ستوكهولم، غرين آرت، دبي، غاليري أورينت، الأردن، غاليري سيجما. وغيرها من المعارض الكبرى في أوروبا والشرق الأوسط.

Cover picture "without a title" 2021, and journal artwork by Mahmoud Hasso.

Hasso is a Syrian born artist lives and works in Sweden. He is a graduate of Damascus University's Faculty of Fine Arts, and a member of Artists to Artists Foundation, Toronto. His works can be seen at Hera Gallery in Stockholm, Green Art, Dubai, Orient Gallery, Jordan, Galleri Sigma, Sweden in September 2013 and other major galleries in Europe and the Middle East.

ترسل المخطوطات وجميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين التالية:
Manuscripts and all correspondence should be sent to the Editor-in-Chief through:

شارع الطرفة - منطقة 70 - وادي البنات - ص. ب. 10277 - الدوحة - قطر

Al Tarfa Street - Zone 70 - Wadi Al Banat - P.O.Box: 10277 - Doha - Qatar

هاتف: 974+ 4035 4117 - 974+ 4035 6888

E-mail: tabayyun@dohainstitute.org

تَبَيُّن

Tabayyun

فصلية محكمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer-reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

العدد 41 – المجلد 11 – صيف 2022
Issue 41 – Volume 11 – Summer 2022

لا تعبر آراء الكتاب بالضرورة عن اتجاهات يتبنّاها "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات"

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people's culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research-based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer-reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى، عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث، والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رفقيها وتطورها، انطلاقاً من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمع يعينه، بغثاته جميعها، غير ممكن إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمة، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثاً ودراسات وتقارير، ويصدر كتباً محكمة ودوريات علمية، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضاً، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجندة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسية التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسس المركز في الدوحة في خريف 2010، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسس.

أسّس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسّس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل يرأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري، ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرغ العلمي، ويكلف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.

Contents

المحتويات

Special Issue
Identity in a Changing World
Editor: Rasheed Alhaj Saleh

5

عدد خاص
الهوية في عالم متغير
محرر العدد: رشيد الحاج صالح

Introduction

7

مقدمة

Articles

13

دراسات

Azmi Bishara

15

عزمي بشارة
تأملات في مسألة الهوية

Reflection on the Question of Identity

Zwawi Beghoura

49

زواوي بغورة
الهوية في الخطاب الفلسفي
الفرنسي المعاصر:
فانسان ديكومب نموذجاً

Identity in Contemporary
French Philosophy:
Vincent Descombes Case Study

Rasheed Alhaj Saleh

71

رشيد الحاج صالح
لماذا عادت الهويات لتتصدر
عالم اليوم؟
نقد تشارلز تايلر للحدثة وعلمانياتها

Why the Return of Identity?
Charles Taylor's Critique
of Modernity and Secularism

kamel Boumenir

93

كمال بومنير
الاعتراف وسؤال الهوية عند أكسل هونيث

Axel Honneth on Recognition and Identity

Michael Medhat

109

مايكل مدحت
المقاربة النسوية لفكرة الهوية في فلسفة
مارثا نوسباوم

The Feminist Approach to the Notion
of Identity in Martha Nussbaum's Philosophy

Sari Nusseibeh

133

سري نسيبة
أمارتيا سن والهوية

Amartya Sen and Identity

Hajjaj Abu Jabr

153

حجاج أبو جبر
هل من مكان للهوية في عالم معولم؟
استكشاف "الهوية السائلة"
عند زيغمونت باومان

Is there a Place for Identity in
a Globalized World? An Exploration
of Zygmunt Bauman's "Liquid Identity"

Translated Papers 175 ترجمات

- 177 ديفيد سبارتي
الهوية وإحراجاتها: من الهوية الشخصية إلى الاعتراف الاجتماعي
ترجمة: زواوي بغوره
- 201 روب كوفر
الهوية في زمن الكورونا
المضطرب: الأدائية والأزمة
والتنقل والأخلاق
ترجمة: حجاج أبو جبر

Book Reviews 221 مراجعات الكتب

- 223 كمال طيرشي
مراجعة كتاب
هوية بأربعين وجهًا
لداريوش شايجان
- 233 عبد الله الجسمي
مراجعة كتاب
الهوية: مطلب الكرامة
وسياسات الضغينة
لفرانسيس فوكوياما

عدد خاص: الهوية في عالم متغير
Special Issue: Identity in a Changing World

Editor: Rasheed Alhaj Saleh

محرر العدد: رشيد الحاج صالح



أحمد فتحي عبد المجيد قاسم

القدرة التنافسية للأعمال والازدهار الاقتصادي المستدام في البلدان العربية

واجه الاقتصاد العالمي حزمة من التحديات والأزمات السياسية والاقتصادية المتعاقبة تبلورت باتجاه عدم اليقين في الأسواق العالمية وتباطؤ النمو الاقتصادي، فضلاً عن التأثيرات الاجتماعية والتشوهات الحاصلة في نوعية المؤسسات السياسية والسياسات الاقتصادية وتأثير ذلك كله في إضعاف القدرة التنافسية والازدهار الاقتصادي المتحقق في الاقتصادات النامية (العربية) بشكل خاص؛ الأمر الذي تطلب من صناع القرار ورجال الأعمال والاقتصاد إدارة هذه التحديات وتحسين صياغة السياسات الاقتصادية والإصلاحات الهيكلية والمؤسسية وتعزيز الإنتاجية والقدرة التنافسية واستدامتها، ولا سيما أن الهدف الرئيس للقدرة التنافسية يتمثل في تحقيق النمو والتنمية الاقتصادية المستدامة كشرط لخفض الفقر وتحسين مستويات المعيشة والرفاه الاقتصادي.

مقدمة

Introduction

رشيد الحاج صالح | Rasheed Alhaj Saleh

شهد مفهوم الهوية تغيرات كبيرة في العقود القليلة الماضية. وإذا كان تاريخه القريب يشير إلى ارتباطه بالعنف والحروب، دون أن ننسى تشابكه الوثيق مع القوميات والأديان والطائفية، فإن الفلسفة والعلوم الإنسانية المعاصرة قدمت نقدًا جذريًا لهذا المفهوم التقليدي، وأعادت تأويل دلالاته ومعانيه على نحوٍ واسع.

وتتركز اتهامات تلك الدراسات للهوية على أنها أكبر قاتل في التاريخ كما يصفها المفكر الهندي الحائز جائزة نوبل للاقتصاد أمارتيا سن، وأهم أدوات السيطرة التي تملكها الدول للهيمنة على المجتمعات بحسب إدغار موران، وأنها تخفي المصادر السياسية والاقتصادية والاجتماعية لحقيقة المشكلات المطروحة وتزيدها غموضًا كما يرى عزمي بشارة، وأنها أكبر مغدٍّ لصراع الثقافات في تقدير داريوش شايعان، مثلما يتهمها تشارلز تايلر بأنها كثيرًا ما تعرقل الاندماج داخل المجتمعات المتعددة الثقافات.

وقد حفزت هذه النقاشات الفلسفية المعاصرة المتجددة حول قضايا الهوية دورية تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية لكي تصدر عددًا خاصًا عن "الهوية في عالم متغير"، وذلك إسهامًا منها في وضع العالم العربي في صورة تلك النقاشات، وما يمكن أن تتفاعل معه الثقافة العربية اليوم، لا سيما أن قضية الهويات والانتماءات بمختلف أشكالها تعدّ من الأمور الشاغلة للعالم العربي اليوم، الذي ما زال يعاني تضخم مسألة الهوية وما يحيط بها من أوهام وتخيلات اجتماعية.

حاولت التحليلات الفلسفية التي تناولت مفهوم الهوية أن تؤسس له بوصفه مفهومًا يساعد على التخفيف من العنف العالمي، بغية مساعدة الشعوب على التفاهم، وتحويل الصراعات الثقافية إلى ثقاف، وتحليل المصادر الحقيقية للطائفية، وتوظيفات الهوية في عالم السياسة، فظهرت مفاهيم جديدة من قبيل: الهوية المركبة، والهوية الهجينة، والهوية الثقافية، والتي بينت أن الإنسان يمكن أن ينتمي إلى أكثر من هوية ويركب بينها، فالهوية يمكن أن تكون في الوقت نفسه فردية وجماعية، دينية وقومية، وطنية ومناطقية، ثقافية وسياسية، قومية وإنسانية، من دون أن يعني ذلك أن ليس لتلك التركيبات

تعقيداتها ومحاذيرها، فالزعة الإنسانية التي تقف وراء تلك الهويات المركبة لم تمنع الفلاسفة من رؤية تشابكات وتعقيدات مثل تلك الطروحات.

لم يفقد موضوع الهوية قيمته في العالم العربي نظراً إلى البنية التقليدية التي تشكل منها مجتمعاته، وعودة الهويات الطائفية والإثنية في خضم التحولات التي يمر بها عدد من البلدان العربية هذه الأيام. وهو لم يفقد أهميته في العالم الغربي أيضاً، بسبب مشكلات الاندماج من جهة، وعودة الدين للحضور في المجتمعات ما بعد الحداثيّة من جهة أخرى، على الرغم من أننا نعيش زمن العولمة. بل إن هناك من يلاحظ تغيرات في هويات البشر حتى بسبب جائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) التي عصفت بالعالم خلال العامين المنصرمين، من دون أن ننسى أنّ موضوع الهوية ما زال حاضراً في الدول الآسيوية (الهند والصين وإيران، وأفغانستان، وغيرها) مثلما تشي بذلك كتابات مفكرّي تلك المجتمعات.

تتحدث النقاشات العالمية والعربية حول الهوية عن "أزمة الهوية"، و"الهوية السائلة"، و"أوهام الهوية"، و"إحراجات الهوية" ... إلخ. وهي كتابات تحاول أن تعالج أوضاع الهويات في العالم المعاصر. والملف الذي أعدناه هنا يعمل في هذا السياق، عبر مجموعة من البحوث تتناول بالتحليل الفلسفي والنقدي موضوع الهوية، سواء في العالم الغربي أو العربي أو الآسيوي.

فقد راكمت الفلسفة المعاصرة منجزاً حيويًا حول مفهوم الهوية يستحق الاهتمام والدراسة. لا أدل على ذلك من أسئلة كثيرة توقفت عندها بحوث العدد بالتحليل والتفكير: هل من سبيل لتحكم الإنسان في هويته بدلاً من أن تتحكم فيه؟ بمعنى آخر هل الهوية كائن موضوعي أم خاضع لأحكام البشر؟ ولماذا كانت الهوية أكبر قاتل في التاريخ؟ وما الأخطار التي تجلبها "الهويات المغلقة"؟ ثم هل هوية الفرد هي ما يشعر به الشخص تجاه نفسه أم ما يراه الآخرون موجوداً فيه؟ وهل الفرد خاضع في هويته لتعريف الآخرين لها؟ ولماذا تلجأ كل الأطراف إلى تكوين هوية للخصم؟ ثم هل من الضروري أن يكون لكل حضارة هوية؟ وهل من الحتمي أن تتصارع الحضارات كما يجادل صامويل هنتغتون؟ وكيف تكون العلاقة بين الهوية الفردية والهوية الجماعية؟ وما دور الخيال الاجتماعي في صناعة الهويات؟ وكيف توظف الهويات في عالم السياسة؟ وبطبيعة الحال لا تخص هذه المسائل مجتمعات محددة أو ثقافات دون غيرها، بل إنها باتت كونية مع وجود خصوصيات لكل منطقة من هذا الكون.

وفي المقابل، هل يمكن أن يعيش الإنسان من دون هوية؟ وهل يمكن أن تتحول الهوية إلى صانع للسلام بعد أن كانت صانعاً للحروب، ومولّداً للعنف والعنصريات والتعصب؟ وهل يمكن الإنسان بالفعل أن يتبنى عدة هويات قومية ووطنية ودينية ولغوية وثقافية وحزبية في الوقت ذاته، كما تتجادل فلسفات ما بعد الحداثة، حتى يمكن أن يحمل أربعين هوية، في الوقت نفسه، كما يجادل افتراضياً داريوش شايغان؟

يضمّ هذا الملف الخاص من دورية تبين عدداً من البحوث والترجمات ومراجعات الكتب تطرح وجهات نظر مختلفة حول مفهوم الهوية وتشابكاته. وقد حاولنا، قدر الإمكان، أن تكون البحوث عن

مناطق متعددة من العالم ولم تقتصر على العالم الغربي فحسب، فهناك بحوث تتناول إشكالات الهوية في العالم العربي، وهناك بحوث عن مفكرين هنود وإيرانيين. وهي مناسبة كي يلتفت الفكر العربي المعاصر قليلاً للفلسفة السياسية المعاصرة في عوالم قد تكون أقرب إليه من العالم الغربي.

دخلت مشاكل الهوية حياة البشر إلى درجة أنها تحوّلت إلى جزء شبه ماهوي من الفرد. فالتفكير الفلسفي في الهوية اليوم أصبح يربط الهوية بالكرامة والاعتراف، حتى إن أكسل هونيث يجادل بأن لا شعور بالهوية عند من يتعرض للذلّ والتحقير، لأن الهوية اليوم جزء أساسي من تقديرنا لذاتنا وحقوقنا السياسية والقانونية.

يقلّب عزمي بشارة في بحثه "تأملات في مسألة الهوية" مفهوم الهوية ضمن السياق الفلسفي والاجتماعي والأنثروبولوجي والنفسي والمنطقي بغية تبين دلالاته المتعددة وتوضيح أسباب تضخّمه، عربياً وعالمياً. ينشغل بشارة أيضاً بتحليل التباسات تداخل مفهوم الهوية مع مفاهيم أخرى كالشخصية الحضارية، والطائفية السياسية، والإيمان الديني والمظلوميات؛ لما لهذه القضايا من حضور طاغ على الساحة العربية اليوم. مثلما حاول بحثه التأسيس لنقاش فلسفي حول علاقة الهوية بالكرامة، وتبيان التداخل بين الهوية الفردية والهوية الجماعية، والنظر فيما إذا كانت هناك صلة بين الهوية والأخلاق، من دون أن ينسى العودة إلى نقاشه المتجدد حول قضايا الهوية العربية وتداخلاتها مع مسألة المواطنة. كما لا يخفي بشارة تحفّظه على بعض القضايا التي تضخمت كثيراً في العقود القليلة الماضية في السياق العربي، ومنها الجدل بين الأصالة والحداثة، وتأثير العولمة في الهوية، والخوف من التناحر بين الهويات الوطنية والقومية أو بين الهوية القومية والدينية، ليبين لنا في نهاية بحثه أن النقاشات الفلسفية والسياسية لمشكلات عربية، من خلال مفهوم الهوية، أمر لا يخلو من بعض المخاطر لأنه يخفي مصادر تلك المشكلات.

أما بحث الزاوي بغورة فإنه يتناول "خطاب الهوية" في الفلسفة الفرنسية المعاصرة من خلال مناقشة مسألة الهوية عند الفيلسوف الفرنسي فانسان ديكومب. ويحلل مفهوم الهوية في السياق الفرنسي المعروف بتركيزه على "الذات" منذ أيام رينيه ديكارت، ثم تدويرها على يد البنيوية، وانتهاء بتفكيكها على يد جاك دريدا، لينتهي تحليل ديكومب للهوية الذاتية إلى أن الذات عينها تتصف أيضاً بالتعدد والتنوع والتوليف والتركيب. ويبين بغورة في بحثه أن مصدر الهوية المعاصرة عند ديكومب هو الهوية المرضية، أو اضطرابات الهوية النابعة من مآسي التاريخ، ومن الهجرة، والتغيّرات الاجتماعية، وخاصة عند الانتقال من نظام معياري إلى نظام آخر.

ويناقش كمال بومنير موضوع "الاعتراف وسؤال الهوية عند أكسل هونيث"، من حيث إن الهوية تنشأ عند هونيث من عمليات التفاعل التداوتي التي تحدث بين الفرد والآخرين، وما يتضمنه هذا التفاعل من أشكال التفاعل الاجتماعي والثقافي والرمزي، وبخاصة الحب والحق والتضامن، حيث يكتسب الفرد وعيه بذاته وهويته، وكيفية تحقيقها من خلال اعتراف الآخرين. ولذلك لا يرى هونيث أي إمكانية لتحقيق هويتنا في ظل أشكال من نكران الاعتراف والاحتقار والإذلال، الأمر الذي دفعه إلى بناء نموذج

للهوية قائم على الاعتراف، الذي يتضمن الاعتراف عن طريق الحب (العاطفة) والحق (القانون) والتضامن (التقدير الاجتماعي)، لينتهي إلى أن الفرد غير المعترف به لا يمكن أن يكون لديه شعور بالهوية الفردية.

ويذهب بنا سري نسيبة إلى أمارتيا سن ومجادلته بأن الأشخاص هم من عليهم أن يتحكموا في هوياتهم بدلاً من ترك الهويات تتحكم فيهم، وإلا ستتحول الهوية إلى قاتل مأجور يعانيه الجميع. ويتوقف نسيبة مطولاً عند إمكانية ذلك من الناحية الفلسفية، وعلى أي نحو يجري، لأن الهوية في النهاية أمر مركب وقد تكون ضمن تكوين الذات، من دون أن ينسى البحث مناقشة سؤال ما إذا كان العنف هو الذي يولد العنصرية أم أن العنصرية هي من يولد العنف.

ويناقش حجاج أبو جبر مسألة هل من مكان للهوية في عالم معولم، عبر استكشاف "الهوية السائلة" عند زيغمونت باومان. وتجري المناقشة في سياق تحولات الحداثة الغربية التي تذهب إلى أن الهوية مهمة فردية تتشكل اجتماعياً، وتحظى بفرصة كبيرة من النجاح والاستقرار والصلابة بفضل ثقة ثلاثية: الثقة بالنفس، والثقة بالآخرين، والثقة بالمؤسسات الجمعية. هذه الثقة التي تزعزت بسبب إنتاج الحداثة المفرط للوسائل التي تفيض عن الحاجات، وتراجع العلاقات الاجتماعية إلى مستويات قياسية. كما يتوقف البحث مطولاً عند القضية الأساسية في فلسفة باومان وهي أن تراجع الهوية، في النهاية، ليس أكثر من صراع دائم بين الرغبة في الحرية والحاجة إلى الأمن. ويتوقف أبو جبر عند قضية عودة الهويات إلى عالم اليوم من خلال مناقشة نقد تشارلز تايلر للحداثة وعلمانياتها. فقد تبين لتايلر أن الاستقطاب الديني العلماني لا يعبر عن حقيقة ما حصل في التاريخ لأن العلمانية لم تقم على الضد من الدين كما تقول السردية الأكثر تداولاً عن العلمانية، ولعل هذا ما يفسر من وجهة نظر تايلر عودة الأديان إلى المجال العام من جديد؛ الأمر الذي يستدعي ضرورة طرح إعادة التفكير في العلمانية من جديد للحد من تطرفها، بوصفه خطأ ارتكبه الحداثة.

أما مايكل مدحت فيتوقف عند المقاربة النسوية لفكرة الهوية عند الفيلسوفة الأميركية مارثا نوسباوم، ولا سيما ما لاحظته من تناقض بين النظر إلى الهوية باعتبارها ما يجمع الذات مع الآخرين ويجعلهم موضوعاً للاشتراك في معايير واحدة، وبين ما يعبر عن تفرد الذات وتحولها في بعض الأحيان إلى موضوع للرفض والإقصاء، بل تحولها أيضاً موضوعاً للعنف وفقاً لتعارضها مع معايير الجماعة. كما يناقش مدحت فكرة الهوية التي تطرحها نوسباوم عبر ربطها بفكرتي الكرامة والمساواة بين البشر.

أما في قسم الترجمة فقد تضمن العدد ترجمة لنصين فلسفيين حول الهوية، الأول بعنوان "الهوية وإخراجاتها - من الهوية الشخصية إلى الاعتراف الاجتماعي" للفيلسوف الفرنسي ديفيد سبارتي وترجمة الزواوي بغورة، والنص يُعد من كلاسيكيات النقاشات الفلسفية حول مفهوم الهوية. والنص الثاني كان عن "الهوية في زمن الكورونا المضطرب: الأدائية والأزمة والتنقل والأخلاق" للفيلسوف الأميركي روب كوفر وترجمة حجاج أبو جبر. ويبين فيه كوفر كيف أظهرت جائحة الكورونا هشاشة

حياة البشر، وأثرت في أخلاقهم وتصوراتهم عن الليبرالية والأجساد والعلاقات الاجتماعية ومصيرهم المشترك.

وفي قسم المراجعات النقدية اخترنا مراجعة لكتابين، الأول كتاب هوية بأربعين وجهًا لداريوش شايغان، ومراجعة كمال طيرشي، والذي يركز فيه المؤلف على ما يدركه الشرق حول نفسه في علاقته بالغرب، والسياق السجالي الراهن حول الحضارة الكونية، والتأثير البالغ للتقنية في ثقافتنا وفكرنا وديننا وهويتنا. أما الكتاب الثاني فهو الهوية: مطلب الكرامة وسياسات الضغينة لفرانسيس فوكوياما مراجعة عبد الله الجسمي، والذي يتناول فيه المؤلف أثر أزمة الرأسمالية الغربية في مفهوم الهوية المعاصرة.

ونودّ أن نشير إلى أنّ مواد هذا العدد ما هي إلا فاتحة رائدة نسعى من خلالها إلى تمهيد السبيل وتحفيز مزيد من الباحثين والمهتمين من أهل الاختصاص على طرق أبواب هذا الموضوع المهم والراهن، ودراسة قضاياها المتشعبة والمعقدة، ولا ندّعي في هذا العدد أننا أحطنا بكلّ المناحي ذات الصلة بموضوع الهوية، إذ هناك مواضيع أخرى مثل: الهوية وصراعاتها في المشرق العربي، والهوية والطائفية، والهوية العربية وآفاقها المستقبلية، وغيرها من المواضيع، لا تزال في انتظار كشف دورها في التعامل مع مثل هذه القضايا المطروقة، والتي سندرسها في أعداد قادمة.

في النهاية، تتوجّه دورية تبين بالشكر والامتنان لكل من ساهم في هذا العدد وسهّل صدوره وترجو أن يلقي الاهتمام الذي تسعى إليه المجلة. فموضوع الهوية يبقى من الموضوعات الساخنة، خاصة في المشرق العربي، وما مواد العدد سوى إسهام بسيط منها للتأسيس لـ "ثقافة الهوية"، هذه الثقافة التي تعاني غموضًا كبيرًا، وسيطرة أوهام وتخيلات تهوّل من مفهوم الهوية وتحمله بحمولات زائدة لا طاقة له بها.



إيمانويل كانط

ترجمة وتقديم: فتحي إنقرّو

مقالات في التاريخ والسياسة

يجمع نصوصاً كتبها ونشرها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بين عامي 1784 و1798، وهي عبارة عن مقالات ومصنفات في قضايا التاريخ والسياسة: بعضها يستأنف أغراضاً ومسائل مشتركة مع الأنثروبولوجيا البراغماتية ونظرية الأخلاق والحق، وصلتها بالمعنى الفلسفي للتاريخ والتقديرات الخاصة ببداية التاريخ البشري وتفسيره الغائي، ونظرية الأعراق وتوزيعها الجغرافي؛ وبعضها الآخر من طبيعة ظرفية وسجالية يدخل في باب الجدل العمومي حول النظام السياسي الأمثل، والعلاقة بين النظر والعمل، ومشكلات الثورة والمقاومة، والنظرة الفلسفية إلى مشروع السلام الدائم بين الأمم، وما يلزم ذلك من النزاعات والخصومات التي كانت فلسفة كانط طرفاً فيها، ولا تزال كذلك عند المعاصرين.

دراسات Articles



100 × 100 سم، أكريليك على قماش، 2022
100 X 100 Cm, Acrylic on Canvas, 2022

عزمي بشارة | Azmi Bishara *

تأملات في مسألة الهوية

Reflection on the Question of Identity

ملخص: تتأمل هذه الدراسة في مفهوم الهوية؛ بغية تبين دلالاته المتعددة وتوضيح أسباب تضخمه، عربياً وعالمياً، لدرجة أن هناك قضايا كبيرة جرى إخفاؤها تحت عباءة ما بات يعرف بـ "أزمة الهوية". واشتغلت الدراسة أيضاً بفك التباسات تداخل مفهوم الهوية مع مفاهيم أخرى كالشخصية الحضارية، والطائفية السياسية، والإيمان الديني والمظلوميات على أنواعها، مثلما سعت لنقاش فلسفي بشأن علاقة الهوية بالكرامة، وتبيان الفروق بين الهوية الفردية والهوية الجماعية والتداخل بينهما، والصلة بين الهوية والأخلاق. واستعانت كذلك بعلم النفس الاجتماعي لمناقشة قضايا تتعلق بأسس الانتماءات ووظائفها، وسياقات نشوء التمييز بين "نحن" و"هم"، وشرط الوعي الحديث للأفراد بذواتهم بصفاتهم أفراداً في تشكيلات الهوية. وتُختم الدراسة بتحليل قضايا الهوية العربية والتداخل والتنافر بين الهوية الوطنية والهوية القومية، وبين الهوية القومية والعولمة، وفحصت إمكانية تكامل الهوية والمواطنة.

كلمات مفتاحية: الهوية الفردية، الهوية الجماعية، الكرامة، الشخصية الحضارية، الانتماء، التعاطف، الأخلاق، الإثنية، القومية العربية، الجماعة المتخيلة.

Abstract: This study reflects on the concept of identity within its philosophical, social, anthropological, psychological and logical context in order to illustrate its multiple connotations and explain the reasons for its inflation, Arab and global, to the extent that there are large issues hidden under the cloak of what has come to be known as the "identity crisis". It also seeks to separate the concept of identity from other concepts such as cultural or civilizational character, political sectarianism, religious faith and oppression, as well as seeking to establish a philosophical debate on the relationship of identity to dignity, and to show the differences between individual identity and collective identity and the overlap between them, and the link between identity and morality. The research utilizes social psychology to discuss issues related to the foundations and functions of affiliations, contexts that create a distinction between "us" and "them", the effects of individuals' modern self-awareness as individuals on identity formations, and the link between identity and populism. The paper concludes by analyzing issues of Arab identity and the dissonance and intersection between state-national identity and pan-Arab identity, and national identity and globalization, and how identity and citizenship can be complementary.

Keywords: Individual Identity, Collective Identity, Dignity, Civilized Personality, Belonging, Sympathy/Empathy, Ethics, Ethnicity, Arab Nationalism, Imagined Community.

* مفكر عربي، المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Arab Public Intellectual, General Director of the Arab Center for Research and Policy Studies.

azmi.beshara@dohainstitute.org

مقدمة: بشأن منزلقات البحث في موضوع الهوية

ترمي هذه الدراسة إلى تقديم مقارنة تحليلية مكثفة لمسألة الهوية؛ إذ يشوب بحثها بعض الارتباك بسبب رواج المصطلح في المجال التداولي في الحياة اليومية والإعلام والأدب والعلوم الاجتماعية، إلى درجة تعقد مهمة تحديد دلالاته، فضلاً عن مفهومه. وقد أصبح تعبير "أزمة هوية" الذي يلصق بفرد أو جماعة أو كيان سياسي رائجاً حتى في اللغة الدارجة، ومصدر نزاعات وسجلات يتسم معظمها بالحدة والتكؤ حول ما يُعدّ هوية؛ ما يشوش الأفق والطرق إلى المفهوم.

إن الخوض "العلمي" في الموضوع محفوف بمنزلقات عديدة، أذكر هنا ثلاثة منها لأهميتها: الأول، هو توسيع نطاق مسألة الهوية، والإفراط في إدراج قضايا كثيرة تحت عنوانها، والتعقيم بذلك على مصادر اقتصادية واجتماعية وسياسية معقدة للقضايا لا تقود معالجتها بالأدوات التي تُقارب فيها مسألة الهوية إلا إلى غموض أكثر⁽¹⁾. خذ مثلاً هشاشة الدولة وعدم تماسك المجتمعات الوطنية وترزعزعا في وجه التقلبات التي تتعرض لها الأنظمة السياسية، والتي تتقاطع مع العديد من قضايا الهوية، ولكن لا يمكن مقاربتها حصرياً من زاوية أزمة الهوية الوطنية الجامعة للمجتمعات، أو أزمة هوية الدولة. وهذا استخدام ممكن، ولكنه أيضاً تمويه يعوق فهم القضية المركبة المتعلقة بتاريخ نشوء الدولة وترسيم حدودها الإقليمية، وطبيعة النظام الحاكم، وتقاطع التفاوت الاقتصادي الاجتماعي مع تنوع الجماعات الإثنية والإقليمية، والتحديث من أعلى، وإخفاق التّحَبّ الحاكمة في عملية دمج المجتمع اقتصادياً وحقوقياً وبناء الأمة بوصفها أمة الدولة، وغيرها من السياقات التي تثير قضايا يُصطلح على تسميتها صراعات الهوية وأزمات الهوية. خذ مثلاً آخر أيضاً؛ وهو تصوير الصراعات في منطقتنا في العقدين الأخيرين على أنها صراعات طائفية. هل هذه مسألة هوية؟ لا شك في أن الطائفية السياسية تستثمر في الهوية الطائفية. لكن قضية الطائفية السياسية ليست مسألة هوية طائفية أساساً، فهذه، إن وجدت، هي انتماء إلى جماعة من البشر يجمعهم اعتناق دين أو مذهب، ويمكنها أن تدوم وتعمّر قروناً من الزمن بوصفها هويةً جماعية محلية (أهلية) من دون تسييس؛ أي من دون أن ينطق باسمها "ممثلون" سياسيون لجماعات الهوية في سياق الصراع على السلطة في الدولة.

لا الطائفة المذهبية ولا الدينية هويةً ثابتة عبر الزمن، ولا هي مصدر الطائفية السياسية، بل إنّ مصدر الأخيرة في صراعات اجتماعية وسياسية يجري عبرها تطبيق ما لم يكن طائفيّاً، وتسييس الطوائف ليصبح انتماء الناس الطائفي انتماء سياسياً في الوقت ذاته. يضاف إلى ذلك، أنه يمكن أن يكون الإيمان الديني، والذي يشكل أحد مكونات الهوية الذاتية للمؤمن، محفزاً لرفض تحويل الدين إلى عصبية طائفية. (لنلاحظ أننا استخدمنا تعابير مثل الهوية الذاتية والهوية الجماعية من دون أن نشرحها. سوف نفعل ذلك لاحقاً).

(1) لفت نظري كتاب صدر عام 1998 بالفرنسية يناقش مؤلفه (جان فرانسوا بيار) أوهام الهوية والثقافة (الدينية أو الثقافية أو القبلية) بمعنى اعتمادها مباشرة من طرف السياسيين والإعلام في فرنسا في شرح ظواهر مثل الثورة الإيرانية، والنجاح الاقتصادي لدول شرق آسيا وجرائم الإبادة في رواندا وبوروندي. وهي ظواهر لا يمكن تفسيرها من دون العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية (مثل دور الاستعمار). وما كتبه صحيح، ولكن لا شك في أن للهوية دوراً في فهمها، ولكن ليس عبر افتراض هويات ثابتة وجواهر ثقافية غير متغيرة، ومن دون فهم عملية تشكيلها وتغيرها وكيفية استثمارها. ينظر:

هنا يبرز المنزلق الثاني الذي يحفّ بمعالجة مسألة الهوية؛ وهو اعتقاد بعض الباحثين أنه بما أن الدراسات تبين أن الهويات تاريخية ومتغيرة وليست طبيعية وثابتة، أي بما أنها مصنوعة ومركّبة، فهي مجرد أوهام لا تستحق كل هذا الاهتمام. والحقيقة أن غالبية المؤسسات والكيانات الاجتماعية المهمة في حياتنا مصنوعة ومركّبة. وكون هويات جماعة معينة ناشئة، خلال الصراع ضد المستعمر مثلاً، أو متشكّلة بفعل النخب السياسية والثقافية وبواسطة إبراز انتماءات معيّنة للناس في الخطاب السياسي وبرامج التدريس وبرامج الترفيه وتهميش غيرها، والتشديد المبرمج على التميّز من انتماء أشمل تتفرع منه الهوية المتميّزة، ومن جماعات تُعدّ مختلفة، وأخرى تُعدّ خصماً، فهذا كله لا يعني أن مسألة الهوية غير مهمة ونافلة. فلا يجوز التقليل من أهمية مسألة هوية الإنسان الفردية، رؤيته هو لشخصيته وخصوصيتها، وهويته الجماعية، أي شعوره الواعي بالانتماء إلى جماعة وتحول الجماعة إلى جماعة هوية، ولا الاستخفاف بعلاقة مسألة الهوية ببحث الناس عن معنى لحياتهم وعلاقة ذلك بمسألة الأخلاق. هذه كلها مكونات أساسية في حياة البشر وعلاقاتهم الاجتماعية في المجتمعات الحديثة، ولا يمكن تصوّر مجالات الأخلاق والسياسة والثقافة، بما في ذلك الأدب والفن، من دونها.

وقد يتولّد الوهم، خصوصاً لدى الباحثين المتخصصين في العلوم الاجتماعية، أنه ما دامت هوية جماعية ما قد فكّكت نظرياً بتبيين ظروف نشوئها، ومصادر تشكّلها والقوى التي أسهمت في صناعتها، فإن هذا يعني أنها فُتدت، والمسألة منتهية. بيد أن تحليل الظواهر، أو ما يُعدّ حلاً للقضايا نظرياً، لا يعني تلاشيها في الواقع، كما أن الانتماء إلى جماعات لا يكون غالباً نتاج استنتاجات عقلية، يمكن دحضها بالحقائق التاريخية. فمثلاً، تختلف متطلبات حل إشكالات ما يُسمّى سياسات الهوية (أي التحوّل إلى مطالب سياسية باسم جماعات هوية، والتعبئة السياسية بناءً على استثارة هوية المخاطبين وليس على البرنامج السياسي، وادعاء نخب سياسية تمثّل جماعات هوية، وأن هذا بحد ذاته هو موقفها السياسي)، عن ظروف نشوئها. فمثلاً يمكن التوصل إلى جذور تعامل اليمين الشعبوي في الدول الأوروبية مع الأجانب اللاجئين والمقيمين في الطبقات الاجتماعية المتضررة من السياسات النيوليبرالية، وفي السياسات الحزبية في أوروبا والإعلام الجديد. ولكن ثمة واقعة حصلت وواقع نشأ، يتمثل في انتشار تصوّر اليمين للهوية الوطنية بوصفها هوية إثنية وحضارية متجانسة، لا تقبل التعددية داخلها. ولا بد من خوض صراع ثقافي مع هذا التصور. وفي المقابل ثمة واقعة أخرى تتمثل في تحول أوساط واسعة من اليسار من تمثيل العمال والطبقات الفقيرة إلى سياسات هوية معاكسة، والانتقال من طرح حلول شاملة للمجتمع إلى مطالب متعلقة بجماعات محددة مثل "الأقليات" والمهاجرين والسكان الأصليين (في الدول التي نشأت عن استعمار استيطاني) والنساء (في بعض الخطابات النسوية جرى تحويل النساء إلى جماعة هوية) والمثليين.

وفي المشرق العربي، انتشرت السياسات الطائفية التي ترفع المطالب من منطلق مظلوميات طائفية أو قبلية أو إقليمية، وتنتشر شعبياً، عبر الإعلام وغيره، قراءةً طائفية للتاريخ. ولا تطرح نماذج شاملة لحلول لقضايا الظلم والتمييز من منطلق العدالة، بل من منطلق مصالح جماعة الهوية كما تبدى للنخب الطائفية التي تزعم تمثيل الهوية وتسهم بذلك في إعادة إنتاجها. يمكن تحليل جذور هذه

الظاهرة وكيفية تشكّلها. ولكن "حلّ" معضلة الطائفية في الواقع المعاصر هو في الحقيقة مواجهة فكرية وسياسية واقتصادية مع ظاهرة قائمة. لا تُحلّ قضايا الهوية بمجرد تحليلها نظرياً، ولكنها لا تُحلّ أيضاً بأدوات طائفية، فهذه الأدوات تعيد إنتاج الطائفية وتكرسها.

أما المنزلق الثالث، فهو الخلط بين مسألة الهوية وما يُسمّى الشخصية الحضارية لشعب أو أمة أو حتى قارة، كما يدّعي عند الحديث عن شخصية حضارية أوروبية، أو يهودية - مسيحية، أو إسلامية، أو عربية - إسلامية، أو بوذية أو غيرها. فأيدولوجيات مختلفة وقوى سياسية ونظريات أنثروبولوجية تدّعي تشخيص سمات حضارية مشتركة لجماعات كبرى من البشر، وتقوم بإسقاطها على التاريخ أيضاً، بوصفه تاريخهم المشترك. وثمة نقاش طويل عريض حول وجود شخصية حضارية أوروبية، وحول مزاياها. يمكن أن يتبنى الفرد أو جماعات من الأفراد (أحزاب، اتحادات، جمعيات، وغيرها) قيماً يُروّج على أنها هي القيم الحضارية. ولكن هذا لا يعني الانتماء إلى حضارة، مثل الانتماء إلى جماعة هوية؛ إذ قد توجد شخصية حضارية متخيلة ومهيمنة، يتبناها الفرد على نحو واع، بحيث تصبح جزءاً مما يحب أن يكون عليه. ولكن لا وجود لجماعة متخيلة حضارية كبرى، وأقصد أنه من الصعب على الفرد أن يتخيل جميع الشعوب المنصوبة إلى حضارة ما، بوصفها جماعة انتماء واحدة ينتمي إليها فردياً (وثمة استثناءات لأي قاعدة بالطبع). هل يمكن أن تشكّل الحضارة الأوروبية هوية جماعة أو جماعة لسكان قارة شهدت حربين عالميتين بين الأوروبيين، وتشهد الآن حرباً ضارية لا يتسع المجال للخوض فيها؟ قد يصح ذلك، ولكن بتفسيرات مختلفة، وأحياناً متناقضة، لهذه الشخصية الحضارية المدعاة من طرف متبنيها. وماذا يمكن أن تعني الشخصية الحضارية اليهودية - المسيحية التي يروّج لها بعد المحرقة؟ ماذا تعني الهوية الأوروبية المشتركة، عدا إبرازها على نحو سالب في مقابل غير الأوروبيين؟ وهل يمكن تبينها مباشرة من دون المرور بالهوية القومية لأحد الشعوب الأوروبية؟ هل ثمة هوية يهودية - مسيحية سوى في محاولات قوى سياسية ومؤرخين أوروبيين القفز فوق مكونات حضارية أوروبية (مثل أداتية العلم والعرقية والعداء للسامية) أسهمت في الوصول إلى المحرقة (الهولوكوست)، وفي محاولات إسرائيل الحالية الانتماء إلى ما يُسمّى "الغرب" في مقابل الشرق؟

يصعب أن تتجذر هذه التصنيفات التي تضعها الدراسات النظرية على مستوى هوية الناس؟ ينطبق ذلك على ما يُسمّى الشخصية الحضارية في الحالات الأخرى، والتي تدّعي قوى سياسية حزبية أو مدارس فكرية رسم معالمها، لتتصارع عليها من دون التوصل إلى اتفاق، ومع ذلك تحاول خلطها بمسألة الهوية، بمعنى انعكاس ذلك في وعي الأفراد والجماعات وإسقاطها على التاريخ بأثر تراجمي. أعتقد أن الهوية الجماعية، بمعنى الانتماء، تقع غالباً في سياقات أضيق مما يُسمّى الحضارة. وربما تبني غالبية الأوروبيين هوية أوروبية في مقابل العرب وأفريقيا، وحتى روسيا، ولكن هذا التبنى لا يعني بالضرورة انتماء الأفراد إلى جماعة أوروبية تجمع الفرنسيين بالأوكرانيين وما بينهم من شعوب، بل هو تقمص لشخصية حضارية يتلخص بمشتركات يتغير تفسيرها في المراحل التاريخية المختلفة. إنها هوية بمعنى مجموع الصفات المتخيلة للأوروبي، وليس بمعنى الانتماء إلى جماعة. وهي في عصرنا لا تتغلب على الهوية الفرنسية أو السويدية أو الإيطالية؛ فالفرد ليس أوروبياً مباشرة، بل هو أوروبي

بوصفه فرنسيًا أو سويديًا أو إيطاليًا؛ في حين أن العربي هو عربي مباشرة بفعل اللغة والثقافة والانتماء إلى جماعة متخيلة مؤلفة من العرب، وليس بوصفه سوريًا أو لبنانيًا أو تونسيًا.

وأخيرًا، لا يقتصر موضوع الهوية على الانتماء الواعي إلى جماعة (هوية جماعية)، بل يعود أصل موضوع الهوية في العصر الحديث إلى الوعي الذاتي، الوعي الانعكاسي بالذات، أي إدراك الهوية الفردية المرتبطة بظاهرة الفرد صاحب الشخصية المستقلة الذي يمكن أن يفكر بذاته بوصفه شخصًا له كيان وقيمة، ويرغب بشدة في أن يُعترف له بذلك (مسألة الكرامة)، وأكثر من هذا، إنه يؤمن بأن له ذاتًا، أو شخصية فردية؛ ويمكنه أن يقدّر (سواء أفعّل ذلك أم لم يفعل) أن هذه الذات الداخلية مختلفة عن المتوقع منه اجتماعيًا، وعن الوسط الاجتماعي الذي يتحول إلى ضغوط تمارس عليه لكي يمثل لمعاييرهِ وتقاليدهِ. وتقوم مسألة الهوية الجماعية في العصر الحديث على وعي الفرد بانتمائه إلى جماعة، والوعي يتضمن إمكانية التوعية أيضًا، وإمكانية أشكلة هذا الانتماء، أو الانتماءات.

ولا شك في أن الهوية الجماعية، أي شعور الفرد بالانتماء إلى جماعة، هي في العصر الحديث مكوّن من مكوّنات الهوية الفردية؛ ولذلك يمكن أيضًا أن يتحوّل المس بالجماعة إلى مسألة كرامة شخصية. بل قد يجيب الانتماء إلى جماعة عن سؤال الكرامة الفردية أيضًا، ولا سيما في حالة تعرّض الجماعة هذه إلى ظلم وتمييز وترويج أفكار سلبية مسبقة عنها وغيره. ومن ناحية أخرى، يمكن أن تجري التنشئة على هوية جماعية على نحو يجمع الهوية الفردية وينكر قيمة الفرد.

تقوم هذه الدراسة على افتراضات مفادها: 1. التمييز بين الهوية بمعنى التساوي، أو بوصفها مجمل صفات الشيء، والهوية بوصفها: أ. وعي الإنسان لذاته والتفكير فيها (مسألة هويته الفردية)، ب. الهوية بمعنى الانتماء إلى جماعة، وهي أيضًا هوية فردية ولكنها تسمى هوية جماعية، لأن أساسها هو الانتماء إلى جماعة ولأن العديد من الأفراد يتشاركون بها. 2. إمكانية التمييز في العصر الحديث بين الهويتين الفردية والجماعية لغرض فهم تداخلهما. 3. الفرق بين الانتماء إلى جماعة بشرية والتصنيف إلى فئات. 4. كون الهويات مصنوعة ومركّبة ومتحوّلة ومتغيّرة لا يعني أنها ليست ظواهر اجتماعية مهمة ومقررة في حياة البشر. 5. ثمة صلة مباشرة بين الهوية والأخلاق. 6. لا توجد مسألة هوية حين يكون الانتماء إلى جماعة مباشرًا غير مفكر فيه، أما مع تمايز الذات الفردية المستقلة عن الانتماء إلى الجماعة فتنشأ مسألة الهوية، مثلما لا توجد مسألة أخلاقية إذا لم يحصل تمايز بين الأخلاق والأعراف بحيث يظهر التداخل والتفارق بينهما. إن وعي الذات الفردية بوصفها كيانًا مستقلًا، ووعي الانتماء إلى الجماعات أو أشكلته، هما ركنتا مسألة الهوية في الحداثة.

أولاً: من فكرة التساوي المجرّد إلى الهوية الفردية والجماعية

بدأ استخدام لفظ الهوية في الفلسفة، ولكنه درج في الاستخدام اليومي في العصر الحديث، وأصبح كذلك مصطلحًا في العلوم الاجتماعية. سوف أحاول فيما يلي تبين الفرق بين مصدر سؤال الهوية فلسفيًا ومسألة الهوية كما نفهمها في الواقع الاجتماعي، وهي الأقرب إلى الإشكاليات التي تثيرها

تخصصات مثل علم النفس الاجتماعي والسوسولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية، والسيمولوجيا الاجتماعية؛ وهي تخصصات متشابكة، حين يتعلق الأمر بسؤال الهوية.

ولم يتنقل مصطلح الهوية من الفلسفة (المنطق ونظرية المعرفة والأنطولوجيا) إلى المعنى المتضمن في سؤال الهوية: "من؟" (من أنت؟ من هو؟... إلخ) كما في "بطاقة الهوية" وغيرها من الاستخدامات في اللسان العربي وحده، بل حصل ذلك في لغات عديدة أخرى. فاللفظ نفسه يرد في الفلسفة وكذلك في مقارنة العلوم الاجتماعية للهوية الفردية والجماعية: بالإنكليزية Identity، والألمانية Identität، والفرنسية identité، والعبرية זהות (زهوت)، ولغات أخرى. أما في اليونانية، حيث وجد الأصل الفلسفي، فإن لفظين مختلفين يعبران عن الداليتين. فالكلمة اليونانية التي تعني التساوي أو التطابق ομοιότητα (omoiótita) (sameness) لا تستخدم هي ذاتها للتعبير عن الهوية بوصفها إجابة عن سؤال: من؟ أو ما؟ بل يستخدم لفظ Ταυτότητα (taftótita) لهذا الغرض، والكلمة نفسها باليونانية تعني جماعة، ما يقربها أكثر من دلالة الانتماء إلى جماعة، والمتضمن في الهوية الجماعية.

ثمة أساس دلالي ما لهذا التحول في استخدام اللفظ نفسه في عدة لغات. وهو ليس خصوصية عربية، أو تعبيراً عن أزمة. وانحسار المصطلح الفلسفي في المنطق والأنطولوجيا، والانشغال الأنثروبولوجي الثقافي بالهوية الاجتماعية، لا يقتصران على العرب⁽²⁾. فشعوب العالم كلها ونخبها منشغلة بأسئلة: "من هو؟" و"ما هو؟" (مثلاً، من هو الفرنسي؟ وغالباً ما يعني السؤال: ما هي مكوناته الثقافية، والذاكرة الجماعية التي يشارك فيها؟ والانشغال قائم في الولايات المتحدة الأميركية والصين وغيرها بالأسئلة ذاتها وإجابات مختلفة). وفي رأيي، ليس تداول مفهوم الهوية في تخصصات علمية مختلفة هو مبرر الانشغال الفلسفي بالهوية، كما يغري الأمر بعض أساتذة الفلسفة. فالتخصصات العلمية المختلفة، لا تتداول مفهوم الهوية نفسه، بل مفاهيم مختلفة. وثمة أسس دلالية لذلك بما يكفي لمعالجة فيلولوجية. ولكن المعالجة الفلسفية لمفهوم الهوية تختلف عن استخداماته في علم النفس الاجتماعي والعلوم السياسية والأنثروبولوجيا الثقافية وغيرها. ولكي تتمكن الفلسفة من التعامل مع الموضوع من زاوية أكثر شمولاً منها، فإنها تحتاج إلى التعرف إلى أدوات هذه العلوم واستنتاجاتها، وإلى تجاوز المصطلح الأصلي في الفلسفة اليونانية، والذي لا يحمل معاني كثيرة على الرغم من النزعة إلى تحويل كل لفظ يوناني إلى لفظ فلسفي، بوصفه أول تعبير مكتوب عن فكرة مجردة خارج سياق الأساطير فيما يُعدّ (خطأً) الحضارة الأوروبية⁽³⁾.

يعود أصل لفظ الهوية، الذي يحظى بكل هذا الاهتمام، إلى محاولات العرب في القرن الثالث الهجري إيجاد ترجمة للمصطلحات الفلسفية اليونانية المتعلقة بوجود الموجودات to ειναι (it is) أو to ov (the being)، ولا سيما في نصوص أفلوطين التي نسبوها خطأً إلى أرسطو.

(2) فتحي المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة "نحن" (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 11، 17، 20.

(3) لم تكن الحكمة اليونانية أوروبية، إلا بمعنى تملك النهضة الأوروبية لها بأثر تراجع. فلم توجد أوروبا في ذلك العصر. ولم يتعامل المسلمون معها بوصفها أوروبية أو غربية، فلم تكن هذه التقسيمات قائمة.

واستطراداً، نضيف أنه ليس العرب وحدهم فعلوا ذلك؛ فالصلة بين لفظ id اللاتيني (ويعني it بالإنكليزية) وكلمة الهوية باللاتينية identitatis واضحة بيّنة.

قال الجاحظ متحدّثاً عن المتكلّمين والتّظار: "وَهُمْ اصْطَلَحُوا عَلَى تَسْمِيَةِ مَا لَمْ يَكُنْ لَهُ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ اسْمٌ، فَصَارُوا فِي ذَلِكَ سَلَفًا لِكُلِّ خَلْفٍ، وَفُدُوهُ لِكُلِّ تَابِعٍ. وَلِذَلِكَ قَالُوا: الْعَرَضُ، وَالْجَوْهَرُ، وَأَيُّسَ وَلَيْسَ، وَفَرَّقُوا بَيْنَ الْبُطْلَانِ وَالتَّلَاشِيِّ، وَذَكَرُوا الْهَادِيَّةَ، وَالْهَوِيَّةَ وَالْمَاهِيَّةَ، وَأَشْبَاهَ ذَلِكَ"⁽⁴⁾. لفظ هوية إذاً هو ترجمة عربية لمصطلح يوناني يتعلق بالموجودات في وجودها هي بالذات. الشيء هو ذاته وليس غيره. والهوية هنا تقابل الغيرية. وفي مرحلة الجاحظ نفسها، جاء في ترجمة ابن ناعمة الحمصي لأثولوجيا أفلوطين (الذي أصلحه الكندي كما يقال)، ونسبه كلاهما خطأً إلى أرسطو ما يلي: "إن الأوائِل إنما هي العقل والأنية والغيرية والهوية. وينبغي أن يضاف إليها الحركة والسكون، أما الحركة فإنّ العقل إنما يعقل بحركة، وأما السكون فلاّ العقل وإن كان يعقل بحركة فإنه لا يتغير ولا يستحيل من حال إلى حال، وأما الغيرية فمن أجل العاقل والمعقول فإنه إن رفع رافع الغيرية من العقل صار واحداً محضاً فيلزم الصمت، ولا يعقل شيئاً. وينبغي أن تكون الأشياء المعقولة مضافة إلى الأشياء العاقلة، وأما الهوية فمن أجل أن العقل عقل المعقول من غير أن يخرج عن حاله ولا يتغير، بل عقل المعقول وهو هو"⁽⁵⁾. العقل يبقى هو هو حين يعقل، إنه يساوي ذاته، ولكن الغيرية فيه تمكنه من أن يعقل الأشياء. وإذا، فإن الأنا الإنسانية ممكنة لأنها تبقى واحدة على الرغم من التغيرات التي يمر بها الإنسان. وأيضاً "فإن الشيء الذي يضم الجواهر العقلية هو الهوية، والفرقان الذي يفرق تلك الجواهر هو الغيرية"⁽⁶⁾. أي إن العقل، وهو كما هو؛ أي يبقى هو ذاته، حين يعقل الموجودات المتغيرة التي تختلف عنه، ولكنه يعقلها وهي موجودة بذاتها.

وعموماً انشغلت الميتافيزيقا بموضوع الهوية والتغير في الوجود. والمعضلات الفلسفية التي طرحت منذ بدء الفلسفة الما-قبل سقراطية كثيرة: ما هو التغير، وإلى متى يبقى الشيء هو ذاته، هو هو، رغم التغير، أو متى يتوقف عن أن يكون مساوياً لذاته؟ وكيف يمكن أن تتغير الأشياء ما دامت مساوية لذاتها؟ ومن الواضح أن لهذا الانشغال الفلسفي علاقة دلالية بمفهوم الهوية المستخدم في العلوم الاجتماعية. إن مقولة أن العقل يبقى ذاته غير متغير هي مقولة فلسفية، تفترض أنه من الضروري وجود نقطة ارتكاز ثابتة لمعرفة الأشياء المتغيرة، مثلما أن الله واحد وثابت ومطلق في مقابل كون متغير. ولكن لولا تضمينه للغيرية لما وقع فعل الخلق. إنه الثابت المطلق الذي يتضمن الغيرية والنسبية فيه، وليس هو متضمناً فيها.

(4) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، ج 1، ط 7 (القاهرة: مكتبة الخانجي - مطبعة المدني، 1418هـ / 1998م)، ص 139. ينظر: معجم الدوحة التاريخي للغة العربية، في: www.dohadictionary.org

(5) كتاب أثولوجيا أرسطاطاليس وهو القول على الربوبية، تصحيح ومقابلة فريدرخ ديتريشي، ترجمه ابن ناعمة الحمصي (عبد المسيح بن عبد الله) 250هـ / 864م، والكندي (يعقوب بن إسحاق) 260هـ / 874م (لايبزيغ - برلين: دار نشر ج. هاينريش، لايبزيغ - برلين، 1882).

(6) أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار القلم، 1944)، ص 113.

إن اختزال ظواهر اجتماعية مركّبة، مثل الثقافة وجماعات الهوية، لتعني تساويها مع مجموعة صفات ثابتة وقصرها عليها، هما أساس الجوهريّة التي وقعت فيها الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية في بعض الحالات؛ إذ تعاملت مع الثقافات والحضارات، بوصفها معرفة بصفات جوهرية ثابتة بحيث تساوي ذاتها دائماً.

والهوية في المنطق والرياضيات هي التساوي. وثمة مقولة للودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951) أن القول بأن شيئين متساويين بالتام (identical) ليس صحيحاً؛ إذ لا يمكن أن يكونا شيئين وفي الوقت ذاته متساويين، وإذا كانا الشيئان متساويين، أي متطابقين، ففي هذه الحالة عملياً لا يكونان شيئين مختلفين، بل الشيء ذاته. والقول إن الشيء يساوي ذاته (أ=أ) هو كلام لا معنى له⁽⁷⁾. وحتى مقولة مفيدة⁽⁸⁾ تعرّف الإنسان بأنه كائن حي يملك عقلاً ومقدرة لغوية ويمشي منتصباً على قدمين، أو الإنسان هو كائن أخلاقي، إنما تتجاوز مقولة الإنسان هو الإنسان إلى تفصيل مكوناته التي تميزه وليس جميع مكوناته، ولذلك فهي ليست أ=أ، بل إن س هي ص ول وع وم ... إلخ. ولكن التطابق ممكن، في رأيي، في الأفكار المجردة فقط، كما في الرياضيات. والأشياء، حينما تتساوى، فإنها تتساوى في صفة من صفاتها يمكن تحويلها إلى فكرة مجردة. فهي تتساوى في الوزن أو الحجم أو الطول أو العرض ... إلخ.

إن مقولة التطابق أو التساوي في المنطق الشكلي أو الرياضي يمكن استخدامها للتعبير عن مقولة مثل دونالد ترامب كان الرئيس الخامس والأربعين للولايات المتحدة الأمريكية. فالمقولتان صحيحتان. ترامب يساوي رئيس الولايات المتحدة منطقياً في مقولة صحيحة من مبتدأ وخبر، أو موضوع ومحمول، تصور الواقع. ويصح أيضاً القول إن الرئيس الخامس والأربعين للولايات المتحدة كان ترامب. فلا أحد غيره شغل هذا المنصب. هذه الهوية المنطقية هي غير الهوية الأنطولوجية. فهو لم يكن دائماً رئيساً، كما أن لديه صفات أخرى سوى أنه كان رئيساً. وليست كل صفة في شخصه تنطبق على رئيس الولايات المتحدة. كما لا ينطبق على ذلك قانون الهوية المنطقي الثاني وهو قانون لا يبتز: إذا كان س=ص، فإن م=س=ص. فمقولة مثل س=ص تنطبق على مقولة مثل: إن ترامب الذي قصده هو هو الذي شغل منصب رئيس الولايات المتحدة في الفترة 2018-2022، أي إن ترامب هو هو. ولكن مهما كانت شخصية ترامب تافهة، فإنها لا يمكن أن تقتصر على صفة واحدة. ولهذا يجب أن نضيف صفات كثيرة أخرى لكي نتجاوز تساوي المقولات في المنطق نحو الهوية بالمعنى الأنطولوجي، فضلاً عن المعنى الثقافي والاجتماعي في الفلسفة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية مثل الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع للهوية الفردية والجماعية. ولهذا يصح أن أقول إن هوية ترامب أكثر تركيبياً من الخبر الوارد في الجملة. وبالتأكيد لا يمكننا تشخيص هوية ترامب من تلك المفارقة العجيبة وحدها التي جعلته

(7) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, C.K. Ogden and F. Ramsey (trans.), with an introduction by Bertrand Russell (London: Routledge and Kegan Paul, 1922), pp. 138-139.

نُشر بالأساس باللغة الألمانية في عام 1921 بعنوان: *Logisch-Philosophische Abhandlung*.

(8) أي إن الخبر فيها يضيف معلومة عن المبتدأ، بحيث لا يساوي المبتدأ نفسه فقط وفق تصنيف فريجه (Gotlob Frege 1848-1925) لأنواع التساوي.

رئيسًا للدولة العظمى مع أنها أصبحت أبرز صفاته، التي تميزه من غيره من فئة رجال الأعمال في مجال التطوير العقاري التي ينتمي إليها.

لقد جرت محاولات فلسفية لتجاوز المنطق الرياضي، أو الشكلي، وذلك ليس بمعنى تخطئه، بل بإضافة أدوات معرفية مثل المنطق الجدلي كما في محاولة هيغل في علم المنطق الخاص به، الذي يحاول أن يقترب من جوهر الظواهر، وذلك بنفي التعارض المطلق بين الهوية والاختلاف وربطهما سوية في جدلية جوهر الأشياء. وفي الحقيقة أصبح ممكنًا تأريخ الفلسفة من زاوية نظر الفلاسفة للفصل بين الهوية والاختلاف، أيهما يقدمون وأيها يؤخرون؟ وثمة مبالغات في هذا التصنيف والاستنتاجات منه. ولكن هذا ليس موضوعنا. وفي رأيي، لا يمكن بناء منطق خاص بالموجودات وبنية الواقع بمنطق استنباطي، مقابل للمنطق الرياضي، ينطلق من مقولات عامة كما فعل هيغل، على الرغم من لمعات منطق الجدلي في فهم التطور من خلال النفي الجدلي ووحدة الأضداد، انحلال وحدات وتأليف وحدات جديدة على مستوى "أعلى" من التطور. وفي الميتافيزيقا عمومًا نزوع إلى الإقدام على مثل هذه الجهود. ولكن الفلسفة تجد نفسها مرة بعد أخرى مضطرة إلى التنازل عن هذا الطموح للعلوم التجريبية. فمنطق الظواهر هو ما تتوصل إليه العلوم التجريبية من قوانين أو ما تفترضه العلوم النظرية من نماذج تفسر هذه الظواهر، وليس أي "منطق أنطولوجي" مواز للمنطق الرياضي.

لا يمكن حتى التفكير من دون قانون الهوية في المنطق، ولكن العودة إلى مصطلح الهوية في المنطق لغرض التأصيل للهوية الفردية والاجتماعية في عصرنا لا تفيد في فهم خصوصيته، وإن كان ثمة أساس دلالي لاستخدام المصطلح نفسه كما بينت في الفقرة السابقة.

فرانسيس فوكوياما مثلاً، في كتاب له حول التأصيل الفلسفي للهوية، لم يعد إلى هذا المفهوم الفلسفي اليوناني، بل إلى مصطلح آخر عند أفلاطون في الكتاب الرابع من الجمهورية (وكأنه لا بد أن نجد جذور المفاهيم في ألفاظ ومصطلحات الفلسفة الكلاسيكية اليونانية مع أن علم النفس المعاصر يغنيه عن هذه العودة)، وهو (θυμός) (thymos)⁽⁹⁾؛ أي ذلك الجزء من النفس الذي يشكل موطن الاندفاع والانفعال في مسائل الشرف والكبرياء وغيرها، والذي نقله مترجمو الفلسفة الإغريقية إلى العربية عبر مصطلح النفس الغضبية، وهو أساس الاعتداد بالنفس والشعور بالكرامة. ويقابل العقل logos، وموطن الرغبات أو النفس الشهوانية eros، في تقسيم النفس البشرية، والتي تتوافق معها وظائف المزارعين والعاملين والحراس المقاتلين والفلاسفة الحكام في الجمهورية. فالجمهورية مثالية، لأنها تقسم الوظائف في الدولة إلى طبقات من البشر تتوافق كفاءاتهم مع تقسيم النفس البشرية. فالإنسان يتأهل للعضوية في الطبقة التي تناسب وظائفها تكوين شخصيته. وإذا كان دافع البحث عن المصطلح

(9) Francis Fukuyama, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018), pp. XIII, 16–19.

يستخدم فوكوياما هذا المصطلح على طول كتابه أعلاه، وكما في كتابه نهاية التاريخ والإنسان الأخير *The End of History and the Last Man* يشق من مصطلح isothymia وأيضاً megalothymia. الأول بمعنى التطلع إلى الاعتراف، وقد يشكل دافعاً لطلب المساواة مع الآخرين. والثاني بمعنى الدافع للتميز والتفوق، وقد يكون إيجابياً أو سلبياً.

المناسب هو التأسيس للرباط القائم فعلاً بين الكرامة والهوية (سواء أكانت هوية ذاتية أم جماعية) والمعبّر على نحو أفضل عن إشكالية الهوية في عصرنا، فإن اختيار فوكوياما هذا الأصل اليوناني، بدلاً من لفظ متعلق بوجود الأشياء والذي تطور عنه مصطلح الهوية بمعنى التساوي وبمعنى مجمل صفات الشيء، هو اختيار في مكانه.

وإذا غادرنا الهوية باعتبارها التساوي أو التطابق في علم المنطق، ومجمل المميزات والصفات التي تجعل الشيء الموجود "هو هو" في حقل الأنطولوجيا الفلسفية، إلى الهوية بوصفها وعي الإنسان لذاته المتفردة والانضواء تحت فئة Category نجد أنفسنا، مرة أخرى، مرغمين على فصل مصطلح الهوية الذي نتعامل معه في التعبير عن انتماء إلى جماعة عن التصنيف إلى فئات في الرياضيات والعلوم الطبيعية أيضاً.

العدد 3 مثلاً يُصنّف ضمن الأعداد الطبيعية الحقيقية الفردية والأولية؛ فنقول إنه عدد طبيعي حقيقي فردي أولي. ويمكن إضافة فئات أخرى "ينتمي" إليها (بمعنى يُصنّف إليها بموجب صفات معيّنة، فالعدد لا ينتمي). وليس التصنيف هنا اختياريًا؛ إذ لا يمكننا أن نقرر تصنيف العدد 3 إلا بوصفه عددًا طبيعيًا فرديًا... إلخ؛ فهذه صفاته. وصفاته هي الفئات التي ينتمي إليها، والتي من دونها لا يكون هو العدد 3. صفات العدد والفئات التي ينتمي إليها هي الشيء ذاته. هذا التصنيف قائم على فكرة العدد 3 ذاتها. ومن هنا، فإن "الهوية" هنا منطقية بسيطة 3 يساوي بالتمام 1+1+1، و2+1، كما يساوي 1+2. وهو لا يعني شيئًا آخر. فهو هذه الفكرة ذاتها. هذا القول لا يعني الكثير. وهذا بالتأكيد لا يعني هوية العدد 3 بالمعنى المتداول للهوية في العلوم الاجتماعية وحتى في الحياة العادية. ولكن لا يمكننا حتى التفكير من دون هذه البديهية، ومثلها المقولات الرياضية الأساسية الأخرى. والبديهيات عمومًا هي مقولات بسيطة لا تعني الكثير، أي إنها ليست غنية بالدلالات، ولكن يصعب التفكير عقليًا من دونها.

وهكذا حالما نخرج من عالم المقولات والأفكار المجردة والرموز التي تشير إليها إلى ما يسمى عالم الموجودات، تختلف الصورة، فتزداد صعوبة حصر الفئات التي يُصنّف بموجبها الشيء مع ازدياد صفاته، وتزداد صعوبة قصره على هذه التصنيفات عند الانتقال إلى الكائنات الحية. ويصبح الأمر مستحيلًا تمامًا في حالة الكائن العاقل. فمثلاً، ينتمي الإنسان إلى صنف الكائنات الحية، وينتمي إلى الثدييات. ويمكن إضافة قائمة طويلة من الأنواع التي يمكننا موضعته فيها بموجب هذه الصفات. وتنتهي هذه المحاولات في التصنيف الموضوعي مع قولنا إنه كائن ناطق عاقل عاطفي أخلاقي... إلخ. فهذه هي التصنيفات الموضوعية الأكثر عمومية، آخر التجريدات التي يمكننا القيام بها عن الإنسان، ولكن لا يمكن اختزاله فيها. وذلك لأنه يفكر في ذاته، ولأنه ينتمي إلى مجموعات فعلاً؛ أي ليس فقط بفعل تصنيفه بموجب "صفاته الموضوعية" من طرف العاقل (الباحث أو غير الباحث) بوصف الإنسان في هذه الحالة معقولاً؛ بل أيضاً لأن هذا الموجود العاقل الذي يقوم بالتصنيف، والموجود المعقول المعرض للتصنيف، يدركان ذاتيهما، وينتميان بفكرهما وعاطفتهم إلى جماعات، إنهما يشعران بهذا الانتماء، وتكمن فيهما القدرة على التفكير فيه بوصفه مكوّنًا من مكوّنات هوياتهما.

والإنسان الفرد لا يصنّف بالضرورة إلى جماعات الهوية، وذلك خلافاً لتصنيفه بوصفه إنساناً، أو كائناً ناطقاً، أو عاقلاً، أو كائناً أخلاقياً. فثمة جماعات ينتمي إليها ذاتياً، أي ينتمي إليها فعلاً، ولكن ليس بالضرورة⁽¹⁰⁾. وتتغير انتماءاته الفعلية هذه إلى الجماعات الممكنة، أي تتغير هوياته وتتشكل، تبعاً لمؤثرات كثيرة داخلية نفسية وأخرى اجتماعية، ولا يصنّف بموجبها بحكم الضرورة خلافاً لتصنيف الفئات في الرياضيات وتصنيف العناصر في الكيمياء وتصنيف الكائنات الحية الأخرى وحتى تصنيفه هو بوصفه كائناً عاقلاً مثلاً.

وليس حتمياً أن يكون الإنسان واعياً بهذه الإمكانيات الكامنة في النفس البشرية. قبل صعود ظاهرة الفرد إلى مسرح التاريخ لم يفصل الإنسان بين هويته الذاتية والهويات الجماعية القليلة التي انتمى إليها، بحكم الضرورة من زاوية نظره. ومن ثم فهو لم ينظر إلى الموضوع أصلاً من زاوية التأمل في هويته الذاتية وفي انتمائه إلى العائلة الممتدة، أو القبيلة، أو الجماعة الحرفية، أو القرية.

لا تفقد بديهية الهوية الرياضية الأولى (والفلسفية أيضاً إن شئتم) ضرورتها وفاعليتها، بمعنى أن الإنسان يساوي ذاته بما هو كائن عاقل، هو هو، وأيضاً بمعنى أنه مجموع الصفات أو الفئات التي ينتمي إليها، لو أمكن حصرها. فهي تبقى قائمة، ولكن بوصفها شرطاً بدائياً أولياً للتفكير في الإنسان بوصفه موجوداً من الموجودات، ولكنها تفقد فاعليتها عند محاولة فهمنا خصوصية الإنسان، وكذلك عند محاولة الإنسان فهم ذاته في وعي انعكاسي. إنه يتطور؛ أي يساوي ذاته ولا يساوي ذاته في كل لحظة، مع ديمومة "أنا" مدركة لذاتها عبر التغيرات والتطورات وعبر المراحل التي يمر بها، ف "أنا" هي ذاته المتواصلة التي تشمل على التساوي والاختلاف في كل لحظة. وإضافة إلى ذلك فيما أنه كائن عاقل ومفكر؛ فهو قادر على اختيار انتماءات أخرى غير التي تحولت إلى معطيات في حياته، إنه أيضاً صانع للهوية، بعقله وعاطفته، وقبل كل شيء بقيمه. والأهم من هذا إنه قادر على أن يقرر ما يعني له هذا الانتماء.

ولكن توافر هذه الإمكانيات والقدرات أمر، وممارستها أمر آخر مختلف؛ ومهما حاول الفرد حساب الأثمان المترتبة على هذه الخيارات في مقابل الأهمية القيمة التي يضيفها عليها، يبقى الحساب متعذراً، لأنه حتى عملية الحساب هذه للتكلفة في مقابل القيمة الأخلاقية أو العاطفية هي ذاتها خيار قيمى تفضل فيه حسابات الثمن والعواقب على الاندفاع العاطفي غير العقلاني أو على الخيار الأخلاقي الذي لا يخلو من العاطفة أيضاً.

ثانياً: لا جماعة من دون انتماء إلى الجماعة

هل ينتمي الإنسان إلى الإنسانية بوصفها جماعة هوية؟ يمكن أن ينتمي الإنسان في رأيي إلى الإنسانية فقط، عبر بلورة أخلاق كونية متعلقة بالتعامل مع الإنسان بوصفه إنساناً، وليس كجماعة هوية. وثمة

(10) تصنفه بطاقات الهوية الشخصية الرسمية التي تصدرها وزارات الداخلية بموجب العائلة ومكان السكن وأحياناً حتى الديانة، أما المسوح الإحصائية التي تجريها الدول فتقوم بمزيد من التصنيفات التي تصمم سياسات الدولة بموجبها. وقد تتحول السياسات المبنية على تصنيفات معينة إلى نبوءة تحقق ذاتها، أي إنه من الممكن أن تصنع التصنيفات انتماءات فعلية ناجمة عن السياسات وردود الفعل عليها.

محاولات عند بعض الفلاسفة الرواقيين، ولا سيما عند ماركوس أوريليوس، لتركيب فلسفي لمدينة العالم التي ينتمي إليها الرواقي، والتي تقوم على كونية العقل التي تنبع منها كونية القوانين⁽¹¹⁾. ثمة مدينة عالمية الرواقي مواطن فيها. وهي مدينة تدار على أسس عقلانية مشتركة بين البشر. "عش كأنك وحيد على جبل. لا يهم هنا أو هناك، إذ كان الإنسان حيثما وجد يعد الكون مدينة. دع الناس يروك ويعرفوك على أنك إنسان، يعيش وفق الطبيعة. إذا لم يحتملوك، دعهم يقتلوك، لأن هذا أفضل من العيش مثلهم"⁽¹²⁾. هنا أيضًا، الانتماء إلى الإنسانية رديف الفردية (الفرد هنا مقابل الناس)، وهذا سابق على مارتن لوتر وإيمانويل كانط وغيرهما من الذين ينصّبون من طرف الفلاسفة وكأنهم من أوجدوا فكرة الإنسان الفرد، فتركب بذلك خطأ أيضًا في حق منجزاتهم الثيولوجية أو الفلسفية الحقيقية.

هذا النوع من الانتماء إلى المدينة الكونية هو من النوع التأملي والأخلاقي. ولا أنفي تمامًا احتمال أن يصل، عند بعض من يتشربون القيم الأخلاقية الكونية والاعتقاد بالتساوي الجوهرية بين البشر، إلى حد الشعور بالانتماء إلى الإنسانية على مستوى الهوية الجماعية. ولكن بما أن بقية البشر لا يبادلونهم هذا الشعور بالانتماء إلى جماعة واحدة، فإنهم يجدون أنفسهم ينتمون في حقيقة الأمر إلى جماعة نخوية تبادلهم هذا الشعور، والتي قد تكون أخويات اعتقادية يمتلك كل منها أنظمتها الرمزية والطقسية التي تدل على هويته أو انتمائه، ويشكل كل منها في مفهومه عن نفسه جماعة هوية. ولا توجد جماعة هوية اسمها الإنسانية. ومع ذلك من المهم التأكيد على أن الإنسان المتأمل في أعماق ذاته يمكن أن يكشف جوهره الإنساني الذي يجمعه ببقية البشر، وليس فقط فرديته المميزة. هذا الجوهر الإنساني المشترك يشكل أساسًا لقيم أخلاقية كونية ضمن هويته الفردية، وليس أساسًا لجماعة هوية.

وقد وفق رواقى آخر هو لوكيوس سينيكا بين الشعور بالانتماء إلى الإنسانية وبين الانتماء إلى الوطن. واعتبر أن الانتماء الإنساني الأخلاقي هو انتماء في فترات التأمل والتثقيف الذاتي، أما ضرورات الحياة اليومية فتُلزم الإنسان أساسًا بالانتماء إلى الدولة⁽¹³⁾ (والمقصود بالدولة هنا ليس الدولة الحديثة، بل المدينة، وبمعنى أشمل الكيان الذي يجمع الحاكمين والمحكومين). وعلى كل حال، حاول الفلاسفة الرواقيون التأسيس لأخلاقيات المواطنة، أخلاقيات الواجب تجاه الصالح العمومي، عبر الانتماء إلى الدولة. لكن الإنسان ينتمي أيضًا إلى عائلة مصغرة أو ممتدة وقد يحمل اسمها لقبًا، وإلى الذين يسكنهم في حي ومدينة ووطن، وقد يحمل اسم هذه الجماعات حين ينتقل خارجها. وتبرز بعض هذه الجماعات ضمن انتماءاته وتراجع أخرى كما تتشكل جماعات جديدة ومعها انتماءات وهويات اجتماعية.

صنف كارل ماركس وفريدريك إنجلز وأتباعهما الناس إلى طبقات، بوصفها الفئات الرئيسة التي يتألف منها المجتمع، والتي عدّت الماركسية الصراع بينها (ولا سيما بين المستغلين والمستغلين) محركًا

(11) Derek Heater, *A Brief History of Citizenship* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004), p. 40.

(12) Ibid., p. 41; James Moore & Michael Silverthorne (eds.), Francis Hutcheson & James Moore (trans.), *The Meditation of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, Book X-15 (Indianapolis: Liberty Fund, 2008), p. 125.

(13) Heater, p. 41.

التاريخ. هذا تقسيم نظري، يقوم عليه أيضًا نموذج نظري في فهم المجتمع. فهل يتصرف الناس على أنهم طبقات؟ يتوقف ذلك في رأيي على مدى انتمائهم الفعلي إلى الطبقات بوصفها هويات جماعية، وإدراكهم لأهمية هذا الانتماء. الارستقراطيون والإقطاعيون ونبلاء الدم كانوا يعون انتماءهم إلى مكانة اجتماعية/ اقتصادية بالذرية والنسب وثقافة المكانة والشرف، وليس بفعل الانتماء الاجتماعي الاقتصادي إلى طبقة واحدة. وكانت الحروب فيما بينهم تفوق التضامن ضد عدو مشترك. ولم يشكل الفلاحون طبقة متضامنة من أي نوع؛ إلا بوجود قيادات تحرر وطني أو أحزاب تعتبرهم كذلك وتقوم بتعبئتهم على هذا الأساس في مراحل محددة. وفي إحدى المراحل، ولا سيما في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تمكنت الأحزاب والنقابات من خلق الشعور بالانتماء إلى الطبقة العاملة لدى فئات واسعة من العمال. وما كان لهذا الشعور أن ينشأ، إلا بوجود مؤسسات ودعاة ورموز وشعارات جذابة تخاطب الوجدان وسهلة التردد ولاحقًا حتى أناشيد وقصائد، أسهمت جميعها في تكوين ما سُمي ثقافة الطبقة العاملة. ولكن الانتماء الطبقي ضعيف، حين ضعفت هذه المؤسسات، ونشأت صفقات العمال الكبرى مع المشغلين، والتي ضمنت حقوق العمال النقابية، وحسنت ظروف العمل بعد نضال مديد. وفي الحروب (ولا سيما الحرب العالمية الأولى) وغيرها من الأزمات الكبرى، تغلبت انتماءات أخرى على هذا الانتماء. لقد تغلبت الانتماءات التي يسهل تخيلها بوصفها جماعة هوية عبر اللغة والإثنية والمشاعر الوطنية وغيرها. كما أنه حتى في مرحلة ازدهار الحركات العمالية لم تنشأ طبقة عاملة عالمية مثلاً، على الرغم من نشوء مؤسسات حزبية عالمية، وظل أفق نضال العمال هو تحصيل حقوقهم داخل الدولة، وظلوا يقارنون أنفسهم بغيرهم من الفئات الاجتماعية في إطار الهوية القومية أو في إطار الدولة. وأصبحوا يشددون على الانتماء الإثني أكثر من الطبقي بوصفه أساس العضوية في الدولة، ومن ثم أساس الاستحقاق.

أتظل الطبقة فئة اجتماعية فعلاً بعد زوال الانتماء إليها، أم تبقى فئة تصنيف نظرية؟ إنها تبقى أداة تحليل نظرية، بوصفها فئة تقوم على وجود مميزات اقتصادية-اجتماعية "موضوعية" مشتركة. ولكن لا وجود للطبقة كجماعة بشرية في الواقع، إذا لم يتصرف الناس بوعي أنها جماعة ينتمون إليها. ومن دون ذلك، لا يمكن فهم ميل فئات واسعة من العمال في عصرنا، في ظروف ضعف الأحزاب الاشتراكية والنقابات، إلى قوى اليمين الشعبوي المتطرف. ويتعذر فهم ذلك الميل، من دون آلية تحويل الحرمان النسبي والفجوة بين المالكين والأجراء والمديرين والموظفين وغيرها إلى مس بالهوية/ الكرامة الشخصية وكرامة عائلة العامل وأبنائه الذين يقارنهم بأبناء الآخرين، وربط ذلك بهوية/ كرامة جماعات الانتماء الإثني أو الثقافي مثلاً في مقابل ثقافة النخبة، أو في مقابل جماعات انتماء ثقافية أخرى يعدّها دخيلة.

يشعر الإنسان بالانتماء إلى عائلته؛ هويته العائلية. هذه ليست مجرد فئة يصنّف إليها. ويشعر أيضًا بالانتماء إلى جماعات حميمة أخرى يشعر تجاهها بالألفة: أهالي حي أو قرية أو بلدة معينة. ثمة علاقة بين وجود أمور مشتركة بين الأفراد - والأهم هو تصورات مشتركة عن هذه المشتركات - والانتماء إلى

الجماعة. وتعمق المشتركات بوجود ثقافة مشتركة وذاكرة جماعية يتبناها الأفراد بوصفها ذاكرتهم⁽¹⁴⁾، تمثلها رموز (قادة عظام، أبطال/ شهداء، ضحايا، مآثر وانتصارات، أعداء الجماعة، أماكن، أزمنة أو مواسم) يعاد إنتاجها في المحفوظات المدرسية والأدب والفن. والذاكرة الجماعية تشتمل دائماً على نسيان جماعي. فهي انتقائية بحكم تعريفها.

يصبح الشعور بالانتماء والحاجة إليه جزءاً من شخصية الفرد إلى درجة إسقاطه على جماعات كبيرة من الناس لا يعرفهم ولم يلتق بهم في حياته: قومية إثنية أو وطنية أو جماعة إيمانية أو حتى سياسية. إنه ينتمي إليها، بوصفها جماعته بفعل مشتركات على المستوى القومي، أو الديني أو الثقافي أو السياسي أو غيره، التي تمس تكوينه العاطفي والوجداني والتي يشعر بالانتماء إليها. وتؤدي هذه الانتماءات دوراً مهماً في تشكّل أخلاقه ومواقفه وسلوكياته واتجاهاته، مثلما تؤدي في تجسدها، بوصفها جماعات فاعلة ذات مؤسسات وقيادات وغيرها، دوراً مهماً في الحياة الاجتماعية والسياسية، وحتى في السياسة العالمية أيضاً. وهذه الهويات معرضة للتغيير بعد فترة طويلة من تفكك الكيانات السياسية والاندماج في كيانات أخرى... إلخ، والأمثلة كثيرة من الاندثار حتى إعادة التشكّل في رد فعل على خطر الاندثار، أو في حالات فقدانها لوظيفتها في الحفاظ على الجماعة، كما في حالة تفكك القبائل الكبرى وفقدان القبيلة وظيفتها الاجتماعية/الاقتصادية وحتى الحماية، أو عندما تكتسب وظائف جديدة بتحويل هويتها إلى أيديولوجية سياسية⁽¹⁵⁾.

وتطراً ظروف تجعل انتماءً يتراجع مقابل انتماء آخر مشكّل لهويته، وهو انتماءه العقيدي، أو الديني أو الحزبي أو غيره. فمثلاً قد يكون انتماءه العربي بارزاً جداً ومسيّساً إلى درجة الإيمان بالمصير المشترك للعرب في وحدة أو اتحاد سياسي، وقد يتراجع إثر خيبة أمل من تبدد أوهام عن الأنظمة الحاكمة في العالم العربي، إذا كان انتماءه معزّزاً بتوقعات منها، أو إذا كان قائماً على الأيديولوجيا وليس على الثقافة العربية المشتركة وحدها. وقد يبقى عربياً باحثاً عن معنى جديد لهذا الانتماء في اللغة والثقافة والتوق إلى التحرر، أو يتنكر لهذه الهوية ويحتل مكانها انتماءً آخر في وعيه. ويمكن أن يكون انتماءه إلى الجماعة الدينية قوياً إلى أن يُصدم بجماعات دينية يشاركها العقيدة ترتكب أعمالاً تتناقض مع قيمه، فيبقى متمسكاً بقيمه وعقيدته بوصفها هوية فردية مع تراجع انتمائه العصبوي إلى الجماعة، أو يعيد النظر في فهمه لعقيدته، وغير ذلك من الاحتمالات.

من ناحية أخرى، تقوم جماعات أخرى أو أفراد آخرون أو حتى مؤسسات بتعريف الفرد على أساس الانتساب إلى جماعات لا ينتمي إليها شعورياً فعلاً، أي لا يعتبرها جزءاً من هويته الفردية. فيسهم التعامل القائم على هذا التصنيف في تحويل هذا الانتساب إلى انتماء فعلاً، أو يسهم في رفض هذا

(14) الذاكرة فعل عقلي، ومن ثمّ فالجماعة لا تتذكر، إن الذاكرة الجماعية هي تصورات يتبناها الأفراد عاطفياً ووجدانياً. وهذا التبني الذي غالباً ما يكون مدعماً ببعض الحقائق التي تجعل منه أمراً عقائدياً، هو من دلائل الهيمنة الثقافية لتصور ما.

(15) كتب جويل كاندو: "يمكننا أن نجد في الصحافة أو في الأدب أيضاً، اللذين يثمنان الإرث الوطني المشترك، أمثلة عديدة على هذه المنطوقات التي تورّد الذاكرة الجمعية لقرية، أو لمدينة أو [...] وهي منطوقات ترافق على وجه العموم إبراز هوية محلية". جويل كاندو، الذاكرة والهوية، ترجمة وجيه أسعد (دمشق: الهيئة السورية العامة للكتاب، وزارة الثقافة، 2009)، ص 24.

الانتساب، فيصبح قبول هذا التنسيب أو رفضه جزءاً من هويته الفردية، وذلك بسبب تفاعل طريقة تعامل الآخرين معه على هذا الأساس مع طبيعة شخصيته بما في ذلك تكوينه القيمي. يتحول التنسيب الجماعي أو المؤسسي إلى انتماء يجمعه بآخرين بالطبع. ولكن رفض هذا التحول ذاته يجمعه بآخرين أيضاً ويصبح أساساً لانتماء آخر.

وعلى كل حال، لا توجد جماعة من دون انتماء إلى الجماعة. وبعد نشوء الفرد الذي يعي استقلالية ذاته وهويته الفردية، لم يعد ممكناً وجود جماعة بلا هوية؛ هوية فردية وهوية جماعية تقوم على الانتماء الواعي إلى الجماعة.

ثالثاً: من الفلسفة إلى علم النفس الاجتماعي

ثمة نظريات في الهوية على مستوى تخصصات مختلفة. ومنها ما يُسمّى كذلك من دون أن يمتّ بصلة مباشرة لموضوعنا. خذ مثلاً Mind-Brain Type Identity Theory! هذه تُسمّى نظرية في الهوية؛ لأنها تساوي بين الحالات النفسية ومجريات معينة في الدماغ البشري. ثمة محاولات لإثبات تناسق بين العمليتين يسمونها Mind-Brain Type Identity Theory. تُستخدم كلمة هوية في علم الدماغ هنا بمعنى تساوي، لا أكثر ولا أقل. ولكن على مستوى علم النفس التطوري أو علم نفس النمو، ثمة نظريات في تشكّل الهوية الفردية ذات علاقة مباشرة بما ناقشه في هذه الورقة. نجدها مثلاً عند أحد ممثلي مدرسة التحليل النفسي، إريك إريكسون Erik Erikson (1902-1994)، ولا سيّما بشأن تشكّل الهوية الفردية في مرحلة البلوغ، وهو ليس بالضبط تشكّل الشخصية الفردية، بل المقصود هو الوعي بها. وثمة مقاربات أنثروبولوجية ثقافية ونظريات في علم النفس الاجتماعي حول الهوية، بمعنى الهوية الفردية. وربما انطلقت عند هيربرت ميد George Herbert Mead (1863-1931) في عشرينيات القرن الماضي، ولكن شهدت تحولاً كبيراً عند هنري تاجفيل Henri Tajfel (1919-1982) في نظرية الهوية الاجتماعية التي عمل عليها مع جون تيرنر John Turner (1947-2011) في عام 1979، والتي تشدد على أهمية الانتماء إلى جماعة بوصفه مصدرَ فخر واحترام ذاتي (يمكن أن نسميه شعوراً بالكرامة) للأفراد، وأن جماعات الانتماء هي جسر الأفراد للعالم الاجتماعي. وتفيد هذه النظرية بوجود نزوع معرفي لدى الإنسان إلى تصنيف الناس جماعات. وهذا النزوع إلى تصنيف الناس جماعات يشبه عملية التصنيف التي نعرفها في العلوم الطبيعية؛ إذ نقسّم العناصر والظواهر الطبيعية عموماً إلى فئات Categorization. نحن ننسب الشيء أو العنصر الكيماوي أو الظاهرة الطبيعية إلى فئة معينة تشترك في صفات نعتبرها أساسية، بحيث نقوم على أساسها باستنتاج تعميمات وروابط داخل الفئة وبين الفئات.

لكن الإنسان حين ينضوي في جماعة مقابل جماعات أخرى، ولو كان الانضواء مع آخرين لم يلتق بهم من قبل كما في تجربة تاجفيل، فإنه يميل خلال التجربة إلى تفضيل الجماعة التي صُنّف ضمنها، ويرغب في أن تحصل على منافع أكبر في مقابل الجماعات الأخرى، كما في حالة عضوية الفرق المتنافسة. يبحث الفرد سريعاً عن "نحن" يفضلها على الآخرين.

وإذا تجاوزنا تجربة تاجفيل إلى الجماعات التي ينتمي إليها الفرد، نجد أن هذا النزوع إلى الجماعة يقود، ثانياً، إلى نزوع معرفي آخر يتلخص بتقليل الفوارق بين الأفراد داخل الجماعة الأخرى وزيادة الفوارق بين الجماعات، بما في ذلك الفوارق بين الأفراد المنتمين إلى جماعات مختلفة، وهو ما يُعدّ هويات مختلفة. يبرر تقليل الفوارق داخل الجماعة التعميم على الجماعة بأسرها بنسب صفات معينة إليها، وتجاهل صفات أخرى، وتضخيم الفوارق بين الجماعات لتمييزها عن بعضها؛ أو العكس، أي أن الميل إلى إطلاق التعميمات على الفئات يؤدي إلى عدم رؤية الاختلافات.

وينشأ، ثالثاً، نزوع آخر إلى تشخيص الصفات السلبية لدى جماعات الـ "هم" والإيجابية لدى جماعة الـ "نحن" (أو العكس تماماً في حالة الشعور بالنقص تجاه الجماعة الأخرى).

نقسم الهويات في الحداثة لغرض البحث إلى هويتين أساسيتين: هوية ذاتية فردية تتلخص بتعريف الإنسان لذاته وصفاته التي يختارها لكي يعتبرها أساسية في تعريف ذاته، ومنح حياته معنى على هذا الأساس (وهو ليس السبيل الوحيد الممكن إلى المعنى)، وهوية اجتماعية بمعنى تعريف الإنسان لذاته بوصفه متممياً إلى جماعة أو جماعات؛ إذ يمكن في المجتمعات المعاصرة الحديث عن هويات اجتماعية للفرد، وليس هوية اجتماعية واحدة⁽¹⁶⁾. ولا شك في أن صفات الفرد التي يشدد عليها، أو التي يرغب في امتلاكها، تسهم في الانتماء إلى جماعة أو جماعات تشاركه هذه الصفات، والعكس صحيح. بمعنى أن الانتماء إلى جماعة محدّدة تجعل الفرد يشدد على صفات معيّنة لديه، كما قد تشكل لديه صفات أخرى نتيجة لهذا الانتماء. خذ مثلاً تقييم الإنسان لذاته بوصفه متديناً، أو وطنياً، أو قبلياً، أو متممياً إلى قرية، أو مدينة، أو متممياً إلى جماعة العاملين في مهنة تنشأ بين أفرادها روابط وثيقة بحيث يبرز الانتماء إليهم أكثر منه إلى بقية الجماعات التي ينتمي إليها، ولا سيما عند الحديث عن المهن الخطرة التي تنمي علاقات قوية بين أفرادها مثل مهن الإطفاء أو الإنقاذ أو الفرق العسكرية المحترفة وغيرها. وفي الماضي، كان الانتماء إلى جماعة حرفية يشكل أهم انتماءات القاطن في المدينة، وسميت طوائف الحرف وغالباً ما تقاطعت مع الطرائق الصوفية، ولكن مدن ما قبل الحداثة ليست موضوعنا هنا⁽¹⁷⁾.

وحين يشخص الإنسان الحديث ذاته، أو ينظر في ذاته، يجد أنه يمتلك صفات أو ميزات يعدّها إيجابية وسلبية وفق تقييمه. ولكن ما يُظهره يشمل غالباً ما يعدّه هو صفات إيجابية⁽¹⁸⁾، أو ما يعتبره الأفراد

(16) لا نتناول في هذه الدراسة هوية الكيانات، مثل المؤسسات والدول. فهذا موضوع آخر. الهوية في هذه الحالات غالباً ما تكون استعارة تصور طابع الدولة. فمثلاً، إذا قصدنا أن نعرف هوية الدولة بوصفها مسلمة أو غيرها من الصفات، فإن القصد هو بالحد الأدنى احترام مؤسسات الدولة لديانة الأغلبية فيها وتبني مؤسساتها الأعياد والمناسبات والرموز الإسلامية. وهو السائد حالياً في الكثير من الدول العربية. ويتصالح العلمانيون عموماً مع هذا التعريف، ولكن بعضهم يدعو إلى التخلي عنه، فتمه احتمال أن يتجاوز تحديد "هوية الدولة" هذا التعريف إلى اعتبار أن مؤسسات الدولة تدين فعلاً بدين مع أنها ليست ذاتاً؛ وبما أنها عبارة عن مؤسسات تحتكر العنف وقادرة على الفرض والإملاء فيمكنها أن تفرض تفسير الحكام للدين وفرائضه على المجتمع.

(17) يشدد بعض الباحثين على الفرق بين الأدوار الاجتماعية (أب، أم، طالب، مدرس... إلخ) من جهة، والهوية من جهة أخرى. ولكن بعض الأدوار، وفق تعبيرهم، يمكن أن يتحول في ظروف معينة إلى هويات. والتصنيف الصارم لا يفيد في هذه الحالة. ينظر:

Manuel Castells, *The Power of Identity*, 2nd ed (Oxford: Blackwell, 2004), p. 7.

(18) Helen Spencer-Oatey, "Theories of Identity and the Analysis of Face," *Journal of Pragmatics*, vol. 39, no. 4 (2007), p. 644.

الآخرون الذين ينتمون إلى جماعة الهوية نفسها صفات إيجابية، وغالبًا ما يتقاطع الأمران. فما يظهره للآخرين بوصفه إيجابيًا ناجمٌ غالبًا عن تأثره بما يحدّه الآخرون صفات مقبولة أو مرغوبة؛ فهو شديد التأثير بما يعتقدّه الآخرون، ولكن بحسب درجة "غيرية" هؤلاء "الآخرين" أيضًا.

فثمة خصال قد يهتم بإظهارها على مستوى العلاقات الشخصية الحميمة، ونقاط ضعف لا يخجل بها على مستوى المجموعة القريبة، وأخرى يظهرها في سلوكه في الفضاء العام بين مجموعات ينتمي إليها من دون أن يعرف أفرادها شخصيًا. فهو يدرك أن التقييمات لصورته الخارجية قد ترتسم في أعين الآخرين بوصفها هويته. وهذه التقييمات الخارجية السلبية والإيجابية تعود وتؤثر فيه وتحدث فيه مشاعر إيجابية أو سلبية من جديد؛ مشاعر الثقة وخيبة الأمل والإحباط؛ وتعود لتؤثر مرة أخرى في كيفية تعامله مع ذاته، وقد يؤدي ذلك إلى تحولات عديدة في النفس البشرية، على مستوى توقعات الإنسان من ذاته وإحباطاته وتوتراته النفسية ورضاه عن ذاته ... إلخ.

صيرونة شبيهة بها يمكن تشخيصها عند الحديث عن الهوية الجماعية، فثمة انطباعات يهّم الأفراد أن ينقلوها عن جماعتهم التي ينتمون إليها، فهم يشددون على صفات معينة للجماعة، إيجابية غالبًا، يهتمهم أن ينقلوها إلى الآخرين، ولكن أهمية الجماعة للفرد قد تتمثل في موقف سلبي جدًّا من بعض الصفات التي ينسبها إلى هذه الجماعة. فنقد الجماعة ليس دليلًا على عدم انتماء، بل قد يكون دليلًا على الانتماء الذي يولد الخيبات والمرارات.

ليست الجماعة كائنًا خارجيًا بالنسبة إلى الفرد، فهي تصبح بالتنشئة الاجتماعية جزءًا من شخصيته. ثمة نزعات مطبوعة في النفس البشرية ومتعلقة بالنفور من العنف الجسدي والتسبب بالأذى والألم والإذلال. وثمة نزعة أخرى علّق عليها آدم سميث أهمية كبيرة وهي التعاطف. وهو نابع من الرغبة في إثارة الانتباه إيجابيًا، أي الرضا والاستحسان، وتلقّي المحبة والإعجاب والتعاطف Empathy. هذه المشاعر هي أساس التعاطف والشعور مع الآخرين؛ فالنفس الإنسانية تتوقع منهم أيضًا تلقي التعاطف وتجنب الدم، وحياسة الاستحسان وتجنب الهجاء⁽¹⁹⁾. وأعتقد أن النزوع الأول أكثر أهمية، وإن كنت أؤكد بشدة الدافع الطبيعي القوي لدى الإنسان لأن يكون محبوبًا وأن يكون موضع رضا وإعجاب، ولكنه لا يؤدي بالضرورة إلى التعاطف مع الآخرين. لكن عدم تلقيه قد يؤدي إلى الانطواء والغضب، وربما العنف، وربما التشنجات الشخصية. وعلى كل حال، فإن لهذا الدافع (طلب الاعتراف، رغبة الإنسان أن يكون محبوبًا) علاقة متينة بالهوية الذاتية والإحساس بالكرامة. هذه، وأمور أخرى، مثل النفور من الأذى الجسدي، والنزوع إلى الانتماء، هي أصول الأخلاق المطبوعة في النفس البشرية. فهذه الدراسة تنطلق من أنّ النزوع إلى الانتماء هو ميل عاطفي طبيعي، فطرة إنسانية، عدا عن كون العيش في جماعة من ضرورات البقاء. ولا يوجد تناقض بين الأمرين؛ فكثير من ضرورات البقاء تلبيها فطرة إنسانية تشكل أيضًا أساسًا للأخلاق، من محبة الأم والعائلة، وحتى رغبة الإنسان في أن يكون محبوبًا، وميله إلى الانتماء إلى جماعة. وتبني منظومة القيم/الأعراف (المنسجمة أو المتناقضة

(19) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New York: Augustus M. Kelley, 1966 [1759]), pp. 26–30.

داخليًا) بناء عليها، وفي سياق تنشئة الفرد ضمن الانتماء إلى جماعة أو جماعات، والتوقعات منه في سلوكه بموجب الجيل والجنس والمكانة وغيرها من المحددات التي تتغير عبر التاريخ. لا يمكن تخيل قيم سائدة أو أعراف خارج النزعات الأخلاقية المطبوعة في الإنسان بما هو إنسان من جهة، والتنشئة الاجتماعية والقيم السائدة من جهة أخرى. وهذا لا يعني أن الفرد ينشأ بالضرورة بموجبها، بل قد يعني السياق التوتر والرفض والنقد، وأمورًا عديدة أخرى.

من ناحية أخرى، قد يؤدي الامتثال الكامل لهذه الأعراف والتوقعات الاجتماعية إلى قمع شخصية الفرد وقدرته على الحكم أخلاقيًا وعقليًا على الأمور، ومن ثمّ قابليته لتطوير ذاته على نحو خلاق، لا سيما في مقابل تقاليد تخنق ملكات الحكم هذه لديه.

وكما أسلفت، يستحيل الحديث عن أخلاق اجتماعية من دون انتماء. والانتماء أساسي في تقدير الفرد لمسألة السلوك الأخلاقي؛ إذ تربطه بالجماعة علاقة احترام، وخوف أو حب، ومن دون ذلك من الصعب الحديث عن تهذيب النفس ودفعها للسلوك الأخلاقي. لكن السياق نفسه يمكن أن يؤدي إلى قمع السلوك الأخلاقي في قضايا معيّنة، والانجرار خلف العصبية بدلًا من الحكم الأخلاقي حيث يلزم، والحكم العقلاني اللازم في حالات أخرى.

تركز غالبية دراسات ما يُسمّى "الهويات الاجتماعية" على المجموعة الأكثر أهمية للفرد في تعريفه لذاته. ويعي الخبراء جيدًا ما يجري في المسوحات واستطلاعات الرأي، حين يُسأل الفرد المستجيب "كيف تُعرّف ذاتك؟" ويُطلب منه أن يدرج انتماءاته بحسب الأهمية، فيبدأ مثلاً بانتمائه الديني أو القومي الإثني أو الوطني أو العائلي، وكأنها قائمة مشتريات Shopping List. وقد يتغير الترتيب ويحكم الباحثون على هويته بموجب هذه الأفضليات التي يضعها. مع أنه قد يرتبها على هذا النحو لكي يبدو كذلك، أو لأنه يعتقد أن هذا ما يليق. ومن الظلم أن يطلب من الفرد أن يدرج انتماءاته وفق الأهمية، مع أنه لا يتصرف في حياته بموجب هذه التفضيلات. وعلى الباحث أن يقرر كيف يوازن بين كيفية عرض الإنسان لنفسه وما يتضح عن شخصيته من إجاباته عن أسئلة أخرى غير مباشرة.

يُحدّد بيرند سايمون وظائف هوية الإنسان الجماعية بأنها أولاً، تمنح الإنسان شعورًا بالانتماء وأيضًا شعورًا بالتميز؛ وثانيًا، تسهم في موضوعة الإنسان لذاته في العالم الاجتماعي، أين يقف في العلاقة مع الآخرين؟ إلى من ينتمي؟ وإلى من لا ينتمي؟ ثالثًا، يمنح الشعور بالهوية الإنسان نوعًا من التقدير الذاتي⁽²⁰⁾ (الكرامة)، بمعنى رفض المسّ بما يعتبره هويته. وتصبح مسألة المسّ بالهوية، هويته الفردية كما يراها، وهويته الجماعية بمعنى انتماءاته التي يعدها مهمة، ومحاولة فرض هوية أخرى من قوة خارجية مسًا بالكرامة ودافعًا للاحتجاج، ولا سيما في حالات ما نسميه أزمة الهوية، وذلك في غياب الثقة باستقرار المسلمات الثقافية المهيمنة في ظروف التقلبات والتبدلات الاجتماعية، أو في حالات رهان القوى المحافظة في المجتمع على سياسات الهوية. فعند ذلك، تقوم هذه القوى باستنفار مشاعر

(20) Bernd Simon, *Identity in Modern Society: A Social Psychological Perspective* (Oxford: Blackwell, 2004), pp. 66-67.

الغضب على المس برموز جاعلة المس بها مسًا بالمشاعر، أو مسًا بالكرامة. وثمة حالات يتبنى فيها المقاومون للمس بانتماءاتهم نفس الصفات التي يُنعتون بها والتي تبدو سلبية لمن يصفهم بها، فيفخرون بهذه الصفات بتشكيل نوع من هوية التحدي التي تمنع الهجاء العنصري من النيل منهم، كما في حالة الافتخار باللون الأسود لدى الأفارقة الأميركيين ورفع شعار black is beautiful، أو في تبني بعض جماعات المثليين صفة queer (التي تعني في الأصل غير طبيعي أو منحرف) والمفاخرة بها. لكن هذه الاستراتيجية على كل حال تشدد بذلك على حدود الهويات، خلافًا لمطلب المساواة المجردة الذي لا يتضمن الاختلاف.

وقد قسّم تاجفيل وتيرنر ثلاث عمليات عقلية تقود إلى تقسيم الجماعات إلى "نحن" و"هم": أولاً، التصنيف الاجتماعي إلى فئات Social Categorization؛ ثانياً، التضامن والتماهي الاجتماعي مع مجموعة محدّدة Social Identification وهو ما يعني اكتساب هوية بالانتماء؛ ثالثاً، المقارنة الاجتماعية Social Comparison⁽²¹⁾، الذي عبره تنشأ عملية بناء صور إيجابية وسلبية للجماعات. وهذا الميل إلى التصنيف طبيعيّ وربما ضروريّ لفهم ما حولنا في المجتمع والطبيعة. لكن المشكلة تكمن في أمرين أساسيين؛ أولاً، أنّ تقسيم الناس إلى جماعات قد يقود إلى اعتبار الجماعة مفتاحاً لفهم الفرد؛ أي الإسقاط من هذه الصفات المنسوبة إلى جماعة على الفرد، وهو ما قد يؤدي إلى نوع من العنصرية يفترض في الأفراد صفات جوهرية كامنة ثابتة ناجمة عن الانتماء إلى جماعة بعينها، وهو ما يُسمّى أحياناً Stereotyping.

وثانياً، نشوء "نحن" و"هم" داخل المجتمعات نفسها (يمكن أن نستخدم مصطلح المجتمعات الوطنية مثلاً)، ما يهمّش المشتركات الضرورية للحياة الاجتماعية في عصرنا، خاصة في الدولة الحديثة، ولا سيما المواطنة، أو يعوق تشكّلها. ويعوق الانقسام العنصوي إلى نحن وهم، داخل الجماعة الوطنية نفسها، تشكّل رؤية عقلانية لمصلحة المجتمع، بوصفه كلاً واحداً يُسمّى شعباً أو أمة، والمقصود هنا هو الأمة المدنية أو المواطنة Civic Nation، التي تعني مجمل مواطني الدولة وتفترض رابطة مشتركة بينهم تتجاوز العيش في دولة واحدة إلى اعتبارها دولة جميع المواطنين.

والأخطر أن يصبح الانقسام إلى "نحن" و"هم" بديلاً أيضاً من الأحكام الأخلاقية القيمية؛ فيجري التسامح مع رذائل الفرد المنتمي إلى جماعة "نحن" من جهة، وعدم تقدير فضائل من ينتمي إلى جماعة "هم" مثلاً، الأمر الذي يمسّ بالأخلاق مباشرة. فمن الناحية الأخلاقية، يمكن أن يفضي تحديد انتماء الفرد إلى جماعة "نحن"، أي الشركاء في الهوية، إلى التسامح مع سيئاته وتبرير رذائله أو التستر عليها، أما من ينتمي إلى جماعة "هم" فينظر إلى فضائله بريئة، ونفسه رفضنا الاعتراف بها بأن مقاصد سيئة تقبع خلفها، أو أن الأهداف السيئة تجعل الفضائل أكثر خطورة من الرذائل في نظر الخصم. هنا تنتفي الأحكام الأخلاقية؛ ما يضر بالمجتمع عموماً.

(21) Henri Tajfel & John Turner, "An Integrative Theory of Intergroup Conflict," in: William G Austin & Stephen Worchel (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (Monterey, CA: Brooks-Cole, 1979), pp. 38-43.

من ناحية العقلانية، إذا كان المعيار للتفكير العقلاني في الدولة والمجتمع هو البحث عن أنجع الطرائق في خدمة الصالح العام، وإدارة الحوار بشأن تحديد ماهية الصالح العام، كتشخيص نقاط التقاطع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، أو لنقل مجتمع الدولة، وأقصد بذلك مجتمع المواطنين، فالانطلاق من مصلحة الـ"نحن" في مقابل "هم" ضمن الجماعة الوطنية نفسها، بحيث يكون الهدف هو تحقيق مصلحة الجماعة كما تبلورها قيادتها ضد مصالح جماعات أخرى، لا يتيح إجراء حوار عقلائي بين آراء مختلفة حول الصالح العام. ويصبح الحوار في أفضل الحالات تفاوضاً أو مساومة بين قيادات لجماعات الهوية للتوصل إلى حلول وسط في تقاسم المجتمع الوطني والدولة؛ ما يضعفهما، ويضعف معهما الانتماء إليهما، ولا سيما إذا كانت الحقوق والواجبات التي تمر عبر المواطنة ذاتها ضامرة، لأن غالبية المطالب لا تحقق بفضل المواطنة، بل عبر توسط الجماعات. وهذا بذاته يضعف مفهوم المواطنة وواقع ممارستها. لا يعني نقد هذه الصيرورة بالضرورة عدم الاعتراف بجماعات الهوية وخصوصيتها. فمن الممكن الاعتراف بها وحتى بحقوقها الجماعية الثقافية، ولكن ضمن "نحن" مواطنة. وعلى كل حال، يعتمد تفضيل جماعة الهوية التي تحتل التعددية الهوياتية داخلها، بحيث تنضوي تحتها وتخضع لها، على طبيعة النظام الاجتماعي السياسي القائم.

رابعاً: الذاتية والجماعية

قلنا إن الهوية الذاتية للإنسان لا تُختزل في تصنيفه إلى جماعات، كما لا تُختزل هويته الاجتماعية في عملية إدراجه ضمن الجماعات، أي الفئات (الأصناف، الأنواع) التي ينتسب إليها موضوعياً، أي بغض النظر عن فكره ومشاعره.

ويفيد أن نذكر أن مسألة الهوية الذاتية والاجتماعية للفرد هي مسألة حديثة نسبياً، إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الجماعة ومكانة الإنسان فيها شكلت كيان الإنسان الرئيس عبر مراحل تاريخية طويلة، وأنه انتمى بالولادة إلى جماعات ومراتب اجتماعية وطبقات (بمعنى Estate وليس بمعنى Class)، لم يكن ممكناً تغيير الانتماء إليها إلا بوقوع الكوارث أو العجائب، مثل السبي والأسر أو ما تسرده الأساطير وحكايات الأدب الشعبي عن بطولة ابن الفلاح التي فرضته على الحكام، أو وقوع الأميرة في غرامه. وكان شراء المماليك والأسر العثماني من أعجب قنوات الانتقال الاجتماعي في التاريخ: من الفلاحة إلى العسكرية أو بيروقراطية الدولة وحتى تولي السلطنة في حالة المماليك.

ولم ينشأ الفرد الحديث نتيجةً لحدث واحد كبير مثل الإصلاح الديني ومقاربات مارتن لوتر لفرد المؤمن أمام الله، واكتشاف المؤمن نفسه الداخلية الملعونة بالخطيئة الأولى والمسكونة بالميل إلى الشر والرذيلة، وسعيه للتحرر من هذه الميول بالإيمان، ولا بتركيب جان جاك روسو الفلسفي لإنسان طبيعي خيّر يعيش وحده في حالة الطبيعة أو قبل الحضارة وتفسد طبيئته الفطرية متطلبات العيش في جماعة؛ وذلك خلافاً لما يكتب فوكوياما⁽²²⁾ وغيره في تقليد انتقائي جداً وإسقاطي على التاريخ يعيد

(22) Fukuyama, pp. 25–36.

نشوء الفردية إلى البروتستانتية. ومع أن البروتستانتية الأولى وبعض فروعها اللاحقة ألغت الحاجة إلى الوساطة بين المؤمن والله، وجعلت المؤمن مسؤولاً أمام الخالق، فإنها كانت قمعية للغاية بشأن خيارات الفرد، وفرضت تفسيرات متزمتة سلفية للدين على طائفة الكنيسة، لا سيما أنها انطلقت من مقولة فساد الإنسان منذ الخطيئة الأولى. ولا شك في أن لارتدادات الإصلاح الديني الفكرية دوراً في نشوء فكرة الفرد المستقل أخلاقياً والمسؤول عن أفعاله، لكن الإنسان الفرد القادر على التأمل في ذاته نشأ بالتدريج؛ وذلك عبر عمليات تاريخية وثقافية معقدة في جميع الحضارات التي نشأت فيها مدن وتجار متنقلون، ورجال دين متجولون عابرون للثقافات المحلية، وشعراء ومغامرون ورحالة، ودعاة متمردون، ومدرسون يتنقلون من بلاط أمير أو نبيل إلى بلاط آخر. ولا يمكن فهم شاعر مثل أبي الطيب المتنبي، من خلال انتمائه القبلي أو هوية جماعية أخرى فقط، ولا بد من رؤية إدراكه لفرديته بوصف هذا الإدراك هو نواة إبداعه. وينطبق ذلك على أبي العلاء المعري وغيره. وقد عبر رينيه ديكارت وكانط وغيرهما عن نشوء الفرد فلسفياً، وكتب أبو حامد الغزالي (في المنقذ من الضلال) وبليز باسكال Blaise Pascal (في كتاب الأفكار) تأملاتهما بوصفهما فردين يعيشان أزمة وجودية يقبآن في نفسيهما بحثاً عن اليقين فيجدانه في الإيمان. ومع أن الهدف لم يكن التوصل إلى ذات داخلية فردية، فإن منهج الشك والبحث عن اليقين كانا جهداً فردياً في التنقيب داخل الفرد نفسه/ الفيلسوف نفسه. وتميز كانط من معاصريه بتأكيد استقلالية الفرد الأخلاقية، واعتبار كرامته هدفها قائماً بذاته، باعتبار الإنسان هدفاً قائماً بذاته وليس وسيلة. ولكنهم جميعاً لم ينشئوا الفردية الإنسانية، بل نظّروا لها بأشكال مختلفة، بحيث تمايزت وتداخلت فيها عناصر عقلانية وإيمانية وأخلاقية بتركيبات مختلفة. وقد تعمم نموذج الفرد مع نشوء الرأسمالية والعمل المأجور، وتقسيم العمل، وتطور وظائف الدولة، وتوسع الطبقة الوسطى، وانتشار التعليم، ونشوء فئة الأنتلجنسيا وتوسعها المستمر، وتطور المواصلات والقدرة على التنقل، وارتقاء قبضة الجماعات العضوية على الأفراد وفقدانها لوظائفها الاقتصادية والسياسية.

نشأت الفردية مع نشوء الفرد القادر على التفكير في "أنه" المتواصلة المستمرة رغم التحولات والتبدلات في مسار حياته، بحيث يلتقي وجودها بجوهره كذات متصلة عابرة للتغيرات، وبهويته بوصفه فرداً عاقلاً له ذاته الداخلية وشخصيته، وليس مجرد جزء من جماعة عضوية وشائعية وُلد فيها ويحتل فيها مكانةً محددة تُشتق منها واجباته. وهو ليس فقط القادر على مثل هذا التفكير، بل أيضاً الذي تتطلب منه الحياة العملية ذلك.

إنه الإنسان الذي يرى أن خلف مظهره الخارجي، ودرجة تعليمه، ومستواه المعيشي، نفساً راضية عن هذا كله، أو غير راضية، مكتفية أو غير مكتفية، حققت ذاتها أو لم تحقق ذاتها... ولكن لديها كرامة، وتستحق على الأقل أن لا تتعرض للإذلال، سواء بالعنف الجسدي أو المعنوي. كما أن الإنسان نفسه قادر على التفكير في انتماءاته إلى أكثر من جماعة واحدة، مثل جماعة المهنة وسكان المدينة والطائفة الدينية والفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها. تنشأ مسألة الهوية من التفكير في هذا التفكير؛ أي التفكير في الذات وأشكالة العلاقة بين الذات الفردية والجماعة، ومساءلتها. وتطرح العلوم الاجتماعية أسئلة عن إمكانية وجود ذاتٍ جماعية غير الذات الفردية.

والحقيقة أنه لا توجد ذات جماعية. فالذات فردية بحكم تعريفها. تتطلب الذات أن تفكر وتتخذ قرارات أخلاقية. ولا توجد أنا جماعية. أما وجود "نحن" فهو في الذوات الفردية التي تتشارك الانتماء. ويعبر عن هذا التشارك أفعال مشتركة ومؤسسات ورموز ونصوص وغيرها تنتج تصورات لهذه المشتركات وتقوم الذوات الفردية بتدوئتها⁽²³⁾. وإذا جرى ذلك على نحو امثالي غير نقدي وغير متحفظ، تنشأ إمكانية ذوبان الذات الفردية في الـ "نحن"، بما في ذلك في حالات الإتيان بأعمال عظيمة والتفاني والأثرة والتضحية في الدفاع عن الجماعة ورموزها كأنها دفاع عن الذات؛ ولكن ينشأ أيضاً تجيش الناس ضد الآخر، وفي إقصاء الآخرين وحتى الاعتداء على الجماعات الأخرى بوصف الغيرية تهديداً للهوية؛ احتمال التورط في ارتكاب الموبقات والفظائع باسم الهوية الجماعية بعد تهميش الذات الأخلاقية.

وكلما تفرّد الإنسان العاقل وأحسّ بذاته، ازداد وعياً بالجماعات التي ينتمي إليها: أولاً، تلك التي وُلد ونشأ فيها وتشرب قيمها ومسلّماتها وأعرافها. وتربطه بها مشاعر الألفة التي تتحول إلى حنين في المستقبل، فما الحنين إلا الشعور بفقدان الألفة والتوق إلى ما هو حميم؛ ثانياً، تلك التي ولد فيها من دون أن تربطه بها علاقة حميمة، فغالبية البشر يولدون في جماعة مؤلفة من أفراد كثيرين لا يعرفون غالبيتهم، كما في الطائفة الدينية أو الجماعة القومية. ليست هذه جماعات عضوية مولودة، ولا هم يختارون العضوية في هذه الجماعات. ولكنها، مع ذلك، تسهم في تحديد قيمهم وثقافتهم ومعنى حياتهم وجوانب أخرى من شخصيتهم؛ ثالثاً، تلك الجماعات التي ينتسب إليها لاحقاً بحكم ظروفه الاجتماعية كشخص بالغ، مثل الزمالة الطلابية والرابطة المهنية وغيرها التي قد تبقى دوراً أو وظيفة ولا تتحول إلى هوية؛ رابعاً، أخيراً، تلك التي اختارها (أو يحسب أنه اختارها) مثل جماعة الناس الذين يشترك معهم في رؤية المجتمع والعالم بتقاطع مع الثالثة، وقد تبقى المشاركة عقلانية فحسب، وربما تتحول عبر المشاركة في أعمال مشتركة ومواجهة التحديات إلى انتماء وهوية، كما يحصل للكثير من الأحزاب والروابط التي تصبح جماعة انتماء.

يقال إن الظروف الاجتماعية والمعطيات الجينية تحكمت في خيارات الفرد هذه؛ ولكني لا أعتقد أنها تستنفد عملية الاختيار. ولا شك في أن ملكتي الحكم الأخلاقية والعقلانية والأمل والإرادة كلها تتأثر بشدة بالمعطيات الجينية والبيئية والاجتماعية، بوصفها العوامل الرئيسة في تخلّق شخصية الفرد، ولكنها لا تختزل فيها. ولذلك يمكن توقع فعل هذه المعطيات فقط على درجات مختلفة من الاحتمال.

وبالطبع، ليس تغيير الهوية بوصفها انتماءً إلى جماعة ناجماً عن الإرادة الحرة، بل تبقى العوامل الرئيسة هي المعطيات الاجتماعية البيئية المتغيرة، وبنية الفرد العاطفية والقيمية، وأخيراً الإرادة الحرة.

تبدأ الانتماءات بجماعات قائمة يولد فيها الإنسان، وينتمي إليها عاطفياً وتسهم في تنمية شخصيته وذوقه وقيمه وغيرها، ولا تنتهي بوجود أفراد عاقلين آخرين يتواصل معهم على مستويات مختلفة مثل

(23) استخدم الفعل ذوّت، والاسم تذويت بمعنى جعل الشيء أو الفكرة جزءاً من ذاته. وهي تقارب معنى internalize التي تترجم بفعل استبطن، ولكني أرغب في التشديد على فكرة الذات.

العلاقة الشخصية من قرابة وصداقة وزمالة وغيرها، وأخيراً علاقة الانتماء المشترك إلى جماعة من دون وجود علاقة شخصية (كما في الجماعات المتخيلة)، بحيث ترسم الصورة وتشكل التوقعات منه بناءً على هذا الانتماء المشترك أو ما يُسمى الهوية الجماعية. ولكن هذه كلها يمكن أن تتغير وتبدل، إذا استنفدت الجماعة وظيفتها بالنسبة إلى الفرد، أو إذا كانت الهوية الجماعية فقيرة بالمضامين فلا يبقى منها سوى تأكيد التميز من الآخر فتصبح عصبوية بلا مضمون، أو في حالة صراع بين الجماعة التي ينتمي إليها وبين جماعات أخرى، أو إذا قام نظام سياسي جديد في الدولة التي يعيش فيها يشدد على الهوية الوطنية أو الدينية، أو يعمل على تفضيل جماعة على غيرها، أو يحاول أن يضمن الولاء للنظام بناءً على علاقات عشائرية أو طائفية أو جهوية.

ويزداد الأمر تعقيداً عند الحديث عن ملايين البشر والجماعات التي تتقاطع إراداتها، والمؤسسات والدول وبرامج التدريس وكتب التاريخ والشعر والأدب وغيرها، بحيث تنشأ من ذلك هويات لم يخترها الفرد، ولكنه ينتمي إليها. وهو يظل قادراً على اتخاذ القرار ضمن محاولات الإجابة عن سؤال المعنى لحياته؛ فما الذي تعنيه هذه الانتماءات ضمن مسعاه لأن يجد معنى لحياته؟ ولماذا يتحرر منها، إذا كان التحرر يعني التنكّر لأمر مهم قد يؤدي التنكّر لها إلى تشويه شخصيته؟ وما دام الانتماء إلى الناس الذين يعنون له، أو يشعر تجاههم بمشاعر المودة، لا يتناقض مع خياراته الأخلاقية، فمن الأجدي في بعض الحالات التحرر فيها من دون التحرر منها.

في هذه الحالة، تكتسب الهوية معنى آخر تماماً غير ذلك المعنى البدهي؛ فهي تشير إلى انتماءات الشخص، وهويته كما يحددها، وذلك في تقاطع مع هوياته الأخرى، وتعيش وصراع مع جماعات ينتمي إليها آخرون. الهويات هذه كلها مصنوعة، أو كما يقال مركبة. فتعريف الناس لهوياتهم الجماعية يتغير عبر المراحل التاريخية، وأحياناً في المرحلة ذاتها، وفق تغير النظام الاجتماعي والسياسي القائم، وكذلك وفق تحديد الآخر الذي ترسم بموجبه صورة جماعة الانتماء في كل مرة بوصفها مختلفة عن الآخر.

متى تكون جماعة الانتماء الرئيسة هي الجماعة القومية أو الوطنية؟ ومتى تكون جماعة الناس التي تعتنق الدين نفسه أو الأيديولوجيا؟ ولماذا؟ أليس ثمة فرق بين الإخلاص للعقيدة الدينية أو الأيديولوجية والتعصب لجماعة تعتنق هذه العقيدة وفيها المؤمن وغير المؤمن؟ وكيف تُفهم مزايا الجماعة الرئيسة؟ ومتى يتشكل الزي الخارجي الذي بموجبه تميز مظهرًا؟ وكيف تنشأ السلوكيات التي تعرف بأنها عادات؟ غالباً ما تكون هذه كلها حديثة العهد نسبياً، ولكنها تُعدّ عادات متوارثة رغم ذلك. فالتقاليد تخلق، وتتحوّل اجتماعياً بلغة بيير بورديو إلى بنية مبنية. وثمة أسئلة كثيرة أخرى يمكن الإجابة عنها، ضمن الأبحاث التاريخية وغيرها. ولكن هذه الأسئلة تكثّر في الحداثة على نحو خاص، وليس بالضرورة بحثاً عن إجابات علمية بشأن عملية تركيب الهويات، بل أيضاً في سياق البحث عن معنى للحياة، أو في خضم الصراع السياسي والأيديولوجي وغيرها من سياقات الحداثة.

فالجماعات في العالم ما قبل الحديث كانت غالباً هي الجماعة الأولية التي يولد فيها الإنسان ويفهم ذاته ليس بوصفه جزءاً منها فحسب، بل أيضاً، وأساساً، بوصفها جزءاً منه؛ إذ يتحدد دوره وسلوكه، وإن

شتم معنى حياته، بموجب مكانته المولودة معه، ولا معنى لحياته خارجها، ما عدا في حالات التمرد والصعلكة وغيرها من الاستثناءات. هل كان الانتماء إلى هذه الجماعات هوية؟ لا أدري جواباً على هذا السؤال. ولكن ما هو مؤكد أن عامة الناس لم تتعامل معها من زاوية الهوية المفكر فيها، أي من زاوية انتماء الفرد إلى جماعة، بل عضويته المفروغ منها فيها، وكأنها جسد، وهو عضو من أعضائه. فقد كانت الجماعة تسكن الفرد قبل أن يسكن فيها، إنه ينشأ وينضج بوصفه عضواً فيها. ربما شهد ماضي الجماعات هذه التي نسميها جماعات عضوية منعطفات فكّر الناس فيها استثنائياً على نحو انعكاسي، مثلاً بالقبيلة، بما يتجاوز التفاخر حين حققت انتصارات، أو بما يتجاوز الحسرة والإحساس بالخسران حين تعرضت للهزيمة والإذلال. يمكننا تصور أن الناس فكروا في معنى انتمائهم إلى القبيلة. ولكن في جميع الحالات لم ير الفرد نفسه منفصلاً عن الجماعة، إلا في حالة كونه منبوذاً من طرفها، أو متصعلكاً ضدها؛ أي إنه لم يفكر في الانتماء إلى الجماعة بوصف هذا الانتماء مكوناً من مكونات هويته. فهذه ظاهرة حديثة. يستثنى من ذلك، كما أسلفت، التجار المتجولون والرحالة والمثقفون المتجولون سواء أكانوا وعاءاً، أم شعراء، أم مدرسين مترجلين. ولكن هؤلاء، إذا صح تقديري لاحتمة نشوء الهوية الفردية عند بعضهم على الأقل، كانوا الاستثناء الذي أكد القاعدة.

في العصر الحديث، تحصل ثورة في أدوات تشكيل الهويات وتركيبها، بسبب وعي الأفراد بذواتهم كونهم أفراداً قادرين على التعاقد في سوق العمل، وقادرين على التنقل واختيار المهنة ومكان السكن وغيرها، وبسبب تنامي دور الدولة والتعليم العمومي والإعلام ووسائل الاتصال عمومًا، وصناعة الترفيه، بما فيه الترفيه الثقافي والفولكلور؛ أي الثقافة المصنعة من عناصر مختارة من الثقافة الشعبية وصقلها وتلميعها وتزييفها وتجاهل أخرى في هذه الثقافة وتهميشها، وأيضاً تنامي القدرة الإنتاجية والإخراجية على:

• صناعة الآخر وتنميته وتحديد الذات بناءً على تنميط الآخر.

• صياغة تصورات عن الجماعات، بما في ذلك تاريخها ومميزاتها ومزاياها التي يفترض أنها تتفوق بها، والمظالم التي تعرضت لها وغيرها، بحيث تُقدّم إليها (أي للجماعات) على أنها هويتها لكي تتشرب هذه الصور المرتسمة عنها بحيث تتحول إلى تصوراتها الذاتية.

خامساً: الكرامة الفردية والجماعية

ربما لم يكن الشعور بالكرامة نزوعاً طبيعياً، أي مطبوعاً في النفس الإنسانية. ففي عصور بشرية مختلفة، اعتُبرت الكرامة هي كرامة النسب والجماعة العضوية، وكان الانتقام على المس بها من الشيم التي يعتز بها. وفي مراحل أخرى، اعتُبرت شيمًا مقصورة على المتممين إلى طبقات معينة، ولا سيما أولئك المستعدين للقتال والموت من أجل الملك أو الدين أو الشرف نفسه، مثل الفرسان والنبلاء بالوراثة. وعموماً، اختلط فهم الكرامة بمسألة الشرف الذي يتغير تفسيره لدى الطبقات المختلفة. لقد مرت في تاريخ البشرية بنى اجتماعية ونظم سياسية تربي فيها جزء من الناس على تقبل مكانتهم الاجتماعية، بوصفها منزوعة الشرف والكرامة، وعدّوا تعامل الحكام أو الفرسان أو أصحاب الأرض معهم،

بوصفهم لا يمتلكون شخصية مستقلة تستحق الاحترام، أمراً طبيعياً. ولا يخامرني شك في أن هؤلاء شعروا بالمعاناة من الألم الجسدي والنفور من الإذلال المعنوي، وإن تقبلوه بوصفه معطى "طبيعياً" متعلقاً بحق يمتلكه من يلحق بهم الأذى على أجسادهم ونفوسهم. فمعطيات التراتبية الاجتماعية، تشبه المعطيات الطبيعية، وحتى الإلهية، وفقاً للعقائد التي بررتها. ولكن لم تخل مرحلة تاريخية من التمرد على هذا الواقع. ولا شك لدي في أن لا أحد يتقبل العنف والإذلال الجسديين اللاحقين به؛ أما عدهما أمراً طبيعياً فهو قمع اجتماعي عرفي لميول مطبوعة في النفس البشرية يصل إلى درجة طمسها، أو هو حالة نفسية "غير طبيعية" قياساً على الطبيعي وهو 1. النفور من الأذى الجسدي، 2. التعاطف، 3. الشعور بالانتماء، 4. رغبة الإنسان في أن يكون محبوباً ومقدراً. وفي عصرنا، أصبحت للإنسان الفرد كرامته، بما هو إنسان فرد له شخصيته (هويته الفردية)، بغض النظر عن مكانته الاجتماعية.

لقد نشأ وتعمّم تصوّر جديد للإنسان، بوصفه فرداً يفكر في ذاته، ويتمثل هذا التصور أفراداً يؤمنون بأن لدى كل منهم ذاتاً بشرية تستحق الاحترام. ونمت في هذا السياق منظومات مؤسسية وفكرية، تقوم على حماية حقوق الأفراد، وكرامتهم الشخصية. هذه الذات الفردية، سواء أكانت متوارية خلف المظاهر، أو تجاهد لإبراز نفسها عبر المظاهر، هي هوية الفرد وكرامته. أصبح هذا التصور قائماً، إلى درجة لم يعد معها ممكناً أن لا يكون النفور من الإذلال إلا انتصاراً للكرامة الإنسانية. وأصبحت فكرة تقبل الفرد الإذلال، لأنه أمر طبيعي قياساً على وضعه ومكانته وربما حتى لونه، مستهجنة.

ومن ناحية أخرى، فبما أن انتماءات الفرد، أو هوياته الجماعية، هي جزء من هويته الفردية، ومن ثم جزء من كرامته، فثمة مجال واسع للبحث بهذه الهوية عبر تضخيم بعض الهويات الجماعية وتهميش غيرها، والتلاعب بمشاعر جماعات من البشر على مستوى الهوية والكرامة وتجيشها في خدمة مصالح أو أيديولوجيات، بحيث تسخر "سياسات الهوية" التي تخاطب هذه الموضوعات في توجيه مشاعر الكبرياء والغضب، إما إلى قضية عادلة متعلقة بحقوق هذه الجماعات بوصفها جماعات هوية، أو إلى صرف النظر عن قضايا رئيسة تواجه الأفراد والجماعات وللتغطية على فشل الدول والحكومات والنخب الحاكمة في هذه القضايا الرئيسية.

وقد أصبح الاقتصاد الاستهلاكي قادراً ليس فقط على خلق أنماط استهلاك جماهيرية، بل أيضاً على طمس تميز الفرد بتعميم الفردانية، بوصفها هي أيضاً هوية جماعية في مجتمعات يمكن فيها صناعة تصورات لما هي الفردانية والتميز في المظهر ونمط السلوك وغيره، لتتحول هي أيضاً إلى سلعة جماهيرية. وتسهم في ذلك أيضاً وسائل التواصل الاجتماعي. فكما يمكن أن تذيب الهوية الجماعية الهوية الفردية داخلها، يمكن أن تتحول الفردانية إلى هوية جماعية في المجتمع الاستهلاكي، والنتيجة واحدة. لا فرد متميز فعلاً بفردية ولا جماعة انتماء حميمية فعلاً.

هذا الواقع هو من أهم حواضن تفريخ الشعبوية السياسية الما بعد حداثة وأدواتها في الوقت ذاته، وإن لم يقتصر نشاطها على هذه الميادين. يصعب أن تجذب الشعبوية أصحاب الهوية الفردية فعلاً. فهي تخاطب الفرد المنغمس ضمن جماعة من الأفراد المغتربين عن ذاتهم، الفرد الذي يخلق لديه المجتمع

الاستهلاكي حاجات جديدة باستمرار، وتستغل اختلاط الغضب الناجم عن تدهور أحوال الطبقة العاملة في الدول الرأسمالية المتطورة مثلاً، مع الشعور بتهديد الهوية الإثنية الثقافية بحضور متزايد للمهاجرين في هذه الدول، ولا سيما القادمين من دول غير أوروبية، لتوجيه الغضب ضدهم بوصفهم يشكّلون تهديداً لمنط الحياة وفرص العمل ومستوى الأجور في الوقت ذاته، وأيضاً ضد النخب الثقافية والسياسية الليبرالية التي تُتهم بأنها متحللة ضعيفة الهوية الجماعية، وبأنها تفرض وصاية على الثقافة الأصيلة للناس وتركز على الخيارات الفردية من جهة، وغير مكترثة لأحوال الفئات الشعبية من جهة أخرى. فمن منظور الشعبوية، حين تسعى النخب الليبرالية لاحترام هويات المهاجرين، فإنها تهتمّس هوية الوطنيين البيض من الطبقات العاملة وغيرها. هذا ادعاء اليمين الشعبوي الذي يدعو جماهير الساخطين على تدهور أحوالهم المعيشية في الغرب إلى المجاهرة بهويتهم، وألا يخجلوا من أفكارهم المسبقة وتعميماتهم على الآخرين، وذلك في سياق دفاع مزوّر عن حرية التعبير وضد "الصواب السياسي". وسبق أن بينت أن النعوت السلبية يمكن أن تتحول إلى شيم يجاهر بها أولئك الذين يقومون بتركيب "هوية متحدية". تجاهر بالذكورية مثلاً التي تتهم بها، أو بالموقف السلبي من المسلمين.

تشهد الدول المتقدمة أيضاً سيورة تحوّل الامتعاظ الناجم عن الفجوة الطبقية إلى اغتراب ثقافي عن النخب، ولا سيما الثقافية؛ بسبب تزامن الحرمان النسبي مع انتشار الثقافة الليبرالية والشعور بأن النخب تحمل ثقافة عابرة للحدود الوطنية وتهتم بحقوق النساء والأقليات وحرية التوجه الجنسي وما يسمى الصواب السياسي، وبالتمثيل Representation على مستوى المناصب (تمثيل المرأة والمولنين والمثليين والشباب وغيرهم، وتحويلهم بذلك إلى جماعات هوية) والتمثيل على مستوى الثقافة واللغة، مثلاً باختيار المفردات اللائقة عند التحدث عن النساء والأقليات وغيرهما، أكثر من الاهتمام بالحقوق والعدالة؛ ما يجعل حاملي الشعور بالحرمان أكثر تمسكاً بهويتهم الإثنية وثقافتهم المحلية التي يفترض أنها هوية الدولة التي فقدت ويجب استعادتها. وتظهر نخب تخاطب هذه المشاعر وتعوض عن اللامساواة بمنح الذين يعانون الحرمان النسبي شعوراً بالكبرياء بسبب هويتهم. تنشأ فئة السياسيين الذين يخاطبون مشاعر الناس بالانتماء والكرامة (الهوية)، ويدعون تمثيل هوية الشعب الأصيلة ضد هوية النخب الملوثة والهجينة وضد المهاجرين وأبناء المهاجرين النشطين والطموحين، ولكنهم لا يمثلون مصالحهم.

وفي البلدان الفقيرة، تلك التي يتحدّر منها هؤلاء المهاجرون، غالباً ما تُستخدم سياسات الهوية للتعويض عن فقدان الكرامة الشخصية نتيجة للفقر والعوز من جهة، وعدم احترام أجهزة الدولة لحقوق الإنسان من جهة أخرى، بتأجيج الهوية الجماعية والكرامة الوطنية، أو التعويض عن المس بالكرامة الوطنية والسيادة نتيجة لهزائم عسكرية أو فشل السياسات الخارجية أو تبعيتها لدول أخرى، بالتعبئة على الهوية الطائفية أو الدينية. وثمة حالات معلومة، يجري فيها تركيب الهوية الوطنية في مناهج التدريس وفي الإعلام وفي خطابات الأنظمة الحاكمة، وبعض القوى المعارضة، وغيرها لشحن الناس بهوية وطنية إقصائية ضد آخر داخلي يسهل ربطه بمؤامرات خارجية لا تنتهي؛ ما يسهم في تهميش القضايا السياسية والاجتماعية.

لا شك في أنه لا يمكن أن يقتصر الانتماء الوطني على المدى البعيد على الحقوق والواجبات، وأنه إذا لم تتطور هوية جامعة لا تقتصر على المكانة القانونية للمواطنة، فإنه يصعب تحفيز المواطن للقيام بأيٍّ من واجباته تجاه المجموع، من الالتزام بأخلاقيات العمل ونظافة المرافق العمومية وسلامتها وصولاً إلى الدفاع عن بلده في زمن الحرب؛ كما يصعب من دونها الحفاظ على الوحدة الوطنية في زمن الهزات الداخلية، بما في ذلك التمييز بين الدولة ونظام الحكم السائد والذي لا يفترض أن تعني معارضته موقفاً من الدولة. ومن ناحية أخرى، لا تسود قيم وأعراف مدنية بقوة القانون فقط، بل يفضل أن تجمع المواطنين ثقافة قومية تتضمن أعرافاً ونماذج سياسية وثقافية موجّهة، أو رابطة وجدانية ما وتجمعهم بالدولة (وليس نظام الحكم بالضرورة) بوصفها مؤسسة لازمة للحياة المشتركة وأمن المجتمع وخدمته ولتحويل الفرد إلى مواطن والمجتمع إلى أمة ذات سيادة. لا شك في أنه لا بد من أن يتوافر بُعدٌ ثقافي معنوي وجداني ما لكي تتماسك الهوية الوطنية. قد يكون هذا البعد قومياً، بحيث يرى المواطنون في الدولة تعبيراً عنه، ولكنه ليس أمراً ثابتاً غير متغير فهو يتعرض لضغوط من أعلى (العولمة) ومن أدنى (الأقاليم والأقليات القومية والمهاجرون). وتعمل الدول على إيجاد مشتركات ثقافية، ولا سيما على مستوى نشر اللغة الرسمية، ومناهج التدريس، وتعميم احترام الرموز الوطنية، والطقوس والاحتفالات الرسمية⁽²⁴⁾. والاندماج القومي هو النموذج الغالب على الحداثة، وهو بحد ذاته ليس إملأ فقط، بل تضمن دائماً نوعاً من التهجين نشأت عنه ثقافة قومية. ولكنه ليس هو الحل دائماً، فقد يكون الاندماج الوطني ممكناً بوجود تعددية قومية. والحد الأدنى في رأبي هو اعتبار مجال سيادة الدولة وطناً مشتركاً على الرغم من غياب التجانس الإثني أو الديني.

الهوية الجماعية شرط الأخلاق العمومية التي لا تعتمد على وازع الضمير الفردي وحده. ولكنها (الهوية وأزماتها، الانتماء إليها ونقد هذا الانتماء) تشكل أيضاً الحاضنة لأعظم المنجزات العمرانية والأدبية والفنية. وقد تكون من ناحية أخرى بيئة التعصب، وكراهية الآخر، والمحلل الذي تذوب فيه أخلاق الفرد وضميره، والعصبية التي تُحلّ التصنيفات على أساس الهوية محلّ الحكم الأخلاقي، وأداة توليد استقطابات "نحن" و"هم". والأمر لا يتعلق بالهوية ذاتها، ولا يتعلق بالانتماء وأسس هذا الانتماء، سواء أكان اللغة، أو الإيمان بالأصل المشترك، أو غيره، فهذه في حد ذاتها ليست أموراً ضارة، بل بنهج القوى الفاعلة والمؤثرة في المجتمع باستثمار الهويات الجماعية في التعامل مع الظروف الاجتماعية والسياسية.

لا توجد هوية تحريرية (تقدمية كما كان يقال) بحكم تعريفها، وأخرى قمعية (أو رجعية) بحد ذاتها. يتوقف الأمر على الظرف التاريخي والعلاقات الاجتماعية والأهداف التي من أجلها يُستثمر في الهويات.

سادساً: ملاحظات بشأن الهوية العربية

في العقد الأخير من القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين، توقع عديد من الباحثين العرب أن تُلحق العولمة أدّى بالهوية العربية يضاف إلى ما عدّه بعضهم أزمات هوية ماثلة في تنافر

(24) Montserrat Guibernau, *The Identity of Nations* (Cambridge: Polity Press, 2007), p. 189.

بين الهويات الوطنية في الدول العربية والهوية القومية العربية الجامعة من جهة، وصعود الحركات الإسلامية السياسية في تلك المرحلة من جهة أخرى. وفي الحقيقة، تستحيل معالجة جميع هذه القضايا من زاوية مفهوم الهوية وحده. ولكن، على كل حال، لا يوجد تناقض بين الهويات القطرية والعربية، إلا إذا كانت ثمة سياسات موجهة لإحداثه. إذ يمكن أن يحمل الفرد أكثر من هوية جماعية، وكان من الطبيعي أن يعرف العربي ذاته بوصفه عربيًا فلسطينيًا، أو عربيًا تونسيًا أو جزائريًا. وحتى لو لم يكن هذا مألوفًا لدى المصري، فمصر تشكّل أهم مركز ثقافي عربي، وتُعرف على أنها أكبر دولة عربية، والمصري على الرغم من قوة انتمائه إلى مصر، يعرف ذاته بوصفه عربيًا بين العرب⁽²⁵⁾؛ وثقافيًا لم تحلّ أي ثقافة محلية وطنية محلّ الثقافة العربية، وغالبًا ما تكاملت معها. أما الإسلام فهو دين العرب وغير العرب؛ وإذا اعتبرناه صفة مميزة لحضارة، فقلنا حضارة إسلامية، فإنها في حالة العرب لا تشكل ثقافة منفصلة عن الثقافة العربية، فالعربي يتعرّف إلى كل ما هو إسلامي من خلال لغته العربية، ووجدانه العربي لمن شاء. ولم تنجح محاولات تهميش البعد العربي في هوية الفرد واستبدالها بانتماء إلى أمة إسلامية، إلا على هوامش المجتمع. فحتى التيار الرئيس لدى الإسلاميين لا يقوم بمثل هذه المحاولة للاستبدال.

أما بالنسبة إلى العولمة، فما يمكن تأكيده هو أن العولمة الاقتصادية وعولمة وسائل التواصل وكذلك بعض أنماط الاستهلاك المادي والثقافي، لم تؤثر في هذه الأثناء في اتجاه إضعاف الهويات القومية والإثنية، بل تفاعلت معها، بما يعيد صياغتها، وحتى تعزيزها في بعض الحالات، سواء أكان هذا التعزيز ناجمًا عن رد فعل على الاجتياح الثقافي المعولم بالتأكيد على الانتماء والفخر بالخصوصية الثقافية وغير ذلك، أم ناجمًا عن تعزيز وسائل الاتصال والتواصل داخل الفضاء اللغوي الثقافي الواحد أيضًا، وليس فقط بين الثقافات، وذلك قبل نشوء وسائل التواصل الاجتماعي.

وليست العولمة أساسًا مسألة هوية، ولا هي تهدف إلى تقويض القومية العربية. وفي نهاية الموجة الأولى من المناقشات بشأن العولمة والهوية الثقافية في التسعينيات، تبدد الانطباع بأن العولمة يمكن أن تمحو خصوصية كل شعب ومميزاته، أو تفرض عليها هوية واحدة؛ فقد نشأ انطباع معكوس بأنها تهتمش دور الدولة، وتستدعي الهويات الجزئية داخلها (تفكك دول البلقان وبعض دول أوروبا الشرقية

(25) القضايا التي أثارها طه حسين في بداية القرن الماضي بشأن هوية مصر، سواء أكانت فرعونية أم متوسطة، هي بالضبط القضايا المتعلقة بمسألة الهوية في الحداثة. لكن الزوبعة التي أثارها طروحاته، والانشغال بمتوسطة مصر أو فرعونيتها، ظلت مقتصرة على أوساط نخبة تعاملت مع مسألة الهوية من منطلق ثقافي محض، بالمعنى الضيق للثقافة بوصفها ثقافة النخبة. ولذلك مع أن الانشغال به وصل إلى المؤسسة الدينية وغيرها، فإن الجمهور الواسع من المصريين بقي بعيدًا عن هذا النقاش لأن هويته المصرية، وهي بالتأكيد هوية قوية، غير منفصلة عن العربية والإسلامية إلى حد بعيد. هذا مع شح التنظير للهوية العربية لمصر قبل جمال عبد الناصر، فإن هوية مصر العربية ليست هوية قومية أيديولوجية كما رأى عبد الناصر والناصريون، بل هي فضاء مصر الثقافي وأيضًا الجيو - استراتيجي. ولكن كلمة قومية في مصر ظلت تصف مؤسسات مصرية (الصحف القومية مثلاً). وقد اعتبر صاحب شخصية مصر جمال حمدان أنّ العروبة ثقافة، مستخدمًا استعارة أنّ المصريين ذوو جد فرعوني وأب عربي. والإشكالية الحقيقية للهوية في مصر ليست متوسطة أو فرعونيتها، وإنما كيفية تغليب الهوية المصرية المشتركة للمواطنين المصريين على الاختلاف الديني بين المسلمين والأقباط. وأتفق مع برهان غليون في أن مصر ليست الدولة العربية أكثر سكانًا وروسخًا في التاريخ فحسب "لكنها هي أيضًا التي أصبحت، منذ الحروب الصليبية، مركز ثقل الثقافة العربية والإسلامية معًا". برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص 170.

وصعود القوميات الإثنية، مسألة كاتالونيا، إسكتلندا ... إلخ). ولكن مع مرور الوقت تبين أن أهمية الدولة لم تتراجع، بل ربما ازدادت، أيضاً في مواجهة تحديات العولمة.

ليس للعولمة هدف ولا هي مؤامرة، ولا توجد لها غايات أو أهداف، والقول بأنها تهدف إلى بناء هوية واحدة وثقافة واحدة⁽²⁶⁾ هو نوع من زرع مقاصد وحتى أهداف تآمرية في صيرورة تاريخية اقتصادية اجتماعية نابعة أساساً من تطور قوى الإنتاج، ولا سيما الحوسبة وتكنولوجيا الاتصالات. ولا شك في أن الشركات العابرة للحدود تستفيد منها، ولكن ليست وحدها المستفيدة منها. فقد تراجعت نسب الفقر المدقع، مثلما تراجعت نسب وفيات الأطفال في العالم الثالث، ووفيات الأمهات، وارتفع معدل العمر المتوقع عند بدء الحياة. ولكن توسعت الفجوة الاقتصادية التي تفصله عن العالم المتقدم وتعمق الوعي بها. وليس الهلع من العولمة ظاهرة خاصة بالعرب. فقد عرفت فرنسا طوال العقد الأخير من القرن العشرين فزغاً مشابهاً من العولمة بوصفها عملية أمركة. ولكن في غياب تيار سياسي قومي عربي قوي، أو على الأقل دولة عربية واحدة وازنة لديها مشروع قومي، فإن القلق يصبح مبرراً، ويتخذ أبعاداً أخرى بالتأكيد. هنا تكمن المشكلة؛ أي في الدول والاقتصاد، وليس في الهوية العربية. ففي غياب مشروع سياسي واقتصادي عربي، ما يتبقى في الحقيقة هو الثقافة العربية بما فيها الأدب، والتربية والتعليم، ووسائل الاتصال والتواصل، وشعور العربي بالانتماء إلى العرب (وقد يكون انتماءً نقدياً)، واعتبار الثقافة العربية جزءاً من هويته الفردية. لكن إذا كان هذا ما تبقى، فهو ليس بقليل على الإطلاق. وفي رأيي، لا تشكل العولمة خطراً عليه، إذا كانت الثقافة العربية قادرة على التفاعل مع العولمة، بوصفها فاعلاً وليس متلقياً فقط. ولإدراك هذه الحقيقة، لا بد من التحرر من وهم بعض تيارات الأنثروبولوجيا الثقافية وتعاملها مع الهوية بوصفها هي، ظاهرة غير متغيرة مساوية لذاتها. وهو تعريف الهوية الابتدائي الذي لا يصلح إلا في الرياضيات والأفكار المجردة. لا يوجد جوهر ثابت للثقافة العربية. وأتفق مع الجابري في أن "مسألة الهوية عندما تطرح نفسها على شعوب عريقة، كالشعوب العربية والفارسية والهندية والصينية ... إلخ، التي اجتازت خلال تاريخها المديد تجارب قاسية، يجب أن يُنظر إليها على أنها تعبير عن الحاجة، لا إلى تحديد الهوية، بل إلى إعادة ترتيب عناصرها وإعادة إرساء علاقتها بالمحيط [...] إنها في الغالب 'حالة نفسية' أشبه بأزمة على صعيد الوعي، قد تشتد لدى أشخاص أو شرائح اجتماعية، إلى الدرجة التي تؤدي إلى طرح سلبي لمسألة الهوية، إلى تضخيم شأنها أو إنكارها بالمرة! هذا في حين إن المسألة كلها تؤول في نهاية الأمر، وفي الغالب، إلى إعادة التوازن داخل الوعي، الفردي والجماعي"⁽²⁷⁾. ولكنني لا أتفق معه في أن العولمة "تسعى" لأن تفرض نفسها كهوية جامعة⁽²⁸⁾.

(26) عماد إبراهيم عبد الرزاق، "الهوية مخالب العولمة" في: الهوية وتحديات العصر: جدل الهويات، حوار المجاورة أو صراع الاختلاف، تحرير عامر عبد زيد الوائلي (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2017)، ص 102.

(27) محمد عابد الجابري، الهوية.. العولمة.. المصالح القومية، أوراق عربية 1: شؤون سياسية 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 13.

(28) المرجع نفسه، ص 24.

ويبقى من الطبيعي أن يظهر صاحب النظر الثاقب قلقاً من تحول الفجوة الطبقية إلى هوة ثقافية أيضاً نتيجة لممارسات مثل دراسة أبناء الطبقات الميسورة في مدارس خاصة تدرس باللغة الإنكليزية وترك المدارس العمومية لعامة الشعب. ومن الطبيعي أن ينتشر في الدول المغاربية قلق على اللغة العربية، في ظل إرث استعماري مقلق في هذا الشأن. ففي الذاكرة الجزائرية أن رئيس وزراء فرنسي، هو كاميل شوتان Camille Chautemps (1885-1963)، أصدر في 8 آذار/ مارس 1938، مرسوماً عُرفَ بـ "مرسوم شوتان" Décret Chautemps الذي بموجبه اعتبرت اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر وحظر استعمالها⁽²⁹⁾.

انشغل المثقفون العرب كثيراً في العقود الأخيرة من القرن العشرين بمسألة الأصالة والحداثة وقضايا الهوية الثقافية. والنقاش في رأيي طبيعي، لكنه يصبح مفيداً فعلاً إذا شكّل دافعاً لإنتاج ثقافي يعدّ الأصالة شرط الحداثة، والحداثة شرط الأصالة في عصرنا، ولا يخاطب فقط الهوية الجماعية للفرد العربي بل يأخذ في الاعتبار الهوية والكرامة الفرديتين؛ فلا مخرج من الحداثة. وحتى ما اعتبر "عودة" إلى الهوية الإسلامية في تركيا المعاصرة في ظل حكم حزب العدالة والتنمية لم يُعد تركيا إلى العثمانية؛ إذ لا توجد عودة في التاريخ. فتركيا دولة قومية حديثة يحكمها حزب محافظ ذو مرجعية أيديولوجية إسلامية (أو ذات صبغة إسلامية). لا عودة إذاً إلى أصالة بمعنى الأصل، وإنما القضية هي الحفاظ على خصوصية ثقافية عربية منفتحة على العالم. بهذا المعنى، الحداثة لا تُهدّد الهوية العربية إنما في الحقيقة تُعيد صياغتها؛ وهي وبمعنى ما أوجدتها، سواء نتيجة لانتشار التعليم ووسائل الاتصال، أو انتشار الأيديولوجيات القومية التي قومت المكون الإثني المشترك، أو رد الفعل على الهيمنة الغربية.

وقد رافق نوع من العولمة جميع الإمبراطوريات في التاريخ. وبالتأكيد فإن العولمة، بمعنى توسّع السوق الرأسمالية وانتشار التسليح والعمل المأجور، هي من مميزات نشوء الرأسمالية وانتشارها. لكن العولمة بالمعنى المعاصر مختلفة جذرياً عن كل ما سبقها، بما في ذلك مراحل تمدّد النشاط الرأسمالي والتجارة العالمية. فهي تشمل تصدير صناعات كاملة إلى حيث توجد أيدي عاملة رخيصة ولا توجد ضرائب وحقوق نقابية، وعولمة وسائل الاتصال، ونشوء أنماط عالمية للاستهلاك، وعولمة صناعة الترفيه، وأيضاً عولمة بعض أنماط السلوك والمظاهر. وفي الحقيقة، لم يشكل ذلك "تهديداً" فقط للثقافات في العالم الثالث وغيره، بل استنفرت القومية والخصوصية حتى أوروبا، لا سيما في فرنسا. وبمعنى ما، وصل الخوف من العولمة إلى الولايات المتحدة ذاتها. وإذا كانت العولمة هي أمركة، فقد وصل الخوف من هذه "الأمركة" إلى الولايات المتحدة ذاتها، لأن "الأمركة" المقصودة هي تصدير ثقافة الساحلين الغربي والشرقي، وليس المناطق الوسطى من الولايات المتحدة.

إذا لم تكن هوية الناس أحادية البعد، فإنهم لا يفزعون من الانفتاح على التطور والتغيير والتفاعل مع الحضارات الأخرى، لأنهم واثقون من غنى ثقافتهم وقوتها، وتأصيلها في هويتهم. فمثل هذا التفاعل، إذا لم يجر من زاوية الشعور بالدونية، ولم يكن مجرد تقليد، يغني هذه الثقافة ويطورها ولا يمس بالانتماء إليها.

(29) عبد الرحمن سلامة، التعريب في الجزائر: ماضياً وحاضراً ومستقبلاً (دمشق: وزارة الإرشاد القومي، 1976)، ص 15.

لا تحتاج الهوية القائمة على انتماء إلى جماعة مباشرة إلى مكونات ثقافية وحضارية؛ لأنها تقوم على المحبة والتعاطف، ويمكنها أن تتغذى على عاطفة الانتماء وحدها. أما الانتماء إلى جماعات أكبر، فتغنيها المكونات الثقافية إلى جانب مشاعر الانتماء. وإذا كانت خاوية من المضمون، ولا سيما لدى فئات تعيش على هامشها، يصعب أن تضرب جذوراً في هوية الأفراد الجماعية، من دون استخدام متواصل لنفي الآخر وسيلةً لترسيم حدود الهوية.

يملك العربي لغة عربية (وثقافة عربية ولو بالحد الأدنى)، وهي أساس انتمائه إلى الجماعة العربية المتخيلة، وتصورات تاريخها المشترك وحتى المصير المشترك والتأثر بكل ما يجري في البلدان العربية. وليست اللغة العربية الجامعة بين الفصحى والمحكية وأدبهما أداة تواصل فحسب، بل هي أيضاً أهم مكونات الثقافة، ولا يمكن إحداث نهضة حديثة من دونها. وضمن إنكار هذه الهوية هو تشويه ثقافي، فليست للعرب ثقافة بديلة، قد يجد الأفراد لأنفسهم بدائل، ولكن لا يوجد بديل جماعي من الثقافة العربية. كما لا بديل في العالم العربي للغة العربية فيما يتجاوز التواصل اليومي الاجتماعي إلى الإعلام والعلم ولغة المؤسسات، سوى اللغات الأوروبية، لغات المستعمرين السابقين. ولا يفضي الموقف الهوياتي من العربية إلى استبدالها باللغات المحلية غير العربية التي عمّرت (ومن الضروري الاعتراف بها) بل إلى لغات المستعمرين السابقين. ليست اللغات الأقومية المحلية بديلاً من العربية على مستوى الدولة والعلم والتعليم والإعلام وغيرها. وغالباً ما يكون الهجوم على العربية، باسم هذه اللغات التي تعايشت معها دائماً، ممرّاً إلى الفرنسية أو الإنكليزية. لا اللهجات العامية تعدّ بديلاً من العربية المعيارية ولا اللغات الأقومية المحلية، وإنما البديل الجدي النافي للثقافة العربية هو اللغات الكبرى الأخرى، لغة المستعمرين السابقين. وهو على جديته ليس بديلاً حقيقياً، ولا يمكن أن يحلّ محلّ العربية سوى لدى نخب معتبرة من مجتمعها أرادت أن تمشي مشية "الخواجات" فنسيت مشيتها.

ثمة تطرف أيديولوجي، متمثل بإنكار الهوية العربية والتنكر لها، ولكنه لا يشكل تياراً وازناً في البلدان العربية. وفيما عدا هذا التطرف الأول المعروف برز تطرفان آخران. يتمثل الثاني باعتبار العروبة عرقاً متحدرّاً من أصل مشترك، أو رابطة دم متخيلة كالقبيلة. وقد تجسّد الثالث في اعتبار العروبة أيديولوجية شاملة وحزباً سياسياً. وكلا التطرفين يولّدان صراعاً على الهوية العربية، ويلتقي الثاني مع الأول إذ يخرج الأقوام التي تعرّبت ثقافياً وحضارياً عبر التاريخ من إطار الهوية العربية أو يحاول أن يخلق قرابة بالدم بلا جدوى؛ كما ينكر التفاعل والتدامج بين القبائل والإثنيات (الأعراق إن شئتم) والثقافات؛ ما يجعل من نقاوة العرق خرافة بحتة. هو ذلك التفاعل والاختلاط والتهجين عبر التاريخ الذي تشكلت منه الحواضر العربية وتشكلنا منه نحن العرب المعاصرون. أما الثالث (أي اعتبار العروبة أيديولوجية سياسية شاملة) فيخطئ في قلب الهوية إلى أيديولوجيا؛ والأمر الأهم أنه ينقّر كل من بات ينفر من هذه الأيديولوجيا، ولا سيما حين ارتبطت بأحزاب حاكمة في دولة سلطوية.

والهوية العربية إطار ثقافي وقاعدة استناد للتفاعل مع العولمة من دون التساؤل أمامها بالتحول من ذوات إلى مواضع، وهي داخلياً من أنجع المضادات للطائفيات على أنواعها، لأنها تنافسها بقوة على حلبة الهوية والانتماء، وليس على مستوى التنظير والنقاش العقلاني، وتملك المقومات لمنافستها.

ومثلما أن الطائفية وإضعاف الهوية العربية سياسيًا مهّدا لتدخل قوى خارجية في البلدان العربية، فإن الهوية العربية تشكّل أحد الدفاعات الرئيسة ضد مثل هذا التدخل.

ومثلما لا يوجد تناقض، بل تكامل بين المكونين العربي والإسلامي في الحضارة العربية، فإنه لا يوجد تناقض أيضًا بين العروبة والمواطنة. فالهوية العربية، هي هوية الأكثرية في البلدان العربية، وهذا لا يمنع أن تجمع المواطنين العرب بغير العرب الهوية الوطنية والمواطنة المتساوية في دولة، مع احترام هويات غير العرب القومية والثقافية. ولكن هذا الأمر يتطلب مواطنة متساوية، مواطنة تمنح معنى للانتماء المشترك إلى مجال سيادة الدولة بوصفه وطنًا.

المواطنة أساس الانتماء إلى الدولة الحديثة، وإذا كان نظام الحكم رشيدًا وواعيًا بمسألة الهوية، فإنه يعمل على أن تصنع المواطنة المشتركة الثقافية التي تميز مواطني دولة ما بالتدرّج. وتفتعل الأنظمة السلطوية، في حالة ضعف المواطنة، الهوية الوطنية غالبًا بالسلب، أي بالتكرّر للهوية العربية المشتركة مع بقية الدول العربية، مع أن الهوية العربية المشتركة للعرب ضرورية للحفاظ على وحدة الدولة، قبل أن تكون أساسًا لاتحاد عربي في مرحلة تاريخية ما.

لم تتحول الهوية الوطنية المرتبطة ببناء الدولة الحديثة في بلداننا إلى هوية ثقافية مشتركة؛ فهي تقوم على المواطنة أساسًا، وإذا كانت المواطنة ذاتها ضامرة فقيرة بالحقوق والواجبات، فإن جسر الانتماء هذا إلى الدولة يتضعّض. وأما المشتركات الثقافية الضرورية لتعزيز الهوية الوطنية، فتنشأ بالتدرّج وتتعزز بالتنشئة المدرسية، ونتيجة للعيش المشترك في دولة والشعور بالانتماء إليها، بدءًا من احترام رموزها وطقوسها الوطنية، وحتى تشجيع فريق كرة القدم الوطني، وليس بالتمييز المفتعل ونفي الآخرين.

References

المراجع

العربية

- أفلوطين عند العرب. نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار القلم، 1944.
- الجابري، محمد عابد. الهوية.. العولمة.. المصالح القومية. سلسلة أوراق عربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. ط 7. القاهرة: مكتبة الخانجي - مطبعة المدني، 1418هـ/ 1998م.
- سلامة، عبد الرحمن. التعريب في الجزائر: ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا. دمشق: وزارة الإرشاد القومي، 1976.
- غليون، برهان. المحنة العربية: الدولة ضد الأمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.
- كاندو، جويل. الذاكرة والهوية. ترجمة وجيه أسعد. دمشق: الهيئة السورية العامة للكتاب، وزارة الثقافة، 2009.

كتاب أنولوجيا أرسطاطاليس وهو القول على الربوبية. تصحيح ومقابلة فريدريخ ديتريشي. ترجمه ابن ناعمة الحمصي. (عبد المسيح بن عبد الله) 250هـ / 864م، والكندي (يعقوب بن إسحاق) 260هـ / 874م. لايبزيغ - برلين: دار نشر ج. هاينريش، لايبزيغ - برلين، 1882.

المسكيني، فتحي. الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن". بيروت: دار الطليعة، 2001.

الهوية وتحديات العصر: جدل الهويات، حوار المجاورة أو صراع الاختلاف. تحرير عامر عبد زيد الوائلي. الإشراف اللغوي ظاهر محسن جاسم. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2017.

الأجنبية

Austin, William G. & Stephen Worchel (eds.). *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey, CA: Brooks-Cole, 1979.

Bayart, Jean-Francois. *The Illusion of Cultural Identity* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), pp. 10-33.

Castells, Manuel. *The Power of Identity*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 2004.

Fukuyama, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018.

Guibernau, Montserrat. *The Identity of Nations*. Cambridge: Polity Press, 2007.

Heater, Derek. *A Brief History of Citizenship*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

Moore, James & Michael Silverthorne (eds.). Francis Hutcheson & James Moore (trans.). *The Meditation of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*. Book X-15. Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

Simon, Bernd. *Identity in Modern Society: A Social Psychological Perspective*. Oxford: Blackwell, 2004.

Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. New York: Augustus M. Kelley, 1966 [1759].

Spencer-Oatey, Helen. "Theories of Identity and the Analysis of Face." *Journal of Pragmatics*. vol. 39, no. 4 (2007).

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. C.K. Ogden and F. Ramsey (trans.), with an introduction by Bertrand Russell. London: Routledge and Kegan Paul, 1922.



مختار زواوي

مسائل في اللسانيات وعلم العلامات قراءة في نصوص فردينان دو سوسور

دراسة في مجموعات خمس من نصوص فردينان دو سوسور الجديدة في اللسانيات العامة التي عثر عليها في عام 1996 ونُشرت في عام 2002. تتألف هذه الدراسة من قسمين؛ عالِم الباحث في القسم الأول عددًا من المسائل المرتبطة بإبستمولوجيات اللسانيات ونسق دو سوسور الفكري، كمسألة ترتيب مقولاته اللسانية في نسق، وطبيعته، وتصورات دو سوسور في فلسفة اللسانيات، وميتافيزيقا العلامة، والتجريد، والثنائيات، ومبدأ المخالفة. أما القسم الثاني فأفرد فيه الباحث لكل مجموعة من مجموعات النصوص الخمس فصلًا خاصًا، قصد التعريف بمضامينها والمسائل التي نظر فيها دو سوسور: مسائل في سؤال البدايات؛ نقد النحو المقارن والطريقة المقارنة؛ المنهج واللغة الواصفة؛ السيميولوجيات والتوزيع الجغرافي للألسن؛ والخطاب.

زواوي بغورة | Zwawi Beghoura*

الهوية في الخطاب الفلسفي الفرنسي المعاصر: فانسان ديكومب نموذجاً

Identity in Contemporary French Philosophy: Vincent Descombes Case Study

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى البحث في مسألة الهوية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، من خلال الفيلسوف فانسان ديكومب الذي قدم مقاربة تحليلية وبنائية، تعتمد على نظرية الاستعمال في فلسفة اللغة، وعلى الفلسفة الاجتماعية في دراسة المسائل الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، ومنها مسألة الهوية التي خصها بدراسات كثيرة، أهمها: إرباكات الهوية، وفيها ميز بين الاستعمالات القديمة والحديثة، وبين الهوية الشخصية والجماعية القائمة على مفهوم الهوية التعبيرية.

كلمات مفتاحية: الهوية، الخطاب الفلسفي الفرنسي، فانسان ديكومب.

Abstract: The aim of this paper is to study identity in French contemporary philosophy through the work of the philosopher Vincent Descombes. Descombes presents an analytical approach that is based on the theory of use of language and on social philosophy to study ethical, political, and social issues including identity. He conducted several studies regarding this issue including: *Les embarras de l'identité*, in which he distinguishes between old and modern uses and between personal and social identity that is based on expressive identity.

Keywords: Identity, French Philosophy, Vincent Descombes.

* أستاذ الفلسفة المعاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

مقدمة

يتطغى خطاب الهوية على الحياة السياسية والثقافية والإعلامية الفرنسية المعاصرة. ويعرف حضوراً مكثفاً في خطابات السياسيين والإعلاميين بمختلف اتجاهاتهم، بحيث يصح القول إن المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي يعرفها المجتمع الفرنسي قد اختزلت في المسألة الثقافية المتمثلة في التهديد والخطر اللذين تتعرض لهما (الهوية الفرنسية) من الأجانب والمهاجرين، وخاصة المسلمين منهم⁽¹⁾. وإذا كان هذا الخطاب السياسي والإعلامي المتداول معروفاً في ملامحه العامة على الأقل، ويعبر في مجمله عن الأزمة التي يعرفها المجتمع الفرنسي، فإن الذي يعنينا في هذا البحث هو الجانب الفلسفي من موضوع الهوية وكيفية معالجته في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، وعند واحد من فلاسفتها المعاصرين، وهو الفيلسوف فانسان ديكومب Vincent Descombes الذي قدم مجموعة من الأعمال الفلسفية التي يمكن تصنيفها تصنيفاً أولياً في ثلاثة محاور كبرى: أولها، تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة الذي خصه بمجموعة من الكتب منها: الذات: عينها والآخر (1933)، خمس وأربعون سنة من الفلسفة الفرنسية (1978)، وصدر، كذلك في عام (1979)⁽²⁾، والفلسفة في الزمن العاصف (1989)⁽³⁾، وتفكير الدب، ومقالات أخرى في الفلسفة العملية (2007)⁽⁴⁾. وثانيها، الهوية وفلسفة اللغة، ومنها: قواعد نحو الأشياء من مختلف الأنواع (1983)⁽⁵⁾، ومؤسسات المعنى (1996)⁽⁶⁾، والمسند في الذات (2004)⁽⁷⁾، وآخر مستجدات الأنا بالاشتراك مع الفيلسوف الأميركي تشارلز لارمور (2009)⁽⁸⁾، وإرباكات الهوية (2013)⁽⁹⁾، وحديث الذات (2014)⁽¹⁰⁾، إضافة إلى بحوث ومقالات سائير إلى بعضها في ثانيا

(1) يُنظر على سبيل المثال لا الحصر الدراسات الآتية:

Claude Dubar, *La crise de l'identité, l'interprétation d'une mutation* (Paris: PUF, 2001); Beleg Nabl, *La république identitaire, ordre et désordre* (Paris: Editions du Cerf, 2016); Roger Martelli, *L'identité c'est la guerre* (Paris: Les liens qui libèrent, 2016).

ومما له دلالة في هذا الشأن أن الرئيس الفرنسي السابق، نيكولا ساركوزي، قد استحدث وزارة للهوية الوطنية!

(2) Vincent Descombes, *Le même et l'autre: Quarante-Cinq ans de philosophie française* (Paris: Editions Minuit, 1979).

ترجم هذا الكتاب في السنة نفسها إلى اللغة الإنكليزية، وصدر بعنوان الفلسفة الفرنسية الحديثة، يُنظر:

Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, L. Scott-Fox & J. M. Harding (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

(3) Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps* (Paris: Editions Minuit, 1989).

(4) Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'Ours, et autres essais de philosophie pratique* (Paris: Seuil, 2007).

(5) Vincent Descombes, *Grammaire d'objets en tous genres* (Paris: Editions Minuit, 1983).

(6) Vincent Descombes, *Les institutions du sens* (Paris: Editions Minuit, 1996).

(7) Vincent Descombes, *Le complément de sujet* (Paris: Editions Gallimard, 2004).

(8) Vincent Descombes, *Dernières nouvelles du moi*, avec Charles Larmore (Paris: Editions PUF, 2009).

(9) Vincent Descombes, *Les embarras de l'identité* (Paris: Editions Gallimard, 2013).

(10) Vincent Descombes, *Le parler de soi* (Paris: Editions Gallimard, 2014).

هذا البحث. وثالثها، الفلسفة الاجتماعية، ومنها: فلسفة الحكم السياسي (2008)⁽¹¹⁾، وتدرّيات إنسانية (2013)⁽¹²⁾.

والحق أنه إذا كانت هذه المدونة الفلسفية الثرية والمتنوعة تتطلب التحليل والمناقشة، سواء من جهة عناصرها ومشكلاتها أو سياقها، فإن الذي يعينني بالدرجة الأولى هو دراسة مفهوم الهوية عند هذا الفيلسوف، متبعاً في ذلك القاعدة المنهجية التي تقتضي الانتقال من الكل إلى الجزء، ومن العام إلى الخاص. وعملاً على تحقيق ذلك، فإنني سأتوقف في البداية عند مسألة الهوية في الخطاب الفلسفي الفرنسي، ثم أحلل وجهة نظر الفيلسوف ديكومب، والمجال العام الذي تندرج فيه مقاربته الفلسفية، وأختم بجملة من النتائج الأولية.

والهدف الأساسي من هذه الدراسة هو محاولة فهم مسألة الهوية التي طبعت الخطاب الفلسفي المعاصر، والوقوف عند بعض جوانبها النظرية والعملية كما قدمها هذا الفيلسوف، وذلك نابع من ثلاثة معطيات أساسية: أولاً، أهمية الفلسفة الفرنسية المعاصرة في العالم ومكانتها، وكما تظهر في أعمال هذا الفيلسوف الذي لم يهتم به البحث الفلسفي العربي المعاصر. وثانياً، أهمية المقاربة المنهجية التي قدمها، وخاصة في جانبها المنهجي التحليلي والبنائي، والذي يظهر في مناقشته لمختلف تيارات الفلسفة المعاصرة، وخاصة فيما يعرف بالحوار بين الفلسفة القارية الأوروبية والفلسفة التحليلية الأنكلوسكسونية. وثالثاً، محاولة معرفة حدودها من جهة سياقها وعلاقتها بغيرها من المقاربات الفلسفية، وخاصة تلك التي تندرج ضمن الفلسفة الاجتماعية. وبسبب ما يطبع هذا الموضوع من جدة في المصطلح، فإنني عمدت إلى وضع المقابل الأجنبي حتى عندما يكون بعضه متداولاً، وذلك لتحقيق أكبر قدر ممكن من الوضوح والتدقيق⁽¹³⁾.

أولاً: مسألة الهوية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة

يعدّ النقاش الدائر حول الهوية في الخطاب الفلسفي الفرنسي المعاصر جزءاً من النقاش حول موضوع الذات والذاتية، وذلك منذ خمسينيات القرن العشرين⁽¹⁴⁾. فإذا احتكنا إلى التاريخ العام للفلسفة

(11) Vincent Descombes, *Philosophie du jugement politique* (Paris: Editions Seuil, 2008).

(12) Vincent Descombes, *Exercices d'humanité* (Paris: Editions Les Petits Platon, 2013).

(13) يتفق علماء اللغة العربية على أن لفظ الهوية مشتق من الضمير المفرد الغائب "هو"، وأما مصطلح "هو" المركب من تكرار الضمير "هو"، فمعناه أن يكون الشخص هو نفسه. "هو" ضمير يحيل إلى "الآخر" وليس إلى "الأنثى"، وفي هذا دلالة بالغة على أهمية العلاقة مع الآخر في كل تحديد أو تعريف أو تعيين للهوية، لأنه يثبت الآخر قبل أن يثبت الأنثى، ولأنه يطلق على الغير في مقابل الأنثى، ولأن الإنسان لا يعرف نفسه إلا إذا عرف غيره. ولكن هذا المعنى الاصطلاحي للفظ الهوية لا نثر عليه في القواميس اللغوية العربية القديمة، والدليل على ذلك هو أنه إذا تصفحنا قاموس الصحاح لابن حماد الجوهري (ت. 398/1008م)، لمعرفة معنى لفظ الهوية، فإننا لن نثر على أي من المعاني التي نستعملها اليوم، وكل ما نثر عليه هو كلمة "هوية" التي شرحها بقوله: "رجل هو هو بالضم، أي: جبان". ولا يختلف معجم لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن علي بن منظور (ت. 711/1311م)، عما أشار إليه صاحب الصحاح، إلا من جهة تقديم أمثلة من الشعر وبعض الأقوال المأثورة. ولكن بعدها بقرن تقريباً، نجد القاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت. 817/1414م)، قد ثبت ما أشار إليه الجوهري، وابن منظور، وأضاف إليه معاني عديدة، أهمها: كلمة "الهوية"، التي تعني "البعدة القعر". ومع أن هذه الكلمة بعيدة عن معنى الهوية في استعمالنا المعاصر، فهي قريبة من حيث التركيب، وتتداخل معها، وبخاصة من جهة الرسم. يُنظر: الزواوي بغورة، "سؤال الهوية"، مجلة الهوية (مكتب الشهيد التابع للديوان الأميري الكويتي)، الغرسة الخامسة والثمانون (2016)، ص 29-31.

(14) يمكن القول إن الفلسفة الفرنسية الحديثة اتسمت بطرح موضوع الذات منذ فلسفة ريتيه ديكرات في القرن السابع عشر. ومقولته المشهورة، "أنا أفكر إذاً أنا موجود"، تعدّ فاتحة لهذا النقاش الذي لا يزال قائماً، والذي خصه ديكومب بالتحليل والمناقشة، ولكن مجال البحث لا يسمح بالتوسع في هذا الجانب التاريخي المهم فلسفياً، وخاصة في علاقته بموضوع الهوية.

الفرنسية المعاصرة، فإن المؤرخين يقدمون لنا صورة عامة، مفادها أن الفلسفة الوجودية التي انتشرت بعد الحرب العالمية الثانية كان محورها الذات، ولكن مع بداية الستينيات حل محلها الفلسفة البنيوية بمفهومها للبنية والنسق أو النظام. ويستدل على ذلك بمعطيات تاريخية وفلسفية كثيرة، منها ما جاء في كتاب كلود ليفي ستروس *الفكر البري* من مناقشة ونقد لكتاب جان بول سارتر *نقد العقل الجدلي*. يقول ليفي ستروس: "فالذين يؤخذون في فخ الذات والهوية يستسهلون عادة معرفة الناس [...] أولئك تغلق في وجههم معرفة الإنسان [...]". والواقع أن سارتر بات أسير الكوجيتو (cogito) [أنا أفكر إذا أنا موجود]. أما كوجيتو ديكارت فكان يسمح بمقارنة الكلي والعالمي، ولكن شرط أن يبقى نفسياً وفردياً. ولم يفعل سارتر عندما أضفى طابعاً اجتماعياً على الكوجيتو سوى الانتقال من سجن إلى سجن⁽¹⁵⁾.

من هنا رفضت البنيوية الذات، وعملت على تحليلها أو بالأحرى على تذويبها، كما يرى ذلك ليفي ستروس⁽¹⁶⁾، وترددت مقولات عامة، تثبت هذا التوجه الذي شمل مختلف ميادين العلوم الإنسانية، ومنها مقولة "موت المؤلف"، و"موت الإنسان"، و"إنه يتكلم"، في إشارة إلى اللاوعي أو اللا شعور، وأعطيت الأولوية للنص، واللغة، والأنساق، والبنى على حساب الإنسان والذات والوعي، وأشيد بالمختلف والمغاير L'autre/ Le different في مقابل المتشابه أو الذات نفسه أو عينه Le même/ Semblable. وإجمالاً، وكما أشار إلى ذلك، بحق، فانسان ديكومب، فقد حدثت عملية تصفية للذات التي كانت سائدة في الفلسفة الفرنسية الحديثة والمعاصرة إلى منتصف الخمسينيات، ولكن بعدها، وخاصة ابتداء من 1960، فإن هذه الذات قد تعددت وتشتت⁽¹⁷⁾. وهو ما تشهد عليه فلسفات الاختلاف التي قدمها فلاسفة معروفون، وهم جاك دريدا، وجيل دولوز، وجان فرانسوا ليوتار، وميشيل فوكو⁽¹⁸⁾.

ولكن ألا تبدو هذه الصورة التاريخية اختزالية إلى حد ما، ولا ترى إلا وجهاً واحداً من المسألة؟ لأنه إذا كان صحيحاً أن البنيوية قد قوضت أسس الذات، أفلا يعدّ اهتمامها بالآخر أشبه بدليل على اهتمامها بالهوية؟ ألم تقم فلسفات الاختلاف بأشكالها المتعددة على فهم معين للهوية؟ ثم لماذا نذهب بعيداً في التساؤل، ونحن نقرأ لمؤسس البنيوية الأنثروبولوجية ليفي ستروس نفسه ندوة حول الهوية نظمها في العام الجامعي 1974-1975 ضمن الندوات التي كان يعقدها في الكوليج دو فرانس، حيث كان يعمل أستاذاً للأنثروبولوجيا، ورأى فيها كثير من النقد والدارسين أنها تشكّل البداية الفعلية والصريحة

(15) كلود ليفي ستراوس، *الفكر البري*، ترجمة نظير جاهل (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984)، ص 298.

(16) الزواوي بغورة، *المنهج البنيوي: أصوله ومبادئه وتطبيقاته*، دراسة ومعجم (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2016)، ص 139-156، 195-197.

(17) Descombes, *Le même et l'autre*, pp. 217-218.

(18) بالنسبة إلى فلسفة دريدا ودولوز، يُنظر: بغورة، *المنهج البنيوي*، ص 160-182؛ وفلسفة فوكو وليوتار، يُنظر: المرجع نفسه، 196-210.

لاهتمام الفلسفة الفرنسية بمسألة الهوية⁽¹⁹⁾. وسيزداد هذا الاهتمام كلما ازداد النقد الذي صاحب البنيوية وما بعد البنيوية على حد سواء، وتجلّى في مجموعة من الإسهامات الفلسفية البارزة على رأسها إسهام الفيلسوف بول ريكور في كتابه الأساسي الذات: عنها كآخر⁽²⁰⁾، بحيث أصبح مفهوم الهوية السردية مفهوماً مركزياً في الدراسات الفلسفية والإنسانية، أو ما قدمه إدغار موران في كتابه هوية الإنسان⁽²¹⁾، ضمن مشروعه الضخم: المنهج، أو المنظور الجمهوري للهوية عند الفيلسوفين سيلفي موزير وألان رينو⁽²²⁾، أو المنظور الماركسي عند إتيان باليار أو جورج ليبار⁽²³⁾... إلخ. ولقد تكللت هذه الإسهامات التي شملت العلوم الإنسانية بمختلف فروعها بصدر قاموس الهوية⁽²⁴⁾.

وإذا ما عدنا إلى افتتاحية أعمال تلك الندوة، فإننا نجد ليفي ستروس يؤكد أن الهوية تقع في مفترق طرق، وتعرف أزمة تخترق المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية على حد سواء، كما تخترق جميع المعارف والعلوم والثقافات. يقول: "عندما تنهار التقاليد، وعندما تختفي أنماط حياتية، وتفكك أشكال التضامن القائمة، فإن ذلك كله يؤدي إلى أزمة الهوية"⁽²⁵⁾. وهو ما أكدّه أيضاً جان-ماري بنوا Jean-Marie Benoit (1998-1942) مدير الندوة ومساعد ليفي ستروس بصيغة مغايرة، ولكنها مكتملة لها، وهي أن الهوية قد أدت إلى طرح موضوع الاختلاف الذي أصبح بدوره يخترق عصرنا. وإن الهدف من الندوة هو: "تفكيك الهوية، وذلك انطلاقاً من رفض أسطورة الانعزالية insularité"⁽²⁶⁾، وذلك بالاعتماد على المقاربة البينية Interdisciplinarité التي تسمح بتجاوز حالة الهوس بالتماهي والتطابق Identique التي أصابت الأنثروبولوجيا بسبب ارتباطها بالآخر والغريب والمختلف. وبدلاً من النظرة الذاتية للهوية التي لا تكشف عن الأسباب الحقيقية، يجب النظر في الظروف الموضوعية التي تشكل الهوية أحد أعراضها التي تعبر عنها، مع رفض للانطلاق من الفكرة القائلة: إن تجارب الآخرين لا يمكن التعبير عنها، بدعوى أنها غير قابلة للتواصل والتبليغ Incommunicable، لأن القائلين بها، كما يقول ليفي ستروس: "لا يفعلون شيئاً آخر غير اللجوء إلى ظلامية جديدة"⁽²⁷⁾. وعزز هذا التوجه جان-ماري بنوا عندما دعا إلى ضرورة الانتقال من دراسة الهوية في مظاهرها الشكلية

(19) Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, 3^{ème} ed. (Paris: PUF, 1987).

صدرت الطبعة الأولى لهذه الندوة عام 1977 عن دار نشر غراسي Grasset، والطبعة الثانية عن المنشورات الجامعية الفرنسية عام 1983.

(20) بول ريكور، الذات: عنها كآخر، ترجمة جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005).

(21) Edgar Morin, *La méthode*, 5. *L'humanité de l'humanité: L'identité humaine* (Paris: Editions Seuil, 2001).

يُنظر أيضاً: الزواوي بغورة، "هوية الإنسان"، مجلة الهوية (مكتب الشهيد التابع للديوان الأميري الكويتي)، الغرسة السابعة والثلاثون (2004)، ص 32-35.

(22) Sylvie Mesure & Alain Renaut, *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique* (Paris: Editions Aubier, 1999).

(23) Etienne Balibar, "Identité culturelle, identité nationale," *Quaderni*, no. 22 (1994), pp. 53-65; Georges Labica, "À quoi sert l'identité?" *L'Homme et la société*, no. 135 (2000), pp. 71-85.

(24) V. Courtier et al., *L'identité, Dictionnaire encyclopédiques* (Paris: Editions Gallimard, 2020).

(25) Lévi-Strauss, p. 9.

(26) Ibid., p. 10.

(27) Ibid.

البارزة إلى البحث في: "البنى العميقة التي تشكل الهوية في ملمحها العلائقي حيث تظهر العلاقة مع الآخر باعتبارها علاقة تكوينية"⁽²⁸⁾.

والحق أن الناظر في المحاور الأربعة للندوة يستخلص بيسر أن المواضيع المشككة للهوية لا تختلف كثيراً عن تلك التي يقوم بإنجازها اليوم الفلاسفة والباحثون في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنهم الفيلسوف فانسان ديكومب، وذلك على الرغم من الاختلاف الأساسي في طريقة المعالجة، والبدائل الفكرية المقترحة. وتتمثل هذه المحاور في الآتي:

• الصلة بين الهوية والذات الفردية.

• الهوية الجماعية والانتماء.

• التوظيف المتعدد للهوية.

• علاقة المحاور الثلاثة السابقة بمسألة منهجية دقيقة، وهي: كيف انتقل استعمال الهوية من المجال الميتافيزيقي والمنطقي كما صاغه أرسطو، إلى استعمال اجتماعي وسياسي وثقافي، كما يظهر في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة؟ وتعبير آخر؛ كيف انتقل استعمال مفهوم الهوية من استعمال واحد وثابت ومنطقي إلى استعمال متعدد ونسبي؟

يمكنني القول إن هذا المحور الرابع هو الذي تصدى له الفيلسوف ديكومب في مختلف نصوصه عن الهوية. ولكن قبل النظر في هذا الجانب الذي سيشكل محتوى المحور الثاني من هذه الدراسة، فإنه يجب الإشارة إلى أن ديكومب قد قدم عرضاً مفصلاً للبنوية في كتابه الذات: نفسها والآخر، بين فيه بعض مزاياها المنهجية، وخاصة توسيع مجال العقل ليتمكن من فهم اللاعقلاني الذي يتجلى في مظهرين: مظهر داخلي يتمثل في المجنون، ومظهر خارجي يتمثل في المتوحش⁽²⁹⁾، إلا أنها وقعت في مفارقة مكشوفة؛ فهي في الوقت الذي اهتمت بالآخر والمهمش والمبعد، أعلنت عن رفضها لفلسفات الوعي، مدعية أن الدالّ ليس في خدمة الذات، وأن الإنسان خاضع للدلالة، وذلك بحكم أسبقية اللغة على الفكر، مستندة في ذلك إلى نظرية الإعلام Théorie de l'information التي هي جزء من الثورة التكنولوجية التي تمثلها السيبرانية Cybernétique أفضل تمثيل. ومن هنا شاع عنها ذلك الحكم الذي ترددت أصداؤه خلال الأحداث الطلابية التي عرفتها فرنسا في عام 1968 وبعدها، وعبر عنه شعار: "البنى هي التي تُقرر وليس الإنسان".

ولم يكتف ديكومب بنقد البنوية، أو بالأحرى بالإشارة إلى هذا النقد الذي وجه كثيراً إلى الدراسات البنوية، وخاصة الدراسات اللغوية والأنثروبولوجية والتحليل النفسي، أو ما يسميه "المشروع السيميائي" Projet sémiotique، وإنما تعداه إلى ما اصطلح عليه في تاريخ الفكر بـ "ما بعد البنوية"، أو فلسفات الاختلاف وما بعد الحداثة التي وقعت، في تقديره، في نوع من الانسداد بحكم اهتمامها

(28) Ibid., p. 17.

(29) Descombes, *Le même et l'autre*, p. 124.

بالآني والحاضر وتحويله إلى ما سماه "ميتافيزيقا الحاضر"، وهو ما يظهر جلياً في فلسفة ميشيل فوكو المتأخرة باسم أنطولوجيا الحاضر⁽³⁰⁾، وذلك في مقابل ما يدعوه "أنثروبولوجيا الحداثة" التي تحمل إمكانات التجديد الفلسفي، لأنه إذا كانت كتابة تاريخ الحاضر تتضمن بعداً نقدياً، فلا شيء يجعلها تحمل بعداً أنطولوجياً أو ميتافيزيقياً، وأنه لا يمكن تحويل مسائل تاريخ الحاضر إلى مسائل أنطولوجيا الحاضر، لأنه ليس هناك علاقة ضرورية ومباشرة بين قضايا الحاضر وقضايا الأنطولوجيا. ولكن ألا تُعدُّ مسألة الهوية من مسائل الحاضر، ولها طابعها الميتافيزيقي المعروف؟

ثانياً: الهوية عند الفيلسوف فانسان ديكومب

منذ النصف الثاني من ثمانينيات القرن العشرين، شرع الفيلسوف ديكومب في مناقشة مسألة الهوية بطريقة مباشرة، بعد أن أشار إليها بصفة غير مباشرة في دراساته لتاريخ الفلسفة الفرنسية. يشهد على ذلك بحثه الموسوم بـ "نحو أزمة هوية في الفلسفة الفرنسية"، المنشور ضمن أعمال مؤتمر بعنوان "رهانات الفكر الفلسفي لسنوات الخمسينيات"⁽³¹⁾. فما المعالم الأساسية لمقاربتة لمفهوم الهوية؟

ينطلق ديكومب من معطى لغوي وواقعي، يتمثل في لبس المفهوم وفي استخداماته المتعددة، وخاصة ذلك الاستخدام الذي يشير إلى الاضطرابات، والأزمات، والصراعات التي توصف بصراعات الهوية، بحيث فرض مصطلح الهوية نفسه على مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية⁽³²⁾. أوجب، كما يقول، التخلص من هذا اللفظ المربك والغامض، أم يجب تحليله بطريقة تجعله مفهوماً علمياً دقيقاً وإجرائياً في الوقت نفسه؟

لا يتردد ديكومب في القول إن عملية التخلص من الألفاظ الملتبسة غير متاحة علمياً وعملياً، وإن لفظ "الهوية" قد فرض نفسه، وأصبح جزءاً لا يتجزأ من لغتنا العادية، ومن قاموسنا العلمي، وعلى الفلسفة أن تنظر فيه، وتحلل استعمالاته المختلفة. وهو ما يعني أن نطلق من ممارساتنا اللغوية، وتحديدًا من الاستعمال الأول المتمثل في التعيين المرجعي للفظ *Identification référentielle*، أي في استعمالنا للهوية بمعنى المطابقة *Identique*. وبتعبير آخر يجب الاعتماد على ما يسميه التحليل المفاهيمي *Analyse conceptuelle*؛ لأن المعطى الأول للفكر هو اللغة، ولأن المشكلات تطرح في لغة، وكلمات، يجب الانطلاق منها، وذلك عكس طريقة بعض الفلاسفة الذي يفضلون الانطلاق من المتعالي، والجوهري، والمبدئي، والأساسي، مستعيناً في ذلك بمثال قدمه الفيلسوف الأميركي تشارلز سندرز بيرس Charles Sanders Peirce (1839-1914) مفاده: إن مثل هؤلاء الفلاسفة

(30) Descombes, *Philosophie par gros temps*, p. 7.

حول موقف فوكو من الحاضر، يمكن العودة إلى: الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير: موقف الأنطولوجيا التاريخية، دراسة نقدية (بيروت: دار الطليعة، 2009).

(31) Vincent Descombes, *Les enjeux philosophiques des années 50* (Paris: Editions du centre Georges Pompidou, 1989), pp. 147-168.

(32) Vincent Descombes, "Réflexions sur les questions d'identité," *Bulletin de la société française de philosophie*, no. 105 (2011), pp. 7-52.

يشبهون الشخص الذي يؤكد أن السفر الحقيقي يجب أن يبدأ من القطب الشمالي، متناسياً أن عليه أولاً الوصول إلى تلك النقطة⁽³³⁾.

1. في الهوية الذاتية

من هنا يبدأ، في كتابه الأساسي إرباكات الهوية، بمناقشة سؤالين أساسيين مطروحين في كل نقاش وحوار حول الهوية، وهما: من أكون؟ ومن نكون؟⁽³⁴⁾ يطرح السؤال الأول على المستوى الفردي، ويختلف عن السؤال: من تكون؟ الذي يبدو سهلاً وواضحاً نسبياً، بما أن كل هوية فردية تحمل على الأقل اسماً. ولكن عندما تطرح الهوية الفردية ذاتها سؤال: من أكون؟ فإن الأمر يتجاوز معرفة الاسم والصفات. وهذا يعني أن ما يبحث عنه ديكومب يتجاوز الهوية بمعنى امتلاك أوراق ثبوتية مدنية، مع أن هذا التعريف بالهوية هو في حد ذاته استعمال حديث، ولكنه يندرج ضمن سؤال قديم قدم الفلسفة، بل قدم المعرفة الإنسانية، ويقصد به سؤال: ما هو؟⁽³⁵⁾ والذي وجد صياغته الأولى في مبدأ الهوية المنطقية.

ولكن إذا كان الاستعمال المنطقي قديماً جداً، والاستعمال القانوني والإداري حديثاً نسبياً، فإن ثمة استعمالات جديدة وكثيرة لا تتفق بالضرورة مع المعنى المنطقي الأولي. ومن هذه المعاني الجديدة، ما تشير إليه العبارة الآتية: "حافظ حي القصة بقسطنطينة على هويته". لقد أصبحت الهوية في هذا المثال عبارة عن صفة يمكن الاحتفاظ بها، وإذاً يمكن فقدانها، أو يمكن الدفاع عنها ضد من يهددها أو يخربها. فكيف انتقل معنى الهوية في صورته المنطقية الأولية إلى معنى مغاير يتمثل في أن شيئاً يمتلك قيمة ذاتية، مع أنه من الممكن أنه لا يمتلكها أو يصبح شيئاً آخر؟ والأمر نفسه عندما نقول عن شخصين: إنهما يتصرفان بطريقة متماثلة أو متطابقة *identique*، فإن ذلك يشير إلى الانتماء،

(33) Fouré Lionel, "Entretien avec Vincent Descombes," *Le Philosophoire*, no. 25 (2005), p. 7.

(34) يحيل ديكومب على حادثة وقعت للفيلسوف وعالم الاقتصاد أمارتيا صن، ذكرها في مقدمة كتابه الهوية والعنف. يقول صن: "منذ بضع سنوات، كنت عائداً من رحلة قصيرة في الخارج (كنت في ذلك الوقت رئيس كلية ترينيتي في كامبريدج)، وفي مطار هيثرو، فحص ضابط المطار جواز سفري الهندي بعناية، ثم سألتني سؤالاً فلسفياً يتسم ببعض التعقيد. فبينما ينظر إلى عنوان بيتي في استمارة الهجرة (منزل رئيس الجامعة، كلية ترينيتي، كامبريدج) سألتني إذا كان 'رئيس الجامعة' الذي من الواضح أنني أتمتع بكرم ضيافته، صديقاً مقرباً لي. وهنا توقفت برهة، حيث إنه لم يكن واضحاً تماماً لي إمكان أن أدعي أنني صديق مقرب لنفسي. وبعد بعض التأمل، توصلت إلى نتيجة فحواها أن الإجابة يجب أن تكون بنعم [...]، وبما أن كل هذا أخذ بعض الوقت للتفكير فيه، أراد ضابط الشرطة أن يعرف لماذا ترددت بالضبط؟ وعلى الخصوص، هل وجودي في بريطانيا غير شرعي؟ حسناً، تلك القضية العملية حُلّت في النهاية، لكن المحادثة ذكرتني بأن [...] تلك الهوية يمكن أن تكون أمراً معقداً". يُنظر: أمارتيا صن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة 352 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، ص 7-8.

(35) عبارة "ما هو؟" شائعة في الترجمات العربية منذ زمن الكندي. يرى ابن رشد أن "اسم الهوية ليس عربياً في أصله، وإنما اضطر إليه بعض المترجمين العرب، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط [...] حرف 'هو'". ومن الواضح أن ابن رشد يركز على الرابطة المنطقية بين الموضوع والمحمول في القضية، أو على فعل يوجد كما ذهب إلى ذلك الكندي. وسؤال: "ما هو؟" لا يزال يستعمل للدلالة على الشيء الذي نعرفه أو لا نعرفه. ولا يطرح على مستوى ذات المتكلم إلا عندما يصاب بفقدان الذاكرة، أو الهذيان، بحيث يصبح غريباً، بطريقة ما، عن نفسه أو ذاته. يُنظر: أنطوان سيف، مصطلحات الفيلسوف الكندي: بحث تحليلي، ج 2 (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2003)، ص 760-764.

وإلى جماعة معينة أو رابطة اجتماعية، أو هوية جماعية أو اجتماعية، بمعنى المشاركة في جملة من الصفات، ويتجلى في الهوية الوطنية⁽³⁶⁾. وكذلك الحال عندما نقول: "إن النزاع اللغوي الذي تعرفه الجزائر هو نزاع عن الهوية، أو نزاع هُويوي Identitaire"⁽³⁷⁾. بمعنى أن أحد الفريقين يشعر بأنه مظلوم، ويفقد تقديره لنفسه إذا تخلى عن الرهان عن اختلافه المتجسد في لغته.

يستنتج من هذين المثالين، ومن غيرهما، أن منشأ ومصدر الإرباك في لفظ الهوية والتباسه في كونه يُستعمل بمعنىين مختلفين: معنى منطقي قديم يشير إلى ذات الشيء، فالحكم المنطقي يعني أن الشيء هو هو، وأنه يعين ويحدد Identifiable بوصفه شيئاً واحداً، وصيغته الرمزية (أ=أ)⁽³⁸⁾. ولكن إذا كان المعنى المنطقي يتسم بالحكم النهائي والحاسم: إما أن يكون الشيء متصفاً بصفة ما أو لا يكون، فإن المعنى الجديد الذي يظهر في الهوية الفردية أو الشخصية أو الجماعية يرتبط بالوعي وبدرجاته أو مستوياته المتفاوتة، وبكيفية تطوير الذات لهويتها، وتشكيل فكرة أو تصور عن نفسها، وعن كل ما له قيمة ذاتية بالنسبة إليها. ولذا فإن الهوية الذاتية أو الذات عينها والجماعية تتصف بالتعدد والتنوع والتركيب والتوليف.

وما يجب الإشارة إليه في هذا السياق هو أنه إذا كان صحيحاً أن الاستعمال القديم قد اقتصر على الجانب المنطقي والميتافيزيقي المتمسم بالأحادية، والاستعمال المعاصر الذي يتصف بالتعدد، فإن المتتبع لتاريخ هذا اللفظ، وخاصة في اللغات الأوروبية، يعرف أنه قد اكتسب معنى قانونياً في القرن التاسع عشر، عندما استحدثت بطاقة الهوية لتعريف الأشخاص والمواطنين المتممين إلى دولة معينة. ومنذ ذلك التاريخ، أصبحنا نتحدث عن الهوية المدنية Identité civile تتولى شؤونها، في وقتنا الحاضر، إدارات معلومة في كل بلدان العالم. وتسمح هذه الهوية المدنية بتمييز كل مواطن من غيره من المواطنين. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف ظهرت هذه الاستعمالات الجديدة، أو ما مصدرها؟

يرى ديكومب أن الاستعمال الجديد الذي يميز لغة الهوية المعاصرة، مصدره علم النفس والتحليل النفسي تحديداً الذي استعمل عبارة (أزمة الهوية) في خمسينيات القرن العشرين، لتشخيص الاضطرابات النفسية التي يصاب بها بعض الأفراد والجماعات في علاقتهم بمحيطهم وبيئتهم الاجتماعية، كالمراهقين والمهاجرين والذين عرّفوا تجارب حادة، وخاصة تجربة الحرب. وأول من وظيفها بهذا المعنى هو عالم

(36) Descombes, *Les embarras de l'identité*, p. 11.

(37) السياق هنا لا يسمح باستعمال لفظ التطابق الذي استعملته سابقاً، ويؤكد ما سبق الإشارة إليه.

(38) تجب الإشارة إلى أن ديكومب خصص بحثاً كثيرة للهوية المنطقية، ومنها الفصل الثاني من كتابه *Les embarras de l'identité* (إرباكات الهوية)، ص 42-67، وهو عبارة عن عرض تاريخي وتحليلي منذ أرسطو إلى غاية غوتلوب فريجه وكواين. وعلى الرغم من الأهمية العلمية لهذا الجانب، فهو لا يشكل عنصراً أساسياً في المسائل التي تطرحها الهوية الذاتية أو الشخصية والهوية الاجتماعية، وغيرها من أشكال الهوية التي لا يتسع مجال البحث لتناولها. وأكثر من هذا فإن ديكومب لم يقدم مقارنة أو مفهوماً جديداً للهوية المنطقية، وإنما قدم عرضاً منهجياً مفيداً حولها، لذا فضلت عدم التطرق إليه. ينظر أيضاً مقاله "فلسفة الهوية":

Vincent Descombes, "Philosophie de l'identité," in: Courtier, pp. 21-34.

النفس الأمريكي ذو الأصل الألماني، إريك إريكسون Erik Erikson (1902-1992)⁽³⁹⁾، لأنه قبل هذا التاريخ كان المصطلح المستعمل هو مصطلح "الشخصية" و"الاضطرابات الشخصية" التي تصاب بها الشخصية الذاتية بمعزل عن محيطها. ثم استعملت الهوية لاحقاً في الدراسات الاجتماعية الأمريكية التي طرحت مشكلة "الجماهير"، و"الإنسان الاستهلاكي"، وارتبطت بمختلف الأسئلة التي يطرحها الفرد عن التغيرات التي تصيب بيئته الاجتماعية أو محيطه الاجتماعي الذي يتسم بالتغير الشديد، ومنها ما عرفه المجتمع الأمريكي من صراع بين الأجيال في ستينيات القرن العشرين، والنضال السياسي حول ما يسمى الحقوق المدنية للأقليات، وفي النقاش حول التعدد الثقافي، والصراع من أجل الاعتراف، وخاصة الاعتراف بهوية الأقليات من جانب مجتمع يحتكم إلى قيم الأكثرية. وهذا يعني أن مسألة الهوية بمعناها الجديد، أو بتعبير دقيق في استعمالاتها الجديدة، نابعة من الثقافة الأمريكية المعاصرة التي استعملته في الدراسات الاجتماعية والإنسانية بدلاً من مفهوم الذات self/ soi، وهو ما يظهر، على سبيل المثال لا الحصر، في المدرسة الاجتماعية التي تعرف بالتفاعلية الرمزية Interactionnisme symbolique، وفي أعمال إرفينغ غوفمان Erving Goffman (1922-1982)⁽⁴⁰⁾.

يتسم هذا الاستعمال الثالث المتعدد، إذا صحت العبارة، بسمتين أساسيتين: السمة الأولى هي صفة التملك Possessif، وهي الهوية التي يطالب بها الفرد لنفسه، ويدافع عنها، ويتحمس لها في بعض الأحيان. والسمة الثانية هي النعت/ Adjective qualificatif الذي يشير إلى أمرين: إما إلى الرابطة التي تربط الفرد بهذه الجماعة البشرية أو تلك، مثل رابطة الدين، أو الجنس، أو الحزب السياسي، أو وظيفة معينة، أو تشير إلى حكم معياري يصف الهوية بالقوة أو الضعف، بالأساسي أو الثانوي، بالمركزي أو الهامشي، بالمعترف بها أو غير المعترف بها، بالسعيدة أو الشقية... إلخ⁽⁴¹⁾. وهذا يعني أن الاستعمال الجديد يتصل بالفرد ووعيه بذاته، وتقديره لهويته، وخاصة ما تعلق بالثقة، والاحترام، والكبرياء، والجدارة، والأهمية، أو عكسها الاضطراب، والإذلال، وانعدام الأهمية سواء تعلق الأمر بهويته الذاتية أو الجماعية. ويطلق الفيلسوف ديكومب على الاستعمال القديم اسم "الهوية المنطقية"، وعلى الاستعمالات الجديدة بأشكاله المختلفة اسم "الهوية الأخلاقية".

(39) قدم فانسون ديكومب مسوغات كثيرة، تجعل من إريك إريكسون منطلقاً لتحليلاته التاريخية والفلسفية للهوية، ومنها أن إريكسون لم يكن يعرف من هو أبوه، وفي صغره كان يلقب باسم زوج والدته، وخضع للعلاج النفسي في ألمانيا على يد آنا فرويد بنت سيغموند فرويد مؤسس التحليل النفسي. وعندما هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية خلال الحرب العالمية الثانية، هرباً من النازية بسبب دياناته اليهودية، اتخذ لنفسه اسم إريك إريكسون، وتخصص في علم النفس، وعالج في عيادته حالات ما كان يسمى في قاموس علم النفس في ذلك الوقت "اضطرابات الشخصية" التي أطلق عليها هو عبارة "أزمة الهوية". وهو ما يعني أن مبتدع أزمة الهوية كان هو نفسه يعانها. وحول نظريته في هذا الموضوع، يمكن العودة إلى كتابه: الهوية: الشباب والأزمات. يُنظر:

Erik Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York: W.W. Norton & Company and Ltd, 1968).

وتجب الإشارة إلى أن ديكومب اعتمد كذلك على ما قدمه المؤرخ الأمريكي في دراسته: تحديد الهوية: تاريخ دلالي. ينظر:

Vincent Descombes, "Qu'appelle-t-on avoir une identité?" in: Vincent Descombes et al., *Le Social à l'esprit: Dialogues avec Vincent Descombes* (Paris: Éditions EHESS, 2020), pp. 293-314.

(40) Vincent, *Les embarras de l'identité*, p. 22.

(41) Vincent Descombes, "Les embarras de l'identité," *L'Information psychiatrique*, no. 91 (2015), p. 62.

والسؤال الأولي الذي يفرض نفسه هو: كيف حدث الانتقال من الاستعمال المنطقي الواحد إلى الاستعمال الأخلاقي المتعدد؟ يرى ديكومب أن عملية الانتقال قد أنجزها المعنى القانوني⁽⁴²⁾. كيف ذلك؟ بإعلاني لهويتي، كما تظهر في أوراقي الثبوتية أو الإدارية أو الرسمية، فإنني أسمح لمحاوري، مهما كان، أن يتعرف علي، ويسمح لي في الوقت نفسه بأن أقدر نفسي، وذلك بإظهار أصولي، ومستوى تعليمي، ومهنتي، وإقامتي، وغيرها من العناصر التي تحدّدني أمام غيري، ومن ثمة التعرف إلى طبيعة الحكم الذي يحمله تجاهي، والذي يمكن أن يؤثر في وحيي أو شعوري بقيمتي الذاتية، وبنوعية العلاقة التي ستربطنا، وخاصة من جهة العدالة أو الإنصاف.

ولكن ما يجب الإشارة إليه هو أن عملية الانتقال، التي تضمنها الهوية القانونية، لا تلغي واقع التباس الهوية الأخلاقية؛ وذلك لأننا نستعمل لفظاً واحداً للإشارة إلى حالات عديدة، لذا يجب أن لا نسأل: ما هويتك (بالمفرد)؟ وإنما يجب أن نسأل ما هوياتك (بالجمع)؟ لأن الهوية بالمعنى الأخلاقي متعددة، وليست واحدة. وهنا تطرح مشكلة مفهومية Conceptuel، تتمثل في أن الهوية الأخلاقية المتعددة عكس الهوية المنطقية الواحدة، ولكنها مع ذلك، عندما استعملت في اللغة اليومية، وأصبحت متداولة، وتدل على إثبات الشخص لنفسه بأوراق رسمية (أوراق الهوية)، فإن المعنى المنطقي قد حافظ على دلالة، لأن القصد من ذلك هو الإشارة إلى التطابق بين الشخص وأوراقه الرسمية. أي القول إن الشخص (أ) يطابق Identique الشخص (ب) الوارد في الأوراق الثبوتية، بحيث يكونان في الحقيقة شيئاً واحداً. ولكن إذا كانت لدي هويات متعددة، بحكم السياقات التي أتعين فيها، وأتحدد بها، كأن تكون لي هوية اجتماعية، وأخرى مهنية، وثالثة ثقافية، فهذا يعني من الناحية المنطقية أنني سأكون موجوداً في نسخ متعددة، وأن هويتي الشخصية ستكون هويات شخصية متعددة أو كثيرة، وهنا تظهر إرباكات وإحراجات وتناقضات الاستعمال الجديد للهوية.

للخروج من هذا الإحراج أو الإرباك، اقترح ديكومب "التوفيق بين سمتي التملك والنعت/الصفة"⁽⁴³⁾، أو القيام بعملية تركيبية أو توليفية للهوية الأخلاقية. وهو ما يعني أن الفعل التكويني الذي يجريه المرء على هويته الشخصية يقتضي التوفيق بين مختلف النعوت أو الصفات الأخلاقية للهوية، والتملك الذي يشير إلى الشخص الواحد بوصفه فرداً. وتمثل الصفات أو النعوت الأخلاقية مختلف المطالب التي يوجهها العالم إلى الفرد، في حين تكون الصفة التملكية أو هويتي الذاتية عبارة عن "تفريد" Individuation للفرد.

(42) Ibid., p. 64.

(43) Ibid., p. 62.

يعتمد ديكومب على نظرية الاستعمال أو نظرية الألعاب التي أسسها فغنشتاين وطورها بعض الفلاسفة الإنكليز، وعلى رأسهم الفيلسوفة إليزابيث إنسكومب Elizabeth Enscombe (1919-2001)، ويطلق عليها النظرية النحوية، وعرضها في كتابه قواعد نحو الأشياء بجميع أنواعها. وتعود هذه التسمية إلى ما كان يتداوله النحاة في العصور الوسطى باسم النحو الفلسفي grammair philosophique، ويعني دراسة طريقة دلالة الأشياء. وإذا كان ثمة طرائق عديدة لقول شيء من الأشياء، فإن أفضلها ما يسميه طريقة البناء النحوي الذي يحلل فيه جملاً تستعمل الأفعال وفق ما تذهب إليه نظرية أفعال الكلام المستمدة من نظرية جون لانجشو أوستين John Langshaw Austin (1911-1960) ولاحقاً عند جون سيرل.

وهنا يجب التنبيه إلى أنه إذا كان "الرأي العام" أو "التوجه العام" يُشيع ويدعم فكرة الهوية المتعددة والمترنة، و"السائلة"⁽⁴⁴⁾، والقابلة للانخراط في عالم مُعولم، وخاصة في المجتمعات الغربية، ويردد القول: "إزاء أزمة الهوية وصراعاتها المختلفة، يجب الاعتماد على الهوية المتعددة، ومن أن كل واحد منا يمكنه أن يقدم نفسه على أنه متعدد"، وذلك على الرغم مما يلقاه من معارضة لدى الاتجاهات اليمينية والعنصرية تحديداً، وفي المجتمع الفرنسي على وجه أخص، فإن السؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: هل يعد الإعلان عن تعدد هوياتنا كافيًا لحل النزاعات والحد من التوترات؟ يقول ديكومب: "مع الأسف، إن ما نعتبره حلاً هو في الحقيقة يعدّ دليلاً على مشكلة وجودية مطروحة على كل فرد [...]، لأن المعنى الحرفي للتعدد والكثرة يعني أن يوجد الفرد في نسخ كثيرة ومتعددة، علماً أنه لا يملك إلا جسداً واحداً"⁽⁴⁵⁾. وليس ثمة من مخرج لهذا التناقض إلا بهوية توليفية أو تركيبية Composite، ومعبرة Expressive. يقول: "إن الحل الممكن للهوية المتعددة هو هوية مركبة. وهو ما يعني ضرورة وجود مبدأ توليفي أو تركيبى يسمح بظهور هوية معبرة"⁽⁴⁶⁾.

تعدّ هذه الهوية التعبيرية أشبه بوصف وتأسيس للهوية الذاتية ضمن ما يسميه علم النفس الأخلاقي Psychologie morale⁽⁴⁷⁾، أي ذلك العلم الذي ينظر في الإنسان وفي احتمالية أن يكون سعيداً أو شقيّاً، راضياً عن نفسه أو سائحاً عليها، وهو ما يعني أن محك النظر هو الشعور والوعي اللذان تملكهما الذات حول قيمتها بوصفها كائناً خاصاً. وهذا ما ذهب إليه هيغل، بحسب ديكومب، عندما رأى أن إنسان عصر الحداثة هو ذلك الإنسان الذي يشعر أنه قادر على تحقيق الرضا عن نفسه عندما ينجز مشروعه باعتباره ذاتاً مستقلة. وعليه فإن طرح سؤال: من أنا؟ سيكون طريقة لمعرفة ما سماه هيغل حق الذات Droit du sujet في أن تكون راضية عن نفسها بوصفها كذلك⁽⁴⁸⁾. وهذا يعني إعطاء الأولوية للجانب العملي في عملية تحقيق الهوية الذاتية، والقدرة على أن تعبر عن ذاتها. يقول ديكومب: "يتعلق الأمر بالبحث عن هويتي في التعبير الذي أعبر به بوصفي ذاتاً، ومصدراً لقراري، وهو ما يعني أيضاً أنني وبوصفي ذاتاً لإمكانية أن أكون أو لا أكون، هذه أو تلك من الذوات. وأن السؤال المطروح علي هو: ما الذي يجب علي أن أقرره حتى أكون راضياً باتخاذ هذا القرار أو ذاك، ويمكنني أن أتحمّله باعتباره يعبر عني؟"⁽⁴⁹⁾.

(44) زيجمونت باومان، الثقافة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018)، ص 25-35.

(45) Descombes, *Les embarras de l'identité*, p. 64.

(46) Ibid., p. 65.

(47) علم النفس الأخلاقي مصطلح يعني دراسة العمليات التي تؤدي بنا إلى إصدار الأحكام الأخلاقية، وسؤاله الأساسي هو: ما المراحل النفسية الضرورية لصياغة حكم أخلاقي؟ يُنظر:

Florian Cova, "Psychologie morale et philosophie morale," in: Alberto Masala et al. (ed.), *La morale humaine et les sciences* (Paris: Éditions Matériologiques, 2011), pp. 47-74.

(48) Descombes, *Les embarras de l'identité*, p. 131.

يعدّ هيغل مرجعية أساسية ومركزية عند الفلاسفة المؤسسين للفلسفة الاجتماعية، ومنهم تشارلز تايلور، وأكسل هونيث، وفرانك فيشباخ Franck Fischbach، وبالطبع ديكومب. ولقد خصّوه بدراسات قيمة، أعادت حضوره من جديد في الفلسفة المعاصرة، وخاصة في نظرية الاعتراف.

(49) Descombes, *Les embarras de l'identité*, p. 131.

ينجم عن هذا أن الهوية الذاتية أو الشخصية ترتبط بالقرار، أو بما تقرره الذات وتحدده، حتى إن كنا نعرف أن ثمة عناصر لا تتحدد بقرار الذات، ومنها مثلاً: تاريخ ومكان الميلاد، الأبن، وعناصر من بطاقة التعريف أو الهوية المدنية. ومع ذلك، فإن الطريقة الوحيدة لتحقيق ذلك تكمن في الاختيار المتعمد أو المقصود *Choix délibéré*، أي ذلك الاختيار القائم على الأسباب الخاصة. وهنا يشير ديكومب إلى جانبين بالغين الأهمية، وخاصة من جهة دلالتها المعاصرة؛ الأول: هو أن الهوية الشخصية التي ترتبط بالقرار تقوم بإدخال عناصر عرضية في هويتها وتحولها إلى عناصر جوهرية ووجودية. والمثال الذي يقدمه في هذا السياق عبارة عن حوار للفيلسوف الرواقي إبيكتاتوس Epictetus (ت. 135 ق. م.) يقوم بين سيد وعبد. والعبد المعني في هذا الحوار هو إبيكتاتوس نفسه الذي كان عبداً لسيده قبل أن يتحرر. وفحوى الحوار كالآتي: "يأمر السيد عبده: عليك أن تحلق لحيتك (كانت اللحية قديماً تمثل رمزاً للفيلسوف). يجب العبد (إبيكتاتوس نفسه): لن أحلقها. يرد السيد: إما أن تحلقها أو أقطع رأسك. يجب العبد: يمكنك أن تقطع رأسي ولكن لن أحلق لحيتي، فهذه هي مهمتي في الحياة". طبعاً، لم يستعمل إبيكتاتوس كلمة الهوية، ولكنه استعمل كلمة "مهمتي" التي تقوم مقام "هويتي"، وتدل عليها. وهذا يعني أن الهوية الذاتية يمكنها أن تحول عنصرًا ثانويًا إلى عنصر جوهرية، وفي هذا المثال، فإن "اللحية"، قد تحولت إلى رمز للوظيفة الوجودية للفيلسوف إبيكتاتوس، وتستحق التضحية بالنفس، وهو ما تقدمه الكثير من الاستعمالات الحديثة والمعاصرة للهوية⁽⁵⁰⁾.

2. في الهوية الجماعية

يظهر العنصر الثاني في علاقة الهوية الشخصية بالهوية الجماعية من خلال فعل الاعتراف. والمثال الذي قدمه ديكومب هو بطل رواية سيرفانتيس المعروفة دون كيشوت. لقد كان الاسم الحقيقي للبطل هو ألونسو كيكسانو، ولكنه عندما أراد أن يصبح فارساً من فرسان العصور الوسطى، ارتدى درعاً، وامتطى فرساً أطلق عليه اسم "روسنون"، وعلى نفسه اسم "دون كيشوت دو لمنشا"، وبدأ يحارب القوي والأرياف، بحثاً عن التنانين التي يريد منازلتها وقتالها. وبالنظر إلى أن الأمور اختلطت عليه كثيراً، بحيث أصبح يخلط بين التنانين وطواحين الهواء، فإنه تحول إلى موضوع سخريه الناس وتهكمهم. ولكن إصراره على شخصية الفارس جعله يعود إلى قريته ليقنع أحد جيرانه وهو "سانشو بانزا" ليعمل خادماً عنده، ويعترف به فارساً، ويستوفي في الوقت نفسه شروط الفروسية، وذلك على الأقل من جانب خادمه⁽⁵¹⁾. وهذا يعني أن الهوية الشخصية مشروطة بالتفرد من جهة، والاعتراف من جانب الهوية الجماعية من جهة أخرى؛ وهو ما يؤدي إلى طرح مسألة الهوية الجماعية *Identité collective*.

تصف العلوم الاجتماعية الهوية الجماعية بأوصاف عديدة، وذلك عندما تشير إلى الهوية الثقافية، والدينية، والمهنية، والوطنية... إلخ، وتجب عن السؤال: من نحن؟ وذلك في مقابل الهوية الشخصية وسؤالها: من أنا؟ وأساس هذا التقابل كما يقول ديكومب هو أن: "الشخص مثله مثل الشعب، عبارة

(50) Vincent Descombes, "Les individus collectifs," *Revue du MAUSS*, no. 18 (2001), pp. 330-331.

(51) يمكن العودة إلى أحداث هذه الرواية في الترجمة الآتية: ثرانتس، دون كيخوته، ترجمة عبد الرحمن بدوي (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1998). وهذه العلاقة تذكرنا بعلاقة السيد بالعبد عند هيجل التي عرضها في كتابه *فينومينولوجيا الروح*.

عن كلية *totalité*، فإذا كانت هذه الكلية تستمد هويتها من أجزائها، فإن أي تغير يصيب مكونات نظامها يؤدي إلى تغير في الكل⁽⁵²⁾. ولكنه لا يتوقف عند هذا التقابل فقط، وإنما يقارن الهوية الجماعية بهوية المجموعة أو الفريق أو الزمرة *Groupe*، والهوية الاجتماعية *Sociale*⁽⁵³⁾. ووفقاً لطريقته في التحليل اللغوي المستمدة من الفيلسوف فتغنشتاين، فإنه يشير إلى أننا نحمل الموصوف *Substantif* الهوية على الصفة *Adjective* التي تحدد الجماعة الدينية أو السياسية أو الثقافية أو اللغوية أو غيرها من الهويات، بحيث يتحدد الأفراد بصفاتهم الجماعية، ويجعلهم متضامنين فيما بينهم، وينتمي بعضهم إلى بعض.

تطرح هذه الهوية الجماعية، بمفهومها العام، مشكلات من الوجهتين السياسية والنظرية. فمن الوجهة الأولى، تثير صراعات عنيفة لا تحتكم دائماً إلى وسيلة التفاوض، وتسمح بالوصول إلى تسوية تحفظ مصالح هذا الفريق أو ذاك. ومن الوجهة الثانية أو النظرية، فإن المفهوم ذاته يثير شكوكاً متعلقة باستدعائه لتمثالات وتصورات جماعية للماضي أو للحاضر لا تتوافق دائماً مع الوقائع. فمثلاً، إن المؤرخين يؤكدون دائماً على الاختلاف بين إحياء الماضي من خلال الاحتفاء ببعض المناسبات التي تقيمها جماعة معينة حول ذاكرتها الجماعية، وحقيقة ماضيها الذي يكشف عنه الأرشيف. وبناء عليه، فإنه إذا كان صحيحاً أن مفهوم الهوية الجماعية مستعمل ومتداول في خطاباتنا اليومية والعلمية، فإن ذلك لا يمنع الفيلسوف من طرح جملة من الأسئلة، منها: هل ندرك فعلاً ما نتحدث عنه عندما نستعمل عبارة "هوية جماعية"؟ وأنعني بذلك صفة خاصة بالأفراد، أم خاصة بالجماعات التي ينتمي إليها الأفراد؟ وكيف يمكن أن يكون الشيء المطابق والشيء نفسه صفة للفرد وللمجموعة في الوقت نفسه وبالكيفية نفسها؟

من البين أن لبس الهوية الجماعية لبس لغوي بالدرجة الأولى، ولكن قبل ذلك يجب النظر في أشكال النقد الموجهة إلى المفهوم نفسه. ومنه النقد التاريخي الذي يرى أن الهوية الجماعية تتشكل دائماً في الزمن أو عبر الزمن، لذا فإن مؤرخاً فرنسياً مثل بيير نورا *Pierre Nora*⁽⁵⁴⁾ يرى أنه لا يمكن الحديث عن الهوية الوطنية التي هي مثال للهوية الجماعية؛ لأنها تشترط نوعاً من الاستمرار والدوام، كما لو أن الأمة التي تمثلها تعدّ جوهرًا ثابتاً لا يتغير بدلاً من أن تكون وحدة تاريخية متغيرة⁽⁵⁵⁾. ويشير أيضاً إلى مفارقة يقع فيها القائلون بالهوية الجماعية، وهي أنهم في الوقت الذي يشيدون فيه بالهوية الوطنية، ينكرون هوية الأقليات، كما لو أن الهوية الوطنية تختلف عن هوية المجموعة، ويصفون هوية

(52) Vincent Descombes, "Les identités collectives," *Annuaire de l'EHESS, Comptes rendus des cours et conférences* (2010), pp. 485-486.

(53) لا يسمح مجال هذا البحث، مع الأسف، للتطرق إلى كل هذه الجوانب رغم أهميتها.

(54) تميز هذا المؤرخ بدراسته لعلاقة الذاكرة التاريخية بالهوية، ولكن أهم مؤرخ اهتم بالهوية هو فرنان بروديل. يُنظر: كتابه *هوية فرنسا*:

Fernand Braudel, *L'identité de la France* (Paris: Editions Artaud-Flammarion, 1986).

(55) Descombes, *Les embarras de l'identité*, p. 139.

في الحقيقة، إن أكبر مشكلة في الهوية هي مشكلة التغير.

الأقليات بالانغلاق في جماعة تمارس القمع، وذلك في مقابل الهوية الوطنية المتفتحة والمدعمة لقيم الجمهورية، والضامنة لازدهار الفرد!⁽⁵⁶⁾

يتضمن هذا النقد التاريخي في الواقع نقداً جذرياً لمفهوم الهوية الجماعية، ويتمثل في النظر فيما يسميه القصة أو الرواية الوطنية أو الأسطورة الوطنية Roman national/ Mythe national التي يجري تأليفها وإنتاجها، وتوزيعها ونشرها، وفرضها بأساليب ناعمة أحياناً وقاسية أحياناً أخرى. وهو ما يعني إدخال عناصر مختلقة في الهوية الوطنية، يجعلها عبارة عن عملية تأليف تاريخي أو صناعة تاريخية. ويقوم هذا النقد الجذري على فلسفة اجتماعية تعيد النظر في المفهوم نفسه؛ وذلك لأن الذين: "يعتقدون بهويتهم الجماعية، يصدر عن اعتقاد خاطئ، ومشياً Mystifié، لأن الهوية الوطنية تُقنع وتُحجب ليس فقط حجم التغيرات التي تتعرض لها حياتهم الاجتماعية، وإنما استمرار الصراعات والانقسامات التي تسم مجتمعاتهم. لذا فإن خطابات الهويات الجماعية هي في الواقع خطابات تشيؤ أو صمنية Mystification، تحول انتباه الناس وإدراكهم عن صراعاتهم الحقيقية"⁽⁵⁷⁾.

يتأسس هذا النقد في نظر ديكومب على مفهوم للمجتمع يراه مجرد مجموعة من الأفراد الملموسين التجريبيين، ويعبر عن نظرة محدودة أو ضيقة. لذا، قدم تحليلاً آخر يستند إلى مفهوم آخر للفلسفة الاجتماعية والهوية الجماعية، وإلى ما يسميه علم دلالة الضمير "نحن"، وذلك من خلال تحليله للضميرين؛ "نحن nous"، و"أنتم vous". فعندما يتحول الشخص (أ) إلى ناطق باسم مجموعة "ب"، أي "نحن"، كقولنا: "نحن العرب"، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: إلى من تتوجه هذه العبارة؟ يمكن القول إن للعبارة احتمالين: إما أن الضمير "نحن" يشمل (أ)، وفي هذه الحالة يكون ضميراً تضمينياً أو شاملاً، ويتطابق مع أفراد مجموعته، وإما أن يكون الضمير "نحن" في مقابل الضمير "أنتم"، وفي هذه الحالة يكون إقصائياً أو استبعادياً Excluant، ويعلن عن اختلافه عن غيره أو عن الآخرين.

يتكامل هذا التحليل اللغوي مع تحليل تاريخي واجتماعي يظهر في القدرة على إسناد هوية تعاقبية Identité diachronique⁽⁵⁸⁾ للجماعة، وما تتمتع به من وعي ذاتي تزامني Synchronique، وهو ما يعني أن الهوية الجماعية مكونة لذاتها⁽⁵⁹⁾. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: هل ثمة "نحن" تاريخي؟ يحيل ديكومب إلى مجموعة من المفاهيم التي تشكل في تقديري أساس فلسفته الاجتماعية.

(56) يظهر هذا النقاش والنقد في الفلسفة السياسية والاجتماعية في صورة التقابل بين الليبراليين والجماعيين. يُنظر على سبيل المثال لا الحصر الدراسة الآتية:

Andre Berten et al. (eds.), *Libéraux et communautariens* (Paris: PUF, 2002).

(57) Ibid., p. 142.

(58) Ibid., p. 191.

(59) Ibid., p. 197.

ثالثاً: الهوية من منظور الفلسفة الاجتماعية

يقول ديكومب: "إن فلسفة الذات لم تقدم الحلول لسؤال علم الاجتماع: كيف يمكن أن تكون هنالك رابطة بين الأفراد في عصر الحداثة؟ كما لم تقبل بالطرح الجدي لهذا السؤال الذي تطرحه الفلسفة الاجتماعية"⁽⁶⁰⁾. والسبب في ذلك هو أنها ركزت على مفهوم معين للفرد قريب من التيار الاجتماعي الذي يعرف بالفردانية المنهجية *Individualisme méthodologique*، ويظهر في نظرتها الذرية للفرد، وتقابلها النظرة الكلية المنهجية *Holisme méthodologique*⁽⁶¹⁾ التي يعتمد عليها في تأسيسه لمفهوم الفرد المؤسساتي *Individu institutionnel* الذي قدم معالمه الكبرى في كتابه *مؤسسات المعنى*.

يشير مفهوم الفرد المؤسساتي إلى أن الأفراد مُدمجون في سياقات مؤسساتية، وفي الأدوار التي يؤديونها، وفي أن الروابط الاجتماعية تقوم على نوع من الترابط المؤسساتي التي تشكل أحد عناصر فلسفته الاجتماعية. فما مفهومه للفلسفة الاجتماعية؟ وما علاقته بالهوية الشخصية والجماعية؟

تجب الإشارة أولاً إلى أن الفلسفة الاجتماعية التي يحاول ديكومب تأسيسها تجد مصادرها النظرية في الفلسفة اللغوية لفتغنشتاين، وتحديدًا في نظريته للاستعمال أو كما يُصطلح عليها أيضًا بنظرية الألعاب، وتشكل جزءًا من فلسفة الذهن والفعل التي يسهم في بلورتها انطلاقًا من التحليل المفاهيمي، ومنه مفهوم الهوية الذي حاولت أن أبين بعض جوانبه التاريخية وعناصره التحليلية. ولا تتفق هذه الفلسفة الاجتماعية مع المعنى الذي يغلب عليها أو السائد في الدراسات الفلسفية والسياسية المعاصرة ونقروءه في مدرسة فرانكفورت على وجه التحديد؛ لأن الفلسفة الاجتماعية عنده تعني البحث في المفاهيم الأكثر عمومية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على وجه التحديد، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية على وجه العموم. ويتعلق الأمر بتلك المفاهيم التكوينية لهذه العلوم، وتشكل المعنى الحقيقي لهذه العلوم في صياغة معرفة حقيقية بها، وتختلف عن تلك المفاهيم التجريبية التي يستعملها المختصون في هذا المجال. وهو ما يجعلها قريبة أكثر من إبستمولوجيا العلوم الاجتماعية؛ بسبب تغليبها للتحليل الإبستمولوجي على التحليل الاجتماعي والسياسي. ولكن ذلك لم يمنعها من تناول القضايا السياسية والاجتماعية، كما يظهر ذلك جليًا في موضوع الهوية أو في مفهوم الاعتراف الذي يشكل مفهومًا مركزيًا في الفلسفات الاجتماعية المعاصرة، والذي سأكتفي بالإشارة إليه فقط، لأن المجال لا يتسع للنظر في مفاهيم أخرى مهمة في فلسفة ديكومب.

تتميز المجتمعات المعاصرة بتعدد هوياتها الثقافية وبأنماط حياتها المختلفة؛ وهو ما يطرح على الفكر السياسي والأخلاقي مشكلات عديدة ليس أقلها البحث عن المبادئ التي تضمن التعايش السلمي، وتقر في الوقت نفسه بالحقوق التي تضمن العدل والمساواة بين مختلف أفراد المجتمع. وإذا

(60) Vincent Descombes, *Le complément du sujet* (Paris: Gallimard, 2017), p. 339.

(61) حول هذين المفهومين الأساسيين في علم الاجتماع وإبستمولوجيا العلوم الاجتماعية، ينظر على سبيل المثال لا الحصر، الدراسة الآتية:

Jean-Michel Berthelot, *Epistémologie des sciences sociales* (Paris: PUF, 2001).

كانت هنالك مقاربات نظرية مختلفة تتفاوت فيما بينها من حيث الطرح، وتقديم البدائل، فإن نظرية الاعتراف بما هي عدل في صورته التوزيعية والرمزية، تعدّ مقارنة ملائمة للإجابة عن هذه المسألة؛ وذلك بسبب إقرارها بالحقيقة الواقعية للمجتمعات المعاصرة المتمثلة في التعدد الذي يطبعها والذي لا يمكن إنكاره، ويتطلب الإقرار به وهو ما يعني عدم الاكتفاء بإقرار التعدد بوصفه واقعاً قائماً فقط، وإنما الاعتراف بالتعدد بوصفه قيمة. من هنا أصبح الاعتراف في الفكر السياسي عمومًا، وفي الفلسفة الاجتماعية تحديدًا، بديلاً نظرياً وعملياً لتحقيق الاندماج داخل المجتمع، ومحاولة للحد من أشكال الظلم المختلفة التي تصيب فئات اجتماعية كثيرة، ويظهر بجلاء في العلاقة بين المطالب المختلفة التي ترفع باسم الهوية وبين الحاجة إلى الاعتراف بها.

والمبدأ الأساسي الذي يحكم هذه العلاقة هو أن هويتنا تتشكل جزئياً بالاعتراف أو بغيابه، وكذلك بالإدراك الخاطيء أو السيئ الذي يملكه الآخرون عن هويتنا. وينجم عن هذا أن عدم الاعتراف أو الاعتراف غير المطابق أو المشوه، يمكن اعتباره ظلمًا، ويشكل نوعاً من الاضطهاد؛ لأنه يؤثر ويسجن شخصاً ما أو مجموعة من الأشخاص أو هوية معينة في نوع من الوجود الخاطيء أو المشوه أو المختزل. ولقد قُدمت مجموعة من النظريات في هذا السياق، منها نظرية الفيلسوفين الكنديين تشارلز تايلور Charles Taylor، وويل كيمليكا Will Kymlika، والفيلسوفة الأميركية نانسي فريزر Nancy Fraser، والفيلسوف الألماني أكسل هونيث Axel Honneth، والفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur وغيرهم⁽⁶²⁾. فما موقف الفيلسوف ديكومب من الاعتراف؟ وما المقاربة التي يقدمها في هذا الشأن؟

يرى ديكومب أن الاعتراف بالمطالب، أيًا كان نوعها، يحتاج إلى مبدأ موجه ومنظم في الوقت نفسه، يمكننا أن نميز به بين تلك المطالب التي تتعلق بالمساواة، مثل مطلب النساء في الحق في الانتخاب، والمطالب المتعلقة بالاختلاف مثل مطالب فئات اجتماعية أو ثقافية أو دينية لبعض الأقليات، كمطالب المسلمين في المجتمعات الأوروبية، أو غيرهم من الديانات والثقافات الأخرى. ويبدو من الناحية النظرية أن المطالبين: المساواة والاختلاف، هما مطلبان لفئات اجتماعية، إلا أن ثمة فرقاً أساسياً، وهو أن مطالب النساء متعلقة بمطلب المساواة مع جميع المواطنين، في حين أن المسلمين في المجتمع الأوروبي، على سبيل المثال، يطالبون بالحق في الاختلاف. وإذا كانت المطالب بالمساواة لا تطرح مشكلات سياسية واجتماعية كبيرة، فإن مطالب الاختلاف هي التي تطرح مشكلات قد تؤدي إلى تمزق المجتمع نفسه. ولذا، فإنه بدلاً من اعتماد سياسة في الاعتراف كتلك السياسة التي اتبعتها بعض البلدان مثل كندا باعتبارها مجتمعات هجرة، فإن ديكومب يرى أن أفضل وسيلة للاعتراف بمطالب الاختلاف هي التشريع بالإعفاءات أو الاستثناءات Dérogation، وفقاً للحالة المطلوبة، مع الإبقاء على المساواة بصفتها مبدأً موجهاً ومنظماً. ولكن المشكلة التي تواجهها المجتمعات المعاصرة هي أن جميع المطالب يجري صياغتها في شكل مطلب المساواة في حين أنها في حقيقتها مطالب اختلاف، وهو ما يظهر في المجتمع الفرنسي الذي تحولت فيه قضايا الهوية إلى أزمة. والحل، كما يقول، "يتمثل

(62) هنالك دراسات كثيرة حول هذه النظريات، ويمكن العودة إلى: الزواوي بغورة، الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل (بيروت: دار الطليعة، 2012).

في الرهان على المدرسة لبناء الهوية الجماعية. فعلى الرغم من قدوم الناس إلى الولايات المتحدة الأمريكية من مختلف أصقاع العالم، فإن أبناءهم في الصباح، يبدؤون يومهم الدراسي بتحية العلم. قد لا يحل هذا النهج العنصرية التي تخترق المجتمع الأمريكي، ولكنه سمح بوجود الأمة الأمريكية. لذا فإن المدرسة هي الوسيلة المثلى للاندماج، شريطة أن نحرص على أن تقدم المعرفة والقواعد نفسها للجميع، ونستبعد كل نوع من أنواع الأحادية الثقافية⁽⁶³⁾.

لم يكتف ديكومب بتقديم هذا الحل الذي نعلم أنه يمثل رهان الجمهورية الفرنسية، رغم الاعتراضات والانتقادات الموجهة إليه، بسبب مفارقاته التطبيقية، وإنما عززه بمبدأ العلمانية، وذلك في معرض رده على الانتقادات التي أثارها كتابه إرباكات الهوية، وخاصة الانتقادات التي قدمها الفيلسوف ستيفان هبار Stephane Haber. وفي هذا السياق يرى أن الانتماء إلى الهوية الجماعية يجب أن يقوم على مبدأ الاستقلالية الذاتية للهوية الشخصية، وأن الانتماء السياسي وليس الديني هو الذي يسمح بذلك، ومن هنا تأتي ضرورة العلمانية بوصفها مبدأً منظمًا للهوية الذاتية في علاقتها بالهوية الجماعية⁽⁶⁴⁾.

خاتمة وخلاصات عامة

يؤدي هذا التحليل في خطوطه العامة إلى جملة من النتائج الأولية والملاحظات النقدية الآتية:

1. لا يمكن فصل مقاربة ديكومب عن أزمة الهوية وخطاباتها التي تعرفها الثقافة الفرنسية المعاصرة عموماً، وطبعت الخطاب الفلسفي الفرنسي على وجه التحديد، وهو ما تبينه مختلف أعماله التاريخية والنظرية.

2. تعتمد مقاربة ديكومب الفلسفية على خطوتين متكاملتين؛ الأولى تحليلية توضيحية، والثانية تركييبية نقدية. تظهر الخطوة الأولى في اعتماده على نظرية الاستعمال التي قدمها فتغنشتاين في كتابه بحوث فلسفية، لتحليل وتوضيح لمفهوم الهوية الذي يتكون من ثلاثة مستويات: منطقية، وقانونية، وأخلاقية. وخطوة تركييبية تعتمد على العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعلى جهود الأنثروبولوجي الفرنسي لوي ديمون Louis Dumont (1911-1998) في تحليله للحدثة، ضمن منظور محدد للفلسفة الاجتماعية⁽⁶⁵⁾.

3. مصدر الهوية المعاصرة هو الهوية المرضية، أو أزمة الهوية، أو اضطرابات الهوية النابعة من مآسي التاريخ، ومن الهجرة، والتغيرات الاجتماعية، وخاصة عملية الانتقال من نظام معياري إلى نظام آخر. ولقد أدت هذه الوضعية إلى طرح سؤالين متكاملين ومشروعين، هما: من أنا؟ ومن نحن؟

(63) Vincent Descombes, "Toi mon moi, interview avec Alexandre Lacroix," *Philosophie magazine*, no. 147 (2021).

(64) Stéphane Haber, "S'individués dans la société," *La vie des idées. fr*, 26/4/2013, accessed on 4/7/2022, at: <https://bit.ly/3y5zBGX>

(65) حول مفهوم ديكومب للفلسفة الاجتماعية، يُنظر الدراسة الآتية التي يبدأ فيها بتعريف الفلسفة الاجتماعية:

Vincent Descombes, "Individuation et individualisation," *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XLI, no. 127 (2003), pp. 17-35

4. يغلب التشخيص والتحليل على المقاربة الفلسفية للفيلسوف ديكومب، وخاصة إذا ما قورنت بما قدمه تشارلز تايلور أو بول ريكور، ولعل مرد ذلك يعود إلى طريقته التي تنتمي إلى الفلسفة التحليلية التي تعطي الأولوية للتحليل على التركيب، ولأن مفهوم الهوية في استعمالاته المعاصرة يعد مثلاً للبس والغموض الذي يحتاج إلى التحليل والتوضيح قبل كل شيء. ولكن ذلك لم يمنعه من تقديم مفهوم للهوية الذاتية هو المفهوم التعبيري القائم على القرار الإرادي الذي تتخذه الذات التي تتحدد بأصولها الإنسانية، وليس فقط بحقيقتها الفردية، مما يجعلها في علاقة بالهوية الجماعية التي تنسب إليها.

5. ما يسوغ تمدد الهوية الشخصية إلى الهوية الجماعية، حاجتها إلى الاعتراف، وطابعها التاريخي وليس الطبيعي، الذي يظهر في مفهوم المخيال Imaginaire. يقول: "إن الفرد الباحث عن هويته لا يكتفي بسؤال: ما هي أعمالي؟ ولكنه يسأل أيضاً: ما التاريخ الذي أشارك في صناعته؟"⁽⁶⁶⁾. وبهذا المعنى، فإن الهوية الجماعية ليست مجرد قائمة من الصفات الخاصة بأمة معينة، وإنما هي التاريخ بوصفه سلطة تكوينية ودائمة لجماعة معينة.

6. يرتبط حق الفرد الحديث في الازدهار والتحرر بحقه في أن يحدد هويته بالصفة التي يراها، ويسمح له بأن ينسج روابط وعلاقات اجتماعية غير ملزمة كما يفترض ذلك العقد الاجتماعي، وإنما بإمكانية توظيف مفهومه للهوية الذاتية أو الشخصية نحو التصالح مع إنسانيته الخاصة⁽⁶⁷⁾.

7. لا يعدّ الإقرار بتعدد الهويات حلاً لأزماتها المختلفة، وخاصة على مستوى الهوية الذاتية، كما لا يمثل نموذج الاعتراف حلاً مناسباً لكل المجتمعات التي تختلف بسياقاتها التاريخية التكوينية؛ ولذا يجب العمل على التمييز والتوضيح بين المطالب القائمة على قيمة المساواة ودعمها، والمطالب القائمة على الاختلاف التي يجب أن تخضع لإجراءات قانونية خاصة يمنحها حق الاعتراف.

8. لم يقدم ديكومب المسوغات الكافية لإعطاء الأولوية للسياسي على الديني، والجماعي على الذاتي. وما حله تحت اسم "نحن" لا يبدو كافياً، لأنه يطرح سؤالاً مشروعاً، وهو: ما الذي يجعل هذا الـ "نحن" الخاص بالمواطنة القومية، له أولوية على الـ "نحن" الثقافي أو الجماعي أو الديني أو غيره من أشكال الـ "نحن"؟ ثم ما الذي يجعل هذه الأولوية مانعة لأشكال الصراع والحرب، ونحن نعلم أن "القوميات" وراء كثير من الحروب؟

9. على الرغم من الكفاءة التحليلية التي يتميز بها ديكومب، فإنه اكتفى بالإشارة إلى خطوط عامة في نظرية الاعتراف، إذا ما قورن بما قدمه فلاسفة الاعتراف، وذلك على الرغم من العلاقة الضرورية بين الاعتراف والهوية الشخصية أو الهوية الجماعية كما بينته أكثر من دراسة في هذا الموضوع. ولعل ما يلفت الانتباه أكثر في مقارنته للهوية ضمن الفلسفة الاجتماعية هو تجنبه لأي حديث عن علاقة

(66) Descombes, *Les embarras de l'identité*, p. 253.

(67) Ibid., p. 252.

الهوية الشخصية أو الجماعية بأشكال الهيمنة الاجتماعية المختلفة، مع أن هذه مسألة مركزية في كل تحليل نفسي أو اجتماعي أو سياسي أو فلسفي.

10. رغم مشروعية هذه الأسئلة والملاحظات النقدية حول المقاربة التحليلية التي قدمها ديكومب، فإنه من الإنصاف والموضوعية القول: إن ثمة جوانب كثيرة منها تحتاج إلى الدراسة والبحث والمقارنة، وخاصة علاقة الهوية بالذات، والأنا، والفرد، والأصالة، والمجتمع، والفن ... إلخ.

References

المراجع

العربية

باومان، زيجومنت. الثقافة السائلة. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.

بغورة، الزواوي. "هوية الإنسان". مجلة الهوية (مكتب الشهيد التابع للديوان الأميري الكويتي). الغرسة السابعة والثلاثون (2004).

_____. الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل. بيروت: دار الطليعة، 2012.

_____. "سؤال الهوية". مجلة الهوية (مكتب الشهيد التابع للديوان الأميري الكويتي). الغرسة الخامسة والثمانون (2016).

_____. المنهج البنوي: أصوله ومبادئه وتطبيقاته، دراسة ومعجم. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2016.

ثربانتس. دون كيخوته. ترجمة عبد الرحمن بدوي. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1998.

ريكور، بول. الذات: عينها كآخر. ترجمة جورج زيناتي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

سيف، أنطوان. مصطلحات الفيلسوف الكندي: بحث تحليلي. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 2003.

صن، أمارتيا. الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي. ترجمة سحر توفيق. سلسلة عالم المعرفة 352. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008.

ليفيتي ستراوس، كلود. الفكر البري. ترجمة نظير جاهل. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984.

الأجنبية

Balibar, Etienne. "Identité culturelle, identité nationale," *Quaderni*. no. 22 (1994).

Berthelot, Jean-Michel. *Epistémologie des sciences sociales*. Paris: PUF, 2001.

Braudel, Fernand. *L'identité de la France*. Paris: Editions Artaud-Flammarion, 1986.

Courtier, V. *L'identité, Dictionnaire encyclopédiques*. Paris: Editions Gallimard, 2020.

Descombes, Vincent & Charles Larmore. *Dernières nouvelles du moi*. Paris: PUF, 2009.

Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy*. L. Scott-Fox & J. M. Harding (trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française*. Paris: Editions Minuit, 1979.

_____. *Grammaire d'objets en tous genres*. Paris: Editions Minuit, 1983.

_____. *Philosophie par gros temps*. Paris: Editions Minuit, 1989.

_____. *Les institutions du sens*. Paris: Editions Minuit, 1996.

_____. "Les individus collectifs." *Revue du MAUSS*. no. 18 (2001).

_____. *Le complément de sujet*. Paris: Editions Gallimard, 2004.

_____. *Le raisonnement de l'Ours, et autres essais de philosophie pratique*. Paris: Editions Seuil, 2007.

_____. *Philosophie du jugement politique*. Paris: Editions Seuil, 2008.

_____. "Les identités collectives." *Annuaire de l'EHESS, Comptes rendus des cours et conférences* (2010).

_____. "Réflexions sur les questions d'identité." *Bulletin de la société française de philosophie*. no. 105 (2011).

_____. *Exercices d'humanité*. Paris: Editions Les Petits Platons, 2013.

_____. *Le sociale à l'esprit*. Paris: Editions EHESS, 2013.

_____. *Les embarras de l'identité*. Paris: Editions Gallimard, 2013.

_____. *Le parler de soi*. Paris: Editions Gallimard, 2014.

_____. "Les embarras de l'identité." *L'Information psychiatrique*. no. 91 (2015).

Dubar, Claude. *La crise de l'identité, l'interprétation d'une mutation*. Paris: PUF, 2001.

Erikson, Erik. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W.W. Norton & Company and Ltd, 1968.

Labica, Georges. "À quoi sert l'identité?" *L'Homme et la société*. no. 135 (2000).

Lévi-Strauss, Claude. *L'identité*. 3^{ème} ed. Paris: PUF, 1987.

Lionel, Fouré. "Entretien avec Vincent Descombes." *Le Philosophoire*. no. 25 (2005).

Martelli, Roger. *L'identité c'est la guerre*. Paris: Les liens qui libèrent, 2016.

Masala, Alberto et al. *La morale humaine et les sciences*. Paris: Éditions Matériologiques, 2011.

Mesure, Sylvie & Alain Renaut. *Alter Ego, Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris: Editions Aubier, 1999.

Morin, Edgar. *La méthode, 5. L'humanité de l'humanité: L'identité humaine*. Paris: Editions Seuil, 2001.

Nabli, Beleg. *La république identitaire, ordre et désordre*. Paris: Editions du Cerf, 2016.



أبراهام ملتسر
ترجمة: سمية خضر

منع معاداة السامية أو تحريم نقد إسرائيل

يناقش الكتاب تاريخ نشوء مصطلح "معاداة السامية" وتحولاته الدلالية، وكيف بدأت أوروبا - بعيد الحرب العالمية الثانية - تتنصل من تبعاته بوصف العرب والمسلمين به بسبب الصراع في الشرق الأوسط وفلسطين خاصة، إضافة إلى وسم كل من ينتقد السياسات الإسرائيلية بمعاداة السامية، حتى لو كان يهوديًا. كما يشدد الكتاب - ويشرح بموضوعة - على أن انتقاد الصهيونية كأيديولوجيا عنصرية فاشية ليس في ذاته معاداة لليهود كمجموعة دينية.

يدعو المؤلف إلى إعادة درس مصطلح "معاداة السامية"، في وقت تقوم فيه بعض الدوائر الغربية والأوروبية إعادة صناعته، وذلك بسحب استحقاقاته السياسية والتاريخية على شعوب أخرى. كما يدعو إلى كف اللوبي الإسرائيلي عن استغلال "الهولوكوست" وعن اتهام مناهضي الصهيونية بمعاداة السامية.

رشيد الحاج صالح | Rashid Al Haj Saleh *

لماذا عادت الهويّات لتتصدر عالم اليوم؟ نقد تايلر للحدّثة وعلمانيّتها

Why the Return of Identity? Charles Taylor's Critique of Modernity and Secularism

ملخص: تعود أهمية أفكار تشارلز تايلر حول الهوية إلى طرحه لمفهوم الهوية من منظور عملي معاصر، يأخذ في الاعتبار الصراعات السياسية التي أخذت في الظهور حول الانتماءات والهويات بعد ثمانينيات القرن المنصرم، من دون أن يتجنب المسائل الحساسة والجوهرية التي تتطلب إعادة التفكير في طريقة تكويننا لهوياتنا في عالم متعدد الثقافات والأعراق والأديان. والبحث هو تحليل للنقد الواسع الذي قدمه تايلر لمختلف الأفكار التي كونتها الحدّثة خلال الفترة السابقة حول الهوية، ولا سيما النقد الذي وجهه إلى "المنظور اللاثقافي" للحدّثة من حيث إنه منظور شوّه الحدّثة، وقدم تفسيراً مغلوّطاً للعلمانية ودور الدولة، ولم يعط مسألة التعدد الثقافي الاهتمام الذي تستحقّه؛ الأمر الذي انتهى بتايلر إلى تقديم تفسير مختلف لأهم قضية يتناولها التفكير الفلسفي ما بعد الحدّثي، وهي: السبب في عودة الأديان والهويات لتتصدر عالم اليوم. يبدأ البحث بتحديد الأنطولوجيا الأخلاقية المؤسسة للهوية عند تايلر، ثم ينتقل ليقف على العلاقة بين الهوية السياسية والدولة الحديثة، وكذلك علاقة الهوية بالتعددية الثقافية، وسوء التفاهم الذي نشأ بين الدين والعلمانية في عصر الحدّثة وما بعدها. وفي النهاية يقدم البحث تصوّراً عاماً لملامح مفهوم الهوية عند تايلر ومدى تجاوبه مع مشكلات ما بعد الحدّثة، ولا سيما تضخم الحياة النفعية، وشطط العلمانية والإفراط في النزعة الفردية.

كلمات مفتاحية: الهوية، الحدّثة، العلمانية، الأخلاق، التعددية الثقافية، تشارلز تايلر.

Abstract: The importance of Charles Taylor's ideas on identity is due to his introduction of the concept of identity from a contemporary practical perspective, taking into account the political conflicts that emerged about affiliations and identities after the 1980s without avoiding sensitive and fundamental issues that require a rethinking of how we shape our identities in a multicultural, multi-ethnic and religious world. This paper is an analysis of Taylor's broad criticism of the

* أكاديمي وباحث سوري، أستاذ الفلسفة في جامعتي حلب والكويت سابقاً، مدير تحرير دورية تبين.

A Syrian academic and researcher, he holds a PhD in logic and research methods from Damascus University. He is the managing editor of *Tabayyun*.

rasheed.hajsaleh@dohainstitute.org

various ideas of identity that modernity developed during the previous period, particularly his argument that the "non-cultural perspective" of modernity has distorted modernity, misinterpreted secularism and the role of the State, and has not given the issue of multiculturalism the attention it deserves. This argument formed the basis of Taylor's alternative interpretation of the most important issue of postmodern philosophical thinking; namely, why religions and identities are returning to the world of today. The paper begins with Taylor's founding moral anthropology, and then moves on to the relationship between political identity and the modern state, as well as the relationship of identity to multiculturalism, and the disagreements that arose between religion and secularism in modernity and beyond. It ultimately provides a general picture of Taylor's concept of identity and its response to postmodern problems, particularly the bloating of utilitarian life, the rise of secularism and over-individualism.

Keywords: Identity, Modernity, Secularism, Ethics, Cultural Pluralism, Charles Taylor.

مقدمة

ينطلق الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلر Charles Taylor⁽¹⁾ في مشروعه الثقافي حول الهوية من أن الحضارة الغربية قد وقعت في خطأ ما، هو الذي أوصلها إلى أزمتها الحالية، وأن ثمة شيئاً مفقوداً في تلك الحضارة، هو الذي انتهى بها إلى هذه النقطة من التاريخ. وهذا ما دفعه إلى استرجاع تاريخ الحداثة لكي يفهم شيئاً عن الحالة التي وصلنا إليها الآن. فإذا كان أنصار "المجتمع النفعي" يعتقدون اليوم أن الوضع الحالي للحداثة يمثل النهاية الطبيعية والمنطقية لتطورها، وأن المجتمعات عليها أن تقبل بالصراعات وأولوية المنافع والتراتب بين الثقافات والقوميات على أنها مسألة منسجمة مع تصورات الحداثة عن الطبيعة البشرية، فإن تايلر لا يستسلم لهذه القدرية غير الطبيعية، ويعتقد أن هناك تشويهاً ما، حصل في مجرى الحداثة، وهو المسؤول عن انحراف مسارها، وما خلفه هذا الانحراف من تداعيات في فهمنا لمختلف القضايا التي تتعلق بالهوية، والعلمانية، والليبرالية، والتعددية الثقافية ومكانة الدين في عالم ما بعد الحداثة.

(1) يعدّ تشارلز تايلر واحداً من أهم الفلاسفة المعاصرين المهتمين بقضايا الهويات والأديان والتعددية الثقافية في العالم الغربي. وهو أستاذ الفكر السياسي في جامعة ميغل في مونتريال بكندا عدة سنوات. أوكل إليه عام 2007، عضوية لجنة للوقوف على وضع الاختلافات الثقافية في مقاطعة كيبيك الكندية المعروفة بتنوعها الثقافي: الديني واللغوي والعرقي، قدم من خلالها مجموعة من التصورات عن التعايش الثقافي، وضرورة أن تحترم الدولة الخصوصيات الثقافية لكل الجماعات المكونة للمجتمع، بما فيها الأقليات. انتهت لجنته بأن قدمت نموذجاً لحل الخلافات الثقافية أسماه (الفدرالية المجددة)، يقوم على إمكانية أن تتعايش الجماعات الثقافية في فدرالية مرنة، ولا داعي لانفصال الجماعات الثقافية في دول مستقلة. كما ألفت مجموعة واسعة من الكتب نذكر منها: هيغل والمجتمع الحديث (1979)، منابع الذات: تكوين الهوية الحديثة (1989)، المتخيلات الاجتماعية الحديثة (2003)، عصر علماني (2007)، أخلاقيات الأصالة (1991)، الحداثة وصعود المجال العام (1992)، التعددية الثقافية: دراسة سياسات الاعتراف (1992)، قوة الدين في المجال العام (2011)، بالاشتراك مع يورغن هابرماس Jürgen Habermas، وجوديت بتلر Judith Butler وكورنيل ويست Cornel West.

يجد المتابع لفلسفة تايلر أنه ينطلق من فكرة مفادها أن البشر يفكرون في الهوية بناءً على رؤيتهم الأخلاقية، أي إن فكرة الهوية نابعة من تصوراتنا الأخلاقية التي نكوّنها عن وجودنا. وهذا يعني أن الهوية عنده كائن أخلاقي، أما أساس الأخلاق عنده فهو أساس أنطولوجي.

هذه الرؤية ترسم استراتيجية تايلر في تناوله للهوية. وتقوم هذه الاستراتيجية على استرجاع تاريخ أفكارنا الأخلاقية لمعرفة الأساس الذي نبني عليه فكرتنا عن الهوية. وبما أنه وجد أن الأخلاق الحديثة مختلفة اختلافاً كلياً عن الأخلاق في العصور السابقة، فقد انتهى إلى أن تكوين الهوية الحديثة أيضاً تكوين مختلف كلياً عن الهوية في العصور السابقة، حتى إنه يكاد يقصر بحثه على منابع الهوية على العصر الحديث.

أولاً: الأنطولوجيا الأخلاقية أساساً للهوية

قلنا إن تايلر يعتقد أن أساس تفكيرنا في حياتنا، وما نضفيه عليها من معانٍ، مرتبط أساساً بحدوسنا الأخلاقية، أو بما يسميه "الأنطولوجيا الأخلاقية". أما ما يقصده بالأنطولوجيا الأخلاقية فهو تفكير البشر، منذ العصور القديمة وحتى اليوم، بمسائل من قبيل: ما الذي يجعل الحياة الإنسانية جديرة بالحياة، وكيف ينشئ الناس فكرتهم عن الخير؟ ولماذا يتوقون إلى العدالة؟ وما الذي يضفي معنى على حياتهم الفردية؟ ومن أين يستمد الإنسان شعوره بالكرامة؟⁽²⁾

ويعود إلحاح تايلر على البعد الأنطولوجي للأخلاق، لاعتقاده أن هذا البعد غالباً ما يكون مضمرًا أو غير مفكّر فيه. ويبدو أن هذا الأمر هو الذي دفعه إلى "استرجاع" التاريخ الأخلاقي للحضارة الغربية، منذ عصر اليونان وحتى اليوم، بغية الكشف عن ماهية تلك الأنطولوجيا، وكيفية بناء الناس لمبادئهم الأخلاقية عمومًا.

وقد وجد في بحثه في الأنطولوجيا الأخلاقية أن أساس الأخلاق مرتبط بفكرتنا التي نكوّنها عن "الطبيعة البشرية"، وإن اختلفت التصورات حول تلك الطبيعة. فقد بنى أفلاطون، مثلاً، أنطولوجيته الأخلاقية على فكرة عن الطبيعة البشرية مفادها أن العقل هو أساس الأخلاق، وبناءً على ذلك "فنحن أختيار عندما يكون العقل هو الذي يحكم، وأشرار عندما تسيطر علينا الرغبات"⁽³⁾، وحجته في ذلك أن العقل عندما يسيطر على الرغبات يصبح الإنسان سيد نفسه، أي يصبح إنساناً صالحاً، لأن الإنسان الصالح هو من يستطيع أن يسيطر على رغباته وأفعاله سيطرة عقلية⁽⁴⁾، أما سيطرة العقل فتتمثل في أخذه للمبادئ العامة للأخلاق من "عالم المثل" المشهور عند أفلاطون. أما القديس أوغسطين فقد وجد أن الخير يكمن في اكتشاف النظام الذي أودعه الله في الكون، واحترامه، وهذا الاكتشاف يكون عن طريق

(2) تشارلز تايلر، منابع الذات: تكوين الهوية الحديثة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014)، ص 48.

(3) المرجع نفسه، ص 187.

(4) المرجع نفسه.

العقل، غير أن "المحسوسات" هي التي تُفوّت علينا ذلك الاكتشاف⁽⁵⁾؛ ولذلك، على الإنسان أن يوجّه نفسه إلى ما هو روحي، وأن يركز على ما يمكن تسميته بـ "الإنسان الداخلي" القابع فينا، حتى نتحرر من تلك المحسوسات ونتمكن من تمثيل نظام الكون الإلهي.

غير أن تغييراً كبيراً حصل مع بداية العصر الحديث. فإذا كان أساس الأخلاق في العصرين اليوناني والوسيظ يكمن خارج الإنسان، عالم المثل عند أفلاطون والنظام الإلهي عند أوغسطين، فإن العصور الحديثة بدأت تقيم الأخلاق على أساس إنساني. وينطلق هذا الأساس الجديد من أن الإنسان نفسه أصبح غاية الأخلاق ومصدرها. وقد بدأ هذا التغير مع ديكارت، الذي يعتبره تايلر "واضع المنابع الأخلاقية في داخلنا"⁽⁶⁾، واستمر مع جون لوك ودينيس ديدرو وديفيد هولباتش وجيريمي بنتام وفولتير وديفيد هيوم وغيرهم، حتى وصلنا إلى عصر أصبح فيه الإنسان هو مركز التفكير الأخلاقي من دون منازع.

وعلى العموم، يمكن إيجاز الأنطولوجيا الأخلاقية التابليزية، التي شكلت الخلفية المضمرة للهوية الحديثة، بالأفكار الآتية:

1. قوننة احترام الذات والعلاقات الاجتماعية

من نتائج تركيز الأخلاق - والفكر الحدائي عموماً - على الإنسان، أي النظر للأخلاق من حيث إن عليها صون الإنسان بوصفه مصدر الأحكام الأخلاقية، وظهور التشريعات الخاصة بحقوق الإنسان، وحياته، وكرامته، واستقلاله الذاتي بوصفها أساساً للتفكير الأخلاقي، ولا سيما مع جون لوك، حيث أخذت مسألة حقوق الذات واحترامها أهمية خاصة. من نتائج كل ذلك توصل الحدائبة إلى أن حقوق الإنسان هي "حقوق طبيعية" للذات الإنسانية. والجديد الذي يريد أن يركز عليه تايلر هنا يتمثل في نقطتين: الأولى، أن صياغة "مبدأ الاحترام كانت بلغة الحقوق"⁽⁷⁾، بحيث أصبحت المعايير الأخلاقية توظف بلغة حقوقية. أما النقطة الثانية فهي أن الأساس في النظام المعياري الجديد أصبح يقوم على الاحترام المتبادل بين الأفراد المكونين للمجتمع⁽⁸⁾.

ومن نتائج ظهور ثقافة احترام الذات تراجع الأخلاق التي تُعطي الشرف أو النبيل مكانة خاصة، بحيث أصبح جميع أفراد المجتمع من كل الأعراق والمذاهب والطبقات متساوين أمام القانون، لكن بما أن العالم الغربي كان يضم دولاً متجانسة عرقياً ودينياً إلى حد بعيد، فإن الليبرالية الغربية، على الرغم من تأكيدها على قيم الحريات والمساواة واستقلال الذات؛ انجرفت أيضاً وراء التأكيد على وحدة المجتمع وانسجامه، غاضبة الطرف عن الحقوق الثقافية للأقليات. وهو الأمر الذي سيتوقف عنده تايلر مطولاً.

(5) المرجع نفسه، ص 205.

(6) المرجع نفسه، ص 225.

(7) المرجع نفسه، ص 52.

(8) تشارلز تايلر، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث النبهان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 23-24.

2. مسؤولية الذات عن نفسها وتحررها

مع بداية العصر الحديث ولدت "الذات" بوصفها منبعاً أساسياً لكل قيمنا وأفكارنا، وحدت ما يسميه تايلر بـ "التحول إلى داخل الذات"⁽⁹⁾، بعد أن كان التفكير في الذات ملحقاً بتفكير الإنسان في الكون والميتافيزيقا. وهذا هو المعنى النهائي لكل جهود ديكارت ولوك وعصر التنوير. فالإنسان الحديث أصبح يشعر بنوع عالٍ من الفعالية في داخله، وظهرت له معان جديدة لمفاهيم الخير والحرية والعقل ترتبط بتحسين أوضاع حياته وتوفير الظروف المناسبة التي تحفظ كرامته وحقوقه وتفتحه، وبذلك أصبحت الحياة ليست سوى البحث عن مزيد من التحرر الداخلي والعناية بالذات.

3. التركيز على الحياة العادية

أي تحول التفكير الحديث من الاهتمام بالمثاليات، كما وجدناه عند اليونان والحضارات السابقة، إلى الاهتمام بالحياة الدنيا والأرزاق والأعمال والعائلة والزواج والصناعة والتجارة، بوصفها غايات في ذاتها. فمع العصر الحديث لم تعد الحياة العادية تشكل الأساس المادي الدوني لحياة التأمل الحقيقية، بل غدت هي الحياة الحقيقية التي على الإنسان أن يوليها الأهمية الأولى⁽¹⁰⁾. وهذا هو المعنى الحقيقي للقول بأن الحياة الحديثة أصبحت حياة مدنية.

4. التحرر من السلطات

والتحرر هنا، هو التحرر من مختلف أنواع السلطة سواء كانت سلطات اجتماعية، أو سياسية، أو دينية، أو معرفية. وقد تمثل هذا السعي للتحرر من السلطات في كلام ديكارت حول "الإرادة الحرة"، من حيث هي "أنبل شيء يمكننا أن نحوز عليه"⁽¹¹⁾. فقد أدرك العصر الحديث أن الحياة في ظل السلطات التي وضعها الإنسان على نفسه أرواحٌ بكثير من الحياة بلا سلطات، ولكن التحرر من السلطات يجعل الإنسان يعيش بكرامة⁽¹²⁾، مثلما يجعله مسؤولاً عن حياته؛ الأمر الذي يمنحه الشعور بالمسؤولية.

5. المخاوف من النزعة الذرية والنفعية

وهي نزعة ترى أن الأفراد مجرد ذرات تعيش في المجتمع بشكل منفصل وفردى، وأن على الناس أن يهتموا بمنافعهم وراحتهم أكثر من أي شيء آخر، بعيداً عن المجتمعات وحميمية العلاقات مع الآخرين. وقد أدى مثل هذا التفسير للحياة الحديثة إلى انزلاق المجتمعات الحديثة إلى ما يسميه تايلر: "نمط الحياة النفعية المتحرر"⁽¹³⁾، والذي يعطي الأولوية لقضايا من قبيل: الراحة، المتعة، المنفعة، الربح، الفردية، التجارة، العمل، وغيرها⁽¹⁴⁾.

(9) المرجع نفسه، ص 275.

(10) المرجع نفسه، ص 324.

(11) المرجع نفسه، ص 231.

(12) المرجع نفسه، ص 474.

(13) المرجع نفسه، ص 713.

(14) المرجع نفسه، ص 714-715.

وأكثر ما يركز عليه تايلر في نقده للنزعة النفعية الذرية هو فقدان الإنسان حياته الاجتماعية، حيث انتزع "من حياة اجتماعية ثرية وأدخل الآن، عوضاً عنها، في سلسلة من الجمعيات المتحركة والمتغيرة التي غالباً ما تكون مصممة لغايات محددة"⁽¹⁵⁾. حتى إنه يحذر من أن الحكومات الغربية قد تدمر الحياة الاجتماعية إذا ما اتبعت سياسات المنفعة، لأن "النظرة الذرية التي يرباها ويعززها المذهب النفعي لا تجعل الناس واعين بتلك الشروط، لذا، فهم يدعمون، وبسعادة، السياسات التي تدمرهم، كما كان في سلسلة التدابير المحافظة المتجددة في بريطانيا والولايات المتحدة التي قطعت برامج الرعاية الاجتماعية وأعدت توزيع الدخل بشكل تراجعي، فقضت على أسس تعيين هوية المجتمع"⁽¹⁶⁾. طبعاً، لا يعني هذا أن هذا النقد يقف على الضد من الليبرالية الحديثة، جملة وتفصيلاً، بل يعني فقط أن هناك تدمراً واسعاً من الليبرالية الفردية المفرطة، ولذلك فإن هذا التيار الناقد لليبرالية يطالب بإعادة التوازن للعلاقة بين الفرد والمجتمع.

إن مثل تلك التغيرات في النظام الأخلاقي لم تقتصر على فئات النخبة في العالم الغربي الحديث، بل إنها - وهذا يشكل أهمية قصوى عند تايلر - انتقلت إلى المجال العام ومختلف الفئات الاجتماعية لتشكّل "جزءاً لا يتجزأ من مُتخيلنا الاجتماعي"⁽¹⁷⁾. هكذا نُظر إلى هذا النظام الأخلاقي الجديد "باعتباره شيئاً يجب العمل من أجله"⁽¹⁸⁾، وأنه سيزداد اعتماداً عليه في فهمنا لحياتنا السياسية والاجتماعية.

غير أن المهم في هذه الأنطولوجيا الأخلاقية هو ما ترتب عليها في الحياة العامة. فأشكال الإدانة للتراتبية الاجتماعية أخذت تتسارع، وهذا واضح من خلال ملاحظتنا أن مفهوماً جديداً عن الطبيعة البشرية، بدأ يزيح النظام الطبيعي اليوناني والوسطوي الذي يقول بالتراتبية، وسمو مرتبة المشتغلين بالتأمل والمثاليات ورؤوس الأموال لصالح نظام طبيعي جديد لا يعترف بالفصل المسبق بين الفئات الاجتماعية، ولا يعتقد أصلاً وجود فوارق اجتماعية ذات أساس طبيعي⁽¹⁹⁾. كما أخذت مسائل من قبيل: أولوية الأمن والرخاء، والاعتراف بالمنفعة المتبادلة كأساس للتعامل بين البشر، والخدمات التي يقدمها المجتمع للفرد، والمساواة في الحقوق والواجبات، وغيرها⁽²⁰⁾، تشقُّ طريقها إلى المجال الثقافي العام.

ولكن إذا كانت هذه هي التغيرات الأخلاقية الكبرى التي حملها العصر الحديث على كاهله وجعل منها مبادئ لتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية، فما تأثير كل ذلك على فكرتنا عن الهوية الحديثة؟

(15) المرجع نفسه، ص 716.

(16) المرجع نفسه، ص 721.

(17) المرجع نفسه، ص 16.

(18) المرجع نفسه.

(19) المرجع نفسه، ص 22.

(20) المرجع نفسه، ص 30-33.

ثانيًا: الهوية السياسية والدولة

يُرجع تايلر مفهوم الهوية إلى "الشعور بالرابطة" و"الهدف المشترك". فالشخص يشعر أنه ينتمي إلى شعب معين، أو أنه جزء من هذا الشعب، عندما يشعر بـ "رابطة مع أولئك الذين يكوّنون الشعب" (21)، وتربطه معهم "قيمة مشتركة قوية أو هدف قوي" (22). وهذا يعني أن قيم ذلك الشعب ونظامه الأخلاقي تصبح جزءًا عزيزًا من هوية هذا الشخص، لا بل هي التي تحدد هذه الهوية.

وهذا يعني أن تايلر من القائلين بـ "الجماعية" (23)، والجماعية تيارٌ فكري ناقد للنزعة الليبرالية الفردية المفرطة (24)، بدأ ينتشر في العقود الأخيرة من القرن العشرين، ويرى أن على الليبرالية أن تخفف من تحيزها المفرط للفرد وحياته الشخصية، وذلك بمنحها مجالًا معينًا للتفكير في الفرد بوصفه كائنًا يعيش ضمن جماعة، وأن لهذه الجماعة، سواء أكانت دينية أو قومية أو أيديولوجية، دورًا كبيرًا في وعيه بذاته ووجوده الاجتماعي. فنحن عندما "نرى أنفسنا أيضًا (من منظور الكل) يمكننا أن نرى الذات في الخيال بأنها، ببساطة، مظهر من مظاهر نظام كبير" (25)، حتى إن الإنسان الذي يعيش في مجتمع ديمقراطي يشعر أن الحرية جزء من هويته، مثلما يشعر أن قيم مجتمعه التي يكوّنها عن الخير والرفاه والعمل والحقوق، هي أيضًا جزء من شعوره بالرابطة المشتركة مع ذلك المجتمع.

بل إن الفرد يبقى يشعر بالإرادة المشتركة مع مجتمعه، حتى لو رأى أن المجتمع اتخذ مسارًا خاطئًا غير الذي يرغب فيه، لاعتقاده أن عليه أن يقدم خير مجتمعه على خيره الشخصي (26). وهذا هو تفسير تايلر لقبول فرد ما بقيمة الحرية مثلًا، حتى لو كانت نتائجها على الضد مما يريد، ولذلك فإننا كثيرًا ما نجد أناسًا "مستعدين لقبول أنهم أحرار في ظل نظام ديمقراطي، حتى إذا جرت الأمور على غير ما يريدون

(21) المرجع نفسه، ص 213.

(22) المرجع نفسه.

(23) نشأة النزعة الجماعية، أو المجتمعية في تسعينيات القرن العشرين نوعًا من النقد الموجه للسياسات الليبرالية المفرطة التي ظهرت على يد بعض الأحزاب المحافظة، ولا سيما سياسات رئيسة الوزراء البريطانية آنذاك مارغريت تاتشر، والتي أدت إلى إضعاف "التماسك الاجتماعي" في البلدان التي تحكمها، وذلك من خلال إعطائها الأولوية المطلقة للنزعات الفردية والتحررية واقتصاد السوق الحر؛ الأمر الذي أدى إلى تقويض أخلاقيات المسؤولية الاجتماعية. وقد وصلت تلك النزعة التحررية المفرطة أوجها عندما أطلقت تاتشر شعارها الشهير: "لا يوجد ما يسمّى مجتمعًا". كما قدمت النزعة المجتمعية أيضًا نقدًا لسياسات بعض الحكومات التي تراجعت عن تقديم الدعم للرعاية الاجتماعية ومساعدات الأسرة. وقد وصلت هذه النزعة حد التوقع أن هناك أزمات كبرى تنتظر المجتمعات الغربية إذا لم يُصلَح ذلك الخلل. ومن أمثلة ذلك التيار، إضافة إلى تشارلز تايلر، هناك: روبرت بوتنام في كتابه لعب البولينج منفردًا: انهيار المجتمع الأمريكي وصحته. ينظر: علي راتانسي، التعددية الثقافية، ترجمة لبنى عماد تركي، مراجعة هاني فتحي سليمان (القاهرة: مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، 2013)، ص 95-96. يذكر أن تايلر يميز بين معنيين لمصطلح الجماعة، الأول الذي ذكرناه للتو، ومعنى ثانٍ "تحقيري" يتهم أصحاب النزعة الجماعية بأنها تنظر للمجتمع كجماعات شبه منعزلة. وهو معنى يرفضه تايلر ويحذر منه دائمًا. ينظر: فرنسوا غوفان، "حوار مع الفيلسوف تشارلز تايلر"، ترجمة عبد الستار الجامعي، مدارات، العدد 31 (2018)، ص 46.

(24) سايد مطر، مسائل التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية: مدخل إلى دراسة أعمال تشارلز تايلر (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 72.

(25) تايلر، منابع الذات، ص 748.

(26) تايلر، المتخيلات الاجتماعية، ص 213.

في مسائل مهمة⁽²⁷⁾. فللدولة الديمقراطية الحديثة هنا "هوية سياسية" تتمثل في أن الأفراد ينظرون إليها على أنها الكيان الذي ينتمون إليه بالرغم من كل شيء، أي إنها كيان للجميع بلا استثناء، ولا أحد يستطيع أن يدعي أن له صدر المجلس في هذه الدولة، لأنها الكيان الذي يعبرون فيه عن ذواتهم بحرية ومساواة.

وهذا معنى جديد للدولة الحديثة لا يرى تايلر أنه كان موجوداً في السابق. وبكلمات أخرى "تحتاج الدولة الديمقراطية الحديثة إلى (شعب) يمتلك هوية جماعية قوية. تفرض علينا الديمقراطية إبداء قدر أكبر من التضامن ومن التزام بعضنا تجاه بعض في مشرونا السياسي المشترك، مما كانت تطلب المجتمعات التراتبية والتسلطية في وقت ما من الماضي"⁽²⁸⁾. وهذا يعني أن الدولة الديمقراطية لا تستطيع أن تستمر في الوجود والفاعلية من دون هذه الهوية السياسية. ولذلك يعتقد تايلر أن هذه "الهوية السياسية" أمرٌ بالغ الأهمية بالنسبة إلى الدول الديمقراطية الحديثة، لأنها "غالباً ما تُعرّف جزئياً بصيغة المبادئ الأساسية (الديمقراطية، حقوق الإنسان، المساواة)، وجزئياً بصيغة تقاليدنا التاريخية، أو اللغوية، أو الدينية. ومن المفهوم أن ملامح هذه الهوية يمكن أن تكتسب مكانة شبه مقدسة، لأن تغييرها أو تدميرها قد يهدد أساس الوحدة نفسه الذي لا تستطيع الدولة الديمقراطية تأدية وظيفتها بدونه"⁽²⁹⁾.

ومن معاني هذا أن هناك صعوبة في أن تنمو هوية حديثة في الدول غير الديمقراطية، لأن الدولة الحديثة، وبسبب كونها ديمقراطية، تجعل أفرادها يحملون شعوراً قوياً بالتماهي معها. ولعل هذا الأمر هو الذي دفع بتايلر إلى التأكيد على أن الهوية اليوم ليس لها معنى إن لم تكن مرتبطة بـ "المواطنة"⁽³⁰⁾، وهذا الرابط بين الهوية الحديثة والديمقراطية ينطبق على كل الشعوب في كل القارات، وليس مقتصرًا على الغرب، وهذا هو تفسير تايلر لديمقراطيات الهند ودول شرقية وغربية بقيت للهوية مكانة كبيرة فيها، من حيث إن الوعي بوصفي مواطنًا، أي لدي حقوق متساوية مع الآخرين، هو الذي يشكل في النهاية هويتي، ووعيي السياسي ككل، على الرغم من بقاء الانتماءات العرقية والدينية حاضرة وبقوة.

ويبدو أن المكسب الذي يريد أن يبرزه تايلر هنا أنه، مع ظهور الدولة الديمقراطية الحديثة، توافرت إمكانية لظهور هوية سياسية متميزة من الانتماءات المذهبية والدينية⁽³¹⁾، وإن كان الأمر لا يسير في هذا الاتجاه دائماً. فالتفكير في الهوية، حتى عندما يعطي مكانة مهمة للقومية أو المذهب الديني، فإنه في النهاية تفكير يعتقد، على الرغم من ذلك، أن هدفه النهائي هو "الأخلاق والحرية والحق". ولذلك، فإن تايلر لا يستغرب وجود نوع عالٍ من "الشوفينية" والتعصب القومي، حتى عند من يعتقدون أن لديهم أهدافاً أخلاقية سامية، وأنهم نذروا أنفسهم لخير البشرية وسعادتها.

(27) المرجع نفسه.

(28) تشارلز تايلر [وآخرون]، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح رحيم (بيروت/ بغداد: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع؛ مركز دراسات فلسفة الدين، 2013)، ص 81.

(29) المرجع نفسه، ص 83.

(30) تايلر، منابع الذات، ص 770.

(31) تايلر، المتخيلات الاجتماعية، ص 219.

وإذا كانت الهوية الحديثة مشبعة بالشعور بالحرية، وبالتفكير في الدولة بوصفها التحقق الفعلي لهذه الحرية، فإن تلك الهوية أصبحت تُبنى أيضاً على أساس تصوّر جديد لـ "الزمن"، مفاده أن الحضارات في تقدم دائم، وأنها في مرحلة هي الأكثر تقدماً والأفضل حالاً، وأن الحاضر والمستقبل يمتلكان إمكانات كثيرة علينا أن نعمل على تحقيقها. وبذلك فإن الهويات الحديثة لا تعتقد استرجاع "نظام مُقام في زمن أسمي"⁽³²⁾، ولم يعد هذا النظام من هواجسها. فالهوية الحديثة نمت في ظل فهم للتاريخ يقوم على أنه "نمو بطيء لقدرة البشر وعقولهم وصراعاتهم مع الأخطاء والخرافات. ويأتي التأسيس عندما يصل الناس إلى مرحلة بعينها من مراحل الفهم العقلاني"⁽³³⁾. وهذا يعني أن مسار الهوية مسار تطوري، وليس دائرياً، مثلما هو حال التصورات التقليدية للهوية التي تؤمن بانبعث الهوية من أمجاد الماضي. مثلما يعني أنه مسار عملي وليس مساراً تجريدياً⁽³⁴⁾، لأنه يتفاعل مع قضايا التنوع الثقافي والانتماءات الدينية وطرق العيش المشترك.

ثالثاً: الهوية والتعددية الثقافية

يعود ظهور مسألة التعددية الثقافية إلى العقود القليلة الماضية. ويقصد بها الحقوق الثقافية والدينية للمهاجرين إلى الغرب عموماً، وكيف يمكن هذه الأقليات "الاندماج"⁽³⁵⁾ في المجتمعات الحديثة، والتوفيق بين معتقداتها الثقافية - ولا سيما الدينية - والقيم الثقافية للأكثرية، والتي هي قيم الثقافة الغربية المعاصرة. ثم بعد ذلك توسعت النقاشات حول التعددية الثقافية لتشمل الكيفية التي على الدول أن تتعامل بموجبها مع الأقليات الدينية والمذهبية والعرقية، كما هو حال الهند والصين ودول أخرى كثيرة، اعتقاداً منها أن الأقليات إذا لم تمل حقوقها الثقافية وتتمتع بالاعتراف الاجتماعي، فإنها تبقى مصدر قلق في المجتمع، يمكن أن يؤدي إلى زعزعة الاستقرار في تلك الدول.

وإذا كانت الليبرالية الغربية قد منحت الأقليات التي تعيش في كنفها حقوقاً سياسية كاملة، فإنها لم تهتم بإعطاء تلك الأقليات حقوقهم الثقافية والدينية، على اعتبار أن الديمقراطية تعني في النهاية حكم الأكثرية للأقلية. وهذا يعني أنه إذا كانت الحقوق السياسية مكفولة للجميع، فإن تحديد ما هو مقبول ثقافياً وما هو غير مقبول في "المجال العام" Public sphere للمجتمعات الغربية متروك للفئات الأقوى في المجتمع أو الأكثرية.

(32) المرجع نفسه، ص 199.

(33) المرجع نفسه، ص 200.

(34) مطر، ص 72.

(35) تقوم سياسات الاندماج المتبعة في غالبية البلدان الغربية على مساعدة المهاجرين لتشرّب قيم المجتمعات التي وفدوا إليها، وثقافتها وسلوكياتها وطريقة حياتها، مقابل حصولهم على كافة الحقوق السياسية. وبعبارة أخرى تحويلهم مواطنين طبيعيين. غير أن مثل تلك السياسات لاقت مقاومة الأقليات التي سعت لدفع المجتمعات الغربية للاعتراف بخصوصياتها الثقافية والدينية، كما بقيت تشنكي من تعرضها للتمييز بطرق مختلفة؛ الأمر الذي أبقاها على مسافة من المجتمعات التي تعيش فيها. يضاف إلى ذلك أن الأوساط الغربية وضعت، في بعض الأحيان، معايير مفرطة في خصوصيتها على المهاجر أن يتمثلها. من قبيل ما ذكره بعض علماء الاجتماع من أن المهاجر لا نقول عنه إنه مندمج في بلده إلا إذا: شجع فريق بلده الجديد في حال حصول مباراة بين بلده القديم وبلده الجديد، أو يتبنى بشكل كامل "القيم المشتركة" لمجتمعه الجديد، أو كانت مشاركته الاجتماعية مرتفعة. ينظر: راتانسي، ص 96-97.

ولذلك أخذت تلك الأقليات تشعر أن المجتمع الغربي عمومًا لا يعترف بقيمتها الثقافية في الحياة عامة، وأن هناك قيودًا موضوعية على تلك القيم؛ الأمر الذي يجعل من عملية اندماجها في المجتمعات الغربية عملية منقوصة.

وهنا نجد تايلر يتهم الليبرالية الغربية بأنها تجاوزت، من دون مبرر، بتقييد الحريات الدينية للأقليات المهاجرة، اعتمادًا على قوة "ترتيباتنا الدستورية التاريخية"، أي اعتمادًا على الدستور الذي يكفل أحقية الأكثرية في حكم الأقلية. والمشكلة في مثل هذه الطريقة في التفكير أنها "تبعث إلى هذه الأقليات نفسها برسالة مفادها أنهم لا يتمتعون، بأي حال، بالندية مع التيار السائد الذي تأسس منذ زمن طويل" (36).

وهذا يعني أن الليبرالية الغربية أعادت التراتبية من الشباك بعد أن أخرجتها من الباب؛ إذ كيف يمكن ليبرالية، أن تقوم على المساواة، وتهتمش الحقوق الثقافية للأقليات في الوقت ذاته؟ ففي الدول الديمقراطية؛ من يسيطر على المجال العام هم فئة الأكثرية، وهم من يقررون ما هو مسموح به ثقافيًا وما هو مرفوض، وقد استخدمت هذه السلطة لتهميش القيم الثقافية لتلك الأقليات، وهو وضع يعتقد تايلر ضرورة إصلاحه.

يقوم الموقف العام لتايلر على أنه يجب الاعتراف للأقليات بحقوقها الثقافية، لأن مثل هذه الخطوة تزيد من اندماج تلك الأقليات في المجتمعات التي تعيش فيها أولاً، كما أنها تتوافق مع مبادئ حقوق الإنسان، التي تشكل القيمة المحورية في قيم الحداثة ثانيًا.

أما القاعدة التي يجري بموجبها الاندماج فهي قاعدة "الاعتراف" Recognition (37) بالخصوصية الثقافية للمواطنين والجماعات أيًا كانت ثقافتهم، وليس بتبني الأقليات قيم الأكثرية. وذلك لأن عدم الاعتراف أو التهميش الذي يمكن أن تتعرض له فئة ما، يمثل أكبر حافز لبروز الانغلاق وتراجع رغبتها في الاندماج في المجتمع الجديد؛ الأمر الذي ينتهي بهذه الفئة إلى الوقوع في نوع من "الإحباط النفسي". فالهويات في "حاجة إلى الاعتراف" The Need For Recognition (38) أولاً، حتى لا تقع في براثن التعصب والعدوانية. وتتطلب "الاعتراف من قبل الآخرين" (39)، ثانيًا، لأنها لا تتشكل إلا في حالة الحوار مع الآخرين Dialogue with others والحصول على القبول منهم. وهذا يعني أن الأفق العام الذي تتشكل فيه الهوية هو الأفق الاجتماعي، لأن الاعتراف يقوّي شعور الأقليات بـ "المواطنة السياسية" Political citizenship، ويجعلها تتصرف بدافع من "شعورها بالواجب والولاء تجاه المجتمع السياسي" (40).

(36) تايلر [وآخرون]، ص 87.

(37) المرجع نفسه، ص 201.

(38) Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (London: Harvard University Press, 2003), p. 52.

(39) Ibid., p. 45.

(40) Ibid., p. 43.

فسياسة "الاعتراف على قدم المساواة" Equal recognition بين جميع الفئات يعتبرها تايلر من أهم ركائز الحدثة التي جرى تغييبها، ولذلك يطالب باحترامها، لأن مخالفتها قد تطيح الليبرالية من أساسها. وحجته في ذلك أن الاعتراف لم يكن من الأمور الضرورية سابقًا لأن المجتمعات كانت تراتبية، ومن ثم كانت اللامساواة بين الجماعات أمرًا مقبولاً في حينها. أما اليوم فإن الأمر مختلف؛ إذ لا تقبل أي جماعة بأن لا يُعترف بحقوقها الثقافية، وتعتبر ذلك انتقاصاً لكرامتها.

ولذلك، يعتقد تايلر أن على الليبرالية الحديثة أن تبني مجتمعاتها الحديثة على مفهوم "الكرامة" Dignity، وليس على مفهوم "الشرف" Honour؛ ذلك أن مفهوم الشرف في العصور السابقة يجعل لبعض الفئات مكانة أشرف من غيرها، وهذا هو أصل التراتبية الاجتماعية Social hierarchies التي تجعل مكانة بعض الفئات أعلى من الفئات الأخرى على نحو بديهي، ذلك أن المجتمع الذي يبنيه قيمه على مفهوم الشرف التراتبي يقوم على نظام المنح، أي منح بعض الفئات امتيازات معينة، دون غيرها من الفئات الأخرى. ولذلك، يصف تايلر مجتمع الشرف، مستعيناً في هذا الوصف بمونتسكيو وروسو، بأنه مجتمع فاسد وظالم⁽⁴¹⁾.

وفي المقابل، إن المجتمعات الحديثة لا بد من أن تقام على مفهوم الكرامة، ويقصد به الحياة التي تقوم على الاعتراف والمساواة والمشاركة بين جميع أفراد المجتمع، وفئاته المختلفة، كما يعدّه الأنسب للمجتمعات الديمقراطية الحديثة⁽⁴²⁾. كما أن الاعتراف يقوّي لدى مختلف الفئات "تحقيق الذات" Self-realization، لأن هذا التحقيق يجب أن يتم في إطار شعور الفرد بمجتمعه بوصفه شريكاً في فريدته. فتايلر يرى أن على الفرد أن يسأل نفسه دائماً: كيف يمكن أن أعيش مع الناس في الوقت الذي أحقق فيه فريدتي؟⁽⁴³⁾ ويبدو أن إيجاد علاقة متوازنة بين فردية الأشخاص وتفكيرهم في الواجبات تجاه المجتمع، هو ما شكل الهمّ الأساسي عند تايلر، لأن الإنسان عندما يحقق هذا النوع من التوازن يكون قد وصل إلى حياة "الأصالة" Authenticity.

ويبدو أن قضية منع حجاب الطالبات المسلمات في فرنسا، ومطالبة الأقلية المسلمة في كندا بتطبيق الشريعة الإسلامية، والسماح للطالبات المسلمات بارتداء الحجاب في ألمانيا - وهي قضايا انشغل بها الرأي العام الغربي عدة سنوات - كانت مناسبة لتفكير تايلر في موضوع الأقليات وحقوقها الثقافية، بل إعادة تفكيره في معنى مصطلحات من قبيل: العلمانية، والاعتراف، والاندماج، ودور الأديان في المجتمعات الحديثة، وعلاقة الدين بالسياسة.

أما المشكلة التي واجهت تايلر فهي أنه عندما طالب بالسماح لفئة ما بارتداء "رمز ديني" (الحجاب)، فإن انتقادات وُجّهت إليه بأن ذلك سيطيح علمانية الدولة أولاً، وسيدفع الفئات الأخرى إلى إظهار رموزها الدينية ثانياً، بحيث يعود الديني للتحكم في السياسة من جديد، ومن ثم فإنه من غير المبرر

(41) Ibid., p. 48.

(42) Ibid., p. 46.

(43) Ibid., p. 44.

إعطاء الثقافة الدينية مكانًا خاصًا في الليبرالية المعاصرة. غير أن تايلر يقدم القضية من منظور مختلف مفاده أن الدولة الغربية ترسل رسائل متناقضة للمسلمين: فهي تقول لهم: "عليكم عدم ارتداء الحجاب"، ثم تدعوهم إلى الاندماج في المجتمع الغربي، مع العلم أن المطلبيين متناقضين. ولذلك فإن المبدأ العام يجب أن يقوم على "النظر إلى الجماعات الدينية بوصفها شريكة في الحوار إلى أقصى حد، وبوصفها تمثل خطرًا إلى أدنى ما تسمح به الحالة"⁽⁴⁴⁾.

غير أن هابرماس يوجه بعض النقد لطريقة تايلر في تناوله العلاقة بين الديمقراطية والأديان عمومًا، لأنه يعتقد أن الاعتراف بحقوق دينية معينة يجب أن يتم على أساس ديمقراطي أولاً، وأن يرتبط بمدى رغبة هذه الجماعة الدينية في المشاركة في المجال العام ثانيًا، وتحقيقها لقدر من العقلانية ثالثًا. وعلى ذلك فهابرماس ليس ضد أن تنال الحقوق الثقافية الدينية عمومًا قدرًا من الوجود في المجتمعات العلمانية، ولكن بشرط أن تعبر تلك الحقوق الدينية عن نفسها بلغة ديمقراطية. ويسمي هابرماس هذه الحركة بـ "الترجمة"، ويقصد بها التعبير عن المطالب الدينية "بلغة مقبولة على نطاق واسع"⁽⁴⁵⁾، أي لغة عقلانية، حتى تناقش على نحو رسمي وقانوني وسياسي، وليس عن طريق اللغة الدينية.

وهذا الترتيب يستتبع مسؤولية أيضًا من جانب العلمانيين، من حيث ضرورة قبولهم للآراء الدينية عندما تقدم بلغة عقلانية. وإذا تحقق مثل هذا الأمر، فـ "لا بد للمواطنين العلمانيين والمتدينين اللقاء كأنداد في استخدامهم العام للعقل. فبالنسبة للعملية الديمقراطية لا تكون مساهمات جانب أقل من مساهمات الجانب الآخر"⁽⁴⁶⁾.

وهذا يعني في النهاية، بالنسبة إلى هابرماس، أن عقلانية المجال العام هي المرجع الأخير للنقاشات حول القضايا والمطالب التي يطرحها المتدينون من حين إلى آخر، ويعني ثانيًا تراجعًا للمفهوم التقليدي للعلمانية الذي ينظر لكل ما هو ديني نظرة شك وارتياب. يتفق تايلر مع هابرماس في أن الدين أصبح من المكونات الأساسية للمجتمع الغربي الحديث، ومن الحكمة عدم تجاهله، ولذلك نجده يقوم بمراجعة واسعة لمفهوم العلمانية، محاولاً أن يستخرج معاني جديدة لهذا المفهوم، فرضتها التطورات الثقافية في العقود الأخيرة للعالم الغربي.

رابعًا: الهوية والدين والعلمانية

من الواضح أن لدى تايلر رغبة عارمة في إعادة كتابة تاريخ الحداثة من منظور مختلف عن المنظور السائد. فهو يعتقد أن كتاب تاريخ الحداثة قد تخيلوها بطريقة بعيدة عما حصل بالفعل، وارتكبوا أخطاء في فهمها، وقد أدت تلك الأخطاء الفادحة إلى أزمات في الحداثة المعاصرة.

(44) تايلر [وآخرون]، ص 68.

(45) المرجع نفسه، ص 59.

(46) المرجع نفسه، ص 61.

ولعل أهم تلك الأخطاء كان النظر إلى الحداثة من منظور لاثقافي Acultural بدلاً من أخذ المنظور الثقافي Cultural في الاعتبار⁽⁴⁷⁾. ويقصد تايلر بذلك أن المنظور اللاثقافي للحداثة لم يركز على الثقافة من حيث هي مجموعة من التصورات التي تحدد أفكار فئة ما عن القيم الأخلاقية والجوانب الروحية للبشر، واكتفى بالاهتمام بالمنجزات العلمية والمادية والاجتماعية للحداثة، من حيث هي تشكل لب هذه الحداثة. أما "النظرية الثقافية للحداثة" Cultural theory of modernity - والتي يطالب بها تايلر - فإنها تفهم الحداثة الغربية عمومًا على أنها عملية متكاملة لصعود نوع جديد من الثقافة⁽⁴⁸⁾، يحمل منظورًا مختلفًا لمسائل الطبيعة البشرية والخير والفرد والدين، بعيدًا كل البعد عن الثقافة الأوروبية السابقة له، على الرغم من وجود قواسم مشتركة بينهما، ويعدّ نيتشه وماكس فيبر أمثلة على هذه النظرة الثقافية للحداثة، من حيث هي تغيرات في القيم والأفكار قبل كل شيء: نيتشه الذي اعتبر الحداثة ثورة على القيم المسيحية الوسطوية، وفيبر الذي اعتبر أن الرأسمالية لم تكن لتظهر لولا بروز الأخلاق البروتستانتية.

وباختصار، يرفض تايلر الفهم المادي للحداثة من حيث اقتصارها على عمليات تغير مادية واجتماعية وعلمية بالدرجة الأولى، إضافة إلى أن هذه الجوانب المادية هي الأساس في كل تغير لاحق على مستوى الأفكار والقيم والأخلاق⁽⁴⁹⁾. ويعدّ ماركس وجماعة الوضعية المنطقية مثالًا على هذه النظرة اللاثقافية، التي انتهت إلى القول بضرورة أن نُحكّم المناهج التجريبية في حياتنا ومعارفنا، من حيث هي مناهج لا تؤمن بالروحانيات ولا بالأفكار ذات الطابع الميتافيزيقي، وتعتبرها نوعًا من الخرافات الضارة التي سيطرت على تاريخ البشرية لعصور خلت، ولا بد للبشرية من أن تتحرر منها، وأن العمل على تحريرنا من تلك الروحانيات والمثاليات الجوفاء يمثل جوهر الحداثة⁽⁵⁰⁾.

بناء على ذلك، يتهم تايلر أصحاب المنظور اللاثقافي بإيجاد نوع معين من "المتخيل الاجتماعي" عن العلمانية، يُفهم منه نهاية "حضور الدين أو الإلهي في المجال العام"⁽⁵¹⁾، وليس فقط نهاية تصور الأصل الإلهي للسلطة، وهناك فرق بين الاثنين. فإذا كانت العلمانية قد أنهت التصور الإلهي لأصل السلطة من حيث إنهما "كانا متشابكين تشابكًا كبيرًا مع بنيات السلطة التي لا يمكن فهمها على نحو منفصل عن الإلهي، أو عن الأعلى، أو ما يستدعي الخشوع"⁽⁵²⁾، فإن تلك العلمانية لم تكن تعني نهاية ما يسميه تايلر بـ "الدين الشخصي"، أي حضور الدين في المجال العام بقدر ما كانت تعني أنه "يمكن أن يوجد الإيمان وعدم الإيمان باعتبارهما بديلين متعايشين"⁽⁵³⁾.

(47) Charles Taylor, *Modernity and the Rise of the Public Sphere: The Tanner Lectures on Human Values* (Stanford: Stanford University, 1992), p. 204.

(48) Ibid.

(49) Ibid.

(50) Ibid., p. 209.

(51) تايلر، المتخيلات الاجتماعية، ص 211.

(52) المرجع نفسه.

(53) المرجع نفسه.

فالمنظور اللاثقافي يعاني "فقدان الأفق قبل فقدان الجذور"⁽⁵⁴⁾، ويبدو أن هذا الفقدان هو ما يشغل بال تايلر، وأصحاب النظرية الثقافية عمومًا، على اختلاف مشاربهم، لأنه هو المسؤول عن أزمة الحداثة الحالية. فالمنظور اللاثقافي سيطر على القرنين التاسع عشر والعشرين، وفعل فعله في توجيه الحداثة نحو العوامل الاجتماعية والاقتصادية⁽⁵⁵⁾؛ الأمر الذي يستوجب إصلاح هذا الخلل. من هنا تأتي أهمية المنظور الثقافي للحداثة الغربية بالنسبة إلى تايلر، فهذا المنظور هو الذي يعيد فهم الحداثة من حيث هي عملية فكرية تؤدي القيم والأفكار والروحانيات دورًا أساسيًا فيها، وعاملًا موجهًا للعوامل الاجتماعية والعلمية والاقتصادية، وليس العكس.

فالعلمانية، من خلال الفهم الثقافي لها، تسمح بحضور واسع للدين في المجال العام، وهذا ما تؤكد به الحياة العامة في المجتمعات الغربية المعاصرة. ولذلك فإن شعارات من قبيل: "فصل الدين عن الدولة"، و"إزاحة الدين من المجال العام"⁽⁵⁶⁾، يمكن أن يعاد النظر فيها لتبيان ما عاتته من زيف ومبالغة سادا في مراحل معينة من التاريخ الأوروبي الحديث.

كان القصد من العلمانية إقامة السياسة على نحو مستقل عن الصراعات بين المذاهب الدينية، بحيث يصبح مصدر السلطات هو "الإرادة الشعبية" وليس "الإرادة الإلهية"⁽⁵⁷⁾. وبتعبير آخر، لا يعتقد تايلر أن العلمانية معنية بالعلاقة بين الدين والدولة بقدر ما هي معنية بـ "الاستجابة الصحيحة التي تصدر من الدولة تجاه التنوع"⁽⁵⁸⁾.

والمثال الذي يركز عليه تايلر هو السياق الأمريكي الذي ظهرت فيه العلمانية، وهو سياق يشير إلى أنه كان هناك صراع حاد بين البروتستانت والكاثوليك وغيرهم حول مَنْ هو المؤهل لأن يفرض عقائده على المجتمع والدولة، فكان الحل هو العلمانية، أي مساواة الجميع أمام الدولة، ومنذ ذلك الحين يرفض الكونغرس أن يقر "أي قانون يؤسس للدين أو يعرقل الممارسة الحرة له"⁽⁵⁹⁾.

وللكشف عن سوء الفهم الذي حصل للعلاقة بين الدين والعلمانية، يرى تايلر أن العلمانية كانت تعني أربع قضايا أساسية، هي:

- الحرية الدينية: بآلا يمارس الإكراه في ميدان الدين والعقائد الأساسية، ويشمل ذلك حرية التدين وعدم التدين أيضًا. وقد عبر عنها الدستور الأمريكي بضمان ما أسماه بـ "الممارسة الحرة" للدين.

(54) Taylor, *Modernity and the Rise*, p. 207.

(55) Ibid., p. 208.

(56) تايلر، *المتخيلات الاجتماعية*، ص 213.

(57) المرجع نفسه، ص 212.

(58) المرجع نفسه، ص 69.

(59) المرجع نفسه، ص 71.

- المساواة: أي المساواة بين الناس من مختلف العقائد الدينية وغير الدينية، وبهذا لا يمكن وجهة نظر معينة، دينية أو غير مهتمة بالدين، أن تتمتع بمكانة مميزة في المجتمع، أو تحوّلها مذهباً رسمياً للدولة.
- مشاركة الجميع في المجتمع: بحيث يكون لكل المذاهب والأديان الحق في أن تشارك في النقاش حول غايات المجتمع وهويته ونظام الحقوق الذي يجب أن تعتمد عليه.
- الأخوة: أي ضمان الاحترام المتبادل بين المذاهب الدينية، والإبقاء قدر المستطاع على علاقة التناغم بين مناصري الأديان والرؤى المختلفة إلى العالم⁽⁶⁰⁾.

يتفق أوليفيه روا مع تايلر في النظر للدولة العلمانية من حيث هي دولة قائمة على مبادئ حقوق الإنسان والمساواة والديمقراطية وحكم القانون، ولا يمكن أن تكون دولة على الضد من الأديان، لأن الأديان في كليتها تقر بمثل تلك المبادئ العامة، حتى إن روا يذهب إلى أن العلمانية كانت مطلباً لـ "المحافظين الدينيين والأصوليين"، لأنها يمكن بطريقة ما أن تساعد في "حفظ الشأن الديني" ومنحه خصوصية⁽⁶¹⁾. ولذلك، فإن كل ما تفعله الدولة العلمانية هو تجريد الأسباب الخاصة بكل دين، والاكتفاء بأخذ المبادئ العامة لتلك الأديان. وهذا يعني أن أي دين أو مذهب يمكن أن يجد نفسه في الدولة الديمقراطية العلمانية، وإلا فإن المشكلة تعود إلى الفهم الملتبس للعلمانية. ولذلك، فإن العلمانية عند تايلر وروا هي علمانيات والفروق بينها كبيرة، نظراً إلى الوضع التاريخي والسياق السياسي، مثلما هناك الكثير من الفهم الخاطئ للمسارات التي سلكتها.

وهنا يشير تايلر إلى "الطريقة التي استهدفت بها الكاثوليكية الأميركية في القرن التاسع عشر بوصفها غير قابلة للاستيعاب في الأعراف الديمقراطية. حدث ذلك بطرق تشبه كثيراً الشكوك التي تلح على الناس بصدد الإسلام اليوم. ويرينا التاريخ اللاحق كيف أن الكاثوليكية الأميركية قد تطورت، وفي خضم تلك العملية غيرت بدورها الكاثوليكية العالمية على نحو مهم. لا يوجد سبب مخطوط في جوهر الأشياء يمنع أن يقع تطوّر مشابه في الجماعات الإسلامية. إن لم يحدث ذلك فسيكون الاحتمال الأكبر أنه لم يحدث بسبب التحامل وسوء الإدارة"⁽⁶²⁾.

خامساً: كيف تبدو ملامح الهوية عند تايلر؟

1. الهوية لا يمكن أن تتحرر من الرؤى الكبرى والمثل العليا

على الرغم من أن المثل العليا والأفكار المثالية تحظى بسمعة طيبة عند غالبية الناس، فإن تايلر يأخذ، في بعض الأحيان، بتقليد نيتشوي وفرويدي يعتقد أن مثل تلك المثل والأفكار كانت أيضاً وبالأعلى على البشر، حتى إن تايلر يذهب إلى حد القول إن "الرؤى الروحية العظمى للتاريخ الإنساني،

(60) المرجع نفسه، ص 66-67.

(61) سلفي توسيغ (إشراف)، شارل تايلر: الدين والعلمانية، ترجمة محمد أحمد صبح (دمشق: دار نينوى، 2016)، ص 144.

(62) تايلر [وآخرون]، ص 69.

كانت أيضًا، كؤوس القربان، أسباب تعاسة لا توصف ووحشية⁽⁶³⁾، وأنها وضعت أعباء ساحقة على البشرية. ولذلك نجد تايلر يشير إلى جهود نيتشه وفوكو؛ نيتشه عندما نقد الأخلاق والمثل العليا للدين المسيحي من زهد وتضحية، واعتبرها من صنع الضعفاء وأنها أمر مدان لأنها تعبر عن الحسد والغيرة، وليست أكثر من مراوغة ذكية لكي يتجنب الضعيف بطش القوي ويحصل على ميزات تتجاوز حدود ضعفه. أما فوكو فقد بين أن تلك المثل والأفكار المثالية تخفي وراءها شبكة مرعبة من السلطات وعلاقات السيطرة، وأن المعرفة والقيم والأخلاق والمثاليات ليست سوى أدوات للتسلط، أو ممارسة الطرق التقليدية في الاستقواء والهيمنة، ولكن بأساليب حديثة.

يوافق تايلر على مثل هذا النقد للأخلاقيات والمثاليات، ويعترف بـ "الدمار المروع الذي حصل في التاريخ باسم الإيمان، وأن أخلاق أفلاطون يمكن شطبها بوصفها مجرد أوهاام"⁽⁶⁴⁾، إلا أن موقفه يبقى متحفظًا من مثل ذلك النقد للمثاليات، لاعتقاده أن لتلك الأخلاقيات والمثاليات جوانب إيجابية أيضًا، وأنها يمكن أن توجهنا إلى "خيرات حقيقية"⁽⁶⁵⁾.

فتايلر لا يؤمن في النهاية بحياة بلا روحانيات ومثل عليا، لأن الحياة البشرية يجب أن توازن بين المطالب الدنيوية والروحية. ولذلك نجده يؤكد في خاتمة كتابه الضخم منابع الذات أن "تبني نظرة مدنية دنيوية بلا بعد ديني أو أمل راديكالي في التاريخ، ليس السبيل لتجنب المعضلة، بالرغم من إمكانية أن تكون طريقة جيدة في الحياة. فهي لا تتجنبها، لأن هذه، أيضًا، تشتمل على 'تشويه'. وهي تشتمل على خنق الاستجابة لدينا لبعض الروحية الأعمق والأقوى التي تصوّرها البشر"⁽⁶⁶⁾.

2. لا يمكن الهوية الحديثة أن تتجاهل الجانب الديني

كل النقاشات التي عقدها تايلر في كتبه العديدة تنتهي إلى نتيجة واحدة، وهي عودة الديني من جديد إلى الحياة العامة الحديثة، وعلى نحو أدق؛ إنه يريد أن يقول: إن كل التحليلات التي جعلتنا نتخيل أن الدين انتهى بفعل الحداثة تبين أنها تحليلات وهمية، حتى إن جان مونتينو يرى أن المستقبل، بالنسبة إلى تايلر هو للديني لأن "الأفق المادي" لإنسان اليوم لم "يعد لديه القدرة على إعطاء معنى لأفعاله ولوجوده"⁽⁶⁷⁾. فالיום كثير من الناس ينتمون إلى قيم الحداثة، ويعتبرون أنفسهم من المنافحين الأشداء عن الحريات والحقوق والمساواة، ومع ذلك فإن "إرادة الله" بالنسبة إليهم موجودة "في تصميم الأشياء، وفي الكون، والدولة، والحياة، والشخصية. وقد يبدو الله مصدرًا لا غنى عنه من أجل الطاقة اللازمة لإدخال النظام في حياتنا، الفردية والاجتماعية على حد سواء"⁽⁶⁸⁾.

(63) تايلر، منابع الذات، ص 739.

(64) المرجع نفسه، ص 740.

(65) المرجع نفسه.

(66) المرجع نفسه.

(67) توسيغ، ص 14.

(68) تايلر، المتخيلات الاجتماعية، ص 218.

وما يريد تايلر أن يقوله هنا: إن شكل حضور الدين في المجتمع اليوم مختلف كثيرًا عما كان عليه قبل خمسة قرون مثلاً⁽⁶⁹⁾. فحضور الدين في كل عصر مرتبط بالزمان والمكان والخلفية العامة، وهذا هو السبب في ظهور قراءات مختلفة لكل دين في كل عصر. والأديان لا يمكن أن تنتهي من حيث إنها هي التي تحقق للإنسان الشعور بالامتلاء Sense of fullness الذي يحتاج إليه، ويعطي حياته معنى، غير أن الوعي بالأديان هو الذي يختلف من مرحلة إلى أخرى.

وهنا، يلجأ تايلر إلى القسمة الشهيرة بين الظاهر والباطن لتوضيح فكرته. فجوهر الدين واحد غير أن الذي يتغير من زمن إلى آخر هو ظاهره⁽⁷⁰⁾. والتغيرات في الظاهر لا تعني أن هناك تغيرًا مس الجوهر، على الرغم من أن الظاهر يؤدي دورًا أيضًا في كيفية تشكل الدين في مجتمع ما. ومن ذلك يمكن القول إن وضع الأديان اليوم في عصر العلمانية الغربي له شكل مختلف عما كان عليه سابقًا. ويتمثل هذا الوضع المختلف الجديد للأديان في عصر العلمانية بسمتين أساسيتين:

• السمة الأولى، وتمثل في أن للأديان في الغرب اليوم حضورًا سلبيًا تعاشيًا، بحيث لم يعد واردًا أن يحاول أحد الأديان أو المذاهب فرض نفسه على الآخرين. وعلى المتدينين أن يتقبلوا وجود غير المؤمنين في مجتمعاتهم. ويبدو أن هذه الوضعية الجديدة للأديان، بعد أن كانت تلك الأديان والمذاهب هي التي تأمر وتنهى في المجتمع، هي التي سمحت للبعض بالاعتقاد خطأ أن الدين انتهى في عصر ما بعد الحداثة.

• السمة الثانية، تتمثل في امتزاج الأديان بالنزعة الإنسانية الخالصة Exclusive humanism⁽⁷¹⁾. صحيح أن كل الأديان على مر التاريخ تتبنى نوعًا من النزعة الإنسانية التي تدعو البشر إلى الأخوة والسلام وما إلى ذلك، غير أن تايلر يعتقد أن الحداثة قد شحنت أديانها بنوع عميق للإنسانية غير متوافر من قبل، وأن هذا الأمر يسمح لنا بالقول: إن الأديان المتسربة للحداثة قد دخلت "سياقًا جديدًا"⁽⁷²⁾ مختلفًا عما مضى.

ولعل هذا ما يفسر بالنسبة إلى تايلر حضور الديني في الهويات الحديثة. فالجانب الديني "ظل مركزياً بالنسبة إلى الهويات الشخصية للجماعات والأفراد. ومن هنا فإن من الممكن أن يكون مكونًا محددًا للهويات السياسية"⁽⁷³⁾، حتى إن فيليب بورتييه يشبه حضور الديني في عالم تايلر بـ "مدونة قوانين" يستمد منها كل شخص ما يتوافق مع قناعاته الشخصية⁽⁷⁴⁾.

(69) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA/ London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), p. 13.

(70) Ibid., p. 18.

(71) Ibid.

(72) Ibid., p. 19.

(73) تايلر، المتخيلات الاجتماعية، ص 219.

(74) توسيغ، ص 82.

غير أن تايلر، وعبر نقاشاته مع هابرماس وفلاسفة هنود، توصل إلى ضرورة تنظيم الهويات الدينية حتى لا تنزلق إلى نوع من الانتماءات المذهبية. ويقوم هذا التنظيم على ضرورة أن تكون الهوية الدينية مبنية على قيم الحداثة، أو على ما أسماه بالنزعة الإنسانية الخالصة، وإلا كان انزلاقها إلى هوية مذهبية أمرًا قائمًا، إذا لم يكن محتمًا. أما الخطر الذي ينبه له تايلر فيتمثل في أن تلك الهوية الدينية عندما تنزلق لتصبح هوية مذهبية، فإنها تتحول لتصبح أيضًا أساسًا للهوية السياسية. وهذا ما حصل مع بعض الأحزاب الدينية في بلدان آسيوية وأفريقية، ولا سيما الهند. وعلى الرغم من كل تلك المخاوف يبقى اعتقاد تايلر الراسخ أن للأديان مكانة مهمة، ليس في هويات الحاضر فحسب، وإنما في هويات المستقبل أيضًا؛ لقناعته بـ "الطاقة الكامنة لنظرة دينية أعظم، بشكل لا يضاهاه"⁽⁷⁵⁾.

3. الهوية المعاصرة تفترض تعدد نماذج الحداثة

لا يكتفي تايلر بنقد الليبرالية الحديثة من حيث إنها تحاول تهميش الحقوق الثقافية للأقليات، بل يتجاوز ذلك إلى نقد الحداثة الغربية ذاتها، من حيث إنها تقدم نفسها بوصفها النموذج الوحيد والنهائي الذي على البشرية أن تحتذي به. وحجة تايلر أن عالمنا اليوم زاخر بـ "حداثات متعددة"، لكل منها مشروعيتها في الوجود والتطور، أما العلاقة التي يجب أن تكون بين هذه الحداثات فهي علاقة التفاعل الإيجابي الفعال.

وحتى لو قدّر للنموذج الحداثي الأوروبي أن يبقى ويتشرب ويصبح بالفعل المثل الأعلى، فإن على هذا النموذج التخلي عن فكرة كونه النموذج الأعلى أولًا، مثلما عليه أن يأخذ خصوصيات النماذج الأخرى في الاعتبار ثانيًا، وعليه أن يقيم علاقة مع النماذج الأخرى تقوم على السلمية والتفاهمية ثالثًا. فتايلر يطالب بما يسميه بـ "تريف أوروبا"، أي أن نكف "عن النظر إلى الحداثة باعتبارها عملية وحيدة تكون أوروبا نموذجًا له"⁽⁷⁶⁾.

وبناء عليه، فإن من غير المطلوب أن تندمج الحضارات في نموذج واحد، لأن لكل حضارة في النهاية خصوصيتها، وهذه الخصوصية هي التي تصنع الفوارق، وهذه الفوارق لا يرى تايلر أنه يجب أن تمحى، بل يجب أن تكون موضوع تفاهم، لأن حقيقة أن "الحضارات تتقارب فيما بينها، ويتعلم بعضها من بعض، لا تلغي هذه الفوارق، بل تموهها فحسب. وذلك لأن فهم معنى الاستعارة من الآخر أو الاقتراب منه، يكون في غالب الأحيان مختلفًا جدًا بحسب زوايا النظر المختلفة إليه"⁽⁷⁷⁾.

4. مشكلة الهوية مشكلة أخلاقية

الأخلاق هي التي تعطي المعنى لحياتنا، وتجعلها حياة أصيلة، والأصالة - كما مر معنا - تعني أن تعيش وفق قيم الحداثة الأخلاقية، أي قيم الحرية والتوق إلى العدالة والمساواة والتحرر من السلطات،

(75) تايلر، منابع الذات، ص 737.

(76) تايلر، المتخيلات الاجتماعية، ص 222.

(77) المرجع نفسه.

وعدم الاكتفاء بالبعد الفردي لقيم الحدثنة. وهذا يعني أنه - لتجاوز أزمة الحدثنة المعاصرة - لا بد من إعادة شحن قيم الحدثنة بشحنة أخلاقية، تعيد إلى تلك القيم أصالتها: فالحرية، مثلاً، تعني أن يمارس الفرد حقوقه على نحو مطلق ومن دون أي قيود، غير أنه لا بد لتلك الحرية من أن تجعلنا أناساً مسؤولين عن أفعالنا أمام المجتمع أيضاً. وإذا كانت المساواة تعني حصول الإنسان على كامل حقوقه بشكل مُنصف ويحقق العدالة في تكافؤ الفرص، فيجب أن تعني هذه المساواة أيضاً المساواة بين الجماعات، سواء كانت جماعات عرقية أو مذهبية. وقل مثل ذلك في العدالة التي يجب أن تمتد لتشمل العدالة بين الجماعات ولا تقتصر على العدالة بين الأفراد.

5. الهوية في التفاعل بين المجتمع والفرد

لا يكلّ تايلر ولا يمل من التأكيد أنه ليس هناك أي تعارض بين الذات والمجتمع، وأنه لا يريد أن ينتصر لجانب على آخر، لأنه يلحّ على أن تأكيد الذات والاعتراف بها من أهم مصادر هوية الفرد، مثلما يؤكد أن هذه الهوية هي في النهاية لا تنمو وتحقق وجودها إلا في كنف الجماعة. وعندما تدرك الذات أن المجتمع جزء من مسؤولياتها تستطيع عندها أن تقدر التنوع الثقافي والديني الموجود فيه، من حيث إنه تنوع يغني الذات، لأنه يغني المجتمع.

خاتمة

يمكن القول في النهاية: إن مشكلة الهوية اليوم ناتجة، عند تايلر، مما يسميه "المتخيلات الاجتماعية" أو السرديات السائدة. متخيلات رسمت صورة عن الواقع مختلفة عن حقيقة ما حدث في التاريخ، وأنشأت تاريخاً لاثقافياً للحدثنة، أدى بدوره إلى التركيز على الماديات والعلم والاقتصاد والحرة الفردية، وإبعاد الإنسان عن الروحانيات والثقافة والأديان والحميمية الاجتماعية. وبسبب هذه الأخطاء أخذ الإنسان الحديث يعيش حالة اغتراب عن ذاته ومجتمعه ودينه. أما أول تلك الأخطاء فهو ذلك التقليد الفلسفي الذي عزل بين الجانب النفسي للحياة والجانب الفيزيائي، أو بين الفكر والطبيعة، وجعل من السيطرة على الطبيعة وتأمين أكبر قدر ممكن من المنافع المادية هدف الحياة النهائي. فالإنسان، في تقدير تايلر، يجب ألا يركز فقط على الماديات التي "تحفظ حياته"، وإلا عاش عيشة أشبه بعيشة العبيد والحيوانات. الحياة الحقيقية هي حياة العائلة والمجتمع والأهداف الأخلاقية الكبرى، الحياة مع الآخرين الذين "لا نستطيع بناء هوية حقيقية بدونهم"⁽⁷⁸⁾. صحيح أن الوجود الإنساني لا يجد معناه إلا في تأكيد الذات واستقلاليتها، إلا أن الحياة العادية مع الآخرين هي التي تعطي حياتنا "الأصالة"⁽⁷⁹⁾، الأصالة التي تعني العيش بحميمية مع الآخرين وفقاً لقيم الحدثنة.

ويبدو أن تايلر يسعى لإجراء تعديل على نظريات العقد الاجتماعي التي تفسر بدورها نشأة الدولة الحديثة بعقد اجتماعي افتراضي بين الدولة والأفراد، بحيث يتساوى جميع الأفراد أمام الدولة. يقوم

(78) جان فرانسوا دورتي، فلسفات عصرنا، ترجمة إبراهيم صحراوي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009)، ص 187.

(79) المرجع نفسه، ص 189.

تعديل تايلر على مد المساواة لتكون مساواة بين الجماعات الثقافية والدينية أمام الدولة. وبهذا المعنى لا تكون الدولة حيادية، بالمعنى السلبي، أمام الجماعات الثقافية المكونة للمجتمع، بل فاعلة وفاعليتها تكمن في منح حق الاعتراف للجماعات، وضمان حق وجودها في الفضاء العام أيضاً⁽⁸⁰⁾.

وعلى ذلك، يكون تايلر، وهو المعجب بهيغل، ومؤلف كتاب مشهور عنه، قد أمسك العصا من الوسط، وخرج جزئياً على تراث هيغل الذي يعطي الجماعة الأولوية المطلقة، مثلما لم يدر ظهره على نحو كامل لنيته ونزعه الفردية الناقدة للأخلاق الدينية، على الرغم من قوله إن نيته كان واهماً عندما تحدث عن "موت الإله". بحيث انتهى تايلر إلى مذهب ليبرالي يعطي ما للفرد للفرد وما للجماعة للجماعة، وهو توازن يعتقد أنه من الضروري المحافظة عليه للخروج من أزمات الحداثة، بل إن تلك الأزمات هي ببساطة شديدة ظهرت عندما اختل ذلك التوازن وتغولت الفردية على المجتمع. حتى إن تايلر يرى أن الهوية تتمظهر عبر السرد، سرد الذات لنفسها أمام نفسها وأمام المجتمع.

ولذلك، فإن مشروع تايلر هو في الواقع مجموعة من التصحيحات لأخطاء ناتجة من تخيلات مفكري الحداثة عنها؛ الأمر الذي استوجب، من وجهة نظره، طرح تخيلات أو سرديات أخرى يعتقد أنها أقرب إلى الواقع.

طبعاً، من دون أن ينسى تأسيس تلك العلاقة المتوازنة بين الفردانية والجماعية على مفهوم ثقافي للحداثة، يقطع مع التيارات العلمية والاقتصادية التي أسست لسيطرة العقل الأداتي. فأزمة الحداثة إجمالاً، والهوية من ورائها، تكمن في إهمال ذلك المجال الثقافي، من حيث إنه إهمال مسؤول عن كثير من أزماتنا الحالية، وما الصراعات الدينية والمذهبية، والمشاكل الثقافية للمهاجرين والأقليات، وسيطرة الحياة النفعية سوى غيظ من فيض.

كما تعود أهمية مشروع تايلر إلى أنه لا يتأمل فقط في الحداثة والعلمانية الغربيتين، وإنما يجول بفكره بين الهند والصين والعالم الإسلامي أيضاً، ليجد أن العلمانية هدفت، تاريخياً، إلى حياد الدولة تجاه الدين، أكثر مما هدفت إلى فصل الدين عن الدولة، أو عزل الدين عن "المجال العام"، ولا سيما في أميركا والهند. ومن هنا تكمن أهمية التحليلات التي يقدمها من حيث هي تحليلات تصلح للتفكير حتى في العوالم الشرقية والإسلامية، في التفكير في العلمانية الأنسب للعالم الإسلامي، انطلاقاً من خصوصيات كل ثقافة، وفي التفكير في الهوية من حيث هي عامل تفاعل إيجابي "تعترف" بالآخر بوصفه شريكاً، بعيداً عن التهميش أو حتى الاستعداد، كما هو حال المفهوم التقليدي للهوية.

حتى إنه يمكن القول إن مشروع تايلر يقوم على إعادة الاعتبار للجانب الديني بوصفه جزءاً مملوكاً للإنسان نفسه وليس لأحد حق التدخل فيه، وإن متخيلات الحداثة الغربية عن دور الدين هي التي شوهت علاقة الإنسان بدينه، وما نسبة 90 في المئة من الأميركيين مؤمنون⁽⁸¹⁾ سوى شاهد على أن

(80) الزواوي بغورة، "الهوية وسياسة الاعتراف: شارل تايلور نموذجاً"، المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، العدد 9 (كانون الأول/ ديسمبر 2014)، ص 196.

(81) غوفان، ص 46.

السردية التقليدية للعلمانية لم تستوعب الجانب الديني للإنسان الحديث. ولذلك يجهد تايلر في التأسيس لنوعين من العلاقة بين الإنسان والدين؛ النوع الأول يقوم على جعل الدين جزءاً من تفكير الإنسان في نفسه، وتحقيق ما يسميه الامتلاء الروحي، والثانية علاقة المرء مع أبناء الديانات والعقائد الأخرى من حيث إنها علاقة تقوم على توسيع مفهوم الإيمان بحيث يستوعب كل الأديان، وكل أنواع الإيمان بالإنسانية عموماً. وهنا ينجح تايلر في توسيع مفهوم للإيمان يربط بين البشر وإنسانيتهم بغض النظر عن مضمون عقيدتهم، بحيث ينتهي إلى مفهوم للإنسانية لا يقوم على تعايش أنماط متعددة من الإيمان، فحسب، بل تعايش تلك الأنماط حتى مع عدم الإيمان أيضاً⁽⁸²⁾.

وفي النهاية يوجه تايلر نصيحة لمن يريد أن يكون هوية ما بأن عليه أن يضع في حسابه أنه مهما كانت الأفكار التي سيعيش البشر الحياة من خلالها، فإن هناك ثمة ما سيدفع، لأن كل شيء هو في النهاية على حساب شيء آخر. فمن يعتقد أنه سيحصل على الخير كله دون أن يكون ذلك على حساب خيارات أخرى فهو واهم وأعمى بصيرة.

References

المراجع

العربية

بغورة، الزواوي. "الهوية وسياسة الاعتراف: شارل تايلور نموذجاً". المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ. العدد 9 (كانون الأول/ ديسمبر 2014).

تايلر، تشارلز. منابع الذات: تكوين الهوية الحديثة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014.

_____. المتخيلات الاجتماعية الحديثة. ترجمة الحارث النبهان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

تايلر، تشارلز [وآخرون]. قوة الدين في المجال العام. ترجمة فلاح رحيم. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع؛ مركز دراسات فلسفة الدين، 2013.

توسينغ، سلفي (إشراف). شارل تايلر: الدين والعلمانية. ترجمة محمد أحمد صبح. دمشق: دار نينوى، 2016.

دورتي، جان فرانسوا. فلسفات عصرنا. ترجمة إبراهيم صحراوي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009.

راتانسي، علي. التعددية الثقافية. ترجمة لبنى عماد تركي. مراجعة هاني فتحي سليمان. القاهرة: مؤسسة هندراوي للتعليم والثقافة، 2013.

(82) فتحي المسكيني، "الزمن العلماني" وعودة الدين: نموذج تشارلز تايلور، "التفاهم"، العدد 14 (2013)، ص 106.

غوفان، فرنسوا. "حوار مع الفيلسوف تشارلز تايلر". ترجمة عبد الستار الجامعي. مدارات. العدد 31 (2018).

المسكيني، فتحي. "الزمن العلماني' وعودة الدين: نموذج تشارلز تايلور". التفاهم. العدد 41 (2013).
مطر، سايد. مسائل التعدد والاختلاف في الأنظمة الليبرالية الغربية: مدخل إلى دراسة أعمال تشارلز تايلر. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

الأجنبية

Taylor, Charles. *Modernity and the Rise of the Public Sphere: The Tanner Lectures on Human Values*. Stanford: Stanford University, 1992.

_____. *The Ethics of Authenticity*. London: Harvard University Press, 2003.

_____. *A Secular Age*. Cambridge, MA/ London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

كمال بومنيير | Kamel Boumenir *

الاعتراف وسؤال الهوية عند أكسل هونيث Axel Honneth on Recognition and Identity

ملخص: الغرض من هذا البحث دراسة العلاقة بين مفهومَي الاعتراف والهوية عند أكسل هونيث. لقد عمل هذا الأخير في كتابه الأساسي الموسوم بالصراع من أجل الاعتراف على إعادة بناء التجربة الاجتماعية والثقافية والسياسية انطلاقاً من أشكال الاعتراف التذاتية، التي يعتبرها مؤسّسة للهوية الشخصية، وذلك حتى تحقق الذات وجودها. ومن أجل تحقيق هذا المطلب، أعاد هونيث إدماج مختلف أشكال الصراعات الاجتماعية، وأنماط التجارب الأخلاقية المعيشة، ضمن ما يسمى بـ "النموذج المعياري" للاعتراف المتبادل. غير أنّ عملية تكوين الهوية أمر يتوقف على عمليات التفاعل التذاتية التي تجري بين الفرد والآخرين، وما يتضمنه هذا التفاعل من أشكال أو نماذج للتفاعل الاجتماعي والثقافي والرمزي، وبخاصة الحب والحق والتضامن، حيث يكتسب الفرد وعيه بذاته وهويته، وكيفية تحقيقها من خلال اعتراف الآخرين. لهذا السبب يفترض التذات دائماً تجربة الآخر. ومن هنا، لا يمكن تحقيق ذاتنا وهويتنا، من وجهة نظر هونيث، إلا من خلال تجاوز مختلف أشكال نكران الاعتراف والاحتقار والإذلال واللامرئية الاجتماعية، التي تهدّد هويتنا.

كلمات مفتاحية: الاعتراف، الهوية، التذات، الاحتقار، اللامرئية.

Abstract: The purpose of this paper is to examine the relationship between recognition and identity in the work of Axel Honneth. In his seminal work, *The Struggle for Recognition*, Honneth sought to reconstruct social, cultural and political experience on the foundation of the forms of self-recognition that he considered formative of personal identity, working up to the self-realization of its existence. In order to achieve this, Honneth reintegrated various forms of social conflicts and patterns of moral experiences into the so-called standard model of mutual recognition. However, the process of identity formation depends on the tacit interactions between the individual and others, and the forms or models of social, cultural and symbolic interaction involved, particularly love, right and solidarity, where the individual acquires his or her own awareness and identity, and how it is achieved through the recognition of others. This is why it is always supposed to be the other's experience. Hence, from Honneth's point of view, our selves and identity can only be achieved by overcoming the various forms of denial of recognition, contempt, humiliation and social invisibility that threaten our identity.

Keywords: Recognition, Identity, Intersubjectivity, Invisibility, Humiliation.

* باحث جزائري، أستاذ في قسم الفنون، جامعة الجزائر 2.

Algerian researcher, professor at the Department of Arts, University of Algiers 2.

k.boumenir@yahoo.fr

مقدمة

لا جدال في أنّ كتابات أكسل هونيث تُعتبر إضافة جديدة في الصرح الفكري لمدرسة فرانكفورت النقدية، ولل فكر الفلسفي الاجتماعي والسياسي والأخلاقي المعاصر، بعدما قام بتأسيس فلسفته الاجتماعية الجديدة على جملة من المفاهيم الأساسية، وعلى رأسها مفهوم الاعتراف La reconnaissance الذي يحتل موقعاً مركزياً في أعماله الفلسفية، ضمن سياق بلورة نظرية نقدية جديدة، وبخاصة بعد قيامه بمراجعة نقدية عميقة للنظرية النقدية لدى ممثليها من الجيل الأول؛ ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895-1973)، وثيودور أدورنو Theodor Adorno (1903-1969)، ثم لدى الجيل الثاني، يورغن هابرماس Jürgen Habermas، من أجل سدّ مكان النقص التي خلّفتها. ضمن هذا السياق، من المفيد أن نشير إلى أنّ هونيث قد عمل على بناء نظريته في الاعتراف على خطى النظرية النقدية نفسها، التي استفاد كثيراً من أعمالها وأطروحاتها، وخاصة أعمال هابرماس، بقصد تأسيس مقارنة جديدة داخل التيار الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت، في الوقت الذي ازداد فيه الاهتمام الفلسفي والاجتماعي والسياسي اليوم في العالم الغربي بمسألة الاعتراف وبمختلف القضايا والإشكالات المرتبطة بهذا المفهوم. ويتفق العديد من الباحثين المختصين في الحقل الفلسفي السياسي الغربي المعاصر على اعتبار مفهوم الاعتراف من أهم المفاهيم التي عرفها الفكر الفلسفي الاجتماعي والسياسي في السنوات العشر الأخيرة. ولعل المكانة المركزية لهذا المفهوم تكمن في كونه قدّم إطاراً فكرياً وجهازاً مفاهيمياً جديداً، يمكن أن يكون أساس مقارنة وتحليل لكبريات المسائل والقضايا والمعضلات السياسية والاجتماعية والأخلاقية المطروحة بحدة، في السنوات الأخيرة في عالمنا المعاصر.

أولاً: المقاربة الهونيثية لمسألة الهوية

لقد استعار هونيث من هيغل الشاب فكرة الاعتراف، غير أنه قام بتحسينها بالاعتماد على أعمال جورج هربرت ميد Georges Herbert Mead (1863-1931)، ودونالد وينيكوت Donald Winnicott (1896-1971)؛ لأنّ هذه الأعمال "تقدم في أيامنا الأداة الأنسب لإعادة بناء حدودات هيغل الشاب حول دور البينذاتية في إطار نظري ما بعد ميتافيزيقي"⁽¹⁾، وذلك بقصد الوصول إلى فهم أعمق لبنية العلاقات الاجتماعية والسلوكيات الإنسانية، وكيفية تنظيمها في إطار ما يسمى بـ "الاعتراف المتبادل" Reconnaissance mutuelle. غير أنّ أكسل هونيث لم يكتف بإيجاد صلة بين الاندماج الاجتماعي والاعتراف المتبادل في إطار التفاعل الذي يجري بين الذات، بل تطرق أيضاً إلى دراسة علاقات الصراع الدائم من أجل الاعتراف⁽²⁾، لأنّ وعي الذات بهويتها يتوقف على تجربة الاعتراف الاجتماعي⁽³⁾. ومن هذا المنطلق ارتبطت نظرية الاعتراف عند أكسل هونيث بمفهوم الهوية الشخصية Identité

(1) أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، ترجمة جورج كنوت (بيروت: المكتبة الشرقية، 2016)، ص 131.

(2) Axel Honneth, "Grounding recognition. A rejoinder to critical questions," *Inquiry*, vol. 45, no. 4 (2002), p. 517.

(3) Monique Canto Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris: PUF, 1996), p. 1273.

personnelle الذي طوره جورج هيربرت ميد في كتابه الموسوم **العقل والذات والمجتمع** (1934)، ضمن مفهوم التذاوت؛ لأنّ تشكيل هذه الهوية يكون عنده في ظل شروط الاعتراف التذاوتي والتوافق مع الذات. والحق أنّ هذا التفرد الذي يجري ضمن التنشئة الاجتماعية، يعني عنده استقرار الهوية في علاقات الاعتراف المتبادل، ومن هنا حاجة كل واحد منا إلى اعتراف الآخر، مع إمكانية التعرض، في الوقت نفسه، لنكران هذا الاعتراف أيضاً⁽⁴⁾. في هذا السياق، إنّ تفسير تكوين هوية الفرد مرتبط، كما هو معلوم، بآليات تطور الذات، ومتوقّف على المنظور المعياري للذات الأخرى المشاركة لها في الحياة الاجتماعية، والتي تتقاسم معها القيم والمعايير الاجتماعية والأخلاقية. وبناءً على ذلك، وسّع ميد الإطار المرجعي الذي ارتكز عليه لمقاربة هوية الفرد، وبيان آليات تشكيلها ضمن التفاعل الاجتماعي والتذاوت الذي يجري داخل شبكة العلاقات الاجتماعية. لهذا السبب يرى ميد أنه كلما وسّعت دائرة المشاركين لها (أي الذات) في عملية التفاعل، جرّت عملية دمج النشاطات أو الفعاليات الأكثر عمومية في حقل تجربة الفرد المنخرط في هذه الكلية، وهذا ما يشكّل القاعدة الأساسية والشرط الضروري للنموّ الكامل للذات، مما يسمح بتشكّل هويتها⁽⁵⁾، وخصوصاً عندما يتوقف تحقيق الذات على اتخاذ مواقف الآخرين المشاركين لها في الحياة الاجتماعية من خلال تمثّلها للمعايير الاجتماعية لفعل "الآخر المعمّم" Autrui généralisé⁽⁶⁾. ونشير في هذا السياق إلى أنّ الذات "قد تعي قيمتها وتعيش تجربة الاعتراف من خلال تفاعلها مع الآخرين. غير أنها قد تمر أيضاً بتجربة نكران الاعتراف أو الاحتقار الاجتماعي. وفي هذا المضمار، تفترض العلاقة التذاوتية، التي تشكلت في إطار نظرية الاعتراف، توسيع مفهوم التفاعل الذي لا يتأسس فقط على نظرية اللغة. غير أنه أدمج عناصر مثل الجسد والتطلعات الأخلاقية للاعتراف التي تم اكتسابها أثناء عملية التنشئة الاجتماعية. وهكذا استطاع هونيث توسيع إطار تحليل هابرماس، الذي اكتفى بالإجراءات والإمكانات التواصلية، ليشمل الشروط التذاوتية للاعتراف"⁽⁷⁾. يرى هونيث أنّ تحقيق الذات في الحياة الاجتماعية لا يمكن أن يجري إلا "ضمن شروط الاعتراف التذاوتي. وهذا ما سيؤدي في آخر المطاف إلى استقرار الهوية، نظراً لحاجة الذات لاعتراف الآخر"⁽⁸⁾. ولا مناص من القول إنّّه لا يمكن، وفقاً لهونيث، بناء هوية الفرد إلا من خلال الاعتراف المتبادل الذي يكون عبر ثلاثة أشكال أو نماذج للاعتراف. ولعل من المناسب أن نلاحظ، هنا، أنّ الذات تتبنى، في سياق بناء وتكوين هويتها، منظور "الآخر ذي الدلالة" Autrui significatif

(4) Estelle Ferrarese, "Que ce qu'une lutte pour la reconnaissance. Reflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance," *Revue Politiques et Sociétés*, vol. 28, no. 3 (2009), p. 101.

(5) Georges Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Daniel Cefaï & Louis Quéré (trans.) (Paris: Presses Universitaires De France, 2006), p. 230.

(6) Ibid., p. 224.

(7) Olivier Voirol, "L'espace public et les luttes pour la reconnaissance. De Habermas à Honneth," in: C. Barril et al., *Le public en action: Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales* (Paris: L'Harmattan, 2003), p. 114.

(8) Estelle Ferrarese, "Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance," in: Christian Lazzeri & Alain Caillé, *La reconnaissance aujourd'hui* (Paris: CNRS éditions, 2009), p. 303.

(الذي يتكون من أفراد، وبخاصة من الوالدين والأقارب والأصدقاء الذين تتفاعل معهم هذه الذات)، ثم تتبنى تدريجيًا منظور "الآخر المعمّم" الذي يمثل جملة القواعد والمعايير الاجتماعية التي يستبطنها الأفراد من خلال تفاعلهم الاجتماعي. وفي هذا السياق، أشار هونيث إلى أنّ غياب هذا المنظور بالنسبة إلى الذات يؤدي حتمًا إلى ما يسمى بـ "اللامرئية الاجتماعية" *Invisibilité sociale* التي تعانيها الذات عندما لا يُعترف بمكانتها وهويتها، رغم حضورها الفعلي في عمليات التفاعل الاجتماعي⁽⁹⁾.

ثانيًا: النماذج الثلاثة للاعتراف وبناء الهوية

يعتبر هونيث أنّ الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي؛ لأنّ الأفراد يحققون ذاتهم واستقلالهم الذاتي عن طريق التذاوت والتفاعل الإيجابي مع الغير. ولا بد من الإشارة إلى أنّ هذه الصراعات الاجتماعية لا تحركها مصالح مادية فقط، بل هي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأبعاد المعيارية، وبالتطلعات التي تهدف إلى تحقيق مطلب الاعتراف⁽¹⁰⁾، كما أشرنا إلى ذلك، وعلى هذا الأساس كان الاعتراف المتبادل مطلبًا إنسانيًا ضروريًا في حياة الناس⁽¹¹⁾. ولكن مع ذلك؛ فإنّ هذا المطلب لن يتحقق، بحسب هونيث، إلا ضمن العلاقات الاجتماعية التذاوتية، وهي علاقات تتوقف على تحقيق ثلاثة نماذج أو أشكال معيارية متميزة للاعتراف⁽¹²⁾ هي: الحب *L'amour*، والحق *Le droit*، والتضامن *La solidarité*.

1. النموذج الأول: الاعتراف وبناء الهوية عن طريق الحب

إنّ عملية تكوين الذات، وفقًا لهونيث، أمر يتوقف على ما يسميه بالتفاعل الاجتماعي التذاوتي. فمن خلال هذا التفاعل الذي يجري بين الفرد والآخرين، وما يتضمنه من علاقات مع الآخرين تكتسب الذات وعيها بذاتها وبهويتها، وبصفة عامة يرى هونيث أنّ "الذوات لا تستطيع التوصل لإقامة علاقة عملية بينها إلا إذا تعلمت كيف تفاهم، انطلاقًا من منظور معياري لدى شركائها في التفاعل الذين يواجهونها بعدد من المتطلبات الاجتماعية. إلا أنّ هذه المقدمات العامة لا توفر مبدأ تفسير إلا بعد أن ندخل عليها عنصرًا ديناميًا: يقوم الأمر المتجذر في سيرورة الحياة الاجتماعية بعمله بوصفه إلزامًا معياريًا يدفع الأفراد لتوسيع مضمون الاعتراف باطراد"⁽¹³⁾. لهذا، إنّ الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي، ومختلف أشكال الاحتقار التي يتعرض لها الأفراد أثناء تفاعلهم مع الآخرين. وبناءً على ذلك، يُعتبر الحب علاقة تفاعلية أوليّة مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، وهذا يعني أنّ هناك علاقة متداخلة بين العلاقات

(9) Louis Carré, *Axel Honneth. Le droit à la reconnaissance* (Paris: Les éditions Michalon, 2013), p. 46.

(10) Emmanuel Renault, "Assumer l'héritage de la théorie critique: Sauver Marx par la reconnaissance," in: Lazzeri & Caillé, p. 65.

(11) Axel Honneth, "Le tissu de la justice. Sur les limites du procéduralisme contemporain," in: Axel Honneth, *Ce que social veut dire. II Les pathologies de la raison*, Pierre Rusch (trans.) (Paris: Editions Gallimard, 2013), p. 301.

(12) Sperber, p. 1274.

(13) هونيث، ص 172.

العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق بنفسه ويدرك هويته، ومن هنا يمكن أن يصل من الناحية الاجتماعية إلى الثقة بذاته، لأنّ "علاقات الحب هنا تنطوي على غرار العلاقات الإيروسية، وعلاقات الصداقة والعلاقات العائلية تفترض وجود روابط عاطفية قوية بين عدد محدود من الأشخاص"⁽¹⁴⁾. وتعتبر علاقة الطفل بأمه أولى مستويات الاعتراف المتبادل، وذلك لأن الصورة الأولى لهذا الاعتراف تجري عن طريق التفاعل الأولي القائم بين الأم وابنها، بحيث إن الأم هي التي تقوم بتلبية حاجاته البيولوجية والعاطفية، بل تمثل أيضًا نموذج الاعتراف المتبادل أو "التداوت الأولي". وفضلاً عن ذلك، فإنّ التجربة التداوتية للحب، تسمح للفرد، بحسب هونيث، بالشعور بما يسمى بـ "الأمن العاطفي" الذي يتعرّف من خلاله إلى قيمة أحاسيسه وعواطفه ومشاعره، بل يتسنى له إظهارها للآخرين الذين يتفاعل معهم في محيطه الاجتماعي. هنا، يعتقد هونيث أنّ العلاقة الإيجابية التي يمكن أن يتخذها المرء تجاه ذاته، تتحدد على وجه الخصوص في "الثقة بالنفس"، التي تعتبر نوعاً من الضمان الوجداني غير المنفصل عن الحاجات والرغبات البدنية والنفسية لكل فرد حينما يتفاعل مع الآخرين؛ بغية تحقيق الاعتراف المتبادل⁽¹⁵⁾. غير أنّ اتساع هذا النمط من الاعتراف لا يمكن أن يصل إلى أبعد من دائرة العلاقات الاجتماعية الأولية، بالصورة التي تتميز بها الروابط العاطفية الخاصة بالأطر العائلية أو علاقات الصداقة أو المحبة الموجودة بين الناس. من هنا، لا بد من التأكيد على أنّ الحب علاقة تفاعلية مؤسّسة على نموذج خاص من الاعتراف المتبادل، لأنّه شكل من أشكال الاعتراف المؤسّس على علاقة عاطفية تؤكد اكتساب الفرد حاجات وعواطف طبيعية تسمح له بالشعور بالثقة بنفسه⁽¹⁶⁾.

علاوة على ذلك، فإنّ تكوين هوية الفرد من الناحية النفسية أمر يتوقف أيضًا على التحوّلات التي تحدث في بنية الهيئة التفاعلية، لا التحوّلات التي تظهر من خلال التنظيم الشخصي لدوافعه، علماً أنّ "العناية التي بواسطتها تجعل الأم رضيعها على قيد الحياة، ليست عناية تضاف إلى سلوك الطفل كما لو كانت جهازاً خارجياً، بل على العكس هي عناية تمتزج بالسلوك بشكل حميم، حتى إنّنا نستطيع من دون مواربة أن نجعل بدء كل حياة إنسانية مرتبطاً بمرحلة من التداوت الذي لا تمايز فيه، أي إنها مرحلة من التعايش"⁽¹⁷⁾. لهذا السبب، يلاحظ أنّه عندما يتحقق الطفل من حب أمه، يكتسب الثقة بنفسه وبشكل هويته، لأنّ التفاعل الإيجابي بين الأم وابنها يجري على مستوى الأحاسيس والعواطف والمشاعر التي ستؤهل الطفل إلى تحقيق الثقة بنفسه، ومن ثمّ يشعر بهويته، ويستطيع التفاعل إيجابياً مع الغير⁽¹⁸⁾. ولا بد من التأكيد على أنّ التجربة التداوتية للحب، تسمح للفرد بالشعور بالأمن العاطفي، وبخاصة

(14) المرجع نفسه، ص 175.

(15) Axel Honneth, *Le droit à la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, Frédéric Joly & Pierre Rusch (trans.) (Paris: Editions Gallimard, 2015), p. 234.

(16) Maiwenn Roudaut, *Tolérance et reconnaissance en débat. Des lumières allemandes à l'école de Francfort* (Pessac: Presses universitaires de Bordeaux, 2015), p. 228.

(17) هونيث، ص 181.

(18) Axel Honneth, "Le travail de la négativité. Une révision psychanalytique de la théorie de la reconnaissance," in: Axel Honneth, *Un monde de déchirement. Théorie critique, psychanalyse, sociologie*, Pierre Rusch & Olivier Voirol (trans.) (Paris: Editions La Découverte, 2013), p. 235.

عندما يصبح في قدرته إظهار حاجاته ومشاعره وأحاسيسه الذاتية. لذا، يمكن أن نعتبر الحب أشبه بالنواة البنيوية لكل الحياة الأخلاقية لأنّ هذه النواة هي التي يحقق من خلالها الفرد الثقة بنفسه⁽¹⁹⁾، والتي لولاها لا يستطيع المشاركة بصورة مستقلة في الحياة الاجتماعية.

2. النموذج الثاني: الاعتراف وبناء الهوية عن طريق الحق

يُعتبر الحق في نظر هونيث النموذج الثاني للاعتراف المتبادل بين الذات، وهذا ما يجري على المستوى القانوني. وعلى العكس من الحب الذي ينحصر في عدد معين من الناس المشاركين في التفاعل الاجتماعي، فإن الحق يكتسي طابعاً كونياً لأنّ كل المشاركين الذين يتمثلون المعايير القانونية يعتبرون أنفسهم أحراراً ومتساوين. والمرتّب على هذا ضرورة الاعتراف بالمشاركين لنا، بالنظر إلى كونهم يتمثلون هذه المعايير القانونية وما يرتبط بها من حقوق وواجبات مشتركة. لهذا السبب، "علينا أن نتقبل وجهة النظر المعيارية 'لغير المعمّم' الذي يعلمنا الاعتراف بأعضاء الجماعة الآخرين، بوصفهم أصحاب حقوق، حتى نستطيع أن نعتبر أنفسنا أشخاصاً قانونيين، وذلك بقدر ما نتأكد من رؤية بعض متطلباتنا وقد تأمنت في الإطار الاجتماعي"⁽²⁰⁾. من هذا المنطلق، يرى هونيث أنه من الممكن أن يجري تحقيق تقدم على مستوى الحقوق والواجبات المدنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية داخل الإطار المؤسسي، لأنّ مفهوم الاعتراف القانوني لم يشر أول الأمر إلا إلى العلاقة التي يبدي فيها كل من الآخر والأنا احتراماً متبادلاً بوصفهما ذاتاً حقوقية، بحيث إنّ لكليهما، أي للواحد منهما كما للآخر، معرفة بالمعايير الاجتماعية التي تسهر، وسط الجماعة، على التوزيع المشروع للحقوق والواجبات⁽²¹⁾. والحق أنّه لا يمكن أن نعتبر أفراد المجتمع حاملين حقوق ما، إلا إذا كان هؤلاء الأفراد يدركون، في الوقت نفسه، أنّ عليهم التزامات معيارية تجاه الآخرين "انطلاقاً من كوننا لا نستطيع أن نفهم أنفسنا أصحاب حقوق، إلا إذا امتلكنّا، في الآن نفسه، معرفة بما يجب علينا من واجبات معيارية نقوم بها تجاه الغير"⁽²²⁾. غير أنّ تحقيق هذا المقصد يقتضي إدماج المنظور المعياري لما يسمى بـ "الآخر المعمّم" الذي يعلمنا كيف نعترف بالأعضاء الآخرين للجماعة الحاملين لمثل هذه الحقوق والواجبات، حتى ندرك هويتنا الشخصية من الناحية القانونية، وهذا بقدر ما نتأكد أنّ بعض مطالبنا قد حُققت من الناحية الاجتماعية. في هذا الإطار، نستطيع القول إنّ كل ذات إنسانية يمكن اعتبارها حاملة لحقوق ما، وبخاصة عندما يجري الاعتراف بها من الناحية الاجتماعية، باعتبارها عضواً في جماعة، بحيث يمكن أن تحقّق ذاتها وهويتها في سياق التفاعلات الاجتماعية التي تضمّنها المؤسسات القائمة⁽²³⁾، بغض النظر عن انتمائها الاجتماعي والثقافي، وخصوصيتها الفردية. ولا بد من التأكيد على أنّ الاعتراف القانوني قد بقي مرتبطاً إلى حد بعيد بالتقدير الذي كان يتمتع به الفرد، بحسب مكانته أو وضعه الاجتماعي.

(19) Axel Honneth, "Reconnaissance et reproduction sociale," in: Jean-Paul Payet & A. Battegay (dir), *La reconnaissance à l'épreuve Explorations socio-anthropologiques* (Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2008), p. 51.

(20) هونيث، ص 198.

(21) المرجع نفسه، ص 199.

(22) المرجع نفسه، ص 198.

(23) Honneth, *Le droit à la liberté*, p. 34.

لذلك أصبح في استطاعتنا في إطار العلاقة القانونية "أن نعتبر أنّ اعتراف الشخص القانوني قد امتزج حينها، وبطريقة ما، مع التقدير الذي يتمتع به كل عضو في المجتمع تبعاً لوضعه الاجتماعي. وينطوي الاعتراف القانوني هنا على درجات تُبنى تبعاً لأهمية الدور الذي يؤديه كل عضو في المجتمع⁽²⁴⁾. علاوة على ذلك، إنّ تنوّع الحقوق والواجبات الفردية التي حققها الفرد في المؤسسات، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بقيمة الوظائف والمهام والقدرات والمهارات التي كانت تنجز في إطار التعاون الاجتماعي. ولعله من المفيد أن نشير إلى أنّ جورج هربرت ميد قد "بيّن أنّ من يقوم بممارسة مهارته وقدراته يأخذ مسبقاً في الاعتبار نظرة الآخرين أو تقويمهم لما يقوم به، بحيث تشكّل هذه النظرة، المتخيلة والواقعية في الوقت نفسه، حافزاً من حوافز قيامه بهذه الممارسة أو هذا الفعل. وانطلاقاً من هذا التفاعل مع نظرات الآخرين وتقويماتهم، يشكّل صاحب المهارات والقدرات نظرته وتقديره لذاته، بحيث يساهم استحسان الآخرين أو تقديرهم لقدراته ومهارته في صوغ تقويمه أو تقديره الإيجابي لهذه القدرات أو المهارات، ولذاته عموماً"⁽²⁵⁾. ومن ثمّ، لا مناص من القول إنّ الفرد قد يكتسب، من خلال تجربة الاعتراف القانوني، إمكانية فهم أفعاله كتجلٍ محترم من طرف جميع الناس لاستقلاله الذاتي وحقوقه المشروعة التي تجعله يشعر بهويته الشخصية وباحترام الآخرين. وهذا ما يقصده هونيث بقوله: "إنّ الكائنات البشرية تتمتع بميزة أو مقدرة، تستحق قيمتها اعترافاً شاملاً؛ حل مشكّك، ينطلق من أنّ التطبيق الناجح لسلوك محترم بين الناس هو وحده ما يجعل لاحقاً من امتلاك صفات إنسانية، كسبب للاحترام، ممكناً، وحلّ سلبي يكون وفقاً له أي نوع من الاحترام غير مبرّر، إنما مبدأ تجنب الوحشية فحسب التي وحدهم البشر قادرون عليها"⁽²⁶⁾. لقد اتخذ هذا الشكل من احترام الذات، وبخاصة بعد ظهور فكرة الحقوق الفردية طابعاً متميزاً. يتعين التنبيه في هذا السياق إلى أنّ الانتفاع من هذه الحقوق يجعل الذات قادرة على التعبير عن حاجاتها وتطلعاتها، ومن ثمّ تستطيع أن تثبت أحقيتها في نيل الاحترام على المستوى الاجتماعي. ويمكننا القول إنّ هذه الحقوق التي ينالها الفرد تتضمن اعترافاً عمومياً به، من حيث هو شخص يملك قدرات ومؤهلات تمكنه من تحقيق هويته الشخصية، ضمن تكوينه الأساسي ومطالبه الممكن قبولها اجتماعياً⁽²⁷⁾.

3. النموذج الثالث: الاعتراف وبناء الهوية عن طريق التضامن

أما النموذج الثالث للاعتراف فهو يتمثل، وفقاً لهونيث، في التضامن، من حيث هو "أفق قيم تداوتي يتعلم عبره كل فرد الاعتراف بأهمية قدرات الآخرين وصفاتهم"⁽²⁸⁾. ولكن مع ذلك، فإنّ التضامن أصبح في المجتمعات الحديثة متوقفاً على وجود علاقات التقدير الاجتماعي المتماثل بين الذات التي حققت

(24) هونيث، ص 203.

(25) حسام الدين درويش، "العدالة بوصفها اعترافاً: دراسة مفهومية أولية"، تبين، العدد 5 (تموز/ يوليو 2013)، ص 114.

(26) أكسل هونيث، الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية، ترجمة ياسر الصاروط (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 284.

(27) Ludwig Siep, *La philosophie pratique de Hegel. Actualité et limites*, Jean-Michel Buée (trans.) (Paris: Editions de l'éclat, 2013), p. 212.

(28) هونيث، الصراع، ص 235.

استقلالها الذاتي. وعلاوة على ذلك، إنّ شعور الفرد بالتقدير وبقيمة ذاته وهويته الشخصية أمر يتوقف على الآخرين وتقدير الغير. وبغية الوصول إلى تحقيق علاقة مكتملة وسليمة مع ذاته يحتاج الفرد، إضافة إلى الحب والاعتراف القانوني، إلى شكل آخر من أشكال الاعتراف بصفاته وقدراته الشخصية، يتمثل في التقدير الاجتماعي. يقصد هونيث بذلك أنّ رهان التقدير الاجتماعي يتعلق بالكيفية التي يتميز بها الفرد من الآخرين وليس ما يشترك فيه معهم. وفي الوقت الذي يحصل فيه على هذا التقدير يستطيع أن يدرك ذاته وهويته الشخصية بصورة إيجابية، بالنظر إلى أهمية التقدير التي يمكن أن يحظى بها في مجتمعه. وهذا يعني أنه يمكن أن يحصل الفرد على التقدير الاجتماعي بحسب ما يقدمه وما ينجزه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين، أو من خلال الأدوار التي يؤديها في المجتمع. لذلك "لا يجوز أن يبقى البعد المتعلق بالتقدير الاجتماعي للقيمة خارج البحث ببساطة، بل يجب بالأحرى أن ينتمي إلى الوعي، إضافة إلى شرعيته باعتباره عضواً كامل العضوية في المجتمع، ومن ثم في استطاعته الخروج علانية "من دون خجل"، كذلك "الاقناع بأن تحظى إنجازاته الخاصة بالاعتراف الذي تستحقه"⁽²⁹⁾. وبذلك، لا مناص من القول إنّ التقدير الاجتماعي الذي يهّم الفرد لا يمكن أن يقاس إلا بحجم إسهاماته وأدائه الاجتماعي. وهذا ما يدفعنا إلى القول إنّ الاعتراف المتبادل مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتقييم قدرات الفرد وإمكاناته في ظل القيم التي تبدو مهمة في سياق الأهداف العملية المشتركة للمجتمع بأسره⁽³⁰⁾. وفي هذا السياق ذاته يرى هونيث أنّ تجربة الاعتراف تعتبر تجربة أساسية بالنسبة إلى الفرد. وليحقق المرء علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج إلى الاعتراف بإمكاناته ومؤهلاته. أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يصاب الفرد بضرر نفسي ومشاعر سلبية، كالغضب أو الإحباط. يمكن الإقرار الآن بأنّ "القيمة الاجتماعية هنا أصبحت تُقاس اليوم، في تقدير هونيث، بدرجة الإسهام في بلوغ الغايات التي يسعى المجتمع إلى تحقيقها، لأنّ النظرة الثقافية التي يكوّنها المجتمع حول نفسه تسهم، من دون شك، في بلورة المعايير التي يقوم عليها التقدير الاجتماعي للأفراد الذين يُحكم على أدائهم وأعمالهم وقدراتهم من الناحية التداوتية، تبعاً لاستعدادهم؛ بغية تجسيد القيم المحددة للجماعة من الناحية الثقافية. ويشدّد هونيث، في أكثر من موضع، على أنّ هذا الشكل من الاعتراف المتبادل يفترض وجود تنظيم اجتماعي تجمع غاياته المشتركة الأفراد ضمن جماعة إنسانية تبني جملة من القيم، علماً أنّ الفكرة الاجتماعية التي يكوّنها المجتمع عن نفسه هي التي ستحدّد المقاييس التي يبني التقدير الاجتماعي للأفراد عليها، بحيث يحكم على قدراتهم وعلى أدائهم تداوتياً، تبعاً لنجاحهم في موضوعة القيم التي تحددها الجماعة ثقافياً⁽³¹⁾. غير أنه ينبغي الإشارة إلى أنّ هذا النمط من الاعتراف الذي يحققه الفرد سيدفعه، من دون شك، إلى إدراك ذاته وهويته، باعتباره عضواً ينتمي إلى مجتمع ما، نظراً إلى ما يتمتع به من قدرات وإمكانات وما يقدمه من إسهامات يعترف بقيمتها جميع أفراد المجتمع الذي ينتمي إليه، ومن ثمّ يحقق ذاته وهويته، ويشعر بقيمته ضمن الإطار الاجتماعي الذي ينتمي إليه هذا الفرد ويتفاعل فيه مع الآخرين⁽³²⁾. لذلك كان

(29) هونيث، الاجتماعي، ص 283.

(30) Roudaut, p. 246.

(31) هونيث، الصراع، ص 231.

(32) Honneth, *Le droit à la liberté*, p. 34.

في إمكاننا أن نطلق على هذا النمط من العلاقة مع الذات التي تسعى عادة إلى تحقيق ما يسمى بـ "شعور الفرد بقيمته وهويته"، عبارة "التقدير الاجتماعي"، بحيث يكون كل فرد من أفراد المجتمع مؤهلاً وقادراً على تحقيق هذا التقدير ويشعر بقيمته الاجتماعية، وبمكانته في نظر الآخرين المحيطين به. فضلاً عن ذلك، فإن مفهوم التقدير الاجتماعي يركز على التقدير الإيجابي للمؤهلات والقدرات العملية للأفراد في حياتهم الاجتماعية ضمن تفاعلهم وفق منظور معياري يشتركون فيه مع الآخرين⁽³³⁾. على هذا الأساس يمكننا القول إن التقدير الاجتماعي يمكن أن يتحقق على المستوى الاجتماعي أو المؤسسي عندما يعي الأفراد مؤهلاتهم وقدراتهم الخاصة، ويشعرون إثر ذلك أنهم يسهمون حقاً في الحياة الاجتماعية⁽³⁴⁾. وهذا ما أكدته هونيث حينما قال: "إذًا مثلاً نكون مدينين لأنفسنا بالاحترام والتقدير على الأقل؛ لأننا بذلك وحده نستطيع أن نحتمي أنفسنا من الانتهاكات التي تهدد الشروط التواصلية لوجودنا الأخلاقي. التقدير والاحترام هما - منظور إليهما هكذا - موقفان أخلاقيان، نحن ملزمون باتخاذهما في ما بيننا، لأنهما يهيئان الشروط التي نحفظ عبرها معاً بكرامتنا ككائنات بشرية"⁽³⁵⁾. ولا بد من التأكيد على أن حرمان الأفراد من التقدير الاجتماعي يمكن أن يكون سبباً أساسياً لنكران الاعتراف. وهذا ما سيؤدي إلى تقويض احترام الذات القائم على الوعي بالقدرة على التفاعل مع الآخرين، ما دام للشخص قدرة على الحكم على معايير التعايش الاجتماعي. وعلى العكس من ذلك، سيتم تعزيز احترام الذات من خلال الاحترام المتبادل، وهو الموقف الذي يرتبط به الفرد بالآخرين، بحيث يمكن التفاعل معهم على قدم المساواة، بقدر ما يكون قادراً على إصدار حكم عملي. ومن ثمة، يمكنه، لهذا السبب، الإسهام في التعريف المشترك للمعايير الاجتماعية⁽³⁶⁾. غير أنه "عندما يستحق الناس احتراماً غير محدود، لأنهم يستطيعون تحويل حياتهم في أي وقت إلى الأفضل أخلاقياً، عندئذ يمثل حرمانهم من هذا الإمكان شكلاً أساسياً من أشكال الإذلال؛ من خلال ذلك، سوف يُسلب الفرد فرصة استعمال قدرة وُهب إياها بوصفه كائناً بشرياً"⁽³⁷⁾.

ثالثاً: الهوية وتجارب الاحتقار الاجتماعي

لم يكتف هونيث بالحديث عن النماذج الثلاثة للاعتراف، أي الحب والحق والتضامن، بل تطرق أيضاً إلى دراسة المظاهر التي يجري فيها رفض الاعتراف ونفيه ونكرانه، عبر تجارب الذل والإهانة والاحتقار، التي يمكن أن يتعرض لها الفرد أثناء تفاعله مع الغير، وهذا ما يمكن أن يهدد هويته الشخصية، تبعاً للطريقة النوعية التي تزعم بها العلاقة العملية مع الذات، من حيث منع الذات الاعتراف ببعض متطلبات الهوية⁽³⁸⁾. وهذا ما دفع بهونيث إلى الاهتمام بفهم وتحليل ما يسميه بـ "التجارب الأخلاقية المعيشة"، لا سيما عندما تشعر الذات أنها كانت ضحية معاملات غير أخلاقية، كالإذلال والاحتقار والإهانة، التي

(33) Honneth, "Reconnaissance," p. 52.

(34) Olivier Voirol, "Invisibilité et 'système' La part des luttes pour la reconnaissance" in: Lazzeri & Caillé, p. 331.

(35) هونيث، الاجتماعي، ص 286.

(36) Carré, p. 41.

(37) هونيث، الاجتماعي، ص 287.

(38) المرجع نفسه، ص 241.

يمكن أن تتم على المستوى الجسدي، كالتعذيب أو الاغتصاب. وهما شكلان أساسيان من الاحتقار قد يتعرض لهما الفرد، فيحرمه من نمط العلاقة التي تربطه بذاته المستقلة وبجسده، فتقضي على جانب من ثقته الأساسية بمحيطه الخارجي⁽³⁹⁾. من هذا المنطلق نستطيع القول إنَّ العلاقة بين شعور الفرد باحتقار الغير له، ووعيه بكونه كان ضحية الظلم المسلط عليه، تعني أنَّ الرغبة ليست في أن يجري الاعتراف به هي التي تؤدي الدور الأساسي والحاسم وإنما شعوره باحتقار الغير له⁽⁴⁰⁾. وعلى هذا الأساس دافع هونيث عن الفكرة القائلة إنَّ ما ينتج من الشعور بالظلم الاجتماعي ومختلف أشكال الاحتقار، هو الصراع الاجتماعي، لأنَّ مختلف أشكال الاحتقار والظلم الاجتماعي هي بمنزلة مطالب أو تجارب أخلاقية⁽⁴¹⁾، يقرر من خلالها الأفراد الانخراط في الصراعات الاجتماعية والسياسية التي تهدف إلى تغيير الأوضاع المعيشية، والمتمثلة أساساً في القضاء على مختلف أشكال الظلم التي يتعرض لها هؤلاء الأفراد. ليس ثمة شك في أنَّ الانفعالات والعواطف السلبية المترتبة على تجربة الاحتقار تشكّل في نظر هونيث الدافع العاطفي الذي يتجذر فيه الصراع من أجل الاعتراف. ومن ثمّ، لا مناص من القول إنَّ الانخراط في الصراع على مستوى الممارسة يمكن أن يكون ناتجاً من ردود أفعال انفعالية وعاطفية سلبية، كالخجل والغضب أو السخط، وبخاصة عندما يكون الفرد عرضة للذل أو الاحتقار. والحقُّ أنَّ مثل ردود الأفعال هذه، بمنزلة أعراض نفسية يمكن أن يعي الفرد من خلالها أنه محروم بكيفية غير مشروعة من حقّه في تحقيق الاعتراف الاجتماعي. والسبب في ذلك أنَّ الاعتراف التداوتي شرط لازم لتحقيق هويته الشخصية. لكن حينما لا يحقق هذا الاعتراف على المستوى الاجتماعي يتضرر من الناحية النفسية، وبخاصة عندما يشعر بالذل والغضب. لذلك، فإنَّ تجربة الاحتقار ترتبط دائماً بشعور الفرد أنه لم يحقق بعض أشكال الاعتراف الاجتماعي. ومنه "تتولد العوارض النفسية التي تؤهل الذات أن تعرف أنها حُرمت من الاعتراف الاجتماعي"⁽⁴²⁾. ضمن هذا السياق يرى هونيث أن تجارب الاحتقار الاجتماعي التي يمر بها الأفراد تقوم على ثلاثة أشكال أساسية: أما الشكل الأول فيتمثل في الضرر الذي يمكن أن يلحق الفرد على المستوى الجسدي. ومن أبرز مظاهره ممارسة العنف المادي أو الرمزي التي تحرمه من إمكانية التصرف أو التحكم في جسده وفق إرادته وحرية، ومن دون الخضوع لأي قوة قاهرة قد تتسلط عليه وتهدد كيانه. فمن المعلوم أنَّ "الحرمة الجسدية والأخلاقية للأشخاص تهددها ظاهرة العنف الذي تفاقم في الدولة المعاصرة، وخاصة مع الجريمة المنظّمة، كما تطرح ظاهرة شبكات الدعارة والاغتصاب بدورها مشاكل عميقة نجد صداها في الحركات النسوية التي تناضل من أجل تحقيق كرامة المرأة ومساواتها بالرجل"⁽⁴³⁾. ولا بد من التأكيد على أنَّ كل محاولة للتحكم في جسد شخص آخر ضد إرادته، تنتج لدى الفرد المعتدى

(39) Honneth, "Reconnaissance," p. 50.

(40) François Dubet, "Injustices et reconnaissance," in: Alain Caillé, *La quête de reconnaissance nouveau phénomène social total* (Paris: La Découverte, 2007), p. 16.

(41) Franck Fischbach, "Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique: La reconnaissance comme autre de la justice," in: Emmanuel Renault & Y. Sintomer (dir), *Où en est la théorie critique* (Paris: La Découverte, 2003), p. 176.

(42) هونيث، الصراع، ص 247.

(43) محسن الخوني، "الفهم والتفاهم والحوار والاعتراف في فلسفة التواصل بين هابرماس وهونيث"، مجلة التفاهم، العدد 36 (2012)، ص 94.

عليه الشعور بالذل، وهو شعور يقوّض، لا محالة، علاقة المرء مع ذاته بصورة أعمق من أشكال الاحتقار الأخرى، لأنّ خصوصية هذا الشكل من الإساءة والاعتداء، كالتعذيب أو الاغتصاب، لا تنحصر في ما تسببه من ألم جسدي أو مادي فقط، وإنما في ما تسببه من ألم نفسي حينما يشعر المعتقدى عليه بأنه كان خاضعاً لإرادة الشخص المعتدي، لا سيما عندما كان عاجزاً عن مقاومته، قد يصاب إثرها بحالات نفسية وعاطفية سلبية، كالغضب والخجل والإذلال، في الوقت الذي يشعر فيه هذا الفرد أنّ النفي أو النكران للاعتراف الناتج من شعوره بالاحتقار، يعتبر في الوقت نفسه، ظلماً وعدواناً يمسّ شخصه وكرامته، باعتباره إنساناً جديراً بالاحترام والتقدير. وهذا ما يؤدي، بطبيعة الحال، إلى شعور الفرد بالاحتقار Le sentiment du mépris والظلم والعار أو الجرح الهوياتي Blessure identitaire.

أما الشكل الثاني من الاحتقار، فهو مرتبط بتجارب الذل والإهانة والجور التي يكون الفرد ضحية لها، وبخاصة عندما يُحرّم من حقوقه المشروعة. فعندما لا يحصل على هذه الحقوق فإنّ هذا يعني أنّ المجتمع لا يعترف له بنفس درجة المسؤولية التي يُعترف بها لأعضاء المجتمع الآخرين. تجدر الإشارة إلى أنّ خصوصية أشكال الاحتقار "لا تكمن، كما تتمظهر بالحرمان من الحقوق أو في الإقصاء الاجتماعي في الحد القطعي من الاستقلالية الشخصية وحسب، بل تكمن في الأساس في الشعور المرافق لها الذي تشعر به الذات من جهة عدم تمتعتها بوضعية شريك التفاعل الحاصل على كامل الحقوق الأخلاقية شأن الأقران لها"⁽⁴⁴⁾. غير أنه يجب التمييز هنا بين المعاملات السيئة التي قد تتطابق إيجابياً مع الاهتمام الوجداني للعلاقات الأولية، وبشكل آخر من الاحتقار المتعلق بحرمان المرء من حقوقه أو ما يمكن أن يجري من خلال مظاهر التهميش الاجتماعي الذي قد يتعرض له من الناحية الاجتماعية. والحال أنّ الأمر هنا متعلق في هذه الحالة بالحط من قيمته من طرف مجتمعه الذي يرفض الاعتراف بمسؤوليته الكاملة، كحق من حقوقه القانونية. ولكن مع ذلك، إنّ الجانب الإيجابي هنا يتمثل في علاقة الاعتراف المتبادل التي يدرك الفرد عن طريقها، وهذا عندما يلتزم بمنظور المشاركين له في التفاعل، أنه يتمتع بحقوقه المشروعة مثل بقية أفراد المجتمع⁽⁴⁵⁾. من هذا المنظور فإنّ الشعور بالانتماء إلى الجماعة يجعل الفرد يشعر بحقوقه، وفي الوقت نفسه يشعر بالالتزام وبالمسؤولية ضمن مشاعر متبادلة بين الأفراد، ولكن بدرجات متفاوتة، قد تكون أحياناً دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتماعياً وأخلاقياً. وبعبارة مختصرة؛ إنّ ما يميّز هذا النمط من الاحترام الاجتماعي الذي يُحرّم منه بعض الأفراد، قد يدفعهم إلى الشعور بأنّ وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الاجتماعي، ولهذا السبب فهم يشعرون بفقدان الاحترام، بل وبعدم تساويهم مع الغير، وبخاصة عندما يُحرّمون من المشاركة الفعّالة في الحياة الاجتماعية مع الآخرين بصورة إيجابية⁽⁴⁶⁾.

(44) هونيث، الصراع، ص 243.

(45) Honneth, "Reconnaissance," p. 53.

(46) Katia Genel, "L'inclusion sociale, entre autorité, reconnaissance et justification dans l'école de francfort et la sociologie (de la) critique," in: Christian Lazzeri & Soraya Nour (dir), *Reconnaissance, identité et intégration sociale* (Paris: Presses universitaires de Paris, 2009), p. 32.

يتمثل الشكل الثالث للاحتقار، وفقاً لهونيث، في الحكم على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد أو الجماعات بصورة سلبية، لا تليق بقيمتهم الأخلاقية ولا بمكانتهم الاجتماعية. وهذا الشكل من الاحتقار يجري على المستوى القيمي أو المعياري، وله صلة مباشرة بكرامة الغير وتقديرهم الاجتماعي، "فإذا كانت تراتبية القيم الاجتماعية قد قامت على أساس الحكم على أنماط الحياة، أو القناعات من حيث كمالها أو نقصانها، فهي بذلك تحرم الأفراد المعنيين من أن يعزوا إلى قدراتهم الشخصية أي قيمة اجتماعية. ثم إنَّ الحط من قيمة بعض نماذج التحقق الذاتي يعني أنَّ من يقومون بذلك لا يستطيعون عزو أي دلالة إيجابية لوجودهم داخل الجماعة. بالنسبة إلى الفرد تترافق تجربة الحط من القيمة الاجتماعية هذه مع فقد تقدير الذات، إذ لن يكون لديه أي فرصة ليتمكَّن من فهم نفسه بوصفه كائنًا يقدر لصفاته ولقدراته المميَّزة"⁽⁴⁷⁾. لهذا السبب لا يمكن إنكار أنَّ الأفراد في حاجة دائماً إلى التقدير والاعتبار الشخصي والاحترام، ضمن الإطار التفاعلي للحياة النفسية والاجتماعية للشعور بهويتهم الشخصية وبانتمائهم الفعلي للمجتمع، باعتبارهم أعضاء كاملي الحقوق فيه. فمن خلال هذا الشكل التقويمي من الاحتقار، وهذه النظرة القدحجية تجاه أنماط من الحياة الفردية والجماعية، نستطيع التطرق فعلياً إلى الموقف الذي أصبح يطلق عليه اليوم "الذل" أو "الإساءة إلى الغير" و"الاعتداء على كرامتهم". فمن المعلوم أنه "عندما يستحق الناس احتراماً غير محدود، لأنهم يستطيعون تحويل حياتهم في أي وقت إلى الأفضل أخلاقياً، عندئذ يمثّل حرمانهم من هذا الإمكان شكلاً أساسياً من أشكال الإذلال؛ من خلال ذلك سوف يُسلب الفرد فرصة استعمال قدرة وُهب إياها بوصفه كائنًا بشرياً"⁽⁴⁸⁾. ضمن هذا السياق، يجب أن نشير إلى أنه قد يترتب على عدم الاكتراث ببعض نماذج التحقيق الذاتي (حينما لا تعطى لقدرات ومؤهلات الشخص قيمة اجتماعية ما) عدم تحقيق الأفراد لأي دلالة إيجابية، فيما يخص وجودهم ضمن الجماعة التي ينتمون إليها. ولا مناص من القول إنَّ تجربة التراجع في الترتيب الاجتماعي هي بمنزلة ضياع لتقدير الذات، في الوقت الذي لا يحقق تقدير الغير له بالنظر إلى مؤهلاته وإمكاناته. والحق أنَّ نكران الاعتراف *Le déni de reconnaissance* وبخاصة عندما يجري انتهاك قانون العمل مثلاً قد ينتج منه شعور الأفراد بالظلم والاحتقار والإذلال، وبخاصة عندما لا يجري الاعتراف بهم وفقاً لوظيفتهم ونشاطهم، في العمل بحسب القيمة التي تعزوها المؤسسة إلى تلك الوظيفة⁽⁴⁹⁾. ويُلاحظ أنه عندما تحرّضُ البنيات الاجتماعية والمؤسسات السياسية أو النماذج الثقافية السائدة على صور وأوضاع مهينة تجاه الأفراد أو الفئات الاجتماعية، فقد يترتب عليه صعوبة قيام هؤلاء الأفراد بإعادة بناء علاقاتهم الإيجابية مع ذواتهم⁽⁵⁰⁾. إنَّ العلاقة بين التقدير الاجتماعي للقدرات التي اكتسبها الفرد في مختلف أطوار حياته تتطابق بصورة إيجابية مع هذا الشكل من الاحتقار الذي يكون تقدير الذات فيه ناقصاً أو هشاً، ولهذا يجد الأفراد الذين ينظر إليهم من خلال خصوصيتهم الفردية

(47) هونيث، الصراع، ص 245.

(48) هونيث، الاجتماعي، ص 287.

(49) Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice* (Paris: La Découverte, 2004), p. 226.

(50) Hervé Pourtois, "Luttes pour la reconnaissance et politique délibérative," *Philosophiques*, vol. 29, no. 2 (Automne 2002), p. 294.

نوعاً من التطلع إلى الاعتراف المتبادل. لذلك، لا مناص من القول إنّ تجربة الاحتقار هي اعتداء يهدّد بإفقار هوية الشخص بصورة كاملة. وهذا يعني أنّ هذه التجربة هي بمنزلة رفض أو حرمان الفرد من حقه في نبيل الاعتراف، "وهذا ما يشار إليه باستخدام مفهوم 'الذل': ولأنّ الفكرة المعيارية التي يكونها كل واحد عن ذاته، أو عن 'أنّاه'، هي فكرة تتعلق بالإمكانية التي لديه، بأن يرى نفسه مؤمناً في الآخر، فإنّ تجربة الذل تشكل خطراً يهدّد بتحطيم هوية الشخص بكامله"⁽⁵¹⁾.

فضلاً عن ذلك، إنّ الخاصية الأساسية لمثل هذه الأشكال من تجارب الاحتقار والإهانة والذل، بالصورة التي تتجلى فيها من خلال حرمان الشخص من حقوقه، أو من خلال التهميش الاجتماعي والإقصاء واللامرئية الاجتماعية *Invisibilité sociale* ونكران الاعتراف، لا تكمن فقط في التحديد العنيف لاستقلالية الشخص وإنما تكمن أيضاً في ذلك الشعور المتلازم الذي تعانيه الذات، حينما لا تتحقق هويتها ولا تحصل على مكانة الشريك المتفاعل والحائز على نفس الحقوق التي اكتسبها الآخر. وهنا يتحدث هونيث عن اللامرئية الاجتماعية التي يعانيها الأشخاص الذين على الرغم من حضورهم فيزيائياً في المجال البصري، لا يجري الاعتراف بقيمتهم وكرامتهم. ولما كان الاعتراف التداوتي مستحيلاً من دون تكوين مرئية متبادلة بين شركاء التفاعل، فإنّ تكوين هذه المرئية يجب أن يتم من خلال تأكيد القيمة التي تربط شريك التفاعل المرئي بالاعتراف المتبادل. وبطبيعة الحال "يفترض في هذه الحالة جعل الشخص الذي يخضع لهذا الإذلال والمهانة والاحتقار أن يصبح شخصاً مرئياً ليس بالمعنى المعرفي، وإنما بالمعنى الاجتماعي، أي من خلال جملة من المواقف والإجراءات القانونية والممارسات الاجتماعية التي تسمح له بأن يحتل مكانته المناسبة ضمن العلاقات الاجتماعية"⁽⁵²⁾، لا سيما أنّ الاعتراف المتبادل غير ممكن خارج الأطر الاجتماعية التي تضمن تحقيق المعنى الحقيقي للمرئي على المستوى الاجتماعي الذي يجري في سياق التفاعل بين الأفراد بالصورة التي تحقق تطلعاتهم النفسية والعاطفية (الحب)، وتطلعاتهم إلى تحقيق مطالبهم الأخلاقية والقانونية (الحق)، وتطلعاتهم أيضاً إلى تحقيق مطالبهم الاجتماعية والاقتصادية (التضامن). وفي جميع الحالات فإنّ المرئية الاجتماعية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتطلعات المعيارية التي تنتظرها الذوات الاجتماعية ضمن عملية التفاعل الاجتماعي التي تسعى إلى تحقيقها الذوات⁽⁵³⁾.

في ضوء ما تقدم، يمكن القول، إذًا، إنّ علاقة الفرد الإيجابية مع ذاته وشعوره بهويته الشخصية، تفترض انخراطه في جملة العلاقات التداوتية للاعتراف ضمن العلاقات الاجتماعية التي تتم فيها عملية التنشئة الاجتماعية. وهذه العلاقة الإيجابية مع الذات تأخذ أشكالاً متعددة (الثقة بالنفس، احترام الذات وتقدير الشخص لقيّمته أو مكانته الاجتماعية)، وتتأسس بالمثل بناءً على علاقات الاعتراف (العاطفية والأخلاقية والقانونية والاجتماعية). وجدير بالذكر أنّ هذه الأشكال العامة للعلاقة الإيجابية مع الذات

(51) هونيث، الصراع، ص 240.

(52) الزواوي بغورة، الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية (بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص 181.

(53) Olivier Voirol, "Les formes de l'invisibilité," in: Marie Garrau & Alice Le Goff (dir), *La reconnaissance: Perspectives critiques* (Paris: Editions de l'université Paris ouest Nanterre, 2009), p. 124.

تعتبر، وفقاً لهونيث، أشكالاً أساسية لتحقيق الهوية الذاتية للفرد. غير أنّ هذه الهوية معرضة، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، إلى نكران الاعتراف. لذا، تمثل تجارب نكران الاعتراف هذه سبباً رئيساً في هدم الهوية الذاتية للفرد⁽⁵⁴⁾. ولذلك فإنّ اعتبار نكران الاعتراف هنا بمنزلة رفض للاعتراف بهوية الفرد. فمن خلال التنشئة الاجتماعية، تسمح الفضاءات المؤسساتية المختلفة لكل فرد بتمثيل خصوصيات وجوده وقيمه، وبهذا المعنى، فهي مجال لتشكيل مختلف مكونات الهوية الشخصية. ولا بد من التأكيد على أنّ هذه المكونات ناتجة من عملية استبطان المبادئ والأدوار المعيارية من خلال التماهي مع الآخرين، بقدر ما يتوقف سلوك هؤلاء على القواعد والإجراءات المؤسساتية التي تحقق مطلب الاعتراف المتبادل⁽⁵⁵⁾.

References

المراجع

العربية

- بغورة، الزاوي. الاعتراف: من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية. بيروت: دار الطليعة، 2012.
- الخوني، محسن. "الفهم والتفاهم والحوار والاعتراف في فلسفة التواصل بين هابرماس وهونيث". التفاهم. العدد 36 (2012).
- درويش، حسام الدين. "العدالة بوصفها اعترافاً: دراسة مفهومية أولية". تبين. العدد 1 (2013).
- هونيث، أكسل. الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية. تعريب جورج كتورة. بيروت: المكتبة الشرقية، 2016.
- _____. الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية. ترجمة ياسر الصاروط. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

الأجنبية

- Barril, C. et al. *Le public en action: Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Caillé, Alain. *La quête de reconnaissance nouveau phénomène social total*. Paris: La Découverte, 2007.
- Carré, Louis. *Axel Honneth. Le droit à la reconnaissance*. Paris: Les éditions Michalon, 2013.
- Ferrarese, Estelle. "Que ce qu'une lutte pour la reconnaissance. Reflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance." *Revue Politiques et Sociétés*. vol. 28, no. 3 (2009).

(54) Emmanuel Renault, *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance* (Paris: Du Passant, 2004), p. 41.

(55) Emmanuel Renault, "Reconnaissance, institution, injustice," *De la reconnaissance, don, identité et estime de soi, Revue Du Mauss*, no. 23 (2004), p. 192.

Garrau, Marie & Alice Le Goff (dir). *La reconnaissance: Perspectives critiques*. Paris: Editions de l'université Paris ouest Nanterre, 2009.

Honneth, Axel. "Grounding recognition. A rejoinder to critical questions." *Inquiry*. vol. 45, no. 4 (2002).

_____. *Ce que social veut dire. II Les pathologies de la raison*. Pierre Rusch (trans.). Paris: Editions Gallimard, 2013.

_____. *Un monde de déchirement. Théorie critique, psychanalyse, sociologie*. Pierre Rusch & Olivier Voirol (trans.). Paris: Editions La découverte, 2013.

_____. *Le droit à la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*. Frédéric Joly & Pierre Rusch (trans.). Paris: Editions Gallimard, 2015.

Lazzeri, Christian & Alain Caillé. *La reconnaissance aujourd'hui*. Paris: CNRS éditions, 2009.

Lazzeri, Christian & Soraya Nour (dir). *Reconnaissance, identité et intégration sociale*. Paris: Presses universitaires de Paris, 2009.

Mead, Georges Herbert. *L'esprit, le soi et la société*. Daniel Cefaï & Louis Quéré (trans.). Paris: Presses Universitaires De France, 2006.

Payet, Jean-Paul & A. Battagay (dir). *La reconnaissance à l'épreuve Explorations socio-anthropologiques*. Paris: Presses universitaires du Septentrion, 2008.

Pourtois, Hervé. "Luttes pour la reconnaissance et politique délibérative." *Philosophiques*. vol. 29, no. 2 (Automne 2002).

Renault, Emmanuel & Y. Sintomer (dir). *Où en est la théorie critique*. Paris: La Découverte, 2003.

Renault, Emmanuel. "Reconnaissance, institution, injustice." *De la reconnaissance, don, identité et estime de soi. Revue Du Mauss*. no. 23 (2004).

_____. *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte, 2004.

_____. *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*. Paris: Du Passant, 2004.

Roudaut, Maiwenn. *Tolérance et reconnaissance en débat. Des lumières allemandes à l'école de Francfort*. Pessac: Presses universitaires de Bordeaux, 2015.

Siep, Ludwig. *La philosophie pratique de Hegel. Actualité et limites*. Jean-Michel Buée (trans.). Paris: Editions de l'éclat, 2013.



محمد دياب

فلسطين في مرآة الثقافة الروسية

يهدف الكتاب الى إلقاء الضوء على صورة فلسطين في الثقافة الروسية، كما بدت في كتابات الحجاج الروس إلى الديار المقدسة بدءًا من القرن الثاني عشر وحتى بدايات القرن العشرين، وفي انطباعات كبار الأدباء والشعراء الروس، وفي إبداعات رسامين مبدعين تركوا لوحات ورسومًا عدة تصور الطبيعة الفلسطينية أو تجسد أحداثًا من تاريخ فلسطين القديم، وفي مقاربات مؤرخين ومستعربين بارزين في القرنين التاسع عشر والعشرين، وكذلك في كتابات الباحثين السياسيين المعاصرين. كما يهدف الكتاب إلى الإجابة عن أسئلة من مثل: إلى أي مدى أثّرت فلسطين في وعي الإنسان الروسي؟ وكيف انعكست فينتاجات الأدب والفن والفكر السياسي في روسيا؟ وكيف تفاعل المجتمع الروسي مع ما شهدته وتشهده الأراضي المقدسة من تطورات وأحداث مصيرية؟ وما أهمية دور المدارس الروسية التي أنشئت في فلسطين وسورية ولبنان في تعريف طلابها بالثقافة الروسية، إضافة إلى مساهمتها في تقديم صورة أكثر واقعية للمجتمع الروسي عن فلسطين.

مايكل مدحت | Michael Medhat*

المقاربة النسوية لفكرة الهوية في فلسفة مارثا نوسباوم

The Feminist Approach to the Notion of Identity in Martha Nussbaum's Philosophy

ملخص: هذه الدراسة محاولة للتحليل والاختبار لمقاربة مارثا نوسباوم النسوية لفكرة الهوية، وتتوسل في ذلك المنهجين التحليلي والنقدي. يقدم المحور الأول تيرمنولوجيا للمصطلحات المستخدمة في كتاباتها، في حين يقدم المحور الثاني تحليلاً للعلاقة بين فكرة الهوية وما تسميه نوسباوم بمقاربة الإمكانيات، ثم يأتي المحور الثالث بوصفه مخططاً وصفيًا لسمات مقاربة الإمكانيات لديها، أما المحور الرابع فهو محاولة لاستكشاف النتائج المترتبة على هذه المقاربة في حالة "الوصم الاجتماعي والشعور بالعار"، وجاء المحور الخامس من البحث كنوع من الرؤية النقدية لنسخة نوسباوم من النزعة النسوية ومقاربة الإمكانيات.

كلمات مفتاحية: النزعة النسوية، الهوية، مقاربة الإمكانيات، الهوية الثقافية، الوصم الاجتماعي، المذهب الليبرالي، النزعة الإنسانية.

Abstract: This research is an attempt to analyze and examine Martha Nussbaum's feminist approach to the notion of Identity through instrumentalizing both the analytical and the critical method. First, we began with identifying the terminology used in her writings, and then we explored the relationship between the notion of identity and Nussbaum's Capabilities approach. We follow that in the third section with a descriptive scheme of the traits of her Capabilities approach. In the fourth section, we moved to explaining the consequences of her approach as evident in the case of "social stigma and the feeling of shame." and finally, we concluded with a critical assessment of Nussbaum's version of feminism and the capabilities approach.

Keywords: Feminism, Identity, Capabilities Approach, Cultural Identity, Social Stigma, Liberalism, Humanism.

* مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة حلوان.

مقدمة

تعد مارثا نوسباوم Martha C. Nussbaum واحدة من أبرع الفيلسوفات النسويات في الحقبة المعاصرة، وأكثرهن تفرّداً في معالجة القضايا الأخلاقية والسياسية. فمنذ كتابها الأول هشاشة الخير *The Fragility of Goodness* (1986)، وصولاً إلى *Citadels of Pride* الفخر (2021)، نجد مجموعة مميزة من الثيمات التي تُضفي على فلسفتها طابعاً خاصاً: فهي فلسفة نسوية، ولكنها متحررة من كونها مجرد استجابة نقدية لسياق ثقافي أو تاريخي بعينه، كما هو الحال مع سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir (1908-1986)، أو جوديث بتلر Judith Butler. وتُعدّ فلسفة نوسباوم ذات طابع إنساني شامل في محاولتها صياغة معيار أخلاقي كوني لازدهار الحياة البشرية، ولكنها في الوقت نفسه تراعي الاختلافات الدينية والأيدولوجية والمعرفية، والتنوع الهائل بين الثقافات البشرية. وتعالج نوسباوم في فلسفتها مشكلات معاصرة ذات طبيعة حيوية، على غرار الطبيعة البشرية والرغبات والانفعالات، والعلاقة بين المشاعر والقانون والعدالة، والحياة الأكاديمية والتنوع الثقافي، والأخلاق والبيئة، والجنس والهوية، ولكنها تقوم بذلك من خلال الرجوع إلى أعمال الفلاسفة الكلاسيكيين مثل أرسطو، وسينيكا، وأوغسطين، وتحويلها إلى أدوات معرفية قادرة على بيان الطابع الإشكالي للأفكار، وإثارة التساؤلات حولها وإعادة بنائها تاريخياً ومعرفياً. وعلى الرغم من الطابع العلمي للكثير من أطروحاتها وإحالاتها المتكررة لعلم النفس التطوري وعلم نفس النمو والاقتصاد والعلم المعرفي، نجد أن نوسباوم تعطي مكانة مميزة للأدب والأعمال الروائية الكلاسيكية بوصفها مَعِيناً لا ينضب للتأمل الفلسفي، ومن ثم فإن أعمال تشارلز ديكنز Charles Dickens (1812-1870) وصمويل بيكيت Samuel Beckett (1906-1989)، وإيميلي برونتي Emily Bronte (1818-1848)، لا تقل أهمية عن أعمال سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939)، وجان بياجيه Jean Piaget (1896-1980)، وأمارتيا سن Amartya Sen.

وتُعدّ فكرة الهوية بمنزلة حجر الزاوية الذي تتلاقى حوله الكثير من أطروحات نوسباوم الفلسفية، سواء أعمالها الأولى التي تتمحور حول فكرة الهوية الشخصية Personal Identity، أو أعمالها اللاحقة التي تدور حول فكرة الهوية الثقافية Cultural Identity. لكن مقارنة هذه الفكرة من المنظور النسوي لديها تُكسبها طابعاً إشكالياً مثيراً للتساؤلات، وموحياً بالاستبصارات الملهمة في آن معاً. فعلى سبيل المثال؛ هل يُعتبر الطابع النسوي لفلسفة نوسباوم إطاراً مرجعياً يحكم فلسفتها ويوجّه معالجتها لفكرة الهوية، أم أنه أداة للتحليل المتعالي Transcendental لفكرة الهوية على الطراز الكانطي، تستخدمها نوسباوم عن وعي لتنقلنا من التركيز على فكرة الهوية في حد ذاتها إلى التركيز على الكيفية التي نعالج بها هذه الفكرة وفقاً لاختلاف أطرها المرجعية؟ وكيف يمكننا التعامل مع الطابع المتناقض لفكرة الهوية ذاتها، فهل ننظر إليها باعتبارها ما يجمع الذات مع الآخرين، ويجعلهم موضوعاً للقبول والمديح، ويشاركون معنا في معايير واحدة للسلوك والفعل والتكوين ندافع عنها وتبنّي رؤيتها للعالم، أم أنها ما يعبر عن تفرّد الذات وإبداعها وخصوصيتها، وما يجعلها في بعض الأحيان موضوعاً للرفض والإقصاء، بل أيضاً موضوعاً للعنف، وفقاً لتعارضها مع معايير الجماعة وتبنيها لرؤية مختلفة؟ هل تستطيع نوسباوم في

مقاربتها أن تتجاوز هذه التناقضات أم أنها تكتفي بممارسة المهمة الفلسفية العتيدة في إثارة التساؤلات على المستوى النظري فقط من دون محاولة التطبيق؟

هذه التساؤلات ذات الطبيعة المفارقة هي جوهر إشكاليتنا. وستمثل منهجية معالجتها في تحليل الافتراضات الأساسية التي تبني عليها نوسباوم مقاربتها، ومن ثم استكشاف ما تتضمنه من مفارقات وما يترتب عليها من نتائج، وأخيراً، تقديم رؤية نقدية لمقاربة نوسباوم لبيان موضعها ومدى ملاءمتها في سياق الفكر النسوي من جهة، وامتحان ما تقدمه من أدوات معرفية تحاول من خلالها أن تعيد صياغة فكرة الهوية من جهة أخرى.

أولاً: تيرمنولوجيا وتحليلات أولية

1. الطابع الإشكالي لتعريف النزعة النسوية

ترجع صعوبة تحديد مصطلح النسوية Feminism، وما يتضمنه عندما يُستخدم للإشارة إلى توجهات الإنسان الفكرية، إلى أنه أصبح ذا طابع غامض بفعل العديد من التحيزات المسبقة، والمفاهيم المغلوطة والآليات الثقافية التي تهدف إلى تكريس عدم المساواة. بل إن اللامساواة القائمة على أسس نوعية (جندرية)، مثل اللامساواة القائمة على أساس الهوية الجنسية أو العرقية، قد أصبحت بمنزلة أسلوب طبيعي لمعظم الممارسات الثقافية، وأساليب الحياة قروناً طويلة. وبالنسبة إلى البعض، "تأخذ هذه الإشكالية طابعاً بسيطاً يبدأ وينتهي مع حق المرأة في الانتخاب أو الحصول على فرصة عمل، وبالنسبة إلى البعض الآخر يُعتبر مفهوم اللامساواة النوعية من الآثار التي تنتمي إلى الماضي، لأن النساء اليوم يتمتعن بمساواة اقتصادية واجتماعية وقدرة على الوصول إلى مكانة ومميزات لم تكن متاحة في السابق"⁽¹⁾. وعلى الرغم من ذلك، فإن هناك من يرون في النزعة النسوية مجرد موضوعة فكرية انقضى أوانها، ومن يرون أنها لا تمثل إطاراً مرجعياً ملائماً لوصف موقفهم الفكري، ويترتب على ذلك أن أي محاولة للتعريف ستكتسب طابعاً نسبياً بفعل السياق التاريخي والثقافي الذي تجري فيه هذه المحاولة من ناحية، وأن هذا التعريف سوف يكتسب طبيعة علائقية تفرضها مشكلات الواقع المعيش المعقدة والمتشابكة التي يأتي هذا التعريف محاولةً لتأطيرها ومعالجتها من ناحية أخرى.

تاريخياً، لم يكن مصطلح النسوية، في نشأته الأولى في نهاية القرن التاسع عشر بفرنسا، مرتبطاً بأي مسعى فلسفي ذي طبيعة تأسيسية، بل جاء لصياغة واقع قد اكتمل بالفعل من خلال نضال واقعي في سبيل حصول المرأة على حقها في العمل والتعليم والتصويت الانتخابي؛ فالنسوية بمعناها العام تعني "كل جهد نظري أو عملي يهدف لمراجعة واستجواب أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنيات الاجتماعية، الذي يجعل الرجل هو المركز، هو الإنسان، والمرأة جنساً ثانياً أو آخر، في منزلة أدنى،

(1) Melinda Kanner, *Feminism and Women's Rights Worldwide: Heritage, Roles, and Issues*, vol. 3, Michelle Paludi (ed.) (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, LLC, 2010), p. 4.

فتفرض عليها حدوداً وقيداً، وتمنع عنها إمكانات للنماء والعطاء، فقط لأنها امرأة⁽²⁾. ولذلك، لم تتجاوز الموجة الأولى من النسوية حدود التأكيد على المساواة بين الجنسين وإزالة الفارق النوعي بين الرجل والمرأة في مجال العمل والحياة السياسية.

لكن الموجة الثانية من النسوية في ستينيات القرن الماضي، على الرغم من استمرار ارتباطها بأصولها الاجتماعية والسياسية، أصبحت أكثر تعقيداً من الناحية النظرية؛ فالقضايا التي ناقشتها مثل التفرقة العنصرية ومناهضة الحرب وتطوير مبادئ المذهب الليبرالي، إضافة إلى المجال الخاص (الجنوسة، والعائلة، والحق في التناسل، والعنف المنزلي، والممارسات الثقافية الضمنية ذات الطابع الرمزي)، وما يستدعيه ذلك من تمييزات بين العام والخاص أو السياسي والأخلاقي، كل هذه الأمور جعلت من تعريف النسوية وممارساتها وأهدافها أكثر تعقيداً وأكسبتها نضجاً فكرياً "فاستهدفت البحث عن إطار نظري أعمق وأشمل من مجرد المساواة مع الرجال، وطبقاً للنموذج الذكوري السائد للإنسان/ الرجل. فلا بد من إعادة اكتشاف النساء لأنفسهن بوصفهن نساء، ثم صياغة نظرية عن هذه الهوية النسوية، أي الأنثوية، وتحولاتها الممكنة"⁽³⁾. من هنا، كان الارتباط الجوهرى بين النزعة النسوية، سواء على مستوى التعريف أو الخطاب الأكاديمي أو الممارسات الواقعية، وبين فكرة الهوية، ماثلاً منذ البداية.

2. الهوية والنزعة النسوية

هذه هي الروح التي استلهمتها سيمون دي بوفوار في إعلانها أن المرأة لا تولد، بل تصبح امرأة. وعلى هذا الأساس، كانت الأسئلة الرئيسة لعملها الأكبر الجنس الآخر تدور في أفق فكرة الهوية: "هل هناك مشكلة؟ وما هي؟ هل هناك نساء من الأساس؟ صحيح أنه لا يزال هناك أتباع للنظرية التي تدعو إلى أبدية العنصر الأنثوي، ونجدهم يهمسون، حتى النساء في روسيا ما زلن نساء بدرجة كبيرة، وهناك مجموعة أخرى ترى أن النساء يفقدن أنفسهن، ومن الصعب أن نعرف إذا ما كانت النساء ما زلن موجودات [...] لكن أولاً، وقبل كل شيء، ما هي المرأة؟"⁽⁴⁾. وقد استمر السؤال عن الهوية في قلب النزعة النسوية حتى مع اتساع دائرة اهتماماتها لتشمل علم الجمال والإبستمولوجيا والميتافيزيقا وفلسفة العلم، فترى بتلر أن السؤال عن هوية النساء يمثل ضرورة لفهم فكرة الهوية بمعناها العام، وتحديدًا في فضاء التمثيل السياسي؛ فالنظرية النسوية "افتترضت دوماً وجود هوية من نوع ما، تُفهم من خلال مقولة: النساء، وهي مقولة لا يقتصر دورها على تحديد الاهتمامات والأهداف داخل الخطاب، ولكنها تعمل أيضاً على تأسيس الموضوعات التي يجري السعي لتمثيلها سياسياً"⁽⁵⁾. لهذا، ترى بتلر أن أكبر مشكلة تواجه النزعة النسوية هي الافتراض الشائع الذي مؤداه أن النساء يشتركن في هوية واحدة

(2) ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة 306 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2004)، ص 11.

(3) المرجع نفسه، ص 13.

(4) Simone De Beavoire, *The Second Sex*, Constance Borde & Sheila Malovany-Chevallier (tarns.) (New York: Vintage Books; Random House Inc., 2011), p. 3.

(5) Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1999), p. 3.

يُعتبر تحديدها كافيًا لمعالجة مشكلات النساء عبر مختلف الثقافات، في حين أن كلمة "نساء" هي مجرد دال لغوي يرتبط بالعديد من المدلولات ذات الطبيعة الخاصة في كل ثقافة، ويترتب على ذلك، بالنسبة إلى بتلر، أن الاعتقاد بهوية شاملة للنساء ليس سوى تعبير عن أن الاضطهاد الذي يتعرّضن له، يأخذ شكلًا واحدًا فقط، يمكن تمييزه في البناء البطريكي للهيمنة. ومن ثم، فإن إعادة فهم فكرة الهوية تُعدُّ خطوة أولى ضرورية للوعي بالدور الذي تؤديه السياقات الثقافية المتنوعة في عملية الاضطهاد، وفقًا لمبادئ عديدة مثل النوع والعرق واللغة. إن "خصوصية" الهوية النسوية تُنزع من سياقها، وتُفصل تحليليًا وسياسيًا عن مكونات الطبقة والعرق والمحاور الأخرى لعلاقات السلطة، وهي محاور تقوم بتشكيل وخلق لهذه الهوية.

وإذا انتقلنا إلى نوسباوم، سنجد أن فكرة الهوية لديها تُعدُّ خيط أريان الذي يمكن الاسترشاد به في رحلة استكشاف فلسفتها، سواء في تحليلاتها الأخلاقية الأولى ومناقشتها لأعمال الكتاب الإغريق التراجيديين، أو قراءتها للأعمال الفلسفية الكلاسيكية، والأعمال الأدبية ذات الطابع الفلسفي، أو تطويرها لما تسميه بـ "مقاربة الإمكانات" التي تهدف إلى تقديم فهم أفضل للطبيعة البشرية وعوامل نموها وازدهارها، ولعرضية السياق الثقافي الذي توجد فيه هذه الطبيعة بصورة تحافظ على كرامة الإنسان وتوفر له الإمكانات اللازمة للسعي وراء تصوره عن الخير، بالتعاون مع أقرانه من البشر. ففي كتابها الأول هشاشة الخير، تسعى نوسباوم لتقديم أفكارها عن الهوية في ثنايا التعليق على أعمال الكتاب الإغريق التراجيديين؛ إسخيلوس Aeschylus، وسوفوكليس Sophocles، ويوريبيديوس Euripides، وذلك في مواجهة المفهوم الأفلاطوني عن الحياة الأخلاقية الفاضلة التي تزدهر فيها الموجودات البشرية من خلال تبني سلوك فاضل وشخصية فاضلة بالضرورة، إذ إن هذه الرؤية الأفلاطونية تجعل من الهوية "مكتفية بذاتها" أو "غير معرضة لتقلبات الظروف وسياق الحياة والأحداث الخارجية"، وتستكمل نوسباوم هذه الرؤية للهوية بالتحيز إلى أرسطو الذي تقرّ فلسفته بمكانة مقبولة "للتغيرات العرضية" التي يتوقف عليها نمو البشر وازدهارهم، وتجلي طبيعتهم وهويتهم.

إن الحياة البشرية برمتها عرضية؛ لذلك، فإن أيّ مقارنة للهوية لا يمكن أن تقوم على افتراض أن الفرد يجب أن يتصرف كأنه في استقلال تام عن عرضية الحظ، أو أن القيم الأخلاقية ذاتها منيعة في مواجهة هذه العرضيات. لهذا، تقدّم نوسباوم فكرة مختلفة عن الهوية الإنسانية، تستوحى من بيت للشاعر الإغريقي بندار Pindar: "لكن السمو البشري ينمو مثل شجرة الكرمة، يتغذى على الندى الأخضر، ويرتفع، بين الحكماء والعادلين من بني البشر، حتى يبلغ السماء السائلة"⁽⁶⁾، وترجم نوسباوم هذا البيت على النحو التالي: "لست مجرد فاعل، لكنني أيضًا نبتة [...] فأنا لم أتحرك نحو ما سيجعلني موضعًا للمديح أو اللوم على ما أنا إياه"⁽⁷⁾. إن النظرية الأخلاقية الصائبة لا بد، إذًا، من أن تأخذ في اعتبارها عرضية الحياة الإنسانية التي تمتد جذورها في سياق اجتماعي وثقافي بعينه، والتي تتجسد أيضًا في ثقافة وجسد لا يختار الإنسان أيًا منهما.

(6) Andrew Edgar & Peter Sidgwick, *Cultural Theory: The Key Thinkers* (London: Routledge, 2002), p. 173.

(7) Ibid.

ووفقاً لهذا الرؤية، تأتي مقارنة الإمكانيات لدى نوسباوم بوصفها محاولة لتصوير الشروط الضرورية لإبداع السياق الثقافي والاجتماعي الأكثر ملاءمة، والذي يمكن أن تتشكل في فضائه التفضيلات والرغبات والمشاعر المكونة للهوية، على نحو يفي بمتطلبات الكرامة الإنسانية ونمو الطبيعة البشرية وازدهارها، وتتميز هذه المقاربة بسمتين؛ الأولى: أنها "تبنى موقفاً حداثياً في الدفاع عن النزعة الكونية والاتساق في مواجهة التأكيد ما بعد الحداثي على السياقات المحلية الخاصة، والدوات المُرَاحة عن المركز"⁽⁸⁾، والثانية: هي أنها تنظر إلى الأدب، وبوجه خاص الرواية الحديثة، على أنه مصدر للتأمل والاستبصار الفلسفي، كما سبق أن أشرنا؛ فمثلاً، في كتاب معرفة الحب "نجدتها تقرأ أعمال أدباء مثل هنري جيمس، وديكنز، وبروست، وبيكيت، باعتبارها تقتسم الاهتمام نفسه بالفلسفة الأرسطية. إن أعمالهم تخاطب مشكلة الكيفية التي ينبغي أن يحيا بها المرء حياته، وهي تقوم بذلك تحديداً من خلال مخاطبة تيمة اللامقايسة بين القيم البشرية، وأولوية الخاص على العام"⁽⁹⁾. وسنحاول في المحور التالي القيام بمعالجة تحليلية لأهم أفكارها، ثم استكشاف ما تتضمنه من نتائج بشأن فكرة الهوية.

ثانياً: الهوية ومقاربة الإمكانيات

إن الكيفية التي تتحدد بها هذه الهوية وتحقق إمكانياتها هي ما تسميه نوسباوم بـ "مقاربة الإمكانيات"، فهي تقدمها باعتبارها تجسيدا فلسفياً للإطار المرجعي الأكثر ملاءمة للتعبير عن تنمية درجة الرخاء الاقتصادي اللازمة لتقييم السياسات العامة في مجتمعاتنا البشرية، وفقاً لمعيار قدرتها على التقدم بإمكاناتنا الفردية، لكي نسلك بطريقة محددة في سبيل هدف بعينه (على سبيل المثال: الانخراط في مجموعة من الأنشطة التي تهدف إلى تحقيق شكل من أشكال الوجود أو العمل، كالتحرر أو الحفاظ على الكرامة أو الارتقاء بالوجود البشري)، وهي مقارنة ترى نوسباوم أن رائدها الأول هو أمارتيا سن. مع ملاحظة أن التطويرات التي تقوم بها نوسباوم في صياغة هذه المقاربة، تجعل منها أيضاً أداة معيارية لتقييم التدابير السياسية، ومدى فهمنا لفكرة العدالة، وفقاً لمدى نجاحنا في تبني الإمكانيات الفردية التي من شأنها مساعدتنا على الانخراط في الأنشطة الضرورية لنمو الحياة الإنسانية بمعناها الحقيقي، أو إخفاقنا في القيام بذلك. وبالنسبة إلى نوسباوم، تتضمن هذه الإمكانيات أن يحيا المرء حياة طويلة وطبيعية، وأن يتمتع بصحة وافرة، وأن يتمتع بسلامة جسدية، وأن يكون لدى الإنسان القدرة على استخدام عقله بطرق تحميها وتضمنها حرية التعبير عن الرأي، وأن يتمكن من إقامة ارتباطات عاطفية، وأن يشارك في عملية صنع القرار السياسي، من بين العديد من الإمكانيات الأخرى.

يعدّ هذا الإطار الفلسفي دفاعاً عن النزعة الإنسانية الكونية، من خلال العودة إلى الفكرة الأرسطية التي مؤداها أن تحقيق الهوية الإنسانية يتطلب وجود مجموعة من المبادئ الدستورية الأساسية التي ينبغي لحكومات جميع الأمم أن تحترمها وتطبقها، باعتبارها الحد الأدنى من مقومات الكرامة

(8) Elizabeth A. Flynn, *Feminism beyond Modernism* (Illinois: South Illinois University Press, 2002), p. 26.

(9) Edgar & Sidgwick, pp. 173-174.

الإنسانية، والعنصر المميز لنسختها من هذه المقاربة هو أن غياب هذا "الحد الأدنى من الإمكانيات" أو ما تسميه بـ "عتبة الإمكانيات"، يحول دون تكوين هوية المواطنين على النحو الذي يحقق "ازدهار الحياة الإنسانية"، ولذلك يجب على الحكومات أن تهتم بالتأكد من توفيره بصورة تليق بما هو "إنساني حقاً"، بحسب التعبير الماركسي. إنه الحلم الذي راود كارل ماركس في الأيديولوجيا الألمانية، أن "يتحرر العمل الإنساني ويحقق الإنسان ذاته في دائرة النشاط التي يتمناها، ويقوم المجتمع بتنظيم الإنتاج العام، ومن ثم يجعل من الممكن بالنسبة إليّ أن أقوم بشيء اليوم، وأقوم بشيء آخر غداً، أن أصطاد الحيوانات في الصباح، وأصطاد الأسماك بعد الظهر، أن أرفع الأغنام في المساء، وأمارس النقد بعد العشاء، لأنني أملك عقلاً، من دون أن أصبح أبداً صائد حيوانات، أو صائد أسماك، أو راعي أغنام، أو ناقدًا"⁽¹⁰⁾.

هذا الطابع الإنساني لفكرة الهوية، يقوم لدى نوسباوم على أساس فكرتي الكرامة والمساواة بين الموجودات البشرية، باعتبارهما شرطين أوليين للسياق الثقافي الذي تتحقق فيه إمكانيات هذه الهوية، وتتميز هاتان الفكرتان بأنهما غير خاضعتين للمصادفة والأهواء، وتساعدان على خلق حياة إنسانية مزدهرة تتوافق مع جوهر الطبيعة البشرية، تقول نوسباوم: "تتمتع الموجودات البشرية بكرامة يجب أن تحترمها المؤسسات القانونية والاجتماعية. ولهذه الفكرة العديد من الأصول في الكثير من أشكال التراث القديم؛ وهي الآن تمثل جوهر الفكر الليبرالي الديمقراطي الحديث وممارساته في كافة أنحاء العالم"⁽¹¹⁾. ووفقاً لنوسباوم، تتألف فكرة الكرامة الإنسانية من الجمع بين فكرتي القيمة المتساوية لجميع أفراد النوع البشري من دون تمييز لمجرد كونهم بشرًا، وحرية هؤلاء البشر في خلق عالمهم الخاص بالصورة التي يرونها ملائمة لقيمهم ومثلهم العليا.

ولضمان تحقيق هذين الشرطين ونجاح المسعى البشري في سبيل خلق هوية تستوفي شرطي الكرامة والمساواة، تلجأ نوسباوم في كتابها تثقيف الجنس البشري: الدفاع الكلاسيكي عن الإصلاح في التعليم الليبرالي، إلى المثل العليا للعقلانية السقراطية والنزعة الرواقية الكوزموبوليتانية، لتجادل في سبيل قيام المؤسسات الأكاديمية في المجتمعات الليبرالية بالتركيز على التعليم المتنوع ثقافيًا، بهدف تزويدنا بثلاث قدرات ذات أهمية قصوى وهي: 1. امتحان الإنسان ذاته ومجتمعه على الطريقة السقراطية، 2. فهم الإنسان أوجه التشابه بينه وبين من يعيشون خارج نطاق بيئته المحلية، 3. تدريب المخيلة السردية من خلال محاولة تقمص الإنسان وجدائيًا لشخصية إنسان مختلف عنه.

لكن المحاولات التي يبذلها البشر في سبيل مقاومة اللامساواة والمطالبة بالحق في أن يعاملوا باحترام، ربما تنجح في بعض الأحيان، وربما لا يصادفها النجاح في حالات أخرى كما هو الحال في أي مسعى إنساني. لكن الأمر المؤكد هو أن هذه الدراما الإنسانية تضعنا في مواجهة مجموعة من التساؤلات على غرار: "ما الذي يعنيه احترام كرامة الموجودات البشرية؟ ما نوع الدعم الذي تتطلبه الإمكانيات البشرية

(10) Karl Marx & Friedrich Engels, *The German Ideology* (New York: Prometheus Books, 1998), p. 53.

(11) Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press, 1999), p. 5.

من العالم، وكيف يجب أن نفكر في مثل هذا الدعم عندما نقابل اختلافات متعلقة بالنوع أو الجنس؟ ما نوع المعاملة القانونية والسياسية المطلوبة لكي نعامل البشر بصورة متساوية تراعي كرامتهم في العالم الحديث؟ وكيف يمكن للفهم الأكثر عمقاً للجنس والنوع، أن يساعدنا في الإجابة عن هذا السؤال؟ وأخيراً، كيف ينبغي أن يفكر بعضنا في بعض بصورة تتجاوز التمييزات التي خلقها تراث من الظلم؟ وكيف يمكننا - بالنظر إلى الخلفية الهائلة التي يقدمها التاريخ للبشر فيما يتعلق بالتشكك والغضب، بل وربما أيضاً الكراهية - أن نتجاوز الكراهية من خلال الحب؟⁽¹²⁾.

ثالثاً: السمات الخمس لمقاربة الإمكانيات

تقوم مقاربة نوسباوم لفكرة الهوية على محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات، من خلال توضيح خمس سمات مميزة للنزعة النسوية، تصفها نوسباوم قائلة: "إن النزعة النسوية التي أذاع عنها هنا تتسم بخمس سمات واضحة: فهي نزعة عالمية، وإنسانية، وليبرالية، وتهتم بالتشكل الاجتماعي للتوجهات والرغبات، وتهتم بالفهم المتعاطف"⁽¹³⁾. وترى نوسباوم أنه ليس من الضروري أن تجتمع هذه العناصر سوياً في الوقت نفسه، بل إنها قد تبدو متعارضة في بعض الأوقات، لكنها على الرغم من ذلك تقدم صورة قوية لمقاربة متسقة المعالم من شأنها أن تربط بين التقدم الذي أحرزته النزعة النسوية من جهة، وعناصر نظرية العدالة القومية والكوكبية من جهة أخرى. وتعالج نوسباوم هذه السمات الخمس من خلال العودة إلى الفلسفة الرواقية التي لا ترى فيها تلبية للطموحات الإنسانية في العدالة فحسب، بل في إدراك وإع بالتقابل بين الهوية القائمة على القومية، والهوية الكونية ذات الطابع الإنساني أيضاً. فالرواقيون لا يقدمون فكرة المواطنة الكونية لمجرد ملاءمتها فحسب، بل إنهم يصرون على أن هذا الموقف الكوزموبوليتاني ذو قيمة جوهرية في حد ذاته: "لأنه يتعرف إلى العناصر الجوهرية في البشر، وهي عناصر تستحق الإقرار بها واحترامها، والمقصود بذلك هو طموحهم نحو العدالة والخير، وقدرتهم على تقديم المبرر العقلاني لهذه الروابط. ربما يبدو هذا الجانب الجوهري أقل بريقاً من التراث المحلي والهوية المحلية، ولكنه، كما يرى الرواقيون، أكثر دواماً وعمقاً"⁽¹⁴⁾. والنموذج الذي يقدمه ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius (121-180م)، هو بمنزلة أساس إطار مرجعي فلسفي، يمكن من خلاله تقديم صورة للمواطنة الكونية تتفهم هوية الأمم كلها، وليس مجرد هوية الأقليات التي ترغب في تأكيد هويتها "إذ يتحدث عن طموحه في تحقيق فكرة جمهورية ديمقراطية تنطبق قوانينها على الجميع، ويقوم حكمها على أساس من المساواة وحرية التعبير عن الرأي، وهو هدف يجب السعي وراءه بنوع من الإحسان والكرم المتحمس والتفاؤل"⁽¹⁵⁾. وبالطبع، كان بعض هذه المفردات اللغوية جديداً بالنسبة إلى أوريليوس، لكن لغة الكرامة والإنسانية والحرية والتفهم والتسامح والصدقة، لم تكن غريبة عنه كما ترى نوسباوم.

(12) Ibid.

(13) Ibid., p. 6.

(14) Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), p. 60.

(15) Ibid., pp. 66-67.

1. العالمية

تبدأ النزعة النسوية من الحياة الحقيقية للنساء، وهي حياة شديدة التنوع في أنماطها "ومن أوجه القصور التي تشير إليها نوسباوم هي التركيز فقط على المشكلات المشتركة بين الجماعات القومية مع تجاهل المشكلات التي تواجهها النساء في مختلف الظروف الاقتصادية والسياسية لمجرد كونهن نساء، "إن أنصار النزعة النسوية في الولايات المتحدة قد اعترفوا منذ زمن طويل بأن الحجج القائمة على الخبرات المستمدة من نساء الطبقة المتوسطة البيضاء، تُعدّ حججاً ناقصة بلا استبصارات وخبرات مستمدة من نساء يرجع انتماءهن إلى أصول وأعراق أخرى" (16). ويتضح هنا أن نوسباوم تركّز على المشكلات ذات الطابع المشترك بين جميع الثقافات التي تُعدّ محاولات التغلب عليها وتجاوزها محاولات للتوحيد بين النساء على المستوى العالمي في الوقت نفسه أيضاً، وهذا هو السبب في أن "مقاربة الإمكانيات تتضح معالمها وتتجلى في سياق سياسات التنمية العالمية، مع التركيز على الأمم الأكثر فقراً والتي تكافح من أجل الارتقاء بجودة الحياة" (17)، كما ترتبط أيضاً بالحركة العالمية لحقوق الإنسان إلى الدرجة التي جعلت نوسباوم نفسها تصفها بأنها نوع من مقاربات حقوق الإنسان.

2. الإنسانية

تسعى وجهة النظر التي تقوم نوسباوم بتطويرها هنا إلى تحقيق العدالة للموجودات البشرية بوصفها كذلك، انطلاقاً من اعتقاد القيمة المتساوية لجميع البشر. كما أنها تقوم أيضاً على أن للموجودات البشرية مواردَ مشتركة ومشكلاتَ مشتركة أينما وجدوا، "وأن معضلاتهم الخاصة يمكن النظر إليها بأفضل طريقة ممكنة، عندما ندرك أنها تنبع من ظروف خاصة، بدلاً من النظر إليها على أنها نتاج لطبيعة أو هوية تختلف تماماً عن غيرهم من البشر" (18). وليس معنى ذلك أن الظروف التاريخية والسياسية والسياق الطبيعي لحياة البشر لا يؤثران في نمط حياتهم، بل معناه أن هناك الكثير من أوجه التشابه والتداخل بين الأنماط المختلفة لوجودهم والشروط الواجب توافرها لكي يحيا حياة طيبة.

ومن الناحية التاريخية، كانت الإجابة التي قدّمها الفيلسوف الإغريقي الساخر ديوجين Diogenes حينما سُئل عن أصوله، بمنزلة إدراك صادق لهذه السمة الإنسانية، إذ أجاب: "أنا مواطن عالمي". وكان يقصد بذلك أنه يرفض أن يُحدّد وجوده، ببساطة، من خلال أصوله المحلية أو عضويته في جماعة بعينها، أو ارتباطه بالصورة الذاتية المركزية للرجل الأثيني التقليدي؛ لقد أصر على تحديد هويته في ضوء نظريته الكونية. وقد تابع الفلاسفة الرواقيون طريقته نفسها في التفكير، فطوّروا فكرة المواطنة الكوزموبوليتانية بصورة أكثر تحديداً واكتمالاً، ودافعوا عن الفكرة التي مؤداها أن الإنسان يوجد بالفعل في عالمين "الأول هو المجتمع المحلي الذي يولد فيه المرء، ومجتمع الحوار والتطلعات الإنسانية، والذي يُعدّ مجتمعاً مشتركاً وعظيماً بحق. وهذا المجتمع الأخير هو المصدر الجوهرى والحقيقي

(16) Nussbaum, *Sex and Social Justice*, p. 6.

(17) Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2011), p. 24.

(18) Nussbaum, *Sex and Social Justice*, p. 7.

لواجباتنا الأخلاقية والاجتماعية. أما فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية الأساسية مثل العدالة، فينبغي أن ننظر إلى جميع الموجودات البشرية باعتبارهم رفاقنا من المواطنين وجيراننا المحليين⁽¹⁹⁾. لقد أثرت هذه الأفكار الرواقية، كما توضح نوسباوم، في الجمهورية الأميركية من خلال كتابات توماس باين Thomas Paine (1737-1809)، وأيضاً من خلال أعمال آدم سميث Adam Smith (1723-1790)، وإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، الذين أثروا بدورهم في الآباء المؤسسين الأوائل. ولاحقاً، ظل هذا التوجه الرواقي من العوامل الهائلة التأثير في كل من رالف والدو إيميرسون Ralph Waldo Emerson (1803-1882)، وديفيد هنري ثورو David Henry Thoreau (1817-1862).

ولا يقتصر هذا الشكل من النزعة الإنسانية ذات الطابع الكوزموبوليتاني على التراث الغربي. إنه يتبدى على سبيل المثال في وجهة النظر السارية في أعمال الفيلسوف والشاعر والقائد التعليمي رابندرانات طاغور Rabindranath Tagore (1861-1941): "لقد استقى طاغور وجهة نظرة الكوزموبوليتانية من التراث البنغالي القديم، مع تعديله بصورة واعية من خلال النزعة الكوزموبوليتانية الغربية. ويتبنى هذا الرأي نفسه أيضاً الفيلسوف الغيني كوامي أنتوني أبيا Kwame Anthony Appiah، عندما يكتب قائلاً: "سوف نقوم بحل مشكلاتنا، فقط عندما نراها بوصفها مشكلات إنسانية، تنشأ في موقف خاص، ولن نتمكن من حلها عندما نراها بوصفها مشكلات أفريقية، تنشأ بسبب اختلافنا عن الآخرين. ولكن من المفيد بالنسبة إلى من نشؤوا في أحضان التراث الغربي أن يفهموا جذور هذا المذهب الكوزموبوليتاني في الفكر الإغريقي والروماني"⁽²⁰⁾. تمثل هذه الأفكار منبعاً رئيساً للطابع الإنساني للهوية؛ ولذلك ترى نوسباوم أنها يجب أن تكون في قلب المقاربة النسوية لهذه الفكرة.

على هذا الأساس، يُعدّ الملمح الإنساني للمقاربة النسوية من وجهة نظر نوسباوم جديراً بتجاوز الاعتراضات الخاصة بالنسبية الثقافية، بحيث يمكننا القول إن البشر "يتقاسمون مشكلات مشتركة. لكن المشكلات تتنوع من منطقة إلى أخرى ومن مجموعة إلى أخرى. وبدرجة ما، يجب أن ننبنى الفكرة التي مفادها أن أيّ حل جيد لأيّ مشكلة، يجب أن يأتي في صورة استجابة للظروف المحددة التي يجري تصميمه خصيصاً من أجلها. لكن هناك خطوة هائلة تفصل بين هذا الاهتمام المعقول بالظروف الخاصة وبين النسبية الثقافية، والتي تذهب إلى أن المعيار الأقصى لما يُعدّ صحيحاً بالنسبة إلى الفرد أو الجماعة، يجب أن يُشتق من التراث الخاص بهذه الجماعة"⁽²¹⁾. والمقاربة التي تتبناها نوسباوم تراعي الظروف الخاصة بكل ثقافة، لكنها لا تقع في فخ النسبية الثقافية، فعلى الرغم من تأثير التراث الخاص بكل جماعة بشرية في عملية تشكيل القيم المعيارية التي يتم التفاعل مع العالم من خلالها، إلا أن المشكلات المشتركة والطبيعة البشرية التي نقسمها جميعاً تسمح لنا بالتعامل مع الحقوق والاحتياجات الإنسانية من خلال نظرة كونية ينبغي أن تقود عملية التفكير النسوي.

(19) Nussbaum, *Cultivating Humanity*, pp. 52-53.

(20) Ibid.

(21) Nussbaum, *Sex and Social Justice*, p. 8.

3. الليبرالية

عادة ما يُنظر إلى التراث الليبرالي في الفلسفة السياسية على أنه غير ملائم لأغراض النزعة النسوية، ولهذا تحاول نوسباوم أن تقدّم دفاعها عن نسخة من المذهب الليبرالي (مشتقة من أعمال أرسطو وكانط وجون ستوارت مل)، تمثّل إجابة مقبولة عن الأسئلة النسوية المشروعة، مع توضيح أن بعض الأسئلة الأخرى غير مشروعة من الأساس، فتقول: "إن النسخة التي أقدمها هنا من المذهب الليبرالي، تبدأ من فكرة القيمة المتساوية لجميع الموجودات البشرية باعتبارهم كذلك، انطلاقاً من قدراتهم الأساسية على الاختيار والتعقل. إن جميع البشر، وفقاً لهذه القدرات البشرية، جديرون بالاهتمام والاحترام المتساويين"⁽²²⁾. والإضافة التي تقدّمها النسخة النسوية من المذهب الليبرالي هي إضافة الهوية الجنسية إلى قائمة السمات الأخلاقية التي كان يجري تجاهلها في السابق، وهي سمة لم تتم الإشارة إليها مباشرة في الأدبيات الليبرالية، ولكن نوسباوم ترى أيضاً أن المفكرين الليبراليين لم يقدّموا أيّ حجج مقنعة لتبرير خضوع النساء للرجال. كانت التراتبية القائمة على الجنس تُعتبر أمراً طبيعياً، وجرى تجاهل الموضوع برّمته في نظريات العدالة السياسية الكلاسيكية. وكان هذا تنافراً عميقاً في قلب التراث الليبرالي، كما أوضح مل بالفعل، وكانت وعود المذهب الليبرالي في حاجة إلى أن تصبح حقيقة فعلية بالنسبة إلى نساء العالم.

إن الحجة الرئيسية التي تقدّمها نوسباوم هنا هي أن أدبيات التراث الليبرالي حول المساواة في القيمة والاحترام، لكي تكون متسقة مع ذاتها، يجب أن يمتد نطاقها ليشمل النساء والعلاقة بين النساء والرجال داخل الأسرة. ولا يجب أن يجعلنا هذا نتغاضى عن الانتقاد الموجه إلى المذهب الليبرالي باعتباره مفرطاً في "الفردية". وفي هذا السياق، ترى نوسباوم أن التراث الليبرالي ربما يكون تراثاً فردياً بالفعل "لكن هذا لا ينطوي على أي نوع من الأنانية أو التفضيل لنمط الشخصية المكتفية بذاتها والتي لا تحتاج إلى الآخرين، بل إن العديد من المفكرين الليبراليين جعلوا من الشفقة والاهتمام والحب قيماً مركزية في برنامجهم المعياري. إن ما يميز المذهب الليبرالي عن الأشكال الأخرى من التراث هو إصراره على التفرقة بين حياة وأخرى، والتأكيد على قيمة كل منها وأهميته، في ضوء شروطها الخاصة، بدلاً من النظر إلى هذه الحياة بوصفها جزءاً من كيان عضوي أكبر. يجب أن ننظر إلى كل موجود بشري باعتباره غاية، وليس مجرد وسيلة لغايات الآخرين"⁽²³⁾. إن المفكر الليبرالي يصرّ على أن الهدف من السياسة يجب أن يكون تحسين حياة كل إنسان، منظوراً إليها أنها غاية مستقلة بذاتها، وعدّ ذلك بديلاً من تحسين الكيان العضوي الشامل. وتدافع نوسباوم عن هذه الفكرة باعتبارها موقفاً صالحاً جداً لكي تتبنّاه النساء، خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن النساء في أغلب الأحيان لم يُنظر إليهن باعتبارهن غايات في أنفسهن، بل مجرد وسائل لتحقيق أغراض الآخرين، ولم يُنظر إليهن باعتبارهن منابع للفعل والقيمة في حد ذاتهن، بل باعتبارهن وسائل للتكاثر وتقديم الرعاية.

إن قراءة نوسباوم لنسخة مل من المذهب الليبرالي مفادها أن حجج مل الشهيرة في الدفاع عن الحرية لا تحمل درجة كبيرة من الفائدة بالنسبة إلى الشخص الذي ينصبّ اهتمامه على الأفكار الجوهرية

(22) Ibid., p. 9.

(23) Ibid.

لليبرالية السياسية، مثل الاحترام المتساوي وأهمية الحقوق المتبادلة وحصانة الحرية الشخصية، لأنها "غير محددة وعامة جداً، وخاصة فيما يتعلق بخطاب الكراهية والأنماط المتدنية القيمة من حرية التعبير عن الرأي، وتقييم مزاعمها على أسس تجريبية هشة، كما أنها تضع الوسائل محل الغايات، وبدلاً من النظر إلى الأفراد بوصفهم غايات والنظر إلى الظروف الاجتماعية باعتبارها وسائل، نجد أنها تعامل الحقيقة باعتبارها الغاية القصوى، وتعامل حريات الأفراد على أنها وسائل"⁽²⁴⁾. لكن معالجة مل لفكرة "تنمية الذات" أمرٌ مختلف تماماً، إذ يرى هنا أن لكل فرد "حقاً عادلاً" في أن يحيا في ظروف تتلاءم مع تنميته لذاته، وهي فكرة "يمكن تطويرها باستخدام المفهوم السياسي الخاص بالشخصية 'وتنمية الذات'، وهي أفكار في استطاعة مختلف المواطنين في المجتمع ذي الطبيعة التعددية أن يدعموها"⁽²⁵⁾. وهذا تحديداً ما تقوم به نوسباوم في السمة الرابعة من مقاربتها.

4. الاهتمام بالتشكيل الاجتماعي للتفضيلات والرغبات

استناداً إلى التحليل السابق، ترى نوسباوم أن أحد أكثر الاتهامات التي توجهها النزعة النسوية إلى التراث الليبرالي شيوعاً؛ تجاهل هذا التراث للتكوين والتشويه الاجتماعي للتفضيلات، والمشاعر والرغبات، و"يمكننا القول إن هذا الرأي، فيه نوع من القصور في الرؤية، ولا يمكن الدفاع عنه في نهاية المطاف. فمن الناحية التجريبية، اتضح بصورة مسهبة أن غرائز البشر وتفضيلاتهم تأتي استجابةً لمعتقداتهم بشأن المعايير الاجتماعية والفرص المتاحة أمامهم"⁽²⁶⁾. فعلى سبيل المثال، نجد أن البشر المنتمين إلى جماعات يتعذر عليها بصورة تقليدية الحصول على التعليم، أو العمل خارج المنزل، تكون رغبتهم في هذه الأشياء ضعيفة وبطيئة لأنهم لا يملكون عنها فكرة من الأساس أو حتى عن الاختلاف الذي يمكن أن تحدثه في حياة مثل حياتهم. حتى على المستوى البسيط الخاص بالصحة الجسدية والتغذية، نجد أن "البشر الذين يتعرضون لسوء التغذية طوال حياتهم، ربما لا يعرفون شيئاً عن الشعور بالقوة، خاصة إذا جرى إخبارهم أن النساء بطبيعتهن أضعف من الرجال، حينئذ ربما لا يرغبون من الأساس في أن يصبحوا أكثر صحة أو قوة وهو أمر يملكون القدرة على تحقيقه. إن غياب هذه الرغبات لا يجب أن يقنع صانعي السياسات بأن الصحة والقوة ليسا هدفين مهمين ينبغي تعزيزهما لدى هؤلاء البشر"⁽²⁷⁾.

إن السؤال المطروح للتداول هنا هو: كيف يمكن لثقافتنا العامة عن المشاعر، أن توفر سياق الإمكانيات اللازمة لتشكيل تفضيلاتنا ورغباتنا بصورة تعزز من معايير المساواة العرقية والنوعية ومعايير الاحترام المتساوي والكرامة الإنسانية؟ والإجابة التي تقدمها نوسباوم هي "أن تكون المشاعر الموجهة نحو

(24) Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), p. 334.

(25) Ibid., p. 335.

(26) Nussbaum, *Sex and Social Justice*, p. 11.

(27) Ibid.

الأمة وأهدافها أكثر عونًا للبشر في تفكيرهم على نطاق أوسع والتزامهم بالخير الأعظم⁽²⁸⁾. وهي مهمة لا تكتمل من دون العمل على "صقل المشاعر العامة بحيث تبعثنا عن القوى الكامنة في كافة المجتمعات، بل داخل أنفسنا؛ القوى التي تتمثل في: الميل التي تنزع نحو حماية ذواتنا الهشة من خلال الحط من شأن الآخرين وإخضاعهم لنا"⁽²⁹⁾. بهذه الطريقة نستطيع أن نتفهم بصورة معقولة الكيفية التي تتشكل بها رغباتنا وتفضيلاتنا اجتماعيًا، وأن نحافظ على المبادئ والمؤسسات السياسية التي تعزز وتدعم أفق الإمكانيات الأكثر ملاءمة لنمو هذه التفضيلات والمشاعر والرغبات.

والنموذج الأمثل لهذه المبادئ والمؤسسات، وفقًا لنوسباوم، هو النموذج الذي يقدمه المذهب الليبرالي، بحيث تجري من خلاله عملية خلق المشاعر العامة على وجهتين؛ الأولى ذات طبيعة دافعية تتمثل في تأثير المؤسسات السياسية في الطبيعة النفسية للمواطنين تأثيرًا مباشرًا، من خلال البلاغة السياسية والأغاني والرموز والمحتوى البيداغوجي للتعليم، والثانية ذات طبيعة مؤسسية تتمثل في تكوين مؤسسات تجسّد استبصارات بمشاعر من نوع قيم، مثل وضع نظام عادل للضرائب، تتجسد من خلاله استبصارات تتعلق بالنزاهة وعدم التحيز والرحمة.

5. الاهتمام بالفهم المتعاطف

عادة ما يُنظر إلى النساء باعتبارهن مخلوقات جوهرها الاهتمام والتعاطف. وفي الكثير من الأحيان يُقلّل من شأنهن بسبب هذه السمات نفسها. وفي بعض الأوقات أيضًا، يُعدّ نزوع النساء نحو الاهتمام بالآخرين في نظر البعض أشبه بانحراف نحو الزهد في أنفسهن، قد يصل إلى حد الامتهان على نحو يدفع بالمرأة إلى إخضاع إنسانيتها كلفة لاحتياجات إنسان آخر أو أناس آخرين. ومن المغري أن نمدح النساء لقدرتهن على الاهتمام والتعاطف، وأن نقترح أن الرجال أمامهم الكثير ليتعلموه من النساء. ومن المغري أيضًا أن نتقد النساء لسلبيتهن المتكررة ونقص قدرتهن على التفرد والاستقلال، وأن نقترح، على الأقل، أن هناك ما يتعلمنه من الرجال في هذا الشأن. لهذا السبب، ترى نوسباوم أن البعض من الفيلسوفات النسويات، مثل كاثرين ماكينان Catharine MacKinnon، وكلاوديا كارد Claudia Card (1940-2015)، ينتقدن صدقية وجود ما يسمى بغريزة الاهتمام والتعاطف لدى المرأة، ويقترحن أن هذه "الغرائز" هي في حقيقة الأمر مجرد أبنية تعبّر عن خضوع النساء، وهي أبنية من شأنها عادة أن تعمل ضد النساء ولصالح اهتمامات الذكور. والبعض الآخر من الفيلسوفات النسويات، مثل كارول جيليجان Carol Gilligan، وفيرجينيا هيلد Virginia Held، يقترحن أن قدرة المرأة على الحب والاهتمام بالآخرين هي جوهر الأخلاق، وأنها قدرة ينبغي للجميع محاكاتها. وبخصوص زعم جيليجان بأن النساء يتحدثن بـ "صوت مختلف"؛ صوت الاهتمام، نجد أن ماكينان تردّد بنوع من الشك: "إذا قمتم برفع أقدامكم عن أعناقنا، سوف تسمعون بأيّ صوت تتحدث النساء"⁽³⁰⁾. لذلك، تحاول

(28) Martha C. Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (London: Harvard University Press, 2013), p. 3.

(29) Ibid.

(30) Nussbaum, *Sex and Social Justice*, p. 13.

نوسباوم أن تجمع في مقاربتها بين النقد النسوي للعلاقات الجنسية والاهتمام بما تسميه بـ "إمكانيات الثقة والفهم"؛ للوقوف على الافتراضات الأخلاقية الكامنة وراء فكرة الهوية مثل الشرف والكرامة وما يرتبطان به من مكونات شعورية تمثل مصدرًا مباشرًا لمعتقداتنا الأخلاقية مثل الشعور بالخزي والعار، وعملية الوصم الاجتماعي.

وتمثل الصعوبة التي تواجهها نوسباوم هنا في أنه "بالنسبة إلى البعض، سوف يبدو الاهتمام الأخلاقي بالتعاطف والمسامحة، أشبه بنوع من التحالف مع الاضطهاد. وحقًا، من يعرف عند أي نقطة يمكن أن يتحول الصبر إلى نوع من المازوخية أو التعاطف إلى تعذيب للذات"⁽³¹⁾. بالطبع، يتقيد البشر بالمعايير الاجتماعية التي تقوم بتشكيل المحتوى المعرفي للمشاعر "وإعطاء التوجيهات للصورة التي تتجلى بها، وصياغة التقييمات المحددة لشعور بعينه، بل ربما تخلق نوعًا محددًا من المشاعر يُعدّ فريدًا من نوعه مقصودًا على هذا المجتمع"⁽³²⁾ مثل النموذج الذي يشير إليه فرويد في كتابه قلق في الحضارة والذي تشعر فيه الفلاحة أن "زوجها لم يعد يحبها بالقدر الكافي لأن أسبوعًا كاملاً قد مضى من غير أن يضربها"⁽³³⁾. إن المكوّن المعرفي لشعورها هو المعايير الاجتماعية للتسلط والهيمنة الذكورية، والمكون الغرائزي له هو البنية الحضارية المعبرة عن خضوع النساء، اللذين أشار إليهما كل من ماكينان وكارد.

لذلك، تخلص نوسباوم إلى أن "المعايير متنوعة والبشر مخادعون. حتى في المجتمعات التي تغذي الأدوار الإشكالية للرجال والنساء، نجد أن الرجال والنساء الحقيقيين يستطيعون العثور على مساحات تمكّنهم من قلب هذه الأعراف، وهو ما يمكنهم ببراعة من خلق إمكانيات للحب والسعادة"⁽³⁴⁾.

ولاستكشاف النتائج العملية المترتبة على السمات النظرية المحددة لمقاربة نوسباوم لفكرة الهوية، نتنقل لإلقاء نظرة أكثر قربًا على النموذج الخاص بعملية الوصم الاجتماعي والشعور بالخزي والعار، وما يترتب عليهما من ممارسة للعنف والإقصاء تجاه الأفراد لمجرد "وجودهم وهويتهم".

رابعًا: الشعور بالعار أو "الهوية بوصفها موضوعًا للعقاب"

ما الذي يحدث عندما تقوم المجتمعات بوصم الأقليات؟ وكيف يؤثر هذا السلوك في الهوية الإنسانية؟ وفي محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات، نُطلعننا نوسباوم على أن تصورنا لما يُعدّ "طبيعيًا"، يتضمن نوعًا من الربط بين فكرتين قد نراهما متميزتين إلى أبعد الحدود. فمن ناحية، هناك فكرة التكرار الإحصائي: إن الطبيعي هو المعتاد، وهو ما يفعله أغلب الناس. وعكس "الطبيعي" هو غير المعتاد. ومن ناحية أخرى، نجد فكرة الخير بالمعنى المعياري: وهنا يتحدد الطبيعي بأنه اللائق أو الملائم،

(31) Ibid., p. 14.

(32) Martha C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2016), p. 253.

(33) Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents* (New York: W. W. Norton and Company, 1961), p. 62.

(34) Nussbaum, *Sex and Social Justice*, p. 14.

وعكس الطبيعي بهذا المعنى هو "غير اللائق" أو "الشرير" و"المشين". إن "الأفكار الاجتماعية عن الوصم والعار، عادة ما تربط هاتين الفكرتين معاً؛ فمن يتصرف بصورة مختلفة عن تصرفات أغلب البشر يُعامل بازدراء ويُعدّ شريراً. واللغز هنا هو: لماذا يقوم البشر بخلق هذا الارتباط الغريب؟ لأنه من الواضح بالنسبة إلينا أن ما هو معتاد ونمطي بالنسبة إلينا، قد يكون أو لا يكون غاية في الخير"⁽³⁵⁾. وتتفق نوسباوم مع مل على أن الكثير من أوجه التقدّم في المساوي الإنسانية قد يأتي من أشخاص يتمتعون بطبيعة غير تقليدية، كما أن نموذج الحياة الإنسانية التي يقدمونها لأقرانهم من البشر، قد لا تكون محببة للكثير من البشر، وهو ما يجعل من الوظيفة المعيارية التي تقوم بها فكرة "الطبيعي" في عملية وصم الآخرين، موضعاً للتساؤل.

إن مل في هذا التحليل يجعل من الأشخاص ذوي الطبيعة غير المألوفة سبباً في الكثير من التقدم في الشؤون البشرية، أو كما يقول أوسكار وايلد Oscar Wilde (1854-1900): "الكتب التي يدعوها العالم غير أخلاقية، هي التي تكشف للعالم ما يشينه"⁽³⁶⁾. ومن ثم، فإن هذا يحمل جواباً عن تساؤل نوسباوم حول: لماذا تبني المجتمعات فكرة أن العادي أو التقليدي يمكن أن يُعدّ ذا وظيفة معيارية، بحيث ننظر إلى ما يخالفه كأنه وصمة عار؟ وتزداد المفارقة غرابة وتعقيداً عندما تحليلنا نوسباوم إلى حقيقة أن ما يُعدّ طبيعياً في بناء هوية الإنسان، ليس سوى بناء متخيل، وعلى هذا الأساس فإنه ليس هناك ما يمكن أن نسميه "طبيعياً" فيما يتعلق بالهوية: "وحتى بالعودة إلى كل سمة من السمات المكونة للإنسان بمفردها مهما كانت منتشرة، سنجد أن القائمة الكاملة للسمات المُفترضة، لا توجد مجتمعة في أي إنسان على الإطلاق. إن صفات مثل أن يكون المرء بروتستانتياً، ينتمي إلى الفئة العمرية تحت الخمسين عاماً، وذا توجهات جنسية غيرية ربما تكون جميعها 'معتادة'. ولكن ما إن نبدأ في دمجها معاً، حتى تصبح التقاطعات بينها أكثر ضآلة؛ وعندما نصل إلى نهاية القائمة [...] سنجد أنفسنا أمام إنسان نادر حقاً، ومؤقت للغاية"⁽³⁷⁾.

لكن لماذا يُفترض أن العار يُعدّ إهانة موجهة إلى الكرامة البشرية بصورة تختلف عن الإهانة في حالة الغرامة أو الحبس؟ الفكرة هنا هي أن هذه الأشكال من العقاب يجري إيقاعها على أفعال يزاوئها الإنسان، لكنها لا تمثل إهانة للإنسان أو تقليلاً من شأنه بصورة كلية، وعلى هذا الأساس فإنها تقتضي أثر الشعور بالذنب، بل إنها حقاً تُوقّع على نتائج الذنب. إن أشكال العقاب من خلال إلحاق العار، من الناحية التاريخية، تعتبر طرقاً لوصم الإنسان، طوال حياته، بهوية منحطة. تقول نوسباوم: "إن العار، كما جادلّت من قبل، هو عاطفة تركز على سمة، بينما الذنب يركز على فعل. إن العقاب على الذنب هو تعبير عن أنك: 'ارتكبت فعلاً سيئاً'. بينما عقاب العار هو تعبير عن أنك 'أنت نفسك نوع معيب من البشر'. ربما يصعب التمييز بين كلا التعبيرين في الحالة القانونية الراهنة، لأن العار محمول على ظهر

(35) Nussbaum, *Hiding from Humanity*, pp. 217-218.

(36) Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray* (New York: Penguin Books, 2000), p. 208.

(37) Nussbaum, *Hiding from Humanity*, p. 218.

الذنب، كما أنه بمنزلة نوع من العقاب للشخص الذي دينَ بفعل مذنب⁽³⁸⁾. إن الأوشام، والوصمات، والعلامات، كلها أشياء تسم الإنسان بأنه ذو هوية منحرفة بهذا المعنى، وكان الدور الذي أدته من الناحية التاريخية، هو الإعلان عن الهوية الفاسدة أمام العالم. وترى نوسباوم أنه في العديد من العصور، لم يكن الوقوف على فعل مذنب أمرًا ضروريًا، بل كان استهداف الهوية يجري على نحو مباشر، وعادة ما حدث ذلك بطرق تدوم طوال الحياة، وحتى في الحالات التي يختلط فيها العار بالشعور بالذنب، يعلن العار للعالم أن هذا الشخص "منحط" بدرجة ما؛ "سكير"، "امرأة سيئة" ... إلخ. وتقدم نوسباوم تجربتها الشخصية مع هذا النوع من الوصم للهوية بأنها هوية منحرفة، فقد كانت أمها مدمنة للخمر، واضطرت إلى قيادة سيارتها وهي تحمل الأحرف DUI⁽³⁹⁾ التي تفيد أنها كانت تقود سيارتها تحت تأثير تناول الخمر، وبدلاً من إيقاع عقاب موجه نحو الفعل ذاته مثل غرامة ما أو اجتياز مجموعة إضافية من اختبارات القيادة، كان العقاب بهذه الصورة التي تصم هويتها الاجتماعية على نحو دائم، وهذا معناه أن الأم "سوف توصم دائماً بأنها أم سكير". وعلاوة على ذلك، سوف نحمل أنا وأبي وأختي أيضاً علامة تدل على هويتنا المتدنية⁽⁴⁰⁾.

ويمكننا أن نتوقع، كما يُطلعنا التاريخ، أن مثل هذه الميول سوف تفلت من السيطرة، لتنتقل من كونها أفعالاً ضارة إلى أنماط غير شائعة من الوجود، وهكذا، نجد في العديد من الأماكن والأزمنة أن الأقليات الدينية والجنسية، تصبح مستهدفة لعملية الوصم والتمييز بعلامة ما. "إن تزويد الغوغاء بالقدرة على تحديد 'الهوية الفاسدة'، يعد بمنزلة دعوة مفتوحة لنوع شائع جداً من التنمر"⁽⁴¹⁾. إن الشعور بالخزي سرعان ما يتحول إلى "هوية منشقة" لأنه لا يتعلق بفعل سيئ، بل بشخص يُعدّ هو في حد ذاته (وليس مجرد أفعاله) شيئاً سيئاً، والأفعال الموجهة نحو هذا الشخص (أو مجموعة الأشخاص)، فيما بعد، تحمل دلالة أنه ذو هوية "منحرفة" عن الهوية التي تحاول الجماعة "السوية" تمثيلها أو الدفاع عنها.

بهذا المنطق أيضاً يُعدّ العنف تجاه "المختلفين عنا" تهديداً لهويتنا وبرهاناً حياً على "نقص" في الهوية التي نستمدّ منها كمالنا ومعاييرنا في الحكم على ذاتنا وعلى الآخرين، ومن ثم فإنهم موضوع للعنف والإقصاء، سواء كانوا معاقين جسدياً، أو عقلياً، أو مختلفين عنا في التوجهات والتفضيلات الجنسية. إن الأشخاص الطبيعيين يعرفون أن أجسادهم هشة وعرضة للخطر، ولكنهم حينما يصمون المعاقين جسدياً، فإن شعورهم بضعفهم البشري يتحسن كثيراً؛ إنهم يشعرون بأنهم على ما يرام حقاً. إن الأشخاص الطبيعيين على وعي بأن ذكاءهم معيب وناقص بطرق كثيرة، وجميع الموجودات البشرية لديها قصور في المعرفة، والحكم، والفهم. وعلى الرغم من ذلك، فإن وجود أشخاص يوصمون بأنهم معاقون أو حمقى أو أغبياء، يمنحهم شعوراً زائفاً بالحكمة والذكاء، وحتى في مجال العلاقات

(38) Ibid., pp. 230–231.

(39) تشير الأحرف DUI إلى اختصار عبارة "القيادة تحت تأثير تناول الكحوليات".

(40) Ibid.

(41) Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, p. 199.

الإنسانية التي نعي جيداً أنها عرضة للتغير والتبدل والخيانة، نجد تعويضاً من نوع ما، حينما نصم مجموعة أخرى من البشر بأنها منحرفة أخلاقياً. ومجال العلاقات الجنسية الذي يُعدّ ساحة يتجلى فيها ضعفنا الجسدي وتلقائيتنا العاطفية، لا يُستثنى من ذلك، فحينما نصم مجموعة مغايرة في توجهاتها وميولها بأنها "منحرفة" ونرى أنفسنا معياراً لما هو طبيعي، فإن هذا يساعد على تجنّب الشعور بالعار. باختصار؛ "إنهم يستطيعون من خلال إلقائهم بالعار على موضوع خارجي، ومن خلال وضع العلامات على وجوه الآخرين وأجسادهم، أن يحققوا نوعاً من السعادة البديلة. إنهم يُرضون أمانيتهم الطفولية المتعلقة بالسيطرة والحصانة من الخطر"⁽⁴²⁾. بهذه الصورة يصبح وجود الأشخاص الموصومين، على نحو ما، بمنزلة عامل مُحدد لهوية الإنسان الطبيعي، وتصبح "الهوية الثقافية" شرطاً أولياً مسبقاً لتحديد "الهوية الشخصية".

وتوضح لنا نوسباوم من خلال رواية *The Native Son* للكاتب الأميركي ريتشارد رايت Richard Wright (1908-1960) كيف أن الهوية الثقافية التي قد يفرضها السياق الاجتماعي على الإنسان، ربما يكون في استطاعتها طمس ملامح الهوية الفردية وما يرتبط بها من سمات نفسية، وخاصة في مجال الفعل والعمل. إن البطل بيجر توماس يعيش في حقبة قبيحة من تاريخ ولاية شيكاغو الأميركية، يعاني فيها التمييز العنصري بسبب لون بشرته السمراء، وهو ما يستدعي منا التعاطف، لكنه في الوقت نفسه عنيف ومخيف ومنفر في أفعاله، يعاني نوعاً من الحرمان العقلي، لقد حطمت الحياة بمعنى الكلمة وجعلته موصوماً. تضعنا الرواية في مواجهة مجموعة من التساؤلات مثل: "هل يستطيع الإنسان أن يحافظ على احترامه لذاته وكرامته وسلامته العقلية في الظروف التي يعيشها بطل الرواية؟ هل في استطاعتنا أن نتغلب على البيئة القاسية التي نحيا فيها والمحافظة على سلامتنا النفسية في الوقت الذي تمثّل فيه هذه البيئة شرطاً أولياً لآمالنا ومخاوفنا ونزواتنا تجاه العالم؟ إن بطلنا يحدّد ذاته وهويته على أنها عديمة القيمة، لأن المجتمع الذي يحيا فيه يراه كذلك، لكنه في قرارة نفسه يعلم أنه ليس عديم القيمة ولذلك يكره ما يتعرض له من تشويه للسمعة. إنه كما تقول الرواية 'لا يحيا كما نحيا'، ومن ثم فإن عقله وهويته ليسا 'طبيعيين' بمعايير ثقافته ومجتمعه"⁽⁴³⁾. وعلى الرغم من هذه التناقضات الكامنة في شخصية بيجر وهويته، فإن بطل الرواية "ماري" لا تملك إلا الشعور بالتعاطف معه، والنظر إليه بوصفه موجوداً بشرياً مثلنا تماماً، ولديه من الإمكانيات ما يتيح له أن يحيا حياة مثمرة. ويبقى لديها الأمل في تغيير الأمور، أو بالأحرى تغيير معايير ما هو "طبيعي"، حتى تصبح هوية بيجر مقبولة ولا يصبح موصوماً. إنه الأمل في تغيير الشروط المحددة للهوية بصورة تسمح بتحرير الطبيعة البشرية بتحقيق إمكانياتها في كل موجود بشري.

والطريقة التي يستجيب بها البشر للأخطار والقيود التي تهدّد هويتهم تتمثل بـ "الانجراف في تيار" هوية ثقافية، يظنون أنها تقدّم لهم معلومة جديدة يسترشدون بها، فتحدث حالة من التمثل لهوية عرقية أو دينية، ربما تكون معتقداتها في حالة تناقض مع الواقع ذاته، فعلى سبيل المثال؛ الهندوس والمسلمون

(42) Ibid., p. 219.

(43) Nussbaum, *Political Emotions*, p. 292.

الذين يعيشون في سلام لمئات السنين قد يلجؤون إلى هوية ذات طابع ديني أو عرقي ويمثلونها، باعتبارها قواعد للسلوك والحياة، على الرغم من تناقضها مع ما في هويتهم الإنسانية من تناغم وسلام، وتقدم نوسباوم نموذجًا لذلك من خلال دراسات عالم التحليل النفسي سودهير كاكار Sudhir Kakar، الذي أجرى أبحاثه على ظاهرة العنف العرقي في الهند. كان اللغز الذي واجه كاكار هو: لماذا يتحول البشر الذين عاشوا معًا في سلام فترة طويلة، مثل الهندوس والمسلمين، فجأة نحو العنف، ويقومون بتحديد هويتهم بصورة لم يعهدوها من قبل، من خلال عرقهم الديني. وتبين دراسته أن "هناك دورًا كبيرًا يؤديه القادة الاجتماعيون ذوو المكانة والاحترام، بحيث تعمل سمعتهم على إنتاج أتباع مطيعين. وهناك دور آخر تؤديه عملية تقديم 'معلومات جديدة' عن الأخطار المزعومة التي يمثلها المسلمون، وعادة ما تكون هذه المعلومات غير موثوق بها"⁽⁴⁴⁾.

بل إن هوية الغرب ذاته تتحدد بهذا الأسلوب، فنوسباوم ترى أن الإجابة عن سؤال "ما هو الغرب؟" تبين لنا أنه ليس هوية ذات تحديد جغرافي⁽⁴⁵⁾ كما يوحي الاسم، وكما يزعم صمويل هنتنغتون Samuel Huntington (1927-2008) على سبيل المثال، بل تتحدد بمواجهة المخاطر الخارجية من خلال تمثل الهوية الثقافية للعرق الأبيض القوقازي، والديانة المسيحية، بما يتضمنه ذلك من اختلاف مع الطبيعة الكونية للهوية الشخصية للإنسان ذاته. تقول نوسباوم: "ما هو الغرب؟ إنه ليس كيانًا جغرافيًا، إذ إنه يضم أستراليا وبلندا ويستبعد بلدانًا مثل مصر والمغرب، توجد في الاتجاه الغربي أكثر من بعض البلدان التي نعتبرها غربية [...] إنه ليس كيانًا سياسيًا أو اقتصاديًا أيضًا، فاليابان وكوريا الجنوبية والهند، ليست ضمن هذا الكيان. إن الغرب بصورة رئيسة، هو لجوء إلى ديانة وهوية عرقية مشتركة؛ لجوء إلى المسيحية (مع ضم بعض اليهود)، وأصحاب البشرة البيضاء (فأمريكا اللاتينية ليست متضمنة في هذا الكيان)"⁽⁴⁶⁾.

خامسًا: رؤية نقدية لمقاربة نوسباوم لفكرة الهوية

1. واحدة الإطار المرجعي والتعددية الثقافية لمشكلات الهوية

الفلسفة النسوية في جوهرها هي فلسفة في النقد الحضاري. ولذلك، لا يمكن فهم المنظور النسوي لنوسباوم بصورة لائقة، من دون وعي بكونه نوعًا من "النقد للحضارة الغربية". والمفهوم الذي تتبناه نوسباوم عن الحضارة، بصورة ضمنية، هو أنها ثقافة سائدة أو مهيمنة من بين ثقافات متنوعة؛ فالحضارة الغربية الآن، هي الثقافة الأقوى من بين ثقافات أخرى مثل الثقافات الآسيوية والأفريقية والهندية، والثقافة الإسلامية كانت الأكثر بروزًا والأنجح في التعامل مع مشكلات الواقع من ثقافات أخرى معاصرة لها، مثل الثقافة الفارسية أو الرومانية أو الآسيوية في فترة ممتدة من القرن السابع حتى القرن

(44) Martha C. Nussbaum, *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at our Political Crisis* (New York: Simon and Schuster, 2018), p. 41.

(45) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), p. 47.

(46) Nussbaum, *The Monarchy of Fear*, p. 47.

الثاني عشر الميلادي. وعلة ذلك أنها تعتقد صلاحية مقارنة الإمكانيات للتعامل مع البشر في جميع الثقافات، وكأن الثقافة الغربية هي ثقافة ذات طابع كوني، أو ثقافة سائدة أو مهيمنة في استطاعتها تقديم أفضل الحلول وأكثرها نجاعة في التعامل مع مشكلات الموجود الإنساني في سياقاته الثقافية المتنوعة.

لكننا من ناحية أخرى، نجد أن المشكلات التي يتعرض لها الإنسان تنبع من ثقافة بعينها، وهي ثقافة ترى نوسباوم نفسها أن لها الدور الأعظم في خلق التوجهات والرغبات والميول، وصياغة أفق الإمكانيات، وتحديد معايير الخير والشر، والسواء والمرض، وممارسة الوصم والإقصاء والتقييم للأفراد الذين يعيشون فيها.

إن المشكلات التي تتعرض لها على سبيل المثال فلاحه من الريف الفرنسي أو الإيطالي، تطمح في الانتقال إلى مدينة أوروبية مثل باريس أو روما، للهروب من حياة الريف المملة وملاحقة شغفها بمجال الأزياء والموضة، تختلف كلياً عن المشكلات التي تتعرض لها فتاة تنتمي إلى أسرة فقيرة في إحدى قرى الهند، تضطر إلى إنجاب ثمانية أطفال لمواجهة مشكلات الفقر، إذ إن اثنين منهم يموتان في سن الطفولة، وثلاثة منهم إناث، وهو ما يتطلب التكفل بمهر باهظ وفقاً للتقاليد الهندية، وسيهرب أحد الذكور الباقين إلى مدينة مثل بومباي، ولن يُسمع عنه مرة أخرى، ومن ثم "سيكون من المحتمل بالنسبة إلى الاثنين الباقين من الذكور، أن يعملوا طوال حياتهما للتكفل بحياتهما وتدير المهور اللازمة للإناث وإعالة الوالدين في سن الشيخوخة"⁽⁴⁷⁾. والمفارقة هنا هي أن المشكلات التي تناقشها نوسباوم، وهي مشكلات تنبع من ثقافات متنوعة، من المفترض أن تكون قابلة للفهم والتحليل والمعالجة من خلال إطار مرجعي واحد ذي صبغة عالمية؛ هذا الإطار هو مقارنة الإمكانيات. وعلى الرغم من كونها تمارس نوعاً من "نقد المركزية الغربية" على غرار كلود ليفي شتراوس Claude Levi Strauss (1908-2009)، الذي يرى أن النظر إلى الحلول المتنوعة للثقافات غير الغربية يزودنا بأدوات وحلول أكثر، لحل المشكلات، تماماً مثل لاعب الروليت الذي يضع رهانه على أرقام عديدة، إلا أن نوسباوم تضع رهانها على المقارنة النسوية وحدها.

2. الهوية الكوزموبوليتانية والمثل الأعلى الأخلاقي للحضارة

تذهب نوسباوم إلى أن الطابع "الإنساني" بالصيغة الرواقية الكوزموبوليتانية، يتجاوز قيود النزعة النسبية، ويجعل من نموذج المواطن الكوني المنتمي إلى الحضارة الإنسانية أمراً ممكناً. وإذا التفتنا إلى فكرة الحضارة، سنرى أن لها مستويات ثلاثة: الحضارة العرقية، والحضارة القومية، والحضارة الإنسانية التي ترى نوسباوم أنها جديرة بتحقيق الطابع الإنساني الكوني لفكرة الهوية، وأن هذه النظرة الكونية هي التي ينبغي أن تقود عمليتي التفكير والتخطيط النسويتين. لكن هذه السمة لمقاربتها تظل مجرد "مثل أعلى أخلاقي"، ويعوزها إمكانيات التطبيق الواقعي التي نجدها في حالة الحضارة العرقية والحضارة القومية، ومفاد ذلك على النحو التالي: يمكن للحضارة أن تتنظم حول فكرة العرق على نحو ما نرى في فلسفة

(47) Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books, 1999), p. 226.

فرانتز فانون Frantz Fanon (1925-1961)، بحيث تتحدد فلسفته بوصفها "اكتشافاً للمواقف العقلية التي يمكن للإنسان الأسمر أن يتبناها في مواجهة الحضارة الغربية"⁽⁴⁸⁾، ويصف الحضارة الغربية نفسها بأنها "حضارة بيضاء". والهدف الذي كان فانون ينشده هو أن تتحدد الهوية الخاصة بأصحاب البشرة السمراء على أساس عرقي، لأن الحضارة الغربية قد أثقلت الإنسان ذا البشرة السمراء بـ "انحرافات وجودية" تحول دون اكتمال هويته، يقول فانون: "إننا الآن شهود على الجهود السمراء اليائسة للكفاح بصورة مستميتة، لاكتشاف معنى الهوية السوداء"⁽⁴⁹⁾. وقد لاقت هذه المحاولة ومثيلاتها أصداء واسعة وكانت ناجحة على الأقل في سياقها التاريخي والثقافي.

والمستوى الثاني للحضارة هو الحضارة القومية، والتي تتحدد فيها الهوية من خلال الاشتراك في مقومات ثقافية مثل اللغة والدين والنطاق الجغرافي والخلفية التاريخية والثقافية، والأهداف والطموحات المشتركة. وعلى الرغم من تهافت هذا الأساس بصورة أو بأخرى، لأنه من المستحيل تقريباً أن نجد جماعة بشرية واحدة تشترك في هذه العوامل مجتمعة، فإن الصيغة القومية للحضارة هي الأكثر انتشاراً ورواجاً، والأكثر قدرة على خلق الهويات وتشكيلها، والسبب في ذلك كما يرى ألبرت شفايتزر Albert Schweitzer (1875-1965)، هو أن القرن التاسع عشر قد أعطى فكرة الدولة القومية مشروعية الوجود، ونظر إليها بوصفها "منظمة عضوية طبيعية متجانسة، وأقدر من غيرها على جعل المثل العليا للدولة المتحضرة حقيقة فعلية [...] وبهذه الطريقة، ارتفعت فكرة القومية إلى مستوى المثل الأعلى الثمين للحضارة. ولما بدأت الحضارة في الانحلال، تداعت سائر مُثُلها، لكن فكرة القومية ظلت صامدة لأنها حولت نفسها إلى منطقة الواقع، وهنالك تجسّد كل ما بقي من الحضارة وأصبحت المثل الأعلى الذي يتلخص فيه سائر المثل"⁽⁵⁰⁾. وعلى هذا الأساس، كانت الحضارة القومية التي يغيب عنها الحس التاريخي النقدي في القرن التاسع عشر هي الأقدر على التحكم في الهوية الأوروبية وتوجيهها، على الرغم مما تحمله من تناقضات.

أما عن المستوى الثالث للحضارة ذات الطابع الإنساني الذي تتبناه نوسباوم فقد كان بمنزلة "مثل أعلى أخلاقي" يوجّه الفلاسفة ويرشداهم بداية من الحقبة اليونانية / الرومانية، مروراً بفلاسفة عصر التنوير كما نرى في أعمال الموسوعيين وكانط، ووصولاً إلى نوسباوم نفسها. والمفارقة هنا هي أن نوسباوم ترى هذا المثل الأعلى بوصفه الأكثر قابلية للتطبيق من الناحية الواقعية، على خلاف ما يبيّنه لنا التحليل التاريخي.

3. تناقضات المثل العليا للمذهب الليبرالي

تعتبر السمة الليبرالية هي السمة الأكثر بروزاً في مقاربة نوسباوم النسوية والأكثر إثارة للنقد، وذلك لسببين؛ الأول منهما هو طبيعة التناقض الكامن في المثل العليا الليبرالية ذاتها، وهو تناقض كان مل

(48) Frantz Fanon, *Black skin, White Masks* (New York: Grove Press, 1968), p. 13.

(49) Ibid., p. 15.

(50) ألبرت شفايتزر، *فلسفة الحضارة*، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مراجعة زكي نجيب محمود (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963)، ص 44.

يعيه جيداً، ولعلنا نجد المثال الأبسط والأكثر وضوحاً له في معالجة كارل بوبر (Karl Popper 1902-1994) لفكرة التسامح وحرية التعبير عن الرأي، فنجد أن التسامح مع غير المتسامحين، وإعطاء حرية الرأي للدوغمائيين الذين لا يؤمنون بها، يؤديان في نهاية المطاف إلى تدمير قيمتي التسامح وحرية التعبير عن الرأي ذاتيهما. ولذلك، فإن الأشخاص الذين تتشكل هويتهم في سياق ليبرالي، يجدون أنفسهم في مواجهة هذه المعضلة، يقول بوبر: "أحد الأمور التي يجب مراقبتها بعين ناقدة، هي تساهل الحكومات مع مختلف وجهات النظر والأيديولوجيات والديانات، لأن الأيديولوجيات التي تعظ بعدم التسامح، تفقد حقها في التسامح معها"⁽⁵¹⁾. ونوسباوم نفسها تشير في الاختباء من الجنس البشري إلى حقيقة أن حجج مل في هذا السياق "ليست الحجج التي يمكن للمرء أن يتمناها، وحجته المستقاة من فكرة الحقيقة ليست مفيدة بوجه خاص للشخص المهتم بالأفكار الجوهرية للمذهب الليبرالي السياسي"⁽⁵²⁾. ولذلك نجد الكثير من المفكرين الليبراليين، ومنهم نوسباوم، يذهبون إلى أن الهوية التي تتشكل وفقاً للمثل العليا الليبرالية، تظل في حاجة إلى إعادة الفحص النقدي المستمر على الطريقة السقراطية.

والسبب الثاني يتعلق بنسخة نوسباوم من المذهب الليبرالي، والتي ترى من خلالها أن المقارنة النسوية لفكرة الهوية لا بد من أن تقوم على "التساوي التام بين البشر من حيث قدرتهم على التعقل والاختيار" كما سبق أن رأينا. لكن هذه القدرة في حد ذاتها أساس للتمييز وليس للمساواة كما أوضح بيتر سنجر Peter Singer براءة في كتابه تحرير الحيوان. فالقدرات على التعقل تتفاوت بين الموجودات البشرية، ومعاملة البشر وفقاً لقدرتهم على التعقل تعني تبريراً للهيراركية بينهم بالطريقة نفسها التي نراها في حالة لون البشرية أو النوع أو الدين، ولكننا في هذه الحالات نراها على أنها عنصرية. أما في حالة القدرة على التعقل، فإننا نراها أساساً للمساواة على الرغم مما فيها من تفاوت. إن المبرر الحقيقي لمعاملة البشر بصورة متساوية، هو قدرتهم على الشعور بالألم والمعاناة ورغبتهم في السعي وراء السعادة، وليس قدرتهم على التعقل. ولذلك فإن "مبدأ المساواة بين البشر ليس وصفاً لمساواة حقيقية مزعومة: إنه افتراض للكيفية التي ينبغي أن نعامل بها الموجودات البشرية"⁽⁵³⁾. والطريف هو أن رؤية كل من نوسباوم وسنجر تنبع من التراث النفعي، وتحديدًا من رؤية مل الأخلاقية.

4. وجهتنا نظر حول الطابع النسوي لمقارنة نوسباوم

إن وجهات النظر لا تصنف بحسب النوع البيولوجي، ومن ثم فإن مجرد وصفنا لمقارنة نوسباوم لفكرة الهوية بأنها مقارنة ذات طابع نسوي، ينطوي على مفارقة مفادها أن هناك وجهتي نظر يمكننا اللجوء إليهما لفهم هذه المقارنة وامتحان الافتراضات التي تقدمها.

(51) Karl Popper, *All Life is Problem Solving*, Patrick Camiller (trans.) (New York: Routledge, 1999), p. 97.

(52) Nussbaum, *Hiding from Humanity*, p. 334.

(53) Peter Singer, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement* (New York: Open Road Integrated Media, Inc., 2015), p. 33.

تري وجهة النظر الأولى أن النزعة النسوية هي استخدام لمجموعة من الأدوات (أفكار، وقوانين، وحقوق، وإمكانيات) بواسطة النساء ومن أجل النساء، وعلى هذا الأساس تتحدد النزعة النسوية بأنها: 1. ذات طابع تاريخي، نظرًا إلى ارتباطها بسياق ثقافي معين نشأت فيه استجابةً لتحديد بعينه، ونظرًا إلى التمايز النوعي بين الرجال والنساء، 2. ليس هناك ما يسمى "طبيعة بشرية جوهرية" تجمع أفراد النوع البشري وتوحدتهم معًا، وهو ما يستدعي بالضرورة خلق أفق أخلاقي جديد لفكرة الهوية، لأن هذه الهوية ليست أمرًا معطى.

في حين ترى وجهة النظر الثانية في النزعة النسوية وجهة نظر "كلية" ذات طابع إنساني، تعبر عن حقوق معترف بها ومرغوب فيها، ولكنها لا تزال غير متحققة بعد. وعلى هذا الأساس تتحدد النزعة النسوية بأنها: 1. كلية، ذات طابع إنساني كلي، وهو ما يفترض بصورة مسبقة؛ 2. وجود طبيعة بشرية جوهرية توحد بين البشر، وتجعل من تجاوز طبيعتهم النوعية أمرًا ممكنًا، ومن ثم 3. تصبح الهوية موضوعًا للاكتشاف، وهو موضوع يجب أن نوفر له الإمكانيات اللازمة للنمو والتطور.

والمفارقة التي نشير إليها هي أن موقف نوسباوم من الناحية النظرية ينتمي إلى وجهة النظر الثانية، ولكنه من الناحية العملية ينتمي إلى وجهة النظر الأولى. فمن الناحية النظرية تحدد نوسباوم سمات مقارنة الإمكانيات بصورة كلية ذات طابع إنساني كوني، وتتعامل مع الموجود البشري كما لو كانت مشكلاته تنبع من طبيعة جوهرية ثابتة يمكن التعامل معها من خلال بنية مفاهيمية موحدة. ولكنها من الناحية العملية، تقر بأن المشكلات تتنوع وفقًا لعملية التحدي والاستجابة للضغوط الانتخابية التي تطرحها عرضيات الحياة الإنسانية ويصوغها التاريخ، وهو ما يعني ضمناً أن تصبح أطرنا المرجعية وأدواتنا المعرفية موضوعًا لإعادة البناء والتخيل المستمرين.

خاتمة

يرى الفلاسفة من أصحاب المقاربات الإنسانية ذات الطابع الكلي مثل كانط، أن الفضاء المنطقي المطلوب للتداول الأخلاقي حول الطبيعة البشرية والهوية موجود بالفعل، في حين يرى الفلاسفة الذين يسردون أفكارهم على غرار نوسباوم أن إحراز التقدم سيأتي من خلال توسيع نطاق هذا الفضاء الأخلاقي (وهو ما تقوم به نوسباوم من خلال مقارنة الإمكانيات). وعلى هذا الأساس، تصبح كل مشكلات الهوية لديها متمحورة حول: عدم ملائمة الفضاءات المنطقية المعدة سلفًا لتحقيق الهوية وفقًا لسمات المقاربة النسوية (العالمية، والإنسانية، والليبرالية، والتشكل الاجتماعي للتفضيلات والرغبات، والفهم المتعاطف)، سواء من خلال قاموس المفردات المستخدم للتعبير عن هذه الهوية، أو من خلال الممارسات المتاحة. ومن ثم، تقدم استبصاراتها الفلسفية في سبيل تشكيل السياق الثقافي أو ما تسميه بـ "عتبة الإمكانيات" اللازمة لتحقيق هذه الغاية، وكأنها تريد أن تقول إن هذه الأطر لن تتغير ولن يتم تجاوزها ما لم نستمع للنساء بوصفهن نساءً، ونرى ما يستطعن تقديمه للإنسانية.

إن أوجه الظلم قد لا تبدو ظلمًا حتى في أعين من يتعرضون للمعاناة، حتى يأتي شخص ما، ويخترع دورًا لم يؤده أحد من قبل، والدور الذي تؤديه النزعة النسوية لفلسفة نوسباوم بهذا المعنى، هو ما يصفه

ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931-2007) قائلاً: "فقط عندما يملك الإنسان حلمًا وصوتًا لوصف هذا الحلم، فإن ما بدا كأنه طبيعة سوف يبدو كأنه ثقافة، وما بدا كأنه قدر، سوف يبدو كأنه أمر مشين أخلاقياً"⁽⁵⁴⁾. إن فلسفة نوسباوم بهذا المعنى تبدو صوتًا للتعبير عن هذا الحلم في سياق محادثة الجنس البشري.

References

المراجع

العربية

شفايتزر، ألبرت. *فلسفة الحضارة*. ترجمة عبد الرحمن بدوي. مراجعة زكي نجيب محمود. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.

شيفرد، ليندا جين. *أثنوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية*. ترجمة يمنى طريف الخولي. سلسلة عالم المعرفة 306. الكويت: المجلس للوطني للثقافة والفنون والآداب، 2004.

الأجنبية

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.

De Beavoire, Simone. *The Second Sex*. Constance Borde & Sheila Malovany-Chevallier (trans.). New York: Vintage Books; Random House Inc., 2011.

Edgar, Andrew & Peter Sidgwick. *Cultural Theory: The Key Thinkers*. London: Routledge, 2022.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 1968.

Flynn, Elizabeth A. *Feminism beyond Modernism*. Illinois: South Illinois University Press, 2002.

Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. New York: W. W. Norton and Company, 1961.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

Kennar, Melinda. *Feminism and Women's Rights Worldwide: Heritage, Roles, and Issues*. Michelle Paludi (ed.). Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, LLC, 2010.

Marx, Karl & Friedrich Engels. *The German Ideology*. New York: Prometheus Books, 1998.

Nussbaum, Martha C. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

_____. *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press, 1999.

_____. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

(54) Richard Rorty, "Feminism and Pragmatism," *Radical Philosophy*, no. 59 (Autumn 1991), p. 3.

_____. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 2011.

_____. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. London: Harvard University Press, 2013.

_____. *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

_____. *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at our Political Crisis*. New York: Simon and Schuster, 2018.

Popper, Karl. *All Life is Problem Solving*. Patrick Camiller (trans.). New York: Routledge, 1999.

Rorty, Richard. "Feminism and Pragmatism." *Radical Philosophy*. no. 59 (Autumn 1991).

_____. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 1999.

Singer, Peter. *Animal liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. New York: Penguin Random House, 2009.

Wilde, Oscar. *The Picture of Dorian Gray*. New York: Penguin Books, 2000.

سري نسيبة | Sari Nusseibeh*

أمارتيا سن والهوية

Amartya Sen and Identity

ملخص: تتناول هذه الدراسة منظور أمارتيا سن الأساسي القائل بأن الأشخاص يجب أن يتحكموا في هوياتهم بدلاً من تركها تتحكم فيهم. هذا يفترض الحاجة إلى تبديد الوهم القائل بأن الهويات معطاة، ولا يمكن أن تتمازج أو يتكامل بعضها مع بعض. إن تبديد هذا الوهم يبدد بدوره ما قد يُنظر إليه على أنه صدام حتمي بين الهويات/ الحضارات، وما ينتج من ذلك من اندلاع للعنف. تناقش الدراسة عدداً من أفكار سن التي تتعلق بالعلاقة بين الهوية والعنف، وخطر الهويات المغلقة، ودور كل من الهوية الشخصية والهوية العامة في حياة الأفراد والمجتمعات. كما يناقش البحث سؤال: هل العنف يولد العنصرية أم أن العنصرية تولد العنف؟

كلمات مفتاحية: الهوية، العنف، العنصرية، الأقليات، الحضارات، الشخص، العقل، الإرادة.

Abstract: This article addresses Amartya Sen's argument that people should control their identities rather than let identities control them. This assumes the need to dispel the illusion that identities are given and cannot blend or integrate with each other. Dispelling this illusion, in turn, dispels what may be seen as an inevitable clash of identities/civilizations, and the resulting outbreak of violence. The research discusses a number of contemporary ideas related to the relationship between identity and violence, the risk of closed identities, and the role of both personal and public identity in the lives of individuals and communities. The research also discusses the question of whether violence breeds racism or whether racism breeds violence.

Keywords: Identity, Violence, Racism, Minorities, Civilizations, Person, Rationality, Will.

* باحث فلسطيني، أستاذ ورئيس دائرة الفلسفة بجامعة القدس سابقاً.

Palestinian researcher, formerly professor and head of the Department of Philosophy, Al-Quds University.

sari.nusseibeh@gmail.com

مقدمة

تحمل كلمة "هوية" في طياتها عدة معانٍ استُعملت عبر التاريخ، قد تختصرها لحاجة هذا البحث إلى التمييز بين معنيين أساسيين يمكن تسميتهما "العلمي" و"المفهومي". الأول هو المعنى العام الذي استعمله الفلاسفة/ العلماء القدماء لتمحيص الموجودات وتصنيفها والإجابة عن السؤال: "ما ذلك الشيء؟"، وأما الثاني فقد يكون بدء استعماله جاء مع الفيلسوف جون لوك John Locke (1632-1704) الذي تناول السؤال الآخر: "ما الذي يشترطه الشيء في الأبعاد المكانية/ الزمانية ليبقى (أو لكي نستطيع أن نفترضه أنه هو) نفسه؟"⁽¹⁾.

للتوضيح، قد تكون الإجابة عن السؤال الأول تتكون من ماهية الشيء وأعراضه التي تُجمل لنا هويته، بينما تكون الإجابة عن الثاني تتعلق بثبات تلك الهوية واستمرارها، وقد تتضمن سيرة الشيء المكانية/ الزمانية إضافة إلى ذاكرته (كما طرح لوك). وفي الحالتين هناك افتراض (ضمني أو مصرح به) بوجود شيء من جهة (إتيته)، وهوية له من جهة أخرى، أي إن هذين الشئيين مختلفان وموضوعيان. ولم يقتصر اهتمام الفلاسفة/ العلماء القدماء على الموجودات المحسوسة، بل افترض بعضهم أيضاً أنه في الإمكان النظر في المفاهيم أو المعقولات العامة (كالعدالة مثلاً) وتعريف ماهياتها، لأن هذه المعقولات بطبيعتها الافتراضية ثابتة ولا تتغير في الزمان/ المكان، فلا تنطبق عليها أسئلة لوك. فهي هي كيفما ومتى نظرت إليها. وفي نظر هؤلاء، ماهياتها ثابتة وموضوعية كماهيات الموجودات المحسوسة التي جرى تمحيصها وتصنيفها.

تطور الاهتمام في القرنين الأخيرين بموضوع الهوية في أكثر من جانب؛ أولاً، بدأ الحديث في الفكر السياسي عن هويات القوميات والحضارات المختلفة - سواء كانت وضعية أم موضوعية - ووصل الحد في بعضه إلى تحديدها باعتبارها موجودات عامة بهوياتها المختلفة وبحقوقها الجماعية، على غرار حقوق الأفراد. ثانياً، بدأ الحديث في علم النفس عن ضرورة الفصل بين الهوية وحاملها، فقد تكون له أكثر من هوية في نفس الوقت، وقد تتغير هويته من وقت إلى آخر، والقضية، إذاً، أشد تعقيداً وتركيباً من النظرة التقليدية لها. ثم جاء الفلاسفة ليشيروا أسألته المنطقية والأخلاقية، أما الأولى فتتعلق بكيفية تعيين الموجودات (أي حملة الهويات المفترضة) بدءاً، أي إذا ما كانت الأشياء وهوياتها خاضعة لأحكامنا وليست موضوعية؛ وأما الثانية فتتعلق بهويتي وارتباطها بمعتقداتي وأفعالي والمسؤولية الأخلاقية عن الأخيرة.

(1) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, vol. 2 (New York: Dover Publications; Unabridged edition, 1959), p. 439.

يتناول لوك هنا مسألتين: أولاً، كيف ندرك أن الشيء (أيًا كان) هو نفسه (في زمانين ومكانين)؟ نلجأ إلى مبادئ أولية (ينفرد كل شيء بسيرة زمانية/ مكانية لا يمكن غيره أن يشاركه فيها) تتعلق بكونه نفس الجسم. لكن السؤال الآخر هو: كيف يدرك الشخص أنه نفسه؟ في هذه الحال نلجأ إلى الوعي، وأساس هذا الذاكرة. يستخلص لوك من هذا أننا لو افترضنا وضع وعي "شيء ما" في جسم آخر فلن يكون الأول هو ذاك الشخص، بل يكون الشخص ذاته هو الثاني، ينظر: Ibid., p. 454. إذاً، يستنتج أن الجسم والذاكرة يحددان معاً استمرارية الشخص، وتحدد هويته بالاستمرار في كونه ذات الشخص.

يتعلق موضوع البحث بقضايا تشترك فيها معظم تلك الأفكار المذكورة والأسئلة حولها، ومن أهم هذه تعيين الشيء (فردًا أو مجموعة أو دينًا أو عرقًا، أو غير ذلك)، ثم التمييز بينه وبين هويته (شخصية/ فردية أم عامة)، ومن ثم بين هوية الفرد الشخصية والعامة وتبيين العلاقة بينهما. والمطروح في الخلفية لهذه الأفكار نظريتان؛ تعتبر الأولى أن الفرد هو الذي يجب أن يُعتبر وحدة سياسية أساسية في أي نظام ديمقراطي، وأن يتصرف - ويتصرف معه - بناء على ذلك، بينما تقول الثانية إنه لا معنى للفرد بمعزل عن موروثه، وإن الوحدة السياسية الأساسية في أي نظام ديمقراطي يجب، إذاً، أن تبقى هي ذلك الموروث.

أولاً: سن: الهوية والعنف

يلخص عنوان كتاب أمارتيا سن Amartya Sen الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي Identity *and violence are an illusion of inevitable destiny* (2007) فكرته الأساسية، والتي مفادها أن مفهوماً منغلِقاً للهوية (تلك للفرد، وأيضاً تلك التي تُنسب إلى حضارة أو دين أو عرق ... إلخ) يعزز مشاعر البغضاء والعداوة بين البشر ويسهل الانقياد إلى استعمال العنف بينهم، فضلاً عن دفع بعض المفكرين أيضاً للخلوص إلى نتائج خاطئة وخطرة، كتلك التي انتهت إليها صمويل فيليبس هنتنجتون Samuel Phillips Huntington في كتابه صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996) الذي يفترض فيه حتمية الصراع بين هويات حضارية/ ثقافية، متضاربة فيها الواحدة مع الأخرى، كالإسلام والغرب المسيحي، مثلاً، ولا مجال لدمجها معاً في هوية حضارية عالمية واحدة، ولا مجال للتعايش السلمي والإيجابي بينها، إلا إذا جرى الحفاظ على السلام بينها بنظام دولي يفصل بعضها عن بعض⁽²⁾. والمقصود بالهويات هنا تقاليد المجتمع ومعتقداته، والقيم والفضائل التي يعلي من شأنها، ونظامه السياسي وإنتاجاته الفنية والفكرية والعلمية، وغيرها.

عندما يتكلم سن عن الهوية الشخصية فهو يشير إلى ناحيتين؛ الأولى هي مفهومها ذاتياً، أي كما يراها أو يشعر بها الشخص نفسه، والثانية هي كما يراها من خلالها الآخرون. أيضاً، وبالرغم من أن سن لا يتوسع في التنظير حول هذا الموضوع، فإن كلامه عن الحضارات وهوياتها العامة (كهوية الإسلام مثلاً) يدل على أنه يميز كذلك بين الذوات العامة أنفسها (الإسلام) وهوياتها، فهناك الذات المجردة، ثم هناك صفاتها المتعددة التي تجسد هويتها، وهذه الأخيرة هي العدسات التي ينظر المسلم وغير المسلم لها أو التي يرى الإسلام من خلالها. وكثيراً ما نرى الشخص من خلال العدسة التي نرى فيها هويته العامة (مثلاً، كونه إرهابياً لكونه مسلماً).

يبين سن أولاً الخطأ في هذا المفهوم المنغلق للهوية الشيء. أما بالنسبة إلى الهوية العامة (كالحضارتين الإسلامية والغربية) فمن خلال أمثلة تُظهر تشابك هذين الحضارتين تاريخياً (كانتقال العلوم من حضارة

(2) صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قنصوه، ط 2 (القاهرة: سطور، 1999)، ص 37-38.

إلى أخرى)، ثم من خلال الإشارة إلى الأوجه المتعددة لكل منهما، فما نطلق عليه اسم "الإسلام" مثلاً ليس نمطاً واحداً من السلوك أو المذاهب بل تمثل ويمثل بأوجه عديدة، تشمل "الإسلام المتطرف"، ولكنها تشمل أيضاً كافة أوجهه الأخرى. فالافتراض أن هوية الإسلام منغلقة على ذاتها أو أنها أحادية هو افتراض خاطئ. وأما بالنسبة إلى هوية الفرد الشخصية فيشير سن أيضاً إلى الأوجه المتعددة لهذه، فالإنسان الفرد لا يتصف بصفة واحدة فقط وإنما بمجموعة متنوعة من الصفات يتشارك فيها مع مجموعات متنوعة من الأفراد، فقد يكون هندياً ولكنه مسلم أو هندوسي، وهو بنغالي ولكنه يحمل الجنسية البريطانية، وغير ذلك. فمن الخطأ، إذًا، اعتبار الهويات، شخصية كانت أم عامة، أنها في حقيقتها أحادية أو منغلقة.

ويبين سن أيضاً خطورة هذا المفهوم، وذلك من خلال استحضاره أمثلة لأحداث عنصرية دموية عبر التاريخ جرى فيها تجيش مفهوم "الهوية الأحادية" الخاطئة لاستثارة الحقد والكراهية ضد "الآخر" وارتكاب أعمال العنف بل والمجازر ضده. يعتقد سن أن إزالة الوهم بأحادية و"قدر" الهويات، وبأن بعضها أضرار بالطبع للبعض الآخر، من شأنه إزالة الوهم بأحادية و"قدر" الهويات، وبأن الحقد والكراهية بين الشعوب، واستبدال تلك بأرضية جديدة تشجع على انتشار روح التعايش السلمي والتعاون بينهم. وهو من هذا الباب، وإن كان يتفهم مشاعر الشعوب المضطهدة تجاه الدول التي استعمرتها وتستمر في استغلال مواردها، يتفهم أيضاً بواعث الناشطين في حركة مناهضة العولمة الذين يدعون إلى فصم تلك الشبكات التجارية التي يجري توظيفها أدوات اقتصادية للاستمرار في هذا الاستغلال، كما يدرك أن استفراء الدول (وخاصة الاستعمارية سابقاً) الغنية في الغرب بالتصرف بما يتكسب لديها من ثروات واكتشافات طبية وعلمية، بلا اعتبار لاحتياجات شعوب الدول الفقيرة، يعزز مشاعر العداء، لكنه يعتقد أن الحل ليس في مناهضة العولمة، بل في إجراءات اقتصادية (داخلية وخارجية) يمكن من خلالها تعديل الموازين التجارية وتوفير نظام دولي أكثر عدالة، من شأنه تخفيف التوتر أو إزالته بين المجتمعات الغنية والفقيرة. هو، إذًا، لا يتجاهل الأسباب الاقتصادية التي قد تعزز مشاعر العداء بين حضارات الدول الفقيرة والغنية.

من المهم إدراك أن سن لا يطرح مقولته نظرية بديلة لتفسير الحروب والصراعات بين الدول أو الجماعات أو الأفراد، وإنما باعتبارها عرضاً للأرضية النفسية البشرية التي تسمح لتأجيج المشاعر الشعبوية/العنصرية المساندة في تفعيل تلك الصراعات بين الغرب والإسلام، كتلك التي شهدتها رواندا بين قبائل الهوتو والتوتسي، أو التي في الهند بين الهندوس والمسلمين، أو تفجير مبنّي التجارة الدولية في نيويورك، وغيرها. وما يشغل بال سن هو الاستسلام للرأي القائل بأحادية الهوية (الشخصية والعامة) وجمودها (مثلاً: أحادية الإسلام وجموده وتضاده مع الديانات أو الحضارات الأخرى). ففي نظره، إن قبول هذا الرأي يعني الاستسلام لمسارات سياسية صدامية، وسلب الفرد (مسلماً كان أو غير ذلك) حريته في اتخاذ قراراته ومواقفه حسبما يقرر ذلك عقلياً على النحو الذي يرتبه مناسباً له.

يبقى السؤال الأساس، وهو المحك في نظريته، وهو: كيف يُزال ذلك الوهم (أي وهم أحادية الهويات وحتميتها)، والتغلب على ما يؤسس للكراهية والعنف؟ وهل يذهب سن بعيداً في المدخل الذي

يقترحه؟ مما سبق يبدو أن سن يضع شرطين لذلك؛ الأول هو إدراك أن لتلك الهويات أوجهًا متعددة، إن كان الحديث عن الهوية الشخصية (هويتي أنا أو هوية غيري الشخصية) أو العامة (سواء أكانت تلك التي أنتمي إليها أو تلك الأخرى التي قد تبدو عدوة لي). فليست واحدة منها جامدة أو أحادية. يهيئ هذا الإدراك تنفيذ الشرط الثاني (والذي ينطبق على الفرد أساسًا)، وهو أن يملك الإرادة العقلانية التي تمكنه من التمييز والمفاضلة، فيتخذ قراراته ويحدد مواقفه الشخصية بحرية سيّدًا لنفسه؛ ما يجعله قادرًا على إخضاع انتمائه إلى هويته العامة لإرادته الشخصية، بدلًا من أن يكون تابعًا آليًا لتلك الهوية العامة. ثم تمكنه من رؤية هوية الآخر الخاصة أو العامة الماثلة أمامه بأكثر من الوجه "البيغض" والعدائي الذي قد تبدو فيه. فهو، من جهة، لا يدع نفسه تنجرف في تيار وجه من أوجه موروثه الثقافي أو الديني أو العرقي يدفع به بلا وعي لاتخاذ مواقف عدائية من الآخر، ومن جهة أخرى لا يتوقف عند تصور هوية ذلك الآخر كما تمثّل هذه أحاديًا له، بل يتحرى رؤية أوجهها الأخرى التي قد تكون أكثر موضوعية وتقبلاً لديه.

يتطلب هذا الحل الذي يُفترض فيه أن يكون الفرد سيّدًا لنفسه وقادرًا على تحديد مواقفه، وضعا غير ذلك الذي تكون قد وقعت فيه الواقعة وأشعلت العنصرية نيران العنف، كما في الأحداث التي كانت بين قبائل الهوتو والتوتسي في أفريقيا⁽³⁾، أو بين الهندوس والمسلمين في القارة الهندية، وغير ذلك. فما يطرحه سن أحدًا في الاعتبار هذه العلاقة السلبية بين العنصرية والعنف، هو إيجاد السياسة أو الوسيلة التي تتجنب المجتمع بلوغ هذا المنحدر أصلاً، ولأنه يعتقد أن المشكل يكمن في اعتقاد أحادية الهوية وحتميتها، وفي أن يقود هذا الاعتقاد إلى تضخم هوية الموروث من معتقد أو ثقافة أو ما شابه، وسيطرتها على هوية الفرد على نحو يصبح الفرد عنده تابعًا آليًا لتلك الهوية العامة وأداة لها، فهو يشير إلى ضرورة انعتاق الفرد من تبعيته هذه ليغدو سيد نفسه، وقادرًا على تحديد مواقفه بنفسه. لكن هذا الحل الذي يقترحه سن لتجنب مآل العنصرية يتطلب أصلاً وجود بيئة سياسية وثقافية ودرجة من النضج والوعي في المجتمع، يسمح للفرد بالتفكير بروية وحرية وتعقل، وبتحديد مواقفه من موروثه بوصفه صاحب قرار وليس تابعًا آليًا.

يدفع هذا الأمر سن، إذًا، في كتابه المذكور (وفي بعض ردوده لاحقًا على نقاده) إلى التركيز على حالة خاصة، هي الوضع القائم اليوم في بريطانيا، إذ يهدد هذا الوضع، كما يرى، تفاقم العنصرية فيها، في ظل تزايد عدد المهاجرين بتنوع ثقافتهم وأديانهم وأعراقهم، وظهور بعض حالات التمزق في النسيج المجتمعي، وقلق المسؤولين والمعنيين حول أفضل السبل ديمقراطيًا لاستيعاب التعددية الثقافية/العرقية/الدينية التي يأتون بها. فدعوته في هذا السياق لعدم تشجيع نموّ هذه الثقافات المتعددة، ولعدم تمويل مؤسساتها الخاصة (ثقافية ودينية وغيرهما)، وكذلك دعوته الجيل الناشئ في

(3) قد يكون مهمًا في هذا السياق التنبيه إلى التمييز بين الحالات المختلفة التي يشير إليها سن، وعلى نحو خاص تُعزى العنصرية بين قبائل الهوتو والتوتسي مثلاً، والتي أدت إلى المذابح، أساسًا، إلى عنصرية المستعمرين التي أتوا بها من أوروبا، وخاصة التي ضد اليهود، وكان السباقون في هذا الاستعمار هم الألمان، ثم تبعهم البلجيكيون والفرنسيون: فما بدأ مجرد تصنيف بسيط بين "الفلاحين" و"الرعاة" (من يملك أكثر أو أقل من عشر بقرات)، جرى تطويره في المنظور الأوروبي تدريجيًا ثم إسقاطه سياسيًا على القبائل، ليصبح تمييزًا نوعيًا بين فصيلين من البشر؛ سادة القوم والأجانب الطفيليين.

تلك الأقليات إلى أن يختار مسار حياته على نحو حر، ومن دون فرض هوية موروثه الثقافي عليه؛ كل ذلك يعكس نظريته لما يبدو لديه نهجاً منطقيًا لتفادي ولتقليص الاحتكاكات العنصرية المحتملة في نظام ديمقراطي يحترم الفرد، ولتوفير التعددية الحضارية المنشودة في مثل تلك المجتمعات. ولكن إن كانت هذه النظرة الخاصة للوضع في بريطانيا تبدو محدودة، فإنها تفتح باباً واسعاً على حوار سياسي/ فلسفي أوسع، بخصوص رأيه في معنى الهويات العامة ومكانتها في المجتمع وفي حياة الفرد، وفي رأيه في أفضل الوسائل للتعامل مع تعددية الثقافات/ الحضارات في المجتمع، أيّ مجتمع كان. فهل يمكن اعتبار "الحل" الذي يقترحه سن واقعياً في العالم الأوسع؟

سأتناول في ما يلي جانبين من أفكار سن، جانب عملي وجانب نظري. يتعلق الجانب العملي (في القسمين الثاني والثالث) بعدم "توازن الهويات"، وفي هذا السياق الشخصية والعامة؛ فالراجح أن الثانية أكثر ثباتاً وجموداً من الأولى، وتنمو الأولى في وعائها، وإن تخضع للتغيير فهي لا تخضع له من ذاتها، وإنما من ذوات الأفراد الذين ينمون في أحضانها؛ ما يلقي عبء، بل مسؤولية، التنصل من التعصب العدائي والتصادم المحتمل بين الهويات العامة وضبط أفعالها، على الهوية الشخصية، وذلك من خلال اختيار ناضج ومتعقل يقوم فيه الفرد بتغليب وجه من وجوه هويته الشخصية على وجه أو وجوه أخرى.

لكن هذا التوجه يفتح باباً على مسألة ثانية قد تثار بخصوص أفكار سن: فهو وإن كان معنياً بالدرجة الأولى في كتاباته في هذا الشأن بتحديد أفضل السبل للتعيش بين الهويات الثقافية والعرقية والدينية المختلفة في ظل الأنظمة الديمقراطية القائمة، كما الحال في بريطانيا ودول أوروبية أخرى، فكأنه في توجهه ذلك ينتقص من قيمة هذه الهويات للفرد أولاً وقدرتها ثانياً على التعايش السلمي، بعضها مع بعض، من دون حاجة إلى عتق الفرد من تبعيته لها. وبصورة أعم، تثير أفكاره في هذا السياق مسألة الحقوق الجماعية للدول أو لحركات الشعوب الانفصالية والتحريرية، ونحو ذلك، وما نشهد واقعياً من تعايش سلمي أو تصادم بين "هويات عامة"، وعلاقة حقوق كل تلك بمكانة الأفراد الذين يعيشون فيها.

أما الجانب النظري (في القسم الرابع والأخير) فيتعلق بمفهوم الهويات عموماً. وهنا سأتناول قوله إن الفرد ليس محكوماً بهوية أحادية موروثه، وإنما يتحلى بهوية متعددة الصفات أو الأوجه، ما يجعله قادراً على التحكم في هذه الأوجه وإعطاء الأولوية لأحدها دون الآخر إن رغب في ذلك. وما يقصده بالهوية هنا هو تلك الصفات التي يتصف بها الفرد، ويصفه بها الآخرون، كالقول إنه هندي ومسلم ومحام وشاعر... إلخ؛ الأمر الذي يسمح له، إن أراد، بأن يغلب في ظرف ما مثلاً هويته البنغالية على هويته الدينية، ويرفض، في الحسيلة، إملاءات الأخيرة على تصرفاته أو قراراته. يثير هذا الرأي إشكال معنى الهوية: أي هي فعلاً مجموع تلك الصفات، أم هي شيء واحد وراء ذلك؟ وهل يستطيع الفرد فعلاً أن يختار من بينها كيفما يشاء، في الظرف الذي يستدعي ذلك، أم أن بعضها أشد التصاقاً بالذات من غيرها؟ وهل الكلام عن التحكم في أوزانها أو عن القدرة على استبدالها؟ لا يتعمق سن في بحث هذه الأمور، لكنه يؤكد، ردّاً على بعض الانتقادات، أن الفرد أساساً هو "ذات واحدة"، تقف وراء كل تلك الصفات التي يتحلى بها، ويبقى هو نفسه، وإن اختار ما يشاء أن يكون من بينها. فإذا، كأنه

يُميّز بين معنَيَي للهوية، معنى داخلي (الذات)، ومعنى خارجي (الصفات)، ويختصر الإشارة إلى المعنى الداخلي بالقول إن جُلّ هذا المعنى هو أن الفرد هو نفسه (مثلاً في زمنين متعاقبين). يشير بعض نقاده إلى ما يبدو تبسيطاً أو تسطيحاً لمعنى الهوية، وإلى تجاهله في تحديدها لنظرة الآخرين وتحديدهم لها. ويثير هذا الموقف أيضاً ذات السؤال حول "الذات الجماعية": فهل توجد ذات هكذا على المستوى المجرد؟ وهل يعتقد أنها "تبقى نفسها" حتى لو تغيّرت صفاتها (كالفرد)؟ وهل هويتها مستقلة عن نظرة الآخرين أو تحديدهم لها؟

ربما تُنفّهم وجهة نظر سن، برغم الانتقادات الموجهة إليها؛ فالتعصب الذي ما يلبث أن يتجسد في القتل والتنكيل والمجازر، ملاً ويملاً المشهدين الاجتماعي والسياسي، ماضياً وحاضراً، والبحث عن مسبباته ونزعها من البشرية أمر لا يختلف عليه اثنان. ولكن قد يكون اللجوء إلى الهوية لإيجاد مخرج من هذا الشرّ، بالرغم من كون هذه عنصراً مهماً وعَرَضاً ملازماً لحالات العداء والتصادم العنفي، يُحيد الاهتمام بالعلل وراء الأعراض، وعلى رأسها إعطاء كل ذي حق حقه، فرادي وجماعات، وإزالة القهر عن الشعوب والأفراد.

ثانياً: بين الفرد والجماعة

من المهم إدراك أن سن لا يطرح في كتاباته عموماً بدائل جوهرية للواقع القائم، وإنما يسعى لتحسين ذلك الوضع وتجنبيه الوقوع في الأخطاء أو ارتكاب المزيد من الإضرار بحقوق المواطن⁽⁴⁾. فهو مثلاً يعترف اليوم بالقومية "البنغالية" والتي يقول إنها أصبحت تعددية ومتصالحة الأطراف⁽⁵⁾، لكن المجازر التي أودت بحياة ثلاثة ملايين مسلم في عام 1942 على أيدي الهندوس، عندما لم تكن بنغلاديش كياناً

(4) Amartya Sen, "Justice and Identity," *Economics and Philosophy*, vol. 30, no. 1: 'Themes from the Work of Amartya Sen: Identity, Rationality, and Justice' (March 2014), pp. 1–10.

يتناول سن هنا النظرة التي يعتبرها "مثالية" (كالعدالة العالمية)، ليقول ما يقوله أيضاً في كتاباته الأخرى بأن هذه تحيد النظر عن الواقع الذي نعامل معه، والذي يحتاج إلى التحسين والاهتمام. يقرّ بأهمية مكانة الجماعة (الدين، المشاعر القومية ... إلخ) ودورها الإيجابي، ولكنه يبقى متخوفاً من "تسييد" هذه الهويات العامة على الفرد، ومن السطوة السلبية عليه وعلى عقله وحرية. لا يعتقد أن العدالة تتأتى عن طريق نظريات العقد الاجتماعي الكلاسيكية (تحالف الجماعة على مصلحة مشتركة)، بل تتأتى عن طريق الاهتمام بالفرد، أوضاعه وحاجاته.

(5) Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York/London: W. W. Norton & Company, 2007), pp. 15, 68, 163.

وُلد وتربى سن في دাকা (عاصمة بنغلاديش لاحقاً) في حيّ هندوسي، وكان والده أستاذاً جامعياً هناك، وُنهي كتابه المشار إليه برواية حادث العامل المسلم الذي تم الاعتداء عليه ووجده سن ملقى خارج المنزل، ينزف دماً، فقام والده ومعه سن بنقله إلى المستشفى حيث توفي لاحقاً. ويستذكر سن هذا الحادث (والمجازر التي وقعت لاحقاً)، خاصة أنه في طفولته وحتى ذلك الوقت، نما في ثقافة تعددية، كان الشاعر البنغالي طاغور بالنسبة إليه وإلى آخرين يمثلها، باعتبارها حضارة بنغالية إنسانية، تسمو على كل الاختلافات الدينية والعرقية. ويذكر سن (لهذا الباحث) أنه في طفولته زار مع والده المدرسة التي أقامها طاغور، والتي أرادها الأخير أن تكون تجربة تربوية رائدة. نلمس في كافة الإشارات المذكورة آنفاً بخصوص هذا الموضوع (ومنها مثلاً للجالية البنغالية في بريطانيا)، أن سن ما زال فخوراً بإنجازات البنغاليين القديمة والحديثة، وبينما يذكر في أكثر من موقع في كتابه هذا قلقه من بعض الفئات الهندوسية المتطرفة في الهند، لا يبدي قلقاً موازياً للأوضاع في بنغلاديش (أو باكستان)، ربما بسبب الكثافة السكانية الإسلامية في الهند من جهة، ولثقته من جهة أخرى بأن الإسلام "احتوائي" بطبعه وإن وجد فيه أيضاً جوانب قد تُفهم أنها متطرفة.

مستقلًا بعد، وكان سن يبلغ من العمر أحد عشر عامًا آنذاك، شكّلت بالنسبة إليه صورة بشعة للعنصرية يحملها معه حتى اليوم، وقادته إلى البحث عن وسائل لتجنب المجتمع البشري مثلها. يمكن القول إنه، كغاندي سابقًا، كان يفضل أن تبقى القارة الهندية كيانًا سياسيًا واحدًا، وأن تعايش الأطراف فيه (المسلمون والهندوس والجائنس والبوذيون والسيخ) تعايشًا سلميًا يسمح لنمو دور الفرد فيه بوصفه مواطنًا متساويًا مع غيره، وله الدور الأول في تقرير مصير دولته في الأروقة التشريعية. أما اليوم، ومع التطور السياسي الواقع، وتجزئة القارة إلى ما أصبح ثلاثة كيانات سياسية، منها بنغلاديش التي يفخر بها، فما يطمح إليه عمليًا قد لا يعدو التصدي لتفانم العنصرية في الهند والتدهور في العلاقات بين الهندوس والمسلمين، من أجل التوصل في النهاية إلى سلم اجتماعي قائم على مساواة الأفراد هناك. يمكن الاستدلال على موقفه النظري هذا أيضًا من خلال الاطلاع على كتاباته الأخرى، ومن أهمها فكرة العدالة⁽⁶⁾: إنه يتعامل مع الواقع أمامه للبحث عن وسائل تحسينه، ولا يحاول طرح بدائل جوهرية عليه وإن كانت هذه تروقه أخلاقيًا.

والآن لو أتينا لتطبيق نظريته الخاصة بالهوية والعنف على تلك الأماكن التي تتأجج بمشاعر العنصرية، ومنها الهند، فسنواجه معضلة إجرائية في نظريته، يمكن تلخيصها بالقول إن الهويات العامة لا تتصادم في ما بينها أصلًا إلا من خلال الأفراد باعتبارهم أدوات، بينما تعتمد النظرية ضمناً أن يكون الأفراد أنفسهم هم أدوات التأثير في تلك الهويات العامة، وذلك بعد قيام كل فرد بالتأثير في هويته الشخصية (من المسلّم كما اعتقد أن الهوية أو الذات العامة، بوصفها موجودًا افتراضيًا مجردًا، ليست صاحبة إرادة وفعل كالهوية الشخصية). يمكننا تخيل إجراء ذلك التأثير (أي تأثير الهوية الشخصية في العامة) إن افترضنا زمنًا كافيًا ومناخًا سياسيًا مناسبًا له (قد يمتد عدة قرون!). لكن من غير الواقعي أن نتخيل إمكانية إحداث التأثير المطلوب في الأحداث الساخنة، والتي هي المقصد عند تفجر الأوضاع.

هذه المعضلة هي التي تدفع بسن عند الانتقال من النظرية إلى التطبيق لوضع الحلول العملية لمسألة التعددية في الأماكن القابلة للتفجر، لكن بيئتها السياسية الديمقراطية تسمح بتفاديه من خلال سياسات عامة، كالحال في بريطانيا، حيث توجد فيها بسبب الهجرة أقليات إثنية آسيوية وأفريقية وغيرها، يمكن بسبب تعددية ثقافتها وانتماءاتها الموروثة أن تهدد السلم الاجتماعي. ومن الوسائل المطروحة لضمان السلم طمأنة هذه الأقليات بمكانتها وحقوقها المتساوية في النسيج السياسي، من خلال دعمها لإقامة مؤسساتها الثقافية والدينية والتربوية المستقلة، إلى جانب المؤسسات القائمة. تعتقد الحكومة هنا أنها بتوفير هذه المساحات السياسية للأقليات، سوف تتجح في إيجاد مناخ سياسي تتوافر فيه التعددية

(6) Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009).

يوضح سن في هذا الكتاب نقده للنظريات السياسية المتداولة والتي تطرح تعريفات للعدالة بمعناها المطلق، فمن جهة، يجب أن تخضع في تعريفها للحوار العقلاني المستمر في المجتمع، والذي لا يضمن إجماعًا لها؛ الأمر الذي يتطلب الاستناد إلى المنهج الديمقراطي لتحديد أي منظور لها يمكن تنفيذه في الظرف والزمان ذوي الصلة؛ ومن جهة أخرى يقول إن الذي يمكن بل يجب الاهتمام به هو رفع الظلم أو الغبن أينما وُجد، ككشف المجاعة في مكان ما، والذي يمكن في رأيه إيجاد الوسائل العملية واتباع السياسات المناسبة للتغلب عليها.

الحضارية جنباً إلى جنب مع تعايش سلمي فيما بينها وفي النظام عمومًا⁽⁷⁾. يرى سن أن ما تقود إليه هذه السياسة هو تشجيع وترسيخ لانفصالية الهويات بعضها عن بعض في النظام نفسه ("تعددية حضارات" بدلاً من "تعددية حضارية" Plural monoculturalism versus multi-culturalism)، وهذا تحديداً ما يعتقد أنه يجب تجنبه، خاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار تأثير الفرد بهويته العابرة للنظام السياسي الذي يعيش فيه، كما حصل في بريطانيا عند قيام بعض المسلمين باللجوء إلى تنظيمات إرهابية عالمية. فهو يزعم أن التعايش السلمي بين هذه الهويات والتعددية الحضارية المنشودة (في بريطانيا) يمكن تحصيلهما فقط من خلال سياسة إطلاق حرية الأفراد، ليصبح انتماءهم الأول، بوصفهم مواطنين، هو إلى النظام السياسي بدلاً من دعم المناخ الذي يدعوهم للبقاء في أوعيتهم الحضارية الموروثة. وكأن سن بموقفه هذا يريد نزع الموروث عن الفرد، في حين أن هذا الموروث يبقى في نظر آخرين ذا قيمة أساسية للفرد، لا يمكن نزعها وتُملي الضرورة بقاءه عنصراً مكوناً لهوية النظام.

وبالرغم من أن لجوء سن لنقاش هذه الحالة الخاصة حول الأقليات في بريطانيا لتبيين وجهة نظره، قد يبدو ثانوياً وحالة خاصة، فإن التطرق إليه في سياق الكتاب المذكور له، والذي يوضح فيه فلسفته العامة بخصوص العلاقة بين الهوية والعنف، سرعان ما استقطب اهتمام الباحثين من حقول اجتماعية وإنسانية مختلفة، وأثار مرة أخرى الجدل القائم حول مكانة ودور الفرد والجماعة في النظام السياسي أيًا كان نوعه، كما أثار السؤال الأساس وهو: هل يمكن أصلاً نزع الفرد عن وعائه الاجتماعي أو موروثة؟⁽⁸⁾ لكن من المهم التوضيح في هذا السياق أن سن لا يذهب بعيداً للدعوة إلى ضرورة إلغاء هذا الموروث والهويات الجماعية المختلفة، جمعيات كانت أو أحزاباً سياسية أو غيرها، ولكنه يدعو إلى أن لا تطغى تلك الهويات على الأفراد، وأن يكون الفرد حراً في اختيار أي منها، كما في اختيار الوجه فيها الذي يجده مقبولاً عقلياً لديه. فدعوته، إذاً، هي لعدم سطوة هذه الهويات على استقلالية الفرد، وأن يكون للفرد الحق في الانتماء إلى هذه أو تلك، ولكنه كأنه يقول أن لا حق لهذه الهويات على حرية الفرد، سواء أكان للانتماء إليها أم بالوجه الذي يريد.

قد يبدو مطلب سن معقولاً، لكن من مبادئ الديمقراطية أن للجماعة حقاً على الفرد، فهذا معنى النظام، ثم الأهم هو التزام الفرد بالنظام الذي يختار الانتماء إليه على الوجه الذي يفرضه هذا النظام، وليس على الوجه الذي يختاره هو. فإن كان لي الحق أن أكون مسلماً تابعاً لمذهب ما، أو عضواً في

(7) مسألة التعامل مع الأقليات تاريخية، ونظام "الملة" في الإسلام جزء من هذا التاريخ. كذلك، يمكن اعتبار مشروع "الحكم الذاتي" الذي طرحه مناحيم بيغن في سبعينيات القرن الماضي للفلسطينيين (بدلاً من السيادة) نموذجاً لهذا الحل. فيتراوح هذا "التعامل" إذاً بين إفساح المجال للتعددية في المجتمع، واحتواء هذه المساحة تحت سيادة النظام عمومًا.

(8) على إثر المقالات التي نُشرت في دوريات مختلفة حول الموضوع، قامت منصة "الفلسفة، السياسة، الاقتصاد" - وهذه اتخذت اسمًا لها من برنامج مشهور لبرنامج أكاديمي بنفس الاسم في جامعة أكسفورد - بتجميع هذه الأبحاث ونشرها، وأخرى شارك فيها سن للرد على بعض نقاده. قدّم أوراق البحث مظفر قزلباش. ينظر:

Mozaffar Qizilbash, "Identity, Community, and Justice: Locating Amartya Sen's Work on Identity," *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 8, no. 3 (2009);

ينظر أيضًا المقال لنفس الكاتب:

Mozaffar Qizilbash, "Identity, Reason and Choice," *Economics & Philosophy*, vol. 30, no. 1 (March 2014), pp. 11-33.

حزب ما، فلا حق لي - أو فلنقل: من غير المألوف ديمقراطيًا - أن أتصرف قولًا وعملاً بما أرتئيه مقبولاً لديّ ولكن يتنافى مع ما يذهب إليه هذا المذهب أو ذلك الحزب. من المقبول أن يكون لي الحق في أن أبدي رأيي المختلف داخل أروقة الحزب وأن أهجره إن أردت، لكن للحزب حقه عليّ إن كنت أدعي انتمائي إليه. تفرض هذه المبادئ قيودًا على الحرية التي يطالب بها سن لكي يكون الفرد قادرًا على التأثير في الهوية العامة التي ينتمي إليها: فلو افترضنا، على سبيل المثال، أن زيدًا المسلم لا يريد أن يعتنق نفسه من إسلامه، ولكنه يرفض الوجه العنصري للمسلمين السائد في مجتمعه، ويريد إبراز أوجه الإسلام الحضارية، فليس أمامه من خيار إلا أن يرفض مبدأ الديمقراطية التي تدعوه للامتناع بوصفه مسلمًا، في ذلك المجتمع العنصري. بعبارة أخرى، تصبح دعوة سن أن يعمل الحر لإزالة العنصرية في معتقد سائد، إنما هي دعوة إلى التمرد على أسس الديمقراطية، أو دعوة إلى مسار قد يقود إلى العنف!

لن يعترض سن على صحة هذا الاستدلال في الحالات القصوى، لكنه يقول إن نطاق التأثير والتأثير بين الفرد ومعتقداته هو امتداد متصل بين حدين تتفاوت بينهما درجات التفاعل بين هذا وذاك، ومع أن الأطراف قابلة للانكسار، فالهامش بينهما يتسع للتأثير في المعتقد تدريجيًا وتراكميًا، وخاصة في ظل نظام ديمقراطي تتوافر فيه حرية الرأي، ويمكن صاحبه إقناع الآخرين به من خلال الحوار العقلاني معهم⁽⁹⁾.

يبقى السؤال الأولي الذي يطرح نفسه هنا والذي يقف وراء النقاش الأعمق لهذا الموضوع هو: إن كان انتمائي إلى هويتي العامة أصلًا خاضعًا للاختيار أو لإرادتي، أي إذا ما كان الفرد أصلًا "صفحة بيضاء" أو مصبوغًا بسمات منذ ولادته لا يتمكن، لو أراد، أن يعتنق نفسه منها. يختلف هذا السؤال نوعيًا عن السؤال النظري أو الفلسفي فيما يحق لي أو للجماعة أو لا يحق، فهو يتعلق بما إذا كان من الممكن أصلًا التمييز بين هويتي الشخصية والعامة، أو بما إذا كانت الشخصية قادرة على عتق نفسها من العامة. فمن نافل القول إن الإنسان ينمو في حضن موروثة على نحو تنطبع فيه بصمات ذلك الموروث، وبينما يمكننا التمييز بين أوجه هذا الموروث المختلفة، وأي وجه هو الأكثر أو الأقل انغراسًا في النفس؛ فمنها ما يغلب في العادة على مواقف الفرد وقراراته.

مرة أخرى، لن يعترض سن على هذا التفسير، كما لن يعترض على تأثير الفرد بموروثه، لكنه يصرّ على أن يكون الفرد سيّدًا لنفسه ويملكها بدلًا من تركها تملكه، وهو يأتي بالماهاتما غاندي مثالًا يبيّن فيه ما يرمي إليه في نظريته⁽¹⁰⁾. فهذا اختار أن يعتنق نفسه من الخضوع لانتمااته الموروثة المختلفة (القومية

(9) لاثير سن هذه المسألة وإنما هي ما قد يتبادر إلى ذهن القارئ، أما الإجابة عنها فهي أن سن يضع الديمقراطية (الحوار العقلاني واتباع النظام الديمقراطي للاتفاق على إجراء ما) في المكانة الأولى، ما يعني أن العنف مستبعد أصلًا من المعادلة، وأن المنطق في هذه الحالات يقتضي التوفيق بين الالتزام بالمذهب والاستمرار في محاولة التأثير فيه عقليًا، أو هجره.

(10) Sen, *Identity and Violence*, p. 30.

يشير سن وينتقد هنا النظرية القائلة إن الهوية هي ما "يكشفها" الشخص في ذاته، ويؤكد أن الإنسان قادر على "صنع" هويته. هو يأتي بأمثلة لشخصيات عديدة على ذلك، لكنه يسلط الضوء على غاندي بسبب مكانة الأخير في التاريخ.

والدين، وغيرهما)، وكذلك من انتماءاته المكتسبة (مهنته في المحاماة)، وأن يشق طريقًا جديدًا لنفسه يثبت فيه هوية شخصية مميزة، كان لها الأثر الكبير في المجتمع كما شهدنا. وبالرغم من أن سن لا يعبر عن ذلك صراحة، فكأنه بإتيانه بهذا المثال يميز بين ما هو "بالطبع" وما هو "بالعادة"، وبينما يقرّ أن الهوية العامة تطفئ في العادة على الشخصية، فإن ذلك لا يعني أننا، بالطبع، غير قادرين على تغليب إرادتنا على موروثنا أو على أي من أوجه هويتنا المكتسبة. يلجأ سن هنا إلى اتخاذ موقف حدّي بالنسبة إلى الهوية: يريد القول إن الفرد قادر نظريًا بحسب إرادته على التحكم كليًا في هويته وعتقها من موروثها، حتى إن لم يكن مضطرًا إلى عمل ذلك لتحقيق المنشود. ومنطقيًا، يمكن أن يكون سن على حق لو كانت إرادتنا أحادية وليست، تمامًا كالهوية، بأوجه متعددة. لكنها غالبًا ما تكون مزدوجة، أو ممتزجة، فلا "نريد" أصلًا أن نفرّق بين هاتين الإرادتين! (ينظر الجزء الرابع من هذا البحث)⁽¹¹⁾.

وباختصار، لا ينفي سن الواقع الذي نشهد، كما لا يطرح نموذجًا مثاليًا بديلًا لهذا الواقع يمكن تطبيقه خطوة بعد أخرى، لكنه يشير إلى طريق يمكننا الاستدلال منه أن الإنسان قادر على عتق نفسه من العنصرية التي تقود إلى العنف.

ثالثًا: سن وعالم السياسة

بالرغم من أن سن يخصص اهتمامه للعنصرية التي تقود إلى العنف، وي طرح حلًا للتخلص من ذلك، فإنه بتركيزه على الفرد كالوحدة الأساسية التي يجب اعتمادها في النظام، يثير موضوعًا أوسع في الأدبيات ذات العلاقة، هو مدى وأحقية استقلالية ذلك الفرد في ذلك النظام. فدعنا نفترض أننا نؤسس لنظام سياسي ديمقراطي في مجتمع يتكون من مجموعة من الأديان أو القوميات. تُطرح أمامنا نظريتان، تقول الأولى إن الوحدات السياسية الأساسية في ذلك المجتمع هي تلك المجموعات، وهي التي يجب أن تتمثل في الأروقة التشريعية للبلاد، بينما تقول الثانية إن الوحدة السياسية الأساسية في أي مجتمع هو الفرد، وهو الذي يجب أن يتمثل صوته في تلك الأروقة التشريعية. ما يميز هذه النظرية من تلك أن الأولى تعترف بالمكانة السياسية الوازنة واقعيًا وأخلاقيًا لهوية عامة مصقولة بدءًا، ومن المتوقع أن هذه سوف تسعى من موقعها في التشريع للدفاع عن ذاتها وتنمية مصالحها كاستحقاق لها داخل النظام. وأما الثانية فهي تسعى للنظر فيما وراء هويات المجموعات ومصالحها إلى ما تراه مصلحة للأفراد كافة من دون تمييز؛ الأمر الذي يتطلب أن يكون صاحب الصوت في التشريع إنسانًا مرجعًا العقل وليس الانتماء إلى هذه المجموعة أو تلك. قد يكون من المسلّم به أنّ النظرية الأولى واقعية، كيفما احتسبنا المجموعات قيد النظر، كالأحزاب السياسية أو الدينية مثلًا أو الأقليات، بينما تبدو الثانية مثالية، أخذًا في الاعتبار الاصطفاف الطبيعي الذي يطفو على السطح وراء هذا التوجه (أو الحزب) أو ذاك أثناء الانتخابات. يمكن إيضاح هذا الفرق بين المقاربتين كما ظهر جليًا في حوار

(11) قد نريد شيئًا واحدًا وقد نريد شيئين. وفي الحالة الأخيرة قد يكون هذان الشيئان متضادين فتكون لديّ إرادتان، أجد نفسي أراوح بينهما.

جرى بين الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس والكندي تشارلز تايلور⁽¹²⁾. سأل الأخير - وهو من أنصار المقاربة الأولى - لم لا يكون للمسيحيين (مثلاً) بوصفهم مجموعة دينية في المجتمع، تمثيل في البرلمان كما للأحزاب السياسية؟ فهم شريحة لهم هويتهم الواضحة كما هي للأحزاب بل أكثر. لم يناقش هابرماس المقارنة التي طرحها تايلور بل خاطبه بمنطق آخر: إنه كيفما جرت الانتخابات (سواء أكان ذلك لمرشحي المجموعات أو لأفراد مستقلين) فالمصلحة الديمقراطية تقتضي أن يكون الفرد الممثل في نهاية المطاف سيد نفسه في أروقة التشريع، يُملئ عليه العقل وحواره العقلاني مع زملائه وفي المجتمع على نحو أوسع ما يتخذه من القرارات والتصويت. فيجب أن يكون مستقلاً في أروقة التشريع وليس بوقاً آلياً للفريق الذي دعمه. يختصر هذا الحوار النقاش القائم بين مدرستي "الفردانية" Individualist و"الجماعية" Communitarian، وهو ليس نقاشاً وصفيّاً لمجريات الواقع فحسب، وإنما يطرح أيضاً من هذا الجانب أو ذاك، كالوسيلة الفضلى لتحقيق مصلحة المجتمع عمومًا، إما من منظار المساواة بين جميع الأفراد أو باعتباره توازنًا بين مصالح المجموعات القويّة واحتياجاتها. ويقف سن إلى جانب "الفردانيين" في هذا النقاش.

يجب القول إن مجريات الواقع لا تنتقص من أهمية الموقف المثالي، فما يقوله الأخير هو أن النظام الديمقراطي السليم هو الذي يعطي للعقل مرتبة أشد أهمية منها للانتماء، وذلك بسبب أن العقل آلة منطقية حيادية منفتحة على الآراء، وقادر بالتفحص والنظر على تحديد تلك القرارات والسياسات التي تفي بالغرض الشامل والشافعي للمجتمع بصورة عامة، خلافاً للانتماء المنغلق بالضرورة على ذاته، ويسعى لتحقيق مصالح أعضائه. فهذا الذي يجب أن نسعى إليه وإن كان الواقع يسير بنا نحو الاتجاه الآخر. ومن نافلة القول، إن للواقع أشكالاً سياسية مختلفة تفرضها موازين القوى، داخل نظام واحد كالمملكة المتحدة أو كندا مثلاً، أو بين نظام وغيره، كما هو في بلجيكا أو سويسرا، فمنه ما يبدو ناجحاً كبلجيكا، ومنه ما هو غير مستقر كما هو الحال في لبنان.

وبالعودة إلى سن، فإنه كما رأينا ليس "مثاليًا" بمعنى تجاهل الواقع وموازن القوى، فهو يتقبل التقسيم السياسي الذي آلت إليه الهند مثلاً، ويجعل هذا منطقاً له للدفع في اتجاه التخلص من العنصرية والعنف الناتج منها. فهو لا يُصدر حكماً سياسياً على شكل النظام القائم في بلاد ما، بل يدعو إلى التخلص من العنصرية فيها إن وُجدت، ولتغليب العقل على تدبير أمورها. وبينما يحاول بعض الباحثين⁽¹³⁾ الاستدلال على مواقف سياسية له إزاء نزاعات أو خلافات، كخلافات الفرنسيين في إقليم كيبيك في كندا، أو الإسكتلنديين في بريطانيا، فهو يعزف عن اتخاذ موقف بخصوص هذه، مكتفياً بالإصرار على ضرورة عدم انتهاك الحقوق الإنسانية الأساسية، كما يفعل مثلاً بخصوص الوضع في فلسطين. فهو، من جهة، ينتقد بشدة انتهاك "إسرائيل" لحقوقهم، ولكنه لا يطرح من عنده حلاً كالدولة الواحدة - ما يتوافق مع مبدئه في المساواة بين الأفراد - ويترك الأمر لمطلب الفلسطينيين الاستقلال

(12) "Jürgen Habermas and Charles Taylor in conversation," Social Science Research Council, 20/11/2009, accessed on 13/6/2022, at: <https://bit.ly/3JoTtbL>

(13) Betto van Waarden, "Amartya Sen's Identity Pluralism Applied to Will Kymlicka's Liberal Multiculturalism," *International Journal on Minority and Group Rights*, vol. 21, no. 4 (October 2014), pp. 527-546.

في دولتهم، مكتفياً بالقول بأولوية الحوار العقلاني المفتوح طريقاً أفضل لتحديد المواقف، واتخاذ القرارات. وكما سبق، هو يدرك غلبة العادة للهويات العامة على الشخصية، والواقع السياسي الذي تفرزه تلك الغلبة⁽¹⁴⁾.

تبقى قضيتان (جانبيتان) تدوان معلقتين في هذا السياق، وتتطلبان التتبع لأسس التحليل عند سن، وتعلقان بالمعادلة التي تجمع الهوية بالعنف. أما الأولى، فالسؤال هنا يخص المبدأ القائل إن التحكم في الهوية هو المفتاح لإنهاء العنف الناتج من العنصرية. يمكن بالاستدلال القول إن أغلب ما يقصده سن تحديداً هو أن هذا التحكم هو شرط كافٍ وإن لم يكن ضرورياً؛ إذ جميعنا على علم بالأمثلة الكثيرة التي وُضع فيها حدٌ للعنف، لكن ليس من الباب الذي يريده سن، بل عن طريق العنف المضاد، فالعنف النازي مثلاً لم يوضع له حدٌ إلا بعنفٍ مقابل، وليس بوضع حدٍ للعنصرية نفسها. وكذلك في رواندا، لم يوضع حدٌ لعنف التوتسي في حق الهوتو إلا بعد اجتياح قبائل الأخيرة من بوروندي، وتمكّنها من احتلال العاصمة والسيطرة على الحكم، وليس بسبب التغلب على العنصرية نفسها أو القضاء عليها، وهذه أمثلة يأتي سن على ذكرها في أكثر من موقع في كتابه⁽¹⁵⁾. إذًا، إن أردنا الدقة في توصيف نظريته، فعلياً القول إن شرط الهوية بالنسبة إليه، هو شرط كافٍ وإن لم يكن ضرورياً، وقد نضيف إنه المفضل لديه باعتباره وسيلة سلمية.

أما القضية الثانية، فتخص علاقة السببية بين العنصرية والعنف، فهي ليست ذات اتجاه واحد، وكثيراً ما يكون العنف هو السبب في العنصرية أصلاً، إذ إنّ للعنف أوجهاً متعددة هو الآخر، كالعنف الاستعماري والاستغلالي، والذي تدفعه المصالح أساساً، وتدعمه موازين القوى، وإن كانت العنصرية محرّكاً أو مسيراً أساسياً للعنف في بعض الحالات، فلا بد من الإقرار بأن المصالح والأطماع أدّت وتؤدي دوراً أقوى في معظم حالات العنف، كما نشهد اليوم في أوكرانيا، وفي هذه الحالات يكون العنف المستعمل هو المسبب للعنصرية، للمفارقة، لدى الطرفين، المعتدي والمعتدى عليه.

(14) هذه "الغلبة" - أي للانتماءات الاجتماعية والدينية والسياسية وغيرها - هي تحديداً ما نلاحظ في الواقع البشري، حيث "نجد" أنفسنا تابعين لعائلة أو ملة أو قومية... إلخ، ويمكن أن تتضخم هذه في تأثيرها في الشخص لتصبح عصبية سلبية أو عنصرية تقود إلى الإجحاف في حقوق الآخرين والعنف إن لم يتم تداركها. فيتطلب تداركها تعزيز الهوية الشخصية كما يقول سن، أي أن يتمكن الشخص من تحكيم عقله وتفعيل إرادته فلا يسمح لنفسه بالانجراف في تكوين آراء واتخاذ مواقف "أحادية" نحو الآخر. ينظر:

Sen, *Identity and Violence*, pp. 103-119.

بالنسبة إلى إشارته لانتهاك حقوق الفلسطينيين وما قد يسببه هذا من ردود فعل عنيفة من العالمين العربي والإسلامي. ينظر: Ibid., p. 144. وبينما يشير في: Ibid., p. 193، إلى مطلب الفلسطينيين الاستقلال في دولتهم فهو لا يصرح بتأييده أو عدم تأييده لهذه المطالبة. فهو يتفهم إذاً "غلبة" الأيديولوجيا الوطنية بالرغم من فلسفته "الفردانية".

(15) يورد سن أمثلة كثيرة للعنصرية ومنها النازية وآثارها المادية في حياة البشر. لا يتعرض سن للحروب التي وضعت حداً للمجازر الناتجة من العنصرية، غالباً، لأن نظريته تخاطب العنصرية نفسها وكيفية التحرر منها بدءاً، أي قبل وقوع الواقعة. لكن تشهد الأحداث أنها حينما تقع فلا مناص من استعمال العنف المضاد لوضع حدٍ لها. وقد يسمح تغيّر المناخ العام بعدئذ، كما في ألمانيا، بتحرر الأفراد من الأيديولوجيا التي كانت سائدة في المجتمع سابقاً. طبعاً، لا يوجد ضمان لذلك، ولا يوجد ضمان للتغلب على العنصرية التي قد يشعر بها الفرد إلا إذا تمكّن من استبدال مشاعره السابقة من خلال الطريقة التي يدعو لها سن، وهذا ممكن كما يقول سن، وإن كان صعباً.

لكن ما قد يزيد الأمر تعقيداً في نظرية سن هو توأمة العنف والعنصرية، أي عندما يكونان وجهين لعملة واحدة لا يمكن الفصل بينهما أصلاً، كما في إسرائيل كدولة يهودية: العنف أتى بها إلى الوجود (الاستيلاء بالقوة على البلاد ومقدراتها)، ووجودها هو مصدر مستمر للعنف (التمييز السليبي ضد غير اليهود، والاحتلال). ويبدو، في الحصلة، أن أياً منهما غير قابل للاستئصال دون الآخر، أو قبله. فإن تخلّت إسرائيل عن عنصريتها زالت أسباب العنف تلقائياً، وإن رفعت إسرائيل عنفها، زالت عنصريتها تلقائياً. في الأثناء، وكيفما استقر عليه الوضع، مثلاً، في دويلة لبعض الفلسطينيين، في القبضة الإسرائيلية، وتبدني درجة التمييز ضد غيرهم، لن يغيّر هذا من التوأمة المشار إليها، وهي التوأمة التي تستشق كل رئة الحياة فيها من الأخرى. قد تمثل هذه التوأمة معضلة لنظرية سن، أو قد يقال إنها الاستثناء الذي يؤكد صحتها!

رابعاً: سن والهوية الشخصية: العمق الضبابي

تعتمد نظرية سن على مبدأ الفصل النوعي بين الذات كشيء ثابت، والهوية؛ فهناك الشيء وهناك صفاته، فإن كانت هوية الشيء ليست أحادية وهي قابلة للتغير، يكون الشيء هو نفسه وراء التغير، ويستمر في واحدته بالأوجه المختلفة لهويته (مثلاً، سن هو نفسه باختلاف معتقداته). يأتي سن بأمثلة مختلفة للتعبير عن مقصده الأوسع؛ فالفرد منا قد يكون مسلماً وبريطانياً وهندياً ومحامياً وعضواً في حزب ما، ورئيساً لبلدية ما، ورب أسرة... إلخ. يسمح له هذا التنوع بأن يتحكم في تفاوت تأثير هذه الصفات فيه، رافعاً بعضها عند أحداث معينة على بعض، أو ملغياً بعضها إن أراد. فقد يكون متمزماً، باعتباره هندياً أو مسلماً، بشأن إرادة ابنته الزواج من مسيحي إنكليزي، بدلاً من هندي ذي قرابة، لكنه يتمكن بإرادته المستقلة من تغليب مواظته باعتباره بريطانياً يؤمن بحرية الفرد والمرأة على ما قد يشعر أن دينه أو جنسه يمليه عليه⁽¹⁶⁾.

ولكن قد يثار السؤال عما إذا كان التعريف الذاتي للشخص (أي تمكّنه من تحديد هويته) يعني أن الآخر يراه كما يرى هو نفسه. هناك قول مأثور لجان بول سارتر - يشير إليه سن وآخرون - أن اللاسامي هو الذي يحدد هوية اليهودي - أي بغض النظر عن كيفما أراد اليهودي أن يحدد هويته بنفسه -⁽¹⁷⁾ (وقد

(16) Sen, *Identity and Violence*, pp. 29-30.

يذكر سن هنا أوجه الهوية المختلفة للشخص من جهة والخيارات المتاحة له من جهة أخرى التي يمكن أن يزن الشخص ما بينها بحسب الظروف لاتخاذ القرار المناسب لذلك الطرف. يقول إننا نفعل ذلك باستمرار، ولو ضمناً. لكننا قد نفعل ذلك أكثر علنية (كما فعل غاندي عندما قرر أن يعطي أولوية لانتماه القومي على الوجه المهني لشخصيته). وقد تكون أوجه هوية الشخص متعددة ومتضادة. والخلاصة التي يريد التوصل لها هي أن الفرد يستطيع التحكم في أوجه هويته، فهو قادر بالإرادة والتعقل أن يحرر نفسه من تزمته بخصوص هذا الوجه أو ذاك من شخصيته. ينظر: Ibid., p. 19.

(17) تناول سارتر "المسألة اليهودية" في مقال صحفي له فور انتهاء الحرب العالمية الثانية وتحرير باريس. اختصر المحللون نظريته بالقول إن "اليهودية" هي مجرد حقد غير عقلائي ضد اليهود، أي إن الآخر الغاضب هو الذي يوقع صفة "اليهودية" على الشخص أو يكسبه إياها من دون أن تكون تلك بالضرورة إدراكاً أو انتماءً فكرياً أو عقائدياً لديه. لا شك في أن هناك صحة فيما يقول، كما يشعر الياباني الأميركي أنه مجرد أميركي، إلى أن يصدمه تعامل الحكومة الأميركية معه كعدو، كما حصل في الحرب العالمية الثانية، وهكذا. يشير سن إلى مقال سارتر في: Ibid., p. 9.

يضاف أن الأمر كذلك أيضًا بالنسبة إلى الهويات العامة وليس للأشخاص فحسب). فهل ينتقص ذلك من قوة الحجة التي يعتمد عليها سن في نظريته؛ أننا نحن المتصرفون الوحيدون في هوياتنا؟ هل يحدد الآخرون هوياتنا كما نحدد هوياتهم؟ وهل الهويات في نهاية الأمر موضوعية أم ذاتية؟

لجأ الفلاسفة قديمًا إلى التمييز بين الجوهر (الموضوع أو الشيء أو الذات) وأعراضه أو المقولات التي تقال عنه (أو تُحمل عليه)، فالعرض هو الذي يقوم في الجوهر، والآخر لا يكون متحصلاً إلا بأعراضه. لكنهم أضافوا أن بعض الأعراض ذاتية لا يقوم الجوهر إلا بها، وبعضها الآخر غير ذاتي، وفصلوا في أنواع الأخيرة بين ما هو لازم وغير لازم، وبين المفارق وغير المفارق⁽¹⁸⁾، بينما الخلاف في موضوع الهوية الذي سنتناوله لا يمتّ مباشرة لهذه التقسيمات الكلاسيكية، إلا أن هناك أمرين قد يكون التطرق إليهما مفيداً لفهم هذا الخلاف: الأمر الأول هو اعتبار التقسيم المشار إليه بين الشيء وصفاته أمراً موضوعياً، فلا خلاف أن شيئاً ما (مثلاً، الإنسان) موجود، وأما الثاني فاعتبار بعض تلك الصفات موضوعية وثابتة (كالقول عن الإنسان: إنه كائن حيّ ينمو ويتغذى) وبعضها إرادية، كوصف إنسان ما بأنه ماشٍ أو جالس أو في مكان كذا. عند النظر في كلام سن في أوجه الهوية التي يتحلّى الفرد بها، نجد أنه يميّز كذلك بين الشيء وأعراضه (أوجه هويته)، معتبراً أن الشيء (في هذه الحالة؛ المعنى هو الشخص)، هو أيضاً ذات ثابتة (مثلاً، إنه وُلد في مكان كذا وزمان كذا، وهو عاقل وذو إرادة)، إلا أن أوجه هويته (أنه هندوسي أو مسلم) ليس منها ما هو ذاتي، أو لا يمكن إخضاعها للذات. فكأنه يطرح أمامنا معادلة بسيطة توضع فيها الذات (الشخص) من جهة، ومجموعة متنوعة من أوجه الهوية من جهة أخرى دون التمييز بين أوزانها أو بين أيها قد يكون أكثر ذاتيةً من الأخرى، فهي بالنسبة إليه مجموعة وحدات وصفية قابلة للتحكم في معاييرها من قبل الذات/ الشخص، وذلك بحسب إرادته، ويبقى الشخص نفسه كيفما صاغ هويته.

كما قيل سابقاً، يستعمل سن طرحه هذا في موقفه الأعم لاحتواء تضخم مكانة الأقليات في بريطانيا. يتصدى بيكو باريك⁽¹⁹⁾ الذي يؤمن بالاعتراف بأهمية مكانة هذه الأقليات لهذا التوجه، ويستعين في موقفه هذا بنقد تعريف سن للهوية. يقول: إن الموضوع أشدّ تعقيداً مما يقول سن، خاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار أولاً التمييز بين الإنسان والشخص؛ فعند الحديث عن الهوية يقول باريك: إنه يجب أخذ جانبيين في الاعتبار، وهما: هوية الإنسان الشخصية وهويته الاجتماعية، وهاتان مجتمعيتان تشكلان هويته الكاملة. يمكننا تعريف الأولى بالقول: إنها تلك المعتقدات والالتزامات الأساسية عند الشخص التي بها يُعرّف نفسه لذاته ويحدد موقعه من العالم من حوله. أما الثانية أو الاجتماعية، فهي تلك التي

(18) يُقال مثلاً عن الإنسان في الإجابة عن السؤال "ما هو؟" إنه يتكوّن بصفّتين هما كونه حيّاً (الجنس) وعاقلاً (الفصل)، وتُعتبر هاتان الصفتان ذاتيتين له. ثم تُضاف إلى هذه صفة خاصة به كالقول إنه ضاحك (فهذه لا تخصه إلا هو، لكنه لا يتكوّن بها، فهي لازمة). وقد يُقال عنه أيضاً إنه "ماشٍ"، لكن هذه ليست خاصة به. يُنظر في بقية صفاته فمنها ما هي دائمة له ككون بشرته، ومنها ما يفارقه كنومه (فهو لا ينام دائماً). قد يختلف الفلاسفة فيما بينهم على هذه التصنيفات وما يرونها بهذه الصفة أو تلك. لكن الصفات أو الأوجه التي يتكلم عنها سن في سياق الهوية تتعلق باللغة والدين والقومية والمهنة والحالة العائلية ... إلخ. بهذا المعنى فهي أوجه للهوية شخصية وليست أوجهاً للإنسان العام.

(19) Bhikhu Parekh, "Logic of Identity," *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 8, no. 3 (2009), pp. 11–33.

تشير إلى علاقاته الاجتماعية التي تشكّل قيمة عميقة له، ويراهها جزءاً عضوياً من نفسه، ومنها يعطي معنى لحياته. ليست إحداها منفصلة عن الأخرى، بل تتأثر الواحدة بالأخرى، فالشخصية تشكّل الطريقة التي بها يحدد الإنسان هويته الاجتماعية، ويزن أوجهها ويعطي لكل منها نكهتها الخاصة، والاجتماعية توسع من مدارك الإنسان لذاته بما يشمل آخرين ويضفي على الهوية الشخصية بذلك إطاراً أوسع وأعمق. إذًا، يعتبر باريك أن الهويتين الاجتماعية والشخصية هما عنصران تتشكل منهما الهوية (الكاملة)؛ ما يعني أننا لو افترضنا استبدال هذه جذرياً بغيرها (كما يطرح سن) فلن يكون كلامنا عن نفس الشخص الذي يدعوه سن إلى تغيير هويته، بل يكون قد غدا شخصاً مختلفاً! أما بالنسبة إلى غاندي (وهو المثال الذي يستعمله سن للإشارة إلى قدرة الفرد على التحكم في هويته) فيقول باريك: إننا لا نقول في واقع الأمر إنه بقي نفس الشخص (بعد عتق نفسه من موروثه)، بل نقول إنه أصبح الآن شخصاً آخر، وإن بقي (بعد العتق) نفس الإنسان⁽²⁰⁾.

هناك بعض المنطق فيما يقوله باريك، إذ نحن عادةً تفهم القول إن فلاناً ما، تغيرت شخصيته (وفي الحالات المَرَضية: إن له أكثر من شخصية أو هوية)، فكأننا نميز بين الفرد أو الإنسان وشخصيته، ولكننا في حال التغير نقول: إنه أصبح شخصاً مختلفاً وهو ليس نفسه الشخص الذي كنا نعرفه. يعتقد باريك أن هذه الملاحظة تنسف ما يقوله سن بخصوص بقاء الشخص هو نفسه إذا ما صاغ هويته على النحو الحر الذي يريد. فكأن ما يدعوه إليه سن هو استبدال أفراد الأقليات ليكونوا أشخاصاً غير أنفسهم! في نهاية المطاف يشترط باريك عند الكلام عن الهوية أن يكون هذا الكلام عن الهوية "الكاملة"، أي ليست الشخصية منفردة، وبهذا فهو يتحفظ على درجة الانعتاق الممكنة للشخص من هويته. فكأنه، إذًا، يقول بما قاله القدماء بخصوص أعراض أو أوجه "ذاتية" للهوية، لكنها في هذه الحال تتعلق بموروث حضاري عميق غير خاضعة للإرادة، خلافاً لما يقوله سن.

في معرض رده المقتضب⁽²¹⁾ على باريك، يكرر سن عدم اقتناعه أو حتى استيعابه حجة الأخير. وفي الحقيقة، ليس واضحاً إن كان الخلاف لغوياً فحسب (يتعلق بتعريف المصطلحات المستعملة) أو سيكولوجياً/ تجريبياً أم أبعد من ذلك. وبالعودة إلى تقسيمات الفلاسفة القدماء يفترض الاثنان أن ثمة شيئاً ثابتاً هو موضوع الكلام، وهما يتفقان على بعض خصائصه ولكن ليس على كلها، فيعتبره سن "الشخص"، بينما يعتبره باريك "الإنسان". ليس متفقاً عليه ما هو ذلك "الشيء". لكن الخصائص التي يعتمدها باريك معايير لثباته، كذلك الشيء، هي أولاً معايير "جسمية" (مثلاً، مكان وزمان الولادة).

(20) Bhiku Parekh, "Clearing the Fog," *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 8, no. 3 (2009), pp. 289–290.

وكما سنرى يوقع باريك نفسه في مشكلة منطقية هنا باعتماده الإنسان موضوعاً ثابتاً وراء الهوية بكافة أوجهها. لكنه يعترض على التعامل مع كافة أوجه الهوية (كما يفعل سن) من دون التمييز بين أيها أكثر أو أقل انطباقاً في الشخص. فهويته الدينية أو العائلية أو القومية مثلاً أثقل وزناً من أوجه أخرى لهويته كالوظيفة التي يشغلها. وفي هذا السياق يعترض باريك أيضاً على قوة التأثير التي ينسبها سن للعقل عند الكلام عن حرية الفرد في اختيار أوجه هويته، فيقول إن المؤمن مثلاً أشد تأثراً بإيمانه، وسوف ينعكس هذا على اختياراته. ويضيف باريك إلى كل هذا أن العقل لا يُملئ بالضرورة إجابة أو حلاً واحداً في المسائل التي تستدعي اتخاذ قرار ما، ومن ثم فإن مقولة سن ("الاختيار العقلاني الحر") لن تؤدي بالضرورة إلى النتيجة التي يأمل.

(21) Amartya Sen, "The Fog of Identity," *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 8, no. 3 (2009), pp. 285–288.

إذا أضفنا الآن معايير أخرى، ومنها التي يكتسبها "الشيء" بحكم الأولى (كاللغة والوعاء المجتمعي والمعتقد)، ومنها ما يكتسبه "اتفاقاً"، أي في مسيرة حياته (كالمهنة أو العلم)، نجد أن باريك يقول: إن الأولى أيضاً "ذاتية"، بينما الثانية مكتسبة أو عرضية. وهكذا، إذا افترضنا تغير الأولى، نكون كأننا بدأنا في التكلم عن شيء غير الذي بدأنا في الكلام عنه. وإذا افترضنا أن "الشيء" نفسه هو الذي يقوم بعملية التغير لكل هذه، نكون كأننا افترضنا أن ذلك الشيء يلغي نفسه؛ ما يجعل هذا الافتراض هذراً من الكلام. في المقابل يعتبر سن أننا إذا ما استثنينا التوصيف المكاني/ الزماني للشيء، فهويته ذات الشأن، هي مجموعة خصائصه، وليس منها ما هو ذاتي بالطبع أو لا يمكن التحكم فيه. أما بالنسبة إلى الخلاف حول ما إذا كان يبقى هو نفسه مع التغير، في الذي يمكن أن يجريه في خصائصه، فيقول: إن هذا موضوع آخر "فلسفي" يتعلق بمعنى أن يكون الشيء هو (المسألة التي طرحها لوك)، ويضيف أن المعنى المتفق عليه في هذا السياق هو مجرد القول: "إنه نفسه"⁽²²⁾. لا يتوسع سن في توضيح هذا، ولكن يمكننا تخيل معادلة منطقية يقال فيها: إننا إذا افترضنا شيئاً، ولكننا بحكم الافتراض حكمنا أن الشيء الثاني يخضع لنفس الاعتبارات التي أخضعنا لها الأول، فيكون ما افترضناه ثانياً هو نفس الشيء الذي افترضناه أولاً. يتعلق الأمر إذاً بعدستنا المنطقية، أي في ما نضعه نصب أعيننا. لا يقبل باريك هذا التعريف الذي يراه محدوداً للهوية، لكنه في واقع الأمر ملزم به عند اللجوء إلى القول: إن ما يبقى نفسه هو الإنسان وإن لم يكن الشخص، إذ ما فعله هو وضع "الإنسان" نصب عينيه (كيفما نظر إلى ذلك) كالموضوع الأصلي الثابت بدلاً من الشخص⁽²³⁾.

ولكن، لا ينتقص هذا "الخلل المنطقي" في حجة باريك من موقفه الأعم بخصوص الهوية، ويبقى الأمر معلقاً بينه وبين سن من دون حسم: فمن الواضح أن كلاهما يقبل أو يعتمد القسمة الكلاسيكية بين الشيء أو "الموضوع" قيد البحث، وأعراضه. وما يختلفان حوله هو تعريف (أو تحديد) تلك الأعراض التي تُعتبر "ذاتية" له. بسبب توسعه في تحديد الهوية لتشمل النواحي الشخصية والعامة. يعتبر باريك أن بعض العامة على الأقل ذاتي أيضاً؛ ما يعني أن فرضية أن الفرد يمكنه التخلص منها، هي كالقول إن الإنسان مثلاً يمكنه التخلص من كونه كائناً ينمو ويتغذى. أما سن فمع أنه لا يتوسع في تعريف ما يعتبره ذاتياً، فإن إشارته لذات عاقلة ومريدة، تعني أنه يعتبر هذه على الأقل ذاتية للشخص. ويعتبر ما تبقى أعراضاً يمكن التحكم فيها.

ليس واضحاً إذا كان سن في الحقيقة محتاجاً إلى تبني الموقف الحدي الذي يبدو أنه منجرٌ إليه، أي ذلك

(22) Ibid.

يقول سن: "إن الهوية الشخصية تتعلق بأن نكون نفس الشخص"، وهذه هي التي تميزنا من آخرين. ولكونها كذلك - يستمر سن - فليس في الإمكان تصورهما "مندمجة" مع تلك الأوجه التي تعبر عن الهوية الاجتماعية. يضيف هنا أن في إمكاننا تخيل عتق أنفسنا عن بعض هذه دون أن نفقد هويتنا الشخصية. تترك هذه الملاحظات كثيراً من التساؤلات: هل استعماله لكلمة "بعض" هنا يعكس تراجعاً في رأيه؟ وما هذا البعض؟ ثم ما وجه الاختلاف أصلاً بين أوجه الهوية الشخصية التي يقول بها وتلك التي يذكرها باريك (مثلاً، القول إنني مسلم)؟ أليس هذا دمجاً بين الشخصي والعام أصلاً؟

(23) نلّمس من خلال هذا الخلاف خلافاً أعمق بين الموقفين، الوضعي والموضوعي: بالنسبة إلى سن، كما يُجلى الشخص ضابطة هويته بإرادته كذلك يتمكن المراقب من معانيته أو تعريفه كذلك الشخص. بالنسبة إلى باريك، ثبات هوية الشخص هو ما يسمح للمراقب معانيته كذلك الشخص.

الموقف للفردانيين القائل بالاستقلالية التامة للهوية الشخصية عن العامة. كل ما يحتاج إليه هو القول: إن الفرد قادر على تملك نفسه والتغلب على تلك النزعات نحو التطرف والعصبية تجاه أمر أو آخر، والتي قد تشدّه إليها ميوله أو انتماءاته، وقادر أيضاً على تحكيم عقله في تحديد أفعاله ومواقفه منها. ليس محتاجاً إلى الدفاع عن مقولة إن الفرد بطبيعته قادر على عتق نفسه كلياً عن موروثة وانتماءاته ومعتقداته وطبيعته. لا أقول: إن الفرد غير قادر على ذلك أصلاً. بلى قد يكون قادراً. لكن لا تعتمد رسالة سن، بحسب رأي الكاتب، للبت أو الحسم في هذا الموضوع، ولا حاجة له إذاً إلى خوض هذا النقاش.

ليس واضحاً أصلاً أن الهوية، شخصية كانت أم عامة، تخضع لمنطق الثنائيات، أي إنها إما موجودة أو ليست موجودة، بل نحن كثيراً ما نجد لها قابلية لمنطق الزيادة والنقصان، قوية أو واهية، وأحياناً نجد درجة النقصان والزيادة هذه مرتبطة بتماهي الشخصية مع العامة، وبحاجة الواحدة إلى الأخرى لتحسين نفسها وتثبيت بقائها، كوضع الفلسطيني في إسرائيل أو تحت الاحتلال، فهويته الخاصة والعامة لا تكادان تنفصلان، بل تحتاج إحدهما إلى تحسين الأخرى، ويمكننا الاطلاع على نموذج ذلك بدراسة بعض حالات استجواب المناضلين في المعتقلات، حيث يحاول السجان اقتلاع انتمائية المناضل إلى وطنه كي يحصل على المعلومات التي يريدها، أو لتحطيم هوية المعتقل الوطنية، فيجد المناضل نفسه يتصدى مستعيناً بالواحدة لتحسين الأخرى، وتصبح إرادته مزدوجة، أو فلنقل: تصبح إرادتين تكمل إحدهما الأخرى⁽²⁴⁾.

وهنا لا بد من الإشارة أيضاً إلى كثير من الحالات التي تكون فيها مكانة "الجماعة" وأهميتها حافظة ومدافعة عن هوية الفرد، كالهوية الطبقية مثلاً، أو هوية المرأة، وكثيراً ما نجد أن استعباد الإنسان كما في تجارة السود الأفريقيين إنما قامت على نفي الاعتراف بهم كائنات جماعية لها مكانتها، واعتبارهم قطعاً فردية للاستغلال في مزارع البيض. ونشهد أيضاً جمال التنوع في الحضارات البشرية، من لغات وعادات وتقاليدها يفتخر أصحابها بها ويجدون فيها تعبيراً عن تميزهم من الآخرين. لا ينفي سن كل هذا، بل يؤكد الحاجة والإمكانية لتعايش هذه الحضارات، لكنه يحذر أولاً من الوقوع في فخ العنصرية التي قد تنتج من تضخيم هوية الجماعة العامة، ويذكرنا من جهة أخرى بأننا كيفما نظرنا يجب أن يبقى الإنسان الفرد لدينا يحتل المكانة الأولى، ولديه القيمة العليا التي من أجلها تكون الجماعة، ولا يبرر وجود هذه طمس هوية الفرد وحرية وكرامته.

أخيراً، بقي لنا أن نعالج السؤال الذي يبدو في ظاهره مناقضاً لنظرية سن، فيما إذا كان الفرد خاضعاً في هويته لتعريف الآخرين لها.

(24) Sari Nusseibeh, "Personal and National Identity: A Tale of Two wills," in: Thomas Kapitan (ed.), *Philosophical Perspectives on the Israeli-Palestinian Conflict* (London: Routledge, 1997).

كما يتضح في هذا البحث يختلف موقفني عن ذلك الذي يتبناه سن، وهو من ناحية أقرب إلى موقف باريك من حيث طرح الهوية باعتبارها ثنائية عامة وشخصية، وتكون الأولى في حاجة إلى الثانية والعكس أيضاً عندما تكون حريتهما معاً مسلوقة. كما أفسر "منسوب" رجاحة العامة بشكلها العدائي في هذه الحالة، بالقدر الذي تكون فيه الحرية مسلوقة، لكن دورها "المتضخم" هذا عند الفرد يبدأ في التقلص عند تحقيق الحرية، فتصبح المعادلة بين الاثنين أكثر توازناً؛ ما يسمح بالتفاعل الإيجابي بين الهويات العامة المختلفة.

كما ذكر سابقاً، هذه مقولة لصقت بسارتر الذي أوضح إثر الحرب العالمية الثانية أن العداء (اللاعقلاني) لليهودية هو الصانع للهوية اليهودية، بمعنى أن صورة اليهودي لدى "الآخر"، لا شك في أنها تؤثر في صورة اليهودي عند نفسه، فهو يُضطر، حتى لو كان علمانياً، إلى أن يعود ليرى نفسه يهودياً، نتيجة تلك الصورة التي يراه عليها غيره.

رأينا في مستهل هذا البحث أن تعريف سن للهوية يُبقي الباب مفتوحاً أمام تأثيرها وتأثيرها، كما أن تعريفه للهويات العامة "الوهمية" (أنها أحادية ومنغلقة) ينطبق على الآخر كما على الذات، بمعنى أنني قد أكون منغلقةً وأحادياً في تعريف الآخر كما في تعريف هويتي، مع القدرة على أن أكون بعكس ذلك. فهل يسمح هذا المنظور للقول إن تعريفني لهوية الآخر "يصنعها"؟ ليس مستبعداً ذلك، خاصة إن قلنا إن الهويات للذوات العامة (والشخصية) "عائمة" وبأوجه متعددة، منها ما يختلط مع تعريف أو صورة الآخر لها، فهذه الأخيرة تصبح جزءاً منها أو وجهاً من أوجهها، فلا تلبث أن تظهر وجهاً من أوجه الهوية العامة للشخص الذي يحملها، أي تصبح تلك الصورة الخارجية مندمجة فيها (حتى ولو كانت مُنقّرة للشخص، كما أن صورة اللاسامي لليهودي منقّرة له!) وبصورة أعم فليس أدلّ على "صنع الهويات السليمة" من تأثير التربية الرشيدة وآداب المعاملة في تكوين شخصية الناشئ، أو على "صنع الهويات المريضة" من زرع الطباع السيئة في النفوس. وعلى نحو أكثر عموماً فنحن نؤثر إيجابياً في شخصية الآخر، كما نؤثر سلباً فيها بالطريقة التي نتعامل فيها معه، وليس غريباً أن يصدق هذا على الإنسان كما على كائنات أخرى (ومنها النبات!). والأمثلة كثيرة لتبين أن المضطهد من الآخر يرى نفسه مضطهداً ويتصرف وفق ذلك. و"المدير" الذي يبجله أعوانه قد يرى نفسه مستحقاً لهذا التبجيل، والناشئ الذي نحطّ من قدره سوف يصل الأمر به إلى أن يحطّ من قدر نفسه. وفي السياسة، قد يستغرب بعضنا (المتمثل بالقول "عزة ولو طارت") إن أوسعنا الكلام لتطبيق النظرية نفسها على المتحاربين، وزعمنا أن كلّ طرف يمتلك القدرة على تكوين هوية خصمه، وهي قدرة نفسية وسلمية قد تفوق قدرات الأطراف العسكرية⁽²⁵⁾.

لا نبتعد كثيراً عن سن في ما قلنا أخيراً، بل نستطيع أن نستدل على موقفه من خلال توظيفه نموذج غاندي: فلسفة هذا الأخير اللاعنافية بخصوص الاستعمار البريطاني، اعتمدت جعل المستعمر عدواً لنفسه، أي تجريده من هويته الاستعمارية واستبدالها بهوية إنسانية. يؤكد هذا نظرية سن أن الفرد قادر على التأثير والتأثير في أوجه الهويات العامة والشخصية.

خاتمة

تعرض هذا البحث لتفسير نظرية أمارتيا سن الخاصة بعصبية الانتماء إلى الهويات العامة، والتي نجدها أحياناً في الأديان والقوميات والموروث عمومًا والعنف. فهذه العصبية تسبب العنف. وللقضاء على هذا لا بد من التغلب على تلك العصبية. والحل الذي يطرحه سن يعتمد على ضرورة أن يحرر الفرد نفسه من تبعيته العمياء لموروثه. يعني هذا أن يقوم الفرد بالتحكم في ميوله ونزعاته الموروثة، بحيث

(25) Sari Nusseibeh, "The Archimedean Lever: Right in the Face of Might," The Max Perutz Memorial Lecture, International Human Rights Network of Academies and Scholarly Societies (London: May 2005).

يمكن من تصميم هويته على النحو المتعلق الذي يجعله سيداً لنفسه. وكي يفعل ذلك، لا بد له من إدراك حقيقتين؛ هما: أن حضارات العالم ليس بعضها منفصلاً عن بعض، كما قد يبدو له، وأن أيّاً منها ليس ذا وجه واحد كما قد يتخيل. يمكنه هذا الإدراك من "رفع رأسه" فوق موروثه؛ ليرى الأمور بصورة أكثر توازناً، فيصبح حراً لتصميم ميوله ومعتقداته بحسب إرادته المستقلة.

يتعرض البحث لمسألتين تثيرهما نظرية سن، هما: ما إذا كان فصح الفرد عن موروثه ممكنًا فعليًا (أليست هوية الفرد منطبعة بهوية موروثه؟)، أو ممكنًا نظريًا (كيف يمكننا القول إن الفرد يبقى نفسه، إذا ما افترضنا أنه استبدل هوية بأخرى؟). هاتان المسألتان لهما جذور في فلسفتين متقابلتين هما: الفلسفة الفردانية والجماعية، وأيضًا في منطقتين لتعريف "الموجود"؛ الوضعية والموضوعية، حاول الباحث إيضاح هذه الاختلافات لإعطاء صورة أوسع للمسائل التي يثيرها سن. ويرى الباحث أن معالجة سن لموضوع الهوية مفيدة في الجانب العملي الذي يتعلق بالعنف، ولكنها لا تتعمق بما يكفي في الجانب الفلسفي.

References

المراجع

العربية

هنتجتون، صامويل. صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي. ترجمة طلعت الشايب. تقديم صلاح قصوه. ط 2. القاهرة: سطور، 1999.

الأجنبية

- Kapitan, Thomas (ed.). *Philosophical Perspectives on the Israeli–Palestinian Conflict*. London: Routledge, 1997.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Dover Publications; Unabridged edition, 1959.
- Parekh, Bhikhu. "Logic of Identity." *Politics, Philosophy and Economics*. vol. 8, no. 3 (2009).
- _____. "Clearing the Fog." *Politics, Philosophy and Economics*. vol. 8, no. 3 (2009).
- Qizilbash, Mozaffar. "Identity, Community, and Justice: Locating Amartya Sen's Work on Identity." *Politics, Philosophy and Economics*. vol. 8, no. 3 (2009).
- _____. "Identity, Reason and Choice." *Economics & Philosophy*. vol. 30, no. 1 (March 2014).
- Sen, Amartya. "Justice and Identity." *Economics and Philosophy*. vol. 30, no. 1: 'Themes from the Work of Amartya Sen: Identity, Rationality, and Justice' (March 2014).
- _____. "The fog of identity." *Politics, Philosophy and Economics*. vol. 8, no. 3 (2009).
- _____. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. New York/ London: W. W. Norton & Company, 2007.
- _____. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- Waarden, Betto van. "Amartya Sen's Identity Pluralism Applied to Will Kymlicka's Liberal Multiculturalism," *International Journal on Minority and Group Rights*. vol. 21, no. 4 (October 2014).

حجاج أبو جبر | Hajja Abu Jabr*

هل من مكان للهوية في عالم معولم؟ استكشاف "الهوية السائلة" عند زيغمونت باومان

Is there a Place for Identity in a Globalized World? An Exploration of Zygmunt Bauman's "Liquid Identity"

ملخص: يرتبط خطاب "الهوية السائلة" عند زيغمونت باومان بتحولات مشروع الحداثة الغربية بوجه عام، وبإذابة الأطر المرجعية والهويات الموروثة بوجه خاص. ويفترض هذا الخطاب أن عمليات الإذابة كانت ترمي إلى استحداث أطر مرجعية أشد صلابة وأكثر عقلانية، أما الآن فإنها لا تكتثر باستحداث أطر بديلة، بل تدفع الهوية إلى حالة من السيولة الشاملة والدائمة. وتفترض هذه الدراسة أن خطاب باومان عن الحداثة السائلة يتجاوز الفصل الحاد بين الحداثة وما بعد الحداثة (أو الحداثة والعولمة)، ويرى الحداثة متتالية واحدة تختلف في درجة الإذابة وحدتها ونطاقها ومداهها. وهذا يعني أن مشكلة الهوية مشكلة قديمة، لكنها تشهد تحولاً جديداً في شكلها ومضمونها في زمن العولمة. وتسعى الدراسة إلى الكشف عن هذا التحول، وذلك من خلال استكشاف أهم الصور المجازية في خطاب باومان عن الهوية. ويأتي هذا الاستكشاف في محورين أساسيين، هما: الصور المجازية للهوية في الحداثة الصلبة (الحاج، والبستاني، والبطل)، والصور المجازية للهوية في الحداثة السائلة (اللاعب، والسائح، والصعلوك).

كلمات مفتاحية: الهوية السائلة، الحداثة، ما بعد الحداثة، العولمة، الفقراء الجدد.

Abstract: Zygmunt Bauman's discourse on 'liquid modernity' is associated with the transformations of the project of Western modernity in general, and the liquefaction of frames of reference and inherited identities in particular. This discourse assumes that the processes of liquefaction were meant to create more solid and more rational frames of references, yet these processes no longer care about the creation of alternative frames of reference, thus throwing identity into a permanent and comprehensive state of liquidity. This paper assumes that Bauman's discourse on liquid modernity goes beyond the strict separation between modernity and postmodernity (or modernity and globalization), stressing instead modernity as a sequence that differs in the degree, intensity, scope and scale of liquefaction. This means that the identity problem is an old one, yet it witnesses a New transformation in its form and content in the era of globalization. The paper seeks to uncover this transformation through an exploration of the most important metaphors in Bauman's discourse on identity. This exploration comes in two main sections: metaphors of identity in solid modernity (pilgrim, gardener and hero), and metaphors of identity in liquid modernity (player, tourist and vagabond).

Keywords: Liquid Identity, Modernity, Postmodernity, Globalization, the New Poor.

* أستاذ النظرية النقدية، أكاديمية الفنون، القاهرة.

مقدمة

ينطلق زيغمونت باومان في تحليله خطاب الهوية من تمييز الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر بين الشيء الجاهز المعطى *Zuhanden* والشيء القابل للاستعمال والتشكيل *Vorhanden*. ويفترض باومان أن الحداثة الغربية تخصصت في تحويل الأشياء من مجرد الحضور الجاهز المُعطى إلى الحضور القابل للاستعمال والتشكيل. ولذا دأبت الحداثة منذ ظهورها على إذابة كل ما هو صلب وإعادة تشكيله، وكانت الحصيلة هي إلقاء الطبيعة البشرية وأشكال الحياة التقليدية في بوتقة الصهر والتحديث⁽¹⁾.

مع أن الفرد هو الفاعل المنوط به تكوين الذات وتوكيدها وتغييرها، فهو في الوقت نفسه موضوع عملية التشكيل. ولذا كانت الهوية مهمة فردية تشكل اجتماعيًا، وتحظى بفرصة كبيرة من النجاح والاستقرار والصلابة بفضل ثقة ثلاثية: الثقة بالنفس، والثقة بالآخرين، والثقة بالمؤسسات الجمعية⁽²⁾. ولم يكن في وسع الفرد الإجابة عن سؤال الهوية "من أكون؟" إلا بالإشارة إلى الروابط التي تصل الذات بالآخرين، وافترض ثبات الروابط وموثوقيتها عبر الزمن حتى يمكن رسم خطة الحياة وتنفيذها على المدى البعيد⁽³⁾. وهكذا حلّت فكرة "مشروع الحياة" محل القضاء والقدر، و"الهوية" محل الطبيعة البشرية⁽⁴⁾.

يؤكد باومان أن العقل الحديث لم يكن ملحدًا بالضرورة، بل سعى إلى تهميش الإله في الأمور الدنيوية، وتولى العلم مهمة التحديث، وحقق نجاحات كثيرة، ولكن تلاشت سلطة المقدس وفكرة الأبدية؛ وذلك بسبب تعليق القضايا الكبرى أو تهميشها أو استبعادها من مشروع الحياة والتركيز على الهُنا والآن⁽⁵⁾.

وقد احتفى فلاسفة التنوير بفضيلة تكوين الذات وتوكيدها والقدرة على تغييرها، وكانوا يطمحون إلى تشكيل مراكز جديدة أشد صلابة تُعد بمزيد من الحرية على أساس العقل⁽⁶⁾، ولكن هذه الحرية الديمقراطية كانت تحمل أيضًا بذور الشمولية؛ لأن الحداثة لم تنق بأن الجميع سيتبعون العقل بإرادة وشجاعة، وكان لا بد من إرغامهم على أن يكونوا أحرارًا. فالهوية ليست مسألة فردية خالصة، بل إنها عملية تشكل اجتماعيًا، حتى وإن كانت الفردانية تشير إلى تحرير الفرد من الشخصية الاجتماعية الموروثة وتحويل الهوية من "هبة جاهزة" إلى "مهمة إجبارية" تقوم على تحمل المسؤولية وعواقبها⁽⁷⁾.

(1) Zygmunt Bauman, "Identity in the Globalising World," *Social Anthropology*, vol. 9, no. 2 (June 2001), p. 122.

(2) Ibid.

(3) Zygmunt Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi* (Cambridge: Polity Press, 2004), p. 69.

(4) Bauman, "Identity in the Globalising World," p. 123.

(5) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, p. 73.

(6) Bauman, "Identity in the Globalising World," p. 123.

(7) Ibid., p. 124.

ويصف باومان هذه المعضلة بأنها تأرجح حتمي بين محاولتين متعارضتين في تشكيل الهوية: الليبرالية (قيمة الحرية الفردية) والجماعية (قيمة الأمن التي يَعدُّ بها الانتماء). فهذا التأرجح سمة من سمات الوجود الإنساني المركب ومحاولة للتوفيق بين الأضداد. وبين المبدأ الليبرالي والمبدأ الجماعتي، تتشكل معركة الهوية وتصبح أداةً للتوحيد والتفريق، والجمع والفصل، والاستيعاب والإقصاء⁽⁸⁾.

في زمن الحداثة الصلبة، كانت مشكلة الهوية تدور حول سبل بنائها والحفاظ على صلابتها واستقرارها، كما كانت تشير إلى فعل متوجه نحو المستقبل، وإلى مشروع مفترض، وإلى هوية مفترضة. وكان بناء الهوية عملية دائمة ومهمة فردية، كما ارتبط بمفهوم الثقافة، في إشارة واضحة إلى عدم الكفاءة الفردية والحاجة إلى التربية الجماعية، وأهمية المربين العارفين، وتلازم حرية الاختيار الفردي والاعتماد الاجتماعي على إرشاد الخبراء⁽⁹⁾. وربما يفسر ذلك اهتمام باومان بدور المفكرين وفلاسفة التنوير في صناعة الهوية في زمن الحداثة الصلبة، حتى إنه وضع كتاباً كاملاً عن دورهم ومكانتهم في صنع العقل الحديث، وإن كان دورهم في تشكيل الهوية قد أصبح متواضعاً للغاية في عصر ما بعد الحداثة وزمن العولمة⁽¹⁰⁾.

مع أن مشكلة الهوية لم تكن مسألة مركزية في اهتمامات الآباء الروحيين لعلم الاجتماع (إميل دوركايم وجورج زيمل وماكس فيبر)، فإن باومان يستحضر مفهوم ماكس فيبر عن "العقلانية الأدائية" instrumental rationality، مؤكداً أن مشكلة الهوية كانت تنحصر في الكفاءة النسبية للأدوات والوسائل وتوافرها لتحقيق الغايات، ولكن تغيرت الظروف في عصر العولمة بعد مرور قرن من الزمان على أطروحات فيبر، وتغيّرت مشكلة الهوية في شكلها ومضمونها. وأصبحت مشكلة الهوية تمر بمأزق جديد بعدما برع العقل البشري في الإنتاج المفرط للوسائل بما يتجاوز الحاجات، وبعدها صارت الوسائل الوفيرة تبحث عن غايات تخدمها، وبعدها صارت الغايات غير محددة وغير يقينية، وبعدها انهارت الروابط الاجتماعية التي تتشكل فيها الهوية، وبعدها حلّ الإشباع الآني محل إرجاء الإشباع، وبعدها أضحت القدرة على الاستهلاك هي التعبير الأمثل عن حرية الاختيار، وبعدها انهار الإيمان بوجود غاية كبرى للتغيير التاريخي، وبعدها سادت عمليات تحرير السوق وخصخصة الواجبات والمهمّات التحديثية، وبعدها انتقل الخطاب الأخلاقي والسياسي من إطار "المجتمع العادل" إلى إطار "حقوق الإنسان"⁽¹¹⁾.

(8) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, pp. 77–78.

(9) Zygmunt Bauman, "From Pilgrim to Tourist—or a Short History of Identity," in: S. Hall & P. Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity* (London: Sage Publications, Inc., 1996), p. 19.

(10) Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and the Intellectuals* (Cambridge: Polity Press, 1987).

ترجمت هذا الكتاب إلى العربية، وهو قيد النشر بالمركز القومي للترجمة في مصر.

(11) Bauman, "Identity in the Globalising World," p. 125;

ينظر أيضاً: زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 74–75.

أولاً. صور الهوية في الحداثة الصلبة

في زمن الحداثة الصلبة، اختار كارل ماركس "الطبقة الاقتصادية" بوصفها ركيزة أساسية في تحديد الهوية الاجتماعية، فكانت تتحدد هوية الشخص بالدور المنتج الذي يؤديه في التقسيم الاجتماعي للعمل، وذلك عندما كانت الدولة حريصة على الحفاظ على صلابته هذا الدور وامتداده الزمني⁽¹²⁾. ولذا كانت الحداثة الغربية نقطة فاصلة بين التراتبية القديمة التي كانت تحدد الهوية بالميلاد والوراثة (رجال الدين، والنبلاء، والعامة)، والطبقات الاقتصادية الجديدة التي جعلت الهوية مهمة ومهارة فردية، فلم تعد شهادة الميلاد هي الدليل على الانتماء إلى طبقة، بل صار الانتماء إلى طبقة معينة يحتاج إلى إثبات بالأفعال وبالقدرة على أن يحيا الفرد حياة الطبقة التي ينتمي إليها. كما صارت عضوية الطبقات الحديثة تتطلب مهارات محددة تثبت القدرة على الالتحاق بعضوية الجماعة، بل تأكيد العضوية في ممارسة السلوك اليومي. وكان التطلع إلى الهوية فعلاً تحريراً من جمود الطبقة التقليدية والسلطة الثابتة والحقيقة المطلقة. وهذه الحرية في تحديد الهوية لازمتها ثقة بالنفس، وثقة بالآخرين، وثقة بعظمة المجتمع وديمومة مؤسساته. فكانت الاختيارات المحددة اجتماعياً تبدو ملائمة ووجيهة، كما كان المستقبل يبدو آمناً ومضموناً⁽¹³⁾. وسأتناول هنا أهم الصور المجازية التي استخدمها باومان في تحديد معالم الهوية في استراتيجيات الحياة الحديثة في مرحلة الصلابة.

1. الحاج

لقد وجد باومان في شخصية الحاج أنسب صورة مجازية تعكس استراتيجية الحياة الحديثة الطامحة إلى بناء الهوية، كما أضفت الحداثة دلالة جديدة على شخصية الحاج المغترب في الدنيا، بل ربما جعلت منه صاحب الأخلاق البروتستانتية المتناغمة مع روح الرأسمالية الحديثة بالمعنى الذي حدده فيبر⁽¹⁴⁾.

فالحاج يرتحل دوماً في الدنيا عبر الزمن بحثاً عن مملكة الأبدية، ويشعر بغربة دائمة في كل مكان، وعظمة وجهة المستقبل وجاذبيتها تجعل من الحاضر مرحلة مؤقتة أقل قيمة من المستقبل المتوقع⁽¹⁵⁾. والحاج هو الناسك الذي يشد الرحال إلى الصحراء ويتخذها موطناً له بعيداً عن صخب الحياة، وعن جنة الوجود مع الآخر وجحيمه، والصحراء ليست مكاناً يبحث فيه الناسك عن هوية، بل إنه يفقد فيها هويته، غير مثقل بمسؤوليات الحياة وواجباتها، بل يتقرب إلى الله ويتدرب على بناء الذات⁽¹⁶⁾.

وفي تأثر واضح بالقرابة الانتقائية التي وضعها فيبر بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية الحديثة، يؤكد باومان أن البروتستانت قد حققوا تحولاً كبيراً في صورة الحاج. فصارت رحلة الحج ممكنة من دون ترك البيت، ومن دون الشعور بالغربة، ومن دون الذهاب إلى الصحراء، بل صارت رحلة الحج

(12) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, p. 45.

(13) Ibid., pp. 49-50.

(14) Bauman, "From Pilgrim to Tourist," p. 26.

(15) Ibid., pp. 19-20.

(16) Ibid., p. 20.

تشير إلى التقدم نحو وجهة معينة واكتساب المعنى لاجتناب الضياع في صحراء الحياة⁽¹⁷⁾. وفي هذه الرحلة، كانت فضيلة العمل العقلاني وإرجاء الإشباع طاقةً دافعةً، وكان الادخار من أجل المستقبل أهم استراتيجية في تحقيق النجاح، كما صاحب إرجاء الإشباع ثقةً بالحصول على المكافأة في عالم منظم وقابل للتوقع⁽¹⁸⁾. وتكشف صورة الحاج (الرأسمالي الزاهد والعامل المنتج) عن هوية تتشكل في إطار الفعل الاقتصادي والتنظيم العقلاني للعمل الحر، الذي ارتبط بالتقدم الذاتي الأخلاقي وفضائل العزيمة والتضحية والمجاهدة والمثابرة وإرجاء الإشباع. وأصبح العمل هو الوضع الطبيعي للبشرية، والبطالة هي الوضع الشاذ، وتعددت فضائل العمل، وتربع العمل على عرش القيم، وأصبح يؤدي "الدور الحاسم في الطموح الحديث بتطويع المستقبل، والسيطرة عليه، واستغلاله، واستثماره حتى يحلّ النظام محل الفوضى"⁽¹⁹⁾.

2. البستاني

في ضوء مركزية العمل والإنتاج في بناء الهويات، كان من يفتقر إلى صنعة أو حرفة، يفتقر إلى أهم وسيلة من وسائل بناء الهوية. وتحوّل العاطلون والفقراء المُعدّمون في القرى إلى فائض بشري، وجذبتهم فرصة الهوية المجهولة في المدينة، وكان الطابع المراوغ لهذه الهوية المجهولة ينذر بعدم الأمان وعدم الاستقرار⁽²⁰⁾.

في رحلة الترشيد والعقلنة rationalization، احتاجت الحداثة الصلبة إلى شخصية البستاني الذي يفصل الحشائش الضارة عن النباتات النافعة، ويضع الحدود الفاصلة بين النظام والفوضى. ويستخدم باومان هذه الصورة المجازية للإشارة إلى دور الدولة الحديثة والفلاسفة والعلماء في إرساء النظام والتبشير بمستقبل أفضل⁽²¹⁾. وكان إقصاء العاطلين والمشردين والغرباء عملية تدمير خلّاق؛ لأنهم لا يصلحون للبقاء على خريطة العالم الجمالية والأخلاقية والمعرفية. ولذا عكفت الدولة الحديثة على "إخضاع سكانها إلى فحص سريع كامل حتى تحوّلهم إلى مجتمع منظم، أقرب إلى سلطان العقل. وكان المجتمع الخاضع لتخطيط عقلائي هو الغاية النهائية المعلنة للدولة الحديثة، فكانت الدولة الحديثة دولة بستنة، وكان موقفها هو موقف البستاني [...] ووُضعت آليات ذات أغراض تهدف إلى توجيه التغير في اتجاه التخطيط العقلاني"⁽²²⁾.

وقد انطوى بناء النظام الحديث على التدمير المادي أو الثقافي للغرباء، وغالبًا ما كان الغرباء في العصر الحديث مجرد فضلات ناجمة عن حماية الدولة البستانية العاكفة على إرساء النظام⁽²³⁾. وارتبطت سيادة

(17) Ibid., p. 22.

(18) Ibid., p. 23.

(19) باومان، الحداثة السائلة، ص 203.

(20) Bauman, *Legislators and Interpreters*, pp. 43–44.

(21) Bauman, *Socialism: The Active Utopia* (New York: Holmes & Meier, 1976), p. 24.

(22) زيجمونت باومان، الحداثة والإبهايم، ترجمة حجاج أبو جبر (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2018)، ص 35.

(23) Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press, 1997), pp. 18–19.

الدولة البستانية في عصر بناء الأمة باستحداث هوية مشتركة متخيلة، وقلّما كانت الهويات القومية طبيعية، بل قامت على إمكانية دمج الخلفيات الإثنية المختلفة في بوتقة صهر واحدة (دولة واحدة لأمة واحدة)⁽²⁴⁾.

لم يهتم باومان بمسألة الهوية الشخصية، على الأقل في جانبها القومي، إلا في عام 1968 عندما جرّدته الدولة البولندية من جنسيته وأصبح غريباً مثل اللاجئين والمهاجرين. وعندما حصل على الجنسية البريطانية، عاش في بريطانيا طوال حياته بولندياً غريباً. وعندما حصل على دكتوراه فخرية من جامعة تشارلز في براغ وطُلب منه قبل الحفل أن يختار عزف النشيد الوطني البولندي أو البريطاني، أصابته الحيرة واختار في النهاية النشيد الأوروبي الذي يقول: كل البشر سيصيرون إخوة Alle Menschen werden Brüder⁽²⁵⁾.

تحتل صورة البستنة مركزية في ثلاثية باومان عن الحداثة الصلبة: أهل التشريع وأهل التأويل (1987)، والحداثة والهولوكوست (1989)، والحداثة والإبهام (1991). وتكشف هذه الصورة عن أهمية العمل العقلاني في تشكيل الهوية في الحداثة الصلبة، بل وعن عواقبه التي راوحت بين الإقصاء والإبادة. وتعرض ثلاثية باومان الثقافة الحديثة بوصفها "ثقافة بستنة؛ ثقافة ترى نفسها خطة لحياة مثالية وتنظيم مثالي للأوضاع الإنسانية؛ ثقافة تستمد هويتها من الارتياح في الطبيعة العفوية"، كما أن "الإبادة الحديثة، مثل الثقافة الحديثة، مهمة يؤديها البستاني"⁽²⁶⁾. وفيها يتم التعامل مع قطاعات سكانية بوصفها نباتات نافعة لا بد من رعايتها، وقطاعات أخرى بوصفها حشائش ضارة لا بد من اقتلاعها.

3. البطل

قامت الحداثة الصلبة على فكرة الوطنية، وخاصةً فكرة البطل الحديث الذي يعبر عن استعداداته للموت في سبيل رفعة الأمة. وكانت الوطنية بهذا المعنى تشير إلى شعور بهوية الارتباط بأرض الوطن والآباء والأجداد وبأمة تختلف عن الأمم الأخرى. ويربط باومان الوطنية القومية البطولية التي سادت الحداثة في مرحلة الصلابة بالعلمنة وتآليه الأمة/ الدولة. فالدولة الحديثة تجنّد البطل الحديث لا في سبيل الخلاص الأخلاقي، بل في سبيل تأمين الخلود المادي العلماني للأمة، ومن ثم تُقام النصب التذكارية دليلاً واضحاً على المكتسبات والمنافع المادية التي يحققها الموت في ميدان المعركة. فكان عصر بناء الأمة/ الدولة هو عصر البطولة أو عصر الحماسة الوطنية البطولية. ويكشف باومان عن صلة البطولة بمشروع الحداثة والعلمنة قائلاً: "غالباً ما توصف الحداثة بأنها زمن العلمنة (كل ما هو مقدس يُدَسّس' كما قال ماركس وإنغلز في شبابهما)، كما توصف بأنها زمن 'فكّ السحر عن العالم' [كما قال ماكس

(24) Elirea Bornman, "Struggles of Identity in the Age of Globalization," *Communication*, vol. 29, no. 1 & 2 (2003), p. 33.

(25) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, p. 10.

(26) زيجمونت باومان، الحداثة والهولوكوست، ترجمة حجاج أبو جبر ودينا رمضان، تقديم عزمي بشارة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 190.

فير]. أمّا ما يسكت عنه هذا الوصف، وينبغي ذكره، فهو أن الحداثة شهدت تأليهاً للأمة وإلباسها لباس سحر عجيب، فصارت الأمة هي السلطة الجديدة، واشتركت في هذه السلطة المؤسسات البشرية التي ادّعت أنها تتحدّث باسم الأمة. ولم يحدث إنكار 'للمقدس' بقدر ما حدث 'نقل عنيف' لسلطته، فانتقل المقدّس إلى الوجود تحت إدارة جديدة، وفي خدمة الأمة/ الدولة الناشئة، والشيء نفسه حدث للشهيد؛ إذ جنّدت الأمة/ الدولة تحت اسم 'البطل' (27).

فقد كانت الدولة تحتاج إلى الأمة وتجنيد الأبطال، وكذلك كانت الأمة تحتاج إلى الدولة (السلطة البستانية) حتى تصل الهوية الفردية والجمعية إلى درجة كبيرة من التماثل والتماسك. ولولا ممارسة الدولة لسلطة تصنيف الأصدقاء والأعداء، وتخيل ذكرى الأبطال، لما تحققت الوحدة والتماسك لطرق الحياة المختلفة. وهذا يعني أن الهوية الوطنية كانت من البداية صحيحة حرب، وتجنيداً للأبطال، ومشروعاً يحتاج إلى يقظة وجهد وقوة وسيادة (28). ويصف باومان الحاجة المتبادلة بين الأمة والدولة قائلاً: "كانت الأمم الصاعدة تحتاج إلى سلطة الدولة حتى تشعر بالأمن، وكانت الدولة الناشئة تحتاج إلى الحماسة الوطنية حتى تشعر بالقوة، فكانت الأمة بحاجة إلى دولة، والدولة بحاجة إلى أمة حتى يُكتب لهما البقاء. فاحتاجت الدولة إلى رعاياها المحبين للأمة، والمستعدين للتضحية بحياتهم الفردية من أجل بقاء 'الجماعة المتخيلة' التي تمثلها الأمة؛ كما احتاجت الأمة إلى أعضائها باعتبارهم رعايا لدولة تملك سلطة تجنيدهم الإلزامي في سبيل 'قضية قومية'، وإذا اقتضى الأمر، فإنها تجبرهم على التضحية بحياتهم في سبيل خلود الأمة. وهكذا وجدت الدولة والأمة أنسب حل لمشكلاتهما في فكرة الموت المجهول الذي يُفضي إلى الخلود غير الشخصي" (29).

يستشهد باومان بتعريف فيبر للدولة بوصفها القوة الفاعلة التي تحتكر وسائل القهر واستخدامها داخل أرض سيادية، ويؤكد أن السيادة الإقليمية والتشريعية والتنفيذية للدولة لم تنفصل عن السيادة الاقتصادية والثقافية والعسكرية (القائمة على تضحية الأبطال البواسل وتخيل ذكراهم)، وكان الهدف من ذلك هو احتكار موارد القوى الاجتماعية المتفرقة وتوظيفها في حفظ هوية الدولة وتميزها عبر الهوية المميزة لرعاياها وأبطالها (30).

ثانياً. صور الهوية في الحداثة السائلة

رأى باومان أن الخيال السوسيولوجي يحتاج إلى استحداث صور مجازية جديدة تناسب الأزمنة الجديدة المتغيرة وتحدياتها الجديدة. ففي عصر العولمة، تتسارع إذابة المؤسسات والأطر الاجتماعية، وتحوّل الهوية نفسها إلى عبء ثقيل يقيد الحرية والمرونة اللازمة لاصطياد الفرص المستقبلية في

(27) زيجمونت باومان، الحياة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 72-73.

(28) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, p. 21.

(29) زيجمونت باومان، الخوف السائل، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 65.

(30) Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge: Polity Press, 1998), pp. 61-62.

عالم استهلاك الأشياء والبشر على السواء⁽³¹⁾. فلم تعد الهوية تقوم على امتلاك قوة وعزيمة كافيتين لمواصلة الرحلة، بل تقوم على انتقاء أقل المنعطفات خطورة عند أقرب نقطة تقاطع من أجل تغيير الاتجاه قبل أن ينسدّ الطريق أو قبل تحويل مساره النهائي. وهذه صورة مجازية يستخدمها باومان للإشارة إلى ضرورة اليقظة والانتباه للخيارات الأخرى في حالة سحب الهوية المختارة من السوق أو تجريدها من قواها الجذابة⁽³²⁾.

سأركز في هذا القسم من الدراسة على أهم الصور المجازية التي يوظفها باومان في استكشاف مشكلة الهوية في عصر العولمة والحدثة السائلة. ويدرك باومان أنه ليس من السهل الجمع بين هذه الصور المجازية في نموذج واحد متماسك أو في أسلوب واحد للحياة، وهذا يشير إلى عدم استقرار استراتيجيات الحياة وتداعياتها السلبية على التوجهات السياسية والأخلاقية؛ لأنها تفضي إلى علاقات إنسانية مفككة ومتشظية ومتقطعة لا ترغب في الالتزامات والواجبات الطويلة الأمد⁽³³⁾. ويؤكد باومان أن هذه الصور أنماط حياتية قديمة وليست ابتكارات ما بعد حداثة، لكن العولمة تعيد تشكيلها وتضيف عليها سمات جديدة⁽³⁴⁾.

1. اللاعب

تتحول الحياة من رحلة الحاجّ الباحث عن غاية كبرى إلى لعبة لانهاية من البدايات الجديدة والنهايات السريعة. فلا مجال لوضع خطط مفصلة وطويلة الأمد في لعبة الحياة السريعة؛ لأن قواعد اللعبة تتغير حتى قبل نهايتها، ويتحول الزمن إلى حلقات منفصلة عن ماضيها ومستقبلها، لحظات مكتفية بنفسها ومنغلقة على نفسها، ولا مجال فيها لاستدعاء عزيمة رحلة الحاجّ القائمة على إرجاء الإشباع والتضحية والمثابرة في لحظات المحاولة والخطأ والانتصار والانكسار⁽³⁵⁾. ففي هذه اللعبة، يصدر الحنين إلى الهوية عن رغبة في الأمن والأمان (أمن الوظيفة، وأمن العائلة، وأمن العلاقة الزوجية، وأمن الجيرة)، وعن خوف من الهجران والوحدة في زمن اللايقين المزمّن، ولكن يتضح أن الهويات نعمة ونقمة تتأرجح بين الحلم والكابوس⁽³⁶⁾.

تتصدر المشهد حرية المناورة التي أصبحت القيمة الحاكمة لكل القيم؛ فإنها الانفتاح على الاختيارات وذوبان الأطر المرجعية والمعايير الاجتماعية القديمة. أما الهوية المتسقة والمتماسكة فتندثر بإغلاق الباب أمام الفرص والعروض والخيارات المحتملة وغير المحتملة⁽³⁷⁾؛ وذلك لأن أفضل الهويات المطلوبة في عصر العولمة هي الهويات التي يمكن ارتداؤها وخلعها كما نرتدي الملابس ونخلعها،

(31) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, pp. 51–53.

(32) Bauman, "Identity in the Globalising World," p. 126.

(33) Bauman, "From Pilgrim to Tourist," p. 33.

(34) Ibid., p. 26.

(35) Ibid., p. 25.

(36) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, p. 38.

(37) Bauman, "Identity in the Globalising World," p. 126.

من دون عواقب أو التزامات⁽³⁸⁾. وبالطبع يصاحب هذه النزعة الفردية انسحابٌ من المشاركة الاجتماعية والسياسية، وخصخصة صراعات الحياة⁽³⁹⁾.

لم تعد استراتيجية الحاجّ ممكنة، وتتضاءل فرص نجاحها، بل إن قواعد اللعبة في المجتمع الاستهلاكي تتغير في أثناء اللعب⁽⁴⁰⁾. ويكمن الخلاص الفردي في ممارسة ألعاب صغيرة وقصيرة الأجل، والحد من الالتزامات والروابط الطويلة الأمد، وعدم التقيد بمكان ثابت، وعدم التقيد بوظيفة واحدة مدى الحياة، وعدم الولاء لأي شخص أو لأي شيء. وهذا يعني قطع الحاضر عن الماضي، وإلغاء الزمن، وتحوّل كل الزمن إلى حاضر أبدي. وهنا يفقد إرجاء الإشباع معناه، بل تفقد كل الإرجاءات معانيها. فلم تعد المشكلة في البحث عن الطرق التي نبني بها الهوية، بل كيف نمنعها من الالتصاق بنا؛ وذلك لأن الهوية الصلبة المتشكلة في إطار الالتزامات والواجبات تحوّلت من مكسب إلى مغرم. ولا تحتاج استراتيجية الحياة في عصر العولمة إلى اجتهد الفرد في بناء هوية متماسكة ومتسقة، بل إلى مهارة اللاعب في اجتناب تثبيت الهوية⁽⁴¹⁾.

لقد انتهى زمن الوظيفة الدائمة مدى الحياة، فأصبحت الوظائف تظهر وتختفي دون إشعار، ولم تعد المهن والوظائف رسالة أخلاقية، ولم تعد تدوم المهارات المطلوبة للمهن، بل تتغير دوماً في أثناء اكتسابها، كما لم تعد تتمتع الوظائف ولا أماكنها بالثبات أو الاستقرار بعدما أذابت قوى العولمة الأماكن نفسها التي يمكن أن يستقر الناس فيها لبناء الهوية بوصفها مشروع حياتهم⁽⁴²⁾، بل إن كلمة الترشيد أو العقلنة rationalization أضحت تعني اختفاء المزيد من الوظائف والأماكن وعدم استقرار شبكة العلاقات الإنسانية⁽⁴³⁾.

هنا يؤكد باومان أنه "عندما يسود فقدان الأمان، ويدرك الناس أنه لا مفر منه، فإن الوجود [...] يصير أقرب إلى لعبة، يكون فيها 'العالم الخارجي' أحد اللاعبين، ويسلك مثلما يسلك اللاعبون كافة، يُداري أوراقه ويخفيها. وكما يحدث في أية لعبة من الألعاب، تميل خطط المستقبل إلى أن تكون وقتية ومتغيرة ومتبدلة"⁽⁴⁴⁾. ويلخص باومان هذا الانتقال من استراتيجيات الحاجّ والبستاني والبطل إلى استراتيجية اللاعب قائلاً: "تحوّل العمل من عالم بناء النظام والتحكم في المستقبل إلى عالم اللعب، وصارت أفعال العمل تشبه إلى حد بعيد استراتيجية اللاعب الذي يضع لنفسه أهدافاً متواضعة قصيرة المدى لا تتجاوز الخطوة التالية أو الخطوتين التاليتين"⁽⁴⁵⁾.

(38) Ibid., p. 127.

(39) Ibid.

(40) Bauman, "From Pilgrim to Tourist," p. 24.

(41) Ibid., p. 24.

(42) Ibid.

(43) Ibid., p. 25.

(44) باومان، الحداثة السائلة، ص 203.

(45) المرجع نفسه، ص 205.

فعالم اللاعب هو عالم ضربة الحظ، وفيه يتحول الزمن إلى سلسلة من الألعاب المنفصلة والمنغلقة على نفسها والمكتفية بنفسها، ولكل لعبة بداية ونهاية، ولا مجال للشفقة والرحمة والمواساة، وتتحول العلاقات إلى ألعاب حرب غير رحيمة⁽⁴⁶⁾. وترتبط هذه الصورة المجازية بفك الارتباط، واجتناب الالتزام، وقمع الوازع الأخلاقي، والتمركز حول الذات، والقلق الدائم، واللايقين المزمّن، وفقدان الأمان.

يسود العالم المعولم حالة متنامية من اللايقين، والأحداث السريعة المتوالية، وتتابع البدايات الجديدة أو النهايات السريعة الهادئة. ويقارن باومان هذا النمط السائل للوجود بلعبة الكراسي الموسيقية، وإن كانت لعبة واقعية وخطرة ومخيفة؛ لأنها تهدد باستبعاد الضعفاء والفقراء، وربما تؤدي غفلة اللاعب إلى هزيمة نهائية واستبعاد نهائي. ويرى باومان أن هذه الحياة السائلة تكشف عن تحول في فكرة التقدم نفسها، فيقول: "تحولت فكرة 'التقدم' إلى واقع مرير وجبرية متطرفة، بعدما كانت أبرز تجليات التفاؤل الجذري والأمل بتحقيق السعادة الدائمة للجميع؛ فصارت ترمز إلى تهديد دائم وحتمي لا يبشّر بالراحة والسكينة، بل ينذر بالشدة والمشقة الدائمتين، ويحرّم أية لحظة للراحة، مثل لعبة الكراسي الموسيقية التي تؤدي الغفلة اللحظية فيها إلى هزيمة محققة واستبعاد نهائي. فلم تعد فكرة 'التقدم' توحى بالآمال الكبرى والأحلام الجميلة، بل صارت تشير إلى المعاناة من الأرق وكوابيس الخوف من 'التخلف عن الركب'، أو فقدان القطار، أو السقوط من نافذة مركبة تسير بسرعة فائقة"⁽⁴⁷⁾.

ليس بمستغرب، إذًا، أن يتعرض الخيال الطوباوي المرتبط بالإنتاج والبطولة والتضحية إلى سخرية بالغة، وأن تظهر "السيادة المطلقة لمبدأ اللذة في عالم الاستهلاك"⁽⁴⁸⁾. وليس بمستغرب أن تتوارى صور الحاجّ والبستاني والبطل حتى تفسح الطريق إلى "نهاية اليوتوبيا"، وأقول الخيال الطوباوي، والانتقال من الحداثة الصلبة إلى الحداثة السائلة، والتحول من التدخل الصارم الذي كان يمارسه البستاني إلى متاهة اللاعب، حيث "يُقاس العمل بقدرته على التسلية والإمتاع، فلا يُشبع الرسالة الأخلاقية البروميثانية للمنتج والمبدع بقدر ما يشبع الحاجات والرغبات الجمالية لكل من المستهلك، والباحث عن اللذات الحسية، والهاوي لجمع التجارب"⁽⁴⁹⁾.

تقترب الحداثة في مرحلة السيولة من "ثقافة الكازينو"، حيث تتحول الحياة إلى ألعاب فردية تتألف من حلقات مغلقة ومتمركزة حول نفسها، وتستمد حركتها من داخلها، بل تتحول إلى سلسلة من البدايات الجديدة أو مجموعة من القصص القصيرة⁽⁵⁰⁾. وفي هذه اللعبة، يصبح الإسراف في الاستهلاك علامة النجاح والشهرة، ويغدو امتلاك بعض الأشياء أو استهلاكها شرطًا ضروريًا للسعادة، وربما للكرامة الإنسانية⁽⁵¹⁾.

(46) Bauman, "From Pilgrim to Tourist," p. 31.

(47) باومان، الحياة السائلة، ص 99.

(48) Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London/ New York: Routledge, 1992), p. 50.

(49) باومان، الحداثة السائلة، ص 206.

(50) Bauman, "As Seen on TV," *Ethical Perspectives*, vol. 7, no. 2 (2000), pp. 107-121.

(51) Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 40.

لا يتمتع اللاعب بفانتازيا الهوية إلا بالقدرة على التسوق في سوبر ماركت الهويات. وتكمن المفارقة في أن المواد والأدوات المصنوعة بالجملة تصبح وسائل للتنوع الفردي والهوية الفريدة والمتفردة⁽⁵²⁾. فلا يحتاج اللاعب إلى تحمل عبء فضائل العمل والتضحية وإرجاء الإشباع، بل يكفي اللعب الجمالي المرتبط بالأنظمة الغذائية المتقدمة، وأجهزة اللياقة البدنية، والتصميمات والديكورات الجديدة، والأرضيات الخشبية، والسيارات المتعددة الأغراض، والسترات الأنيقة، والأحذية الرياضية الحديثة، والاعترافات العامة بالأسرار الحميمة المثيرة، وعجائب تعديل الجينات الوراثية، والعقاقير العجيبة⁽⁵³⁾.

في هذا العالم المعولم، يستعصي على اللاعب فهم الانتحاريين الذين يضحون بحياتهم بكل ما فيها من مباهج وملذات لصالح قضية دائمة أو نعيم أبدي⁽⁵⁴⁾. فالقيمة الكبرى هي البقاء الفردي، وما غير ذلك فمجرد استثمار هزيل، ويصبح الاستهلاك الآني هو الغاية الكبرى، ويصبح الإشباع الآني هو الخلاص الوحيد⁽⁵⁵⁾. وهذا يعني أن الحياة السائلة يمكن أن تستغني عن الشهداء والأبطال، بل إنها تحارب أي مظاهر تؤيد الاستشهاد أو البطولة، وتعتبرها مظاهر لاعقلانية غير مجدية: "ففي عالمنا [الغربي الاستهلاكي]، يبدو من الصعب، وربما من المستحيل، أن نفهم السبب الذي يجعل أناساً في أنحاء أخرى من العالم يضحون بحياتهم في سبيل 'قضية' ما، أن نفهم السبب الذي يجعلهم يختارون الموت ما دامت تضحياتهم تساعد 'القضية' على أن تبقى حية وتنتصر في نهاية المطاف [...] فعندما نسمع عن 'الانتحاريين'، نحاول أن نخفي حيرتنا ودهشتنا وراء مقولات من قبيل 'التعصب الديني'، و'غسيل الدماغ'، وهي مقولات تشير إلى عجزنا عن فهم هذا اللغز المثير بدلاً من تفسيره. وربما نحاول أن نتخلص من حيرتنا (مؤقتاً على الأقل) بعزو دوافع معينة إلى الانتحاريين يسهل فهمها، فنقول إنهم سُدِّج، غُرِّ بهم بوعود كاذبة، ولَمَّا وثقوا بتلك الوعود، فعلوا ما فعلوا من أجل مكاسب شخصية وسعادة شخصية (أفراح أبدية فيها ما لذ وطاب، وملذات جنسية تنتظر الشهداء في الجنة). وهي دوافع تشبه تماماً الدوافع التي عهدناها، ونصبو إلى تحقيقها في حياتنا الدنيا"⁽⁵⁶⁾.

الحياة الحديثة السائلة تحوّل العالم بأسره، بما في ذلك البشر وطرق حياتهم، إلى مواد استهلاكية. وعندما تفقد الموضوعات والبشر والتقاليد نفعيتها أو قيمتها الأدائية، فمن الممكن، بل من الأفضل، التخلص منها بسرعة؛ وذلك لأن متعة سباق الحياة "تعود في نهاية الأمر إلى الراحة التي يجلبها الهروب منه بسلاسة ومن دون ألم"⁽⁵⁷⁾. فلا يعرف سباق الاستهلاك شفقة ولا رحمة، ويقول باومان: "يكمن الرهان الحقيقي في هذا السباق في النجاة (المؤقتة) من الاستبعاد والإدراج في صفوف الهالكين،

(52) باومان، الحداثة السائلة، ص 140.

(53) المرجع نفسه، ص 30.

(54) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, p. 73.

(55) Ibid., p. 74.

(56) باومان، الحياة السائلة، ص 67-68.

(57) المرجع نفسه، ص 22.

ويكمن كذلك في اجتناب الإلقاء في سلة المهملات. وما دامت المنافسة تتحوّل إلى منافسة عالمية، فإن الجري لا بد من أن يكون حول مضمار عالمي⁽⁵⁸⁾.

في هذا السباق، يحرص اللاعب على اصطيد العلاقات الجنسية الصافية التي يمكن تشكيلها حسب حاجاته ورغباته بعيداً عن قيود الارتباط الدائم والمصاهرة والتكاثر وإعداد أجيال المستقبل. فهذه العلاقات غير الثابتة لا يمكن أن تؤدي إلى هويات ثابتة، فلا مجال للالتزام القوي ولا الارتباط العميق ولا الإخلاص، بل تكمن النجاة في براعة التهرب من الواجبات⁽⁵⁹⁾. لقد توارى خطاب الميول الجنسية والهوية الجنسية بوصفها هبات طبيعية أو تشكلات ثقافية، وترك الأمر إلى قدرة اللاعب على تحديد الهوية أو الهويات الجنسية التي تناسبه على أفضل وجه⁽⁶⁰⁾.

في عصر العولمة، تفتقر الهوية الجنسية إلى الوضوح، ويجري اختزال الهوية الإنسانية المركبة في الإنسان ذي البعد الواحد (الاقتصادي الاستهلاكي). ولا يسمح العالم الذي يحكمه اقتصاد السوق بالدخول إلا للإنسان الاقتصادي والإنسان الاستهلاكي⁽⁶¹⁾. وتكمن ميزة الهويات التي تروجها السوق في أنها تأتي كاملة مع عناصر القبول الاجتماعي، فلا حاجة إلى تأكيد الذات لأن القبول الاجتماعي مدمج في المنتج من البداية⁽⁶²⁾. بل إن العولمة تتجاوز فكرة الهوية الجنسية نفسها، ويجري اختزال العلاقة الجنسية المركبة إلى نشاط جنسي محض يهدف إلى إشباع الرغبة الجنسية وتفرغ التوتر والتنفيس عنه، ويتحول شريك الحياة إلى وسيلة قابلة للاستبدال⁽⁶³⁾.

تصبح الهوية جذابة ومنفرة، مرغوبة ومكروهة، خاصة في العلاقات الشخصية القائمة على الحب والشراكة والارتباط والحقوق والواجبات؛ لأن الحب فعلٌ من أفعال العلو، وتعبيرٌ عن الطاقة المبدعة المحفوفة بالمخاطر واللايقين. أما النمط الاستهلاكي في العلاقات فيقضي بأن القيمة الوحيدة هي القيمة الاستعمالية للأشياء وقدرتها على منح الإشباع، وما إن يتوقف الإشباع حتى يتجه الفرد إلى التخلص من الأشياء غير المفيدة⁽⁶⁴⁾.

هذا النمط الاستهلاكي المهيمن يسري على البشر والحيوانات الأليفة، حيث يتم التخلص من الكلاب كل ثلاثة أشهر من أجل الحصول على كلاب أكثر مواكبة للموضة. ويتحول البشر والحيوانات إلى نفايات يتم التخلص منها في أقرب مكب للنفايات، ولا فرق بين الحيوانات والبشر في سياق حضارة الفوارغ لأنهم جميعاً موجودون لغرض واحد وهو الإشباع. وعندما يفقدون القدرة على الإشباع

(58) المرجع نفسه، ص 24.

(59) Bauman, "From Pilgrim to Tourist," p. 25.

(60) زيجمونت باومان، الحب السائل، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 92.

(61) المرجع نفسه، ص 109.

(62) Zygmunt Bauman & Tim May, *Thinking Sociologically*, 3rd ed. (Oxford: John Wiley and Sons, 2019), p. 87.

ترجمت هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان التفكير سوسيولوجيًا، وهو قيد النشر في دار الروافد الثقافية في بيروت.

(63) Ibid., pp. 87-88.

(64) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, pp. 61-64.

المتوقع، تنعدم قيمتهم⁽⁶⁵⁾. ويسود صراع الرغبة في الارتباط والخوف منه، ويتمتع اللاعب بقلّة من العلاقات العميقة وكثرة من الاتصالات السطحية⁽⁶⁶⁾.

تتوارى مفاهيم الذات والهوية، وتبدي مركزية الجسد، بيد أن الاحتفاء بالجسد لا يتمركز اليوم حول تكثيف الإنتاج والتراكم الرأسمالي (أخلاقيات الزهد البروتستانتية كما ساقها فيبر) في المواقع الصناعية أو الخدمة العسكرية البطولية في الجيوش النظامية. وترتبط هذه الظاهرة بدinاميات السوق التي حلت محل المصنع وميدان المعركة، وتتصدر المشهد النزعات الحسية الجسدية بوصفها الغاية النهائية لسياسة الحياة، ويشغل الجسد "مكانة فريدة لا يضاهيها أي دور أسند إلى أي كيان آخر في عالم الحياة"⁽⁶⁷⁾.

2. السائح

ليست شخصية السائح صورة جديدة، بل لقد شهدت الحداثة الصلبة ميلاد شخصية المتسكع الشغوف الذي يتجول في المدينة بلا هدف (الفلا نور flâneur). كانت هذه الشخصية تستمتع بمباهج المدينة دون الارتباط بعذاباتها. فقد كانت شخصية هامشية ترى الحياة نزهة، كما كانت تحيا على هوامش الحياة الواقعية، أما الآن فيتتزه الجميع وهم يتسوقون، وتتحوّل مراكز التسوق إلى "جزر ما بعد حداثة في البحر الحديث"، بحيث يمكن الدخول في الهويات والخروج منها بسهولة، وهكذا تتوارى صورة الحاج (الرأسمالي الزاهد، والعامل المنتج، والبطل الشهيد) ليحل محله المتنزه الاستهلاكي⁽⁶⁸⁾.

كان السائح يسكن هوامش الفعل الاجتماعي، وكانت السياحة فعلاً هامشياً انتقل اليوم إلى مركز الفعل الاجتماعي؛ حيث يعيش السائح في حركة دائبة، ينتقل من مكان إلى آخر، ولا ينتمي إلى أي مكان، بل يتجول بدافع البحث عن تجربة جديدة، ويبحث بوعي عن تجربة الاختلاف والجدّة بعيداً عن المألوف بغرض الإثارة واللذة والمتعة⁽⁶⁹⁾. ويقود السائح معايير جمالية على حساب الأبعاد الأخلاقية، وهو يؤكد حقه في عدم الإزعاج، والتحرر من أي فضاء غير الفضاء الجمالي، إلى أن يعود إلى بيته بعد مغامراته السياحية⁽⁷⁰⁾. وفي عصر العولمة، تتحول السياحة إلى نمط حياة، وتشير إلى الخوف من التقيد بالوطن والمكان. وهنا يتحول الوطن إلى خليط من المأوى والسجن؛ لأن السائح يريد مزيداً من الفضاء، والفضاء هو آخر شيء يمكن أن يجده المرء في الوطن⁽⁷¹⁾. ويتحول الناس والعالم في نظر السائح إلى موضوع جمالي، إلى مسألة تذوق وليس مسألة مسؤولية، ويتحول العالم إلى أشياء ممتعة لا بد من اعتصارها للتلذذ بها بأقصى قدر ممكن⁽⁷²⁾.

(65) Ibid., p. 65.

(66) Ibid., pp. 68–69.

(67) باومان، الحياة السائلة، ص 126.

(68) Bauman, "From Pilgrim to Tourist," p. 27.

(69) Ibid., p. 29.

(70) Ibid., p. 30.

(71) Ibid., p. 31.

(72) Ibid., p. 34.

تخدم العولمة أحلام السائح ورغباتهم، وفي أثناء ذلك تتحول البقية إلى صعاليك⁽⁷³⁾. فالسائح والصعاليك مستهلكون، وإن كان الصعاليك مستهلكين مساكين، وربما كائنات غير نافعة، وكائنات غير مرغوبة، وكائنات مفتقرة إلى الوسائل والإمكانات التي يمتلكها السائح⁽⁷⁴⁾. كما أن الصعلوك هو الأنا الأخرى للسائح، لكن الخط الفاصل بينهما ليس واضحاً وثابتاً على الدوام⁽⁷⁵⁾. وبينهما تقع أغلبية المستهلكين والمسافرين، وتشير يوتوبيا السائح إلى عالم بلا صعاليك، وهنا يجري تجريم الفقر في عالم تسوده سياحة الأثرياء والنخب العولمية⁽⁷⁶⁾.

وتؤدي سطوة مبدأ اللذة إلى تحوّل العالم بأسره إلى طبقتين: طبقة السائح وطبقة الصعاليك. فالصعاليك هم نفايات العالم التي تسخر نفسها في خدمة السائح، ويقول باومان: "السائح يبقى أو يرحل كما يحب ويهوى، فيرحل عن موقع عندما تظهر له فرص في موقع آخر. أما الصعلوك المشرد فيعرف أنه لن يملك في أي مكان طويلاً مهما تطلّع إلى ذلك، فما من مكان يرحب به إذا مر به. وينتقل السائح لأنه يجد العالم الذي يسهل الوصول إليه جذاباً أياً جاذبية، أما الصعلوك المشرد فيتقل لأنه يجد العالم الذي يقبع فيه لا يرحب به ولا يطبق ضيافته على الإطلاق. فيسافر السائح لأنه يريد ذلك، أما الصعلوك المشرد فيسافر لأنه لا يملك خياراً آخر"⁽⁷⁷⁾.

في ضوء هذه المقاربة المجازية للوضع الإنساني، يبدو أننا جميعاً عالقون في سلسلة متصلة تمتد بين قطبين، وهما: السائح المثالي والصعلوك البائس. وتشير الحداثة السائلة إلى التحول من الاحتفاء بالمنتجين والأبطال إلى الاحتفاء بالسائح والمشاهير. بيد أن عصر العولمة الذي تهيمن عليه حالة السيولة لا يمكن أن تصوّره دون وجود الصعاليك، لأنهم ربما يمثلون للنخب العولمية السياحية مواد نافعة أو جماعات وظيفية⁽⁷⁸⁾.

كما ترتبط صورة السائح بفكرة "الثقافة الهجينة"، ويرى باومان أنها صورة مجازية تضيف رونقاً أيديولوجياً ظاهرياً على التحرّر من المحلية. وعلى منوال النخب العولمية التي تسكن "اللاأماكن"، تبحث الثقافة الهجينة عن هويتها في "عدم الانتماء"، ولا يعتد الهجين الثقافي بالحدود التي تقيد حركة المحليين⁽⁷⁹⁾. وتمثل هذه الفكرة تناقضاً في فكرة الهوية بالمعنى الذي حدده جان بول سارتر (مشروع لا ينتهي)، وبالمعنى الذي حدده بول ريكور (مزيج من الهوية الشخصية التي تفترض التماسك والاتساق، والهوية العينية التي ترمز إلى الاستمرارية). فهذه سمات ترفضها "الهوية الهجينة"⁽⁸⁰⁾.

(73) Bauman, *Globalisation*, p. 93.

(74) Ibid., p. 96.

(75) Ibid.

(76) Ibid., p. 97.

(77) Ibid., pp. 92-93.

(78) حجاج أبو جبر، نقد العقل العلماني: دراسة مقارنة لفكر زيغيمونت باومان وعبد الوهاب المسيري (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 227.

(79) باومان، الحياة السائلة، ص 55.

(80) المرجع نفسه، ص 56.

بيد أن النخبة المثقفة العولمية غير المتجانسة ترى "التهجين" بديلاً من استراتيجية "الاستيعاب"، وصفقةً مجملة تشمل التعددية الثقافية، والتسوية بين الثقافات، وإلغاء تراتبية الثقافات التي لا يمكن أن يشكل أي منها إطاراً مرجعياً لتشكيل الهوية على المدى البعيد (السيولة الشاملة)⁽⁸¹⁾.

يرمز التهجين إلى صيرورة الموضة، إلى "حركة تتجه نحو هوية غير ثابتة، بل وغير قابلة للثبات"، مما يعني ضرورة الانفتاح على الخيارات المتاحة كافة⁽⁸²⁾. فالثقافة الهجينة "تأكل كل ما تجده، فلا تتقيد بالتزام ولا اختيار ولا تحيز، بل تقودها رغبة واستعداد للتلذذ بكل ما تجده في طريقها، وأن تستسيغ الأكالات وتهضمها كافة"⁽⁸³⁾. وهذه الحالة الجديدة من "ميوعة" الذات توصف بأنها "حرية"، لكنها هوية مائعة⁽⁸⁴⁾. ويرى باومان أن هذه الهوية المائعة تتبدى في بوتقة الصهر الأميركية؛ لأن أميركا تجريب لكافة المواد الخام التي يمكن استخدامها في تشكيل الهوية؛ حيث إنها سوق استهلاكية، ومصنع هويات، وقلة من القيم المشتركة التي تحافظ على تماسك المجتمع. وتتسم هذه الهوية المائعة بالاختيار الفردي لطريقة الحياة، كلٌ بحسب قدرته واختياراته وتفضيلاته، مع استدعاء دائم للأعداء (الشيوعيين وما دون الطبقة)، حيث لا يتحقق التماسك إلا بالمخاوف المشتركة والكرهية المشتركة، والطبيعة المؤقتة لكل هوية، والاختيار بين عدد لانهائي من النماذج الثقافية المعروضة⁽⁸⁵⁾.

أما مشروع التكامل الأوروبي فقد بدأ بعد الحرب العالمية الثانية محاولةً لإرساء السلام في القارة الأوروبية وحلّ المشكلة الألمانية واحتواء جمهوريات الاتحاد السوفياتي السابق، وكان يُعتقد أن هذا التكامل سيعزز سيادة الدول القومية، لكن بعد نهاية الحرب الباردة تبين أن الضرورات الاقتصادية هي أهم عامل في سياق العولمة الاقتصادية المتزايدة⁽⁸⁶⁾ (حتى في الحرب الروسية الراهنة على أوكرانيا كانت كل العقوبات اقتصادية، بل كان الوعد الذي قطعه الاتحاد الأوروبي على نفسه هو توفير مساعدات عسكرية فتاكة لأوكرانيا في مواجهة روسيا). ولذا يحتاج الاتحاد الأوروبي إلى بعد ثقافي في اختراع الهوية؛ لأن المواطنة الأوروبية البازغة تحتض الأوربيين وتُقصي غير الأوربيين، ولذا تواجه مشكلة في التعامل مع الأقليات المهاجرة، وتقوم هوية الإقصاء على التمييز على أساس الدين والعرق: الأمم المسيحية البيضاء في مقابل الأقليات غير المسيحية غير البيضاء⁽⁸⁷⁾ (ويتبدى ذلك في الخطاب الراهن حول حرب روسيا على أوكرانيا والذي يميز بين التحضر النسبي للاجئين الأوكرانيين، وعدم تحضر اللاجئين السوريين والأفغان والعراقيين والأفارقة).

(81) المرجع نفسه، ص 57.

(82) المرجع نفسه، ص 58.

(83) المرجع نفسه.

(84) المرجع نفسه، ص 59.

(85) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, pp. 81–83.

(86) Bornman, "Struggles of Identity in the Age of Globalization," p. 37.

(87) Ibid., p. 38.

لقد تحررت الإثنيات العرقية من أقفاص الاتحاد الشيوعي، وتطلع إلى التمتع بحرية الاختيار وإذابة استقلالها السياسي والاقتصادي والعسكري في السوق الأوروبية وحلف شمال الأطلسي "الناتو"، والمطالبة بمقعد في الأمم المتحدة⁽⁸⁸⁾. وهنا تتوارى سلطة المفكرين والمثقفين، فلا يؤدون دور البستاني، بل يؤدي المفكر والمثقف دور المعلق المتواضع على استراتيجيات الحداثة السائلة. ويقول باومان: "لا يمتلك المفكرون (مثل أي شخص آخر) سيطرة على قوى السوق، وليس بوسعهم أن يأملوا بواقعية في امتلاك أية سيطرة"⁽⁸⁹⁾. وتصبح السوق هي الفردوس الاستهلاكي، ومملكة الحرية والتحرر، والفضاء الوحيد لممارسة حرية الاختيار والديمقراطية والهوية الهجينة والهوية المائعة.

3. الصعوك

المعنى السائد للعولمة هو عولمة المال والأعمال والتجارة وتدفق المعلومات، لكن المعنى الآخر الذي يركز عليه باومان هو عولمة الفقر والجريمة والإرهاب. ربما تبدو العولمة حرية جديدة مرغوبة لأقلية من الناس (السيّاح)، لكنها تبدو قدرًا قاسيًا غير مرغوب لأغلبية الناس (الصعاليك أو الفقراء الجدد أو الجماعات الوظيفية أو الجماعات الخطرة أو ما دون الطبقة بالمعنى الذي حدده باومان). فصارت حرية الحركة والتنقل التي تتيحها العولمة إحدى القيم العليا في الأزمنة ما بعد الحداثة (السائلة)، لكنها سلعة غير موزعة بالتساوي، بل تتمتع بها قلة من النخب العولمية. وفي ظل هذه التراتبية الجديدة تمثل حرية الحركة والتنقل نعمة للسيّاح ونقمة للصعاليك الذين يعانون اللايقين الوجودي والقلق والخوف.

ترتبط التراتبية العولمية بإعادة توزيع الامتيازات والحرمانات، الثروة والفقر، القوة والعجز، حرية الحركة وتقييدها. وهذا يعني أن العولمة ليست مجرد تركيز رأس المال وموارد الاختيار الحر، بل هي أيضًا تركيز الحرية وخدمة قلة من الناس؛ ذلك لأن ثروة ما يقرب من ثلاثمئة من أكبر أثرياء العالم تعادل دخول ثلاثة مليارات من الأفراد الفقراء (ما يقارب الـ 50 في المئة من سكان العالم)⁽⁹⁰⁾.

لا يجد الصعاليك الجدد أماكن الانتماء؛ حيث تختفي المصانع مع الوظائف ولا تجد المهارات من يشتريها، وتتحول المعرفة إلى جهل، وتنداعى شبكات العلاقات الآمنة، ويصير الصعوك صعلوكًا ليس بسبب صعوبة الاستقرار أو التردد في الاستقرار، بل بسبب ندرة الأماكن المستقرة⁽⁹¹⁾. ويمكننا أن نستشف من كتابات باومان أن عالم الصعاليك يضم جميع الفئات المفتقرة إلى الهوية في العالم السياحي المعولم.

من بين صعاليك اليوم فئة تسمى "مادون الطبقة" underclass (المتسربون من التعليم، ومتلقّو الإعانات من الدولة، ومدمنو المخدرات، والمشرّدون، والشحاذون). وتشير "هوية مادون الطبقة"

(88) Bauman, *Globalisation*, p. 64.

(89) Bauman, *Legislators and Interpreters*, p. 167.

(90) Bauman, *Globalisation*, p. 70.

(91) Bauman, "From Pilgrim to Tourist," p. 29.

underclass identity إلى غياب الهوية، وإنكار الفردية، وإنكار الوجه البشري (الذي هو محل الواجب الأخلاقي والرعاية الأخلاقية)، ومن ثم إمكانية طرد من ينتمون إلى هذه الفئة خارج الفضاء الاجتماعي الذي يبحث فيه الناس عن الهويات ويختارونها⁽⁹²⁾. ويرى باومان أن الصعاليك هم نفايات العالم الذي يستخر نفسه في خدمة السياح⁽⁹³⁾، إنهم الفقراء الجدد؛ وهؤلاء ليسوا بمستهلكين أو ربما يكونون مستهلكين مساكين لا بد من ضبطهم بالقمع والمراقبة⁽⁹⁴⁾.

من بين صعاليك اليوم اللاجئين؛ فهم أناس بلا دولة، وبلا وثائق رسمية، وبلا أرض في عالم السيادة على الأرض، إنهم أناس يعانون كل أشكال الحرمان، والمنع من الوجود الفيزيائي داخل الأرض التي تحت الحكم السيادي باستثناء اللأماكن التي تسمى معسكرات اللاجئين أو معسكرات طالبي اللجوء، على العكس من فضاء الإنسان الطبيعي الكامل الذي ينعم بالحياة وحرية الحركة والتنقل⁽⁹⁵⁾.

تحدد هوية اللاجئين في أرض مجهولة بين الجدران، والأسلاك الشائكة، والبوابات المحكمة، والحراس المسلحين، وهذا الإقصاء الدائم يحولهم إلى نفايات بشرية لا تحتاج إلى سمات الهوية الفردية، ومن المستبعد إعادة تدويرهم وتحويلهم إلى أعضاء شرعيين في المجتمع الإنساني والاجتماعي. وأصبح الساسة يبذلون جهدهم ووقتهم وطاقاتهم في تصميم أحدث الطرق لإغلاق الحدود وتحصينها⁽⁹⁶⁾. وفي سبيل إقامة "أوروبا الحصينة" يقوم الاتحاد الأوروبي بتحويل الأموال إلى بلدان أوروبا الشرقية والوسطى حتى قبل منحهم عضوية الاتحاد، وهي أموال مخصصة للتكنولوجيا المتطورة اللازمة لتحصين الحدود الشرقية من تطفل الغرباء⁽⁹⁷⁾.

يتحول اللاجئون والمشردون والعاطلون إلى حالات يستعصي وصفها بالمصطلحات المعتادة التي نحدد بها الهويات البشرية. إنهم يجسدون حالات مبهمة يستعصي تحديدها "undecidables؛ فهم ليسوا مجرد جماعات منبوذة untouchables، بل جماعات خارج طوق الفكر unthinkableables، وجماعات خارج طوق الخيال unimaginables. وبذلك يمنع المجتمع الغربي اللاجئين ليس فقط من حق الوجود الفيزيائي بينهم، بل من حق الحضور في مرآة الخيال⁽⁹⁸⁾.

كما تشير مخيمات اللاجئين إلى "حالة مؤقتة متجمدة"، إلى سجون و"غيتوات فائقة"، إلى البقاء على قيد الحياة في يأس يومي. ويسكن هذه المخيمات أشقات بشرية عاجزة عن البقاء بنفسها، وتحتاج دوماً إلى النخب الداعمة أو قوى الدولة من أجل رعايتها والسيطرة عليها. فعلى العكس من النخب العولمية التي تتمتع بحرية الحركة والتنقل، يبدو اللاجئون أهدافاً سهلة وساكنة وعاجزة، لكنها مخيفة

(92) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, p. 39.

(93) Bauman, *Globalisation*, p. 92.

(94) Bauman, *Legislators and Interpreters*, pp. 180–181.

(95) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, p. 39.

(96) زيجمونت باومان، الأزمنة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 63.

(97) المرجع نفسه، ص 74.

(98) المرجع نفسه، ص 67.

وخطرة في نظر الآخرين⁽⁹⁹⁾. فهم جزءٌ من الطبقات الخطرة الجديدة، وليس مجرد فائض بشري يمكن إعادة دمجه في وظيفة مفيدة، بل إنهم فائض بشري عديم القيمة قد يتعرض للإقصاء الدائم⁽¹⁰⁰⁾.

يقع العاطلون أيضًا في عالم الصعاليك. ففي ظل تلاشي أدوار الدولة الاجتماعية، يتحول العاطلون إلى كائنات عديمة القيمة لا بد من التخلص منها في نفايات التقدم الاقتصادي الذي يمكن تحقيقه بعدد أقل من العمالة، وبعمالة أرخص. ويقترب العاطلون من السقوط في الثقب الأسود الذي تمثله "ما دون الطبقة"؛ فلا يصلحون في أي تصنيف اجتماعي مقبول، بل ربما يعاملهم المجتمع معاملة المجرمين بوصفهم عناصر غير لائقة اجتماعيًا، أو حتى عناصر معادية للوجود الاجتماعي⁽¹⁰¹⁾.

على منوال اللاجئين الذين يعيشون في غيتوات قسرية، أصبحت النخب العولمية تعيش في أحياء منفصلة على شاكلة الغيتوات، بحيث يفصل عالم حياتهم عن عالم حياة بقية سكان المدينة، وتتحول غيتواتهم الطوعية إلى قلاع ومعازل نائية. وتوفر العولمة لأعضاء النخبة ابتكارات معمارية وعمرانية جديدة تحيط بها خنادق مائية، وتعلو أسوارها أبراج هجومية؛ لكنها لا تدافع عن المدينة وسكانها ضد العدو الخارجي، بل تفصل سكان المدينة الواحدة حتى تستمتع النخب العولمية باستقلالها الجسدي وانعزالها الروحي، وهذا يعني انسحاب النخبة العولمية الجديدة من التزاماتها القديمة تجاه أهل المكان⁽¹⁰²⁾.

تتحرر النخب العولمية من القيود والالتزامات والواجبات نحو المساهمة في الحياة اليومية وإدامة الجماعة الإنسانية: الواجبات نحو الموظفين، ونحو الصغار والضعفاء، ونحو الأجيال المستقبلية. والفقراء الجدد هم من يدفعون الثمن الثقافي والنفسي والسياسي لهذا الانعزال الجديد⁽¹⁰³⁾؛ وذلك لأن عدم التمتع بحرية الحركة والتنقل كالأثرياء يوّلّد الشعور بالهزيمة والحرمان والظلم في تقسيم مباحج الحياة⁽¹⁰⁴⁾. وربما يشير هذا الانعزال إلى فانتازيا النكوص، وإلى الحالة الجينية التي يمثلها رحم الأم والبيت الآمن الذي تحيط به الأسوار المنيعة التي تحيط بالمجال الخاص⁽¹⁰⁵⁾.

لكن تناقضات العولمة الاقتصادية أدت إلى الأصولية المتطرفة التي تحاول التصدي لعولمة الفقر والاغتراب. ويعدّ الحلُّ الأصولي بميلاد جديد، وبوطن جديد دافئ وآمن، وتبدو الجماعة الأصولية خيارًا جذابًا وبسيطًا⁽¹⁰⁶⁾. فالأصولية، بمعنى التشبث بهويّة موروثة أو مسندة، نتاج طبيعي لسيرونة النزعة الفردية المفروضة على أنحاء الكوكب كافة⁽¹⁰⁷⁾.

(99) المرجع نفسه، ص 68-69.

(100) المرجع نفسه، ص 87.

(101) المرجع نفسه، ص 88.

(102) المرجع نفسه، ص 95.

(103) Bauman, *Globalisation*, p. 21.

(104) Ibid., p. 24.

(105) باومان، *الحدائق السائلة*، ص 293.

(106) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, p. 47.

(107) باومان، *الحياة السائلة*، ص 53.

بما أن العولمة تنطوي على عمليات التمييز والفصل والإقصاء في الفضاءات المختلفة، فهذا يؤدي إلى ظهور نزعات أصولية وقبلية جديدة في الجهة الأخرى من العولمة. وهذا يعني أن حرية الحركة والتنقل تسلط الضوء من جديد على التقسيمات القديمة بين الفقراء والأغنياء والرحل وأهل الاستقرار⁽¹⁰⁸⁾. وهنا تعبّر فكرة الجماعة عن بديل جذاب، وحلم جميل، ورؤية للفردوس المفقود، وملاذ للسكينة والسلامة، لكنها تعبر أيضاً عن كابوس وسجن وجحيم للآخرين الذين يناضلون في سبيل حرية الاختيار وتأكيد الذات والتحرر من القيود⁽¹⁰⁹⁾.

الأصوليات جذابة للمحرومين والمعدمين والمجردين من الكرامة الإنسانية في عالم الاستهلاك الآني والإشباع الآني. إنها مأوى جذاب، وبديل من الدولة الاجتماعية، ومكون مفقود من الحياة الإنسانية الكريمة التي ينكرها عليهم المجتمع بأسره، وإحساس بالهدف والحياة الهادفة والموت الهادف والمكان الهادف في سلسلة الوجود. وليست الأصوليات دينية فحسب، بل تتصل بأشكال اللامساواة العالمية الجديدة والظلم الذي يسود الفضاء العالمي. فهناك هشاشة مشتركة تحتاج إلى أمن مشترك، "ولسنا في نهاية التاريخ، ولا حتى بداية نهاية التاريخ، بل إننا على عتبة تحول كبير، وفرصة للإنسانية أن تفيق"⁽¹¹⁰⁾.

خاتمة

أفاد باومان من المنظور الماركسي في تحليل خطاب الهوية، فكان المصنع الحديث هو الموقع الذي تتشكل فيه الهويات الحديثة: هوية العامل المنتج وهوية صاحب رأس المال. لكن باومان استعان أيضاً بأطروحات مضادة للماركسية في فهم خطاب الهوية في عصر الحداثة، وخاصة القرابة الانتقائية التي وضعها ماكس فيبر بين البروتستانتية وروح الرأسمالية الحديثة. وكانت صورة الحاج في ثوبها البروتستانتي المدخل الذي اقترحه باومان لفهم دور الاقتصاد العقلاني المنظم وفضيلة العمل في نشأة الرأسمالية الحديثة وتأكيداها على قيم الإنتاج والتراكم وإرجاء الإشباع. كما ركز باومان على دور الدولة التشريعي الذي شبّهه بدور البستاني الذي يضع الحدود الفاصلة بين النظام والفوضى في تشكيل الهوية الفردية والجمعية. واتساقاً مع خلفيته الماركسية، سلّط باومان الضوء على عواقب تحمّل الفرد مسؤولية تشكيل الهوية وعواقبها عندما وضعت الدولة البستانية القوانين التي تجرّم الصعاليك المتشردين والعاطلين عن العمل. لكن تجاوز باومان المنظور الماركسي عندما تناول هذه الصورة المجازية في الإطار العام للإقصاء الاجتماعي، خاصة إقصاء الغرباء في إطار الدولة ذات الهوية المشتركة المتخيلة. ويتضح أن طرد باومان من بولندا وتجريده من جنسيته البولندية قد ساهما في نقد النزعات القومية المتطرفة، وفي توجسه من كل انتماء قومي؛ لأن أي انتماء سيجمع فئة معينة من الناس ويفصلهم عن غيرهم، ولا تنتهي حروب الهوية إلا بالإدماج أو الإقصاء أو الإبادة. وكانت الدولة

(108) Bauman, *Globalisation*, p. 3.

(109) Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, p. 61.

(110) Ibid., pp. 86–88.

الحديثة بحاجة إلى الأمة، ولذا علمت فكرة الشهادة من خلال فكرة البطل والنصب التذكارية للبطل المجهول الذي يضمن بموته في ميدان المعركة خلود الأمة/ الدولة وهويتها المميزة والتماسكة.

تتأرجح الهوية بين طلب التحرر الفردي وطلب العضوية في كيان جمعي يعلو فوق الخصوصية الفردية. وتصارع الهوية بين هذين الحدين: الفردية والانتماء الكلي. ويبدو أن الهوية صراع لانهاضي بين الرغبة في الحرية والحاجة إلى الأمن. وفي زمن الحداثة السائلة، يتوارى الخيال الطوباوي المرتبط بالإنتاج والسيادة والبطولة، كما تتوارى صور الحاج والبستاني والبطل حتى تفسح الطريق إلى نهاية اليوتوبيا. وتبدي الخلفية الماركسية لباومان في تركيزه على تداعيات العولمة في مجال العمل والاقتصاد، وخاصة اختفاء الوظائف، بل الأماكن التي يمكن أن يستقر فيها الأفراد في عملهم حتى يتمكنوا من تشكيل هوياتهم، بل إن الوظيفة نفسها لم تعد رسالة أخلاقية، وصارت أقرب إلى اللعبة التي تشهد دومًا بدايات جديدة ونهايات سريعة. وتتحول الحياة بأسرها إلى لعبة، ويصبح الفرد هو اللاعب واللعبة في عالم الاستهلاك الفوري والإشباع الآني، ويتحول الناس والأشياء إلى مواد استهلاكية نافعة لا بد من التخلص منها لمواكبة الموضة المتغيرة دومًا، حتى إن فكرة الأسرة نفسها تتوارى، كما تتلاشى فكرة الهويات الجنسية بوصفها هبات طبيعية أو تشكيلات ثقافية. وأصبح العالم يتألف من طبقتين أو هويتين: هوية السيّاح (النخب العولمية) وهوية الصعاليك (الفقراء الجدد، والطبقات الخطرة، وما دون الطبقة، واللاجئين، والمهاجرين، والعاطلين). واتساقًا مع إيمانه بمركزية العامل الاقتصادي، يؤكد باومان أن الأصولية الراهنة ابنة شرعية للعولمة، وأنها لا تتصل بالأفكار الدينية فحسب، بل تضرب بجذورها في العواقب الاقتصادية للعولمة التي ركزت ثروة العالم في يد قلة من الأفراد.

References

المراجع

العربية

- أبو جبر، حجاج. نقد العقل العلماني: دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- باومان، زيغمونت. الحب السائل. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.
- _____ . الحياة السائلة. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.
- _____ . الحداثة السائلة. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.
- _____ . الأزمنة السائلة. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.
- _____ . الخوف السائل. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.
- _____ . الحداثة والإيهام. ترجمة حجاج أبو جبر. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2018.
- _____ . الحداثة والهولوكوست. ترجمة حجاج أبو جبر ودينا رمضان. تقديم عزمي بشارة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

الأجنبية

Bauman, Zygmunt & Tim May. *Thinking Sociologically*. 3rd ed. Oxford: John Wiley and Sons, 2019.

Bauman, Zygmunt. *Socialism: The Active Utopia*. New York: Holmes & Meier, 1976.

_____. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and the Intellectuals*. Cambridge: Polity Press, 1987

_____. *Intimations of Postmodernity*. London/ New York: Routledge, 1992.

_____. *Postmodernity and its Discontents*. New York: New York University Press, 1997.

_____. *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press, 1998.

_____. "As Seen on TV." *Ethical Perspectives*. vol. 7, no. 2 (2000).

_____. "Identity in the Globalising World." *Social Anthropology*. vol. 9, no. 2 (June 2001).

_____. *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge: Polity Press, 2004.

Bornman, Elirea. "Struggles of Identity in the Age of Globalization." *Communication*. vol. 29, no. 1 & 2 (2003).

Hall, S. & P. Du Gay (eds.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, Inc., 1996.



نيقولاي نيقولايفيتش ليسوفوي
ترجمة: مسوح مسوح

الوجود الروحي والسياسي الروسي في الأرض المقدسة والشرق الأوسط في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين

هو أول كتاب في التاريخ الروسي يعتمد على الوثائق المتعلقة بالتناقض التاريخي للوجود الروسي السياسي والروحي في القدس والشرق الأوسط، ويسرد بالتفاصيل الدقيقة نشاطات نصف قرن من العمل الدؤوب لرجال الدين الروس لبناء وجود أرثوذكسي في الأراضي المقدسة، ويبحث انتظام هذا العمل، الذي كان فردياً حيناً، وبرعاية أعلى المرجعيات السياسية في الإمبراطورية الروسية، حيناً آخر، ومن ثم مؤسسة ذلك كله في: البعثة الروحية الروسية إلى القدس؛ اللجنة الفلسطينية؛ اللجنة الفلسطينية التابعة لإدارة آسيا في وزارة الخارجية؛ الجمعية الإمبراطورية الأرثوذكسية الفلسطينية؛ ومن ثم الجمعية الروسية الفلسطينية في ظل الحكم الشيوعي. كما يتناول مصير الإرث الروسي في الشرق الأوسط في القرن العشرين، وإعادة بعث نشاط البعثة الروحية الروسية والجمعية الإمبراطورية الأرثوذكسية الفلسطينية في الظروف المعاصرة.

ترجمات
Translated Papers



80 × 80 سم، أكريليك على قماش، 2013
80 X 80 Cm, Acrylic on Canvas, 2013

ديفيد سبارتي | Davide Sparti *

ترجمة زواوي بغورة | Zawawi Baghourah **

الهوية وإحراجاتها: من الهوية الشخصية

إلى الاعتراف الاجتماعي ***

Identity and Its Dilemmas: From Personal Identity to Social Recognition

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى بيان أن مسألة الهوية تقبل مقاربتين مختلفتين. فبالنسبة إلى الفلاسفة ذوي التوجه التحليلي، فإن الهوية يجب أن تتجذر في أرضية صلبة مثل الحقيقة المتعلقة بالذهن والجسد****. وأما بالنسبة إلى البنائيين Constructivistes، فإن الهوية هي قبل كل شيء نتاج سياق اجتماعي. وسأحاول أيضاً أن أبين أن الهوية الشخصية تفترض فعل الاعتراف. ومع ذلك، فإنني إذا أكدت، من جهة، على الطبيعة الظرفية للهوية، فإنني أريد، من جهة ثانية، أن أنصف الاستقرار النسبي للفرد في السياقات الاجتماعية المختلفة، وذلك من أجل فهم هذا الحضور المتنقل للهوية الشخصية. وحقيقة أن الهوية الشخصية هي بناء، لا يعني بأي حال من الأحوال أنها غير موجودة، أو أنه يجري محوها وإعادة رسمها باستمرار، ووفقاً للمناسبة. علينا، من ناحية، أن نفترض مسبقاً وجود مجموعة من أفعال الاعتراف التي سمحت بتشكيل وإقرار هوية شخصية تتكشف مع مرور الوقت. ويجب الاعتراف، من ناحية أخرى، بأن ثمة أيضاً عملية الاعتراف التي تضمن للفرد مخاطر الانجراف اللامتناهي من خلال أشكال بديلة مختلفة. وبتحديد الاعتراف الذاتي L'auto-reconnaissance على أنه عملية تمكّننا من وضع سلسلة بطريقة موحدة لعدد معين من أفعال الاعتراف التي تشكّلنا بوصفنا فاعلين مسؤولين عن اختياراتنا، يثبت أن الاعتراف بالهوية ليس بالضرورة عملية غير متكافئة، وذلك بقدر ما نشارك نحن بوصفنا أشخاصاً معترف بهم، وبوصفنا ذواتاً نشطة في لعبة التعارف اللغوي*****.

كلمات مفتاحية: الهوية، الاعتراف، الاعتراف الذاتي.

* ديفيد سبارتي فيلسوف وعالم اجتماع إيطالي معاصر، أستاذ إبستمولوجيا العلوم الاجتماعية في جامعة سيان Sienne، وجامعة بولونيا Bologna من قبل. نشر أعمالاً فلسفية باللغتين الإيطالية والفرنسية، منها: إبستمولوجيا العلوم الاجتماعية *Épistémologie des sciences sociales*، والهوية والوعي *Identité et conscience*، والاعتراف الموزع *La reconnaissance distribuée* ... إلخ.

** أستاذ الفلسفة المعاصرة بقسم الفلسفة، جامعة الكويت.

Professor of Contemporary Philosophy, Department of Philosophy, Kuwait University.

zws61@yahoo.fr

*** Davide Sparti, "L'identité et ses dilemmes, De l'identité personnelle à la reconnaissance sociale," *Terrains/ Théories*, no. 3 (2015), accessed on 26/4/2022, at: <https://bit.ly/3Dypc9r>

**** فضّلت استعمال كلمة "الذهن" بدلاً من كلمة الروح لترجمة كلمة Esprit، لأن سياق النص كله يدور حول الذهني والعقلي ضمن التطورات التي عرفت فلسفة اللغة في الفلسفة التحليلية. (المترجم)

***** نظراً إلى حجم النص، والتعليقات الكثيرة التي قدّمها المؤلف، فإنني اكتفيت بما هو ضروري منها، مع الإحالة إلى كل المراجع التي اعتمدها.

Abstract: This article seeks to show that the question of identity admits of two different approaches. For analytically oriented philosophers, identity must take root on a solid ground such as the truth about the mind and the body. For constructivists, identity is above all the product of a social context. I will also try to show that personal identity assumes the act of recognition While I emphasize, the circumstantial nature of identity, I describe the relative stability of the individual in different social contexts, in order to understand this mobile presence of personal identity. The fact that personal identity is constructed does not in any way mean that it does not exist, or that it is constantly erased and redrawn, according to the occasion. On the one hand, we must presume that there is a set of acts of recognition that have allowed the formation and establishment of a personal identity that unfolds over time, and on the other hand it must be recognized that there is also a process of recognition that guarantees the individual the risk of endless drift through different alternative forms. By identifying self-recognition as a process that enables us to develop a series in a unified manner for a certain number of acts of recognition that make us up as actors responsible for our choices, it proves that recognition of identity is not necessarily an unequal process, to the extent that we as recognized persons and as active persons participate in the game of mutual linguistic recognition.

Keywords: Identity, Recognition, Self-Recognition, Davide Spati.

مقدمة: الهوية والتفرد والمقاييس

1. إذا نظرنا في النقاش الحالي المتعلق بالهوية الشخصية، فإننا سنكتشف مجموعة من الأسئلة المترابطة بشدة على المستوى المفاهيمي. ومع ذلك، يجب فصلها بعناية⁽¹⁾. وتتعلق أول هذه الأسئلة بنوع الأفراد الذين من المفترض أن تعبر فئة الهوية الشخصية عن هويتهم، ويجب بالضرورة أن يمر كل تفكير لاحق في الهوية بهذا الأمر، لأنه يتعلق تحديداً بمن تنسب إليه، أو تعيين أحدهم. إن سؤال الهوية الشخصية مختلف عن سؤال ماهية الهوية في حد ذاتها. يتعلق الأمر بطبيعة الشخص بوصفه كذلك، أو بالشروط التي تسمح بجعل فرد عضواً شرعياً في فئة "الأشخاص". ويتعلق، عموماً، بتقديم تعريف لهذه الشخصية Personhood ضمن فئة الهوية الشخصية التي تتسم بالاستمرارية في الزمن.

2. يتعلق السؤال الثاني بالتفرد Individuation الذي يحيل إلى العكس، وليس إلى تمييز طبقة (ما الذي يميز طبقة "الأشخاص" من طبقة أخرى ببعض الجوانب القابلة للمقارنة؛ مثل الرئيسيات، والمؤسسات، وأجهزة الكمبيوتر؟)، ولكن بالتمييز الفردي داخل الطبقة. ويمكننا صياغة السؤال على هذا النحو: ما الاختلاف الخاص الذي يسمح لهويتنا الشخصية بأن تكتسب مساراً، ومن ثم يميزنا بوصفنا فرداً معيناً (س "X") من بقية الأفراد المماثلين لنا؟ كيف يمكن أن تُؤسس مثل هذه

(1) Amélie Oksenberg Rorty, *The Identities of Persons* (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 1-2.

"الكيونة نفسها أو عينها"، أو "أن أكون نفسي عينه" I-ness/ être-moi-même، والتي هي ليست شخصية نوعية أو عامة؟ كيف يمكن أن تضمن هذه الذاتية Ipséité أن هذا الشخص ليس هو ذلك الشخص، وأنه لا يمكن تعويضه؟ إنَّ مبدأ التفرد (أو مبدأ هوية ما لا يمكن تمييزه Indiscernables)⁽²⁾، بألفاظ المنطق الفلسفي، هو أيضًا مبدأ للتمييز بين الأفراد: سيكون هذا الفرد (وليس فردًا آخر) إذا تمكَّننا فقط من تحديد وتعيين انفراده تجاه هذا الفرد أو عن أولئك الأفراد الذين يحيطون به، وتجنَّب اعتباره فردًا آخر (و هو ما يعدُّ، في حالات معيَّنة، اعتداءً خطراً على الهوية). يسعى التفرد لتحديد المقاييس التي تسمح بالتمييز العددي لأعضاء كثيرين من الفئة نفسها.

3. يتعلَّق السؤال الثالث بالاستمرارية في الزمن، وقابلية تعيين هوية Identification، أو إمكانية إعادة تحديد هوية فرد في الزمن. فما الخصائص التي تسمح لنا بتعيين هوية فرد (س) من الأفراد، ووصفه في لحظة معيَّنة، كما لو أنَّه الفرد نفسه الذي وصفناه؟ وحتى لو افترضنا أنَّ الهوية خاصة لا تمحى، وأنها تفترض مسبقاً استمرارية غير منقطعة في الزمن، فما الذي يمكن أن يقتضيه أو يتطلبه أو يُكوِّن، بالمعنى الدقيق للكلمة، هذا الجوهر الملائق الذي تنتسب إليه كل أحداث السير الذاتية التي تحدَّث عنها إيرفينغ غوفمان Erving Goffman (1922-1982)؟⁽³⁾

4. باختصار تتعلَّق مسألة الهوية بثلاثة أسئلة مختلفة: 1. ما الذي يجعل من وحدة ما، أو كيان ما، شخصية؟ (مشكلة الإسناد)؛ 2. ما الذي يسمح بالتمييز بين فردين ينتميان إلى الفئة نفسها؟ (مسألة التفرد)؛ 3. ما الذي يضمن أنَّ فرداً (س) سيظل هو الشخص نفسه في حالتين مكانيتين زمانيتين متميزتين؟ (مشكلة الاستمرارية أو الدوام). وبناءً عليه، فإنَّ الهوية تحيل إلى ترابط مستقرٍّ زمنيًا، وتعيَّن استمرارية اختلاف (كما يلاحظها المراقب). طرحَتْ هذه الأسئلة بترتيب منطقي: قبل التحقق من استمرارية فرد في الزمن. وإنَّ السؤال يتمثَّل في معرفة ما نعدُّه فرداً على نحو دقيق، بغضِّ النظر عن الزمن، وتحديد هوية هذا الفرد بوصفه وحدة منفصلة، أي متفردة. وبعبارة أخرى، فإنَّه قبل تحليل معنى المصطلحات التي تحدَّد هذا الفرد أو ذاك بما يتضمَّن من علاقة مع الهوية ("هذا مطابق لذاك" أو "يظل هذا مطابقاً لنفسه")، يجب أن نفترض سلفاً، (وبالطبع أن نعرف)، هوية كل وحدة، بمعنى الهوية التي يفضلها نشير في المقام الأول إلى الأفراد الذين يمكِّنونا بعد ذلك من تحديد الهوية في الزمن أو بالنسبة إلى أفراد آخرين من الفئة نفسها.

5. أحال تيار الفلسفة التحليلية مؤخراً مسألة الهوية العابرة للزمن إلى مسألة البقاء التي تُعرَّف وتُحدَّد على أنَّها استمرار وجود هذا الفرد أو ذاك في الحاضر وفي المستقبل، وخاصة في مواجهة خطر حدوث

(2) أضاف الفيلسوف غوتفريد ليبنتز قانونين إلى القوانين المنطقية الثلاثة التي أسَّسها أرسطو، وهما: قانون السبب الكافي، وقانون هوية ما لا يمكن تمييزه، ومعناه: إذا كانت كل خصائص (أ) موجودة في (ب) وكل خصائص (ب) موجودة في (أ)، فإن (أ) هو (ب) والفرق بينهما هو الأسماء فقط. وعليه، لا لوجود لشيئين مختلفين متطابقين. ولكن هذا القانون ظل مثار نقاش بين الفلاسفة، لأنَّه يستدعي السؤال كيف يمكن أن نصل إلى كل خصائص (أ)؟ وكيف يمكن أن نصل إلى كل خصائص (ب)؟ ومن ثم نضمن أننا نحكم حكماً صحيحاً بتطابقهما أو اختلافهما. (المترجم)

(3) Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (New York: Simon & Schuster, 1963), p. 74.

تغيير جذري في هويته (غيبوبة، عملية جراحية في الدماغ). ومن بين مخاطر التغير هذه، وأكثرها رعباً وفتكاً (لأنه أمرٌ قاتل من وجهة نظر منطقية) انقسام الهوية الذي يسمّى التفرع Branching، أي تشعب الهوية الفردية إلى وحدات غير متجانسة: إن هذا الشكل من التجزؤ يخرق مسلمة استمرارية كل علاقة هوية. وبناءً على ذلك، فإنّ مبدأ الهوية، المحدّد بالاستمرارية أو البقاء في الزمن، يجب حمايته بأيّ ثمن من خطر الانقسام، لأنّه لا يمكن القبول بوجود متزامن لفردين متميّزين، ومن ثم منفصلين، ويمكن أن يستوفيا مقياس الهوية. وفي مواجهة هذا الاحتمال بالانقسام، من الضروري التأكيد على فرضية عدم قابلية الفرد للانقسام أو التجزئة في الزمن، لأنّ الهوية تُعرّف بالمصطلحات المنطقية على أنّها علاقة رأسية بين عنصرين (أ=أ)، وليس باعتبارها علاقة بين عنصر وعناصر كثيرة أو متعدّدة. إذًا، سيكون من المستحيل على أي فرد كان، أن يقيم علاقة هوية مع كثير من الأفراد الآخرين. وإنّ العلاقة بين فرد حاضر الآن وفردين حاضرين في المستقبل (مثلما نقدر أنّ "ز₂" له أكثر من مرشّح لهوية فرد واحد)، لن تكون بكل بساطة علاقة هوية، إلّا إذا ألغينا التمييز بين الهوية العددية والمماثلة أو المشابهة (الهوية النوعية أو الكيفية)⁽⁴⁾. باختصار، من أجل عدم إزالة، أو انتهاك، انتقالية علاقة الهوية (التي تحدّدها حقيقة أن "أ" يجب أن يكون مطابقًا لـ: "أ"، ليس - أيضًا - مطابقًا لـ "ب" في "ز"). يجب على الفرد أن يتجنّب الاشتراك أو الانقسام على طول محور التفرع.

6. تذكّرنا مشكلة التفرّع بأنّ إخراجات الهوية مترابطة ارتباطاً وثيقاً بإحصاء الأفراد المنفصلين، سواء كانت تزامنية (كم عدد الأفراد الذين يجب تمييزهم في مكان واحد؟)، أو تعاقبية (الشيء نفسه في برهة زمنية). لننظر في حالة السفينة الأسطورية ثيسوس Thésée وهي واحدة من أشهر التجارب الفكرية في تاريخ الفلسفة. لقد قدّمها أفلاطون في محاورة فيدون⁽⁵⁾، وعرضها توماس هوبز من بين ما عرض في كتابه عن الجسد⁽⁶⁾، وفي بحث في الطبيعة البشرية لديفيد هيوم⁽⁷⁾، قبل أن يعيد اكتشافها أوتو نيوراث مؤلّفه أسس العلوم الاجتماعية⁽⁸⁾، وكذلك ويلارد فان أورمان كواين أيضًا⁽⁹⁾. وهي قصة السفينة التي عاد بها البطل اليوناني إلى جزيرة كريت Crète بعد أن قتل المينوتور Minotaure. ومنذ ذلك الحين، وفي كل عام، يرسل ثيسوس هذه السفينة محمّلة بالقرايين إلى معبد ديلوس Délos. وبعد أن تدهور هيكلها تدريجيًا، كان لا بد من إصلاحه. وبعد مدة زمنية، جُدّدت السفينة كلّها. فهل في إمكاننا أن نوّكّد أنّ الأمر لا يزال يتعلّق بالسفينة نفسها، بعد أن تم استبدال جميع أجزائها الواحد تلو الآخر؟ ولو استبدلت، على سبيل المثال، الألواح الخشبية بألواح معدنية، فإنّنا لا نعدّها السفينة نفسها. ولكن ماذا

(4) إذا أخذت ورقة ورسمت عليها، فإنّك ستغيّر هويتها النوعية، ولكن هويتها الكمية لن تتغير.

(5) PLATON, *Phédon* (Paris: Flammarion, 1999), § 581.

(6) Thomas Hobbes, *De Corpore*, Karl Schuhmann (ed.) (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2000), § 2.11.

(7) David Hume, *Traité de la nature humaine*, Book I, Part 4, Section 4 (Paris: Aubier Montaigne, 1983).

(8) Otto Neurath, "Foundations of the Social Sciences. International Encyclopedia of Unified Science," *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 2, no. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1944), pp. 1-51.

(9) Willard Van Orman Quine, "Identity, Ostension and Hypostasis," in: Willard Van Orman Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge: Harvard University Press, 1961); Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), p. 49.

لو جُددت السفينة باستخدام ألواح جديدة متطابقة تمامًا مع الألواح السابقة؟ أشار هوبز إلى صعوبة لاحقة، وهي: إذا وضع شخص ما كل الألواح الأصلية جانبًا ليستخدمها لاحقًا، وبالترتيب نفسه، لبناء سفينة ثانية مماثلة للسفينة الأولى، عند ذاك، تخيل حالة القبطان المسكين الذي أقسم أن يغرق على متن سفينته؟ وإذا كانت السفينتان (تلك التي جُددت بالتدريج، والأخرى التي أعيد بناؤها بالألواح الأصلية) ستبحران في الوقت نفسه، ففي أي سفينة يجب على القبطان تحقيق رغبته؟⁽¹⁰⁾.

7. لنعد إلى الهوية الشخصية، ولننظر في الحالة التي يكون فيها الأفراد الخاضعون للعد أو التكميم الوجودي Quantification Existentielle، فهل سيكونون أشخاصًا⁽¹¹⁾؟ كيف نثبت أن شخصًا (س) هو في لحظة "t2 / 2" هو الشخص نفسه في لحظة "t1 / 1"؟ يمكن أن نفكر في مثال العجوز الذي يعرض علينا صورته وهو طفل. أيتعلق الأمر بالشخص نفسه وهو ممتد في الزمن مثل عملية طويلة المدى أم بشخصين مختلفين؟ خباز غير فجأة حرفته، وبلده، وعائلته، أبقى هو نفسه، أم أنه يصبح شخصًا "آخر"؟ وإذا ما سئل، فإنه سيقول إنه لم يتغير البتة، ولكن إذا ما سألت عائلته السابقة، فستقول لك إنه كان في السابق "مختلفًا جدًا"، وإنه اليوم "لم يعد هو نفسه" (إن دوام الاسم واستمراره والتجسد في جسد يمكن أن يكون كله موضوع تعرف عام، أو عمومي، يسمح بقبول درجات كثيرة من المفاضلة، وعلى الأكثر، فإنه لدينا الحق في التأكيد على أن هذا [الخباز] لم يعد الشخص نفسه).

8. أكد كثير من المؤلفين على استمرارية الشخص الممتد في الزمن بوصفه كلاً متجانساً. يتحدث عالم النفس كورت لوين Kurt Lewin (1890-1947)، في هذا الصدد، عن الهوية الجينية، وهي العبارة نفسها التي استعملها رودولف كارناب Rudolf Carnap (1891-1970)، قائلاً: إن الفرد يكبر ويشيخ، ومع ذلك يبقى هوية تكوينية بالنسبة إلى نفسه⁽¹²⁾. وثمة آخرون، وخاصة ديرك بارفيت، كما سنرى ذلك لاحقاً، قدّموا التصور الانقطاعي للشخص، وحدّدوه بوصفه تجميعاً للمستويات المتعاقبة التي لا تفصلها فراغات، وغيابات الشخص، ولكنها تستبدل بمستويات أخرى يكون فيها هذا الشخص غائباً (هنالك شخص آخر يحل في مكانه). وإذا قبلنا بهذه الإمكانية، فإننا سنتخلى عن الحديث عن "الشخص"، وتنبئ بدلاً منه عبارة "المرحلة الشخصية" Phase-personne (بول-الآن)؛ (بول-في-مرحلة "ز").

(10) يمكننا أيضاً أن نفكر في حالة الكنيسة التي احترقت في عام 1300، والتي أعيد بناؤها بعد ذلك. وبناءً عليه، فإن المسند "هذه الكنيسة" يشير إلى شيئين مختلفين: الكنيسة التي دُمّرتها النيران، والكنيسة التي أعيد بناؤها، أي مزيج من المواد القديمة والجديدة. إن هذه المفارقة: استعمال مقولة الهوية لتعيين كيان لم يعد هو نفسه تماماً واضح لأن مفهوم "الكنيسة" بدلاً من أن يشير إلى مادة المبنى، يشير إلى هوية وظيفية، هوية مكان عبادة. إن التركيب المادي للفرد يتجدد باستمرار، فهل يجب أن نغير اسمه شيئاً فشيئاً؟ سيكون ذلك عبثاً. إذا سمّيت كائناً باسم بلوتو Pluto، فإنني أعلم أنه سينمو ويكبر ويموت. يشير المفهوم التزامني للهوية إلى هوية الحياة منظوراً إليها في كليتها. وخلاف ذلك، فإن أي تغيير في التركيب المادي المحدّد للمبنى (الإضافات، الانكسارات... إلخ) سيتهي به الأمر إلى أن يستوعب في إنتاج مبنى جديد. يُنظر:

Vincent Descombes, "Réflexions sur les questions d'identité," *Bulletin de la société française de philosophie*, vol. 3, no. 105 (Novembre 2011).

(11) Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes (eds.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Glenn Langford, "Persons as Necessary Social," *Journal of the Theory of Social Behavior*, vol. 3, no. 8 (1978), pp. 263-283.

(12) Kurt Lewin, *Der Begriff der Genese in Physik, Biologie und Entwicklungsgeschichte* (Berlin: Springer, 1922).

9. على الذي ينتصر لهذا التصور الانقطاعي في الهوية أن يبين موقفه من الحضور الزمني المشترك والمحتمل للأشخاص المعنيين. وبتعبير آخر، فإنه مطالب بأن يحدد إن كانت منظّمة أو مرتبطة فيما بينها بمحور تعاقبي مكوّن بعلاقة وحدة تجعلهم أشخاصًا مشاركين Co-personnelles، إذا استعملنا مصطلح برتراند رسل في كتابه فلسفة الذرية المنطقية لننظر في حالة فريد Fred الذي أصيب بمتلازمة كورساكوف Korsakoff في 1 أيلول/ سبتمبر 1990⁽¹³⁾. ما يميّز هذه الإصابة هو الضغط الجذري على مدى ذاكرة الشخص أثناء بعض ساعات. وأمّا بقية أيامه، فستكون متشابهة كلها. يستيقظ فريد في الصباح معتقدًا أنه في يوم 2 أيلول/ سبتمبر 1990. يحزنه اكتشافه أنه مخطئ، ولكن فريد عنيد: يتخذ قرارًا بشأن حالته، وسيحاول تدريجيًا إعادة بناء سيرته الذاتية. لا يستوعب فريد ماضيه (من الداخل)، فهو ليس نتاج ذاكرة معيشة، ولكنه نابع من سرد وحكاية الآخرين. لا يسترجع فرد ماضيه: إنه يتعلّم أشياء صحيحة عن ماضيه. وبمجرد أن ينام يحو النوم جميع المعلومات المخزّنة خلال النهار. وسيكون التفسير الاستمراري لحالة فريد تفسيرًا خاطئًا: هنالك شخص واحد، وأصيب بضرر، ويعيش يومه من جديد، وهنالك تفسير متوافق مع تصرّف أبنائه الذين يزورونه. ولكن الانقطاعيين، من جهة أخرى، يفسّرون حالة فريد بمصطلح التشعبات: بالنظر إلى الشخص (ف0 "F0")، فإنّ المرض يؤدي إلى تعاقب جميع الأشخاص المختلفين والمجزئين (ف1، ف2، ف3 ... ف) المتجسّد في شيخوخة الجسد الخاص بـ: (ف0). إنّ هذا التفسير الثاني هو أيضًا، متوافق مع مواقف أي مراقب خارجي. فإذا حدث ولم يف فريد بوعده ما، فلن يمسك أحد ذلك ضده، (أو سيذكره بذلك): سنتصرف كما لو أنّ هذا الوعد قد قطعه شخص آخر.

10. بوصفنا كينونات دائمة، لا يسع المرء إلّا أن يسأل نفسه باستمرار: هل أنا حقًا مثلما كنت بالأمس؟ وهل سأكون الشخص نفسه غدًا أو بعد غد؟ ما الذي يعطي الوحدة (ومن ثم الاستمرارية) لمختلف مراحل وجودي؟ أيتعلّق الأمر بذاكرتي أم بمادية جسدي أم بوحدات مجردة ومتعالية؟ خلال الثلاثين عامًا التي فصلت بين مقالة الفيلسوف الأميركي برنارد ويليامز (1929-2003) "الهوية الشخصية والتفرد" (1956)⁽¹⁴⁾، والمجلد الذي نشره بارفيت: الأسباب والأشخاص (1984)⁽¹⁵⁾، فإنّ سؤال الهوية وتفسيرها قد أدّى إلى طرح فرضيات كثيرة مرتبطة بشروط تحديد الهوية الشخصية عبر الزمن. يتعلّق الأمر بإيجاد عناصر حاسمة متعلّقة بتعريف الهوية الشخصية عبر الزمن. وتقوم على ما يعتبر مقياسًا لتعريف الهوية، أي على الملفوظ الذي يصوغ الشروط الضرورية والكافية (أو على الأقل الأسباب الوجيهة) للتأكيد على أن: الفرد (س) هو نفسه بالأمس (أو لم يعد كذلك). وسيطول مراجعة مختلف نظريات الهوية. ولذا، نلخصها في بضعة أسطر، مع الإشارة إلى أنّ أصول كل منها أقدم كثيرًا من النقاش التحليلي المتعلق بها.

(13) مستوحى من الحالة التي قدّمها أوليفي ساكس. ينظر:

Oliver Sacks, *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau. Et autres récits cliniques* (Paris: Points Essais, 2014).

(14) أعيدت طباعته في برنارد ويليامز "الهوية الشخصية والفردانية" في كتاب مشكلات الذات، يُنظر:

Bernard Williams, "Personal Identity and Individuation," in: Bernard Williams, *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

(15) Derek Parfit, *Ragioni e persone* (Italiano: Il Saggiatore, 1989).

11. الموقف الأول هو موقف الاختزالية أو النزعة الطبيعية التي ترى أنَّ الهوية تحافظ على العلاقة القائمة بين تجارب الفرد والجسد المادي الذي تسجّل فيه أو ترسم وتدوّن. وإذا ما فضّلنا ذلك، فإنَّ الأمر يرتبط بالعلاقة بين السبب والنتيجة المتمثلة في إرساء هذه التجارب في الدماغ نفسه (أي في العناصر التجريبية التي تقوم عليها التجربة النفسية). وليس من الضروري أن يستمرَّ الجسد كلّ في العيش من دون تعديلات، بل يكفي الحفاظ على جزء أساسيٍّ معيّن منه، وهو ما يجعل الإنسان ذاتاً حية وعقلانية، ولا سيّما الدماغ، حتى لو كان المرء لا يدرك تحديداً علاقات السبب بالنتيجة. وأمّا الموقف الثاني فهو من النوع المعرفي الذي يحدّد الهوية بالاستمرارية الداخلية للتجربة النفسية؛ فيما يمكن أن نطلق عليه إخلاصنا لأنفسنا عبر الزمن. ولقد قدّم جون لوك الصياغة الأكثر شهرة لهذه الفرضية في كتابه: *مقالة في الفهم البشري*. وقد أعاد صياغة موقفه على نحو دائم من خلال عدة تنقيحات متتالية، بحيث أصبح القسم المخصص للهوية في الكتاب الثاني، (المقطع "S" السابع والعشرون) الذي أضيف فقط في الطبعة الثانية، بعد مرور ثلاثة وعشرين عاماً من كتابة المسوّدة الأولى "أ"، أول رسم تخطيطي للأطروحة. يقترح لوك معياراً نفسياً، وليس جسدياً، ويؤكد على وظيفة الذاكرة والوعي الذاتي في تأسيس الهوية. والموقف الثالث هو موقف بارفيت (المستوحى من هيوم): الهوية على هذا النحو تخضع لسلسلة التجارب التي تربط ذاتنا الآن (Le moi) المختلفة معاً. وفي مقطع مشهور من الملحق الأخير من أطروحته (الكتاب الأول، الجزء الرابع، القسم الرابع) يعلن هيوم عن مرواغة الذات (الأنأ) وعدم قابليتها للتحديد. ينحل الكائن عند هيوم في سلسلة متّصلة من الذرات العقلية/الذهنية، ومن السمات وحزم الأحاسيس والمكوّنات غير المتجانسة وظيفياً، وبلا أساس ما بعد تجريبي. ويمكن الموقف الرابع والأخير في المنظور الكانطي الذي يجعل الهوية خاصية متعالية؛ ما يضمن أن تكون تجريبي هي بالضرورة تجريبي الخاصة⁽¹⁶⁾.

12. أقترح في هذه الدراسة العمل على الموقف الثالث المتمحور حول مسألة استمراريّتنا عبر الزمن. وبعد تلخيص قصير لأطروحات ديريك بارفيت Derek Parfit (1942-2017)⁽¹⁷⁾. سأحاول أن أدمج، على نحو أفضل، مقارنته ضمن بعد اجتماعي. ولإنجاز ذلك، سأقوم بتحويل مركز ثقل المسألة من الشروط المسبقة للهوية (ما نوع الوقائع التي يجب افتراضها للتحدّث عن الهوية؟) إلى مسألة نظام جديد يتمثّل في ظروف تعيين الهوية وتحديدها (في أي ظرف ومناسبة يجري تعرّف الهوية وتعرّف إنسانها؟). هنالك مقاربتان أساسيتان في النقاش متعلقتان بالهوية. فبالنسبة إلى الفلاسفة التحليليين، يجب أن تتجذّر الهوية في أرضية مادية، مثل الوقائع المتعلقة بالذهن والجسد على سبيل المثال. وبحسب البنائيين، فإنّ الهوية هي، أولاً وقبل كل شيء، نتاج عملية بينذاتية intersubjective. ومع ذلك، فإنّه لا يكفي دعم الموقف الذي يفسّر الهوية من وجهة نظر خارجية بحتة، ويعدها نتاج عمليّات لغوية ومعرفية معيّنة، وإنّما يمكن بلوغها من حيث المبدأ على نحو متساوٍ من قبل الجميع؛ سواء كان ذلك من صاحب الهوية، أو من قبل المراقب أو الملاحظ. وسأسعى، من خلال اللجوء إلى مفهوم

(16) Geoffrey Madell, *The Identity of the Self* (Edimbourg: Edinburg University Press, 1984).

(17) فيلسوف بريطاني، اشتهر بتحليله ورفضه الهوية الشخصية. من بين أعماله: *الأسباب والأشخاص* Reasons and Persons (1984). (المترجم)

الاعتراف الذاتي إلى إثراء المنهج البنائي (أو الخارجي) بعد إضافي، مع مراعاة عدم النفاذية النسبية لأي هوية فردية فيما يتعلق بعمليات الاعتراف الاجتماعي.

بارفيت وتفكيك الهوية

13. يتناول ديريك بارفيت في الجزء الثالث من كتابه الرئيس: الأسباب والأشخاص *Reasons and Persons* مسألة الهوية الشخصية. ويمكن تلخيص أطروحاته الرئيسة بإيجاز شديد في العبارات الآتية: من الخطأ الاعتقاد، كما نميل إلى ذلك عادة، أن الهوية شيء محدد تمامًا. وبعبارة أخرى، هنالك دائمًا إجابة فورية وحاسمة عن السؤال: هل "س" هو نفسه دائمًا؟ ("نعم إنه هو هو أو إنه مطابق لنفسه"، أو "لم يعد هو هو أو لم يعد مطابقًا لنفسه"). إن عالمًا طبيعيًا سيدافع، على سبيل المثال، عن أن الهوية تحددها حقيقة من طبيعة فيزيائية متعلقة بجسدنا. لنفترض أن هنالك جهازًا قادرًا على ضمان حدوث تغيير متقطع في أجسادنا (بما في ذلك دماغنا الذي يجري استخراجه ويُعاد زرعه في مكان آخر، عن طريق الحقن أو الابتلاع، بشرط أن تظل محتوياته المعرفية سليمة). لنفترض أن هناك آلة مذهلة قادرة على تسجيل بنية أجسادنا، وتقسيمها وتجزئتها بحثًا عن المعلومات ذات الصلة، وقادرة على نقل هذه المعلومات إلى ماسح ضوئي موجود في كوكب آخر، على بعد سنوات ضوئية من الأرض. يصنع هذا الماسح، بدوره، نسخة كربونية عن أنفسنا على الفور، وذلك من دون ألم خلال الجمع بين المعلومات المستخرجة من أجسادنا وذرات المادة الخام. من وجهة نظري الشخصية، يكفي أن أضغط فقط على الزر، و"فورًا"، أجد نفسي على سطح المريخ "الكوكب"، مع ضمان استمرارية فيزيائية ونفسية كاملة. وبذلك ستستأنف حياتي مسارها من دون أي قلق من عدم التوافق والانسجام أو الرفض. يسمي بارفيت هذه الآلة "التلفاز" الذي يجمع بين أداة النقل عن بعد، وخط تجميع الفاكسات البشرية. يمكننا أن نتخيله على أنه شعاع نقل عن بعد بأسلوب يُعرف بـ: ستار تريك *Star Trek*. إن المزايا العملية لمثل هذا الجهاز واضحة: في حالة وقوع حادث خطر، فإن الماسح الضوئي يستعيد آخر تسجيل له (بطريقة ما؛ نسخة، أو نسخة واضحة احتياطية لشخصنا)، وسنحصل على جسد جديد، كلاهما جديد و"قديم" وبالقياس المناسب. ومع ذلك، فإلى جانب هذا المطلب المفهوم جدًا للبقاء البيولوجي، فإن السؤال المطروح هو ما الآثار الفلسفية للآلة التي تخيلها بارفيت⁽¹⁸⁾؟ يتعلق الأمر بإثبات أن سمات هويتنا يمكن الحفاظ عليها في غياب الاستمرارية الكاملة والأصلية لأجسادنا، وذلك ضد المقاربة الطبيعية. سيتعين على علماء الطبيعة الذين يخضعون إسهاد الهوية لمقاييس من النوع الفيزيائي أن يرفضوا تجربة النقل عن بعد باعتبارها تجربة ازدواجية (يمكننا أن نفترض أن نسخة ثانية من شخصنا تتجسد في وقت واحد على زحل) أو حتى موت الأنا الأول (تفكك وتعيد الآلة تكوينها)، بدلًا من تجربة السفر أو الزواج. وإذا قبلنا بالمقياس الفيزيائي، فإن كل "انشطار" يؤثر في الاستمرارية المادية للفرد، ومن ثم يفسد مقياس الهوية العددية أو الرقمية. لتخيل أننا نحب شخصًا استخدم هذا الناقل عن بعد. فكيف سيكون رد فعلنا؟ إذا توقفنا عن حبه فإن ذلك لن يكون منطقيًا إلا إذا اعتقدنا أن الهوية الشخصية هي حقيقة فيزيائية (مثلما يعتقد علماء الطبيعة)،

(18) انتقد العديد من المؤلفين اعتماد بارفيت على التخيل *Fiction* وألعاب التخيل بشكل حر، واعتبروا ذلك بمنزلة تعدد، لأن هذا العالم لا يشبه عالمنا على أي نحو كان. فمن سيستفيد في عالم مبني على هذا النحو من التشكيك في مسألة الهوية الشخصية؟

أو أنّ الأمر يتعلّق بحقيقة أخرى عميقة، تختلف اختلافاً كلياً عن كل ازدواجية لن تكون قادرة على التكاثر (مثلاً يعتقد الثنائيون)، ولكن هذه الحقيقة، في كلتا الحالتين، ستضيق بلا رجعة. ومن ناحية أخرى، إذا استمرت في حب هذا الشخص (واعتبرت أنّه "هو نفسه دائماً")، فستعيّن عليّ الاعتراف بأنّ هويته ليست منقوشة في مادة طبيعية، بل تقترب من البرمجيّات Software في جسم مادّي.

14. يمكننا بسهولة أن نوسّع نطاق النقد الذي يوجّهه بارفيت إلى مجموعة النظريّات التي تفسّر الهوية انطلاقاً من عناصر تكوينية⁽¹⁹⁾. وسيكون من السهولة الاعتراض على أنّنا - وعلى كل حال - لا نطلّ على حالنا أبداً، إذا كان ذلك فقط بمعنى الهوية الكمية: يتغيّر جسدنا المادي باستمرار، ومع مرور الوقت يتجدّد كل شيء فينا، بما في ذلك المادة التي تشكّل الجزء الأقوى والصلب فينا (الأسنان)⁽²⁰⁾. والأمر الرئيس هو أن الإلكترونات والجسيمات دون الذرية الأخرى ليس لها شخصية فردية، فلا شيء يسمح بتمييز جسيم من آخر، لأنّ إلكترونين اثنين لا يمثلان أي فرق محدد أو خاص (إنّ لهما الكتلة نفسها والشحنة نفسها والدوران نفسه أيضاً). وعلاوة على ذلك، تستند العمليات الفيزيائية والكيميائية على وجه التحديد إلى هذا النقص في الفردية المتمثّل في مستوى الجسيمات غير القابلة للقياس أو اللاتقاييسية Incommensurable تماماً مع مستوى الكائنات العيانية التي يتكوّن منها عالمنا الذي نعيش فيه. وهذا هو السبب في أنّ التصور الاختزالي للهوية والقاموس المستعار من الفيزياء الدقيقة سيفشلان تماماً في تحقيق هدفهما. لذلك، يمكن أن نستنتج أنّ الدماغ هو بالفعل العضو الذي لا غنى عنه في تجربتنا المعرفية. ومن ناحية أخرى، فإنّ هذا لا يعني، بأيّ حال من الأحوال، أنّ الدماغ هو موضوع تجربتنا⁽²¹⁾.

15. من أجل إثبات فرضيته الثانية (الهوية الشخصية لا تتوافق مع شكل صارم للهوية)، اقترح بارفيت تجربة فكرية أخرى: تجربة الطيف المركب Spectre combiné⁽²²⁾. لتتخيّل طيفاً من التغيّر الفيزيائي والنفسي الذي سيعهد بالتحكم فيه إلى عالم. تحتل فيه أنت أحد الأطراف القصوى لهذا الطيف، وفي الطرف المقابل تكون غريتا غاربو Greta Garbo⁽²³⁾. وفي ذروة نقطة المنتصف، يجب أن يختلط بعضكم ببعض بطريقة من الطرق. إذًا، يتعلّق الأمر بمسألة التعبير عن علاقة الاستمرار، أو الانقطاع بينك وبين غاربو بدرجات متتالية قائمة على مقياس من (0) إلى (1). تمثّل القيمة (0) درجة من التطور تنتمي إلى تطورك الطبيعي، وتشير الدرجة (0.5) إلى نقطة الانصهار، وتعبّر الدرجة (1) عن الانقطاع التام بكل ما يتعلّق

(19) بوصفنا أشخاصاً، فإنّه من الواضح أنّنا مكوّنون من أجسادنا، ولكن هذا بعيد كل البعد عن أنّنا متطابقون مع هذا الجسد الذي يشكّلنا بالضرورة. إنّ هذه العلاقة التكوينية هي نفسها العلاقة الموجودة بين ديفيد لمايكل أنجيلو Buonarroti Michelangelo وكتلة الرخام التي نحت منها ديفيد. يتكوّن التمثال من كتلة معيّنة من الرخام، ولكنّها ليست مطابقة لتلك الكتلة. يمكنك إتلاف التمثال جيّداً من دون الإضرار بالرخام. وحول الاختلاف بين أن يكون المرء يتكوّن من شيء وبين الهوية، يُنظر:

David Wiggins, *Sameness and Substance* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980).

(20) إنّ هذا لا يمنع، بأيّ حال من الأحوال، وإذا لزم الأمر ذلك، استدعاء الركيزة الدائمة للشيفرة الجينية، المعبر عنها بين أشياء أخرى، في بصمات الأصابع.

(21) للأحلام أساس عصبي، ولكن إذا حلمت بكابوس يهدّدني فيه والدي بالقتل، فهل سأقلق بشأن الوسائط العصبية؟ أم بالأحرى بسبب المحتوى الرمزي لهذا الكابوس؟

(22) Parfit, p. 301.

(23) غريتا غاربو (1905-1990) ممثلة سويدية مشهورة. (المترجم)

بحاضرك، لأنك أصبحت غريتا غاريو. والآن سينشط العالم الطيف، ويغير درجة الاستمرارية الفيزيائية والنفسية بينك وبين غريتا جاريو. وكما رأينا، فإن الدرجات الأولى، قريبة جداً، إذا جاز التعبير، ومتجاورة مع هويتك، وتتضمن تحولات غير واضحة وغير مهمة: ثمة بضع خلايا وذكريات قليلة بدرجة أكبر أو أقل. وبطل تواصلك النفسي والفيزيائي مع نفسك كلياً. وبينما تتحرك نحو الطرف الآخر من الطيف، كما قلنا، تقترب من موقف متطرف: ففي الحد الأقصى، لن يكون لدى الفرد الذي يخرج من الطيف علاقة بالفرد الذي أنت هو عليه. ستصبح غريتا غاريو، ولن يعترف أحد أنك ما زلت أنت. وما لا نعرفه، وهذا هو السؤال الذي طرحه بارفيت، هو إلى أي مدى سنعيش أكثر من أنفسنا؟ وهل هنالك، على امتداد طول الطيف، نقطة محددة، نقطة اللاعودة حيث كل شيء يكون على المحك، وخارجاً عنها؛ فإنك لا تزال أنت نفسك أو ذاتك، وبعد ذلك لن تكون الشخص نفسه؟ وأين الحدود؟ يجب بارفيت بأنه لا توجد حدود، مثلما لا توجد نقطة اللاعودة، وأنه من المستحيل تحديد الدرجة الدقيقة للارتباط النفسي الفيزيائي الذي يسمح لنا بالحديث عن الهوية (وعن الشخص نفسه). إن الخط الفاصل بين تفكك كل استمرارية (أي الانقطاع)، وبين استمرارية الاتصال الكلي غير واضح، وغير محدد، وغير قابل للتحديد. لذلك، سنكون مضطرين إلى التخلي عن فكرة الهوية الشخصية التي تُحدد دائماً تحديداً كلياً. وسنرى لاحقاً كيف أن حدود فئة (الشخص) غير واضحة. وهذا هو السبب الذي جعل بارفيت يقارن الهوية الشخصية بالنادي⁽²⁴⁾، وهي مقارنة مستوحاة من هيوم وتشبيهه لها بالجمهورية الفردية. فمن الواضح أن لكل ناد اسمًا ومكانًا محددًا في الفضاء وتاريخًا وقواعد محددة أو إجراءات عمل وتشغيل. ومع ذلك، فإن مقياس الهوية الذي يحدد النادي غير مؤكد، ومتغير، لأن الأعضاء يتغيرون باستمرار، ولا شيء يمنع النادي من إغلاق أبوابه مؤقتًا ليعيد فتحها بعد مدة زمنية. فكيف لي أن أصف هذا الاحتمال الأخير؟ أيجب أن أتحدث عن غياب النادي أم عن توقف أنشطته أم عن حل مؤقت؟ إن هذا السؤال بلا معنى، فهل يتوقف الحزب السياسي عن الوجود ببساطة عندما ينقسم إلى فصيلين؟ أم أنه سيقى كحزبين مختلفين وجديدين؟

16. استمد بارفيت من هذه الملاحظات نتائج طبيعية مفيدة. واقترح على وجه الخصوص التمييز بين الاستمرارية Continuity والترابط Connectedness النفسي. ستتحدث عن الاستمرارية عندما يتكشف وجود الإنسان تدريجيًا، من دون انقطاعات أو انكسارات داخلية؛ عندما لا ينقطع تسلسل تجربة سابقة مع ذاكرتها الحالية من ناحية، أو عندما يكون هنالك تجانس بين القرار المتخذ في زمن (1/1) وإدراكه العملي في الزمن (2/2) من ناحية أخرى، على سبيل المثال. وفي المقابل، ستتحدث عن الترابط عندما يكون الارتباط بين الحالات العقلية المتتالية للشخص جزئية فقط. والمهم في هذه الحالة هو التأكيد على أن الترابط ليس علاقة متعددة. ويوصفي حاليًا أنا، فإنني متصل بنفسي منذ عام مضى، وقبل عام كنت على اتصال بنفسي في العام السابق، وهكذا. ولكن لا يترتب على ذلك أن لدي حاليًا واثيًا صلة بنفسي منذ عامين⁽²⁵⁾. بعبارة أخرى، سيكون الشخص (س/خ) في الزمن (3/3) هو (الرجل العجوز المتقاعد) في علاقة مستمرة مع الشخص في الزمن (2/2) وهو (الموظف المدني)، وسيكون هذا الشخص في الزمن

(24) Parfit, p. 275.

(25) Ibid., p. 266.

(ت2/2) في علاقة مستمرة مع الشخص في الزمن (ت1/1) وهو (الطالب في المدرسة الثانوية)، ومع ذلك فإن هذا لا يعني، بأي حال من الأحوال، أن الشخص في الزمن (ت3/3) هو بالضرورة في علاقة استمرارية مع الشخص في الزمن (ت1/1) أي (طالب المدرسة الثانوية). وفي الوهلة الأولى، ومن وجهة نظر ذاتية، يتبين أن فكرة هذا الانقطاع غير بديهية. وفي الواقع ليس من الغريب الرد عن السؤال: "هل السيد فلان لا يزال هو الشخص نفسه؟"، أي "هل حياته عبارة عن ترابط متسلسل للخبرات والتجارب؟"، مع إجابة مثل: "الأمر يعتمد، إنها مسألة درجات". وقبل كل شيء، فإنه ليس صادمًا، بالنسبة إلى أغلبنا، أن يكون الشخص الذي نحن عليه الآن مرتبطًا، على نحو فضفاض، بنفسه في سن المراهقة. يطرح سؤال الهوية الشخصية بصراحة، وهو صالح من دون استثناء لجميع المواقف وجميع العوالم الممكنة، ولا يقبل سوى إجابة ثنائية من دون فروق دقيقة: "أنا متطابق مع نفسي، أو أنا لست متطابقًا مع نفسي"، في حين أن الترابط النفسي هو مسألة سلم ودرجات، يقبل ويعترف بالدرجات.

17. من الواضح أن مفهوم الترابط يعني ضمناً فكرة تعدد الذات المتتالية؛ فوفقاً لبارفيت، تُعرّف الذات على أنها مجموعة من الحالات الذهنية المترابطة بقوة⁽²⁶⁾. ولجعل فكرة الانقطاع هذه أقل تجريدية، فإنه ليس من الضروري التذرع بحالات قصوى أو متطرفة من التحول، مثل تحول شاب ثري من أسيز Assise إلى القديس فرنسوا Saint François: يكفي النظر في المهاجرين والمحاربين. فعند العودة إلى البلد، غالبًا ما يكونون غرباء وأناسًا جددًا (خاصة في عيون أولئك الذين كانوا ينتظرون بفارغ الصبر عودة أحد الأحبة، ولا يجدون فيهم سوى اسم العائلة). وفي كثير من الأحيان، نتخذ احتياطات ضد خطر مثل هذا التحول، وذلك بإيداع، على سبيل المثال، وصية غير قابلة للنقض. وبارفيت محق في هذا الصدد باقتباس هذا المقطع من بروست Proust:

"والخوف من مستقبل يسحب فيه منا رؤية من نحُبهم والتواصل معهم، والذين نستمد منهم أعز فرحتنا. إن هذا الخوف، وهو بعيد عن التبدد، يزداد إذا انضاف إلى هذا الألم، وهو ما يبدو لنا حاليًا أكثر قسوة ألا وهو: ألا نشعر به كألم، وأن نبقي لأمبالين، وذلك لأن ذواتنا حينئذ ستتغير [...]. لذلك سيكون ذلك موتًا حقيقيًا لذواتنا، وسيعقبه موت حقيقي، تليه قيامة وبعث، ولكن في ذات مختلفة، وحتى الحب لا تقوم إليه أجزاء الذات القديمة المحكوم عليها بالموت"⁽²⁷⁾.

18. في تحليل كانط المغالطة Paralogisme الثالثة في نقد العقل الخالص (أ 228-230)، "الشخصية" (في الواقع، تعرض هذه الصفحات استمرارية الهوية عبر الزمن)، فإنه كان قريبًا بشكل مدهش من موقف بارفيت. يتساءل الفيلسوف الألماني عن الاحتمال المنطقي لتعدد الذوات غير المادية التي تتكون منها سيرة ذاتية ما: تنقل كل واحدة من هذه الذوات إلى خليفتها تراثًا من الذكريات، بحيث تحتفظ كل ذات جديدة بأفكار الذات التي سبقتها. وستكون العلاقة بين هذه الذوات المتتالية أقرب إلى الذوات التي تحكم تعاقب الكرات المرنة الصغيرة، وتوصيل حركتها بعضها ببعضها الآخر

(26) Ibid.

(27) Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, 2^{ème} partie, in: Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, vol. 2 (Paris: Gallimard; Bibliothèque de La Pléiade, 1988), pp. 31-32.

(ومن ثمّ، حالتهم الخاصة، وهويّتهم الخاصة أيضًا). وفي حين يعترض كانط على إمكانية تعريف مثل هذه السيرة بأنها نقطة وصول تتابع من الأشخاص، بدلاً من التعبير عن فرد واحد، يعترف بارفيت بذلك ويجذره، ويدعونا إلى الحديث عن "بقاء الشخص"، بدلاً من الهوية الشخصية. إنّ البقاء على قيد الحياة من زمن (1/1) إلى (2/2) يعني، على الأقل، درجة معيّنة من الترابط. ولقد استنتج بارفيت من ناحية أخرى، على نحو غير متوقّع؛ بما أنّ الترابط ليس علاقة انتقالية، وهو على عكس الاستمرارية، أنّ العلاقة بين ذاتي الحالية وذاتي في المستقبل يمكن أن تكون مماثلة للعلاقة بيني وبين أي فرد تربطني به صلات قوية⁽²⁸⁾.

19. يتوافق هذا الاستنتاج تمامًا مع أطروحات بارفيت الأكثر مناقضة للحدس، والتي وفقًا لها يجب أن نعترف بأنّه ليس لدينا البتة أدلة قاطعة تتعلّق بحقيقة أنّ عامل الاستمرارية غير قابل للتجزئة. وبمجرد قبول المرء لمقياس بارفيت، يصبح من المستحيل الاعتراض من حيث المبدأ على التشعب، وحتى انتقال الحالات الذهنية. وقد يشترك شخصان مختلفان في الحالة الذهنية نفسها (في اعتقاد ما، على سبيل المثال): فما الموقف المبدئي الذي سيمنعهما بعد ذلك من التشارك في جميع حالاتهما الذهنية؟ على سبيل المثال، يمكن أن تكون حنة من فرانكفورت في الزمن (1) هي الشخص نفسه مثل نعيمة في المغرب في الزمن (2)، إذا كانت نعيمة (بحكم تحوّل اجتماعي وسياسي) أقرب نفسيًّا إلى حنة في لحظة (1) أكثر من حنة نفسها في لحظة (2)، وبالطبع، ومن وجهة نظر زمنية-مكانية، فإنّ جسد حنة في لحظة (2) يمكن أن يكون متجاوزًا مع جسد حنة في لحظة (1)، ولكن المهم هو الحالات الذهنية التي من الممكن أن تقاسمها أو تشاركها نعيمة في لحظة (2) بأكبر عدد الحالات الذهنية لحنة في لحظة (1)، وأكثر من حنة نفسها في لحظة (2). يعيد بارفيت النظر في الأطروحة القائلة بتعاقب الذوات المختلفة، أو في نوع معيّن، وكذلك ما يسمّيه بعضهم ترابطًا سببيًّا بين حالة ذهنية معطاة وأصلها الفيزيائي. وفي هذه الحالة، فإنّ نعيمة ستكون أفضل المرشحين لخلافة حنة في لحظة (1)⁽²⁹⁾.

20. من أجل إظهار أنّ علاقتنا بذواتنا لا تختلف على المستوى المفاهيمي عن علاقتنا بأي فرد آخر (بشرط أن يكون مماثلًا لنا)، يدعونا بارفيت إلى التفكير في آثار فقدان الذاكرة الرجعي *Amnésie rétrograde*

(28) لا ينفصل تحليل الهوية عند بارفيت عن فلسفة الأخلاق. إنّ الهدف من كتابه هو أن يبيّن أنّ مفهومًا آخر عن الشخص، أو طبيعة الهوية، ستكون له تداعيات على حدسنا ومعتقداتنا الأخلاقية. والاستدلال بحالات الشخص (س "X") (وتعرّف الحالة بأنّها مجموعة من التصرفات العقلية للفرد في زمن "t")، وإخضاع الهوية نفسها لتسلسل هذه الحالات في الوقت المناسب، يسمح كلّ لبارفيت بإحداث ثورة منهجية في توزيع المزايا والمسؤوليات، وفي الحصيلة فتح إمكانية تأكيد معايير التعويض لهذا الشخص أو ذاك. لتتخيّل ماذا سيحدث لشخص ارتكب جريمة وشجنت ذاته المستقبلية - وهي نسخة ممسوحة إلى حدّ ما من ذاته الحالية - ودين، أو أعدم بسبب الإساءة لذاته السابقة. وعلى العكس من ذلك، تخيل أنّ هنالك من يقول لذاته في المستقبل: من الصواب أن تستفيد من الموارد المحدودة، وأن تعيش في فقر نسبي من أجل التعويض عن الرفاهية التي تتمتع بها (ذاتك السابقة) ذات يوم!

(29) يجب التذكير بأنّ بارفيت أبعد ما يكون عن الإقرار بالحاجة إلى افتراض وجود سبب طبيعي يفسر الارتباط النفس-جسدي بين الجسد والدماغ. ويمكن تفسير ظاهرة الاتصال النفسي بأي سبب فعّال من دون الحاجة إلى تدخل سبب طبيعي من شأنه أن يعمل من خلال الجسد أو الدماغ. ويستخدم بارفيت تشبيهًا يتمثّل في شخص أعمى يمكنه إدراك العالم بفضل عيون اصطناعية يتحكم فيها معالج دقيق. يرسل المعالج نبضات كهربائية إلى (دائرة مركزية) مطابقة تمامًا لتلك الخاصة بالعين الطبيعية. ونظرًا إلى أنّ هذا الرجل يرى الأشياء التي أمامه، أو لديه القدرة على الرؤية المماثلة لقدرتنا، فإنّ ذلك يعني أنّ مساعدة سبب طبيعي ليست ضرورية. ينظر: Parfit, p. 269.

الذي تسببه بعض المخدرات⁽³⁰⁾. أتناول حبوب النوم الخاصة بي، وبعد ساعة أنام. وعندما أستيقظ، لن أتذكر نصف ساعة من اليقظة. وقبل ساعة واحدة، تحديداً، تناولت مخدراً: إنَّ الشخص الذي سيستيقظ صباح الغد في سريري لن تكون له علاقة بذاتي الحالية، ولكن على الأكثر منذ ثلاثين دقيقة. وفي هذه اللحظة، أجد نفسي في فرع نفسي ثانوي سينقطع قريباً، كما لو كنت شخصاً فيما يتعلّق بذاتي في المستقبل، وكما لو أن ذاتي متفرعة. وفي مواجهة مثل هذا الموقف، فإنَّ احتمال استمرار خليفة لي غير معروف في فرع أصغر من حياتي يبدو أقلّ تناقضاً، وربما أقلّ إثارة للقلق.

21. من خلال إضفاء الطابع النسبي على منطق الهوية، يدعوننا بارفيت إلى الترحيب بهدوء بفكرة تعدد المكملين المحتملين. إنَّ التوقّف عن التفكير في أنَّ هويتنا هي الأهم، من شأنه أن يسمح لنا، وذلك من بين أمور أخرى، بتغيير موقفنا من الموت. إنَّ ما يهم حقيقة، كما يشرح ذلك بارفيت، هو تحقيق درجة معيّنة من الترابط بطريقة أو بأخرى، فمهما كان شكل الهوية وسببها المباشر، فإنَّ الأمر، في النهاية، يمكن أن يكون متعلّقاً بذاكرة متضمّنة في عقل فرد آخر. إنَّ نهجاً كهذا متجذّر في مفهوم غير مملوك non-propriétaire للشخص⁽³¹⁾. لماذا يجب أن تنتمي كل التجارب بالضرورة إلى شخص ما؟ يرى بارفيت أنَّ هذا الادعاء غير مسوّغ. وعلاوة على ذلك، فإنَّ الوجود المحتمل لشخصين أو أكثر في المستقبل يثبتان أنَّهما الأكثر ترابطاً على نحو مباشر مع الشخص الذي أنا عليه الآن (يعرّف الشخص على أنَّه مجموعة من التجارب التي صنعتُ منها ذاتي الحالية)، ويفترض مسبقاً فصل سلسلة تجاربي المعيشة عن صاحبها الحصري. ومن وجهة نظره، فإنَّ الموت لم يعد خسارة حادة، وضياعاً لهويتنا، لا يمكن إصلاحه، بل هو يشبه تفكُّك مجموعة، يمكن وصفها على النحو الآتي: ستستمر بعدي تجارب عديدة قريبة جداً من تلك التي تشكّلني، وتفعل فعلها على الأكثر من دون أن يتم ربطها بتجاربي الحالية من خلال الترابطات المباشرة، كلحظة ماضية أو تحقيق مقصد⁽³²⁾. ولكن يجب التأكيد، في الوقت نفسه، على أن الذكريات والحالات الذهنية لا تطفو في الهواء قبل أن تنسب إلى هذا الموضوع أو ذاك: إنَّها بالضرورة ذكرياتي وملكي الخاص، ويجب أن تكون من أجل فهم أفضل. وبالطبع يمكن أن يتذكّر ببيّر أو حنة الشيء نفسه؛ مثل حفلة عيد ميلاد جان الثامن عشر على سبيل المثال، وقد تكون لديهما ذكريات متطابقة نوعياً لذكريات جان، ولكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أنَّ جان يتذكّر ذكرياتهما⁽³³⁾.

(30) Ibid., p. 366.

(31) Ibid., p. 319.

(32) النتائج التي يستخلصها بارفيت من مفهومه للهوية التي ينظر إليها على أنَّها عبارة عن صلة بين ذوات مختلفة مع مرور الزمن، تخطئ في التفاؤل أحياناً، أو تناقض، على نحو صارخ مع تجربتنا الإنسانية. "ماذا سيحلُّ بنا؟" إنَّ هذا السؤال لا يزال محمّلاً بالقلق، وهو ما يتّضح من الانبهار الذي يمارسه بعض الشخصيات المتوحشة علينا (يمكننا أن نفكر في تلك التحوّلات المسخية التي كتب عنها فرانس كافكا Franz Kafka). وتذكرنا هذه الحالات الشاذة بأنَّ هويتنا محفوفة جداً بالمخاطر، ويمكن أن تصبح مختلفة في أي لحظة، وخارجة عن إرادتنا. وعلاوة على ذلك، فإنَّ الصدمة التي تصاحب الوعي بمحدودية حياتنا وهشاشتها تشجّعنا على تنفيذ استراتيجيات الدفاع عن الذات على نحو يهدف إلى "توطين" المستقبل (وهذه هي حالة الأدوار التي تجمّد بشكل معياري هويتنا بوصفنا أمّاً، أو ساعي بريد، أو مؤيداً لنادٍ ما، وما إلى ذلك).

(33) يؤدّي حدس بارفيت إلى نتيجة مفارقة: كيف يمكننا أن نميّز بين شخص يعتقد أنَّه يجسد نابليون بعد قراءته لكل ما كتب عن سيرته، وفرد هو نابليون بالفعل؟

22. في الختام، يؤكّد بارفيت أنّ الهوية، بالمعنى الدقيق للكلمة، هي علاقة صورية بمصطلحين لا يقبلان الدرجات: "لا يمكن أن يكون الفرد متطابقاً مع فردين مختلفين". ثمّ إنّ العلاقات بين الحالات الذهنية ليست مطلوبة لتلبية هذا المقياس الصوري. إذًا، إنّ ما يهم هو ليس الهوية في ذاتها، ولكن الذي يهم هو علاقة أضعف كثيراً؛ هي الهوية من خلال الترابط. وبناءً عليه، فإنّ الجانب الأساسي لانكشاف الشخص وانتشاره وتمدده عبر الزمن، هو النقطة التي يجب أن تكون مهمة بالنسبة إلينا، فليست الهوية (الصورية) هي المهمة، بل الترابطية بجميع أشكالها.

من الهوية الشخصية إلى موضوع الاعتراف

23. تعتبر أطروحات بارفيت، في بعض جوانبها، جريئة بقدر ما هي مقنعة على نحو عام. ومع ذلك، فإنّه يتجاهل سؤالاً جوهرياً: أنّه ينسى تحديداً من يفترض إنشاء هذه الروابط الطويلة الأمد بين الذوات المتتالية (سواء تعلّق الأمر بالاستمرارية أم بالانقطاع). يمكن أن يتخيّل المرء الهوية على أنّها شهادة ذاتية Autocertifiant من خلال إشارة قاطعة ومستقرة إلى سند فيزيائي حيوي، مثل الجسم المادي، ولكننا رأينا أنّ المفهوم الكمي البحث للهوية الشخصية يثبت أنّه صارم جداً. ويبدو أنّ التصوّر النوعي المعرفي يلائم أهدافنا بطريقة أفضل.

24. ومع ذلك، يمكن أن يدافع المرء عن أنّ كل ذات تؤسّس هويتها الخاصة على نحو سيادي. والحال أنّ هذا الموقف الواحد ضعيف جداً على المستوى المنطقي. أنّه يبدو كما لو أنّنا نختار أن نقيس قامتنا بسلم قيم مستقل، ولكن بوضع يدنا على رأسنا، أو ندّعي حضور مؤتمر من خلال حمل إشارة مكتوب عليها كلمة "أنا". إن سلسلة الذوات، إذا شاءت أن تتجّب التعسف، يجب أن تقاس، كما سنرى ذلك، بمقياس آخر غير الأنا، يتضمّن الإحالة إلى ممارسة تحدّد الهوية، والإحالة إلى جماعة محدّدة أيضاً. ويعتمد الافتراض المسبق للترابطية على شرط فوقي Méta-condition أنّه يشير إلى استمرارية المقاييس مع الزمن. ومع ذلك، ونظراً إلى أنّ الطريقة الوحيدة لافتراض وجود ترابط بين الذوات المختلفة التي تعاقبت فيما بينها مع مرور الزمن هي التحققّ البنذاتي لاستمرارية (أو عكسها)، فإنّ الاستنتاج الوحيد الممكن هو أنّ افتراض الاستمرارية لا يقتصر على الأنا وحدها، ولا يعتمد عليها فقط.

25. إنّها، إذًا، مسألة معرفة، أي هيئة يفترض أن تضمن ثبات هويتنا. فهل يمكن أن تستمر حالاتنا الذهنية وتفضيلاتها مع مرور الزمن؟ وهل يمكن أن تكون "أنا نفسي" في المستقبل مطابقة لـ "أنا نفسي الحالية"؟ ومن الذي سيحدّد إن كان هذا هو الحال؟ ومن سيكون مسؤولاً عن تطبيق مقاييس تحديد الهوية؟ ومن (أو أي كيان) يشكّل وحدة التقييم؟ وما الذي يمكن أن يوفر إطاراً معقولاً وفعالاً لتحولات الأنا مع مرور الزمن؟ يبدو، في كثير من الأحيان، أنّ الفلاسفة ذوي التوجه التحليلي (بمن فيهم بارفيت) يعتقدون أن شروط الاستمرارية (أو الترابطية) يمكن إشباعها داخلياً بحكم قيام الفاعل بتقييم (إعطاء معنى) أفعاله وذكرياته باستمرار، في ضوء المركب الإرادي المعرفي. ويُقارن فاعل معيّن من خلال الزمن تجربتين مستمدّتين من تاريخه الشخصي من أجل إثبات هويته. وللقيام بذلك، فإنّه يتّبع قاعدة

تسمح له بإجراء هذه المقارنة. وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ هذا الفحص أو الاختبار يعتمد على قاعدة خاصة مؤدَّاهَا: أنا الحَكَمُ الوحيد المخوَّل للحكم على التطبيق الصحيح.

26. دعونا نلقي نظرة فاحصة على النقد ذي الطابع الفيتغنشتايني لفردانية بارفيت. يمكن فهم أي فعل من خلال ربطه بالقواعد⁽³⁴⁾. نعتقد أنَّ الفرد يتصرَّف كما لو كان يطبِّق القواعد، وبذلك ندمج الفرد في مجتمعنا، ونطبق مقياسنا على سلوكه. ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن يسوِّغ شخصٌ منعزل أفعاله على أساس هذه القواعد. ففي ظل أيِّ ظروف يمكن أن يكون مخطئًا؟ إنَّ الفاعل المنعزل يضع قواعد الخاصة للعبة، ولا يمكننا أن نقول إنَّه خالفها (على نحو أفضل، يمكننا أن نقول: يكفي أنَّه يرغب في خرقها، بما أنَّه لا يوجد مقياس مستقل لتحديد إن كان يتصرف وفقًا لقواعد سلوك معيَّنة). إنَّ الفرد المنعزل هو حر في الرد بأيِّ طريقة، لأنَّه ستكون لديه دائماً إمكانية إعادة تفسير سلوكه بطريقة تسوِّغ ذلك⁽³⁵⁾. وبحسب فيتغنشتاين، فإنَّنا نصل إلى الاستنتاج الآتي: إذا كانت مقياس الهوية (خاصة) - وبعبارة أخرى إذا طرحها، على نحو مستقل، الشخص المعني الذي سيكون عندئذ الحَكَمُ الوحيد على سلوكه - فسنبكون عندئذ مخطئين في الحديث عن المقياس الذي وضعه شخص واحد يفتقر إلى المعيارية Normativité، ولا يسمح لنا بالتمييز بين التطبيقات الصحيحة وغير الصحيحة للقاعدة. ومن ثمَّ، فإنَّ أي سلوك سيكون صحيحًا، ما دام الفاعل يحكم عليه على هذا النحو. ولكن حقيقة الاقتناع الوثيق بتطبيق قاعدة ما لا تشكِّل بأيِّ حال من الأحوال مقياسًا للحكم بشأن توافق القاعدة مع هذه القاعدة، لأنَّه سيكون عندئذ من المستحيل التمييز بين اقتناعنا بطاعة هذه القاعدة والإجراء الذي من شأنه أن تتوافق معه في الواقع. وبناءً عليه، فإنَّ ما يبدو صحيحًا بالنسبة إلينا سيكون صحيحًا: لن تملي أي قاعدة سلوكًا معيَّنًا، ما دام أي سلوك معيَّن يمكن التوافق معه، إذا لزم الأمر⁽³⁶⁾.

27. يتعلَّق المقطع الأساسي في استدلال فيتغنشتاين بالمقدمة التي انطلقنا منها، وهي الفكرة التي مؤدَّاهَا أنَّه يوجد أفراد معزولون، وأنَّ إجراء لاحقًا سيتولَّى وضعهم في سياق معيَّن⁽³⁷⁾. إنَّ فيتغنشتاين لا يؤمن البتة بوجود مثل هؤلاء الأفراد المنعزلين إلى درجة تحوُّل ربطهم بجماعة⁽³⁸⁾. قد تكون هذه بداية خاطئة، أو خطأ فادحًا: إنَّ هذا يعود بالضرورة إلى افتراض أنَّ الأفراد مسجَّلون أو مدوَّنون في شكل من أشكال الحياة فقط، وذلك بعد القيام بعملية تأويلية خاصة. والحال، فإنَّ هذا الفرد

(34) بناءً عليه، ليست الهوية شعورًا ذاتيًا، ولكنها إسناد من جانب أشخاص آخرين، ومن ثم فهي عملية اعتراف. يُنظر:

Alessandro Pizzorno, "Identità e sapere inutile," *Rassegna Italiana di Sociologia*, no. 30, vol. 3 (1989), pp. 305-319.

وما هو أساسي هو الجزء الذي يظهره الشخص من حياته الذاتية، لأن في هذا الجزء المكشوف، يكمن فعل الاعتراف.

(35) Jack Temkin, "A private language argument," *Southern Journal of Philosophy*, vol. 24, no. 1 (Spring 1986), pp. 109-121.

(36) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1953), § 202-258; Jeffrey A. Coulter, *Mind in Action* (Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989); Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Boston: Harvard University Press, 1982).

(37) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 432.

(38) Ludwig Wittgenstein, *Fiches*, Jean-Pierre Cometti & Elisabeth Rigal (trad.) (Paris: Gallimard, 2008), § 143, 233, 235.

(منظورًا إليه في حد ذاته) ليس سوى فكرة مجردة. ويمكن مقارنتها بالخلية التي نعلزها اصطناعيًا عن الكائن الحي، ثم يمكننا بعد ذلك دراستها، وهي ميتة، من أجل فهم وظيفتها الحيوية (مثلما نحاول أن نفهم لحناً موسيقيًا بتحليل كل مقطع على حدة من دون أن نأخذ في الحسبان مجاله الكلي Gestalt).

28. تنطبق هذه الاعتبارات جيدًا على دلالات الفعل. وعلاوة على ذلك، فإن الهوية لا يجري تشكيلها أو التعرف إليها "كلية"، و"بشكل كلي" (فما الهوية بشكل كلي؟). تتكوّن الهوية في الزمن، وعبره، ومن خلال فعل إلى فعل، وذلك لأنّ المعنى ينبثق من أفعالي (ويختلف عن المعنى الذي يمكنني أن أنسبه إلى أفعالي عن قصد). ولأننا لا نملك القدرة على تجاوز المواقف التي نكون فيها⁽³⁹⁾، فإننا نكتشف، من خلال التفاعل، تدريجيًا دلالة تصرفاتنا في علاقتها بالأشخاص الآخرين الذين يتفاعلون مع اختيارنا في سياق معيّن. ولتحديد معنى الفعل، من الضروري فحص ردود الفعل التي أثارها هذا الفعل نفسه ضمن دائرة الاعتراف Cercle de reconnaissance، وهذه هي الصياغة التي قدّمها جورج زيمل⁽⁴⁰⁾. وبدلاً من الانطلاق من القصد الذاتي الذي فرض إجراءً معيّنًا، فإنّ الأمر يتعلّق بإعادة تشكيل سلسلة تلقّي هذا الفعل، وتفسير المقاييس التقديرية التي نعتدها تجاه الفاعل. ولا تعتمد هذه المقاييس والتفسيرات على الفاعل فقط. ومما لا شك فيه أننا نتصرّف دائماً وفقاً لمقاييس في إسناد المعنى الذي نفترض أنّه مشترك، ولكن ليس لدينا الحق في افتراض تطابق شخصي كامل ومسبق (مطابقة المعايير التي يستعملها الفاعلون لتقييم أثار فعل ما أو نتائجه) مع ثبات زمني (وادعاء معرفة من سأكون، وماذا أريد في زمن: $(t+1)$). إن تقرير ما يجب اعتباره "واضحًا" بشكل سيادي ليس في مقدرتنا: إنّنا نكتشفه كل مرة في التفاعل. وواقع أنني أكشف عن نفسي من خلال سلوكي وتصرفي لا يجعلني، بأي شكل من الأشكال، مؤلّفاً لهويتي أو مُنتجها. إنّ ما سنصبح عليه في نهاية التفاعل (ما المعنى الذي ينسب إلى أفعالنا؟ وما الهوية التي ستنسب إلينا؟) لا يعتمد علينا فقط. إنّ شخصاً ما، حتى لو افترضنا أنّه كشف عن نفسه مرة واحدة بالفعل من خلال أفعاله وتصرفاته، فإنّه غير قادر على التنبؤ بالكيفية التي سيكشف من خلالها عن نفسه (وما سيكون عليه) في فعله التالي. وكما يلاحظ فيتغنشتاين، إنّ كل فعل موجه إلى الآخر بوصفه نوعاً من الاستجواب، ويحيل إلى مستقبل لا يمكننا أبداً التنبؤ به بدقة بوصفنا فاعلين⁽⁴¹⁾. ويترتب على هذا أنّنا لا نملك أي ضمان ضد عدم اليقين من الآثار الصادرة عن أفعالنا. إنّ مثل هذا الضمان يتضمّن الخروج من البعد الزمني أو التطور داخل مجتمع منظم على نحو صارم، يتقاسم الفاعلون فيه، ويتشاركون في معايير تقييم متطابقة بالفعل. وتنطبق الشروط نفسها على الألقاب، والأوسمة، والوثائق الداعمة،

(39) تتشكّل هويتنا داخل مجال من المواقف المتشابهة وغير الخاضعة لسيطرة مركزية، ولا يمكن لأي شخص أن يتجاهل العلاقات الموضوعية التي يجري فيها استجوابه، وذلك من وجهة نظر خارجية مفترضة، ومن خلال شبكة أفعال الكلام التي تتكوّن منها. عندما تفكر في هويتك أو تتحدّث عن ذاتك بضمير الغائب، فإنّك ستخوض تجربة مربكة، لأنّك لم تعد تشعر و"كأنك في بيتك"، لذا ستكون غير مرتاح. إنّ الهوية بوصفها مشكلة لا تنفصل عن مخاوف الحداثة (تأكل الهرميات أو المراتبيات الاجتماعية، وأزمة فكرة مصيرنا، والغرض من وجودنا الذي يتحدّد عند الولادة بحسب مستوانا أو وضعيتنا). يُنظر:

Roland Barthes & Flahault François, "Parola," in: *Enciclopedia Einaudi*, vol. 10, no. 1 (Turin: Einaudi, 1980), p. 434.

(40) Georg Simmel, "La différenciation sociale," *Revue internationale de sociologie*, vol. 1, no. 2 (1894), pp. 198–213.

(41) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 457; Ludwig Wittgenstein, *Zettel* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), § 695.

والأسماء، والأدوار، والثياب؛ وباختصار، على جميع الإشارات والعلامات التي من خلالها "يتواصل" أو "ينقل" حضورنا، وإشاراتنا، وإيماءاتنا، واختياراتنا إلى مجموعة معينة من الأفراد، دلالة، أو معنى محدداً على أساسه وقاعدته تتشكّل هوية وتنسب إلينا أو تسند⁽⁴²⁾. وباختصار، سيكون من غير المعقول اختيار هوية بكل سيادة من دون الإحالة ضمناً إلى أفراد آخرين يفترض أن يتعرفوا إليها؛ سواء كان ذلك بطريقة مباشرة، أو بطريقة مناقضة (على سبيل المثال، عندما يحسدنا شخص ما أو يبغضنا).

29. لفهم قوة هذه الحجج بطريقة أقل تجريداً، لنُعُدّ إلى مثال النقل عن بعد الذي قدّمه بارفيت، ولكن في نسخة أكثر منطقية، وضمن مسار اجتماعي وأثروبولوجي. لتتخيل أنفسنا في مكان أولاتونجي Olatunji، محارب من يوروبا Yoruba، وقد رُحِّل إلى ألاباما Alabama. وبسبب سلسلة من الظروف المناسبة، نجونا من الترحيل، واحتفظنا بكل ملكاتنا المعرفية والجسدية. ولم يتغيّر إلا الناس الذين من حولنا: لقد أصبحوا الآن مزارعين. بعد إدانتنا بأسر طويل في المزرعة، وعزلنا عن أي اتصال مع دوائرن المرجعية الاجتماعية، فقدنا مصادر الاعتراف التي بها يعطي بعضنا بعضاً هوية في يوروبا؛ وهي متمثلة في: اللغة، والاسم، والأدوار الاجتماعية، والحلي، والملابس، والممارسات، والطقوس. وقبل ترحيلنا من العالم الأفريقي الذي عشنا فيه، حُدِّدت هويتنا من خلال هذه المعالم العامة والدائمة التي تعمل كإشارات بفضلها كان الاعتراف يتجدد في كل يوم. ولقد سمحت لنا هذه المعالم بوضع محاورنا في شبكة من العلاقات الاجتماعية، ومن خلال تشابكاتنا ظهرت الهوية⁽⁴³⁾. وليس الأمر كذلك في المزارع الأميركية. لقد زُرعنا في سياق آخر، وأصبحنا ذاتاً مختلفة (ومهيئة أيضاً) من جهة الأفراد الذين يفضّلون قيماً أخرى، ويسعون إلى أهداف أخرى، ويصنّفون الأفراد على أساس علامات أخرى، بحيث نجد أنفسنا مجردين مما كان يشكّل هويتنا ذات مرة في الذات الاجتماعية، بمعنى في الطريقة التي تعلّمنا بها تعريف أنفسنا. لنفكر في أولاتونجي القديم، ولنسأل أنفسنا: ألا يزال مطابقاً للفرد الذي أُجبر على إخفاء هويته من أجل البقاء في سياق مختلف؟ لو تعلّق الأمر بالهوية العددية، فإنّ الشخصين متطابقان بالفعل (إنّهُ الجسد المادي نفسه في نقطتين مختلفتين من الفضاء). ولكن من وجهة نظر الهوية النوعية، فإنّ الأمر على العكس من ذلك. إنّ الأفراد الذين يسمّون أولاتونجي لم يعودوا متطابقين على الإطلاق. لقد كف أولاتونجي، الذي هو من شعب يوروبا، عن الوجود، ولقد أُجبر على التحوّل والتغيّر - بطريقة حقيقية وليست مجازية - إلى فرد آخر: لقد أصبح يحيا حياة أخرى، ويحمل اسماً آخر، ويقوم بدور آخر، ويتكلّم لغة أخرى. لم يتغيّر شيء فينا، ولكن هويتنا القديمة، بطريقة ما، لم تعد موجودة، وذلك بمجرد أن تغيّرت الدائرة التي تمنح قيمة لإيماءاتنا، وخياراتنا، ونياتنا، وتأكيداتنا. سيقول بارفيت إنّ أنا جديدة قد حلّت محلّ الأنا القديمة. ربما لا تزال هنالك رابطة بين الأنا الجديدة والأنا القديمة، ولكن هذا الارتباط ليس ارتباطاً سببياً، ولا ذاتياً، بل هو ارتباط اجتماعي، وهو يعتمد على الدوائر التي اخترنا أن نتطوّر فيها، أو أجبرنا عليها.

(42) عندما تتغيّر دائرتنا الاجتماعية المرجعية أو معايير التقييم الخاصة بنا، سيبدو لنا أنّ أفعالنا، هذه أو تلك، نابعة من هوية لم يعد يعرفها أحد. وبعبارة أخرى، لم يعد أحد يدرك قيمتها بعد الآن مثلما تتجسّد أو تتحقّق في هذا الفعل.

(43) Alessandro Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento* (Milano: Feltrinelli, 2007), p. 264.

30. وفي وضعية عدم اليقين، وعندما نجد أنفسنا لا نتقن اللغة التي تحيط بنا، ونجد أنفسنا في الحصيلة، خالين من المعايير، ومن الاسم (وهذه هي حالة أولاتونجي، إنه غير قادر على توقع آثار أفعاله ونتائجها في سياق جديد). وفي مثل هذه الحالة يتراجع الفرد ويتقهقر إلى درجة الصفر. لقد مُحِيتْ هُويتهُ السابقة، وكذلك أناه. لم تعد لدينا مقاييس تسمح لنا بتوقع المعنى المحتمل لأفعالنا. وبمعنى آخر، من المستحيل بالنسبة إلينا أن نعرف مسبقاً كيف سيجري التعرف إلينا. ولكي نكون متأكدين على نحو معقول من أن مقاييس تقييم هويتنا الشخصية ستكون هي دائماً نفسها عند حدوث عواقب أفعالنا ونتائجها، فإننا نحتاج إلى ضمانات معينة حول استقرار السياق الذي يعطي قيمة لخياراتنا ونياتنا وأفعالنا، ويحددها، ويتعرف عليها⁽⁴⁴⁾.

31. حان الوقت لتلخيص نتائج نقدنا لبارفيت. لقد كان السؤال: "من أين تأتي هويتنا؟"، و"كيف اكتسبناها؟". لقد وجدنا أن هذه الهوية ليست "مختارة"⁽⁴⁵⁾، ولكنها تنبثق من مجموعة خيارات (أفعال) فاعل كما هو معترف به من جهة مراقب أو ملاحظ. فحتى نكتسب هوية محدّدة، فإننا بحاجة إلى مساعدة شخص آخر (وإلى حد ما إلى خصم) يعترف بوجودنا و"ينسب إلينا اسماً يُعِيننا به، نقبله أو نرفضه"⁽⁴⁶⁾. فليست الهوية خاصة مخبأة في أعماقي ذاتي، والتي يمكن أن تكون موضوع اعتراف، وليست تأكيداً مستقلاً للذات في مقابل الذات الأخرى. إن الهوية هي الإسناد الذي ينشأ بيننا في إطار محدّد يتسم بالعرض المتبادل الذي ينتجه التفاعل.

32. باختصار، سيكون من الخطأ اعتبار أن الذات مكوّنة ذاتياً، وأن الهوية تعبير عن بيولوجيتها. إن أسبقية الاعتراف على الهوية أولوية منطقية حتى قبل أن يكون ثمة ترتيب زمني أو جيني. إن الاعتراف مرسوم، أو مدوّن، في نشأة الهوية ذاتها التي تفتقر إلى القدرة على إثبات نفسها، ولا يمكن إقرارها أو إثباتها من دون فعل مسبق للاعتراف⁽⁴⁷⁾. وإذا ما فكّرنا في تجربتنا الخاصة، فسنجد أولاً عالمنا من الأشخاص الذين قدّموا أنفسهم إلينا علناً، وقاموا بتعريفنا، كما نجد الأشخاص الذين تفاعلوا مع أفعالنا، ومن ثم تعرّفوا إلينا⁽⁴⁸⁾. إن الحاجة إلى الاعتراف تسبق الاعتراف الذاتي. وبمجرد أن نتوقّف عن تصوّرها على أنها طبيعة جوهرية، ونعتبرها استمرارية نسبية للوظيفة التعينية للاعتراف، فإن الهوية تقدّم

(44) يمكن إثبات وجود علاقة داخلية بين الهوية الشخصية من جهة وإمكانية تعرّف الآخرين إليها من جهة أخرى، وذلك من خلال مثال بسيط تماماً: إذا نظرنا في صورتنا ونحن أطفال، فإن وسيطاً ثالثاً يفرض نفسه، ليسمح لنا بمعرفة هويتنا الذاتية، ومن ثم التعرف إلينا. وبناءً عليه، لن نكون، من دون تحقيق أولي للاعتراف الجماعي بالهوية، قادرين على معرفة هوية الذات التي يجب أن ننسب إليها هذا أو ذاك من الاختيارات، أو هذا وذاك من الأفعال في هذا السياق أو ذاك.

(45) فكرة الهوية التي نكون نحن مسيّريها ومدبّريها منتشرة إلى حد ما. ففي نقد تشارلز تايلور لنظرية الاختيار العقلاني وحدودها، يجادل بأننا لسنا مستعدين فقط، بل إننا نسأل في فعل التداول ذاته: "من" نريد أن نكون؟ يُنظر:

Charles Taylor, "Agency and the self," in: Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 16–17, 23, 34–35, 67, 99, 104.

(46) Pizzorno, p. 22.

(47) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 177; Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi* (Paris: Minuit, 1973), p. 238.

(48) John Shotter, "Social Accountability and the Social Construction of 'you'," in: John Shotter & Kenneth J. Gergen (dir.), *Texts of Identity* (London: Sage, 1989).

نفسها بوصفها معلماً مرجعياً دائماً، تسمح للمراقب بإسناد المعنى إلى أفعال معينة. من أجل ذلك كله، سيكون الحديث، من الناحية الفكرية، صادقاً عن التعيين والتحديد Identification (فعل التمييز)، بدلاً من الحديث عن الهوية. إنَّ الهوية هي فكرة-حد، ومحور تخيلي لعملية تحديد وتعيين، وإشارة موضوعية تسمح للمراقب بوضع السلوك البشري داخل نظام الإحالات.

من الاعتراف إلى الاعتراف الذاتي

33. ما "الاعتراف"؟ تتعايش العديد من القيم الدلالية المتناقضة في هذه الكلمة، وذلك بدءاً من فكرة "كشف القناع": (لقد تعرّفت إليك!) إلى فكرة "الجائزة" و"التكريم" ("تقليد وسام" اعترافاً بإسهام مهم، على سبيل المثال). إنَّ هذين المعنيين قد يؤديان إلى تضليلنا؛ إذ يبدو، من ناحية، أننا نفترض نوعاً من العلاقة الحميمة السرية التي يجب الكشف عنها (الهوية الحقيقية للذات)، ومن ناحية أخرى فإننا نفكر في التصديق على قيمة هذا الفرد أو ذاك، كما لو أنَّ الاعتراف الوحيد الممكن هو الموافقة أو الإقرار.

34. عندما أوكد أنني تعرّفت إلى شخص ما، أو شيء ما، فإنني أشير إلى وجود فجوة زمنية تفصل بين فعلين متميّزين من أفعال المعرفة. وفي هذه الفجوة يجري وضع تحديد جديد لشيء كنت أعرفه سابقاً⁽⁴⁹⁾. وبعبارة أخرى، يتم سد الفجوة من خلال تكرار فعل المعرفة السابق، وإعادة التعرّف يعيد تأسيس شيء كان معروفاً لي من قبل⁽⁵⁰⁾. وتشير البادئة (Re-) إلى فعل المعرفة في أوقات مختلفة، وفي تنوع مظاهرها وتجلياتها. إنَّ التعرّف هو أن تتعرّف شيئاً بوصفه شيئاً، وعلى أنه الشيء نفسه Le même، وأن تتعرّفه على هذا النحو عدة مرات. وبهذا المعنى، لا يبدو أنَّ ثمة فرقاً جوهرياً بين المعرفة والاعتراف الذي يتحدّد من خلال الفاصل الزمني. وفي الواقع، يعني الاعتراف حصر شيء ما أو أحد ما، وتثبيت صورته، ووضع مخطّط له يتجاوز تفرّد الإدراك المؤقت. إنَّ التعرّف يعني أن نحدّد شيئاً على أنه هذا الشيء، وعلى أنه مطابق لذاته، وليس لشيء لن يكون عليه. إنَّه تثبيت لهذا الاختلاف.

35. يُحضر لي رجل قطعة من الورق. أحيط علماً بفعله، وأقارنه بملاحظات سابقة أخرى. إنَّ هذا في الواقع سلوك ساعي البريد. تشير ملاحظة هذا الفعل المعزول إلى مرجع ثابت هو إسناد دور (دور ساعي البريد) مع الإجراءات التي ينطوي عليها هذا الدور. تسمح لنا هذه الإشارة بإعطاء معنى للفعل المرصود وللآخرين الذين ينتمون إلى السلسلة نفسها، والتي بدورها تكتسب أهميتها على أساس الإسناد المتعلّق بالموضوع التمثيلي فقط. ولفهم معنى إيماءة ساعي البريد، يجب ربط هذا الفعل بالأفعال السابقة وطرح فرضيات (يجري التحقق منها بالملاحظة) متعلقة بالنتائج (الأفعال اللاحقة) التي ستترتب على الإجراءات المرصود، وهو تسجيل هذه الإيماءة في سلسلة. إنَّ العملية التي وصفناها (اختزال الأفعال التي تحيط بنا إلى هوية الأشخاص الذين أنجزوها، أو تعرّفوا إلى هوية الفرد بدءاً من الفرضية القائلة إنَّ أفعاله تشكّل سلسلة) تمثّل نموذجاً للاعتراف يمكن القول إنه "اعتراف معرفي". وفي هذه الحالة، يتعلّق الأمر بافتراض وحدة فئة معينة من الأفعال من خلال إسنادها إلى مصدر

(49) Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Stock, 2004).

(50) Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, vol. 4 (Paris: Gallimard, 1989), p. 518.

مشترك (والمجتمع الذي يستحيل فيه إسناد أفعال إلى ممثل يكون من الصعب تخيُّله ويكاد يكون من المستحيل فكُّ رموزه).

36. إنَّ الاعتراف، على الرغم من ذلك، لا يقتصر على تحديد مكان شيء ما أو شخص ما، وتقييده فيما يتعلَّق بالعالم المحيط به، وإعادة تحديده بمرور الزمن. إنَّه يعني القيمة، ولنقل الموارد الرمزية التي تعمل على التحقق من الهوية الشخصية (نصيحة، كلمة تشجيعية، لفظة قبول، قُبلة، تعبير عن المودة أو الدعم). إنَّني أسمى هذه الموارد بـ "خِيرات الهوية"، لأنَّها تدعِّم نشر الهوية وتعزِّزها⁽⁵¹⁾. وباختصار يشكِّل الاعتراف عامل تحديد الهوية (بالمعنى المعرفي)، وموزَّعاً للقيمة (بالمعنى الأخلاقي). وهنا يتعلَّق الأمر بالانتقال من التعيين والتحديد إلى الهوية، من دون اللجوء إلى الفرضية الخاطئة للحضور المزدوج (يختفي في مكان مَنَّا، وفي جانب من جوانب ذاتي عينيها، وفي أناي، وفي الجوهر الحقيقي لهويتي، و"ذاتي"). وللقيام بذلك، سأستحضر فكرة اقترحتها في مكان آخر، إنَّها فكرة الاعتراف الذاتي Auto-reconnaissance. تسمح هذه الفكرة بالأخذ في الاعتبار البناء البنذاتي للهوية من دون إهمال لـ "الإغلاق أو السياج" النسبي أو عدم النفاذية لأي شخص فيما يتعلَّق بالسياقات التي يتصرَّف فيها، والتي يجري التعرف إليه فيها وفقاً لاستراتيجية يمكن أن نسمِّيها صيانة الهوية الشخصية.

37. يمكننا أن نتصوَّر الاعتراف الذاتي بوصفه عملية تفكُّر ذاتي تؤثر في ذاكرة أفعال الاعتراف المتتالية التي كنَّا هدفًا لها داخل مجتمع معين. وهذا لا يعني أنَّنا ندرك ذواتنا في التعريف الذي يقدِّمه الآخرون عن أنفسهم فقط (يمكننا أن نفكِّر في السرد الجماعي للحركة، وعلى سبيل المثال الحركة النسوية). إنَّ الاعتراف الذاتي هو أولاً أن ننسب الوحدة الشخصية إلى أفعال الاعتراف العامة التي كنَّا هدفًا لها. وفي هذه الحالة، يختلف الاعتراف عن الاعتراف الذاتي الذي ينشئ صلة بين مجموعة من الإجراءات وبين الفرد الذي من المفترض أن يكون فاعلها. ومن ناحية أخرى، يتكوَّن الاعتراف الذاتي من الارتباط بين جسد محدَّد ومجموعة من الإجراءات التي تعود إلى مرحلة مختلفة. وتقوم هذه العملية على تحديد فجوة واضحة بين الذات عينيها والآخرين، وإدامة هذا التمايز مع مرور الزمن.

38. مثلما أشرت إلى ذلك آنفاً، فإنَّ عملية التنشئة الاجتماعية، بالنظر إلى التعريف، تنطوي على التصرف أمام الآخرين، ومن ثم يكون الشخص مرتباً. ومن دون تاريخ أو معرفة (ضمنية) بالدوائر الاجتماعية التي ننتمي إليها أو ما زلنا ننتمي إليها، ومن دون ذكر الأدوار التي قمنا بها، والطرق المختلفة التي جرى تمثيلنا بها أو وُصفنا بها، فإنَّ تعريفنا لأنفسنا لن يصبح له أي معنى؛ وهو ما يعني أن عملية التفرد تتجذَّر في تاريخ شخصي يتكوَّن من أفعال الاعتراف المتبادل بين الأفراد والأوساط الاجتماعية التي شهدت فعله. وبهذا المعنى، يكون الاعتراف الذاتي بعد الاعتراف ويفترض ذلك مسبقاً، ومن خلال ميراث أفعال الاعتراف التي جمعناها (بالمعنى المزدوج لـ "المراكمة" و"التحمُّل")، تدخل ردود أفعال الآخرين في صيغة هُويتنا. ومع ذلك، وهذا هو الشيء الرئيس، فإنَّ صياغة تعريفنا الذاتي هي عملية نشطة. فإذا كان الفرد من ناحية، على المستوى المعرفي، يستوعب الصورة الذاتية التي يرسلها

(51) Davide Sparti, *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento* (Milano: Feltrinelli, 2003).

الآخرون إليه، فإنه من ناحية أخرى، يجري إعادة تفسير هذه الصورة وإعادة تكوينها من خلال نوع من الجماعة الداخلية. إن الاعتراف الذاتي هو وسيلة للعودة إلى ميراث أفعال الاعتراف المترامية حتى ذلك الحين، ولتحويل الذات عينها إلى جمهور يخبر المرء نفسه أمامه، ليصبح هو "الآخر"، وأول متلق وموئل لأفعاله وشارح لها. وفي لحظة استقبالها أو تلقيها، فإن أفعال الاعتراف تكون أفقية (يرسلها الآخرون إلينا في حالة من التفاعل الآني الخالص)، ولكن مع مرور الزمن يتربسب هذا الميراث الأفقي في مجموعة عمودية، لأنه مقسم إلى طبقات من الذكريات، وهو ما نسميه تاريخ الشخص. لذلك فإن الفرد يدخل في أي تفاعل جديد مجموعة مختارة من ماضيه أو تاريخه، وهو ما يسمح بالتعرف إلى ذاته. وهذه الوحدة الذاتية غير قابلة للاختزال في مجرد إضافة بسيطة لأفعال الاعتراف المعزولة، بما أن الماضي يجري سرده وتأليفه في كل مرة ومن جديد.

39. على الرغم من أولوية الشخص الثاني (بالنظر إلى أن موارث الاعترافات التي تتلقى تبني الهوية) على الشخص الأول (الاعتراف الذاتي)، فإنني لا أدافع بأي حال من الأحوال عن الاسمية المتطرفة أو الحتمية الاجتماعية، واختزال الهوية في مجرد أن نكون من أجل الآخرين بشكل بسيط ونقي، وكأننا في كل مرة نكون "رهائن" للاعتراف الممنوح لنا. إن نشاطنا المعرفي إيجابي، وليس نشاطاً سلبياً فقط. وبالنظر إلى الاعتراف الذاتي، نتمكن من إبعاد ذاتنا عن صفات وأفعال الاعتراف التي نكون هدفًا لها: اليوم تراني بطريقة معينة، ولكنني أتذكر دائماً حقيقة أن شخصاً آخر رأيته بشكل مختلف منذ ثلاث سنوات أو ثلاثين سنة. ولدي الحق في التأكيد، وذلك بحسب تقدير، على إحدى صفات التقدير التي سأجمعها تدريجياً. وتضاف إلى الهوية-المرآة *Identité-miroir* هوية تنتج الحدود. وكما يفسر ذلك غوفمان، فإنه يحق للفرد رفض إسناد هوية في أي وقت (يفكر غوفمان، أولاً وقبل شيء، في الالتزامات التي ينطوي عليها هذا الدور أو ذاك)، وأن يسوغ رفضه، أو مهنته باستقلالية، وذلك بواسطة قوة أفعال الاعتراف التي جمعها إلى حد الآن. وتشير صفات التقدير هذه إلى الدوائر الاجتماعية الأخرى التي ينتمي إليها الفاعل أو يرغب في الانتماء إليها في المستقبل. وباختصار، لا تُمنح الهوية الشخصية للفرد عند الولادة، ولكنها تتشكل باستمرار طوال زمن وجوده، ومن خلال علاقاته المتعددة مع الآخرين⁽⁵²⁾.

خاتمة

40. كانت نقطة انطلاقي هي المناقشة التحليلية للهوية الشخصية. ثم قدمت نظرية بارفيت، وأكدت، أولاً وقبل كل شيء، على مسألة بقاء هويتنا عبر الزمن. وفي ظل هذه الانعكاسات، يبدو لي أنني أستطيع أن أؤكد أن حقيقة الاعتراف تمثل شرطاً مسبقاً لأي هوية. وإذا كان هذا صحيحاً، فإن أي ذات ستعمل حتماً على ضمان حالات الاعتراف في المستقبل، خاصة أنه لا يوجد حدٌ مطلق ونهائي

(52) لتتخيل أن هويتنا النوعية، مثل قارب نيسوس، وقد أعيد تشكيلها بمرور الوقت من خلال أعمال الاعتراف المتتالية. فهل أننا في هذه الحالة لا نزال الأشخاص أنفسهم؟ تسمح لنا نظرية الاعتراف المزدوج، التي بموجبها يتعرف المرء أفقياً من قبل الآخرين، وعمودياً من قبل نفسه (الاعتراف الذاتي)، بالإجابة عن هذا السؤال.

للاعتراؑ ("حدّ كاف" للاعتراؑ بالهوية). فكم من مرة علينا أن نشفق على شخص آخر؁ أو نتعامل معه؁ أو نساعده؁ أو نستمع إليه؁ أو نقبل اعتذاره؁ أو نقدر صفاته قبل أن نقول: "هذا كل شيء؁ لقد تعرّفت إليك بما فيه الكفاية". لا توجد حدود نهائية يجب اجتيازها؁ فكم في الموكب المستمر للجمل والعبارات فقط؁ من قبيل: "أخبرني أنّه لا يزال لديّ فرصة/ ستكون هنالك فرصة أخرى"؁ "أعطني فرصة جديدة"؁ "دعني أحاول مرة أخرى". إنّ الرهان في مختلف هذه المواقف يتمثّل في يقين الفاعل؁ أو عدم يقينه؁ بالنسبة إلى ذاته التي ستكون موضوعاً للاعتراؑ على المدى الطويل؁ وذلك من جانب شركائه الاجتماعيين. وإذا كان البقاء بوصفه استمراراً للاعتراؑ - ولنسمّه البقاء الاجتماعي - له علاقة بالضمان المتوقّع بالتعرّف إليه بطريقة ما؁ وباستقراره النسبي؁ فإنّه يمكن عندئذ تفكير ممارسات التعيين والتحديد؁ وبناء الهوية الشخصية بوصفها نوعاً من "عقد" التأمين ضد مخاطر فقدان الاعتراف.

41. لقد أردت أولاً أن أبين أنّ سؤال الهوية يقبل بمعالجتين وطريقتين مختلفتين. فوفقاً للفلاسفة ذوي التوجه التحليلي؁ يجب أن ترتكز الهوية على أرضية صلبة؁ مثل حقيقة الذهن والجسد. أمّا وفقاً للبنائيين؁ فإنّ الهوية هي؁ قبل كل شيء؁ نتاج سياق اجتماعي. ثم بعد ذلك؁ حاولت أن أبين أنّ الهوية الشخصية تفترض فعل الاعتراف. ومع ذلك؁ فإنّني إذا كنت قد أكّدت من ناحية على الطبيعة الظرفية للهوية؁ فإنّني قد حاولت التأكيد على تحقيق الاستقرار النسبي للفرد في سياقات اجتماعية مختلفة؁ وذلك من أجل فهم هذا الوجود المتنقّل الذي تمثّله الهوية الشخصية. إنّ حقيقة أنّ الهوية الشخصية هي بناء أمر لا يعني؁ بأي حال من الأحوال؁ أنّها غير موجودة؁ أو أنّه يجري محوُّها وإعادة رسمها باستمرار؁ وفقاً للمناسبة أو الظرف. فمن ناحية؁ يجب أن نفترض مسبقاً وجود مجموعة من أفعال الاعتراف التي سمحت بتشكيل هوية وإقرارها شخصية تتكشف مع مرور الزمن. ومن ناحية أخرى؁ يجب الاعتراف بأنّ هناك أيضاً عملية للاعتراؑ الذاتي تؤمّن الفرد ضد مخاطر الانجراف اللانهائي من خلال عدد غير محدّد من الأشكال البديلة.

تحدّد الهوية وتعرّف بأنّها عملية تسمح لنا بوضع سلسلة من الصفات؁ وتوحد عدداً معيّناً من أفعال الاعتراف التي تشكّلنا بوصفنا فاعلين مسؤولين عن اختياراتنا؁ ويثبت الاعتراف الذاتي أن الاعتراف بالهوية ليس بالضرورة عملية غير متكافئة؁ قياساً على أنّنا نحن ذاتنا؁ وبوصفنا شخصاً معترفاً به؁ نشارك بوصفنا ذاتاً فاعلة في لعبة لساّيّات الاعتراف (linguistique de la reconnaissance)⁽⁵³⁾.

References

Barthes, Roland & Flahault François. "Parola." *Enciclopedia Einaudi*. vol. 10, no. 1. Turin: Einaudi, 1980.

Butler, Judith. *Le récit de soi*. Bruno Ambroise & Valérie Aucouturier (trad.) Paris: PUF, 2007.

Carrithers, Michael, Steven Collins & Steven Lukes (eds.). *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

(53) Judith Butler, *Le récit de soi*, Bruno Ambroise & Valérie Aucouturier (trad.) (Paris: PUF, 2007), p. 40.

المراجع

Coulter, Jeffrey A. *Mind in Action*. Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989.

Descombes, Vincent. "Réflexions sur les questions d'identité." *Bulletin de la société française de philosophie*. vol. 3, no. 105 (Novembre 2011).

Goffman, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon & Schuster, 1963.

_____. *La mise en scène de la vie quotidienne: 1. La présentation de soi*. Paris: Minuit, 1973.

Hobbes, Thomas. *De Corpore*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2000.

Hume, David. *Traité de la nature humaine*. book I. part 4. section 4. Paris: Aubier Montaigne, 1983.

Kripke, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Boston: Harvard University Press, 1982.

Langford, Glenn. "Persons as Necessary Social." *Journal of the Theory of Social Behavior*. vol. 3, no. 8 (1978).

Lewin, Kurt. *Der Begriff der Genese in Physik, Biologie und Entwicklungsgeschichte*. Berlin: Springer, 1922.

Madell, Geoffrey. *The Identity of the Self*. Edimbourg: Edinburg University Press, 1984.

Neurath, Otto. "Foundations of the social sciences. International encyclopedia of unified science." *The Journal of Symbolic Logic*. vol. 2, no. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Parfit, Derek. *Ragioni e persone*. Italiano: Il Saggiatore, 1989.

Pizzorno, Alessandro. "Identità e sapere inutile." *Rassegna Italiana di Sociologia*. vol. 3, no. 30 (1989).

Pizzorno, Alessandro. *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*. Milano: Feltrinelli, 2007.

Platon, *Phédon*. Paris: Flammarion, 1999.

Proust, Marcel. *À la recherche du temps perdu*. vol. 2. Paris: Gallimard; Bibliothèque de La Pléiade, 1988.

_____. *À la recherche du temps perdu*. vol. 4. Paris: Gallimard, 1989.

Quine, Willard Van Orman. *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

Ricœur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004.

Rorty, Amélie Oksenberg. *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 1976.

- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Sacks, Oliver. *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau. Et autres récits cliniques*. Paris: Points Essais, 2014.
- Shotter, John & Kenneth J. Gergen. *Texts of Identity*. London: Sage, 1989.
- Simmel, Georg. "La différenciation sociale." *Revue internationale de sociologie*. vol. 1, no. 2 (1894).
- Sparti, Davide. *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*. Milano: Feltrinelli, 2003.
- _____. "L'identité et ses dilemmes, De l'identité personnelle à la reconnaissance sociale." *Terrains/ Théories*. no. 3 (2015). at: <https://bit.ly/3Dypc9r>
- Taylor, Charles. *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Temkin, Jack. "A private language argument." *Southern Journal of Philosophy*. vol. 24, no. 1 (Spring 1986).
- Wiggins, David. *Sameness and Substance*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Williams, Bernard. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1953.
- _____. *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- _____. *Fiches*. Jean-Pierre Cometti & Elisabeth Rigal (trad.). Paris: Gallimard, 2008.

روب كوشر | Rob Cover*

ترجمة حجاج أبو جبر | Hajjaz Abu Jabr**

الهوية في زمن كورونا المضطرب:

الأدائية والأزمة والتنقل والأخلاق***

Identity in the Disrupted Time of COVID-19: Performativity, Crisis, Mobility, and Ethics

ملخص: أسفرت جائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) عن أزمة ثقافية عالمية فقدنا فيها أنماطاً كثيرة من حركة الحياة اليومية، ويتضح ذلك في تقييد التنقل والظهور المفاجئ لمخاوف جديدة بشأن العدوى. وأسعى هنا إلى فهم تلك الأزمة من منظور ثقافي وخطابي، بوصفها انقطاعاً في المعيارية، واضطراباً في العلائقية الاجتماعية، وحالة استثناء. وأسعين بنظريات جوديث بتلر عن الأدائية من أجل استكشاف تأثيرات ذلك الانقطاع الثقافي في الذاتية الأدائية والهوية والأنوية، حيث يؤدي انقطاع الحركة اليومية المعيارية إلى إعادة تشكيل الذاتية نفسها. كما استكشف تجربة إعادة تشكيل الهوية بوصفها تجربة جسدية وساحة للقلق والكرامة المفقودة. وفي القسم الأخير من الدراسة، أستخلص بعض الاستنتاجات الأولية عن قدرة التحول الثقافي والهوياتي على تجديد أخلاقيات اللاعنف، وأكد أن الالتزام بضوابط التنقل والاختلاط هو التزام أخلاقي يقتضيه التعايش الحتمي.

كلمات مفتاحية: الهوية، الأدائية، الانقطاع الثقافي، حالة الاستثناء، القلق، الأخلاقيات.

Abstract: The COVID-19 pandemic has resulted in a global cultural crisis, experienced through various losses of everydayness, including particularly restrictions on mobility and the sudden emergence of new fears and anxieties over infection. This paper theorises some of the ways in which that crisis can be understood in cultural and discursive terms, as a rupture in normativity, a disturbance in social relationality and as a state of exception. Drawing on Judith Butler's theories of performativity, the paper investigates how such a cultural rupture can be understood to affect performative subjectivity, identity and selfhood, whereby a breach in normative everydayness prompts the re-constitution of subjectivity itself. The paper explores how the reconfiguration of identity is experienced as corporeal and as a site of anxiety and lost dignity. The final section of the paper draws some initial conclusions about the potency of cultural and identity transformation for new ethics of non-violence, arguing that the obligation to resist norms of mobility and contact is an ethical obligation of necessary cohabitation.

Keywords: Identity, Performativity, Cultural Rupture, State of Exception, Anxiety, Ethics.

* أستاذ الاتصالات الرقمية والهويات المعاصرة، جامعة المعهد الملكي للتكنولوجيا في ملبورن، أستراليا.
 Professor of Digital Communication and Contemporary Identities, RMIT University, Melbourne, Australia.

** أستاذ النظرية النقدية، أكاديمية الفنون، القاهرة.

*** هذا النص ترجمة لـ:

h.abujabr@gmail.com

Rob Cover, "Identity in the Disrupted Time of COVID-19: Performativity, Crisis, Mobility, and Ethics," *Social Sciences & Humanities Open*, vol. 4, no. 1 (2021), 100-175.

مقدمة

بحلول أوائل آذار/ مارس 2020، بدا العالم في خطر شديد بسبب جائحة كورونا العالمية، وبدأنا نفهم هذا الواقع بوصفه انقطاعاً مفاجئاً في حركة الحياة اليومية. ومع أن منظمة الصحة العالمية أعلنت حالة طوارئ صحية على صعيد العالم قبل ذلك، في كانون الثاني/ يناير من السنة نفسها، فقد انتشرت أخبار في آذار/ مارس تُفيد أن جميع بلدان العالم تواجه جائحة ذات تحديات غير مسبقة في الذاكرة الحية؛ ما أثار استجابات أفضت بدورها إلى انقطاعات في حركة الحياة اليومية، وفي الممارسات المعيارية للهوية والانتماء والعلائقية والكيونة. وتنوعت استجابات الحكومات في بلدان كثيرة، فأعلن بعضها التباعد الاجتماعي، وحظر التجمعات، وإغلاق أنشطة الأعمال والخدمات غير الأساسية، وإلزام الناس بالبقاء في بيوتهم، وإغلاق الحدود، وفرض إجراءات الحجر الصحي. وفي كثير من الحالات، سنّت الحكومات تشريعات لمكافحة المخاطر البيولوجية وتحقيق الأمن البيولوجي، ووسّعت تدابير المراقبة وأعمال الشرطة من أجل إنفاذ الامتثال للضوابط. وعلى مدار السنة، تباينت الاستجابات تجاه التدابير المختلفة، فوقعت احتجاجات على إجراءات الإغلاق وحظر التجول، وظهرت في الوقت نفسه تأييدات كبيرة للحكومات التي اتخذت التدابير اللازمة. وانتشرت نظريات المؤامرة حول أصل الفيروس وتدخل الحكومات، كما ظهرت زيادة كبيرة في الاهتمام العام بفحص الحقائق والمعلومات الدقيقة والمعرفة الطبية. واستمرت الجدالات حول التدابير والاستجابات الحكومية والخاصة في جميع أنحاء العالم، خاصة في سياق السياسة، والمعرفة الصحية، والعائلات والعمل، والنظرية الاقتصادية، والأوبئة في تاريخ الإنسانية، والكساد الاقتصادي في التاريخ البشري. ولا شك في أن الانشغال بأشكال المعرفة والنقاش والخطاب حول هذه الموضوعات كان له تأثير في كيفية رؤية الناس في كل مكان لعالمهم، وخاصة الناس الذين تقل احتمالية تعرضهم للواقع الصحي الذي تنتشر فيه العدوى أو الوفيات.

ومع ذلك، عندما أتناول هنا قضايا الذاتية وتجسّد الذات وتموضعها الجسدي في العالم، فإن اهتمامي لا ينحصر في تناول الاضطراب الذي أحدثته الجائحة والذي عايشناه بطرق متنوعة في أنحاء مختلفة من العالم ولمسناه بصور مختلفة بحسب الحدود الاجتماعية والاقتصادية، والحدود الحضرية - الريفية والجندرية في بيئاتنا المحلية. بل إذا أردنا أن نفهم تجربة الاضطراب على المستوى الأنطولوجي، فمن الضروري أن نستوعب التجربة المشتركة لحركة الحياة اليومية بوصفها استقراراً معيارياً لسواد الطبقة الوسطى عبر الزمن، وأن ندرك أن حركة الحياة اليومية نفسها هي التي تعرضت لانقطاع جذري. وأزعم هنا أنه بغض النظر عن البيئة الجغرافية أو الاجتماعية، فإن الانقطاع نفسه عايشته أعداد كبيرة من الناس على نحو أدى إلى تغيرات جذرية في تشكيل هويات العلائقية والانتماء، وأدائها والتعبير عنها. فلقد شمل هذا الاضطراب الموارد الثقافية المعيارية واليومية التي يجري توظيفها في استدامة الهوية، وربما يكون انفصلاً دائماً عن معاريات الماضي، كما أن له تداعيات كبيرة على علاقة الواحد منا بالآخر، وعلى تفاعلنا مع مفاهيمنا عن الذات، وعلى تصورنا للالتزام الأخلاقي برعاية الذات والآخرين. وتتمتع نظريات جوديث بتلر عن أدائية الهوية بقدرة تفسيرية من شأنها أن تعزز فهمنا

لما نعينه بأن يكون المرء ذاتاً، وذاتاً بشرية، وذاتاً مشروطةً بممارسات عدم التنقل وعدم الحركة، وذاتاً يُعاد تشكيلها في أثناء أزمة كورونا. وهكذا تتشكل أدائية الذات البشرية في الخطاب، وعبر تدفق المعلومات حول الناس والسكان والعالم، وهذا التدفق مكوّن مهم من الإطار الذي ندرك به أنفسنا وعلاقتنا بالسكان والفضاء المحيط⁽¹⁾.

من جوانب حركة الحياة اليومية تحوّل حرية التنقل إلى نمط معتاد من معيشتنا. وهذا ما أشار إليه عالم الاجتماع جون أوري John Urry (1947-2016) عندما قال: إن حرية التنقل هي مؤشر المُعاصرة في المجتمع المعاصر، ونمط سائد في كل مكان، ومرغوب في أغلب الأحيان، وبنية شعور ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، وليس من الممكن تغييرها⁽²⁾. إنها حرية التنقل في المدن والتي نمثل نحن أنفسنا جزءاً من تركيبها المعقدة والمتبدلة⁽³⁾؛ إنها الحرية اليومية في التنقل من أجل العمل والترفيه، وحرية الطلاب في التنقل للدراسة في الجامعات والكليات في أماكن بعيدة عن أوطانهم، وحرية التنقل في الزيارات بين العائلات المختلفة وعبر الفئات العمرية مثل الأطفال الذين يزورون الأجداد بانتظام في دور المُسنين ودور الرعاية، وحرية التنقل في عبور الحدود التي يعتمد نموذجها المعياري على توفير التنقل السهل لبعض السكان والمواطنين والجماعات، وفرض القيود على آخرين مثل المهاجرين غير المؤتمنين الذين لا يُعتبر التنقل ولا البقاء خياراً لهم⁽⁴⁾. وبطبيعة الحال، ليست حرية التنقل سائدة في كل مكان، بل تعطلت تلك القدرة التي تعكسها صورة المتسكع والمتجول البرجوازي⁽⁵⁾، أو صورة الشخص المؤثر على منصات التواصل الاجتماعي في الألفية الثالثة، والذي يشارك صوراً لتجاربه الانتقالية دوماً بين الأماكن⁽⁶⁾. ويعود ذلك التعطل إلى تقييد الحركة على نحو يختلف عن العجز الذي يُعانيه أشخاص أقل حركة؛ على سبيل المثال: اللاجئ الذي يقبع في مخيم أو مركز احتجاز، غير قادر على معرفة مستقبله⁽⁷⁾، أو الشخص المعاق جسدياً الذي يعيش في بيئة حضرية مُعدة للرياضيين⁽⁸⁾، فهؤلاء الأشخاص يمرون بأشكال جديدة من عدم القدرة على التنقل تختلف عن الأشكال التي يمر بها عامة المتنقلين يومياً إلى أشغالهم. وبالمثل، هناك أناس تدعم أعمالهم البنية التحتية للمدن ولا يمكنهم القيام بها من المنزل، مثل السائقين وعمال النظافة. ويُوصف هؤلاء العمال بأنهم أشخاص مُجبرون على الامتثال لأنماط معينة من العلاقة بين رأس المال

(1) Rob Cover, *Population, Mobility and Belonging: Understanding Population Concepts in Media, Culture and Society* (London/ New York: Routledge, 2020).

(2) John Urry, *Mobilities* (Cambridge: Polity Press, 2007).

(3) Elizabeth Grosz, *Space, Time and Perversion: The Politics of Bodies* (London/ New York: Routledge, 1995).

(4) Jaques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, P-A Brault & M. Naas (trans.) (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999), p. 101.

(5) Mike Featherstone, "Archive," *Theory, Culture & Society*, vol. 23, no. 2-3 (May 2006), p. 594.

(6) Johanna Wyn & Dan Woodman, "Generation, Youth and Social Change in Australia," *Journal of Youth Studies*, vol. 9, no. 5 (2007), pp. 496-497.

(7) Joseph Pugliese, "The Incommensurability of Law to Justice: Refugees and Australia's Temporary Protection Visa," *Law and Literature*, vol. 16, no. 3 (2004), p. 299.

(8) Kath Woodward, *Understanding Identity* (London: Arnold, 2002), p. 104.

والمكان والزمان⁽⁹⁾، وغالبًا ما يعانون العجز القسري عن التنقل بسبب الجائحة في سياق الهشاشة المالية. لقد أثار فيروس كورونا مجموعة كبيرة من المخاوف والتوترات والتغيرات، من الخوف من المرض والموت إلى طرق جديدة من الحديث عن السكان والحياة. كما أحدث تَعَطُّلاً جَذَرِيًّا في الموقف الليبرالي من حرية التنقل بوصفها قاعدة معيارية غربية وحَقًّا أصيلاً، وكان لهذا التعطل التأثير الأكبر في كيفية إدراكنا للأُنُوِيَّة وأدائها في العالم.

تعيد هذه الدراسة النظر في بعض الكتابات المؤثرة التي وضعتها بتلر عن الأدائية والهوية، وكذلك النظريات الثقافية ما بعد البنيوية الأخرى عن الذاتية، من أجل استكشاف دلالات تلك الأزمة العالمية الكبرى على تمييز الذات والتعبير عنها وأدائها وإدراكها على نحو مختلف بوصفها ذات الإنسان، وذات الانتماء، وذات المكان والتنقل، وذات الأخلاقيات. أولاً، سأنقش إمكانية فهمنا لجائحة كورونا في إطار مفهوم الأزمة، وذلك بالاستعانة بأفكار أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (1891-1937) وستيوارت هول Stuart Hall (1932-2014) وجورجيو أغامبين Giorgio Agamben، وسأتناول المقاربات المفيدة في فهم التعطل الثقافي وتداعيات حالة الانقطاع أو الأزمة أو الاستثناء أو الطوارئ على الإحساس المستدام بالأُنُوِيَّة في المستقبل. ثانياً، سأوضح إمكانية توظيف نظريات جوديث بتلر Judith Butler عن الأدائية الجندرية، ليس في الكشف عن أدائنا للأُنُوِيَّة بوصفنا ذواتاً بشرية فحسب، بل أيضاً للكشف عن إتاحة الأزمة الراهنة للبيئة اللازمة لإعادة تشكيل الذات الأدائية. ثالثاً، سأبيِّن أن محاولة فهم التحول تتصل بفهم طرق الشعور بالتغير في استقرار الهوية وإظهاره من خلال الاهتمام بالجسد، وخاصة الجسد القلق. وتساعدنا هذه المحاولة على فهم بعض أمثلة السلوك العالمي، وخاصة المبالغة في تخزين كميات كبيرة من لوازم النظافة الشخصية مثل ورق المرحاض، والاحتجاجات المُطالَبة بالعودة إلى الوضع الطبيعي وحرية التنقل. وفي النهاية، سأختتم ببعض التأملات في الأخلاقيات، وسأوضح أن تزامن الانقطاع والقلق وإعادة تشكيل الهوية لا يُفسح المجال للتعدي والعنف المتجسد في تقييد حركة السكان فحسب، بل أيضاً لمنظور متجدد حول واجب رعاية الإنسان للإنسان، من حيث السكون المطلوب لمنع نشر عنف العدوى لأناس نعرفهم، ولأناس لا نعرفهم وربما لا نلتقي بهم البتة.

أولاً: الأزمة والانقطاع

في الأسابيع التي أعقبت بداية فهمنا لجائحة كورونا باعتبارها جائحة عالمية تُقَيِّدُ التنقل وتُهيمن على الأخبار والخطاب العام، بدأنا نلمس اتجاهين متعارضين للخطاب الدائر حول القاعدة المعيارية. ناقش الأول الجائحة من ناحية "العودة إلى الوضع الطبيعي"، مع التركيز على المواعيد المرتقبة للعودة ومساراتها المحتملة. في حين أكد الثاني أن فكرة القاعدة المعيارية المعهودة قد اختفت إلى الأبد، كما ناقش مدى التغيير الحاصل بدلاً من التعافي المنتظر. وسمعنا أصحاب الاتجاه الأول يقولون:

(9) Sarah Sharma, "Taxis as Media: A Temporal Materialist Reading of the Taxi-cab," *Social Identities*, vol. 14, no. 4 (2008), p. 452.

"سيتهي هذا الفيروس قبل أن نعرفه"، أو "قريبًا، سنقول: 'هل تذكرون فيروس كورونا؟' تمامًا كما قلنا في الماضي: 'هل تذكرون إنفلونزا الخنازير؟'". ومع ذلك، جرى الاحتكام إلى فكرة المعيارية بطرق مختلفة، حيث ظهرت لافتات الاحتجاجات في مدن عدة في الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة وأستراليا تطالب بـ "العودة إلى الوضع الطبيعي"، عن طريق إلغاء تدابير التباعد الاجتماعي أو القيود المفروضة على حرية التنقل، وتدّعي أن خطر العدوى الفيروسية لن يمنع الحركة الانسيابية اليومية، وتزعم أن فيروس كورونا المسبب للمتلازمة التنفسية الحادة لا يختلف كثيرًا عن موسم شديد من مواسم الإنفلونزا. كما تحدّث سياسيون، مثل الرئيس الأميركي السابق دونالد ترامب، عن "العمل كالمعتاد"، وظهرت دعوات، من اليمين السياسي في الغالب، لحماية الاقتصادات بتأمين التجارة الطبيعية التي تعتمد على حرية التنقل والحركة اليومية. وأخيرًا، كثر الحديث منذ تشرين الثاني / نوفمبر 2020 حول برنامج اللقاحات، وارتكز على افتراض أن زمن كورونا اضطراب مؤقت، سنخرج منه إلى بر الأمان والحياة اليومية الطبيعية في الحركة والسلوك والصحة، بمجرد تلقيح الجميع، وغالبًا ما يتجاهل هذا الحديث التقارير المُقلقة حول جدوى اللقاحات أو تأثير الطفرات والسلالات الجديدة من الفيروس. واقع الأمر أننا نشهد أحداث يومية تزعم (ربما عن حق) أننا فقدنا كل قاعدة معيارية معهودة تتعلق بالحياة اليومية، والتنقل، والحركة، والسفر، والاقتصاد، والعمل؛ لأننا على مشارف مستقبل مجهول نمضي قُدُمًا إليه. ومع ذلك، يتميز كلا الاتجاهين بالنظر إلى زمن كورونا بوصفه انقطاعًا، ما أدى إلى ظهور خطابات جديدة عن حالة الاستثناء والطوارئ.

هناك أربعة خطابات رئيسة في حوار المجال العام المعاصر تهّم مسألة الهوية:

1. خطاب السياسة الحيوية الذي ينظر إلى السكان من حيث الأرقام، والإحصاءات، والتوزيعات المعيارية، وتأثير الفيروس في الفئات العمرية المختلفة، وإغلاق الحدود، وتأثير السكان المهاجرين، وبرامج التلقيح، وقدرات المستشفيات على استيعاب الإصابات. وتتضمن السياسة الحيوية بذل محاولة إدارية لتعديل جوانب الضبط لاستخدامها في عمليات الحوكمة على نطاق أوسع⁽¹⁰⁾. وفي حين تمثّل السياسة الحيوية وظيفة معيارية للحوكمة والإدارة تركز على تسييس الحياة نفسها⁽¹¹⁾، فإنها تصبح هدفًا واهتمامًا في خطاب المجال العام في موجات مختلفة، عادةً عندما تظهر فكرة السكان من جديد باعتبارها قضية سياسية أو ثقافية أو اجتماعية.

2. خطاب الفردانية والليبرالية الذي يتسم بالحرص على الضبط والاهتمام، ليس بحفظ أرواح السكان، بل بحفظ سلوك الأفراد⁽¹²⁾. ويتضح هذا الخطاب في التقارير الإخبارية، وفي المناقشات على منصات التواصل الاجتماعي، وفي الإرشادات الرسمية وغير الرسمية، حول طرق تعامل الأفراد (والعائلات) مع

(10) Michael Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*, M. Bertani & A. Fontana (eds.), David Macey (trans.) (London: Penguin, 2004), p. 242.

(11) Thomas Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction*, Eric Frederick Trump (trans.) (New York/London: New York University Press, 2011), p. 3.

(12) David Macey, "Rethinking Biopolitics, Race and Power in the Wake of Foucault," *Theory, Culture & Society*, vol. 26, no. 6 (2009), pp. 186–205.

الحياة حتى تستمر، وفي قصص حول الأماكن الآمنة التي يمكن الذهاب إليها، وحول طرق المحافظة على اللياقة البدنية عند العمل من المنزل، وفي إرشادات حول تعليم الأطفال في المنزل، وما إلى ذلك.

3. خطاب نهاية العالم الذي يفيد من ارتحالات الأفكار الأدبية، بداية من رواية ماري شيلي (1797-1851) التي نشرتها في القرن التاسع عشر بعنوان *الإنسان الأخير* (1826)⁽¹³⁾، ومرورًا بالأفلام التي تدور حول تفشي الفيروسات والعدوى مثل فيلم "اندلاع" Outbreak (1995)، وفيلم "عدوى" Contagion (2011)، وصولًا إلى الخطاب الذي عادةً ما يُوَطر جائحة كورونا، ليس بوصفها نهاية للحضارة والإنسانية، بل بوصفها نقطة تحول دائم في العولمية والحركة والاقتصاد والتجارة الدولية وممارسات الاستهلاك والترفيه؛ تحول زلزالي، كما يميل خطاب نهاية العالم إلى تضخيم نظريات المؤامرة والإشارة إلى قوة شريرة (الصين، بيل غيتس Bill Gates، أنتوني فاوتشي Anthony Fauci، كائنات فضائية) تعكف على تطوير أو تعزيز فيروس كورونا المتسبب في المتلازمة التنفسية الحادة الوخيمة، إِمَّا من أجل السيطرة على العالم، أو من أجل وضع نهاية له.

4. خطاب الهشاشة الذي يعتمد على منظور السياسة الحيوية والرؤية الليبرالية. وتصف بتلر الهشاشة بأنها حالة مشتركة للذاتية البشرية تشكل منذ البداية في الحاجة المتجسدة إلى الرعاية المتبادلة والاعتماد على الوجود الاجتماعي من أجل الحياة نفسها⁽¹⁴⁾. ومع ذلك، فإن هذه التجربة المشتركة للهشاشة الأولية تُخفيها الأطر التفسيرية التي تنحيز في تقدير "استحقاق الحماية" بما يسمح برعاية بعض الأرواح البشرية وتجاهل أخرى⁽¹⁵⁾. ربما استطاعت تجربة النضال المشترك ضد الجائحة أن تستحضر التجربة المشتركة للهشاشة الجسد، لكن الأطر الخطابية التي تُميز بين الأرواح الجديرة بالحياة وغير الجديرة بها بقيت كما هي، حتى إن الخطابات المتنوعة عن الهشاشة عادةً ما تكون فتوية (مجموعات متنوعة تعاني فقدان الوظائف بينما لا تعاني مجموعات أخرى ذلك)، علاوة على النزعات القومية (كما يظهر في المطالبة بتوفير اللقاحات في الداخل على حساب المسؤولية المشتركة عن العالم بأسره)، إضافة إلى حشد خطابات الهشاشة في خدمة بعض نظريات المؤامرة (مثل النظر إلى بعض السُكان باعتبارهم عُرضة لتلاعب "دولة عميقة" تعمل كما يبدو لصالح نخبة ليبرالية متخيلة). هنا، يجري النظر إلى الأزمة المعاصرة باعتبارها لحظة تدعو إلى جبر الضرر، حتى إن كانت تلك الدعوات ينادي بها المستفيدون بالفعل من الأبنية الاجتماعية والاقتصادية القائمة.

والأهم من ذلك أننا نادرًا ما عايشنا هذا الانقطاع بوصفه أزمةً سياسيةً. فلا شك في أن السياسيين والوزراء والممثلين السياسيين قد تصدّروا المشهد في الأخبار المطبوعة والتلفزيونية ووسائل التواصل الاجتماعي لعرض مستجدات الأزمة، ولا شك أيضًا في أن هناك عملية تسييس واضحة بشأن استراتيجيات الحكومة المختلفة لمكافحة الفيروس أو ضمان السلامة العامة. لكن بقيت معظم الحكومات مستقرة نسبيًا في الحفاظ على شعبيتها وتأييدها (طبعًا باستثناء إدارة دونالد ترامب Donald Trump)، ويتلازم هذا

(13) Mary Shelley, *The Last Man* (London: Wordsworth Editions Ltd., 2004).

(14) Judith Butler, *Precarious Life* (London: Verso, 2004), p. 20.

(15) Judith Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?* (London/ New York: Verso, 2009), p. 50.

الاستقرار غالباً مع ارتفاع معدلات الإصابات والقدرة على تقليلها أو علاجها، كما يتضح في حالة حكومة ناريندرا مودي Narendra Modi في الهند، وحكومة بوريس جونسون Boris Johnson في المملكة المتحدة. وبهذا المعنى، لا نعيش هذا الانقطاع الثقافي بوصفه أزمةً دستورية أو سياسية، ولا نعدّه كذلك، بل نمارس فيه الانتقادات لعدم كفاءة الحكومة وقدرتها على الاستجابة للأحداث في الوقت الملائم. فلا شك في أن عمليات الإغلاق والتدابير الأخرى المتعلقة بصحة السكان قد أثارت الاحتجاجات، لكنها لم تؤدِّ إلى نشاط ثوري أو فقدان كامل للثقة بالحكومات القائمة في أي بلد من بلدان العالم. وواقع الأمر أن تجربة الأزمة والانقطاع تحدث بعيداً عن المجال السياسي الرسمي، ويجري التعبير عنها في صلتها بالتغيرات في الواقع المعيش لحركة الحياة اليومية المعتادة. وهنا، نجد أهم خطاب يؤثر تعطل الهوية نفسها، وينطوي غياب الحياة اليومية في بعض جوانبه على تغيرات في ممارسات العمل لأعداد كبيرة من عمال الطبقة الوسطى والعاملين في المكاتب والعمال المهنيين (مثل ممارسة العمل من المنزل)، وفقدان الوظائف (خاصة الأشخاص الذين لم يسبق لهم أن عانوا البطالة في حياتهم)، وتحولات في العادات اليومية (التعليم المنزلي، والتغيرات في تسوق السلع الغذائية، وحظر التجول، وإغلاق الصالات الرياضية وغيرها من ساحات التريض)، ومخاوف جديدة بشأن اللمس أو مخالطة أجساد بشرية أخرى، والقلق بشأن التعافي الاقتصادي أو الحفاظ على مفهوم العمل أو ربحية الأعمال، ومجهولية مسار العودة إلى "الحالة الطبيعية" التي عهدناها في التسوق أو الترفيه، وربما الأهم من ذلك التقييد الجذري المفروض على حرية التنقل. إنه تعطل في التدفق الزمني لحركة الحياة اليومية أو في المعيارية النمطية للواقع المعيش⁽¹⁶⁾. وعندما تكون القاعدة المعيارية في معظم الأحيان تأطيراً للعادات والتوقعات اليومية حول الحركة، فهذا يعني تعطل الطريقة التي تتحرك بها الأجساد في ترتيبات زمنية وتنقلات محلية وعالمية بوصفها حقوقاً ورغبات وتطلعات ومعايير، وهي تعطل على نحو جذري يشمل علاقتنا بالمكان والأنوية والعلائقية.

يمكن فهم هذا الانقطاع للقاعدة المعيارية من منظور ثقافي وخطابي من خلال مفهوم الأزمة. وليست الأزمة التي تُغير نظرنا إلى أنفسنا جديدة بأي حال من الأحوال، بل شهدنا في القرن الحادي والعشرين أزمات مختلفة أفضت إلى ترتيبات جديدة للكينونة والسياسة والاقتصاد والثقافة. فعلى سبيل المثال، تُعدّ الشعوبية المعاصرة المميزة للسياسة في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة استجابةً للأزمة المالية العالمية، بجانب أزمة انحسار التصنيع في بعض المناطق؛ ما أدى إلى الإقصاء، والحرمان، وسياسات التهميش والعدوان والهوية. ويرى غرامشي أن الأزمات العضوية الاجتماعية السياسية تكشف للناس عن "التناقضات البنوية المزمّنة"⁽¹⁷⁾. ومع ذلك، ربما تتميز جائحة كورونا بأنها أزمة تعمل على قطع العلاقة مع الماضي التاريخي القريب؛ ليس لأن التغيرات في الحياة الكريمة أعمق مما كانت عليه في التحولات الثقافية الأخرى (وحتى إن كانت كذلك)، بل بسبب الفجائية الزمانية

(16) Sarah Sharma, "Critical Time," *Communication and Critical/ Cultural Studies*, vol. 10, no. 2–3 (2013), pp. 312–318; Sarah Sharma, "Because the Night Belongs to Lovers: Occupying the Time of Precarity," *Communication and Critical/ Cultural Studies*, vol. 11, no. 1 (2014), pp. 5–14.

(17) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Q. Hoare & G. N. Smith (eds.) (London: Lawrence & Wishart, 1971), p. 179.

التي يمكن القول إنها أكثر إرباكًا للمعيارية من الانبثاق البطيء لأنواع أخرى من الأزمات. وتصف المعياريات النمطية الدور الذي تؤديه تصوراتنا للزمن والتجربة الزمانية في إنتاج الامتثالات والحقائق. إنها حلقة قوية جدًا في تكوين الهويات التي تفيد من المعايير الثقافية، بل تستقر بجانب الحياة المديدة لتلك المعايير التي تصبح هي نفسها قوالب نمطية بمرور الزمن وحول موضع الذات في الزمن. المهم في العلاقة بين الزمن والمعيارية هو أن المعايير صارت معايير لأنها استقرت بمرور الزمن على نحو ينزع خصوصيتها التاريخية. وفي حين أن الانبثاق البطيء للتغير يجعل من الصعب فهم التطور الثقافي المستمر لقاعدة معيارية معينة، فإن الانقطاع المفاجئ يلفت الانتباه إلى دور التجربة الزمانية في المعيارية، بل يتيح تمثيل تحول معين باعتباره نهاية قاعدة معيارية معينة وامتناع معرفة إن كانت قاعدة معيارية أخرى ستحل محلها.

ويرى عالم الاجتماع ستيفارت هول أن الأزمات أقرب إلى فترات تكوينية منها إلى قطيعة تُدمر الماضي، وهو يصف التكوين المشر في الاستجابة للأزمات بأنه: "توازنٌ جديد للقوى، وظهورٌ لعناصر جديدة، وتكوينات سياسية جديدة و'فلسفات' جديدة، وإعادة صياغة عميقة لأبنية الخطابات الأيديولوجية [...]" بما يُيسّر بنتيجة جديدة، و'تسوية' من نوع جديد 'ضمن حدود معينة' (18). ومع أن هذه العبارات تصف العمليات التي تُحدثها تكتلات القوة الشعبوية، فإنها تصف أيضًا على نحو جيد تمامًا التحول المفاجئ في حركة الحياة اليومية الذي أحدثته جائحة كورونا، وكيف أنه يخلق مجالًا لظهور مجموعة جديدة من الممارسات للهوية والحياة الكريمة والتنقل والانتماء، ولا سبيل إلى معرفتها وتوقعها، بل إنها تعمل في عتبة التغير الجذري الذي يحدث الآن. ولا تسمح الفجائية بتمثيل الجائحة بوصفها مميزة أو جديدة، بل بوصفها الأزمة نفسها. والعتبية Liminality هي حالة الغموض الناجمة عن التموضع جسديًا أو عاطفيًا أو ثقافيًا أو هوياتيًا في فضاء أو زمن العتبة (19)، وهذه طريقة مفيدة لتأطير الوضع المعاصر لجائحة كورونا، خاصةً من حيث التجربة الزمانية المتضمنة التي لها دور في توقع المسارات التي يمكن بها للقاحات المتاحة أن تستعيد الوضع الطبيعي، أو من حيث مدى احتمالية وجود آثار مجهولة للفيروس تضرّ بأجسادنا السليمة على المدى الطويل. أضف إلى ذلك العتبية المتعلقة بطول فترة الإغلاق وتدابير التباعد الاجتماعي، والحفاظ على مستوى العمل والاستقرار الاقتصادي، أو حظر السفر الدولي، من بين أمثلة كثيرة أخرى للزمن المجهول.

وفي سياق الفضاء العتبي للأزمة، نشهد تحولات في صميم الكيفية التي تعمل بها الثقافة والعلائقية والانتماء الاجتماعي، وهي تحولات تُحدثُ انقطاعًا في أطر الكينونة والذاتية، خاصةً عندما نعيشها على نطاق جائحة عالمية في العصر الراهن للعولمة؛ فليست هناك الآن فضاءات مأهولة على هذا الكوكب يمكنها أن تحتفظ بطبيعتها المعيارية. ويُضفي هذا السياق إلى إعادة تأطير الإنسانية في مسألة رئيسة تتعلق بالمجهولية العتبية؛ فلا نعلم إن كان الناس (بالمعنى العام والواسع للكلمة) سيتمتعون بالمرونة، فرادي أو جماعات، لتقبل استمرارية التغير بطريقة تعزز تماسك الهوية الذاتية وتحافظ على

(18) Stuart Hall, "The Great Moving Right Show," *Marxism Today*, vol. 23, no. 1 (1979), p. 15.

(19) Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine Publishing, 1969).

علاقات متناغمة مع العالم. يبحث الناس عن طرق للتعامل مع الأزمات، ومنها الدين أو اللذة الحسية أو مُغَيَّيات العقل⁽²⁰⁾، ومنها وسائل أخرى تساعد على إيجاد ركيزة أو إحساس بوجود أرضية، بغض النظر عن مدى كون الأرضيات دائماً منذ البداية آليات وهمية تساعد على تماسك الهوية.

يرى الفيلسوف وعالم الاجتماع مورizio لازاراتو Maurizio Lazzarato أن المجهولية التي يُحدثها انقطاع ثقافي هي أبوريا Aporia أو هوة سحيقة ليس لها قرار؛ لأن الانقطاع ينشأ من داخل التاريخ وخارجه في آن معاً⁽²¹⁾. وفي سياق جائحة كورونا، يمكننا القول إن الانقطاع الكبير في النمط المعتاد للحياة اليومية كان قابلاً وغير قابل للتوقع معاً. لقد تحققت قدرة الأجساد البشرية على التنقل بفضل السفر العالمي المدفوع للأمام بمعيارية قطاعات السياحة والسفر، التي تُشكل إحدى أكبر الصناعات في العالم، وتمثل على الأقل "8.7 في المئة من العمالة العالمية و10.3 في المئة من الناتج المحلي الإجمالي العالمي"⁽²²⁾. وتُنذر هذه القدرة على التنقل بانتشار المرض بين البشر، وفي الوقت نفسه هناك نطاق غير مسبوق لتفشي الفيروس وضراوته، إضافة إلى 'غرابته' على الحياة البشرية بوصفه فيروساً عُثر عليه سابقاً في الحيوانات فقط، علاوة على تأثيره في السُكَّان والاقتصادات والتنقل بما يفوق أي مرض آخر في الذاكرة الحية، وهو بذلك ينشأ من داخل الانثاق التدريجي للتاريخ الثقافي وخارجه معاً. وهكذا تصبح الأزمة انقطاعاً ثقافياً. إنها، كما يُشخصها لازاراتو بدقة، نمطاً دائماً للسياسة والتاريخ الغربي والدولي المعاصر منذ سبعينيات القرن العشرين على الأقل، ومنتج ثقافي نشط يستهدف تمكين الحوكمة القائمة على الليبرالية الجديدة والسياسة الحيوية⁽²³⁾. لكن الأزمة تعمل بوصفها انقطاعاً تحولياً من خلال الهوة السحيقة الجامعة لما نراه وما لا نراه، وما يمكننا أن نعرفه وما لا سبيل لنا إلى معرفته⁽²⁴⁾. ومن ثم، فإن الشكل الذي يتخذه التحول ليس شيئاً يمكن تحديده مُسبقاً؛ ما يوسع نطاق العتبية التي تفقد فيها الذاتية أرضيتها. وإذا كانت أدائية الذات تتشكل من ناحية في العلاقات التي تتطلب معايير معينة من الحركة والتنقل، ومن ناحية أخرى، في الاستمرارية الزمانية للمعاريات الثقافية التي نعدّها "حضارة"، فإن القوى التكوينية للذاتية التي نبقي مرتبطين بها تتعرض للاضطراب مرتين.

ومع ذلك، وقبل الانتقال إلى أدائية الأنوية في الاضطراب الذي أحدثته جائحة كورونا، يجدر بنا النظر إلى جانب آخر من الأزمة وهو يتشكل في بيئتنا المعاصرة، وأقصد هنا حالة الاستثناء التي تنجم عن التدابير المتنوعة التي قامت بها، بحكم الضرورة، معظم السلطات والإدارات في العالم. وتمثل هذه الحالة عنصراً ثالثاً من تمثيل الأزمة التي تُعطل المعاريات النمطية التي نعتمد عليها في تماسك الهوية

(20) Jacques Derrida, "The Rhetoric of Drugs," in: *Points... Interviews, 1974-1994*, E. Weber (ed.), Michael Israel (trans.) (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995), pp. 228-254.

(21) Maurizio Lazzarato, *Governing by Debt*, J. D. Jordan (trans.) (South Pasadena, CA: Semiotext(e), 2013), p. 20.

(22) Urry, p. 4.

(23) Lazzarato, p. 10.

(24) Lisa Duggan, *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy* (Boston, MA: Beacon Press, 2003), p. 87.

ووضوحها ومقدرتنا على معرفتها بأنفسنا. وسنفيد هنا من تأطير أغامبين لحالات الاستثناء في فهم الأزمة والاستثناء معاً⁽²⁵⁾. ومع أن أغامبين يرى أن حالة الاستثناء، في تزامن السلطة السيادية وسلطة السياسة الحيوية، إطاراً معيارياً للسياسة المعاصرة، وليست استثناءً على الإطلاق، فإن توضيحه أصول الاستثناء يتيح طريقة مهمة للتعمق في فهم معنى الأزمة في سياق جائحة كورونا. ويؤكد أغامبين أن الاستثناء يظهر في "شكله المطلق عندما يتعلق الأمر بخلق حالة يمكن أن تكون فيها القواعد القانونية صالحة للاستخدام"، بحيث يؤسس الاستثناء نظاماً يحكم "إطار الحياة اليومية"⁽²⁶⁾. وهذا يعني أن القرار السيادي وراء الاستثناء يؤسس القاعدة ويقرر متى لا تكون سارية. وإذا أضفنا ذلك إلى القاعدة الليبرالية والفردانية الخاصة بحرية التنقل في الفضاء العام (لغير المستبشرين من الهجرة والحركة)، فإن القاعدة التي تضعها اتفاقيات الأمن الحيوي والتشريعات الجديدة والإجراءات التأديبية يجري إنتاجها بوصفها قراراً واستثناءً معاً. ويصاحب القيود المفروضة على حرية التنقل تاريخٌ انتهاء وإعلانٌ رسمي بأن تاريخ الانتهاء ربما لا يكون كما هو معلن، ما يمنحها المعنى الحقيقي لحالة الاستثناء.

وهذا الاستثناء لقاعدة معيّنة من قواعد الحركة لا يعمل من خلال الأزمة، بل هو تعطيل سيادي للثقافة يجري تقديمه باعتباره حالة طوارئ. ولا يعني ذلك أن تقييد التنقل الذي ينقذ الأرواح أمرٌ سيئ أو إشكالي أو فقدانٌ للحرية - كما جادل بشدة بعض المتظاهرين في الولايات المتحدة - بل يعني أنه يخلق تحولاً جوهرياً في المعيارية الثقافية التي تلغي "توقعنا" للهوية المتميزة بحرية التنقل. وتصدر الحالة الطارئة عن عدم استقرار مجال المعنى، وتشير إلى "بعد مستقبلي غير يقيني لا ينفصل عن الحياة المعيارية"، بل إنها "انقطاع المعيارية نفسها"⁽²⁷⁾. وبهذا المعنى، فإن "زمن" الاستثناء من قاعدة التنقل الحر - بالنسبة إلى البعض - ليس فقط تعطيلًا للقاعدة المعيارية الطبيعية، بل إنه تعطيل للمعاريات التي تعتمد عليها الذات من أجل الأداء. وإضافة إلى الجانبين الأولين للأزمة (وهما: تعطيل تجربة العلائقية التي تحققها حرية التنقل، وتعطيل المعايير الثقافية)، تُضيف حالة الاستثناء طبقةً ثالثة تزيد من تعقيد التغير والانفصال الثقافي، ليس بخلق حالة مؤقتة من تقييد التنقل، بل بخلق مزيد من المجهولية فيما يتعلق بالمدى الذي يتطلبه تقييد التنقل.

ثانياً: الأدائية

إذا كان أداؤنا للهوية نتاجاً للخطاب والعلائقية والمعايير الثقافية، فإن التعطل الذي يحدث لهذه المجالات الثلاثة يؤدي بصورة آلية إلى تعطيل الهوية الواضحة والمتماسكة والمفهومة نفسها. ويمكننا فهم هذه النقطة من خلال فكرة بتلر عن إطار أدائية الهوية وقابليتها لإعادة التشكيل في "مواجهة" الانقطاع وظهور اللامتوقع؛ حيث تعمل نظرية الأدائية عندها من منظور ما بعد بنوي ومناهض للأسس

(25) Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, D. Heller-roazen (trans.) (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995).

(26) Ibid., p. 16.

(27) Fiona Jenkins, "Judith Butler: Disturbance, Provocation and the Ethics of Nonviolence," *Humanities Research*, vol. 16, no. 2 (2010), p. 110.

المرجعية يفيد من كتابات ميشيل فوكو وجاك لاكان وجاك دريدا، كما أنها تعد الهوية والذاتية سيورة مستمرة من الصيرورة، وليست حالة أنطولوجية للكينونة، بحيث تتألف الصيرورة من سلسلة من أفعال تُشكل الهوية بأثر رجعي⁽²⁸⁾. وهذا يعني أن أداء وجه من وجوه الهوية يعتمد على متطلبات إطار المعرفة المعطى في الخطاب الذي يؤسس الوهم الضروري لوجود فاعل وراء الفعل. وواقع الأمر أن الذات أو الأنا تتألف من مصفوفة من مقولات الهوية والتجارب والتصنيفات⁽²⁹⁾، والتي من خلال التكرار تُوهم بوجود جوهر داخلي للهوية وراء تلك الأفعال⁽³⁰⁾. وتُتيح نظريات بتلر منظورا مهماً لدراسة بناء الهوية، يتمثل في توسيع فكرة الأداء من الجسد والتجربة والوجدان إلى مجال الانتماء والعلائقية (في الفضاءات وبين أشخاص آخرين)، وهو المجال الذي يعمل بفضل حرية التنقل والحركة. بعبارة أخرى، إننا نعيش تجارب التنقل والوضع الطبيعي للنشاط الاقتصادي، والتسوق، والاستهلاك، والترفيه، والعمل، والعلاقات الثقافية، والعمليات السياسية، وما إلى ذلك، باعتبارها تجارب أدائية مثلها مثل أي فعل من أفعال السلوك أو الشعور أو الوجدان، وفي الحصلة؛ إنها جميعها تعمل بالقدر نفسه على تشكيل الشعور بالذات والهوية.

ومع أن كتابات بتلر معقدة ومتنوعة، فإن هناك أربع نقاط رئيسة متداخلة في كتاباتها عن الهوية الأدائية، وهي نقاط مهمة في توجيه تفكيرنا في الطرق التي تتعرض بها الذاتية الأدائية للاضطراب بسبب الانقطاع في المعايير الثقافية في النمط المعتاد للحياة اليومية. ويمكننا تلخيص هذه النقاط على النحو التالي:

1. انطلاقاً من توسيع أفكار نيتشه وفوكو، ليست هناك ذات أساسية جوهرية تصدر عنها السلوكيات والأفعال، بل مجموعة من الأداءات التي تُوهم بأثر رجعي بوجود فاعل داخلي وراء الأفعال، والذي هو في واقع الأمر أثر وهمي لتلك الأداءات⁽³¹⁾. 2. يتحقق أداء الذات بالاستشهاد والتكرار لما يتيح الخطاب من المعايير، والمقولات، والقوالب النمطية، والتصنيفات، وممارسات الحركة والتنقل، وأشكال السكون، والعلاقات الوجدانية مع الجسد في المكان، والتي تستقر بمرور الزمن. 3. تتشكل الذات في الخطاب، ولكن يمكن إعادة تشكيلها أو تغيير صورها على نحو مختلف عند مواجهة ترتيبات خطابية مختلفة وجديدة يمكن أن تضمّ مقولات جديدة أو معايير بديلة للهوية تمت مواجهتها في سياق حالات الطوارئ والاستثناء والأزمة أو تمثيلاتهما. 4. لا تكتمل سيورة أداء الهوية ولا تخلو من العيوب مطلقاً، ومع ذلك فهي تحدث ضمن سردية متسقة بمرور الزمن، مدفوعةً بحاجة أو ضرورة ثقافية بأن نكون متسقين ومفهومين ومميزين لغيرنا من أجل تحقيق متطلبات العلائقية والمشاركة الاجتماعية والانتماء⁽³²⁾. بعبارة أخرى، يتشكل الشعور بالذات عبر مجموعة من مقولات الهوية أو "إحداثيات" تتألف من محاور التمييز المشتركة مثل الجندر والإثنية والعمر، وأيضاً من تجارب وممارسات وطرق

(28) Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London/ New York: Routledge, 1990).

(29) Ibid., p. 40.

(30) Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'* (London/ New York: Routledge, 1993), p. 12.

(31) Ibid.

(32) Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), p. 27.

متنوعة من الوجود جسدياً إزاء المكان والآخرين. ويجري التعبير عن أطر الأنوية من خلال سيرة متواصلة من "تدعيم" أو "علاج" أيّ اختلافات بين تلك الإحداثيات لتقديم ذات متسقة البناء وممكنة الفهم وقابلة للتمييز على مر الزمن. ولما كانت عمليات تحديد الهويات، كما لاحظت بتلر، "متعددة وخلافية"⁽³³⁾، وتنتج الذات "على حساب تعقدها الخاص"⁽³⁴⁾، فإن الحاجة إلى اتساق الذاتية وقابليتها للفهم والتمييز تعتمد على الحاجة المتواصلة إلى تبسيط أو تجاهل الاختلافات والتصدعات اليومية العادية في الزمن الثقافي لكي نمارس الذات في سياق الانتماء الاجتماعي اليومي.

هذا الإطار المستخدم في فهم أدائية الذات جيد ومفيد في المسار العادي للتاريخ والثقافة والخطاب. ولكن ماذا يحدث عندما يتعرض ذلك المسار للاضطراب بسبب جائحة تثير الذعر، وإعادة هيكلة اقتصادية وسياسية، وحالات استثناء، وقيود على التنقل اليومي، وتغيرات كبيرة في علاقات العمل وفضاءات العمل (مثل العمل من المنزل)، والبطالة المفاجئة، والانعدام الفجائي للسلع الاستهلاكية والمتاجر وفضاءات الاستهلاك والترفيه التي تشكل عليها الشخصية المعيارية البرجوازية بوصفها ذاتاً يمكن فهمها وتمييزها؟ ثمة جانب آخر من الهوية الأدائية يتمخض عن نظريات بتلر وغالباً ما يقل استحضاره، وهو جانب التحول أو إعادة التشكيل. وتستند فكرة إعادة التشكيل إلى مواجهة اجتماعية، بمعنى أنه يمكن إعادة تشكيل "الأنا" بوصفها "أنا" مختلفة من خلال الدور والأداء المتكرر للمقولات وشفرات السلوك القابلة للفهم والتمييز، ولكن فقط في سياق المواجهة المتحققة مع خطابات وعلاقات وأطر معيارية جديدة للممارسة الثقافية لم تكن متاحة من قبل.

ومع أن بتلر كانت تناقش إعادة التشكيل في سياق الجنسانية - وهو الأمر الذي ربما يُنظر إليه بوصفه أكثر مرونة لأن الجنسانية والتوجه الجنسي يركزان على شيء يجري "افتتاحه" في لحظة معينة على العتبة بين الخطابات المختلفة لمرحلتين الطفولة والبلوغ⁽³⁵⁾ - فإن التنظير المفاهيمي لتغير الهوية يتيح طريقة لفهم ما يحدث للهوية عندما نضع في الاعتبار الانقطاع الزمني بين المعايير السابقة لحركة الحياة اليومية الانسيابية وما نشهده اليوم من طوارئ وممارسات ثقافية وقيود على حرية التنقل ومخاوف بشأن الصحة والحياة والمستقبل. وأقصد هنا المواجهة مع الظروف المتغيرة التي أحدثتها جائحة كورونا في العالم والتنقلات والأوقات والفضاءات والعلاقات وأنماط الاستهلاك. وهنا يزداد التركيز في خطاب المجال العام على الأطر السياسية الحيوية لمناقشة الصحة والسكان، ويتواصل توظيف إجراءات جديدة تستهدف حماية الأفراد أو تعزيزهم في ظروف متغيرة، وبيتشر الخطاب المنذر بنهاية العالم في بعض الأوساط. وفي خضم ذلك تجري إعادة تشكيل الذات باستمرار في فقدان القوة التكوينية التي يمثلها النمط المعتاد للحياة اليومية، كما يجري تحويلها من خلال المواجهة مع العتبية والمجهولية والمعايير والنمطية الجديدة.

(33) Butler, *Bodies that Matter*, p. 99.

(34) Donald E. Hall, *Subjectivity* (London/ New York: Routledge, 2004), p. 127.

(35) Rob Cover, *Emergent Identities: New Sexualities, Gender and Relationships in a Digital Era* (London/ New York: Routledge, 2019).

ففي تحليل بتلر، تكون الذات ممكنة فحسب من خلال رفض أيّ أساس هوياتي؛ لأن الأساس يمنع "ظهور مفاهيم هوياتية جديدة" ويقف أمام "تحويل المفاهيم الهوياتية الحالية أو توسيعها"⁽³⁶⁾. إن مثل هذه الإمكانات التحويلية، كما وردت في التحليلات ما بعد البنيوية، ليست رفضاً كاملاً للهوية باعتبارها سيرورة ثقافية، ولا تعني ضمناً أن الهويات المتشظية والمتناقضة ممكنة خارج المفهوم الثقافي للوحدة الداخلية⁽³⁷⁾، بل إن تحول الذات إلى تكوينات هوياتية جديدة يحدث في المواجهات الاجتماعية التي تُغير الهوية الذاتية، بل الجسد كذلك⁽³⁸⁾. وعندئذ تتبدى الإمكانية الفكرية للتحول من خلال أدائية الهوية وتعارض مع هيمنة جوهرانية بيولوجية مناهضةً للبنائية الاجتماعية في الأفكار السائدة المعاصرة عن الهوية، وهي أفكار تُنكر إمكانية التغيير وتُضعف المحاولات المستهدفة له⁽³⁹⁾، بل تُشيع الدعوة الثقافية لمقاومة عدم اتساق الذات أو عدم قابليتها للفهم أو تعددها وتعتدها. إن الإحساس الوجداني بتعطّل الذات أو تحولها، وضرورة اتساق الذات ووحدتها من المنظور التنويري، يُحدثان قلقاً جسدياً وعلائقياً معاً، ما يؤدي إلى إفراغ الذات من الذاتية، وبحث الذات عن أرضيات جديدة.

ويشير ما نعيشه من تعطل في الذاتية بسبب جائحة كورونا إلى انتقال عتبي نحو ذاتية متغيرة مجهولة إلى الآن. ولا بد من الحزن على فقدان الذاتية المتسقة من جراء الانقطاع الثقافي الناجم عن التغيير الجذري والفجائي في النمط المعتاد للحياة اليومية. ومثل جميع حالات فقدان الهوية أو تغييرها أو تعطّلها، هناك ممارسة للحداد يجب المرور بها قبل أن يحدث التحول وإعادة التشكيل. وفي سياق جائحة كورونا، لا نرى حزناً على من أصيبوا بالعدوى أو من ماتوا بسبب المرض، بل نرى الحزن يتجسد في الغضب ورفض دعوات التباعد الاجتماعي والإغلاق. وربما نشهد بوضوح ممارسات الحزن على الذات في عصر جائحة كورونا، في الاحتجاجات في الولايات المتحدة ضد تدابير الحماية الصحية والسلامة البيولوجية المعمول بها في ولايات عدة. كما نشهد البحث عن الاتساق والوحدة من خلال حشد الاحتجاجات حول شبكات اتصال الجيل الخامس للهواتف المحمولة، والمتظاهرين المناهضين للديمقراطي جو بايدن، والتجمع المؤيد للجمهوري دونالد ترامب، والاحتجاجات على محاولات حكام الولايات الديمقراطيين سن قوانين أكثر تقييداً لحياة الأسلحة، والخطاب السجالي المناهض للتلقيح. ويأتي هذا التنقل واحتشاد الأجساد للاحتجاج في الشكل الذي وصفته بتلر بأنه إثارة عواطف الناس وحشدهم حول ادعاءات الهشاشة⁽⁴⁰⁾. وربما تؤدي هذه الادعاءات في مقاربة أخلاقية إلى التوزيع غير العادل للهشاشة، ويستشعر الناس أن هذه الهشاشة ذات معنى، وأنها تُولد ارتباطاً أجساداً أخرى. ومن الناحية السياسية، تتعارض تلك الادعاءات جميعها فيما بينها، لكنها تصبح

(36) Butler, *Gender Trouble*, p. 15.

(37) William E. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Ithaca, NY/London: Cornell University Press, 1991), p. 178.

(38) Sarah Cooper, *Relating to Queer Theory: Rereading Sexual Self-Definition with Irigaray, Kristeva, Wittig and Cixous* (Peter Lang: Bern, 2000), p. 108.

(39) David Buchbinder, *Masculinities and Identities* (Melbourne: Melbourne University Press, 1994), p. 6.

(40) Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 2015), p. 9.

معقولة وموحدة على نحو مؤثر في ممارسة الحزن على فقدان اتساق الهوية الذي أحدثته جائحة كورونا. وربما يكون من السهل جدًا النظر إلى مثل هذه الاحتجاجات بوصفها فورة من الإحباط أو الخوف. ومن الأفضل أن نفهمها بوصفها محاولة ضعيفة لإنتاج أساس جديد للهوية في مواجهة عدم استقرار الهوية نفسها وإعادة تشكيلها وتغييرها. وتُعد تلك الاحتجاجات، من بعض الأوجه، محاولة لإعادة تأكيد الشعور بالكرامة، وهذا الشعور أمر محوري لممارسة هوية القرن الحادي والعشرين⁽⁴¹⁾. وتظهر الكرامة هنا بوصفها إنكارًا للطبيعة غير الموحدة للعناصر المتنوعة المحتجّ عليها، بحيث يصبح الاحتجاج نفسه تأكيدًا للذاتية التي تتمتع بالكرامة.

ثالثًا: القلق والأجساد

بعد أن تناولنا الدور المؤثر لفقدان الهوية بسبب الانقطاع الفجائي للمعايير الثقافية، يجدر بنا أن ننظر إلى بعض الجوانب المتعلقة بالجسد. ثمة عنصر مثير للاهتمام وجدير بالملاحظة في الأسابيع القليلة الأولى من حالة الأزمة والطوارئ التي أحدثتها جائحة كورونا، وهو المبالغة في التخزين غير المتوقع لكميات كبيرة من ورق المرحاض في بلدان عدة (خاصةً الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وأستراليا ونيوزيلندا). كان ورق المرحاض هو الشيء المفاجئ الذي اختير للتخزين بكميات كبيرة، بدلاً من الطعام، أو البنزين، أو البطاريات، أو الكتب؛ لقد تعارك عليه (حرقياً) أشخاص يملؤون عربات التسوق بكميات منه تدوم أشهرًا أو سنوات، بدلاً من شراء الطعام. كانت الوظيفة الجسدية التي نؤديها في المرحاض محط الاهتمام، وهذا أمر مثير للدهشة، ولكن تتضاءل الدهشة عندما نفكر في طريقة ظهورها في سياق إعادة تشكيل الأنوية.

أود أن أوضح هنا أن التركيز على ورق المرحاض، بدلاً من الجوانب الأخرى الأكثر أهمية للبقاء مثل الطعام، لا يشير إلى استجابة مذعورة من جراء إعلان الطوارئ والجائحة، ولكنه علامة على الطريقة التي يمكن بها للأزمة المعاصرة أن تؤدي دورًا مهمًا في إعادة التشكيل وأن تُحدث اضطرابًا في الأنوية، ليس بوصفها كينونة النفس، بل باعتبارها كينونة الجسد الذاتي المحض. ولا ينبغي قراءة هذا الاضطراب بوصفه تغييرًا في الذاتية نفسها، ولكن بوصفه الانتقال العتبي الذي يصبح من خلاله التركيز على الحاجات الجسدية الأساسية موقعًا للارتباط والقلق، في حين تستقر معايير اجتماعية جديدة⁽⁴²⁾. ويلفت هذا الاضطراب الانتباه إلى الجسد بوصفه موضوعًا للتركيز الذي تحاول الذاتية من خلاله تثبيت نفسها وتحقيق استقرارها في عملية التحول. إن الوجود المسبق لجميع الناس في ذوات جسدية بالغ الأهمية في فهم هشاشة الحياة؛ لأنها حياة محفوفة بمخاطر تتعلق بأمراض أو حوادث "مدمجة في تصورنا الأصيل عن الحياة الجسدية [...] ودائمًا ما تُوجّه الذوات الجسدية نحو المعايير

(41) Francis Fukuyama, *Identity: Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition* (London: Profile Books, 2019).

(42) Rob Cover, "Undoing Attitudes: Ethical Change in the Go Back to Where You Came from Documentary," *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, vol. 27, no. 3 (2013) p. 417.

الاجتماعية والبيئة المحيطة التي تحد من استقلاليتها الفردية"⁽⁴³⁾. كما تتبدى بوضوح هشاشة الذات (للأنا وللآخرين) في ضوء الحاجات الجسدية الأساسية التي تلفت الانتباه إلى قلق الذاتية وهشاشتها: المرحاض والنظافة. وواقع الأمر أن هذا إطار تفسيري للمبالغة في تخزين ورق المرحاض، والخطاب المبهوس حوله، في بداية أزمة كورونا في أواخر شباط/ فبراير وأوائل آذار/ مارس 2020، وفي تجارب لاحقة عدة للإغلاق المؤقت، وخاصةً في أستراليا والمملكة المتحدة.

تقع إعادة تشكيل الذات الأدائية في سياق الانقطاع الثقافي الذي أحدثته جائحة كورونا وتغييراتها في التنقل اليومي، ما دفع إلى إعادة تكوين الذاتية على نحو كبير ومثير يركّز على أخط جانب من وظائف الجسد، أي: الإفرازات. ويمكننا النظر إلى أداء الذات إزاء العلائقية مع الآخر ومع المكان والزمان بوصفه اضطراباً في الأنوية، أو "امتناع القدرة الأساسية على فهم حدث معين أو قوة إهانة الحدث للفهم"⁽⁴⁴⁾. ويُعاد توجيه هذا الأداء على نحو جذري - وهو المنطق الذي من خلاله تُجَعَل الأنشطة الطبيعية والزمانية للجسم، مثل الإفراز، تبدو محفوفة بالمخاطر على نحو جذري - حتى إن الناس كانوا على استعداد للتعارك في سبيل شراء أكبر قدر ممكن من ورق المرحاض (من بين كل الأشياء!). وتظهر هنا بالطبع جاذبية إطار التحليل النفسي. ومع ذلك، فما إن نفكر في قوة الانقطاع الثقافي القادرة على إعادة التشكيل، حتى نرى أن الناس لم يُحوّلوا اهتمامهم إلى أخط وظائف الجسد داخل سياق نفس متعطلة، بل من خلال الاضطراب الحاصل للأنا؛ إنها ذاتية مُعادٌ تشكيلها، تعترف بهشاشة الذات المترامنة مع عدم استقرار طرق الكينونة التي نوطرها ونسميها "حضارة"⁽⁴⁵⁾. فلا يعاد تشكيل الإنسان بوصفه ذاتاً مُركزة على وظائف الجسد الأساسية، بل إن الارتباط الفجائي بالقلق على وظائف الجسد تجري معاشته من خلال عملية التحول وإعادة الاستقرار التي من خلالها تتبدد هذه المخاوف على نحو طبيعي.

يُعدُّ مثال ورق المرحاض أبلغ تعبير عن القلق الملازم لإعادة تكوين الذاتية الناتجة من الإهانة الثقافية الفجائية التي أحدثتها جائحة كورونا. إنه تذكير مفيد لنا إلى جانب الاحتجاجات واليأس والصمت الحائر الذي اعتري الكثيرين في البداية. ففي حين يمكن تبرير الاستجابة لجائحة كورونا، فإن تهديد الفيروس نفسه هو تهديد جسدي، تهديد أحدثته معايير علائقية يومية: الأجساد التي تلمس، والأجساد التي تتنفس الهواء نفسه، والأجساد التي تترك وراءها قطرات من سائل ناقل للعدوى. وتتعلق الهشاشة دائماً بالجسد⁽⁴⁶⁾، ولكن في سياق الانقطاع الثقافي، نجد أن التماسك الموحد للتأطير النفسي للأنوية والحياة الجسدية يتعرضان للاضطراب وإعادة التشكيل، ويتظران التحول إلى النمط الذي يمكن أن يوفره تثبيت الاستقرار المحتمل لبيئة جديدة، وثقافة جديدة، وخطاب جديد، وممارسة جديدة للعلائقية، وقدرة جديدة على تصور الذات في ضوء أنماط جديدة من الحركة والسكون، وبمعنى التأطير المعياري النمطي لإيقاعات الأداء في الزمن المتوجه نحو المستقبل.

(43) Butler, *Frames of War*, pp. 30–31.

(44) Cathy Caruth, "Recapturing the Past," in: Cathy Caruth, *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995), pp. 151–157.

(45) Cover, "Undoing Attitudes," pp. 408–420.

(46) Errin Gilson, "Vulnerability, Ignorance, and Oppression," *Hypatia*, vol. 26, no. 2 (2011), p. 315.

خاتمة: التحول لصالح الأخلاقيات؟

أود أن أختتم هذه الدراسة بملاحظات حول التداعيات الأخلاقية لجائحة كورونا والفرص الأخلاقية التي تظهر في سياق الانقطاع الثقافي وإعادة تشكيل الذات الأدائية. ثمة طريقة مفيدة للنظر إلى العلائقية الأخلاقية تتمثل في مساءلة بعض الممارسات غير الأخلاقية التي نشهدها عندما لا يلتزم الناس بتعليمات التباعد الاجتماعي والإغلاق، أو عندما يتحدثون صراحةً أوامر الإغلاق أو يشتكون من القيود المفروضة على حركة التنقل عبر المدن والفضاءات. في كثير من الحالات، تُعبّر المطالبة بالحق في رفع القيود المفروضة على التنقل عن موقف فرداني وليبرالي إنساني. وبطبيعة الحال، يظهر هذا الموقف السياسي لدى أقلية فقط من الأشخاص، لكنهم عادة ما يؤطرونه في خطاب الحقوق المدنية ويرددون بعض الحجج الزائفة حول عدم دستورية إجراءات الإغلاق، ودعوات داروينية جديدة تنادي بفكرة البقاء للأقوى، وقصر الاهتمام بتأثير الفيروس على الفرد المشتكي وعدم الاكتراث بالظروف التي ربما تجعل حياة الآخرين أكثر هشاشة أو تُعرضها للخطر بسبب حركة الفرد أو حملته للفيروس من دون أن يدري. وفي بعض الحالات، تُعدّ الطريقة المتبعة للشكوى الفردانية الليبرالية نوعية خاصة من الاستجابة للأزمة وقدرتها على إعادة تشكيل المجتمع، وهنا يكون إدراك حرمة الفرد وإنكار هشاشة الآخر أو تجاهلها هما القدرة التي يجري بها التعبير عن الذاتية بوصفها كينونة اجتماعية.

لا تتعلق الأخلاقيات بالذاتية الفردية ولا بالأفراد في تفردهم، بل إن "مشاركة الجميع أو الكثيرين داخل مجتمع معين [...] هي ما تضمن تكرار الأداء باستمرار"⁽⁴⁷⁾. وترى بتلر أن شروط قدرة الاستجابة الأخلاقية للآخرين لا تقتصر على "الموارد الخاصة"⁽⁴⁸⁾، مثل الخطابات والتجارب والحقوق وممارسات المشاركة الاجتماعية المتاحة للأفراد، بل تضم الأشكال والأطر الوسيطة التي تجعل القدرة على الاستجابة ممكنة. وبعدما وضعت بتلر دراساتها القيمة حول الهشاشة والاعتراف والأخلاقيات⁽⁴⁹⁾، توسعت في أخلاقيات اللاعنف بتسليط الضوء على فكرة التعايش التي استقتها من كتابات حنة أرندت Hannah Arendt حول الإبادة الجماعية. واستخلصت أن التعايش يبدأ بالاعتراف بأن اختلاف أهل الأرض "وضعٌ نهائي للحياة الاجتماعية والسياسية نفسها"⁽⁵⁰⁾. ويمكن أن يشير هذا الاختلاف إلى مجموعة كبيرة من أشكال التنوع التي يعبر عنها الناس بصور مختلفة من جميع أنحاء العالم، وبطرق ربما لا يمكن تمييزها أبداً، ولكنها مع ذلك تدعو إلى الاعتراف بحق العيش المشترك في الأرض أو في منطقة أو بقعة معينة. وفي سياق جائحة كورونا، نجد أن هذه الأخلاقيات تُقر بالمخاطر المختلفة التي تهدد أناساً مختلفين، من مختلف الفئات العمرية، علاوة على مجهولية مدى الضرر الذي ربما يلحق بالأجساد من جراء الفيروس المسبب للمتلازمة التنفسية الحادة؛ فما زالت حقائق الضرر الفيروسي

(47) Estelle Ferrarese, "Judith Butler's 'Not Particularly Postmodern Insight' of Recognition," *Philosophy & Social Criticism*, vol. 37, no. 7 (2011), p. 763.

(48) Butler, *Frames of War*, pp. 179–180.

(49) Ibid.; Butler, *Precarious Life*.

(50) Judith Butler, "Is Judaism Zionism?" in: Judith Butler et al., *The Power of Religion in the Public Sphere*, E. Mendieta & J. Van Antwerpen (eds.) (New York: Columbia University Press, 2011), p. 83.

مجهولة حتى وقت كتابة هذه الدراسة. والمطلب الأخلاقي هنا هو المطلب الذي يُلزم الناس - بجانب القوة الإصلاحية للانقطاع الثقافي - ببذل قصارى جهدهم نحو التعايش. وتكشف بتلر عن معنى التعايش قائلة: "لا يقتصر دورنا على العيش مع أناس لم نخترهم قط، وربما لا نشعر نحوهم بأي شعور اجتماعي بالانتماء، بل إننا ملزمون أيضاً بالحفاظ على تلك الأرواح والتعدد الذي يشكلون جزءاً منه. وبهذا المعنى، تظهر معايير سياسية ملموسة ووصفات أخلاقية من الطابع غير المختار لهذا النمط من التعايش. إن العيش المشترك في الأرض مقدّم على أيّ جماعة أو أمة أو جيرة ممكنة. ربما نختار المكان الذي نعيش فيه والأشخاص الذين نعيش بجوارهم، لكن لا يمكننا أن نختار الأشخاص الذين نشاركهم العيش في الأرض"⁽⁵¹⁾.

لا توحى بتلر هنا أننا نعيش في أرض واحدة، ومن ثم يجب أن نعيش في سلام بطريقة تحدد "هناك" موقع الأشخاص الذين لا نرغب في العيش بجوارهم في أماكن غير المكان الذي نعيش فيه "هنا". بل توحى أن هناك التزاماً بعلائقية أخلاقية مع الآخرين، وأنه التزام مفروض علينا لأنه يسبق ذاتياتنا نفسها، وأنه الشرط اللازم لها. النقطة التي أريد أن أؤكد لها هي أن هذا الالتزام بالتعايش يعني ضمان عدم استبعاد الآخرين (الأفراد وسائر السكان الآخرين) من القدرة على عيش حياة كريمة ومستقبل كريم.

ويعني هذا أن الأخلاقيات المبنية على الالتزام الأساسي والمسبق بالتعايش هي التزام بعدم ممارسة العنف تجاه الآخر. وفي هذه الحالة، تشير الأخلاقيات إلى عدم ممارسة العنف الكامن في نشر مرض ربما يكون المرء مصاباً به، ومن ثم يمكن أن يكون هذا التزاماً بمقاومة الرغبة الذاتية نحو حرية التنقل لصالح سُكونٍ يمنع وجودنا الجسدي من أن يتحول إلى سلاح لإيذاء الآخرين. ثمة فوائد اجتماعية لفتح إمكانات إعادة التشكيل الذاتي، على الرغم من القلق المنتشر الذي تسببه مثل هذه التحولات. إنها تستحضر إمكانية التحولات الاجتماعية نحو الطرق الأخلاقية للوجود الإنساني. ولا يشير ذلك إلى أفعال اللطف ذات الطابع الليبرالي أو الفردي، ولا إلى منافع متبادلة على أساس عقد اجتماعي، بل يشير بصورة كامنة إلى بدايات إعادة تشكيل الذات الأدائية، وحتى إعادة تشكيل ممارسات العلائقية، حيث تشير القدرة على نشر الفيروس إلى ضرورة وإمكانية تحقيق اعتراف أكبر بالهشاشة البشرية باعتبارها الوضع المشترك للذاتية. وقد جرى تسليط الضوء في بعض الصحف على أشكال جديدة من الرعاية المتبادلة في بداية الجائحة في مطلع عام 2020، لكن بحلول مطلع عام 2021 لم يجرِ الاهتمام بهذا الموقف الأخلاقي بأيّ طريقة عالمية معتبرة لصالح خطابات "العودة إلى الوضع الطبيعي".

إننا نعيش في سياق الانقطاع الثقافي والفضاء العتبي الذي ترفرف فيه الذاتية في أثناء مرورها بعملية تحوّل، حتى يمكن إعادة مواءمتها مع خطابات وترتيبات وممارسات وتنقلات وعلائقيات جديدة، ولذا فمن المحتمل أن تؤدي جائحة كورونا دوراً تربوياً. ليس هذا سياقاً يتعلم فيه الناس أن يتعامل الواحد منهم مع الآخر بطرق أفضل أو بعنف أقل، بل إنه سياق إعادة تشكيل الأنوية بوصفها عملية تتضمن تحويل الناس إلى ذوات مترابطة وملتزمة اجتماعياً عن طريق لفت الانتباه إلى الانقطاع الذي

(51) Ibid., p. 84.

كان ضرورياً لمنع العنف المرتبط بنشر المرض. وهذا يعني أن هناك طريقة مفيدة ومعاصرة للتفكير في واجب التعايش مع الآخر المستضعف، والشخص النازح، والغريب، والأرض، وفيروساتها وتهديداتها، وهوائها، وهي التفكير في هذا الالتزام من خلال الترابط الاجتماعي وتعزيز الحياة الكريمة في العلاقات والفضاءات التي نحيا فيها⁽⁵²⁾. ليس بالأمر الصعب أو الإشكالي أن نبيّن للناس في القرن الحادي والعشرين الظلم الذي تنطوي عليه الإبادة الجماعية لمجموعة أو شعب آخر وثقافته ومعارفه. ومع ذلك، عندما نفهم أن الممارسات التي تُعزز التعايش أو ترفضه تتعلق بالتدفقات الذاتية والمفاهيمية والمتجسدة في فضاءات عالم معولم من الحدود والتنقلات والعلاقات، فإننا مُلزمون بتوسيع التزام اللاعنّف ليشمل مجال العلائقية، ليس بين الناس فحسب، بل بين الناس في الفضاءات الجغرافية المترابطة التي تُتيح الحركة وتقيدها كذلك.

ثمة ترابطة بينية تتسم بها الأجساد الملقاة في فضاء بشري لا نتيقن اليوم من استدامة قدرته على الحفاظ على الحياة. وتتيح هذه الترابطية مداخل ومنطلقات جديدة للتفكير في كيفية العيش معاً بوصفنا أهل الأرض. وهنا تظهر فرصة لإعادة التفكير، ليس في الكيفية التي نعيش بها في سياق تهديد طبيعي يأخذ شكل فيروس مجهري، بل في الوقت نفسه، في الكيفية التي نعيش بها معاً على أرض أصبحت محفوفة بالمخاطر بسبب الكثير من الأنشطة والمظاهر العولمية التي هددت بيئتها نفسها. هذه الأمور بوصفها منطلقات ليست بالضرورة حالات يمكننا فيها أن نتصور نتائج عملية فورية، أو ترتيبات جديدة، أو قواعد سلوكية مناهضة للعنف ومتجاوزة للنزعات القومية أو حتى أفضل الطرق لإدارة الهجرة وخفض التلوث الناجم عن انبعاثات الكربون. إن المشاركة الضرورية هنا هي مشاركة تُغيّر مسارها الحاجة إلى فتح الذاتية تجاه التوجهات الجديدة التي تحاول تبني علاقات أكثر أخلاقية، وتقع إعادة النظر في معنى السُكان والانتماء والحياة الكريمة في صميم هذا المسعى. هذه الترابطية البينية للهشاشة المشتركة لدى الذوات الجسدية لا يمكن أن نتوقع مسبقاً أن تظهر بوصفها خطاباً تأطيرياً رئيساً للذاتية الجديدة عندما يُغير الانقطاع ممارساتنا الثقافية، ولكنها تمدّنا، رغم ذلك، بهدف أخلاقي قوي.

References

المراجع

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. D. Heller-Roazen (trans). Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.

Buchbinder, David. *Masculinities and Identities*. Melbourne: Melbourne University Press, 1994.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London/ New York: Routledge, 1990.

_____. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. London/ New York: Routledge, 1993.

_____. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.

(52) Cover, *Population*.

- _____. *Precarious Life*. London: Verso, 2004.
- _____. *Frames of War: When is Life Grievable?* London/ New York: Verso, 2009.
- _____. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 2015.
- Butler, Judith et al. *The Power of Religion in the Public Sphere*. E. Mendieta & J. VanAntwerpen (eds.). New York: Columbia University Press, 2011.
- Caruth, Cathy. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
- Connolly, William E. *Identity/ Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Ithaca, NY/ London: Cornell University Press, 1991.
- Cooper, Sarah. *Relating to Queer Theory: Rereading Sexual Self-Definition with Irigaray, Kristeva, Wittig and Cixous*. Peter Lang: Bern, 2000.
- Cover, Rob. "Undoing attitudes: Ethical Change in the Go Back to Where You came From Documentary." *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*. vol. 27, no. 3 (2013).
- _____. *Emergent Identities: New Sexualities, Gender and Relationships in a Digital Era*. London/ New York: Routledge, 2019.
- _____. *Population, Mobility and Belonging: Understanding Population Concepts in Media, Culture and Society*. London/ New York: Routledge, 2020.
- Derrida, Jaques. *Points... Interviews, 1974–1994*. E. Weber (ed.). Michael Israel (trans.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.
- _____. *Adieu to Emmanuel Levinas*. P-A Brault & M. Naas (trans). Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.
- Duggan, Lisa. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy*. Boston, MA: Beacon Press, 2003.
- Featherstone, Mike. "Archive." *Theory, Culture & Society*. vol. 23, no. 2–3 (2006).
- Ferrarese, Estelle. "Judith Butler's 'Not Particularly Postmodern Insight' of Recognition." *Philosophy & Social Criticism*. vol. 37, no. 7 (2011).
- Foucault, Michael. *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France, 1975–76*. M. Bertani & A. Fontana (eds.). David Macey (trans.). London: Penguin, 2004.
- Fukuyama, Francis. *Identity: Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*. London: Profile Books, 2019.
- Gilson, Erinn. "Vulnerability, Ignorance, and Oppression." *Hypatia*. vol. 26, no. 2 (2011).
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Q. Hoare & G. N. Smith (eds.). London: Lawrence & Wishart, 1971.
- Grosz, Elizabeth. *Space, Time and Perversion: The Politics of Bodies*. London/ New York: Routledge, 1995.
- Hall, Stuart. "The Great Moving Right Show." *Marxism Today*. vol. 23, no. 1 (1979).
- Hall, Donald E. *Subjectivity*. London/ New York: Routledge, 2004.

- Jenkins, Fiona. "Judith Butler: Disturbance, Provocation and the Ethics of Nonviolence." *Humanities Research*, vol. 16, no. 2 (2010).
- Lazzarato, Maurizio. *Governing by Debt*. J. D. Jordan (trans.). South Pasadena, CA: Semiotext(e), 2013.
- Lemke, Thomas. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. Eric Frederick Trump (trans). New York/ London: New York University Press, 2011.
- Macey, David. "Rethinking Biopolitics, Race and Power in the Wake of Foucault." *Theory, Culture & Society*. vol. 26, no. 6 (2009).
- Pugliese, Joseph. "The Incommensurability of Law to Justice: Refugees and Australia's Temporary Protection Visa." *Law and Literature*. vol. 16, no. 3 (2004).
- Sharma, Sarah. "Taxis as Media: A Temporal Materialist Reading of the Taxi-cab." *Social Identities*. vol. 14, no. 4 (2008).
- _____. "Critical Time." *Communication and Critical/ Cultural Studies*. vol. 10, no. 2-3 (2013).
- _____. "Because the Night Belongs to Lovers: Occupying the Time of precarity." *Communication and Critical/ Cultural Studies*. vol. 11, no. 1 (2014).
- Shelley, Mary. *The Last Man*. London: Wordsworth Editions Ltd., 2004.
- Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing, 1969.
- Urry, John. *Mobilities*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Woodward, Kath. *Understanding Identity*. London: Arnold, 2002.
- Wyn, Johanna & Dan Woodman. "Generation, Youth and Social Change in Australia." *Journal of Youth Studies*. vol. 9, no. 5 (2006).

مراجعات الكتب Book Reviews



80 × 80 سم، أكريليك على قماش، 2021
80 X 80 Cm, Acrylic on Canvas, 2021

كمال طيرشي | Kamel Tirchi*

مراجعة كتاب هوية بأربعين وجهًا لداريوش شايغان

Book review
An Identity with Forty Faces
 by Dariush Shaigan

الكتاب:	هوية بأربعين وجهًا.
الكاتب:	داريوش شايغان.
المترجم:	حيدر نجف.
التقديم:	عبد الجبار الرفاعي.
الناشر:	بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
سنة النشر:	2016.
عدد الصفحات:	200 صفحة.

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Researcher at the Arab Center for Research and Policy Studies.

kamel.terchi@dohainstitute.org

مقدمة



يكتسي مفهوم الهوية منزلة مركزية في الزمن الراهن، وذلك بما يطرحه من نقاشات ومواضيع تلامس حياة الفرد والجماعة تضطربهم إلى طرح تساؤلات وإشكاليات من أبرزها: من نحن؟ وماذا يعني وجودنا بالنسبة إلى الأغيار؟ وهل في إمكان الإنسان الفرد أن يُعبّر عن ذاته الخالصة في مقابل هذا الجمع الغفير من البشر الذين تتشابك همومهم وتوجهاتهم وأفكارهم ومساعدتهم مع ما يبتغيه الفرد الأوحده؟ وذلك من حيث إننا لا نعيش وحدنا في هذا العالم، بل يجمعنا خيط ناظم لجوانب الحياة، ويحتم علينا، بطريقة أو بأخرى، مجابهة واقع يُمكن نعتُه بأنه مركّب *Complex Thought*، أو بتعبير أدق معقّد، بحسب توصيف الفيلسوف الفرنسي إدغار موران *Edgar Morin*؛ فهو "نسيج من الأحداث والأفعال والتفاعلات والارتدادات والتحديات والمصادفات التي تشكّل عالمنا الظاهراتي، ولكن في هذه الحالة يحمل التعقيد بشكل مقلق سمات الخليط وغير القابل للفصل والاختلال والغموض واللايقين"⁽¹⁾. ولعل من أبرز المفكرين المعاصرين المحسوبين على الفكر الإسلامي المعاصر، والذين خاضوا غمار موضوع الهوية وتناولوها وأعطوها حقها من التمهيد والنظر، المفكر الإيراني داريوش شايغان⁽²⁾ *Dariush Shayegan*

(1) يُنظر: إدغار موران، الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركّب، ترجمة أحمد القصور ومينر الحجوجي (الدار البيضاء: دار توبقال، 2004)، ص 17.

(2) مفكر إيراني معاصر، تتلمذ على يد المستشرق الفرنسي الكبير هنري كوربين *Henry Corbin* (1903-1978)، نال درجة الدكتوراه من السوربون عن أطروحة بعنوان: الهندوسية والتصوف *Hindouisme et soufisme* (1986)، من أهم كتبه: ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* Presses *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* Presses *Les illusions de l'identité* الهوية *d'aujourd'hui*

(1935-2018) الذي جعل من دراسة الهوية شغله الشاغل، معتقاً في ذلك مسّمة مفادها أن "كل هوية مهما كان انتماءها العرقي والقومي هي على كل حال تركيبة وكيان هجين" (ص 29). وقد ناقشها في عدة كُتب نذكر منها *أوهام الهوية*⁽³⁾، *والوجود: العقلانية التنويرية والموروث الديني*⁽⁴⁾، *وهوية بأربعين وجهاً*⁽⁵⁾، وهو الكتاب الذي نحن بصدد مراجعته، وفيه ركز مؤلفه على ما يدركه الشرق إزاء نفسه، في علاقته بالغرب، والسياق الجدالي والسجالي المتعلق، راهناً، بالحضارة الكونية، والتأثير البالغ للتقنية في ثقافتنا وفكرنا وديننا وهويتنا⁽⁶⁾.

(3) يوضح شايغان السياق الذي أدى به إلى تأليف هذا الكتاب؛ إذ يقول: "المداخلة التي سأتلوها عليكم نقدية إزاء الغرب الذي أحب، والذي أدين له بجانب كبير من تكويني الفكري، والذي علمني كيف أفكر، كيف أطرح القضايا وكيف أسأل الأشياء، وسأكون نقدياً إزاء هذا الشرق الذي تضيق رقعة الجغرافية شيئاً فشيئاً، والذي إليه أُنتمي، وأحس بحضوره كأرض منسية في أعماق نفسي، ربما لا أُنتمي إلى هذا ولا إلى ذاك، وربما [أكون] مشابهاً لإخوتي، مشردي الغرب، الذين يجوبون شوارع العالم بحثاً، والله أعلم، عن دواء لداء لا يُشفى، لست أدري. لكنني أعرف شيئاً: أعرف أننا رغم المسافة التاريخية التي تفصل بيننا وبينكم، مسافرون جميعاً على ظهر مركب واحد". يُنظر: داريوش شايغان، *أوهام الهوية*، ترجمة محمد علي مقلد (بيروت: دار الساقي، 1993)، ص 35.

(4) حاول شايغان في مؤلفه هذا تناول الكيفية التي عمد فيها الغرب بما له من قيم كونية إلى التأثير في العالم الشرقي الذي، بحسب رأيه، فقد بوصلته، سعياً منه إلى تحديد الوجه الجديد لرؤية تستوعب الحوار بدلاً من الصراع، والانفتاح على الهويات المختلفة بدلاً من الهوية المغلقة. للاطلاع أكثر في هذا الشأن، يُنظر: داريوش شايغان، *الهوية والوجود: العقلانية التنويرية والموروث الديني*، ترجمة جلال بدلة (بيروت: دار الساقي، 2019).

(5) استعاره الكاتب من المسرح الإيطالي؛ إذ يظهر بطل مسرحية مرتدياً ملابس مزركشة ومخططة بأربع وأربعين قطعة مختلفة ألوانها. يُنظر: المرجع نفسه، ص 27.

(6) عقيل سعيد محفوظ، "داريوش شايغان وفوضى الهوية"، *المباني*، 2017/6/21، شوهد في 2022/5/31، في:

<https://bit.ly/3IvPx9y>

أولاً: هوية جذمورية (ريزومية)

يعود إطلاق كلمة "جذمور" Rhizome المعروفة في علم النباتات⁽⁷⁾، وإعطاؤها ملمحاً فلسفياً، إلى جيل دولوز Gilles Deleuze (1925-1995)؛ إذ استعمله كثيراً في آخر أعماله التي كتبها بمشاركة زميله فيليكس غوتاري Félix Guattari (1930-1992): السهول الألف *Mille plateau* (1980)، وما الفلسفة؟ *Qu'est-ce que la philosophie* (1991)، بالنظر إلى أنّ هذا المجاز الدولوزي يحقق إشارة كثيفة الدلالة، ويدعو إلى التخلص من نزعة البحث عن الجذور والأصول الأولى، ويشير كذلك إلى التملص من لهفة بلوغ النهايات وإحقاق الغايات. ومن سمات الجذمور الأساسية عند دولوز الاتصال والغيرية والتعددية التي لا تميل إلى أصل يجمعها⁽⁸⁾.

من هذه الإرهاصات الدلالية الدولوزية عنها نهل المفكر الإيراني شايعان المصطلح وأردفه بالهوية، معتبراً إياها بمنزلة جذور غير خالصة أو مستقلة، فهي على مقربة والتصاق بالجذور الأخرى، وهذا بسبب تعددية طبيعته التي تجعله

(7) جزء يُقطع من ساق بعض النباتات، ويستخدم في إعادة إنباتها. أما المصطلح تحديداً في علم النباتات، فيُستعمل كذلك للتعبير عن نوع من النباتات المنتمية إلى النبتة المعروفة بـ "اليهودي التائه" Wandering Jew أو "الملاح التائه" أو "التراديسكانتيا" Tradescantia Blossfeldiana. ويمتاز هذا النبات تحديداً بغزارة الإنتاج، وهو ينبثق من الأرض ويمتد على مساحة واسعة، على هيئة نباتات منفصلة ومتجاورة. ولكن في حقيقة الأمر، يكشف أن هذه النباتات المنفردة من الناحية الظاهرية هي أجزاء مترابطة تحت الأرض، تخرج من نبتة واحدة كبيرة. يُنظر: بيرت أوليفيار، "ما هو 'الجذمور' في فكر دولوز وغوتاري؟"، ترجمة أنطونيوس نادر، معنى، 2020/3/3، شوهد في 2022/5/31، في: <https://bit.ly/3sYdY99>

(8) يُنظر: جيل دولوز: سياسات الرغبة، أحمد عبد الحليم عطية (محرر) (بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 39.

بمنأى عن قيود تمرّكه؛ فهو مغاير للجذور، وفي الآن عينه الخيط الناظم لهذا التفاعل والتألف والتوليد، وباستطاعته أن يصنع كمّاً هائلاً لامتناهياً من الشبكات. وحتى لو قُدر له أن يكسر أو يخرب، ففي الإمكان أن يستمر في الحياة والنمو في جهات أخرى، ويُمكنه أيضاً أن يواشج بين نفسه وبين أنظمة متباينة وغير متجانسة، فهو لا بداية له ولا منتهى، ويسلك طريقه دوماً؛ إذ إنه من حيث الماهية يتبدل دائماً، ومن هذا المجاز يسير المؤلّف إلى نتيجة مفادها أن الهوية النقية لم يعد لها وجود موضوعي، والعلة من وراء ذلك هي انهيار العوالم المؤسسة لها (ص 28). وبذلك نجد أنه يتهمك بأي هوية يقال عنها إنها أصيلة أو خالصة، أو بسيطة أبدية؛ ذلك أننا نعيش عالماً منوعاً ثقافياً وفكرياً، وهجين القوميات. وما دام هذا العالم متفاوت المستويات المعرفية والأطر التي تحكمها، فإن هوية المرء لا يدان لها بالظهور إلا عبر هذا الاختلاط والتلاحم المتنوع. ولا يبدو لنا ههنا أن هذا الطرح أصيل عند المؤلّف؛ إذ سبق أنّ عبّر عنه المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد (1935-2003) في كتاباته، فهو يعتبر أنّ هوية كل إنسان، مهما كان نوعه أو عرقه، خصوصاً في الأزمنة الحداثيّة، هي هوية هجينة، وامتدح الهجينة ولم يمتدح الأصالة؛ لأنها، بحسب فكره، أمر مزيف يورث العنف والقتل والتطرف؛ لهذا يُعبّر دوماً عن هويته بأنه إنسان أولاً، وفلسطيني وعربي وشرقي ثانياً⁽⁹⁾.

ثانياً: فوضى البحث عن هوية

إنّ عالمنا الراهن بما فيه من تغيرات ورؤى متضاربة لا نقاوة فيه، وجذاميره متباينة، بحيث

(9) يُنظر: يوسف صباغ مازن، طائر القدس المهاجر: إدوارد سعيد (بيروت: دار الشرق للطباعة والنشر، 2006)، ص 567.

والافتراء؛ لأنها ستعتمد إلى إذابة الفرد وتجرده من حس المسؤولية لديه، وتُبعدة كل البعد عن طريق الخلاص، أو تدني من مسؤوليته فتصبح جزءاً من قرار شامل ليس هو من يصوغه في النهاية، ولهذا يتبنى كيركغارد، مثلاً، عقيدة مفادها أن الحشود لا تملك الحقيقة⁽¹¹⁾.

والغريب أننا نجد أن المؤلف يميل إلى تبني الأنوار الغربية⁽¹²⁾، ويدعونا إلى النهل منها، ويظهر تحيزه الكامل إليها، حتى إنه يدعو الشرق إلى تقبل مرتكزات الأنوار الرئيسة؛ من منظور أن هذه الأنوار تجلت قيمها لكل الإنسانية (ص 29). وعلى الرغم من الطريق المادي الذي دفعت فيه الأنوار الإنسان المعاصر، وسلبته قيمه الروحية فصار خاوياً مقيداً يلهث وراء كل ما هو مادي من دون معنى، نجد أن المؤلف، في مقابل ذلك، يضع بصيص أمل في أن يعيد الغرب إلى إقليم الروح الضائع قيمه ومكانته (ص 29)، فهو يدعو، في هذا السياق، إلى التشبث بآمال الغرب وطموحاته، وفي ذلك

(11) عبد الجبار الرفاعي، الحب والإيمان عند سورن كيركغورد (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر؛ بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2016)، ص 60.

(12) نعتقد أن شايفان لم يحذق جيداً مفهوم التنوير أو الأنوار بحمولتها الفلسفية الأوروبية (الألمانية منها والفرنسية)، أو على درجة أقل تلك التي يُمكن فهمها من الطرح الكانطي في مقاله الشهير "ماذا يعني التنوير؟" الذي نجده مغايراً تماماً للفهم الشايفاني. فالتنوير عند كانط هو "هو اعتناق المرء من حالة العجز الذاتي. والعجز هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه الخاص دون توجيه الآخر. إذا لم يكن سبب هذه الحالة، من عدم النضج الذاتي، هو نقص في ملكة الفهم، فهو بالأحرى، نقص في الشجاعة والإقدام لاستخدامها دون إرشاد الآخر. لذلك، يكون شعار التنوير إذن: تحلّ بالشجاعة لاستخدام عقلك بنفسك". ينظر: إمانويل كانط، "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟"، ترجمة عبد الله المشوح، حكمة، 2015/6/19، شوهده في 2022/2/23، في:

<https://bit.ly/3wXHqyb>

ينمو البشر في فضاءات متعددة مفتوحة، ويعيشون أنماطاً حياتية مختلفة، وهي التي ستحدد فيما بعد تبلور التصورات والمفاهيم. فمثلاً، يواشج نمط التعالق بالمكان الجغرافي المعين العلاقة بيننا وبين الهويات الأخرى على تنوعها، من حيث إن الانتقال من تقارب إلى آخر يدخل في حيز الممكن، وكلنا - بوصفنا بشراً - بمنزلة قطع من زمرة أربعين قطعة تُخاط على نحو مستمر ودائم، ويجري ذلك على مسلك أفقي، فقد غدونا عبارة عن جذمورات مبنوثة عرضة لتحورات تاريخية وإبستمية شتى؛ ولهذا، لا بد لنا من استبدال مبدأ عدم التناقض بمبدأ آخر هو اجتماع النقيض، لكي يقتدر المرء على أن يتعالق بالأغيار الكثيرين، وهو عينه سبيل الخلاص وفق منظور المؤلف⁽¹⁰⁾.

ما يُمكن أن يؤاخذ به، في هذه الرؤية، هو أنها تطمس تفرّد الهوية الفردية التي ناضلت من أجلها النزعة الوجودية المعاصرة Existentialism، والتي مجدّت الفرد المنفرد بهويته البعيدة كل البعد عن التعالق الأغيار، بداية من سورين كيركغارد Søren Kierkegaard (1813-1855)، مروراً بجون بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905-1980)، وغابريال مارسيل Gabriel Marcel (1889-1973)، وغيرهم، ثم إن الانصهار في بوتقة الجماعة البشرية يسحق الذات، مهما كان للجماعة من صوت وتمظهر ديني، أو قانوني، أو سوسيولوجي، أو فكري. وسواء كانت هذه الجماعة مؤلفة من رجال دين، أغنياء أو فقراء، أو من غيرهم، فإنها في صميمها ينالها الكذب

(10) خديجة زيتلي، "دايوش شايفان ومسألة الهوية في الحضارة العالمية المعاصرة: قراءة في كتابه 'هوية بأربعين وجهاً'"، الكوة، 2019/3/4، شوهده في 2022/5/31، في:

<https://bit.ly/3BGUixc>

المتهمين بالمركزية الأوروبية، والذين اعتبروا أنها هي السر المسبب لكل الولايات والمآسي التي شملت البشرية، وفي مقابل ذلك لا يتفطنون إلى أنه لولا هذه الحضارة العالمية التي ولدت في أوروبا على وجه التحديد، لما اقتدر أمثال هؤلاء المتقدين الناقمين، على إيجاد الأدوات النظرية لنقد المركزية الأوروبية (ص 43).

ثالثاً: فكرة صدام الحضارات لهنتنغتون والتعددية الثقافية

يفتح المؤلف على أطروحة المفكر الأميركي صامويل هنتنغتون Samuel Huntington الذي يرى في كتابه صراع الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996) أنّ "الثقافة والهويات الثقافية هي على المستوى العام هويات حضارية، هي التي تشكل أنماط التماسك والتفكك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة"⁽¹⁶⁾، والأجزاء الخمسة من الكتاب تفصل النتائج الطبيعية لهذا الافتراض الرئيس وينتقد المؤلف أطروحة هنتنغتون معتبراً أنّ هناك تعقيدات كثيرة وضع لبناتها هنتنغتون نفسه بخصوص مفهومه للحضارة، متهمًا بنظريته المرتبطة بمناطق الصراع التي يعتقد المؤلف أنها ستكون بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، وأن التحالف الكونفوشيوسي - الإسلامي الجديد هو بردايم لتحالفات بين دول غير غربية، تنأى بنفسها عن الانخراط في المعسكر الغربي؛ لذلك تعمد إلى لملمة قواها وتعرضها إزاء القوى الغربية (ص 52). ويرى المؤلف، أيضاً،

نوع من المداينة والليونة في التعامل مع الأنوار الغربية⁽¹³⁾.

هذه الأنوار أصابها الكسوف والأفول، فعلى الرغم من التطور الكبير في عالم التقنية ووسائل التواصل الاجتماعي وغيرها، أصيب الإنسان بالوهن، وسيطرت عليه العبودية الطوعية Voluntary Slavery⁽¹⁴⁾؛ إذ إنه كلما سهّلت الحياة باعتماد التقنية الأكثر سرعة، أدى ذلك إلى التباعد بين البشر وهدد المرمى الجوهرية الذي انبنى على أساسه التنوير؛ ذلك أنّ من قواعده احترام الذات البشرية والإعلاء من شأنها. ولهذا فأى تقدّم وتطور في المعرفة البشرية، سيسلك منحى أدائياً، وبمقدار ما يجد المرء فيه من حرية، تتقلص سعادته واستقلاله الفردي وتخيله وحكمه المستقل⁽¹⁵⁾. إلا أن هذه النظرة حزت في نفس المؤلف وجعلته يهاجم أنصار التعددية الثقافية

(13) التناقض لا يتوقف هنا فقط، بل نجده يصف حضارات الشرق بأنها في حالة من الاحتضار أيضاً، ولكنه في المقابل يستلهم منها، ويوظفها في ما يكتبه، معتبراً أنّ ما أغدقت به علينا من ميراث روحي، بلور رؤيتنا إلى العالم في الأزمنة الراهنة! وتعليقاً على ذلك يؤكد عبد الجبار الرفاعي في مقدمته لكتاب شايعان قائلاً: "لا يكف عن توظيف شيء من ميراثها المعنوي [...] بعد خلطها بمقولات الفلاسفة الغربيين [...] فهو مثلاً يخلط مقولات السهروردي المقتول بمقولات مارتين هايدغر، تبعاً لهنري كورين". يُنظر مقدمة عبد الجبار الرفاعي، في: شايعان، هوية بأربعين وجهًا، ص 31.

(14) هذا التوصيف أورده وفصل فيه الكاتب الفرنسي إتيان دو لا بويسي Étienne de La Boétie (1530-1563)؛ إذ وضح فيه أن مقاومة البؤس والقهر اللذين يتعرض لهما الفرد، لا تمر عبر العنف والقتل، لأن عبودية الأفراد والجماعات هي عبودية طوعية، فهم يذبحون أنفسهم بأنفسهم، وهم الذين يخضعون لهذا الذل والإهانة إنما هم في الحقيقة يشوهون طبيعتهم بصفاتهم كائنات بشرية مفلترة على الحرية والانعتاق من أغلال العبودية. للاطلاع أكثر، ينظر: إتيان دو لا بويسي، مقالة العبودية الطوعية، ترجمة عبود كاسوحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).

(15) يُنظر: كمال بومير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010)، ص 30.

(16) صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قصوه، ط 3 (بغداد: سطور الجديدة، 1999)، ص 37.

ويلزم أن نؤمن إيماناً راسخاً بأنه لا وجود لثقافات مستقلة، وإنما نحن جميعاً حيال أنساق وجود داخل إطار كلياني هو الحداثة، وإن وشائج القربى بين أنساق الوجود برمتها على اختلاف واختلاف مراميها ومستوياتها الإبتيمولوجية تأتي على هيئة حوار الفرد مع ذاته ومع الأغيار؛ لا في صورة عمل ثوري يهدف إلى قلب السلطة، بل لا بد أن نقنع أيضاً بأن الحوار ممكن على مستواه الأفقي، وليس على المستوى العمودي⁽¹⁸⁾.

رابعاً: هوية بأربعين وجهاً

يؤمن المؤلف بأن معاناة البشرية الهوية في الأزمنة الراهنة سببها الجوهرية في كون الهوية لم تصبح عبارة عن مجموعة رتيبة من القيم الثابتة القطعية المطلقة، بل هي تمدد يتسع رويداً رويداً ليشمل الكوكب الأرضي برمته؛ وهكذا، لا مجال لهوية نقدية رتيبة، كالهوية المنبجسة من شعب بعينه، أو ديانة بعينها، المُلغية لحضور الأغيار، لأنه ليس من الأصوب اختزال شخصيتنا في نموذج فريد خاؤه؛ فواقعنا مركّب ومغاير تماماً، تبرز فيه القوميات والأفكار والهجنة، والفضاءات التي تصنعنا متعددة ولا نقاوة تميّزها، لأن جذاميرنا لم تعد واحدة، ولم نعد كذلك نعيش وحدنا في هذه الأرض؛ فجذورنا متصلة بالأغيار وثقافتهم وأفكارهم المتباينة، هذه الحال تجعلنا، وفق المؤلف، عبارة عن حلزون يحمل بيته على ظهره، ونمط حياتنا يحدد مجال رؤيتنا، إننا بسبب من تواسجاتنا التي نخلقها مع الأطر والثقافات الأخرى نفتقد على التوضع في المكان بدروب مختلفة، ولم يعد الكائن البشري في العصر الراهن متحرراً من هذه التمازجات التي

أن تاريخ الحضارات في الشرق في الأزمنة الراهنة هو تاريخ عالمي، وأن المراكز العظمى للإشعاع الروحي لم تعد موجودة حالياً؛ إذ إن الموجود هو مراكز اقتصادية كبرى فقط، ثم إن أي باحث يسعى للحديث عن الحضارات غير الغربية على شاكلة هتنتغتون، يجب أن يوضعها في نسيج الحداثة الكبير، والمفهوم الذي يحدده هتنتغتون على خلاف ما هو في عصر تحكمه العولمة، هذا التيار الذي يقاوم ولا يقبل البتة النكوص إلى الوراء (54).

أما حينما نستشرف مفهوم التنوع والتعدد الثقافي عند المؤلف، فإننا نجد أنه لا يتجلى فقط في كتابه عن هوية بأربعين وجهاً، بل في كل مؤلفاته التي يُموضع فيها الهوية والتعددية الثقافية، بوصف ذلك مرحلة لإحقاق دروب الحوار، بُغية المروق من التحديات الراديكالية الراهنة، وبوصفه ضرباً من التأصيل وطريق لحماية هذا التنوع والتعدد الثقافي أيضاً؛ ليس على منحى الدولة الواحدة فقط، وإنما كذلك على المنحى العالمي للثقافتين الشرقية والغربية، ثم إنه يجب أن نوسع دائرة إنانا الحضارية ونبحث من خلالها عن التنوع الثقافي المترع بالغنى، وأي حماية لهذا التنوع الثقافي التي تمتاز به الحضارات الكلاسيكية العتيقة في مواظبتها على كل مظاهر العصرية لا تتأتى لها المُكنة إلا بالتفكير في موضوع الهوية وإخراجها من تقوقعها السلبي إلى الحضورية الفعلية وتجسير الربط المبادل⁽¹⁷⁾، كما أن الحوار لن يُكتب له النجاح إلا من خلال العزوف تماماً عن النبرات الحادة في الخطاب التي تكون في الغالب معادية، وتحمل أحقاداً دفينه، ويتمخض عنها التطرف والإرهاب،

(17) يُنظر: فرحات عماري، "سياسة التعدد الثقافي من التفكير في الهوية إلى الاعتراف"، مجلة الأكاديمية للبحوث في العلوم الاجتماعية، مج 1، العدد 1 (كانون الأول/ديسمبر 2019)، ص 92-93.

(18) يُنظر: حيدر جواد السهلاني، "مفهوم الهوية عند داريوش شايعان"، صحيفة المثقف، شوهدي في 2022/2/27. في: <https://bit.ly/3t1SqJy>

(الخضوع للتقنية)، والمجازية (صناعة المجاز). ويقصد باللاسحرية إقصاء كل الصور بمرموزياتها وإحالاتها، وإرجاعها إلى أعماق الروح البشرية، وتفريغ كل الرموز الكونية التي كانت تُغدق على هذا الكون ملامحه السحرية والجلالية؛ إذ تعتمد هذه اللاسحرية، وفق تعبيره، إلى تحويل السماء التي تزخر بكل صنوف الخيالات والصور إلى فضاء مفرغ هندسي نمطي الأجزاء، ويتباين هذا السحر الجديد عن السحر العتيق بشدة، ويتجسد في هيئة من هيئات "الأرواحية التقنية" (ص 137).

تتواشج الظواهر الثلاث التي استحضرها المؤلف في كونها تنسف الأنساق الأنطولوجية القديمة، ويُجلي لنا هذا النسف حقيقةً أخرى هي نتاج منطقته في الآن عينه؛ أي التعلق الكلي المتقابل على منحى واسع جدًا. ويتضح التواشج والترابط المتقابل في كل أبعاد الواقع. فمثلاً، تكتسب العلاقات البينية في الشق الثقافي نموذجاً جذموياً، فينبجس منها تمظهر مرقع تتمازج فيه كل الثقافات بعضها مع بعض بطريقة موزاكية، خالقة بذلك فيما بينها من الفراغات فضاءات تمازج ثقافي. أما على المستوى المعرفي، فتتعتق هذه الظاهرة أمام وجود كم هائل من التفسيرات المتباينة والمتنوعة؛ ومن ثم يصبح عالمنا اليوم في مجابهة مآزق معقدة ومفتوحة على مصراعيها. ومع عويس التفكير والتدبر في عالمنا، واكتناه حقيقته، والمرامي الممكنة لإيجاد حلول له، فإن المؤلف ههنا يربط عالم اليوم بما يعكسه حال الغرب وتأثيره الهائل في كل شيء، محملاً الغرب نفسه المشكلة الأولى والأخيرة، معتبراً أنه هو الوحيد الذي بيده زمام الأمور وبيده كل الحلول؛ فهو صانع السم وهو الذي لديه الترياق لمعالجته، ومعتبراً أن النور، في أي منحى من حياتنا، إذا تبصرنا، لن يأتي إلا من الغرب. ولهذا

يُمكن نعتها بأنها أصبحت اليوم طريقة وجودنا في العالم (ص 122). ويوضح المؤلف المغزى من وراء الأربعين قطعة بأنه الفضاءات المختلفة المعقدة التي تشكّل كينونتنا تاريخياً وإبستيمياً، وهي ليست في شكل واحد؛ فكل إقليم يجسد مستوى من مستويات الإدراك، ثم إنّ المعارف الدارجة المؤسسة على العلوم الاجتماعية الحديثة ما عادت تكفي في هذا العالم الملون الطيف، فهي أعجز عن أن تحل عقد الأذهان الملتبسة (ص 126-127).

وفي حديث المؤلف عن موضوع الهوية في العالم العربي والإسلامي، يحضر الدين بمنزلته المركزية بطبيعة الحال، لكنه يرى أنه لا يُمثل جوهر الهوية في هذا العالم، لأنه يتداخل فيه القومي مع اللغوي والسوسيولوجي والحدائي، ويضرب مثلاً دالاً على ذلك من خلال بلده إيران؛ إذ يقول إن استحضار التاريخ من لدن أهل إيران ما هو إلا عزاءات لهم وحسرات على إخفاقاتهم الراهنة، وهم "باستعادة تلك الحقب يحيون بسالة أبطالهم ويمجدونهم، فالماضي هو كل شيء بالنسبة لبلدان عريقة كإيران [...] وكأنما لا أمل لنا إطلاقاً سوى ذلك الماضي العتيق الذي ذاب وجودنا في سطوته وغرق في أحلامه الوردية، والهوية الإسلامية ذات ماضٍ أقرب بكثير من الماضي القومي الذي يرجع إلى آلاف السنين، إنما هوية لا يتجاوز عمرها الألف وأربعمئة سنة" (ص 131).

خامساً: الأنطولوجيا الهشة: أضداد متلابسة في عصر العولمة

يجمل المؤلف في كتابه الاقتراعات التي تحكم عالمنا اليوم بصخبه وتغايراته المثيرة، والتي ترتبط بثلاث ظواهر أساسية، هي: اللاسحرية، والتقنية

ثم إنه يحثنا على أن نوجه فكرنا نحو وظيفة نقد مزدوجة؛ وذلك بالكشف عن الأدلجة المزدوجة التي تتناول الدين والحدثة معاً، من حيث إنه المأزق الحقيقي الذي تجابهه الحضارات العتيقة الكبرى اليوم⁽²⁰⁾.

خاتمة: هل أصبح عالمنا شبهياً؟

استحكم في عالمنا اليوم نزوعه إلى تقديس كل ما هو خوارقي؛ إذ يثير فضول الإنسان المعاصر كل ما له علاقة بالمجاز والغموض وقراءة الطالع، إضافة إلى أنه أصبح يبحث كثيراً عن التفسيرات التي تعطيه لمحة عما سيحدث له في المستقبل، وقد ساءت هذه الشغفية الكثير من وسائل الإعلام ووسائط التواصل الاجتماعي، والروايات والأفلام التي تُبث على منصة "نتفليكس" Netflix وغيرها؛ إذ تصور عالماً مليئاً بالخيال والرموز والتعقيد الذي يجابه الإنسان المعاصر، أو ما سيواجهه في مستقبل الأيام.

يُعلق شايفان على حال ما يعيشه العالم اليوم، والنزعة الشبهية التي أصبحت تربكه، ويُرجعها أساساً إلى أفول العقل⁽²¹⁾، هذا العقل الذي

نجدته يؤكد أن "موضع الانحطاط هذا ليس سوى الغرب ومنبت الحدثة. ومن هذا الموضع تحديداً يجب أن تحدث الرجعة [...] الرجعة التي ستكون معنوية بلا ريب، فكما يقول فاغنر في باريسينال: لا مرهم للجرح سوى السلاح الذي أوجده. الجرح والسلاح بيد الغرب اليوم، وعليه هو استخدامها" (ص 144).

وهنا تتجلى تبعية المؤلف الصارخة للغرب، حتى إنه يحاول أن يعطي تفسيرات لأي انتكاسات في ثقافتنا ومعارفنا ويلحقها بالغرب؛ كونه هو صانعها ومهندسها الأعظم. والغريب أيضاً أنه يلحق قدرنا بقدر العالم الغربي، وكأنه المصير الأوحى والنهائي الذي سيؤول إليه مستقبلنا. صحيح أننا نعيش جذباً كبيراً ومغريباً من الغرب، لكن لا يمكن القطع مع المؤلف أننا سنبقى مرهونين به، محبوسين في عالمه، بحكم أن حضارة الشرق الكلاسيكية العتيقة لا يدان لها بالتملص من هذا الجذب الكبير الذي خلقه الغرب بوصفه حضارة عالمية⁽¹⁹⁾. والأدهى من ذلك أيضاً أن نجد المؤلف يرجع وضعيتنا الحالية بوصفنا عالماً شرقياً إلى تغريب العالم الذي لا رجعة عنه، والذي يسبب قطيعة تشمل البشرية جمعاء، وتتجلى في أكثر صورها في الحالة العصابية والفصامية لإنسان العصر في هذه الحضارات التقليدية الكبرى، وهذا التشخيص الذي يضعه المفكر الإيراني يؤسسه على قاعدة منهج مقارن، يكشف من خلاله عن التجانس الذي يجمع الحضارات التقليدية الكبرى (الإسلامية والهندية والصينية) في كل واحدٍ نعتة المؤلف بـ "التجمع الروحي الواحد".

(19) يُنظر: نادر كاظم، "داريوش شايفان: هوية بأربعين وجهاً"، مجلة الفيصل، العدد 501-502 (آب/ أغسطس 2018)، ص 131.

(20) يُنظر: نادر كاظم، طبائع الاستملاك: قراءة في أمراض الحالة البحرينية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007)، ص 243.

(21) اعتمد الفيلسوف الألماني ماكس هوركهايمر هذا المصطلح وخصص له كتاباً عنوانه كسوف العقل *Eclipse of Reason*، ونشره سنة 1947، حيث تهكم في هذا الكتاب بعود التنوير والتغني بالعقل وقدرته على تحرير الإنسان من الخرافة والرؤية السحرية في تفسيره للكون، إلا أن هذا العقل كسف، ومن الأصوب أن ننكر مكانته، لأن ما جنيته من ويلات من جزاء استخدامه المغلوط وتبعاته تجعلنا نُفضل التأني عن استحضاره.

الجزمية، يتجلى الدين اليوم على شكل سحر وشعوذة وربما خرافات" (ص 156).

ورغم ما قدمه المؤلف من خلال منافحته عن هوية تمازجية بين ثقافات وأفكار مختلفة ومتباينة، من حيث إن هويتنا بوصفنا أفراداً وجماعات لا يدان لها بأن تكون وقائع طبيعية تختص بنا، ولكنها أشياء نحن الذين نشكلها تخيلات في الواقع، ومن حيث إن الهوية لا يمكن أن تتوقف عند مستوى التلقي البيئي فحسب، بل تصل إلى مستوى التمثل الوجودي للكون أيضاً، فإن ما نستغربه منه تحديداً هو تأكيده على تأثير الغرب في قيمنا الكونية، نحن البشر المنتمين إلى حضارة الشرق، مصوراً إيانا على أننا كائنات تائهة ضائعة ضلت طريقها، وأن السبيل الأوحى للنجاة وبلوغ النموذج الأسمى للتحرر، يكون بالالتحاق بالحضارة الغربية، بحجة أننا كل واحدٌ وهويات ممتزجة. لكن هذه الامتزاجية، شئنا أم أبينا، هي وفق منطق الغرب في نهاية الأمر، ومهما حاول أن يبين عكس ذلك فسيبقى يُفكر بأساليب الغربيين وطريقة فهمهم للحضارة ومفهوم التقدم وتصورهم عن الهوية، ويبقى السؤال المطروح عندنا هو: هل يعترف الغرب بالموروثات الدينية التي يحملها في الشرق كما نعتز نحن بالعقلانية التنويرية في صورتها الغربية؟

ضاع في عالم التقنية⁽²²⁾، وأصبح خادماً مطيعاً للأداتية. وفي مقابل ذلك، نجد أنّ هناك نزعات روحانية تسير جنباً إلى جنب مع التطور الهائل للتقنية، أبهرت الإنسان وجعلته لا يثق بعقله، ويزداد اقتحاماً لعالم الخرافة وإيماناً بها. ويشرح المؤلف المنزع الجديد قائلاً: "هذه المتطلبات الهلامية المشتقة، وهذا العالم المجازي الخاص بالنزعات والطموحات، والظلم إلى استدعاء المثل القديمة، والهروب من المساحات الأخرى، خلقت بمجملها عالماً وهمياً، وفضاءات تضج بأشباح تبحث بكل هيستيريا عن مكان للحلول، وحينما لا تجد مثل هذا المكان ستبقى أشباحاً سائبة تغمس رؤوسنا في مستنقع الحيرة والضياغ، سمة الإرباك والفوضى في عصرنا هي بالضبط ما يُمكن نعتة بفقدان الإحداثيات، فبسبب ضمور الطابع الطقوسي والتشريفاتي للأساطير والعقائد

(22) من الواضح تأثر شايغان بما ذهب إليه الرعيل الأول للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت؛ فبحسب كل من ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، أصبح العقل أداتياً، وأصبحت معه العلاقات بين البشر وعلاقة المرء مع ذاته مضطربة، ونجح العقل الأداتي في تشييء الإنسان واستخدامه من لدن المؤسسات الاقتصادية والسياسية وأجهزتها الأيديولوجية القائمة على تكريس المصلحة والهيمنة بصورها المختلفة. وانقلب التنوير إلى النقيض، وذلك أن حركة التنوير حتى إن ادعت تحرير الكائن البشري من غلّ العبودية والأسطورة وأدخلت العقل بوصفه أداة حاسمة في التعامل مع الأشياء والعلاقات والطبيعة والتاريخ، فإنها - في نهاية المطاف - استسلمت لأساطير من لون جديد. يُنظر: بومير، ص 15-16.

References

المراجع

- بومير، كمال. النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2010.
- دو لا بويسي، إيتيان. مقالة العبودية الطوعية. ترجمة عبود كاسوحة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2008.
- الرفاعي، عبد الجبار. الحب والإيمان عند سورن كيرككورد. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر؛ بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2016.

- شايغان، داريوش. الهوية والوجود: العقلانية التنويرية والموروث الديني (بيروت: دار الساقي، 2019).
- _____. أوهام الهوية. ترجمة محمد علي مقلد. بيروت: دار الساقي، 1993.
- عماري، فرحات. "سياسة التعدد الثقافي من التفكير في الهوية إلى الاعتراف". مجلة الأكاديمية للبحوث في العلوم الاجتماعية. مج 1، العدد 1 (كانون الأول/ ديسمبر 2019).
- كاظم، نادر. طبائع الاستملاك: قراءة في أمراض الحالة البحرينية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007.
- _____. "داريوش شايغان: هوية بأربعين وجهًا". مجلة الفيصل. العدد 501-502 (آب/ أغسطس 2018).
- كانط، إمانويل. "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟". ترجمة عبد الله المشوح. حكمة. 2015/6/19، في: <https://bit.ly/3wXHqyb>
- مازن، يوسف صباغ. طائر القدس المهاجر: إدوارد سعيد. بيروت: دار الشرق للطباعة والنشر، 2006.
- موران، إدغار. الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب. ترجمة أحمد القصور ومنير الحجوجي. الدار البيضاء: دار توبقال، 2004.
- هنتنغتون، صامويل. صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي. ترجمة طلعت الشايب. تقديم صلاح قنصوه. ط 3. بغداد: سطور الجديدة، 1999.

عبد الله الجسمي | Abdallah Al-Jasmi *

مراجعة كتاب الهوية: مطلب الكرامة وسياسات الضغينة لفرانسيس فوكوياما

Book review

Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment

by Francis Fukuyama

الكتاب:	<i>The Demand for Dignity and the Politics of Resentment</i>
المؤلف:	.Francis Fukuyama
الناشر:	.New York: Farra, Straus and Giroux
سنة النشر:	.2018
عدد الصفحات:	240 صفحة.

* أستاذ بقسم الفلسفة في جامعة الكويت، حاصل على الدكتوراه في تخصص فلسفة الجمال والفن.

Professor at the Department of Philosophy at Kuwait University, Holds a Doctorate in the Philosophy of Beauty and Art.

abdulajas@yahoo.com

مقدمة

وتحاول الاستفراد في الحكم؛ وأخيرًا بروز
الشعبوية والأحزاب اليمينية المتطرفة ودخولها
المشهد السياسي بقوة، بل وصولها إلى الحكم
في عدة أنحاء من العالم، وخصوصًا الغربي،
ومحاولة التملص من الاتحادات والتكتلات
الدولية، كخروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي،
ووصول الرئيس الأميركي السابق، دونالد ترامب،
إلى البيت الأبيض الذي كان الدافع الرئيس
لتأليف هذا الكتاب الجديد.

أولاً: عرض أهم أفكار الكتاب

يتألف الكتاب من أربعة عشر فصلاً، يقدم من
خلالها فوكوياما المحطات الرئيسة عن الهوية
والكرامة، وترباطهما، ويرصد التطورات التي
طرأت على الهوية بعد التحولات التي حدثت
في القرون الأخيرة، ووصلت إلى تردي الأوضاع
الاقتصادية في العالم الغربي، فأثرت في سمعة
الديمقراطية الليبرالية وصورتها، وأعادت إلى
الواجهة مسألة الهوية والكرامة.

يبدأ فوكوياما كتابه بالإشارة إلى ما يعنيه بالهوية
فيقول: "تبرز الهوية بين الذات الداخلية للأفراد
والعالم الخارجي الذي يعيشون فيه وقواعده
الاجتماعية التي لا تعطي اعترافاً كافياً بأهمية
الكرامة"، أي الكرامة الفردية، ويرى أن الذات
الداخلية هي الأساس الذي تقوم عليه الكرامة.

والكرامة مفهوم يتطور مع الزمن؛ فقد كانت في
الثقافات القديمة تنسب إلى النخبة وإلى الغالب
من المقاتلين أو فئات متميزة من المجتمع، لكن
في المجتمع الحديث، تحول هذا المفهوم
من كونه فئويًا إلى كونه كليًا وجماعيًا؛ بحيث
ساوت المجتمعات الديمقراطية الحديثة جميع
مواطنيها بمبدأ الكرامة الإنسانية، وأصبحت

بعد أن أحدث الكتاب الذي نشره
الباحث الأميركي، فرانسيس فوكوياما،
إثر انهيار المعسكر الاشتراكي وانتصار المعسكر
الرأسمالي في بداية العقد الأخير من القرن
العشرين والموسوم بنهاية التاريخ والإنسان
الأخير، ضجة عالمية، حيث أكد فوكوياما سيادة
النظام الرأسمالي واقتصاد السوق وليبرالية الدولة
على العالم، عاد المؤلف نفسه بعد ما يربو على
ربع قرن ليصدر كتابه الهوية: مطلب الكرامة
وسياسات الضغينة *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*
الذي أشار في مقدمته إلى أنه لو أعاد النظر في
كتابه نهاية التاريخ، فسيشير إلى إمكانية تحليل
الدولة الليبرالية أو تراجعها. فما الأحداث التي
جرت خلال ربع قرن ودفعته إلى هذا الرأي؟

هناك بلا شك عدة أحداث يمكن الإشارة إليها،
منها: أولاً، الأزمة الاقتصادية التي ضربت
الاقتصاد العالمي في العمق في عام 2008،
وأدت إلى إفلاس بنوك وشركات عالمية كبرى،
ودفعت إلى تدخل الحكومات لتأمين شركات
أو إنقاذ بعضها من الإفلاس؛ وهو عكس مبدأ
"اقتصاد السوق"، وظلت تداعياتها مستمرة عدة
سنوات في أنحاء كثيرة من العالم؛ ثانيًا، التقدم
الاقتصادي والصناعي والتكنولوجي الذي حققته
عدة دول، أبرزها الصين التي أصبحت ثاني
أكبر اقتصاد في العالم، فقد أحرزت هذا التقدم
في ظل نظام لا ليبرالي، أي إنها تسير عكس
مسيرة التاريخ التي قدمها المؤلف؛ ثالثًا، تراجع
مؤشرات ممارسة الديمقراطية على مستوى العالم
نتيجة لوصول رؤساء، وأحياناً أحزاب ذات طابع
تسلطي تعارض المؤسسات الديمقراطية وغيرها،

وميز روسو بين الذات الداخلية والمجتمع الخارجي، وأعطى الذات بعداً علمائياً لا دينياً، وكذلك أعطاها الأولوية على تقاليد المجتمع العامة. وفي رأي فوكوياما، إن المجتمعات دائماً تدفع بأعضائها للعيش وفق قواعد عامة، ومهما كانت محاولات كسر القواعد والتمرد عليها، ففي النهاية لا بد أن يخضع الأفراد لها.

ومع بداية القرن التاسع عشر، يرى فوكوياما أن جميع عناصر الهوية قد اكتملت، وحددها بثلاثة:

- التمييز بين الذات الداخلية والذات الخارجية.
- إعطاء الفرد قيمة فوق الترتيبات العامة.

• فهم كرامة الذات الداخلية يركز على حريتها الأخلاقية.

يشير فوكوياما في الفصل الخامس (ص 42-49) إلى أن المجتمع الحديث ضمن المساواة في الحقوق والواجبات وتطبيق القانون وتكافؤ الفرص، والمشاركة الفعالة للأفراد في إدارة مجتمعاتهم، عبر خياراتهم السياسية والنقابية والفكرية. وعلى الرغم من القيم السامية التي تحملها المجتمعات القائمة على الليبرالية، فإنها لم تنجح في حل مسألة التفاوت الاقتصادي والعدالة؛ فالحقوق في بعض الأحيان تنتهك ولا يطبق القانون على الغني والمشهور، مثلما يطبق على الفقير والإنسان العادي. وهذا يؤدي إلى ظهور الفئات المضطهدة والمهمشة.

ويناقش فوكوياما في الفصل السابع (ص 59-73) مسألتَي القومية والدين من منظور الهوية. فقد أشار إلى أن التحولات الاقتصادية التي جرت في أوروبا الحديثة تركت آثاراً اجتماعية، ساهمت في جزء منها في بروز القوميات؛ إذ إن التطورات

الحريات مكفولة في الحقوق والقوانين في المجتمع.

وفي العصر الحديث، جدّ تغير في النظرة إلى الإنسان؛ إذ فُصل بين الذاتي الداخلي والآخر الخارجي، ويأتي ذلك في سياق التحولات الكبرى في مسيرة الإنسان الأوروبي، حينما بنى المدن الصناعية الحديثة، وهجر العديدون حياة الريف المنسجمة مع الطبيعة إلى المدن الصاخبة والمتنوعة اجتماعياً وعرقياً. فقد فرض هذا الوضع الجديد على الإنسان أن يتساءل: ما هو؟ ذلك أن أي تغيير نوعي في واقع حياة الإنسان يفرض عليه طرح هذا السؤال.

يرى فوكوياما أن فكرة الهوية ولدت مع حركة الإصلاح الديني على يد مارتن لوثر، حينما رأى أن الكنيسة تمثل البعد الخارجي الذي قيد الأفراد بالتعاليم المسيحية، ووضعت قيوداً على الأفراد والذات الداخلية حينما وصفت نفسها بأنها حلقة الوصل بين الفرد وربّه. وعلى الرغم من تمييز لوثر للذات الداخلية، فإنه رآها تمثل الخطيئة الإنسانية التي يمكن أن تطهر نفسها، من خلال إيمانها الديني الصحيح. وهنا يبرز تعارض رؤية لوثر للهوية مع الفهم الحديث لها، فجعل لها بعداً واحداً هو الإيمان وقبول مغفرة الله.

ينتقل بعد ذلك فوكوياما إلى الحديث عما ذهب إليه جان جاك روسو في نظريته إلى الإنسان القديم الذي كان لديه حاجات محدودة ولم يعرف الشر والطمع والفخر والتميز، لكن مع تشكّل المجتمع عرف الإنسان الملكية الخاصة من المعادن والزراعة. والظلم الاجتماعي الذي رآه روسو هو الذي دفعه إلى طرح مفهوم "العقد الاجتماعي"، بصفته نوعاً من المساواة التي تعزز الإرادة العامة، وتوحد الأفراد في الفضائل العامة.

تحمل الهوية الوطنية. وفي الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، كانت هذه الطبقة تتكون في الأغلب من البيض الذين أخذت أحوالهم تسوء، وتنتقل إليهم مشكلات الشرائح الأخرى في المجتمع الأميركي، كالمخدرات والتفكك الاجتماعي والبطالة وغيرها؛ فسادت حالة من الاستياء والامتعاض بين البيض الذين ينسبون ما يجري لهم من تردّد إلى المهاجرين الذين اقتنصوا وظائفهم ودخولهم وامتيازاتهم.

أمام هذه الأوضاع، يتساءل فوكوياما عن دور اليسار. ومشكلة اليسار أنه تحول من التركيز على الطبقة العاملة، التي تراجعت لأسباب أيديولوجية، إلى التركيز على الأقليات والمهمشين، وفي الوقت نفسه لا يتبنى المؤلف موقفًا معاديًا للمهاجرين، بل على العكس يقف مع تخفيف القيود على الهجرة. كما كان التنافس في الانتخابات قبل نهاية الحرب الباردة يعطي الناخب الغربي فرصة للتغيير، لكن مع انهيار المعسكر الاشتراكي تلاشت تقريبًا الفروق الاقتصادية بين اليمين واليسار، ولم يجد الناخب منهما تحسّنًا في أحواله المعيشية عندما يصل أيّ منهما إلى السلطة. وفي ظل هذه الظروف التي لم يعد يرى فيها المواطن الأميركي أن القوى السياسية التقليدية تمثله، وجد ضالته في جذوره وهويته التي تمثله وتميزه من غيره. فالقوميون البيض حينما شعروا بتراجع أوضاعهم الاقتصادية، لم يقتصر الأمر عندهم على ذلك، بل امتد إلى تراجع وخسارة للهوية التي أصبحت تمثل كيانهم، ويجدون مع من يتمون إليها قضايا مشتركة أكثر مما يجدونه في الإطار العام لمجتمعهم.

قاد ذلك إلى ظهور القادة الشعبويين في الغرب ومناطق أخرى في العالم تلقفت هذا الاستياء،

العلمية الصناعية، والتوسع في حياة المدن، وبروز الهوية القومية، تزامنت مع التحولات الرأسمالية التي مهدت لحركة قوة العمل من مكان إلى آخر، سواء في البلد الواحد أو في بلدان أخرى؛ فخلق هذا ما يعرف بـ "المهاجرين" الذين تستوعبهم سوق العمل أحيانًا، وفي أحيان أخرى يكونون عالة عليها. فحركة العمال الذين توجهوا من الأرياف إلى المدن، ساهمت في تراجع اهتماماتهم بهوياتهم التقليدية، وظهور ما أطلق عليه فوكوياما "الهوية السياسية"؛ وهي في حقيقة الأمر هوية ذات طابع أيديولوجي تستند إلى التعدد الحزبي السياسي ذي الطابع الأيديولوجي، كأحزاب اليمين واليسار، بحيث يختار الأفراد الأحزاب التي يرون أنها تحقق قيمهم وطموحاتهم وتحسن مستواهم المعيشي.

وينتهي هذا الفصل بالإشارة إلى ثلاث نقاط التقاء بين القوميين والإسلاميين؛ إذ يرى فوكوياما أن كلا الطرفين جزء من الهوية السياسية، فكلاهما يظهر في عالم يعيش تحولات اجتماعية من مجتمعات تقليدية إلى مجتمعات حديثة، وكلاهما يحمل أيديولوجيا تدفعهم للانعزال والاضطراب؛ فيعدّون أنفسهم ضحايا الآخرين الخارجيين، وكلاهما يطالب الآخرين باحترام كرامة الجماعة التي ينتمي إليها.

يخصص فوكوياما الفصلين الثامن والتاسع (ص 74-90) لمناقشة أوضاع البيض في العقدين الأخيرين، والتساؤل عن دور اليسار الذي يكاد يختفي. فقد ساهمت مشاريع الخصخصة التي اجتاحت العالم، مع العولمة والتوجه إلى اقتصاد السوق، في اتساع الهوة بين فئات المجتمع، وأثرت تأثيرًا قاسيًا في أكثر طبقة منتجة وفاعلة، وهي الطبقة الوسطى التي يرى المؤلف أنها

الوقت نفسه على هوية متماسكة سهلت عملية التحديث. وتعتمد قوة الدولة ومؤسساتها على الهوية الوطنية التي تتحقق وتنتشر، من خلال التعليم، والترابط بين مكونات المجتمع المختلفة. ثم يتحدث المؤلف عما يجب عمله من أجل تماسك الهوية الوطنية؛ فيشير إلى أن تماسك الكيان الفعلي للدولة يعزز الهوية الوطنية، وفي حالة غيابها ستبرز الهويات الفرعية وتفكك الدولة. ووجود الهوية الوطنية سيقود إلى وجود حكومة قوية، ذات كفاءة عالية وتركز على التنمية، وتعزيز التطور الاقتصادي الذي يعزز انتماء المواطنين وفخرهم بوطنهم. وتحقق الهوية الوطنية أيضًا نوعًا من الثقة بين مكونات المجتمع، وتخلق شبكة اجتماعية متماسكة، وتعالج عدم المساواة الاقتصادية، وتقود إلى فاعلية الديمقراطية الليبرالية والمشاركة السياسية. ويختتم الفصل بالتأكيد على ضرورة عدم وجود سياسة هجرة مفتوحة، بل تتحدد الهجرة بناء على الحاجات الفعلية للمجتمع.

يناقش الفصل الثالث عشر (ص 140-162) كيفية تكوين الهوية الوطنية، وقد حددها فوكوياما في أربع طرائق رئيسة: الأولى، تقوم على نقل الشعوب عبر الحدود السياسية إلى مناطق جديدة، وإزاحة سكانها الأصليين أو قتلهم، كما حدث في الأمريكتين؛ الثانية، نقل الحدود إلى شعوب متصلة لغويًا وثقافيًا؛ الثالثة، هضم الأقليات في إطار الإثنية والثقافة الكبرى في المجتمع؛ الرابعة، إعادة صياغة الهوية الوطنية وتثبيت سماتها الموجودة فعليًا في المجتمع.

يعرج بعد ذلك فوكوياما على مناقشة تجربة الوحدة الأوروبية، التي كان الهدف منها، بعد الحرب العالمية الثانية، هو تجاوز الهويات الوطنية

واستطاعوا من خلال خطابهم الصدامي أن يحدثوا انقلابًا في الواقع السياسي ببلدانهم ووصل العديد منهم إلى السلطة.

في الفصول الثلاثة التالية (ص 91-139)، يتناول فوكوياما مسألة الهوية في الدول الغربية وبعض الدول الآسيوية؛ إذ يرى أن المجتمعات الغربية تحولت من مجتمعات ذات هوية واحدة إلى مجتمعات متعددة الهويات، وأخذت الجماعات التي كانت مهمشة سابقًا تطالب بمساواتها في التعامل مع الجماعة أو الجماعات المهيمنة. وقد ساهمت وسائل التواصل الاجتماعي في تعزيز العلاقات بين أعضاء المجاميع المهمشة، وخلقت لها قيادات وأصبح لبعضها امتدادات خارجية؛ فساهم ذلك في تعزيز انغلاقها بصفقتها مجاميع قنوية.

وقد ساهمت مشكلة بروز الهويات في: أولاً، صرف النظر عن قضايا التنمية والمساواة الاقتصادية والاجتماعية والإصلاح السياسي، وقاد اهتمام اليسار بالمهمشين والأقليات إلى إهمال الفئات الكبرى المتضررة اقتصاديًا؛ ثانيًا، تهديد حرية التعبير والخطاب العقلاني الذي يحمي المجتمع، فخطاب الهويات شخصي ذاتي ويتصادم مع الأفراد الآخرين مباشرة، ويتميز بأنه انفعالي ولا يقيم وزنًا للعقل أو المساجلات الفكرية. والمشكلة أن مطالب سياسيي الهوية، مثل الشعبويين، ليست اقتصادية أو تنموية بالدرجة الأولى، بل عرقية ودينية، وبمجرد تأسيس مطالب تستند إلى الهوية، فذلك سيستنفذ الجماعات الأخرى في المجتمع وقد تأخذ المنحى نفسه.

في مقابل الغرب وأزمة الهوية، يرى فوكوياما أن دولتي اليابان والصين نجحتا في التحول الاقتصادي وتحديث المجتمع، وحافظتا في

والغربي بعامه. فما يجري في الغرب حتى يومنا هذا هو نتاج لعالم القطب الواحد الغربي الذي شكّل العالم وفقاً لمصالحه الاقتصادية بالدرجة الأولى، خلال العقود الثلاثة الأخيرة. لكن هذا التشخيص لم تستكمل أبعاده التي لا تقف على الظواهر أو النتائج فقط، بل تذهب إلى الأسباب التي تقف وراءها.

وفوكوياما مفكر يميني بامتياز، ومن أكثر المدافعين عن النظام الرأسمالي وما يمثله من شركات كبرى. فحقيقة الأزمة التي يعيشها العالم الغربي هي أزمة النظام الرأسمالي نفسه؛ إذ لم يتطرق المؤلف إلى مكان الخلل في الرأسمالية الغربية، فالاقتصاد السوق، الذي يلحح إليه تلميحات هامشية، هو السبب الرئيس للأزمة الحالية. فقد تسبب هذا النمط من الرأسمالية في أزمة اقتصادية عالمية في عام 2008، تطلبت تدخل الحكومات الذي لولاه لاستمرت الأزمة إلى يومنا هذا، والتي وصلت إلى إعلان بعض الدول إفلاسها. وهذا النمط من الاقتصاد الرأسمالي تغيب عنه المعايير الإنسانية والأخلاقية والاجتماعية؛ إذ يهيمن عليه الاقتصاديون التكنوقراط والشركات العملاقة التي تتعامل مع الأرقام المجردة وتتخذ قرارات من دون الالتفات إلى آثارها الاجتماعية والإنسانية، وهي تُعنى بالدرجة الأولى بمصالحها لا مصالح مجتمعاتها ودولها الوطنية. فالشركات المتعددة الجنسيات، ساهمت بنسبة كبيرة في الأزمة الحالية، حينما نقلت التكنولوجيا والمصانع إلى معظم دول العالم، بحثاً عن العمالة الرخيصة والأرباح العالية، وتسببت في تزايد البطالة في مجتمعاتها، وأجبرت السياسيين على وضع القوانين والتشريعات والاتفاقيات العالمية لتحقيق أهدافها. وفي هذا الصدد، لم يقدم المؤلف تحليلاً فعلياً لدور العولمة وآثارها في الدول

أو إضعافها، والسعي لهوية أو وعي أوروبي، وتداخل اقتصادي بين الدول، حتى لا تعود القوى العنصرية التي دمرت أوروبا إلى السلطة. لكن الوحدة الأوروبية لم تنجح في تحقيق ذلك؛ إذ خرجت بريطانيا من الاتحاد الأوروبي، ووصلت قوى يمينية عنصرية إلى السلطة في بعض دول الاتحاد، وتحملت دول تكاليف اقتصادية باهظة للوحدة، كألمانيا مثلاً، وأخذ الأوروبيون بإعطاء برلماناتهم المحلية الأولوية وعدم الاهتمام بالبرلمان الأوروبي.

أما الفصل الأخير (ص 163-184)، فيجيب عن سؤال: ماذا يمكن فعله لتجاوز الأزمة؟ وفي هذا الإطار، يرى فوكوياما ضرورة تعاون أحزاب اليمين واليسار لتجاوز المعضلات التي يعيشها المجتمع الأمريكي بخاصة، كما يذهب إلى أن عملية تحديث المجتمعات مستمرة، وتفتح أبواباً جديدة؛ وهذا يستدعي إعادة النظر في مفهوم الهوية، بصفة مستمرة. ويجب أيضاً ضبط حدود الدول ومنع الهجرة غير الشرعية مع قصر الهجرة على المهاجرين الممكن استيعابهم، والذين يحافظون على التنوع ولا يكونون عبئاً على المجتمع. ويستدعي ذلك وقف أشكال سوء التعامل مع الأقليات، ومحاربة أشكال التمييز، ونشر القيم المدنية الحديثة عبر التعليم الذي يجب أن يكون موحدًا ومن دون مدارس دينية، ولا يقتصر على المهاجرين، والدفع برابط ثقافي بين الفئات المختلفة وهوياتها، وتعزيز دمج القادمين الجدد للمجتمع عبر الخدمتين العسكرية والمدنية.

ثانياً: خلاصة ومناقشة

من دون شك، قدم فوكوياما تشخيصاً دقيقاً إلى حد بعيد لواقع المجتمع الأمريكي الحالي بخاصة،

فقد أزاحت هذه الثقافة جوانب عديدة من الثقافة المدنية التي تعززت بعد الحرب العالمية الثانية، وجذرت المساواة في الحقوق والواجبات بين المواطنين؛ فأزاحت معها القيم الرصينة التي تميزت بها المجتمعات قبل الدخول في اقتصاد السوق، فشيت ما لا يُشياً بما في ذلك الإنسان، وعززت الأنانية وعدم الاكتراث بالقضايا والقيم المتعلقة بالصالح العام، والتي تدفع بوحدة قطاعات عدة في المجتمع.

• جرى إغفال دور المؤسسات الإعلامية، وخصوصاً الكبرى، والقائمين عليها، في توجيه الرأي العام، وإثارة بذور الشقاق في المجتمع. صحيح أن وسائل التواصل الاجتماعي قلصت إلى حد ما تأثير تلك المؤسسات، لكن عندما تتلقف بعض القضايا وتوظف وسائلها فيها، ستجذب اهتمامات واسعة في المجتمع. فالدور الذي تقوم به معظم هذه المؤسسات، في التفريق بين مكونات المجتمع، وإظهار الأقليات والمهاجرين بصورة سلبية والتشويه المتعمد لهم ومحاولات عزلهم بخطاب تحريضي، كان وما يزال واحداً من أبرز أدوات التفرقة وإثارة النزعات وبث الكراهية بين مكونات المجتمعات الغربية.

على الرغم مما سبق من مآخذ، يبقى الكتاب على قدر كبير من الأهمية في تشخيصه جوانب عدة من إشكاليات المجتمع الأميركي والغربي ككل، ويفتح المجال للبحث عن حلول تتجاوز ظواهر قد يعود بعضها إلى ما قبل العصر الحديث والدولة المدنية.

الرأسمالية التقليدية، والتي قامت بترويجها عبر فرض اقتصاد السوق وقيمتها السياسية والحقوقية وغيرها على معظم دول العالم. وكان يقلل أيضاً إلى حد ما من دور الأحزاب اليمينية في إثارة العنصرية والأطروحات المتعلقة بالهوية؛ فهذه الأحزاب التي تصنف ما بين يمينية متطرفة ويمينية معتدلة، تُعدّ مسؤولة إلى حد بعيد عن إثارة مسألة الهوية واتباع سياسات تهدف إلى التفرقة والتمييز بين الأقليات، في مقابل التحيز إلى التي تمثلها.

هناك أيضاً مسائل لم يشر فوكوياما إليها في تحليله، وهي ذات دور أساسي في الأزمة الحالية يمكن الإشارة إلى أهمها:

• نتائج تراجع الفكر والأيدولوجيا عموماً عن الساحة السياسية، ومدى انعكاس ذلك على الأحزاب التقليدية التي كانت تتنافس على السلطة والناخبين؛ فلقد شاهدنا خسارة أحزاب عريقة للانتخابات لصالح أحزاب جديدة، بل لصالح الشعبويين أيضاً. كما أن الفكر والأيدولوجيا كانا الرابط الذي يربط أفراداً ينتمون إلى مجموعات اجتماعية ومعتقدات وأعراق مختلفة، ويتجاوزون الشرائح الاجتماعية التي أتوا منها، لكن مع انحسارهما بدأ الأفراد يعودون إلى جذورهم الاجتماعية ومعتقداتهم الدينية وثقافتهم العرقية أو القومية؛ ما ساهم في إحياء الهويات التقليدية، وتشظي المجتمعات، وتحول الصراعات إلى المذهبية والدينية والعرقية.

• كان من المفترض مناقشة الدور السلبي للثقافة الاستهلاكية وأثارها في الإنسان وثقافة المجتمع.



روضة غنايم

حيفا في الذاكرة الشفوية أحياء وبيوت وناس

يتتبع هذا الكتاب تاريخ خمسة أحياء في مدينة حيفا، هي: العتيقة، والكولونيّة الألمانية، وعباس، ووادي النسناس، ووادي الصليب، من خلال روايات ذاتية لأفراد سكنوا الأحياء الخمسة، يسردون تاريخ عائلاتهم وتفاصيل حياتهم اليومية؛ إذ تجمع هذه المرويات سير الناس وسيرة المدينة وفلسطين عامة، إضافة إلى صور من ألبوماتهم الشخصية تتبع تاريخ المدينة، وتمثل انعكاساً للتطوّرات التي طرأت عليها، وما شهدته من أحداث منذ نهاية الفترة العثمانية إلى أيامنا الحاضرة.



السعيد لبيب

جان فرانسوا ليوتار ونقد الفكر الشمولي

يُعَدُّ هذا الكتاب أول دراسة شاملة باللغة العربية عن الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار، وثمره اهتمام مطول بفكره، بغية العثور على مناهج جديدة في التحليل والتفكير والنقد والكتابة والفلسف عمومًا، تكون قادرة على استيعاب مختلف التحولات التي تتدفق باستمرار في مختلف الميادين، ومدِّ الفكر بأدوات لمواجهة النزعات القمعية والمتطرفة التي لا تحترم الاختلاف والتعددية، وتصر على تحريف الآراء والعادات والتاريخ. ولأن كتب ليوتار ومقالاته تتناثر فيها القضايا وتختلف المعالجة فيها من نص إلى آخر، فقد عمد المؤلف إلى بناء دراسة منسجمة من ثلاثة أقسام: المعرفة، والأخلاق والسياسة، والفن والجماليات، بحيث إنها تعبر عن "ترحالات" ليوتار وتنقله بين الفكر والسياسة والفن.



تبيين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحَكَّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر تبين مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند تبين في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، ولل علاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية تبين في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين "بيان" و"بيئة" اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البيّنات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية تبين في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط تبين خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسر فكري ما بين الكتاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

قواعد النشر

تعتمد مجلة "تبين" في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقاً لما يلي:

- أولاً: أن يكون البحث أصيلاً معدّاً خصيصاً للمجلة، وألا يكون قد نشر جزئياً أو كلياً أو نشر ما يشبهه في أي وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أي جهة أخرى.
- ثانياً: أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- ثالثاً: يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100-125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخص، ويقدم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصور المفاهيمي وتحديد مؤشرات الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلاً بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولاً من رسائل جامعية أُقرت إلا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثاً في مجالات اختصاصها بأي لغة من اللغات، على ألا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألا يتجاوز عدد كلماتها 2800-3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة باباً خاصاً للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800-3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000-8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّداً على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تماماً عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضاً.

- رابعاً: يخضع كل بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصاً دقيقاً في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القراء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.

- خامساً: تلتزم المجلة ميثاقاً أخلاقياً يشمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلومات بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخص آخر غير المؤلف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآت مالية عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متّبع في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

- اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النشر)، رقم الصفحة.
- نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.
- ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النحو التالي مثلاً: ناش، ص 117.
- أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصراً: ناش، السوسيولوجيا، ص 117.
- ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.
- أما في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النحو التالي:
- ناش، كيت. السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال:

- السيد ياسين وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي العربيّ، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السيد وآخرون. تحليل مضمون الفكر القومي العربيّ. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلف، "عنوان الدراسة أو المقالة"، اسم المجلّة، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصفحة. مثال:

- محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، إستراتيجيات، المجلّد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربيّ". إستراتيجيات. المجلّد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطرق الدبلوماسية مع دمشق"، الغارديان، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، "عنوان المقال أو التقرير"، اسم السلسلة (إن وُجد)،

اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهدي في 2016/8/9، في: <http://www.....>

ويتعين ذكر الرابط كاملاً، أو يكتب مختصراً بالاعتماد على مُختصر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- "ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%", الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهدي في 2012/12/25، في: <http://bit.ly/2bAw2OB>

- "معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية"، تقدير موقف، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهدي في 2016/8/18، في: <http://bit.ly/2b3FLed>

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمدين لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرّجح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قراء موثوقين ومجربين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحررين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومة متميزة أو رأي جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرية، ولا يجوز استعمال أيّ منهما لاستفادة شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فني ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراء، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعة والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيم المحررون والمراجعون المادة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلف من المؤلفين، أو الشركات، أو المؤسسات ذات الصلة بالبحث.
10. تنقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، سواءً باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من المركز العربي.
12. تنقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in Tabayyun

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing, proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I- Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

II- Periodicals

Author's name, "article title," journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology*, no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439–458.

III- Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

IV- Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), "The article or report title," *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: <http://www...>

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, "Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says," *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: <http://bit.ly/2k97Wxw>
- Policy Analysis Unit–ACRPS, "President Trump: An Attempt to Understand the Background," *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: <http://bit.ly/2j36v5S>

- iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.
 - iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).
 - v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.
 - vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.
 - vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.
 - viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.
 - ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on "Word". The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in "Times New Roman" font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.
 - x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.
4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.
 5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).
 - i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.
 - ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.



Tabayyun is a quarterly, peer-reviewed journal, published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305-246). First published in in Autumn 2012, *Tabayyun* is governed by an editorial board of academic experts as well as an active international advisory board. *Tabayyun* applies strict criteria for publishing and follows a well-defined code of ethics with contributors and referees in order to ensure fairness and objectivity.

Scope and goals

Tabayyun is a quarterly peer reviewed journal published by the Arab Center for Research and Policy Studies, dedicated to philosophical studies and critical theories. The word "Tabayyun" is rooted in the Arabic word "*bayan*", meaning "elucidation", and "*bayyinah*" meaning "evidence", which epitomize its methods and goals. In addition to emphasis on clarity of expression and critique, *Tabayyun* encourages analysis of concepts and assumptions, argument, and theoretical construction and deconstruction in order to reach clear and well-supported conclusions about the relevant issues. *Tabayyun* does not place emphasis on area of specialization as much as clarity of thesis and expression, critical orientation, and theorization of the topic under discussion. The journal seeks to sustain a long Arabic tradition of critical thinking which goes back to the Arab Renaissance (*Nahda*) at the turn of the 20th Century, and to build intellectual linkages between contemporary Arab scholars and their predecessors, as well as with international scholars and intellectual traditions.

Submission Guidelines

Submission to and publication in *Tabayyun* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Tabayyun*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
 - i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
 - ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة "تبين" للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من "تبين" أبحاثاً ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
tabayyun@dohainstitute.org

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.

Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon

Account Number: 010 666 504 002 840 (For US DollarS)
IBAN Number:

LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US DollarS)
Swift Code: SGLILBBX

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي ١٧٤ - مار مارون

ص.ب.: ٤٩٦٥ - ١١ رياض الصلح ٢١٨٠ - بيروت - لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

هاتف: ٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٦ / ٧ / ٨ فاكس: ٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٩



فصلية محكمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية

قسمة اشتراك

تبين
Tabayyun

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

طريقة الدفع:

☐ تحويل بنكي

☐ شيك لأمر المركز

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي يقر تعديلات على الجائزة العربية لتشجيع البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية

والتي تُوزَّع عادةً في ختام المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية

ويغوز بالجائزة بحثٌ أو أكثر من الأبحاث المقدمة إلى مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية (بعد موافقة الباحث على الترشح للجائزة)، ومن دون تدريج إلى جائزة أولى وثانية وثالثة، وتتكون الجائزة من ثلاثة مركبات:

شهادة الفوز، مكافأة مالية تشجيعية تُمنح لكل فائز، كما يحصل الفائز على منحة بحثية لتطوير دراسته المقدمة إن تمكّن من تحويلها إلى مشروع بحثي. ويجري صرف المنحة ومتابعتها بحسب معايير المنح البحثية المتبعة في المركز

للاطلاع أكثر يرجى زيارة الموقع الإلكتروني للمركز العربي على هذا الرابط:

<https://www.dohainstitute.org/ar/News/Pages/The-Arab-Center-Board-of-Directors-Approves-Amendments-to-the-Arab-Award.aspx>

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies



الاشتراكات السنوية

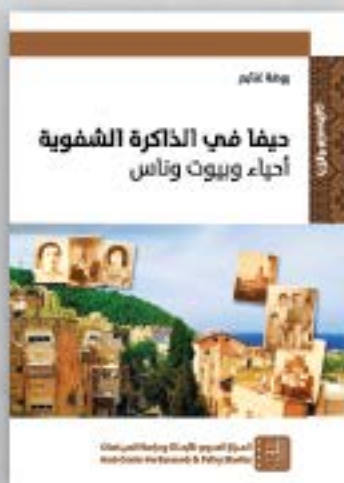
(أربعة أعداد)

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون
ص.ب.: 4965-11 رياض الصلح 2180-1107 بيروت - لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: +961 1 991836 / 7/8 فاكس: +961 1 991839

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US DollarS)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US DollarS)
Swift Code: SGLILBBX

لبنان	35 \$ للأفراد	45 \$ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 \$ للأفراد	80 \$ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 \$ للأفراد	120 \$ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120 \$ للأفراد	160 \$ للمؤسسات

من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



- للحصول على منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يرجى الاطلاع على قائمة موزعي الكتب والمجلات على موقعنا الإلكتروني: www.dohainstitute.org
- بالنسبة إلى البلاد التي لا يوجد فيها موزعون إلى الآن، يرجى الاتصال مباشرة بقسم التوزيع في مكتب بيروت، هاتف: 009611991837 أو على البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

أيضاً في هذا العدد

تَرْحِمَات

ديفيد سبارتي
ترجمة: زواوي بغورة
الشوئية وإحراجاتها:
من الشوئية الشخصية إلى الاعتراف الاجتماعي
روب كوشر
ترجمة: حجاج أبو جبر
الشوئية في زمن الكورونا المضطرب:
الأدائية والألمة والتنقل والأخلاق

مراجعات الكتب

كمال طيرشني
مراجعة كتاب
هوية بأربعين وجهاً
لداريوش شايبان
عبدالله الجسمي
مراجعة كتاب
الهوية؛ مطلب الكرامة وسياسات الضعيفة
لغرانسيس فوكو ياما

[illegible]

المركز العربي لدراسات السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org

سعى النسخة

قطر	30 ريالاً	العراق	5000 دينار	الجزائر	250 ديناراً
السعودية	30 ريالاً	تونس	5 دنانير	المغرب	30 درهماً
الإمارات	30 درهماً	سورية	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	لبنان	6000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عمان	3 رiales	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصر	10 جنيهات	السودان	20 جنيهًا		

DOCHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES