جامعة محمد بوضياف المسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

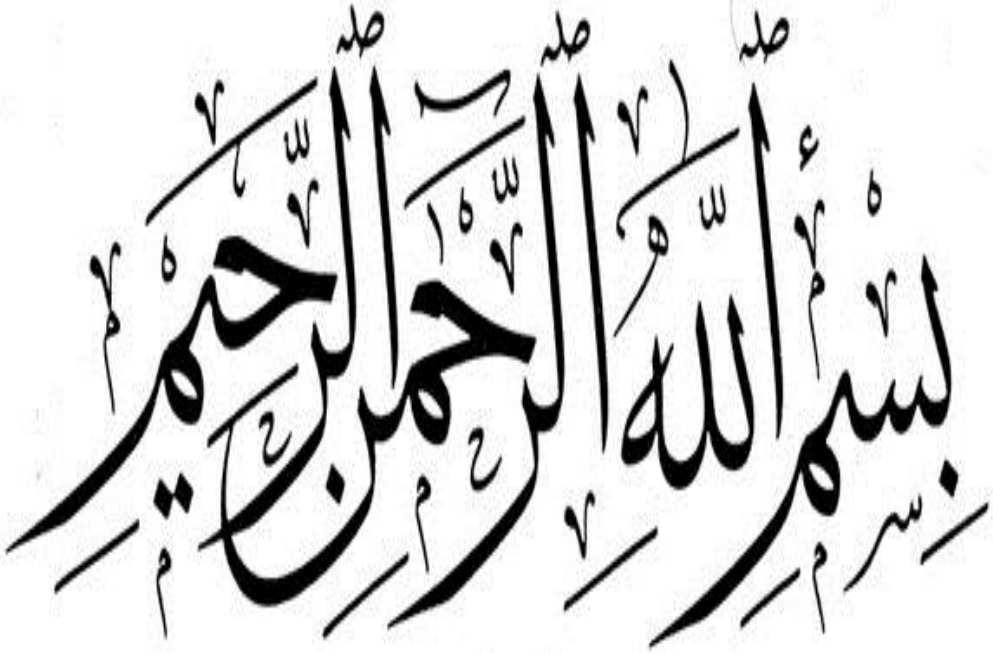
مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة
تخصص فلسفة عامة

قراءة التراث عند فتحي المسكيني

اعداد الطالب:
العدوي مسعود

اشراف الدكتور:
خوضر رياض

الموسم الدراسي: 2020 /2021


بسم الله الرحمن الرحيم

الاهداء:

أهدي هذا الجهد المتواضع الى:

الى الوالدين الكريمين أطال الله في عمرهما، والى أخي بلال واخواتي.

كما اهديه الى زوجتي الكريمة التي شجعتني على هذا العمل وتحملت معي مشاق

ومتاعب الطريق.

والى ابني الغالي مجد نسيم.

العدوي مسعود

شكر وتقدير:

الحمد لله الذي أعانني ووفقني الى إتمام هذا العمل وانجازه، وصلي اللهم وبارك على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبعه الى يوم الدين...وبعد:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **"لا يشكر الله من لا يشكر الناس"**، فإنني أتوجه بالشكر لكل من كان عونا لي في انجاز هذا البحث واتمامه على هذه الصورة التي ارجوا أن تكون مرضية ونافعة.

وأخصّ بالشكر الأستاذ الدكتور **خوضر رياض** المشرف على هذا البحث، لما قام به من قراءة ومتابعة وتوجيه وما قدمه لي من نصح وجهد، والذي أقدر فيه صبره ورحابة صدره والذي لم يبخل علي بتقديم يد العون والمساعدة، فقد كان لي مرشدا وموجها ومؤطرا طوال مدة انجاز بحثي.

كما أتوجه بالشكر الجزيل الى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة محمد بوضياف المسيلة .

كما اشكر كل من ساعدني من قريب أو بعيد ماديا او معنويا

كما أتقدم بالشكر الجزيل الى جميع من تتلمذت على أيديهم حتى وصولي لإنجاز هذا العمل المتواضع.

العدوي مسعود

مـــقـــدمـــــة

إن التراث الثقافي والحضاري يعتبر سجلا لإبداع الأمم على مر الزمن، ورموزا لعبقريتها، وذاكرة حافظة لقيمها، وأيضا أحد مقومات هُويتها الحضارية وخصوصيتها التي تتفرد بها بين الثقافات والحضارات المختلفة.

ولأجل ذلك تتسابق الدول في الحفاظ على تراثها الثقافي، وتستحدث له من الوسائل والسياسات والإمكانات ما يحقق لها صيانة مستدامة لتاريخها وتراثها. ولم تعد الجهود الرامية لتحقيق هذا الهدف مقتصرة على المؤسسة الحكومية الرسمية فحسب، بل اتسعت رقعتها لتشمل الجميع.

ويعتبر التراث الثقافي بكل متغيراته وثوابته وفلسفته التي تعتمد على إحساس وفكر وثقافة وبيئة الشعوب التي تسهم في إنتاجه وإثرائه بمختلف التوجهات الفكرية والعلمية السائدة التي يتعامل ويؤمن بها أفرادها أحد عناصر هُوية الشعوب وإبداعاتها عبر العصور، الأمر الذي يستوجب ضرورة مراعاة التعامل مع الماضي واستيعاب قيمه كحقائق مكانية تحمل خصوبة الثقافة الإنسانية على امتداد الزمن، لذا لا يمكن إهمالها ضمن مسار الحفاظ على هذا الموروث وصيانته حاضرا ومستقبلا.

ولهذا يعمل الكثير من المفكرين على إبراز معالمه والمحافظة عليه والارتقاء به من خلال تطبيق مفهوم الاستدامة، والبحث عن التنوع في القيم التي تتميز بها المجتمعات البشرية فيما بينها، وإيجاد السبل الكفيلة لحمايتها.

وان الدول العربية تزخر بإمكانات هائلة من عناصر التراث الثقافي المادي وغير المادي الذي يحمل في طياته تاريخ وحضارة هذا البلد وثقافة شعبه التي تعود جذورها إلى عصور غابرة، وهي في انتظار من يزيل عنها غبار الدهر والإهمال، ويسخرها لإحياء ثقافة هذه الدول وهُوية شعوبها من خلال النهوض بالجانب الثقافي والمعرفي.

- **مشكلة الدراسة:**

يمثل التراث الثقافي أحد أهم مقومات الأمة التي تحظى باهتمام وإقبال شرائح واسعة من المفكرين على المستوى العالمي سيما فئة المثقفين منهم، نظرا لما للتراث من أهمية بالغة لأنها تساهم بشكل كبير في الرقي الثقافي والحضاري للمجتمعات البشرية عبر عصور التاريخ، وإبراز الجانب الإبداعي والجمالي للإنسان من خلال بصماته المتميزة في مختلف عناصر الثقافة المادية وغير المادية.

وعلى هذا الأساس يمكن صياغة مشكلة هذا البحث من خلال سؤالين رئيسيين هما:

-ما معنى التراث؟ وكيف يمكن فهم وقراءة التراث، وصيانة الموروث الثقافي المادي وغير المادي للمجتمعات البشرية الذي يستسقى منه تاريخ وحضارة الشعوب على مر الزمن؟

-كيف قدم فتحي المسكيني قراءته للتراث؟.

ويندرج تحت التساؤل الأول الرئيسي مجموعة من التساؤلات الفرعية وهي:

-ما مفهوم التراث لغة واصطلاحا؟

-وفيما يتمثل التواصل والقطيعة مع التراث؟

أما التساؤل الثاني فيندرج تحته مجموعة من التساؤلات الفرعية وهي:

-فيما يتمثل منظور فتحي المسكيني للتراث؟

-وماهي قراءة المسكيني للتراث العربي؟.

- **دواعي البحث:**

وقد كان لاختيارنا لهذا الموضوع جملة من الدوافع يمكن تصنيفها الى ذاتية وموضوعية.

أ-ذاتية:

فمن أهمها الرغبة في دراسة فكر علمائنا ومفكرينا العرب والوقوف عند عظمة فكرهم، لأننا أولى بدراستهم وتسليط الضوء على أفكارهم عن الغرب.

وكذلك الطابع الأخلاقي والذوق الجمالي للمجتمعات العربية أكثر رفعة وسمو مما لدى الغرب الذي يعاني افلاسا روحيا كبيرا.

ب-موضوعية:

ان الدراسات الاكاديمية حول فكر **فتحي المسكيني** تكاد تكون منعدمة اذ تخلوا المكاتب العربية من كتب ألفت بهدف دراسة فكر المسكيني وفلسفته ، ولم يكن لفكر المسكيني حظ - عموما-في الدراسات الاكاديمية.

- **أهداف الدراسة:**

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

1- التعريف بالتراث الثقافي للشعوب كأحد مقومات بناء الحضارة.

2- توضيح أهمية التراث في الدول العربية عموما وتونس خصوصا.

3- كيفية الاهتمام بهذا الموروث الثقافي وصيانته وتأهيله لتحقيق تنمية مستدامة في الدول العربية.

- **منهجية الدراسة:**

تم اعتماد المنهج الوصفي في انجاز هذا البحث لتناسبه مع طبيعة الموضوع وجديته في تحقيق أهدافه. ولإثراء هذه الدراسة بحقائق ذات قيمة علمية وبمعلومات متنوعة استخدمنا من خلالها مجموعة من المصادر والمراجع، تمثلت في كتب، وبحوث متخصصة، ومجلات ودوريات، كما اعتمدنا أيضا المنهج التحليلي وذلك في تحليلنا لنصوص فتحي المسكيني والتعريفات التي تناولت التراث، كما اعتمدنا المنهج النقدي في نقد بعض الأفكار وفي صياغة التساؤلات.

- **خطة البحث:**

ولمعالجة إشكالية البحث قسمنا خطته الى مقدمة، وثلاثة فصول وخاتمة.

أما الفصل الأول المعنون ب: "مدخل عام الى مفهوم التراث" تطلب تقسيمه الى مبحثين: فقد استهلينا المبحث الأول بضبط "مفهوم التراث" ضبطا لغويا واصطلاحيا، اما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه "التراث بين القطيعة والتواصل" .

والفصل الثاني قد خصصناه للبحث عن منظور **فتحي المسكيني للتراث** لذا كان معنونا بـ: "إشكالية التراث عند فتحي المسكيني"، وقد قسمناه الى مبحثين رئيسيين، فالأول كان خاصا بالهوية والذات وموقف المسكيني منها، اما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه الهوية السياسية، والتي بينا من خلاله العلاقة القائمة بين الهوية من جهة والسياسة من جهة أخرى.

أما الفصل الثالث فقد تناولنا فيه قراءة فتحي المسكيني للتراث العربي لذا عنوناه بـ: قراءة المسكيني للتراث العربي، وقد قسمناه الى ثلاثة مباحث: المبحث الأول يتضمن الحداثة وفكرة الأصالة والمعاصرة. والمبحث الثاني تناولنا فيه موضوع الحداثة والحرية. اما المبحث الثالث تناولنا فيه موضوع التراث العربي في مواجهة الغرب.

- **صعوبات البحث:**

ومن الصعوبات التي اعترضتنا هي قلة وشح المادة المعرفية من مراجع وكتب جعلت من الأفكار والمفاهيم تبقى غامضة مما صعّب علينا انتقاء الأفكار التي تخدم بحثنا. وكذلك انعدام الدراسات المتعلقة بفكر فتحي المسكيني مما تطلب البحث في المصادر ومحاولة فهم المعاني التي يقصدها المسكيني وتكييفها مع بحثنا.

- **أهم المصادر والمراجع المعتمدة:**

لقد اعتمدنا في بحثنا هذا بشكل أساسي على كتاب الهوية والحرية لفتحي المسكيني، كما استعنّا كذلك بكتاب الدين والامبراطورية في تنوير الانسان الأخير ، وكذا كتاب الايمان الحر او ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين وكتاب الثورات العربية... سير غير ذاتية.

الفصل الأول: مدخل عام الى مفهوم التراث

تمهيد الفصل.

<u>المبحث الأول:</u> التراث مفهومه وأبعاده وخصائصه.

- **المطلب الأول:** مفهوم التراث.
- **المطلب الثاني:** أنواع التراث.
- **المطلب الثالث:** خصائص التراث.

<u>المبحــث الثاني:</u> التراث بين القطيعة والتواصل.

- **المطلب الأول:** الاتّجاه التراثي .
- **المطلب الثاني:** اتجاه القطيعة مع التراث.
- **المطلب الثالث:** الاتجاه التوفيقي.

نتائج الفصل.

لقد حظي موضوع التراث باهتمام كبير في الأوساط الثقافية، وقد أُلقيت محاضرات، وكُتبت مؤلفات، وعُقدت ندوات لبيان مكانة التراث في الحياة المعاصرة، ولا شك أن هذه القضية ما كانت لتظهر لولا الفصام الذي ظهر بين الماضي والحاضر على أثر غزو الحضارة الغربية وثقافتها الفكرية للعالم الإسلامي بحيث صار من الضروري أن يؤكَّد على ملامح متميزة وطوابع ذاتية تحول دون الذوبان في عالم الغرب، وقد طرحت تساؤلات كثيرة حول فكرة التراث وهذا ما سنبينه في فصلنا هذا.

المبحث الأول: التراث مفهومه وأبعاده وخصائصه

المطلب الأول: مفهوم التراث

يمثل مفهوم التراث احدى الإشكاليات التي تواجه أي باحث عربي بوجه عام، وبالأخص المقاربات المندرجة ضمن إشكالية الاصالة والمعاصرة سواء كانت مقاربات تنظيرية أو استكشافية، او تلك التي تحاول ابداء تفهم أكثر للمشاريع المقدمة والمنجزة في اطار قراءة التراث وفهمه.

ان العودة الى المعاجم العربية لن يقدم لنا الشيء الكثير بصدد إشكالية التراث، بل لا تمنحنا أي تعريف للفظ "التراث"، فلسان العرب مثلا يورد مجموعة من التعاريف في مادة ورث من غير تمييز للفظة تراث بما يخصبها من معاني وتنفرد به من دلالات: الورث، والورث، والوراث، والارث، والتراث واحد. [1]

نجد ان أصل كلمة التراث مأخوذة من الفعل ورث يرث ميراثا، أي انتقل اليه ما كان لأبويه من قبل فصار ميراثا له، وفي القران الكريم ورد لفظ التراث بمعنى ما يخلفه الميت لورثته وهذا ما تجلى في قوله تعالى: "وتأكلون التراث أكلا لما" (سورة الفجر 19) ، حيث كان المقصود بها الميراث، وتطور بعد ذلك ليشمل مجموع التقاليد والعادات والانماط الثقافية

[1]. ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، د س، ج 2، ص 200.

والحضارية التي تنتقل من جيل الى جيل، ومن عصر لاخر، فيقال في هذا المعنى: التراث الثقافي، التراث الشعبي، التراث الإسلامي، ...الخ. [1]

وعلى هذا الأساس فان معنى التراث قد اكتسب صبغة أكثر شمولية بعدما وجد طريقا نحو استثماره على يد رواد النهضة العربية الذين حاولوا احياء التراث الفكري والثقافي العربي الإسلامي، فأخذ استعمال لفظ التراث في القرن العشرين يدل على كل ما خلفه الأجداد من معارف العلوم الإنسانية والطبيعية، وقيم أنماط تفكير وسلوك وعادات، ونظم ومؤسسات (الاسرة، المسجد، المدرسة، ...)، وابداع وفن (الغناء، الفنون الجميلة، الموسيقى، ...). [2] اما في النقد المعاصر، فإننا لا نجانب الصواب اذا ما اعتبرنا مفهوم التراث إشكالية حقيقية، لا مفر للباحث منها، اذ تنتهي اليها كل تساؤلاته، ويعيد من حين الى اخر النظر في تراثه، ويعود الى تأمله وتفسيره وتقويمه، عودة تابعة من ضرورة وجودية وضرورة معرفية في نفس الوقت، فليس التراث في الوعي المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب، ولكنه دعامة من دعامات وجودنا، وأثر فاعل في مكونات وعينا الراهن، وأثر قد لا يبدوا للوهلة الأولى بينا واضحا ولكنه يعمل فينا في خفاء ويؤثر في تصوراتنا شئنا ذلك أم أبينا. [3] لقد أدرك الباحث المعاصر –العربي خاصة– حقيقة ان التراث موسوم على أجسامنا ، عالق بأذاننا، منقوش على جدراننا، حال في لغتنا، مكبوت في لا وعينا، لا يتعلق الامر هنا بالمقابلة المعهودة من

---

[1]. أبو لمجد عبد الجليل، حارث عبد العالي، **تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة**، افريقيا الشرق، المغرب، ط 1، 2011، ص 87.

[2]. المرجع نفسه، ص 88.

[3]. نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط6، 2001، ص51.

الثقافة العالمة وما يدعى ثقافة شعبية، ولا بثقافة مركزية وأخرى هامشية وانما بمختلف الشواهد التي تجعلنا نعيش الماضي ممتدا في الحاضر منطلقا الى المستقبل. [1]

في ظل تعدد الصياغات والتصورات التي طرح بها مفهوم التراث، يرى عبد الله العروي ان مفهوم التراث كما نستعمله اليوم مستعار من الفكر الغربي، ويقابل كلمة تراث في اللغة الفرنسية (tradition)، ويستعمل الغربيون هذا المصطلح في علم الاجتماع وعلم الكلام بمعنيين مختلفين، فيعني مصطلح التراث في علم الاجتماع: "كل موروث في مجتمع معين عن الأجيال الغابرة: العادات، الاخلاق، الآداب، التنظيمات، ..." ولا يقتصر التراث في هذا المجال على المدونات والاثار المادية، بل يمتد ليشمل المرويات التي وصلتنا عن طريق السماع أيضا. [2] واذا كان هذا التصور لدى عبد الله العروي يضفي على التراث طابعا ماضويا، ويكسوه ارتدادا تاريخيا فان هاجس المفكر السوري طيب تيزيني هو ان يصبح التراث معاصرا قادرا على مواجهة المهمات الكبرى على صعيد التقدم والفكر، فالتراث عنده ليس شيئا مضى وانتهى، وانما هو مستمر فينا، ويضغط علينا بأثقاله، ونحن لسنا أمام خيار نقبل أو لا نقبل، لذلك وجب في نظر طيب تيزيني ان نبحث عن الجوانب الثورية في الماضي ونفعلها في حاضرنا. [3]

فتصور تيزيني للتراث لا يقتصر على الماضي فقط بل يجعله ممتدا للحاضر أيضا.

---

[1]. عبد السلام بن عبد العالي، **ميتولوجيا الواقع**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص91.

[2]. عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، دار التنوير، بيروت، ط1، 1984، ص191.

[3]. عبد الجليل أبو المجد وحارث عبد العالي، **تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة**، مرجع سبق ذكره، ص109.

ان لمقولة حضور التراث حضورا بارزا في تصور محمد عابد الجابري للتراث، فهو في نظره اقرب منه ان يكون ذاتا من ان يكون موضوعا،[1] لذا عمل الجابري على محاولة إعادة امتلاك هذا المخزون الثقافي الحي لا ابعاده والتخلص منه، أي جعل التراث معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والموضوع الأيديولوجي الشيء الذي يتطلب معالجته في محيطه الخاص. [2]

ان هذا التقاطع في الخطابات والتداخل في حقول المعرفة المؤسس لمفهوم التراث قد دفع طه عبد الرحمان الى عقد مقارنة بينه وبين مفهومين يدخلان في حقله هما : الثقافة والحضارة، فالظاهر ان التراث أعم من الثقافة ومن الحضارة، واذا كانت الثقافة هي انتاج خطابي وسلوكي يستند الى قيم قومية حية، أي قيم قومية مرغوب فيها ومطلوب العمل بها، فان التراث قد ينطوي على قيم قومية لم يعد مجمع الامة الخاص يرغب فيها أو يطلب العمل بها، أي قيم ميتة، وكذلك اذا كانت الحضارة هي انتاج خطابي وسلوكي يستند الى قيم إنسانية حية، فان التراث قد يتضمن قيما إنسانية ميتة، أي قيما إنسانية لم يعد المجتمع الإنساني العام يرغب فيها او يعمل بها، [3] وبناءا على هذه المقارنة، يتوصل طه عبد الرحمان الى وضع تعريف جامع للتراث الإسلامي العربي، وهو أنه عبارة عن جملة من المضامين والوسائل

---

[1]. السيد ولد أباه، **اتجاهات العولمة: إشكاليات الالفية الجديدة، المركز الثقافي العربي**، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001، ص167.

[2]. محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص47.

[3]. طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص19.

الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية، حية كانت او ميتة. [1]

ان تعدد التصورات التي طرح بها مفهوم التراث سواء روعي فيها الجانب المادي التاريخي او الجانب الروحاني القيمي، او المعيار الزماني او الديني ، لتجعل الباحث العربي المعاصر يقف أمام تراثات متعددة (تراث مادي، عقلاني، روحي، ...) لكن مع ضرورة الانتباه الى ان الذي تعدد ليس هو واقع التراث بل هو النظر فيه، او قل هو فعل القراءة الذي تناوله، وستبقى الأنظار او القراءات في التراث على حالها من التعدد، بل سيزداد هذا التعدد استفحالا بازدياد المنهجيات المستحدثة والنظريات المستجدة، فضلا عن ان لكل وقت نظره او قراءته، وليس في هذه الكثرة من الأنظار او القراءات ما يضر بالتراث ما لم يتعاط الواحد من أصحابها الى حمل المتلقي على الاعتقاد في تفرد ما جاء به من نظر او قراءة بالصواب، وان كانت هذه الأنظار او القراءات تتفاوت فيما بينها من حيث قدرتها على اقتناص الخصائص المميزة لموضوعات التراث. [2]

وبناءا على هذا، فان إشكالية مفهوم التراث لا ترجع في حقيقة الامر الى واقع التراث بوصفه جملة وقائع معلومة، وانما الى وسائل النظر فيه وآليات تقويمه، أي مناهج قراءة التراث، واذا كانت المفاهيم بشكل عام، تنزل الى المناهج منزلة الفرع من الأصل، فان الاهتمام بفحص قضية المنهج ضرورة لا مناص منها .

---

[1]. طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، المرجع السابق، ص19.

[2]. المرجع نفسه، ص21.

المطلب الثاني: أنواع التراث

التراث الشعبي: يحمل هذا التراث تعاريف عديدة منها تعريف حلمي بدير الذي يقول: "التراث الشعبي يشمل كل المورث على مدى الأجيال من أفعال وعادات وتقاليد وسلوكيات وأقوال تتناول مظاهر الحياة العامة والخاصة وطرق الاتصال بين الافراد والجماعات الصغيرة والحفاظ على العلاقات الودية في المناسبات المختلفة بوسائل متعددة "[1] ، وعرفه بعض العلماء بانه: " المواد الثقافية الخاصة بالشعب اي الثقافة العقلية والاجتماعية والمادية او هو العناصر الثقافية التي خلفها الشعب"، وعرفه اخرون بانه: "المعتقدات ذو العادات الشائعة وكذلك الرواية الشعبية ويدل التراث بصوره عامة عمل الموضوعات الدراسية في الفلكلور او دراسة الرواية الشعبية، و ينبغي ان نرى الوحدة في كل هذه الموضوعات في كونها تجسد بوضوح جميع جوانب الثقافة الروحية ويشير اسم التراث الى اننا نتناول هنا تراثا شفهيا ينتقل من جيل الى اخر داخل الشعب". [2]

نجد في التعريفين تداخل وتشابها فهو اولا اي التراث الشعبي المواد الثقافية العقلية والاجتماعية والمادية التي خلفها الشعب وثانيا هو المعتقدات والعادات الاجتماعية الشائعة والتراث الشعبي من الناحية العلمية هو علم ثقافي قائم بذاته يختص بقطاع معين من الثقافة

---

[1]. حلمي بدير، **أثر الادب الشعبي في الادب الحديث**، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، كلية جامعة المنصورة، دط، دس، ص51.

[2]. لطفي الخوري، **في علم التراث الشعبي**، منشورات وزارة الثقافة والفنون الجمهورية العراقية، دط، 1989، ص7.

التقليدية او الشعبية يلقى الضوء عليها من زاويه تاريخية وجغرافية واجتماعية ونفسية، [1] اذا فمصطلح التراث الشعبي واسع يشمل كل ما هو من شانه متعلق بالفرد داخل جماعته من عادات وتقاليد وازياء وطقوس وزواج وتستطيع القول كذلك انه خلاصه ما خلفته الاجيال السالفة للأجيال الحالية.

والتراث الشعبي يقوم على جملة من العناصر وهي كالآتي:

ان للتراث الشعبي اشكالا متنوعة ومنظمة في مجالات من فنون الثقافة الشعبية لاسيما فنون الادب الشعبي من حكايات خرافية وقصص شعبيه وامثال والغاز واساطير وسنقوم بتفصيلها هذه العناصر من خلال الآتي:

الحكاية: هي فن قديم يرتكز على سرد خبر انتقل عن طريق الرواية المتداولة شفهيا عبر الاجيال مما يجعلها خاضعه للتطور عبر العصور تنسج حول حدث او حوادث مهمه بالنسبة للشعب الذي يستمتع بروايتها والاستماع اليها وبهذا فهي تعبير عن راي الشعب واماله في عصره واحواله السياسية والاجتماعية ومن ثم فهي جزء من تراثه. [2] وتتمثل موضوعاتها في الاشياء الخيالية والمغامرات الغريبة الامور الممكنة الوقوع.

وتنحصر انواعها في الاشكال التالية: الحكاية الغريبة المثيرة للخيال، الحكاية الواقعية، الحكاية الفخرية، حكايات اللصوص. [3]

---

[1]. لطفي الخوري، **في علم التراث الشعبي**، المرجع السابق، ص7.

[2]. رابح العربي، **أنواع النثر الشعبي**، منشورات جامعة باجي مختار عنابة، د ط ، د س، ص 35.

[3]. المرجع نفسه، ص35.

الخرافة: هي قصه كاذبه لا يقبلها العقل ويشمل ذلك التشبيه الخيالي لشخصيه حقيقيه ماثلت في اذهان الناس باطراد من أمثال: الساسة ونجوم السينما لها صفات خارقه للعادة هي في الواقع بمثابه التعويض عما يشعرون به من تفاهة او ذلة. [1]

نفهم من خلال التعريف ان الخرافة اذا كل ما لا يتقبله العقل اي خارقة للعادة نابعة من الخيال وتعرف على انها سرد خيالي رمزي يتضمن حكاية عن شخصيات واحداث تشير عاده الى ظاهره طبيعية والى مرحلة تاريخية او الى مضمون فلسفي او خلقي او ديني. [2]

الامثال الشعبية: يعتبر المثل الشعبي صفوة الاقوال وعصارة افكار الأجيال التي سبقتنا عبر التاريخ الانساني وهو زيادة الكلام الصادر عن الحكماء والبلغاء اجمع المحدثون على صوابه للاستشهاد به في مواقف الجدل ومختلف دروب الكلام فالمثل الشعبي يراد به معنى من وراء معنى اخر وذلك من خلال المشتبه به والمشبه وهو صادر من تجربه شعبية ويتميز المثل الشعبي بمجموعة من الخصائص من بينها:

-**الطابع الشعبي:** يتمثل في اسلوب الذي يتضمن فلسفة بسيطة نابعة من الحياة اليومية. [3]

-**الطابع التعليمي:** وهذا المثل يطلعنا على حقيقه تجربة قد لخص انتاجها في جملة من القول مقتضية من اصلها او مرسلة بذاتها.

---

[1]. مجدي وهبة وكامل مهندس، **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، المرجع السابق، ص 33.

[2]. رابح العربي، **أنواع النثر الشعبي**، المرجع السابق، ص26 .

[3]. المرجع نفسه، ص 72.

-الاستخدام الفني للألفاظ حيث نجد كل كلمة قد اتخذت موضعا ملائما يمنحها معاني لا تموت بها كلمات غيرها. [1]

-**تنوع التراكيب:** فهي قد تكون قصيره مثل اصبر تجبر وقد تكون طويله مثل بكر لحاجتك تقضيها وتنصب للفال بشك قبل الصوم اعطيها قبل ما يكثر القيل والقال. [2]

الأسطورة: هي حكاية تعمد اليها المخيلة الشعبية البدائية اخراج لدوافع داخلية في شكل موضوعي قصصي ترتاح اليه وتهدأ عنه وهناك من يعرفها بانها قصه خياليه قوامها الخوارق والاعاجيب التي لم تقع في التاريخ ولا يقبلها العقل حتى انما عندما نريد ان ننفي وجود شيء نقول انه اسطوري، و الأسطورة انواع منها :

-**الأسطورة التعليلية:** هي التي تعلل ظاهره تستند على انتباه الانسان الذي يجد لها تفسير المباشر ويخلق لها حكاية اسطورة تشرح سر وجود هذا المظهر المثير ومن امثله ذلك: اسطورة الخط الاسود في حبه الفاصولياء.

-**اسطورة الاخيار:** هي التي تتحدث عن الانسان الخير فتسمى اعماله بالفضيلة والبطولة في ان واحد حيث يجسد لنا الخير في هذا الانسان ليتخذ نموذج يحتذى به وتسمى كذلك بأساطير الاولياء.

-**الاسطورة الطقوسية:** تمثل الجانب الكلامي الطقوسي وتعد اسطورة اوزرس مثالا لهذا النوع الخاص، فأوزرس اله الخصب وهو يموت مع فتره انتهاء الخصب ويحيا بعودتها .

---

[1]. رابح العربي، **أنواع النثر الشعبي** ،المرجع السابق ، ص ص 73-75.

[2]. المرجع نفسه، ص 84.

-**أسطورة التكوين:** تصور لنا كيف خلق الكون ومثال ذلك: أسطورة التكوين البابلية التي كانت تعني في اليوم الرابع من عيد رأس السنة. [1] وما نفهم نحن من هذه التعريف ان الأسطورة هي سرد القصص او قصه خرافية فيها الكثير من التهويل ومن هنا كله نستنتج ان التراث الشعبي هو الجامع لعادات الناس وتقاليدهم وما يعبرون عنه من اراء وافكار ومشاعر من جيل الى اخر وهو يشمل كل انواع الحكايات الشعبية والاساطير والامثال والخرافات،... الى غير ذلك.

التراث الديني :

الدين ذو حدين يمكنه في مجتمعات التخلف ان يلعب دورا طبقيا مناقضا لأهداف الاقطاع وان يكون في النهاية وسيلة من وسائل التوعية الجماهيرية. [2] في الواقع، هناك نوعان من التراث الديني أولهما تراث ثابت ومقدس وهو كلام القرآن ومجمل المبادئ الكلية والأصول العامة المتعلقة بها الممثلة للدين الإسلامي، والآخر تراث ديني متغير غير مقدس يدور ويتحرك في الزمان والمكان، ونعني به مجمل أقوال ونصوص التفسير الديني المتعلقة بالمعاملات والحدود والأحكام المتغيرة، وكل ما يتصل بحركة الإنسان في الواقع في علاقاته وتدبيراته

[1]. رابح العربي، **أنواع النثر الشعبي** ، المرجع السابق،ص ص19 - 20.

[2]. جعفر يايوش، **الأدب الجزائري الجديد التجربة والتاريخ**، المرجع السابق ، ص90 .

وشؤونه ومعاملاته وفعالياته المتنوعة.. والأصل فيها الحرية والإباحة إلا ما ألحق منها ضرراً بالنفس وبالآخر..

هذا التراث المتغير كما قلت ليس مقدساً إطلاقاً، لأنه قراءة من جملة قراءات متعددة ومتنوعة وعديدة للدين كنص مقدس، وتفسير من جملة تفسيرات للنصوص الدينية الحمالة لأوجه مختلفة.. والقراءات للفكر الديني متنوعة ومتعددة بتعدد أصحابها وقنواتها والبيئة العاملة فيها والمتأثرة بها سلباً أم إيجاباً، لأنها مرتبطة في العمق الفكري والروحي بثقافة ووعي ومدارك الإنسان نفسه، وظروفه وخصوصيات مجتمعه الذي يعيش فيه، ويمارس حياته من خلاله.. أي أن هذه الأحكام التي تصدر من هذا الفقيه القارئ أو ذاك هي لا شك متحركة ومتغيرة بحسب العادات والتقاليد والأعراف والزمان والمكان والثقافة السائدة وغيرها من الارتباطات المحدودة.. [1]

التراث التاريخي:

التاريخ عموما هو ما حدث في الماضي ويمتد الى الحاضر ويتحدد مفهومه بالمراحل التطورية التي لا تثبت على حال واحده والتي تخص الجوانب السياسية والاقتصادية، الثقافية، والادبية خاصة، ومنه كانت التسمية بالتاريخ السياسي، التاريخ الاقتصادي، التاريخ الثقافي، والتاريخ الادبي...الخ [2]

---

[1]. الأسد ناصر الدين، **التراث والمجتمع الجديد**، مطبعة الهاني، بغداد ، 1996، ص 123.

[2]. جعفر يايوش، **الأدب الجزائري الجديد التجربة والتاريخ**، المرجع السابق ، ص 98.

فالتراث اذن هو روح الامة ومقوماتها وتاريخها والامة التي تتخلى عن تراثها تتخلى عن روحها وتهدم مقوماتها وتعيش بلا تاريخ. ونظر للاقتراب الذي ضرب الامة العربية في صميم هويتها فاتسعت الهوة بين القيم التقليدية والقيم الجديدة وقد تسربت اجيال جديدة منها، وأصبح الانسان العربي منجلي من القيم لا بل أصبح تأثير الثقافة الجديدة تيار عارما ومؤثر نتج عنه الاغتراب الثقافي والاجتماعي في الخطاب الفكر المعاصر، وبهذا كانت عودة الكتاب والروائيين الى التاريخ من اجل التعايش مع الواقع. [1]

[1]. الأسد ناصر الدين، **التراث والمجتمع الجديد**، المرجع السابق ، ص 126.

المطلب الثالث: خصائص التراث

التراث هو مجموع ما خلفته قرائح الأقدمين وصفوة الأسلاف من فكر وعلم وفن ونمط عيش وفنون حضارة مما يمكن لجيلها الحالي الإفادة منه ، والاستعانة به على حل ما يواجه من المشكلات والتحديات ، او تعريفه بأنه كل ما أفرزه الماضي من إفرازات ، ضارة ونافعة ، سامة وسليمة ، لا يزال لها أثرها الفعال في مسلكنا ومعتقداتنا وأسلوب معيشتنا ونظرتنا إلى الحياة، منها ما يجدر بنا التمسك به وتنميته ، ومنها ما ينبغي لنا محاولة استئصاله ، أو الحد مقدار الإمكان من نطاق سلبياته. [1]

. هو خلاصة ما خلَفته (ورَّثته) الأجيال السالفة للأجيال الحالية . ومن الناحية العلمية هو علم ثقافي قائم بذاته يختص بقطاع معين من الثقافة (الثقافة التقليدية او الشعبية) ويلقي الضوء عليها من زوايا تأريخية وجغرافية واجتماعية ونفسية. [2]

. هو كل ما وصل الينا من الماضي داخل الحضارة السائدة ، فهو قضية موروث ، وفي الوقت نفسه قضية معطى حاضر على عديد من المستويات .

. هو كل ما هو حاضر فينا او معنا من الماضي ، ماضينا نحن او ماضي غيرنا ، القريب منه او البعيد .

---

[1]. يوسف محمد عبد الله ، **التراث** ، شبكة النبأ المعلوماتية ، العدد 1429 ، 12 نيسان 2008 ، ص 32.

[2]. أحمد زياد محبك، **من التراث الشعبي، دراسة تحليلية للحكاية الشعبية** ، دار المعرفة، بيروت، 2005، ص 126.

. هو كل ما ورثناه تاريخياً من الأمة التي نحن امتداد طبيعي لها . وهو وعي التأريخ وحضوره الشعوري في الكيان الفردي أو الجمعي .

. هو ليس كل ما وصل الينا من الماضي ، وإنما هو الذي وصل الينا من الماضي وله خاصية الفعل والتأثير في حياتنا ، وعلى أفكارنا ومفاهيمنا وتصوراتنا ، والذي لا يمتلك هذه الخاصية لا يصدق عليه وصف التراث ، بالمعنى الوظيفي للتراث . [1]

. مجموع نتاج الحضارات السابقة التي يتم وراثتها من السلف إلى الخلف وهي نتاج تجارب الإنسان ورغباته وأحاسيسه سواء أكانت في ميادين العلم ام الفكر أم اللغة أم الأدب وليس ذلك فقط بل يمتد ليشمل جميع النواحي المادية والوجدانية للمجتمع من فلسفة ودين وفن وعمران... وتراث فلكلوري واقتصادي أيضا.

. هو التراث الفكري المتمثل في الآثار المكتوبة الموروثة التي حفظها التأريخ كاملة ومبتورة فوصلت الينا بأشخاصها.

. مجموعة من العادات والأعراف يُنظر إليها كسوابق تشكِّل الجزء الأساسيّ المؤثِّر على الحاضر .

. هو عنصر من عناصر الثقافة التي تتناقل من جيل إلى آخر . .[2]

. هو مرادف للثقافة وهي مجموعة عناصر السلوك المكتسب المميزة لأفراد مجتمع ما .

---

[1]. أحمد زياد محبك، **من التراث الشعبي، دراسة تحليلية للحكاية الشعبية** ، المرجع السابق، ص 139.

[2]. يوسف محمد عبد الله ، **التراث** ، المرجع السابق، ص 37.

. شكل ثقافي يتناقل اجتماعيا ويصمد عبر الزمن .

. أسلوب متميز من أساليب الحياة كما ينعكس في مختلف جوانب الثقافة وربما يمتد خلال فترة زمنية معينة وتظهر عليه التغيرات الثقافية الداخلية العادية ولكنه يتميز طوال تلك الفترة بوحدة أساسية مستمرة .

. لا يشمل فقط على ما يقال أو على ما يحكى وإنما يشمل أيضا على ما يفعل وما يظهر للعيان وهو ليس دور النموذج السلوكي بأقل من دور الكلام فالنموذج جزء متكامل من التراث الشعبي.

. عبارة عن فعل أكثر من قول وهو يكون معاشا قبل أن يفكر فيه وهذا يفسر كونه عاملا من عوامل التماسك الإنساني فهو تماسك يعبر عنه من خلال العصور وفي مختلف أساليب الحياة.[1]

[1]. يوسف محمد عبد الله ، **التراث** ، المرجع السابق ، ص 39.

المبحث الثاني: التراث بين القطيعة والتواصل

المطلب الأول: الاتّجاه التراثي:

يعرف بالتيار السلفي الأصولي، يمجد التراث و تمثله فئة" مثقفة "يمكن نعتها بالتقليدية، لا تعرف سوى التراث، ولا تشتغل إلاّ به وفيه وعليه، ومن ثم، فهي لا تعير أدنى اهتمام لمّا يروج حولها من مظاهر الحداثة ومنتجاتها، إن لم تتخذ منها موقف رفض و عداء يصل، أحيانا، حد التشكيك في عقيدة من انفتح عليها أو انتفع بمكتسباتها. [1]

يرى المفكرون أنّ للت ا رث أهمية كبيرة، ذلك أنّ الوعي بتراث أية أمة، يعين على فهم واقعها المعاصر، ورؤية الحاضر بوضوح، تتوقف على توفير رؤية أوضح للماضي. [2]

إنّ أنصار هذا القطب أولوا اهتماما كبيرا بالتراث، شعارهم أنه لا يمكن لأمّة أن تفهم حاضرها إلاّ بالاستناد إلى ماضيها وأن يكون لها وعي كبير بتراثها، الأمّم التي تقرأ الحاضر والمستقبل بعيدا عن ماضيها وتراثها لا يمكنها التقدم والنهوض.

هذا القطب يرفض الارتباط بالحداثة و كل ما أنتجه الغرب ويرى في الحداثة خطرا يهدّد الدين والهوية العربية.

---

(1). ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، فالية للطباعة والنشر، دار البيضاء، ط1، 2013، ص 35 .

(2). ابراهيم محمود عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، ط1 ، 2008، ص 6.

إنّ أهمية التراث للعرب، تتجلى في كونه وسيلة من الوسائل التي ستساعدهم على الإسهام في التراث الفكري العالمي، وستعينهم على بلورة نظرية فكرية وتيار فكري عربي عام. [1]

يرى أصحاب هذا القطب أنّ الرجوع إلى التراث إحتماء به لمقاومة هذا الآخر المتقدم والمستعمر و إيمانا منهم بأن أمر هذه الأمة لا يصلح إلاّ بما صلح به أولها بالأمس البعيد . التراث عندهم مرجع يرجعون إليه للاحتماء مما جاء به الغرب من منجزات بصفة خاصة من الحداثة بصفة عامة، فالتراث هو ركيزة الأمة من عادات ومعتقدات وتقاليد وهذا يضمن لهم سبيل التقدم والتطور.

قد تجسد خطاب المصالحة مع التراث والمطابقة معه العديد من المفكرين وعلى أ رسهم" طه عبد الرحمن "فهذا الخطاب بعيد عن السيرورة التاريخية ينظر إلى الحاضر والمستقبل نظرة ماضوية، فهو أعاد إلى الواجهة آلية القياس. "قياس الغائب على الشاهد"، قياس الماضي على الحاضر دون سبر أو تحليل، في تغييب بائن للفاعلية التاريخية . [2]

استحضار الماضي للعيش ومواكبة الحاضر، فالتراث شرط من شروط التقدم وجب اللجوء له فالأمة من دون تراث هي أمة بلا هوية ولا حاضر ولا مستقبل.

وهذه النظرة يعتريها شيء من السلب فهي تجعل الإنسان انطوائيا وتبعده عن التطورات والنهضة وكل جديد.

---

[1]. ابراهيم محمود عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، المرجع السابق، ص 65.

[2]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 38.

"ونظرا للانتقائية و الانغلاق اللذين ميزا هذا الخطاب وبفعل إنشداده المطلق إلى الماضي وقراءته للمستقبل في الماضي، تأسس خطاب مضاد يحمله مسؤولية ما آل اليه الوضع العربي من تخلف وتراجع لأنه المكرس للفكر التقليدي والمانع الجوهري من تدارك التأخر التاريخي للعرب والعائق المركزي أمام تحقيق حلم النهضة المنشود.[1]

و هذا ما مثله جيل الرواد الأوائل من أمثال" جمال الدين "و"محمد عبده "و"خير الدين التونسي"، أمّا الجيل الثاني المتأخرين أمثال" طه عبد الرحمن."

الاتجاه السلفي في الدراسات الفكرية يحاول أن يحقق مهمة الحفاظ على الأصالة والتراث في وجه الموجة الغربية بوجه عام، وفي وجه الاستعمار الصهيوني و كذا الفلسفة المادية بوجه خاص. [2] هذا التيار يدعوا إلى العودة إلى الأصول والمحافظة على التراث و بالرغم من هذه الرؤية وقناعته بها إلاّ أنّه تجاهل الحداثة و الاكتفاء بالتراث رافضين أنه يزيد في الجهل والتأخر الذي يعيشه العرب "وعلى الرغم من رفضهم الغرب على مستوى التنظير إلاّ أنهم على مستوى الممارسة والحياة اليومية لا يدخرون وسعا في التنعم في منجزات الحضارة الغربية في حياتهم اليومية، [3] إنّ ضرورة العودة إلى الماضي والتمسك بالتراث تزيد في تخلف المجتمع، و ليس اللحاق بركب التقدم، و هو ما عيب على هذا الاتجاه فهو عاجز أمام تحديات العصر ويزيد في التخلف والتأخر. [4]

---

[1]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 38.

[2]. أحمد محمد سالم، **إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر**، المرجع السابق ، ص8 .

[3]. المرجع نفسه، ص91.

[4]. المرجع نفسه ، ص97.

المطلب الثاني: اتجاه القطيعة مع التراث:

خطاب القطيعة مع التراث تمثله في الغالب الأعم فئة مثقفة تلقت تكوينها بالغرب وتشبعت بتراثه وغدت لا تفكر إلا داخل مرجعيته الثقافية وبتوجيه من رؤاه. هذا الاتجاه يرفض التراث رفضا مطلقا، باعتباره عامل يؤدي للجمود الفكري و التخلف عن ركب الحضارة . اعتبار التراث عائقا معرفيا و إيديولوجيا أمام اعتناق قيم الحداثة المعرفية و الأخلاقية اجتهد هذا الخطاب سواء مع رواده الأوائل: "رفاعة الطهطاوي"، و"لطفي السيد"، و"شبلي شميل "و"طه حسين "، و الجيل الثاني من المتأخرين من أمثال" عبد الله العروي "في استئصال" مبدأ العودة إلى السلف الصالح ". فهم رفضوا التراث و دعوا لإحداث قطيعة معه وهذا ما دعا إليه عبد الله العروي. [1]

هذا الموقف يتخذ منظومته المرجعية" وسلفه الصالح "من التراث الغربي لا يختلف كثيرا من حيث آليات الاشتغال ، عن موقف" خطاب المطابقة مع التراث"، الذي يقوم على تمجيد التراث والتنويه به، لمقاومة الآخر، إلا من حيث انه يستبدل التراث الغربي، بالتراث العربي الإسلامي فيرتمي في أحضانه واعيا بذلك أم غير واع، فيسلك مسلك أحد الأسلاف الغربيين....هذا الموقف يتضمن قدرا كبيرا من الاستلاب والاغتراب يصل حدّ التشنيع بهذا التراث، والقدح في أهله والمشتغلين عليه ". [2]

---

[1]. أحمد محمد سالم، **إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر**، المرجع السابق ، ص 119.

[2]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 39.

المطلب الثالث: الاتجاه التوفيقي :

في هذا الاتجاه أتيح لأصحابه فرصة للإطلاع على التراث العربي الإسلامي وفي الآن نفسه إمكانية الانفتاح على الثقافة الغربية، الأمر الذي أدى بأصحابه إلى تبني آليات الجمع بين الوجوه المشرقة من تراثنا، والمطابقة معها، والقطيعة مع الجوانب" الميتة" والمميتة فيه، ثمّ الأخذ من تراث الغير ما يبدو مساعدا على استرجاع شروط القوة والمناعة الحضارية للأمة العربية، أو ما يعزز الثقة بالتراث العربي الإسلامي، أكثر من أي شيء آخر. [1]

الأخذ من التراث العربي الإسلامي، ما يحفظ هويتنا، ويصون أصالتنا، ومن الحضارة الغربية ما يصلح لنهضتنا ويرقى بنا مدارج التقدم.

إنّ إحياء التراث ينبغي أن يكون من خلال منظور الحداثة و المعاصرة ومتطلبات المجتمع العربي وبرؤيته بعين الحاضر، حتى يمكنه أن يسهم في صناعة المستقبل و بالتفاعل الحي مع الواقع والعمل من خلاله . [2] حتى يحيا التراث لابدّ من قراءته بنظرة حداثية معاصرة بعين الحاضر والماضي، و هذا من أجل بناء عالم جديد وأصيل في الآن نفسه وصناعة مستقبل سمته التطور؛ أي الالتحاق بركب الحضارة، فالتراث هو هوية الأمة وجب إحياؤه من خلال نظرة معاصرة حداثية تتناسب مع الحاضر.

---

[1]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 64.

[2]. ابراهيم محمود عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، المرجع السابق ، ص ص 69 -70.

هذا الخطاب يتميز بسمة الانتقائية؛ فهو ينتقي من التراث باعتباره مصدر الأصالة ما يريده ومن الحداثة ما يطيب له، وهذه النظرة التركيبية في الفكر المعاصر تبناها العديد من المفكرين وعلى أ رسهم" محمد عابد الجابري"، فهم أدركوا الخطورة التي تجتاح الفكر من خلال خطاب المطابقة مع التراث، و القطيعة معه بأنّها لا تمكنه من اللحاق بركب الحضارة و التطور، فشقّ هذا الاتجاه طريقه إلى التوفيق بين هاتين النزعتين. [1]

احتلت مشكلة التراث والحداثة بما فيها العودة إلى التراث مكانة بارزة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، واهتم بها المفكرون باختلاف تخصصاتهم وأيديولوجياتهم مابين معارض ومؤيد وموفق بينها؛ المؤيد سعى للعودة إلى أصول الدين والعودة المكثفة لهذا التراث، متمسكين بالتراث على أنه قادر على حلّ مشكلات العصر،[2] أمّا المعارض رفض الموروث و يرى أنّه معيق من معوقات التقدم وخاصة الموروث القديم، إلاّ أنّ البعض سعى إلى التوفيق محاولا الجمع بين الموروث والجديد، وأنه وجب استغلال كليهما، وذلك بالأخذ بالجديد الذي لا يمس هويّة الأمة ويزعزع قيّمها، ويرى بأن الأمم المتطورة هي التي تستطيع أن تساير الجديد الصادر عن غيرها فتأخذه، وتجعله مواكب لتراثها في الوقت نفسه، وتنبذ النزعة الاحتقارية للتراث التي ترى أنّ المستقبل يبدأ بزوغ نوره ووهج حضارته بالقطيعة مع الماضي. [3]

---

[1]. ابراهيم محمود عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، المرجع السابق ، ص 107.

[2]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 83.

[3]. ابراهيم محمود عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، المرجع السابق ، ص 122.

نصل من خلال هذا الفصل ان التراث هو خلاصة ما خلَفته (ورثته) الأجيال السالفة للأجيال الحالية، أي ان **التراث** هو ما خلفه الأجداد لكي يكون عبرةً من الماضي ونهجاً يستقي منه الأبناء الدروس ليَعبُروا بها من الحاضر إلى المستقبل. والتراث في الحضارة بمثابة الجذور في الشجرة، فكلما غاصت وتفرعت الجذور كانت الشجرة أقوى وأثبت وأقدر على مواجهة تقلبات الزمان. ومن الناحية العلمية هو علم ثقافي قائم بذاته يختص بقطاع معين من الثقافة (الثقافة التقليدية أو الشعبية) ويلقي الضوء عليها من زوايا تاريخية وجغرافية واجتماعية ونفسية. فالتراث عبارة عن عادات الناس وتقاليدهم وما يعبرون عنه من آراء وأفكار ومشاعر يتناقلونها جيلاً عن جيل. ويتكون الجزء الأكبر من التراث من الحكايات الشعبية مثل الأشعار والقصائد المتغنّى بها وقصص الجن الشعبية والقصص البطولية والأساطير. ويشتمل التراث أيضًا على الفنون والحرف وأنواع الرقص، واللعب، واللهو، والأغاني أو الحكايات الشعرية للأطفال، والأمثال السائرة، والألغاز والأحاجي، والمفاهيم الخرافية والاحتفالات والأعياد الدينية. كذلك فكل الناتج الثقافي للأمة يمكن أن نقول عنه "تراث الأمة". فلا حضارة بدون تراث لأنها ستصير حضارة طفيلية ترتوي من تراث الآخر دون تراثها شأن الطفيليات التي تتقوت مما تنتجه الأشجار الأخرى فما إن تحبس عنها الأشجار قوتها حتى تندثر مهما بلغت طولا وعرضا، بل يجب أن تكون الحضارة أصيلة لا تبعية عندها، مستقلة تملك جذورها العميقة.

الفصل الثاني: إشكالية التراث عند فتحي المسكيني.

تمهيد الفصل.

المبحث الأول: الهوية والذات وموقف المسكيني منها.

- **المطلب الأول:** موقف المسكيني من الهوية.
- **المطلب الثاني:** الهوية وعلاقتها بالذات.

المبحث الثاني: الهوية السياسية.

نتائج الفصل.

يحتل موضوع الهوية والذات مساحة شاسعة في دراسات الشخصية بصفة خاصة، وميدان علم النفس بصفة عامة، حيث تعددت الآراء واختلفت التيارات المهتمة بدراسة الهوية والذات، وحاولت كل منها أن تصبغ الموضوع، بطبيعة الفلسفة التي تتبناها، وقد طرحت تساؤلات كثيرة ونظريات عديدة حول فكرة الهوية والذات وهذا ما سنبينه في فصلنا هذا.

المبحث الأول: الهوية والذات وموقف المسكيني منها.

المطلب الأول: موقف المسكيني من الهوية.

تعبر الهوية في الفكر الفلسفي عن ضرورة منطقية بعينها، تؤكد أن الموجود هو ذاته دوما، لا يلتبس بما ليس منه، فهو عين ذاته، كما تؤمن الفلسفة بمبدأ الهوية، فالشخص هو-هو مهما اعترته التغيرات المختلفة.

أما من المنظور السياسي فمسألة الهوية تشير إلى الطابع القومي أو القومية المشتقة من مفهوم الأمة، إن الهوية هي الخيط الذي ينتظم به الأفراد في الوطن أو الأمة أو القومية مهما اختلف الزمان والمكان، ليكون عقدا يقوي وحدتهم ويصون تماسكهم. [1]

بينما في علم النفس الاجتماعي، فالهوية أداة تسمح بالتفكير في العلاقة المفصلية بين السيكولوجي والاجتماعي عند الفرد، إنها تعبير عن محصلة مختلف التفاعلات المتبادلة للفرد مع محيطه الاجتماعي القريب والبعيد. [2]

أما علم الاجتماع فيعرف الهوية على أنها الشفرة le code التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقته بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وعن طريقها يتعرف عليه الآخرين باعتباره منتميا إلى تلك الجماعة، وهي شفرة تتجمع عناصرها على مدرا التاريخ

---

[1]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 44.

[2]. محمد عبد الرؤوف عطية، **التعليم وأزمة الهوية الثقافية**، مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2009، ص25.

الاجتماعي ومن خلال تراثها وطابع حياتها. [1] اذ يعد مصطلح الهوية من المصطلحات المألوفة في حياتنا الاعتيادية أين غاز كل العلوم وجميع المجالات: السياسية، القانون، علم النفس، علم الاجتماع...الخ.

ويعتقد الكثير أنه مصطلح حديث النشأة، حيث انفجر استعماله فجأة في الميدان العلمي بمختلف حقوله في العشر سنوات الأخيرة، لكن جذوره تضرب في تاريخ الفلسفة اليونانية، ففي القرن السادس قبل الميلاد، كتب هيرقليطس: " **إن المرء لا يستطيع أن يستحم في ماء النهر الواحد مرتين، لأن مياها جديدة تجري من حوله أبدا**"، ويعني ذلك أنه من المستحيل في الكون وجود شيئان متطابقان.

ثم بدأ الجدل يظهر ويحتد شيئا فشيئا حول هذه القضية في الفلسفة اليونانية القديمة، حيث يعتبر أفلاطون الهوية جوهر سرميدي ، تظل أزلية ولا تتأثر بالظروف والتغيرات المختلفة، ويرى الأرسطيون أن مصطلح "الهوية" منسوب إلى أرسطو دون غيره، حيث وضع قوانين الفكر الرئيسية المتمثلة في:

- قانون الهوية "أ" هو "أ".
- قانون المبدأ الثالث المرفوع ("أ" اما ان يكون "ب" أو لا "ب" في وقت واحد).

قانون الوسط الممتنع ("أ" إنما أن يكون "ب" أو لا "ب" ولا ثالث لهذين الاحتمالين. [2]

---

[1]. محمد العربي ولد خليفة، **المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003، ص97.

[2]. سعيد إسماعيل على، **الهوية والتعليم**، عالم الكتب، ط1، 2005، ص25.

فأرسطو هو من أطلق تسمية الهوية الرقمية، الكيفية والهوية الخاصة، أما دافيد هيوم فقد ركز على عامل التجريب فالهوية الشخصية لا تمثل في نظرة حالة خاصة ضمن الإشكالية العامة للهوية، فهي قضية مستقلة بذاتها، ولا يمكن بشكل من الإشكال ربطها بالقضايا المتعلقة بالهوية، ولقد ميز لوك بين ثلاثمعاني للهوية هي:[1]

- الهوية العددية: ويتعلق الأمر في هذا النوع بالأجسام الفيزيائية وترتبط الهوية العددية بتغير عدد الذرات المكونة للجسم الفيزيائي.

- الهوية النوعية: فإن كانت الهوية العددية تشير إلى الأجسام الفيزيائية، فإن الهوية النوعية تشير إلى الكائنات الحية فقد تتغير أجزاء الجسم الحي باستمرار في حين يبقى الجسم هو-هو.

- الهوية الشخصية: يشير هذا النوع من الهوية كما يرى لوك إلى الحياة الداخلية للفرد فهي نظرة الذات لذاتها التي لا ترتكز لا على الشكل أو على عدد الأجزاء، ويربط لوك مفهوم الهوية الشخصية بمفهوم الشخص الذي هو كائن مفكر، عاقل وقادر على التعقل والتأمل وتعتبر الأهم من الجانب الأخلاقي، والميتافيزيقي، [2] وبناءا على ما سبق فالهوية من جهة نظر جون لوك تكمن في ذلك الوعي الكامل أو المعرفة المصاحبة لإحساساتنا التي تجعل الشخص هو نفسه عبر الزمان والمكان أي هي ذلك الشعور الذي يجعل الإنسان يدرك ذاته،

---

[1]. على أسعد وطفة، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013، ص46.

[2]. سعيد إسماعيل على، **الهوية والتعليم**، المرجع السابق، ص19.

ويبني معرفته بذاته على نحو قائم، فيكون الشخص هو –هو رغم كل ما يتعرض له من تغيرات وتهديدات داخلية أو خارجية.

– مفهوم الهوية:

أ– لغة:

يشتق المعنى اللغوي لمصطلح الهوية من الضمير هو ويشير مفهوم الهوية إلى ما يكون به الشيء هو.

تم وضعه كاسم معرف بـ أل ومعناه: الاتحاد بالذات هو، أي من حيث تشخصه وتحققه في ذاته وتميزه عن غيره، فهو وعاء الضمير الجمعي لأي تكتل بشري، ومحتوى لهذا الضمير في نفس الآن، بما يشمله من قيم وعادات ومقومات تكيف وعي الجماعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها. [1]

ب– اصطلاحا:

– **تعريف المسكيني:** ذهب المسكيني الى ضرورة التمييز بين الهويّة والذّات، وهذا التّمييز يمكن أن يساعدنا أيّما مساعدة، [2] لأنّ الذّات لا هويّة لها بالضّرورة، فهي إمكانية الإنسان المتاحة في ثقافة ما. ويقول بأن "فلاسفتنا القدامى قد استعملوا لفظة (هُوية) المتحولة من

---

[1]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 58.

[2]. فتحي المسكيني، **الهُوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن** ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص6.

الضمير المفرد المذكر الغائب (هو)، بوصفه مقابلاً للفظة (إسنين) في اليونانية و(هسسن) في الفارسية، للدلالة على وجوه المعنى الذي أقره أرسطو لمفهوم الوجود، وأن لفظة (الهُوية) مستعملة في ترجمة (ما بعد الطبيعة)، للدلالة على معنى (الوجود) في اليونانية".[1]

- **تعريف الفارابي** : يشير الفارابي بأن هوية الشيء عينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد، وقولنا أنه هو إشارة إلى هويته و خصوصيته لا يقع فيه الاشتراك.

- **تعريف ابن رشد:** يرى أن الهوية تقال بالترادف عن المعن الذي يطلق عليه اسم الموجود وهي مشتقة من الهو كما تشتق الإنسانية من الإنسان. [2]

- **تعريف ميلر:** يرى ميلر أن الهوية نمط الصفات الممكن ملاحظتها أو استنتاجها، والتي تظهر الشخص وتعرفه وتحدده لنفسه وللآخرين، ويقسم ميلر الهوية إلى شقين: الهوية الذاتية التي تشير إلى الشخص كما يتصوره الآخرين والهوية الموضوعية العامة التي تشير إلى الشخص كما يراه الآخرون. [3]

هذه التعاريف تتضمن في طياتها أبعادا هامة هي:

1) الهوية ترابط حيث يبدأ الأفراد في بناء هوياتهم عندما يشعرون بوجود الآخرين.

---

[1]. فتحي المسكيني، **الهُوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن** ، المصدر السابق ، ص7.

[2]. سعيد إسماعيل على، **الهوية والتعليم**، المرجع السابق، ص23.

[3]. رشاد عبد الله شامي، **إشكالية اليهودية في إسرائيل**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997، ص7.

2) الهوية علائقية تتعرض للتغيرات المختلفة عندما تؤثر الأسباب في العلاقة مع العالم الخارجي وهذا يعني أنها تتكون تدرجيا، يبنيها الفرد عبر كامل مراحل حياته، لكن بعض عناصر الهوية (كالدين واللغة)، تبقي ثابتة مقارنة بالعناصر الأخرى، [1] كما تعكس عملية بناء الهوية، الحياة الشخصية للإفراد التي تتضمن مواقف عديدة ومختلفة منها:

- تفاعل الفرد مع الوالدين.
- تعلم الأدوار المرتبطة بالجنس، التربية التي تلقاها الفرد في محيطه...الخ.
- ومن لطبيعي جدا أن حياة كل فرد تتحدد ضمن إطاره الثقافي الخاص وبلغة أخرى، مجموع معقد أو متناقض من التمثيلات والأداء التي تفسر طبيعة العلاقة مع العالم الخارجي.

3) تخضع الهوية لنوع العلاقة المبنية مع المحيط، الذي يتضمن معنى شاسع إذ يتجاوز المحيط الطبيعي ليشمل كل العناصر التي تحيط بالفرد والمجسدة في اللغة، الإشارات، الأفكار، والتصورات (صور ذات معنى) التي تنتقل عن طريق الأقوال والأفعال، إلى جانب المحيط المادي الذي يشمل كل أنواع النشاط الإنساني. [2]

وبالتالي فالهوية ليست أمرا ثابتا إلى حدما، لكنها سيرورة دينامكية، فهي تشمل الطريقة التي بها نتعامل فيما يبننا، عندما نكون في حالة تفاعل مع العناصر الإنسانية واللإنسانية ، وبناءا على ما سبق يمكن التمييز بين نوعين رئيسين للهوية هما:

---

[1]. سعيد إسماعيل على، **الهوية والتعليم**، المرجع السابق، ص42.

[2]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 64.

أ- **الهوية الشخصية:** التي تشير الى إدراك الفرد لذاته، ولقد عرف هذا المفهوم شيوعا واتساعا في الدراسات السيكولوجية، فهي المسافة التي يقطعها الفرد بين محاولة التميز عن الآخرين واضطراره للتطابق معهم، إنها جهد دائم لتوحيد آليات الذات، وانسجامها الداخلي،[1] تبطل ضرورات القوالب الثقافة التي يعيشها الفرد والمجتمع الذي نشأ فيه، ذلك الإبطال نفسه هو الذي يدفعه لتحديد تميزه ورسم حدود هويته الشخصية، وتتواصل عملية الإبطال والإثبات والعودة إلى الإثبات مدى الحياة حيث أصبح مفهوم الهوية الشخصية يستخدم للتعبير عن الهوية الاجتماعية والهوية الثقافية والعرقية، كلها مصطلحات تشير إلى توحد الذات مع وضع اجتماعي معين ".[2]

ب- الهوية الاجتماعية: يتقارب مدلول الهوية الاجتماعية مع مدلول الهوية الثقافية، بل هناك دراسات لا تفرق بين المفهومين وفي شأن الهوية الاجتماعية يقول بارث : أنها مزودة بفاعلية اجتماعية، وهي في رأيه ظاهرة مركزية في نظام العلاقات الاجتماعية وتنظيم التبادلات في كل مجالات الحياة، ففي تحديدها، لا يتطلب الأمر جرد كل سماتها الثقافية، وإنما التعرف على ما تستخدمه تلك الجماعة من سمات دون الأخرى مما يبرز تميزها بين الجماعات الأخرى، والتمايز هنا يخص بظهور هويات على حساب هويات أخرى، وهذا كله راجع لنوعية العلاقة بين الجماعات، فهي حالة بناء دائم، ودراستها لا يتم إلا من خلال التفاعلات

---

[1]. على أسعد وطفة، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**، المرجع السابق، ص52.

[2]. محمد العربي ولد خليفة، **المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003، ص110.

الاجتماعية التي تبرز بوضوح ما يسمى بالشعور بالإنتماء بوظيفة هامة هي التأكيد على الهوية أو رسم حدودها مع غيرها من الهويات الأخرى، التي تميز جماعات أخرى. [1]

عناصر الهوية:

أ- **اللغة:** تشير اللغة إلى القدرة الذهنية التي تتكون بين مجموعة معارف لغوية بما فيها المعاني والمفردات، تتولد أو تنمو في ذهن الناطق بها، فتمكنه من فهم مضامين ما ينتجه، أفراد مجموعته وبالتالي تتولد صلة بين فكره وفكر الآخرين، حيث يولد الإنسان ويكون مزودا بقدرة على اكتسابها، وهي الميزة التي تميزه عن باقي الكائنات الأخرى وتعتبر اللغة الوسيلة التي يتفاعل بها الأفراد فيما بينهم، ويسيرون بها نظام حياتهم كما أنها حلقة وصل بين الأجيال المختلفة لنقل أرائهم الثقافي وتجاربهم الخاصة،[2] فلولاها لكانت حياتنا منقطعة عن حياة أجدادنا وأسلافنا، ولقد ذهبت خولة طالب إبراهيمي إلى أبعد من ذلك حين تعتبر اللغة أداة يتحقق بها الاندماج الاجتماعي للفرد وبناء ذاته الاجتماعية وهي التي تصنعه في صلة بالغير وتجعله ينخرط في سيرورة مزدوجة، حي يعترف الفرد بالهوية، وينتمي الى زمرة اجتماعية معينة لغوية أو ما يسمى بالجماعة اللغوية فالمجتمع الجزائري ذو تركيبة معقدة، متكونة من عدة قوميات يتشاركون اللغة البربرية (الأمازيغية) التي تتفرع إلى لهجات مختلفة مثل القبائلية، الشاوية، التارقية، الشلحية،...الخ. إلى جانب اللغة العربية، وهذا التعقيد والتركيب شأنه شأن اللغات الأخرى، المنتشرة في العالم، غير أن أفراد الجماعة ليسوا مضطرين لأن يعتمدوا على

---

[1]. محمد العربي ولد خليفة، **المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية**، المرجع السابق ، ص112.

[2]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 73.

نفس الصيغة اللغوية في ظروف وأحوال متشابهة، فالجماعة اللغوية هي نتاج تواصل الجماعة والاندماج الرمزي في علاقتها بإمكانية التخاطب بغض النظر عن الاختلافات الموجودة في اللهجات، فألاهم هو خلق قنوات الاتصال عبرها تنتقل المعارف والأفكار بين الأفراد، وهذا التنوع اللغوي المتمثل في اللهجات قد يؤثر على تصورهم للهوية ووعيهم بالانتماء إلى جماعة لغوية [1] وتشير اللهجة إلى مجموعة من القوالب وأنماط السلوك السابقة لوجوه الفرد، إذ لا يملك لغة خاصة به لوحده وإنما هي ظاهرة عامة وجمعية يشترك جميع الأفراد في بناءها وبالتالي فهي ارث اجتماعي يرثها جيل عن جيل. [2]

ب- الانتماء الديني: يشير الدين إلى الاعتقاد في الشيء والإيمان به، يدين له المرء بالولاء والطاعة، وحسب معاجم اللغة العربية وكتب التفسير، ورد فيها أن كلمة الدين ترجع إلى الفعل اللاتيني "Religere" والذي يشير إلى مفهوم العبادة التي ترتكز على الخشوع والاحترام فحسب المشرع الروماني شيشرون فالدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله، وثمة رباط روحي، ينشأ بين أفراد الجماعة المؤمنة في نفس العقيدة والمذهب الديني الموحد وفهم العلاقات القائمة بينهم وتميزهم عن الفئات والجماعات الأخرى، [3] ومعنى ذلك أن الدين هو نظام وقانون، يهدف إلى تنظيم الحياة الشخصية والاجتماعية للأفراد. فالدين أيا كان يقدم نصوصه ومعارفه

---

[1]. خولة طالب الإبراهيمي، **مبادئ في اللسانيات**، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، 2000، ص ص69-71.

[2]. على أسعد وطفة، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**، المرجع السابق، ص 76.

[3]. محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع و الدولة في المغرب العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص86.

على شكل عقيدة أي معرفة موحى بها من إلاه أو رسول لا تقبل التحقق أو التمحيص أو البرهنة، والحقائق الواردة فيها بعيدة عن كل شك، فقط عن طريق قناعة شخصية داخلية للفرد هذه العقيدة معرفة كحقيقة مسلم بها. [1]

ج- الانتماء السياسي: يشكل الجانب السياسي جزءا هاما من الحياة الاجتماعية وقد كان محور اهتمام العلوم الاجتماعية لأنه يرصد التفاعلات الاجتماعية إزاء القضايا التي تمس حياتهم ومصيرهم في بلدهم، فانتماء الفرد أو الجماعة لجهة معينة يعطي مدلول الولاء والعصبية أي الميل الجماعات ومبايعتها واحترام قواعدها والرضوخ لمعايرها دون جماعة أخرى وهذا ما ينمي ويعزز الهوية الاجتماعية لديهم ويضفي الشرعية على الجماعة التي ينتمي إليها، فيدعمهم قلبا وقالبا كما أن للانتماء السياسي جانبا إيجابيا في تشجيع وإبراز القدرات الفردية والاجتماعية على إحداث التغيرات أو تعديلات في النظم أو المؤسسات من خلال مشاركته فيها،[2] ويفسح المجال لاتساع دائرة العلاقات الاجتماعية ومساحة الاتصال الاجتماعي ومعرفة الرأي الأخر عنه وتصوراته إزاء مواقفه اتجاه قضايا فكرية، اجتماعية، دينية، اقتصادية وحتى نظامية (سياسية) [3]

فيتولد عن هذا الانتماء السياسي الشامل لكل أبعاد الحياة الاجتماعية روح النقد والمبادرة والتجديد خصوصا لو كانت بناءة وفي اتجاه إيجابي عقلاني، يهدف للصالح العام، حيث

---

[1]. على أسعد وطفة، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**، المرجع السابق، ص88.

[2]. المرجع نفسه، ص91.

[3]. ناجي عبد النور، **النظام السياسي الجزائري من الأحادية الى التعددية السياسية**، مديرية النشر الجامعي، قالمة، ص 117.

يتجسد كل هذا في المشاركة السياسية المتمثلة في إنشاء أحزاب، نوادي، جمعيات...الخ وتعد الأحزاب السياسية إحدى المؤسسات الرئيسية من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان وحريته السياسية من خلال التنظيم والمشاركة الفعالة للأفراد في الحياة الاجتماعية والسياسية،[1] ولهذه المشاركة دوافع ذاتية واجتماعية نذكر منها:

الدوافع الذاتية: وهي التي تتحقق على مستوى الفرد مثل:

– تحقيق المكانة والتميز الاجتماعي واكتساب الشهرة والحصول على التقدير والاحترام من طرف أفراد جماعته. [2]

– تعتبر المشاركة السياسية أو الانتماء السياسي أحد الحاجات الخمس التي ذكرها أبراهام ماسلو في هرم الحاجات الضرورية والتي تعتبر للفرد تقديرا لذاته والإحساس بالأمان وتثبيت لهويته.

– تحقيق غريزة السيطرة والسلطة والنفوذ.

أما الدوافع الاجتماعية فتكمن فيما يلي:

– حب العمل والرغبة في مشاركة الآخرين في تطور المجتمع وتحسين المستوى الاقتصادي، الاجتماعي.....الخ

---

[1]. على أسعد وطفة، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**، المرجع السابق، ص93.

[2]. ناجي عبد النور، **النظام السياسي الجزائري من الأحادية الى التعددية السياسية**، المرجع السابق، ص 120.

– السعي لتقوية الروابط الاجتماعية بين مختلف الفئات الاجتماعية والتفاعل بتعزيز حب الوطن، وتجاوز عوائق الفرقة والتعصب الفكري، المذهبي واللغوي للصالح العام، ما دامت الجماعة تحت نظام واحد ومصير مشترك.

تقوية ثوابت الهوية من خلال المشاركة السياسية ومعرفة طموح الأفراد والمجتمع لتصدي لعدوان خارجي وتجاوز عقبات النزاعات الخارجية. [1]

نمو الهوية أو هوية الانا:

تعتبر نظرية النمو النفسي الجنسي لرائدها سيجموند فرويد منعرجا كبيرا في مسار علم النفس بصفة عامة وعام النفس النمو بصفة خاصة إن تبنت مصطلحات جديدة كان لها أثرا بارزا في تفسير ظاهرة النمو عند الفرد ومنها: الشعور، اللاشعور، الليبيدو، الأنا، الأنا الأعلى والهو، كما مهدت لظهور نظريات أخرى جديدة منها نظرية النمو النفسي الاجتماعي لإريك هامبرغر أريكسون الذي ركز على نمو الأنا مبرزا أهمية العوامل الاجتماعية، النفسية والبيولوجية في عملية النمو وتكوين الشخصية. [2] لقد بنى أريكسون نظريته على مصطلحات جديدة، أحدث ثورة كثيرة فيما بعد في جميع الميادين، وأصبح بمثابة كلمة سحرية تكرر في كل المناسبات، إنه مصطلح" الهوية" الذي ينتسب إلى أريكسون. ويعترف الجميع أنه أب المفهوم حيث يرى أنها ذات تأثير متزامن على كافة المستويات الوظيفية العقلية التي عن

---

[1]. ناجي عبد النور، **النظام السياسي الجزائري من الأحادية الى التعددية السياسية**، المرجع السابق ، ص 124.

[2]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 94.

طريقها يستطيع المرء أن يقيم نفسه في ضوء إدراكه لما هو عليه، وفي ضوء إدراكه لوجهة نظر الآخرين عنه، وأنها عملية نفسية اجتماعية دائمة التغير والتطور والنمو. [1]

ويرى أريكسون أن نمو الفرد يمر بثمانية مراحل تعرض لها بالتفصيل في كتابه: " الطفولة و المجتمع" (1968)، تتخلل كل مرحلة ظهور أزمة ذات طبيعة نفسية، اجتماعية، حيث تحاول الأنا حلها وتجاوزها كي يسير النمو بوتيرة طبيعية وعادية وعند فشل الأنا حل الأزمات المختلفة فإن ذلك يؤدي إلى اضطراب النمو بصفة عامة واضطراب نمو الأنا بصفة خاصة . [2]

إن وتيرة النمو في نظر أريكسون هو نتاج تفاعل العوامل البيولوجية الغريزية والعوامل الاجتماعية إلى جانب فاعلية الذات وهو عنصر فعال وعامل مهم في عملية التفاعل الذي من خلاله تنمو شخصية الفرد عبر 8 ثمان مراحل متتالية هي:

الثقة مقابل عدم الثقة:

هذه المرحلة توازي المرحلة الفمية في نظر فرويد وتظهر خلال العام الأول عند الطفل، ويرى أريكسون أن الإحساس العام بالثقة هو محور الشخصية الصحية إذ يكون شعوريا إلى حد ما، فالطفل الذي لديه ثقة داخلية، يرى العالم الاجتماعي أمنا ومستقرا، كما تكون لديه ثقة قوية بالأفراد المحطين به وقد يكون لدور الأم وزنا ثقيلا في ذلك.

الإحساس بالاستقلال الذاتي مقابل الخجل والشك:

---

[1]. محمد عبد الرؤوف عطية، **التعليم وأزمة الهوية الثقافية**، مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2009، ص ص 24-25.

[2]. على أسعد وطفة، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**، المرجع السابق، ص102.

هذه المرحلة تمتد بين السنة الثانية إلى الثالثة من العمر، إذ يرى أريكسون أن المرحلة الأولى(أي مدى اكتساب الطفل الثقة)، هي التي تؤدي بالطفل وتسمح له باكتساب الاستقلال الذاتي وضبط الذات ويشير أريكسون أن هذه المرحلة، للطفل الخيار في الترك والاحتفاظ . [1]

المبادأة مقابل الشعور بالإثم:

وتوازي هذه المرحلة، المرحلة القضيبية لدى فرويد، وتشير هذه المرحلة في نظر أريكسون إلى الصراع النفسي الاجتماعي الذي يعيشه الطفل في فترة ما قبل المدرسة كما تسمى أيضا هذه المرحلة فترة اللعب، أين يجد الطفل تحديا من عالمه الاجتماعي لكي يكون نشطا، ولكي يتقن الأعمال الجديدة والمهارات، وكذلك اكتساب موافقة الآخرين والاعتراف به على أنه منتج أو قادرا على الإنتاج. [2]

الاجتهاد مقابل القصور:

وتتزامن هذه المرحلة مع مرحلة الكمون لدى فرويد، وتمتد مرحلة النمو النفسي الاجتماعي الرابعة من 6 سنوات إلى 11 سنة (تتطابق هذه المرحلة مع سن المدرسة)، ولأول مرة من حياة الطفل ينتظر منه تعلم المهارات والسلوكيات التي تعكس بيئته الثقافية،[3] والذي يعود إلى عاملين هامين وحدثين رئيسين في حياة الطفل هما:

---

[1]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 97.

[2]. محمد عبد الرؤوف عطية، **التعليم وأزمة الهوية الثقافية**، المرجع السابق، ص27 .

[3]. على أسعد وطفة، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**، المرجع السابق، ص109.

– دخول الطفل إلى المدرسة الذي يعتبره تجربة فريدة من نوعها أن تتسع دائرة علاقاته الاجتماعية وتتعقد عملية تفاعله مع ظهور أفراد آخرين يلعبون أدور هاما في حياته (الرفاق، الإنسان...). [1]

– تزايد نمو قدرات الطفل على الاستدلال الاستنباطي وضبط الذات.

هوية الأنا مقابل تميع الدور– الولاء والإخلاص (12 سنة إلى 20 سنة):

يرى اريكسون أن البعد النفسي، الاجتماعي الجديد الذي يظهر مع ظهور المراهقة يمكن أن يتخذ شكلين هما:

– إما أن يكون إحساسا بهوية الأنا إن كان موجبا، أو إحساسا بتميع الدور إذا كان سالبا.

وفي هذه المرحلة يظهر ما يسميه أركسون "بأزمة الهوية" التي تحدث عندما يخفق المراهق في تنمية هوية شخصية بسبب خبرات الطفولة السيئة أو الظروف الاجتماعية المحيطة مما يؤدي إلى فشل المراهق في اختيار عمل أو مهنة أو مواصلة التعليم. [2]

الألفة مقابل العزلة:

تسجل هذه المرحلة بداية من سن الرشد (20–24 سنة) حيث يكون الفرد في هذه المرحلة مستعدا للألفة الاجتماعية وربط علاقات مع شخص آخر، ويمكن القول أن الفرد قد شكل هوية خاصة به، ويشير مصطلح الألفة في نظر أريكسون إلى معاني سامية فنقصد به الألفة والمودة التي يتقاسمها الفرد مع أفراد آخرين كما يشير بها أيضا إلى الألفة والمودة التي يربطها الفرد

[1]. على أسعد وطفة، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**، المرجع السابق، ص110.

[2]. المرجع نفسه، ص112.

بذاته أي قدرة الفرد على دمج هويته مع أفراد آخرين دون أن يسبب ذلك في تخوفه من فقدان شيء من ذاته وذوبانه فيهم .فإذا نجح الفرد في تقاسم الثقة المتبادلة مع الآخرين و كذلك اذا حقق النجاح في مساره المهني فانه قادر على الزواج . [1]

الإنتاجية مقابل الركود:

تتراوح هذه المرحلة من (25–65سنة) وتتمثل هذه المرحلة على ما يسميه اركسون بالإنتاجية مقابل الركود والعقم، ويعتبر الشخص منتجا حين يبدأ في الاهتمام بالمصالح العامة للجيل التالي والمجتمع الذي يمارس فيه حياته ،فحتى الزواج الناجح و المتوازن يكون أكثر استثمارا من الزواج المضطرب بالنسبة للجيل الموالي ، كما تنشأ الرعاية من الإحسان بأن هنالك أشخاص أو أشياء مهمين اذ يستثمر الفرد أفكاره إيجابا فنجده يبدع ويبتكر لصالح المنفعة العامة أما اذا عجز الفرد عن تحقيق تلك الانجازات فان ذلك يؤدي به إلى الجمود و الركود ثم إلى الشعور بالفراغ. [2]

التكامل بين الأنا في مقابل اليأس:

تشير هذه المرحلة في كل الثقافات إلى بداية الشيخوخة، وهي فترة تعتريها الكثير من المطالب والتوقعات الذي يعود إلى تدهور القوى الجسمية والصحية، التقاعد، فقدان الزوج أو الزوجة أو بعض الأصدقاء المقربين والحاجة الملحة إلى تكوين أكبر عدد ممكن من العلاقات مع أفراد آخرين من نفس العمر ومن هذا المنطلق يغير الفرد من نظرته الى الحياة فبعدما كان مهتما

---

[1]. حسين عبد الفتاح الغامدي، **المدارس الأولى في علم النفس**، actory.comwww.pdff ، 2001، ص 221.

[2]. المرجع نفسه، ص 229.

بحاضره، يخطط له ويدرسه، يصبح في هذه المرحلة أكثر انشغالا بماضيه واسترجاع ذكرياته والحنين إليه، وبالتالي، يرى اريكسون أن هذه المرحلة تخلو من أية أزمة نفسية –اجتماعية جديدة وبالمقابل تتميز بتقويم المراحل السابقة حيث يتأمل الفرد مجهوداته وانجازاته التي يحققها في ماضيه. [1]

لقد استخدم اريكسون مفهوم هوية الأنا في مقابل اضطراب الدور للإشارة إلى أزمة النمو في مرحلة المراهقة وبداية الشباب، حيث يمثل حلها المطلب الأساسي لاستمرار النمو السوي خلال هذه المرحلة ونقطة تحول نحو الاستقلالية الضرورية للنمو السوي في مرحلة الرشد ويرتكز تشكل هوية الأنا على ما يسبقها من توحدات،[2] إلا أنها ليست أيا من هذه التوحدات ولا حتى مجموعها بل نتاج عملية دمج تطورية تتضمن تجاهل انتقائي وتمثيل تبادلي لها ينتج عنها وحدة تكاملية جديدة مختلفة عن أصلها تتضمن ربط بين الطفولة والرشد وقد تبدأ عميلة التشكيل بظهور أزمة مجسدة في درجة من القلق والاضطراب المقترن بمحاولة المراهق تحديد فلسفة حياة محددة، واكتشاف ما يناسبه من معتقدات وأدوار وعلاقات اجتماعية ذات معنى أو قيمة على الصعيد الشخصي والاجتماعي وبلغة أخرى فهي سعى ومحاولة لإيجاد حلول لتساؤلات محورية ووجودية منها من أنا؟ من أكون؟ ما هو دوري في الحياة؟ ماذا ينتظر مني المجتمع؟ وتنتهي الأزمة ويتم تحقيق الهوية في الظروف الحسنة بانتهاء هذا الاضطراب،[3]

---

[1]. حسين عبد الفتاح الغامدي، **المدارس الأولى في علم النفس**، المرجع السابق، ص 235.

[2]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 122.

[3]. حسين عبد الفتاح الغامدي، **المدارس الأولى في علم النفس**، المرجع السابق، ص 237.

حيث يحقق المراهق إحساسه القوي بالذات ممثلا في إحساسه بوحدته الكلية وتفرده واستمرارية ماضيه وحاضره ومستقبله وقدرته على حل الصراع ومحاولة إيجاد توازن بين حاجاته الشخصية المحلية من جهة ومتطلبات الحياة الاجتماعية جهة أخرى من أجل الامتثال لقواعد المجتمع بدل مواجهتها والتمرد عليها وقد يكون الأنا قد اكتسب فعاليته الجديدة المتمثلة في الإحساس بالثبات، أما الفشل والإخفاق في حل التوحدات المبكرة غير السوية والخبرات والصراعات المؤلمة فانه يؤدي إلى اضطراب هوية الأنا في مرحلة المراهقة [1] وقد يأخذ هذا الاضطراب من وجهة نظر اريكسون* شكلين أساسين فالأول يتمثل في اضطراب الدور، حيث يفشل المراهق في خلق تكامل بين توحدات الطفولة مما يؤدي إلى الإحساس الغامض بالذات والفشل في تبني أدوار اجتماعية ثابتة ذات قيمة، أما الشكل الثاني فيتمثل في تبني هوية السالب والمرتبطة أساسا بالإحساس بالتفكك الداخلي الذي يؤدي إلى عدم وضع أهداف محددة وثابتة أو تحقيق الرضا عن أدواره الاجتماعية بل يتعدى الأمر إلى أخطر من ذلك عندما يلجأ المراهق إلى تبني أدوار اجتماعية سالبة كالجنوح والمخدرات والجريمة... وغيرها من آفات اجتماعية. [2]

---

[1]. حسين عبد الفتاح الغامدي، **المدارس الأولى في علم النفس**، المرجع السابق، ص 238.

*عالم نفس تطوري ومحلل نفسي دنماركي–ألماني–أمريكي معروف بنظريته في التطور الاجتماعي للإنسان، أصر دائما على أنه كان فرويدي، وأن أفضل وصف بأنه من الفرويديين الجدد، حيث ركز على العوامل الحضارية والثقافية أكثر من البيولوجية، وقد اشتهر بسبب ابتكاره لمفهوم أزمة الهوية.

[2]. حسين عبد الفتاح الغامدي، **المدارس الأولى في علم النفس**، المرجع السابق، ص 240.

وبناءا على نظرية اريك اريكسون في النمو النفسي الاجتماعي حاول جيمس مارشيا تجسيد أفكاره وتطبيق مبادئ النظرية، ووضع مقياس تاريخي في قياس تشكل الهوية الذي يعتبر إلى حد الآن القاعدة الأساسية والإطار النظري العام لكل مقاييس الهوية، حيث طور مقياسه الشهير بالمقابلة شبه بنائية لقياس تشكل الهوية حيث حدد مجالين للهوية هما:

-**هوية الأنا الأيديولوجية:** وترتبط بخيارات الفرد الإيديولوجية في عدد من المجالات الحيوية المرتبطة بحياته وتشتمل على أربعة مجالات فرعية هي هوية الأنا الدينية، السياسية، المهنية وأسلوب الحياة،[1]

- **هوية الأنا الاجتماعية أو العلاقات الشخصية المتبادلة:** وترتبط بخيارات الفرد في مجال الأنشطة والعلاقات الاجتماعية وتشمل على أربعة مجالات فرعية هي الصداقة، الدور الجنسي، أسلوب الاستمتاع بالوقت والعلاقة بالجنس الأخر. وقد حدد مارشيا أربعة رتب أساسية للهوية تتمثل في:

أ- **تحقيق هوية الأنا:** تمثل الرتبة المثالية للهوية حيث يتم تحقيقها نتيجة لخبرة الفرد للأزمة من جانل ممثلة في مروره بفترة مؤقتة من الاستكشاف او التعليق المختلط، المتضمن اختبار القيم، المعتقدات الأهداف والأدوار المتاحة، وانتقاء ما كان ذا معنى أو قيمة شخصية واجتماعية منها، ثم التزامه الحقيقي بما تم اختياره من جانبا أخر.

[1]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 132.

ب- تعليق هوية الأنا: يفشل المراهق في رتبة التعليق من اكتشاف هويته أذ تستمر خبرته للأزمة ممثلة في استمرار محاولته لاختبار وتجريب الخيارات المتاحة دون الوصول إلى قرار نهائي ودون إبداء التزام حقيقي، بخيارات محددة منها، مما يدفعه إلى تغيره من وقت لأخر في محاولة منه للوصل إلى ما يناسبه. [1]

ج- انغلاق هويته الأنا: يرتبط انغلاق هوية الأنا بغياب الأزمة متمثلة في تجنب الفرد لأية محاولة ذاتية للكشف عن معتقدات وأهداف وأدوار اجتماعية ذات معنى أو قيمة في الحياة.

د- تشتت (تفكك) هوية الأنا: يرتبط تشتت هوية الأنا بغياب أزمة الهوية متمثلا في عدم إحساس الفرد بالحاجة إلى تكوين فلسفة أو أهداف أو أدوار محددة في الحياة من جانب وغياب الالتزام بما شاءت الصدف أن يمارس من أدوار من جانب آخر.[2]

الهوية حسب المسكيني*:

---

[1]. حسين عبد الفتاح الغامدي، **المدارس الأولى في علم النفس**، المرجع السابق، ص 241.

[2]. حسين عبد الفتاح الغامدي، **المدارس الأولى في علم النفس**، actory.comwww.pdff ، 2001، ص 242.

* كاتب ومفكر تونسي (بوسالم، 1961)، أستاذ التعليم العالي في الفلسفة المعاصرة في جامعة تونس. حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة، لكن قبل دخول مجال الفلسفة كان فتحي المسكيني شاعرًا، والذي كتبه منذ وقت مبكّر جدّا، في الثالثة عشرة من عمره .ولا زال يكتب الشعر بشكل مستمر، وإن كان لا يهتمّ بالنشر كثيرا. وجد في هيدغر استجابة إلى تطلّعاته، وتجربة الشعر وضعته في ورشة جبران بشكل مبكّر، فدخل ورشة نيتشه دون أن يدري، حسب تعبيره. فقرأ كتاب هكذا تكلم زرادشت وكتاب النبي في نفس الوقت، في الخامسة عشرة من العمر. وهذه أحداث خاصة وضعته على الطريق نحو هيدغر بشكل لم يستطع مقاومته. ويبرر سبب اهتمامه بالفكر الألماني: "أشعر دوماً أنّ بين العرب والألمان أواصر قرابة مثيرة وغامضة". من مؤلفاته: "هيجل ونهاية الميتافيزيقا" (1997)، و"نقد العقل التأويلي" (2005)، "الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة" (2011)، وغيرها. ومن ترجماته: "في جينيالوجيا الأخلاق لفريديرك نيتشه" (2010)، و"الكينونة والزمان" لمارتن هايدجر (2013). نشر العديد من المقالات والدراسات في المجلات والصحف التونسية والعربية والأجنبية.

ان الهوية بدأت من قبل السقراطيين، والذي يشتغل بالفلسفة يعرف أن مبدأ الهويّة كان قد ترسّخ بشكل مبكّر في التّفكير اليوناني، باعتباره قانوناً للتّفكير .والمشكل أنّنا نربط بسهولة غير مبرّرة بين الهوية والسؤال من؟، فعندما نقول لك: من أنت؟ يتبادر إلى ذهنك أنّك تُسأل عن هويتك، وهذا فخّ نحويّ أو بلاغيّ، والحال أن الهوية قد ترعرعت، باعتبارها مفهوماً فلسفيّاً. [1] وان من يظن أن الهويّة شيء ينبغي أن ندافع عنه هم مخطئون، فلا تحتاج أية هوية أن ندافع عنها، لأنّها ما به تكون ما أنت، فلا تستطيع أن تثبته، بينما تستطيع فقط أن تكونه، ولذلك فنحن عندما نريد أن نجيب عن سؤال "من نحن؟"، فنقول مثلاً: "نحن مسلمون" فهذا يعني أنّنا مسلمون فقط، ولا يعني شيئا آخر، وعندما نقول إنّنا أمازيغ أو عرب أو غير ذلك، فنحن ننسب أنفسنا إلى ماهية ما. [2] ولو سمّينا ذلك "هويّة" فنحن نخدع أنفسنا، فلا يمكن أن يكون السؤال "من؟" سؤال الهوية. ههنا لعب نيتشه دوراً حاسماً، فهو الذي أخرجنا من سلطة السؤال "ما هو؟" إلى قدرة "السؤال من؟"، لأنّ "السؤال من؟" يريد أن يقتدر؛ أي أن يستعمل كل إمكانية الحياة التي بحوزته.

ولذلك فالشعوب لا تصبح واعية بهويتها أو بذاتها أو بوجودها التّاريخي عندما تبني معرفة بالطّبيعة أو تبني علماً فيزيائيا أو فلسفة، بل إنّها تصبح قادرة على الوعي بنفسها عندما ترسم لوحة عامة للخير والشر ولجملة القيم الأخلاقية،[3] فانطلاقا من هذا الرسم يبدأ التاريخ الرّوحي

---

[1]. فتحي المسكيني، **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص 10.

[2]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 143.

[3]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق، ص 146.

أو حتى التّاريخ السّياسي أو التّاريخ التّاريخي لتلك الشعوب. وقد وجدت منذ وقت مبكّر، عندما أخذت أبحث عن مهجتي الفلسفية، أننا لا نستطيع أن ندخل مباشرة في تنافس إبستيمولوجي مع زملائنا الغربيين، لأنّهم يصنّفون أنفسهم بعد ثورات علميّة وقانونية لم تقع لدينا... لكني وجدت أن نيتشه يساعدنا على أن ندخل في النّقاش دون شروط كبيرة مسبقة، فهو عندما يتحدث عن مفهوم "الشعب"، فإنّنا نجد أنفسنا في ذلك، فنحن شعب أو أنّنا نزعم ذلك أو يمكننا أن ندّعي ذلك من دون حرج فلسفي كبير. لذلك، فعندما نأخذ "السؤال من؟" مأخذ الجد، فهذا يعني أنّنا سوف نتحرّر من استعمال سيّء ومغلق ودغمائي لمبدأ الهويّة، وسوف نترك للناس إمكانية أن يختاروا أنفسهم وليس أن يرثوها. [1]

وهذا ما يقودنا الى الهوية المركّبة أو المتعدّدة أو المتنوّعة... وأتصوّر أن استعمال الهويّة لدينا أصبح يعاني من فائض بلاغي خطير، حبّذا لو كنّا نستطيع أن نوقف اللّغة ونترك الألفاظ والمصطلحات تنسحب قليلا حتى نستطيع أن نتساوى أخلاقيّا فيما بيننا، فلو ادّعيتَ مثلاً أنّك من يمثّل الإسلام، فماذا سأمثّل أنا؟ لذلك سيكون الحوار بيني وبينك باطلاً وسيتعطّل، ومن السّهل جدّا أن يتعطّل الحوار بين أناس هوويّين، لأن ليس هناك حوار في الحقيقة بين الهويّات، وإنّما هناك فقط حوار بين الذّوات، لذلك ينبغي أن نميّز بين الهويّة والذّات، وهذا التّمييز يمكن أن يساعدنا أيّما مساعدة، لأنّ الذّات لا هويّة لها بالضّرورة، فهي إمكانية الإنسان المتاحة في ثقافة ما. [2]

---

[1]. فتحي المسكيني، **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، المصدر السابق، ص 11.

[2]. المصدر نفسه ، ص 14.

كما أنّ الثّقافة العربيّة الإسلامية الكلاسيكيّة خالية من مقولة الفرد، ولا مصلحة لنا في أن نواصل ذلك الرّأي. ولكن علينا أن نقبل بالنّتائج التي تدّعي أنّها موضوعيّة حول تراثنا، أو أن نقتبس علاقة تخصّنا مع هذا التّراث، ومن خلالها يمكن أن نطوّر مقولة الفرد، تلك المقولة التي أصبحت متّهمة؛ فالنزعة الفردانية المتملّكة تُتّهم اليوم بأنّها تقف وراء كوارث أخلاقيّة في المجتمع الغربي. [1] ولكن نحن ليس لدينا الحق في أن ننقد الفردانية باسم أنّنا مسلمون، مثلاً، فنحن لم نشارك في هذا التّراث الفرداني حتى نتّهمه أو ننقده، وإنّما علينا أن نُسائل "من؟" التي تخصّنا، وينبغي أن نمارسها، ولكن ليس بشكل هووي، بل بالاستفادة من كل ما أصبح ممكناً بالنسبة إلى العقل البشري الآن من علوم وغير ذلك. [2] فحين ندرس تاريخ المفهوم الحديث للهوية دراسة جدية، سنجد أن الدّولة الأمّة هي التي اخترعت مفهوم الهويّة، فما نسميه بالأوراق الثّبوتية، أو أوراق الهوية، هو اختراع حديث، فلا توجد هويّة فيما قبل الحداثة، وهو اختراع قانوني رسّخت به الدّولة الأمّة اسماً جديداً لهذا الحيوان البشري الذي ورثته عن الملّة، وحوّلته إلى مواطن، فوحده المواطن يحمل أوراق هويّة، ومن لا يحمل أوراق هوية ليس مواطناً. لقد وجدت الدّولة الأمّة هذا الاختراع مناسباً تماماً لتحويل النّاس إلى أرقام وإلى فئات وإلى طبقات وإلى أدوار... ومن ثمّ تحويل كل فرد إلى شخص قانوني يمكن محاسبته، ليس قانونيّا فقط، بل أخلاقيّاً أيضاً.

---

[1]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 144.

[2]. فتحي المسكيني، **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، المصدر السابق، ص 15.

لقد ظهر النّقاش الإسلاموي لدينا حول الهويّة، ولم يخترعه الإسلاميون، وإنّما اخترعه الفلاسفة الجمعاويون في أمريكا، انطلاقاً مما ورثوه عن وضعية إبستمولوجية كوّنتها العلوم الاجتماعية؛ أي تقريبا ما بين 1930 و1960. وقد تبلور، منذ ذلك الزمن، مفهوم الهوية بالمعنى السوسيولوجي، وتأسّس عليه مفهوم الشّخصية. [1] وقد تأسّس مفهوم الهوية في الكتابات السوسيولوجية الأمريكية على مفهوم(le soie/ self) ، وترجم بعد ذلك إلى اللغة الألمانية بعبارة(Identität) ، لكن نجد أن هابرماس مثلاً قد اعترض على ذلك، واعتبر أن (self) ليست(Identität) ، وهذا يعني أننا عندما نقول: "ذات" في لغة ما و "هوية" في لغة أخرى، فإننا نكون قد أسأنا القصد؛ ذلك أن الأشخاص، من وجهة علم الاجتماع، يبلورون أنواعا معينة من العلاقة بأنفسهم تخلق مساحة للشخصية، وعندئذ يصبح لهم أدوار معينة يمكن لهم أن يلعبوها في مجتمعهم. [2] وقد انتبه الجمعاويون إلى أن الفلسفة الليبرالية قد أنتجت أفراداً عاجزين عن الانتماء إلى أنفسهم، فهؤلاء الأفراد متملكون منذ جون لوك وتوماس هوبز، ولذلك وقع الخلط بين الفردية والملكية، واعتُبر الفرد اجتماعيا واقتصاديّا معاً .وترتّب عن ذلك ترجمة الفرد على المستوى الأخلاقي إلى "شخص" وترجمته على المستوى القانوني إلى "مواطن"، ولكن لم تقع ترجمته إلى "إنسان"، لذلك فعندما ظهر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لم يجد تسمية واضحة للفرد، لأن أدواره كلها تمّ ملأها بوجوه ذاتية جديدة لم يعرفها التصنيف القديم، فأصبح شخصا أخلاقيا واقتصاديا واجتماعيا إلى جانب كونه ذاتا فلسفية وميتافيزيقية وخلقية

---

[1]. فتحي المسكيني، **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، المصدر السابق ، ص 17.

[2]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 154.

وجمالية... المهم هو أننا عندما نقول إن الدولة قد تركت مجال الهوية فارغا، فهذا ليس صحيحاً، لأنّ الدولة الأمة هي التي اخترعت مفهوم الهوية، [1] وقد ظهر القول بفراغ الهويّة عندما ضعف مفهوم الدّولة الأمة بداية من تسعينات القرن الماضي، وذهب أصحابه إلى التشكيك في مبدأ السّيادة من أجل تبرير التّدخل الخارجي في المساحة الوطنيّة على أساس أنّها ليست وطنيّة، وإنّما هي إنسانية وتابعة للقانون الدّولي. وقد سبق ظهورُ خطاب حقوق الإنسان هذا الكلام المخاتل منذ فترة الثّمانينيات، ونتساءل ههنا لماذا لم يظهر خطاب حقوق الإنسان في الأربعينيات مثلاً؟ مع أنّه قد ظهر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إلاّ أنّه لم يكن ناجما عن نقاش، ولم يولد نقاشا طيلة ثلاثة عقود تلته؛ أي أنّه ظهر في وقت كانت فيه الوجودية هي فلسفة ذلك العصر، [2] فلا علاقة بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وخطاب حقوق الإنسان الذي تأخّر عنه، ولذلك ظهرت الحاجة إلى استدعاء فلاسفة قدماء لتأسيس ذلك الخطاب وتم الرّجوع إلى الكتب الدّينية وفلسفة جون لوك و كانط، إلى جانب محاولات تنشيط مصادر لم تعد عاملة على مستوى تصوّر الإنسان المعاصر لنفسه. فالإنسان الذي ظهر بعد الحرب العالمية الثانية كان إنساناً محطماً، ولم يكن إنسانا قانونيّاً، بل كان كائناً وجوديّاً. لذلك فالسبب الذي يقف وراء استدعاء حقوق الإنسان من جديد في الثّمانينيات، إنّما هو ظهور السّياق المناسب لتسويق تلك المبادئ، من أجل أن تستقيد الخطابات المسيطرة...[3]

---

[1]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 152.

[2]. فتحي المسكيني، **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، المصدر السابق، ص 27.

[3]. المصدر نفسه ، ص 37.

من يكتفي بإخبارنا بالحقيقة هو لا يفكر. ففي واقع الأمر ليس ثمة حقائق جاهزة عن أنفسنا أو عن العالم. ولذلك أفضل ما ندعيه هو التفكير الذي يستمد من التدرب على توسيع حدود العقل لدينا وجاهته. وهي دوما وجاهة مؤقتة. بقي أن ننبه إلى أن التفكير ليس هجاء لأحد، وخصوصا هو لا يمكن أن يكون هجاء للهوية بما هي كذلك. بل هو تفاوض عسير مع إمكانيات هوية مغلقة أو مهجورة أو ممنوعة أو مسكوت عنها. ولذلك علينا أن نميز بين دفاع دعاة الأصالة عن الهوية (العروبة، الإسلام، البربرية، السنة، الشيعة، ...) وبين المفهوم الحديث، الإجرائي والإداري، للهوية، الذي هو من صنع الدولة القومية الحديثة. وهو جزء من ترسانتها القانونية (إلى جانب السيادة والشرعية والحدود والإقليم واللغة، ...إلخ). قد يستفيد الجميع، الإسلاميون والعلمانيون، من الخلط بين الهوية (الثقافية، الدينية،) والهوية (القانونية، الإدارية، القومية). لكن النتيجة هي في آخر المطاف وخيمة. [1]

لهذا ما يجدر بالفيلسوف أن يقترحه هو تمرين الناس على هوية إنسانية حقا، كونية أو قادرة على الكونية، ومن ثم يتيسر عندئذ تمرين الدولة القومية نفسها (سواء كانت دينية أو علمانية) على الاعتراف بدائرة حقوق في الهوية لا يمكن لأي جهاز سلطوي أن يحتكرها أو يراقبها سلفا. فما صنعته الدولة الحديثة هو هوية مصطنعة، إجرائية وإدارية كي تمارس سلطة بيو سياسية منتظمة وناجعة على أجساد طيعة مؤهلة للخضوع والاستعمال العمومي للمجتمع كشبكة حيوية من تقنيات الرقابة وأشكال الانسلاخ داخل الذات. [2]

---

[1]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 159.

[2]. فتحي المسكيني، **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، المصدر السابق ، ص 97.

المطلب الثاني: الهوية وعلاقتها بالذات.

كان هذا الكلام نقاشا مع إشكالية الفلسفة الغربية الحديثة: فهي من جهة، ما فتئت تؤكد، منذ ديكارت، أن الأنا المفكر هو درجة من الانتماء إلى أنفسنا هي من الصفاء واليقين والاستقلال والإثبات لنفسها بحيث يمكن أن نؤسس عليها شروط إمكان الحقيقة حول ظواهر العالم من حولنا. ولكن في المقابل، منذ هيغل، انخرطت الفلسفة الغربية فجأة في بناء سرديات كبرى حول «هوية» هذا الأنا وتاريخه الروحي وأطوار وعيه بذاته والتشكلات اللغوية التي تكلمها. [1] وبالتالي فوجئنا بنوع من «الخيانة» للمشروع الديكارتي الذي كان رائدا في بلورة تصور كوني للأنا القادر على السيطرة على الطبيعة من حوله بواسطة عقله التقني فحسب. لكن القرون التالية من تاريخ الحداثة قد شهد تراجعا مريعا عن تلك النزعة الكونية في الأنا المحض للإنسان بما هو إنسان، وتحول إلى برنامج فينومينولوجي للهوية الغربية إلى برنامج لاستعمار العالم والعمل على «أوروبة» أو «غربنة» الوعي البشري قاطبة، وذلك تحت حماية فلسفية شديدة (هيجل، ميل، فيبر، ...). [2]

وبالتالي نجد ان ثمة فرق بين «ذات بلا هوية» (بمعنى ذات قادرة على التحكم في هواجس الهوية) وبين «الذات المجردة التي تصبح بهذا التجريد مجرد جسم كائن حي، وجوده كوجود الكائنات الحية الأخرى». فالحياة ليست أقل انفعالات الكائن أو الجسم. بل بالعكس، نحن قلما نكون أجسامنا، وبالتالي قلما نكون أحياء بالمعنى الراقي للكلمة. فمجرد امتلاك جسم مادي،

---

[1]. على أسعد وطفة، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**، المرجع السابق، ص121.

[2]. فتحي المسكيني، **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، المصدر السابق، ص 16.

عضوي، حي، لا يعني أننا نعيش حياتنا بالشكل الذي يجعلها حياة قابلة للعيش، فهدف الفلسفة في الأخير هو جعل كل خطاب متعسر على الفهم عذرا له في الاستغلاق على غير أهله، اذ ان كل خطاب مغلق هو خطاب هووي.[1]

[1]. فتحي المسكيني، **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، المصدر السابق، ص 17.

المبحث الثاني: الهوية السياسية.

ان الحداثة لم تنجح في أفق شعوب العربية، ليس لأنّها قائمة على تصوّرات خاطئة للحياة الإنسانية، وليس لأنّ شعوبنا غير مؤهلة للديمقراطية أو غير مستسيغة في قرارها الروحي لتجربة العلمانية [1] ، بل فقط لأنّ الحاكم الهووي الذي استولى على دولة الاستقلال، قد استعمل قيم الحداثة لتركيع تلك الشعوب والهيمنة عليها باسم التخويف النسقي من بعبع الأصولية أو السلفية .هذه شعوب وقعت خيانتها لمدة طويلة من طرف حكّام هوويين حوّلوا الدولة إلى حزب وحوّلوا الحزب إلى زنزانة سياسية وأخلاقية واسعة النطاق، حيث يُحشر الناس جيلا بعد جيل ويتمّ تجريدهم من أيّ قدرة رمزية على الاعتراف الكبير بقدرتهم على المشاركة في الحياة السياسية لبلادهم أو حتى الاعتراف الصغير بذواتهم أو بهوياتهم الخاصة أو بنماذج العيش التي يرتضونها لأنفسهم. [2] إنّ الدكتاتور قد حوّل الدولة إلى هوية حزبية واحدية ومغلقة ومطلقة، حيث يكون الآخر فيها جحيما، مهما كان اسمه أو لونه أو معتقده . فيتم رفض الاخر ونبذهم وتقييد الحريات الفردية ورفض كل أصوات المعارضة او الرفض. لهذا يذهب المسكيني الى اعتبار ان مفهوم الإسلام السياسي مفهوما زائفا علينا الكف عن استعماله لأنه يوحي للسامع بوجود اسلام غير سياسي، وهذا ممتنع سلفا، اذ ليست السياسة غير آلية الطاعة والانقياد تحت سلطة ما مهما كان نوعها.

---

[1]. فتحي المسكيني، **الثورات العربية... سير غير ذاتية**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط 1، 2013، ص 45.

[2]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 172.

وحين تخرج الشعوب من الجحيم، فلا يجدر بأحد أن يطالبها بانتخاب نفس القيم التي كانت تُركَّع بها داخل الجحيم. على الحداثيين والعلمانيين أن يفهموا أنّهم، بشكل أو بآخر، وأرادوا ذلك أم لم يريدوا، قد ظهروا في مظهر الجزء الذي لا يتجزّأ من منظومة الحاكم الهووي الذي أسقطته الثورة. وعلى هذا الأساس هم قد عوقبوا بشكل عفوي وواسع النطاق .[1] لأنه قد تمت الانتخابات على الهوية، وليس على المصالح والوعود الانتخابية السياسية. ما حدث خال أو يكاد يكون خاليا من العمل السياسي بالمعنى الدقيق. لنقرّ صراحة بأنّ شعوبنا ليست في حالة سياسية صحية تسمح لها بالدخول في مجرّد حسابات انتخابية هادئة بناء على المصالح الليبرالية البحتة. شعوب تعاني من رواسب الدكتاتورية العميقة التي فشلت في تحقيق التنمية والديمقراطية معاً، لا يمكن لأحد أن يطالبها بإجراء انتخابات بناءً على برامج حزبية ضيقة، يكون الحكم عليها تقنيا ولوجيسطيقيا وإداريا بحتا، حسب مصالح حيوية ومدنية صرفة. هذا النوع من الانتخابات، انتخابات المصلحة المدنية البحتة كما في الغرب عامة ، أو حتى انتخابات الترف، كما في البلاد الإسكندنافية، لن يتمّ قريبا في بلداننا. وهذا هو الخطأ الانتخابي الذي أسقط الحداثيين والعلمانيين داخل الدولة العربية. [2]

ولذلك فما يثير التساؤل حقا ليس سقوط الحداثيين، لأنّ نقد الحداثة أو محاكمتها أو العمل على تجاوز قيمها هي مسألة فلسفية وأخلاقية وسياسية عالمية ولا تخصّ الإسلاميين، بل حدوث الانهيار الثاني للتيارات اليسارية بعد انهيار الأنظمة الشيوعية من قبل. فقد فشل

---

[1]. محمد حمامصي، **اسلام سياسي**، مجلة العرب، العدد 42، الأربعاء 2 سبتمبر 2019، ص 13.

[2]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 182.

اليسار مرة أخرى في إقناع الناخب وحمله على الإيمان بقضيته الاجتماعية الصرفة. فالخبز ليس شعارا مناسبا لترضية شعوب تطلب أكثر من ذلك، تطلب الاعتراف بذاتها، بمعنى أن الشعوب التي تطالب بالاعتراف بهويتها لا ترضيها قطعة الخبز، فقد حدث طلاق مفاجئ بين الخبز والكرامة. أمّا الحرية فيبدو أنّها تاهت في الطريق مع الحداثيين. وهذا يعني أنّ المطالب الحيوية للشعوب ليست بالضرورة مطالب اجتماعية تتعلق بالفقر والبطالة والبؤس الاجتماعي وكل الآفات والمشاكل الاجتماعية التي تظهر داخل المجتمع. فلو كان هذا صحيحا لكان اليسار قد تصدّر القوائم الانتخابية لكنّ ما حصل هو شيء آخر .[1]

فالشعوب قد انتخبت على الهوية لأنّها قدّرت بعد إسقاط الدولة الأمنية أنّ مشاكلها الحقيقية أي الحيوية ليست مجرّد مشاكل مادية أو اقتصادية، بل مشاكل هووية تتعلق بحرية المصير. فالدولة او الأمة الحديثة هي التي اخترعت مفهوم الهوية وكانت أوّل من استعمله بشكل مفرط للسيطرة على الشخص البشري وتحويله إلى أداة طيعة لدولته الأمنية، لكنّ الإسلاميين لم يأتوا من السماء، بل هم أبناء الدولة الأمة الحديثة وإن كانوا يعترضون عليها باسم أجهزة شرعية تنتمي إلى منظومة دينية أو غير حديثة. [2]

كما ان الإسلاميين قد استولوا على حالة هووية مهزوزة وطوّعوها لصالح انتخابات تراهن على حياة غير حديثة، بل ترجع كل شيء الى الماضي، لكنّهم لم يخترعوا حالة سياسيّة أو مدنية جديدة حقا. فالذين انتخبوهم لم ينتخبوا القيم غير الحديثة، أو أحكام الشريعة أو دعوى الخلافة

---

[1]. فتحي المسكيني، **الثورات العربية... سير غير ذاتية**، المصدر السابق ، ص 52.

[2]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 187.

أو بنية الحكم الرعوي، الخ ... بل فقط الحالة الأخلاقية التي يثيرها الصوت الإسلامي في الساحة العمومية ما بعد الثورة، حالة الانتماء الكبير إلى مصادر أنفسنا، المعطل منذ مدة وحالة الكبرياء التاريخية للشعوب التي تضرّرت كثيرا. لقد انتصروا أخلاقيا، وهذا رهان كبير، وليس مجرد وعد انتخابي، كما حصل مع الحداثيين. [1]

فلا يجدر بأيّ منصف أن يواصل طرح المسائل بهذه الطريقة الباعثة على إفزاع الناس ونشر ثقافة اليأس السياسي وبثّ أسباب الفتنة في المجتمع المدني، لان معارك التنوير لن تتوقف ولن تزول ابدا. لكنّ تحديات الديمقراطية صارت تدعونا إلى نقاش من نوع آخر. اذ ينبغي الكفّ عن أيّ معارك إيديولوجية مع الإسلاميين كأنّهم عدوّ أجنبي أو آخر لاهوتي أو مرض سياسي لا دواء له. فالمعارك الإيديولوجية، حتى ولو كانت معارك تنويرية، هي معارك عقدية صرفة. وإنّ الإلحاد موقف ديني في الصميم، وليس علامة على تحرّر أو تنوّر عقلي أو أخلاقي حقيقي كما يزعم البعض أو يروجون له. فمن يعتقد أنّ معنى حياته لا يستقيم أو أنّ مشاركته للحياة العمومية لن تتمّ إلاّ بعد الكفر بالإله التوحيدي هو مخطئ .ولا فرق بينه وبين السلفي العدمي الذي لا يرى من حلّ لمشاكلنا السياسية إلاّ إلغاء الحياة السياسية نفسها ومقاطعتها وفرض خلافة سماوية على الناس . [2] أي يصبح كل شيء من وحي الله.

---

[1]. فتحي المسكيني، **الثورات العربية... سير غير ذاتية**، المصدر السابق، ص ص53-59.

[2]. فتحي المسكيني، **الايمان الحر او ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين**، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2018 ، ص 297.

إنّ أقرب ما يمكن اقتراحه اليوم هو القبول بدروس الديمقراطية، حتى ولو تمّت على الهوية، وذلك لسببين كبيرين: أوّلا، لأنّ الديمقراطية هي الإطار القانوني الوحيد الذي يمكن أن يحفظ لأيّ كان حقوقه الشخصية المدنية ككائن مفرد وحر وإرادي وعاقل، وقادر على حياة أخلاقية ومدنية مشتركة. وهذا أفضل بضاعة قانونية وسياسية للعصر. ومن يجتهد خارج هذا الإطار لا يفعل سوى تدمير إمكانية العيش معا المدني المتاحة اليوم لشعوبنا. وثانيا، أنّ الديمقراطية ليست غريبة تماما عن مجتمعات "الجماعة" التي ننتمي إليها: بل هي اختراع توحيدي، أي قائم على فكرة أنّنا نؤلف "شعبا" وأنّ العيش معا ينبغي أن يؤدي إلى تكوين "جماعة" أخلاقية واسعة، ومن ثمّ أنّ "العدل" هو مفتاح أيّ نقاش بين أعضاء هذه الجماعة . [1]

فليس المشكل فيما هو "جماعي" بل فيما هو "هووي". فالديمقراطية لا هوية لها أي لأنه لا يمكن ان تقوم الديمقراطية على مفهوم الهوية. بل يمكنها أن تستعمل أيّ عوامل أخرى من أجل أن تنجح في إقناع الشعوب بجدواها السياسية وقدرتها على بناء جماعة أخلاقية ومدنية يطيب العيش في كنفها، ومن أجل ذلك فإنّ رهان "الإسلام المدني" الذي يمكن ويجدر بالإسلاميين أن يشتغلوا على أساسياته القانونية والاجتماعية، قبل فرضه سياسيا من خلال أيّ انتخابات،[2] فالانتخابات عمل تقني وليس عملا سياسيا حقا، وهو رهان يتعلق بتأمين المشاركة المدنية لجميع القوى الاجتماعية والمدنية الموجودة مهما كان حجمها، فهو أقرب إلى تقوى الديمقراطية، أي إلى السلوك المدني القادر على اختراع المشترك الإنساني وحمايته وتأمينه

---

[1]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 191.

[2]. محمد حمامصي، **اسلام سياسي**، المرجع السابق، ص 15.

للآخرين المشاركين لنا في المجتمع مهما كان لونهم أو معتقدهم. بل ربما يكون على الإسلاميين أن يؤمّنوا هذا المطلب وأن يلتزموا به قبل غيرهم من الشرائح السياسية، وذلك لأنّهم هم الوحيدون الذين ما فتئوا يعوّلون على القناعات الدينية والأخلاقية في اختيار البرامج السياسية . لقد حوّلوا الاعتبارات الدينية إلى اعتبارات هووية. وهذا بحدّ ذاته يفترض في سرّه مراجعة خطيرة جدّا لمعنى الدين أو لدلالة العقيدة، فالدين ليس هوية ولا ينبغي له. [1] إنّه قبول حرّ بوجود مجال للرجاء يتجاوز الحياة الأرضية ويقوم على الإيمان بالتعالي. وهذا لا علاقة له بالهوية كجملة من الثوابت الثقافية التي تشكّل وعي الناس بأنفسهم في حدود نوع معيّن من العالم المعيش. [2] كما أنّهم دعوا الناخبين إلى حماية المعتقد بواسطة الانتخابات، والحال أنّ الخطر على الدين هو مجرد فزّاعة سلفية تشبه فزّاعة التخويف من الإسلاميين التي كان يستعملها الحاكم الأمني ضدّهم. فالدين في بلادنا يأوي إلى ركن مكين، وليس ما يدعو إلى افتراء بطولة وهمية في الذود عنه ضد "الكفار". لأنّ صناعة التكفير هي آخر ما يحتاج إليه شعب حرّ علّم الشعوب الأخرى كيف تثور ضد أنظمة الاستبداد. لا أحد بإمكانه أن يكفّر حرّا. لأنّ الحرّ بطبعه يقف ما وراء الإيمان والكفر. ومن يقف دون ذلك الصعيد من الحرية الموجبة لأنفسنا، هو لا حق له في أيّ نوع من الحرية. بل هو حيوان عبودي غير مؤهل لأيّ عمل مدني. وهو غير مؤهل لأيّ نوع من الدين. [3]

---

[1]. فتحي المسكيني، **الثورات العربية... سير غير ذاتية**، المصدر السابق، ص ص 229-230.

[2]. محمد حمامصي، **اسلام سياسي**، المرجع السابق، ص 17.

[3]. فتحي المسكيني، **الايمان الحر او ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين**، المصدر السابق، ص ص 59-65.

يعني هذا أن الدين ليس كرامة صوفية لا تُمنح إلاّ لخاصة الخاصة. بل هو عمل أخلاقي محض، بشري مدني وحر ومسؤول على تقنية الرجاء التي تخصنا. وبما أنّه لا أحد يحقّ له أن يدخل دينا جديدا على أفق أنفسنا الحالية، فلا خوف إذن من أي استعمال عمومي للدين يخدم نقاشنا حول دروس الديمقراطية. إلاّ أنّه علينا أن نتعلّم منذ الآن كيف نفصل بين الدين وبين الهواجس الهووية، فالإسلام لم يصبح "هوية" بالمعنى الثقافي المعاصر إلاّ منذ مدّة غير بعيدة .وثمّة خلط شائع بين الدين والهوية. [1] الدين وُجد في أوّل أمره كي يكسر الهويات القومية باعتبارها هويات وثنيّة. والعيب الأكبر لليهودية أنّها دين قوميّ أو دين شعب واحد، حيث تُعامل كل الشعوب الأخرى على أنّها مجرّد أغيار* وثنيون. ومصطلح الإسلاميين لا يشير إلى المسلمين التاريخيين، أسلافنا العظام. ونيّة احتكار تاريخ الإسلام من طرف إسلاميين معيّنين هو مغالطة أخلاقية وهوويّة مريبة. وبالتالي فالإسلام هو جملة مصادر أنفسنا العميقة. فالدين يجمع الناس إلى أفق الرجاء الكبير المشترك منذ آلاف السنين بين التوحيديين، وهذا جزء عميق من مصادر أنفسنا،[2] ولا أحد يمكنه أن يغيّر مصادر نفسه كما يريد، في حين أنّ النعرات الهووية لا تفعل غير التفريق بين الناس وتحويل الرجاء إلى أداة ابتزاز روحي للجموع التي قد يمكن حملها على اليأس من وعود الحداثيين في تحقيق الحياة الكريمة بعيدا عن كل اشكال الاضطراب والبؤس الاجتماعي، لكن لا أحد بإمكانه أن يحتفظ بثقتها في وعوده

---

[1]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 197.

*من يجوز قتله.

[2]. محمد حمامصي، **اسلام سياسي**، المرجع السابق، ص 18.

الانتخابية لوقت طويل. ربما كان اختيار الهوية على الخبز أو على الحرية مرحلة لابد منها في مسار الديمقراطية. لكنّ الحياة السياسية والمدنية الحرة حقا ليست مجرد هواجس هووية. بل تفترض أن ننجح فعلا في تحقيق كرامة المصير وحرية المصير التاريخي للشعوب، بوصفها كيانات للعيش معا في بيئة أخلاقية تحفظ مستقبل أطفالها على الأرض، [1]وليس مجرّد مزرعة للآخرة. فإنّ الإسلام الذي تحوّل إلى فزّاعة سياسية ليس حكرا على أحد. وليس ملكية خاصة للسلفيين ولا للأحزاب الدينية لأن القران لم ينزل لقوم محددين بل نزل للناس عامة وهذا لقوله تعالى: "**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**"*. فإنّه ثروة أخلاقية واسعة النطاق للأجيال، تنتظر دوما من يترجمها في نموذج عيش مدني حر ومشترك بين الناس كافة. وهذا أمر لا نرى أنّ الإسلاميين أو السلفيين أقدر من غيرهم أو أصلح من غيرهم في القيام به... إذ أنّ الحداثة نفسها قد نجمت عن علمنة تاريخية ومدنية طويلة المدى للقيم المسيحية.

فالإسلام لم يصبح "هوية" بالمعنى الثقافي المعاصر إلاّ منذ مدّة غير بعيدة .وثمّة خلط شائع بين الدين والهوية. الدين وُجد في أوّل أمره كي يكسر الهويات القومية باعتبارها هويات وثنيّة. والعيب الأكبر لليهودية أنّها دين قوميّ أو دين شعب واحد، حيث تُعامل كل الشعوب الأخرى على أنّها مجرّد "أغيار" (الغير هو من يجوز قتله) وثنيون.. فالإسلام اذن هو جملة مصادر أنفسنا العميقة.

---

[1]. ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، المرجع السابق ، ص 201.

*سورة الأعراف، الآية 158.

من خلال هذا الفصل نصل الى انه لكي يظل التراث الثقافي حياً، يجب أن يكون مرتبطاً بجماعته وأن يعاد إبداعه باستمرار وأن يُورث من جيل إلى جيل. فقد تصبح بعض عناصر التراث الثقافي غير المادي معرضة لخطر الفناء أو الاندثار إن لم توفَّر المساعدة اللازمة، ولكن صون التراث لا يعني تثبيته أو تجميده في شكله الأصلي الصرف وان القصد من صون التراث الثقافي غير المادي هو نقل المعارف والمهارات والمعاني. وتركز الاتفاقية على مسألة التوريث – أو توصيل التراث من جيل إلى جيل – أكثر منها على مسألة إنتاج المظاهر الملموسة، مثل الرقصات أو الأغاني أو الآلات الموسيقية أو المصنوعات الحرفية. وبالتالي، فإن أي تدبير من تدابير الصون يعني إلى حد كبير إتاحة وتعزيز الظروف المتعددة والمتنوعة، المادية وغير المادية، اللازمة للاستمرار في تطوير التراث الثقافي غير المادي وتفسيره ولتوريثه للأجيال المقبلة.

اما فيما يخص الحداثة فإنها حسب المسكيني لم تنجح في أفق شعوب العربية، غير ان سبب هذا لا يرجع ان الشعوب العربية غير مؤهلة للديمقراطية أو غير مستسيغة في قرارها الروحي لتجربة العلمانية ، بل هو نتيجة أنّ الحاكم الذي استولى على دولة الاستقلال، قد استعمل قيم الحداثة لتركيع تلك الشعوب والهيمنة عليها باسم التخويف من الأصولية أو السلفية.

الفصل الثالث: قراءة المسكيني للتراث العربي.

تمهيد الفصل.

المبحث الأول: الحداثة وفكرة الاصالة والمعاصرة.

- **المطلب الأول:** موقف المسكيني من الحداثة.
- **المطلب الثاني:** موقف المسكيني من الاصالة والمعاصرة.

المبحث الثاني: الحداثة والحرية.

المبحث الثالث: التراث العربي في مواجهة الغرب.

نتائج الفصل.

اهتم فتحي المسكيني بدراسة معمقة لموضوع التراث العربي، لهذا كتب العديد من المؤلفات قدم من خلالها قراءته للتراث العربي مثل كتابه: الهوية والحرية، ولا شك أن هذه القضية كانت من بين المواضيع الأساسية التي شغلت المفكر التونسي فتحي المسكيني وهذا نظرا للأهمية التي يكتسيها في الحفاظ على ذاتية الامة وهويتها، الا ان قراءة المسكيني للتراث العربي كانت دقيقة ومختلفة نوعا ما عما انتجه المفكرون المعاصرون.

المبحث الأول: الحداثة وفكرة الأصالة والمعاصرة

المطلب الأول: موقف المسكيني من الحداثة

لقد أصاب الفضاء الفكري أواخر القرن العشرين تحولا كبيرا، إذ تم الانتقال من نقد الرأسمالية والإمبريالية إلى مضاعفة الخطابات حول "الحداثة" و "ما بعد الحداثة". هكذا اكتسح لفظ الحداثة حقولا معرفية متنوعة من أدب وفن وفلسفة وعمران واجتماع وسياسة، تعكس في مجملها الثقة في حركة التنوير وفكر الأنوار. [1] في الوقت ذاته، تطورت تيارات ما بعد حداثية عكست قلقا وتشككا إزاء سرديات التقدم، ومثلت شكلا من أشكال الثقافة المعاصرة القائمة على الارتياب من الأفكار والتصورات الكلاسيكية كفكرة الحقيقة، والعقل، والهوية والموضوعية، والتقدم أو الانعتاق الكوني والأطر الأحادية، والسرديات الكبرى أو الأسس النهائية للتفسير. لكنه هذه التطورات ستدفع الغرب صوب شكل جديد من الرأسمالية؛ صوب عالم من التكنولوجيا والنزعة الاستهلاكية وصناعة الثقافة، عالم سريع التبدّد والزوال، بعيد عن التمركز، انتصرت فيه صناعات الخدمات والمال والمعلومات على المصنع التقليدي، وأخلت فيه السياسات الطبقية الكلاسيكية الميدان لسلسلة واسعة من "السياسات المرتبطة بقضية الهوية". [2]

تشكل الحداثة وما بعد الحداثة منجزين طبعا تاريخ المجتمعات الغربية منذ القرن السادس عشر إلى الآن. ما يثير داخل هذا التاريخ هو "حوار الفكر مع ذاته" ومعاودة مُساءلة أسسه ويقينياته

---

[1]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة**، المصدر السابق، ص198.

[2]. تيري إيجلتون، **ما بعد الحداثة وما بعد الحداثية، دفاتر فلسفية**، ت: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، بيروت، ط1، 2007، ص10.

وبداهاته ومفعُوله في المجتمع والاقتصاد والسياسة والثقافة. لكن مع الأستاذ **فتحي المسكيني** تصير الحداثة شكلا جديدا من التوحيد، أصاب العالم والإنسانية والعقل البشري والامة أو الهوية. ويعرّف "التوحيد" كل تفكير يقوم على وضع معنى الكائن على "صعيد من التعالي" يحرمه حرمانا جذريا من أيّ انبساط محايث لطبيعته الفريدة. إن خاصية التوحيد التي تسم الحداثة، دفعت فتحي المسكيني إلى الحديث عن زحزحة "أفق الحداثة" ليس في معنى تجاوزها أو الخروج عنها، بل التفكير فيما سمّاه أنطوني نيغري سنة 1997 "بدائل الحداثة" "، أو ما سماه المسكيني نفسه "حرية أن نكون محدثين على طريقتنا [1]، مقترحا حداثة أخرى؛ "حداثة مغايرة". إن "الحداثة المغايرة" هي بديل عن الحداثة يغايرها لأنها مولود من مخاض آخر. فهي تجرّد الحداثة من سحرها وفتنتها وبخاصة من تعاليها. وعلى ذلك ربّما لن تكون الحداثة المغايرة غير مشكلة لغوية، تعترض كل الذين فشلوا في تعلّم لغة المحدثين السعداء.[2]

فرض مفهوم "الحداثة المغايرة" على الاستاذ فتحي المسكيني رفع الإلتباس عن مفهوم آخر سيّار في فكر الحداثة، وهو مشكل "الغيرية"؛ ف"الغيرية" شيء و"المغايرة" شيء آخر، يقول فتحي:" نحن نستبصر هنا وجه التباين بين الغيرية والمغايرة: ما تزال الغيرية تقع في خانة التقابل بين الأنا والآخر، هي ضدّ العينية التي من خلالها يتطابق شيء ما مع نفسه. ولذلك هي مقولة تنتمي إلى تاريخ الهوهو والذي وجد في عائلة الكوجيطات المتعددة اكتماله الميتافيزيقي. لكن المغايرة إنما تشير إلى معجم آخر أخذ يتكوّن منذ إعلان الدخول في عصر

---

[1]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة**، المصدر السابق، ص213.

[2]. المصدر نفسه، ص211.

''ما بعد الحديث'' ". [1] يوضح فتحي المسكيني الفرق بين الغيرية والمغايرة بقوله: "ما تزال الغيرية تقع في خانة التقابل بين الأنا والآخر، هي ضد العينية التي من خلالها يتطابق شيء ما مع نفسه. ولذلك فهي مقولة تنتمي إلى تاريخ الهوهو والذي وجد في عائلة الكوجيطات المتعددة اكتماله الميتافيزيقي. لكن المغايرة إنما تشير إلى معجم آخر أخذ يتكون منذ إعلان الدخول في عصر "ما بعد الحديث". تعتاش كل غيرية على غريزة السلب، أما المغايرة فهي نمط موجب من الولادة خارج ذواتنا القديمة. ولكن في معنى مخصوص: حرية أن نكون محدثين على طريقتنا. والحرية في أن نستعمل القدرة على الحداثة بوصفها أفقا لأنفسنا أو الحرية في أن نغاير المحدثين في نمط احتمالها لحداثتنا. وبكلمة واحدة نحن نعني حرية الحداثة كشكل غير مسبوق من الفضيلة".

لهذا فان موقف الكاتب المزدوج والمتناقض من الحداثة وما بعد الحداثة، يمكن الاستدلال عليه من الكتاب الواحد. ففي كتابه (الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة) يبدأ بتمجيد مبالغ فيه بالحداثة بالقول: "إن الحداثة لا تصبح رهانا أصليا الا متى صارت مصدرا أصليا لأنفسنا. لنقل بعبارة جافة: إن الحداثة منذ الآن هي الماضي الروحي الوحيد للانسانية الحالية". [2]

---

[1]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق، ص212.

[2]. المصدر نفسه، ص22.

ثم يردف ذلك بالقول: "كل من يواصل "تتريث" عقله باسم الانتماء الى هذا التراث او ذلك أو "تهوية" ذاته تحت هذا العنوان الهووي أو ذاك هو يؤجل فقط لحظة ولادته الثانية .. نعني لحظة الازمنة الجديدة للإنسانية الحالية التي سماها بودلير "حداثة". [1]

ولكن ما يلبث المؤلف أن يتخلى في ذات الفصل من الكتاب، عن الحداثة ويتبني ما بعد الحداثة في أكثر من موضع من الكتاب من ذلك مثلا عنوان جانبي يقول: (ابن خلدون في قراءة ما بعد حديثة).

ويبرر هذه النظرة ما بعد الحداثية بالقول: "ونحن نقترح هذا البحث من زاوية الثقافة ما بعد حداثية التي أخذت تلقي بظلالها على وجودنا الحالي. وسوف نبدا بتذكير سريع لمقومات ما بعد الحداثة.." [2] .

ليس هذا وحسب بل يعود المسكيني وينقلب انقلابا كاملا على الحداثة ويدعو صراحة إلى حداثة بديلة دون تحديد لملامح هذه الحداثة البديلة بالقول: "لا يتعلق الأمر بنسخة أخرى من الحداثة بل بحداثة أخرى.. وعلينا ألا نخجل من البحث عن اسماه نغري 1997 "بدائل الحداثة". إن الحداثة المغايرة هي بديل عن الحداثة يغايرها لأنه مولود من مخاض آخر. إنه يجرد الحداثة من سحرها وفتنتها وبخاصة من تعاليها ." هذا التناقض في موقف الكاتب من الحداثة وما بعد الحداثة يتوجب علينا التعريف بالمصطلحين تعريفا موجزا .[3]

---

[1]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق، ص39.

[2]. المصدر نفسه ، ص41.

[3]. تيري إيجلتون، **ما بعد الحداثة وما بعد الحداثية، دفاتر فلسفية**، المرجع السابق، ص72.

وبدءً نقول، عن الحداثة، إن بعض الاتجاهات النقدية في الغرب تفرق بين كلمة modernity للدلالة على المشروع الحضاري الأوربي الذي بدأ مع عصر النهضة والثورة العلمية وعصر التنوير والتحولات المجتمعية واستمر حتى الآن، وبين كلمة modernism للدلالة على المذاهب الأدبية والفنية الحديثة التي برزت في القرن التاسع عشر وحتى النص الأول من القرن العشرين.

لكن البعض يستخدام مصطلح modernism ليشمل كل الابعاد الفكرية والاجتماعية والعلمية والأدبية والفنية للمشروع الأوربي وهو ما يدل عليه أيضا مصطلح "حداثة" في الكتابات العربية . لذلك يمكن القول إجمالا إن الحداثة بالمعنى الفكري والاجتماعي والفلسفي، مصطلح يطلق على المشروع الحضاري العقلاني الغربي الذي بدأ مع عصر النهضة الأوربية وبروز النزعة الانسانية humanism التي تعلي من القيم الانسانية و"الهوية" الانسانية الكونية المشتركة والتي تجسدت في فلسفة عصر التنوير ومبادئ الثورة الفرنسية وكانت نتيجة هذا المشروع الثورة الصناعية والتقدم العلمي وتأسيس الدولة المدنية الحديثة .[1]

وأهم ما يميز هذا المشروع الإيمان بالعقل وحده أداة للمعرفة والتحرر والانعتاق وتكريم الإنسان باعتباره سيد نفسه ومصيره واحترام الإنسان من حيث كونه انسان بغض النظر عن جنسه أو لونه أو عقيدته والإيمان بالعلم وسيلة للتقدم والسلام ولغاية تحقيق إنسانية الإنسان . [2]

---

[1]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق، ص211.

[2]. تيري إيجلتون، **ما بعد الحداثة وما بعد الحداثية، دفاتر فلسفية**، المرجع السابق، ص83.

وذلك دون اغفال لانحرافات هذا المشروع الحضاري عن مساره الإنساني التقدمي وتجلي ذلك في ظاهرة الاستعمار الامبريالي للشعوب الأخرى وما صاحب ذلك من ممارسات عنصرية وغير إنسانية وقاد إلى حروب محلية وإقليمية وكونية عانت منها البشرية الكثير من الويلات.[1]

[1]. تيري إيجلتون، **ما بعد الحداثة وما بعد الحداثية، دفاتر فلسفية**، المرجع السابق ، ص89.

المطلب الثاني: موقف المسكيني من الاصالة والمعاصرة

يمكن القول لأوّل مرة أخذ العرب "يفكّرون"، بمعنى كما قال هيجل ذات نصّ، "يدركون عصرهم في الفكر". بلا ريب كانت هذا "المعاصرة" محنة حقيقية، وكانت مختلفة طبعا عن معنى "الحداثة" أن تكون معاصرا لا يعني بالضرورة أن تكون حديثا .[1]

إنّ الحداثة موقف موجب، لا يقفه إلاّ شعب تاريخي، شارك في صياغة أو إنجاز واحدة من الثورات العلمية أو الميتافيزيقية أو السياسية التي قامت بها الإنسانية الأوروبية ما بين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر .

لكنّ العرب كانوا معاصرين فقط، أو في واقع الأمر كان محكوما عليهم بمعاصرة بلا حداثة: أن يكونوا ملقى بهم في هذا العصر، من دون انتماء داخلي وعضوي إليه، وذلك أنّهم كانوا عندئذ يحملون وعيا آخر بالزمن ويسلكون طرقا أخرى إزاء الطبيعة وإزاء الإنسان . [2]

ربما كانوا المجتمع الوحيد الذي ظل محتفظا بقرونه الوسطى إلى هذا الوقت، أي إلى حدود القرن التاسع عشر. ومن ثمّة هو الشعب الوحيد الذي وجد نفسه مدعوّا إلى الانتقال القسري وغير اللائق وغير الموافق لعصره الداخلي أو الخاص، من القرون الوسطى إلى العصر الحديث، وقد تحوّل هذا العصر في الأثناء إلى مصير كبير للنوع البشري . [3]

---

[1]. فتحي المسكيني، **فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 52.

[2]. فتحي المسكيني: **الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة**، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013. ص212.

[3]. المصدر نفسه، ص232.

لهذا فالسؤال الذي يطرح نفسه: كيف واجه العرب هذا العنف التأويلي على أنفسهم الجديدة ؟ ما هي طبيعة المشاكل التي طرحوها باعتبارها كفيلة بإنقاذهم من المصير الذي يتهددهم ؟ هل طوّروا أدوات تفكير غير مسبوقة بالنسبة إلى نظام الخطاب القديم لعلومهم؟ ما هي الأطوار الكبرى لهذه المسيرة الروحية التي فُرضت عليهم؟ وهل ثمّة مكاسب نهائية في وعيهم بأنفسهم الجديدة؟ وما نوعها ؟ ألم يبدؤوا بعد في إنتاج حداثتهم الخاصة ؟ وكيف يجدر بنا أن نقيّم ما يقع اليوم من مظاهر عودة الدين إلى لعب أدوار بنيوية في تصوّر العرب لمستقبلهم الذي بات مرتبطا ارتباطا مباشرا غير مسبوق بمدى قدرتهم على إرساء مجتمعات المواطنة ومن ثمّ النجاح آخر الأمر في دمقرطة الدولة، كآخر عنوان على استقلالهم. [1]

يحرص بعض المؤرخين على إقامة فاصل كبير بين دعاة الإصلاح ومفكّري عصر النهضة؛ هذا شقّ ذو مصادر إسلامية، وهذا شقّ تحديثي وذو نزعة علمانية. بيد أنّه آن الأوان لتفحّص وثائق هذه الفترة باعتبارها ورشة واحدة تعمل في معجمين متنافسين، إلاّ أنّهما ينتميان إلى نفس الصعوبة ويطرحان نفس المشكل، وحتى على مستوى الحلول، كانا يعتمدان نفس الخطط .

كان الطرفان يحاولان العثور على شفاء للتخلف التاريخي يكون كفيلا بإعادة برمجة الوعي الذاتي بالزمن وبلورة مشروع جديد لأنفسنا الجديدة. إنّ العنوان العام هو تدبير الذات في عصر الآخر، الآخر الذي كان من قبل آخر لاهوتيا وصار عندئذ آخر حضاريا . [2]

---

[1]. فتحي المسكيني: **الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة**، المصدر السابق، ص239.

[2]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق ، ص54.

كان الخصام بين الإسلام والعلمانية واضحا في كتابات ذلك الجيل، وإلى اليوم. لكنّ المؤرخين يعرفون أنّ الفرق بين الإصلاحيين والنهضويين ليس فارقا جوهريا، كما بين دعاة التقدّم وبين المدافعين عن العصور الوسطى، بل هو فقط فرق في التاريخية وفي اللعبة اللغوية المعتمدة: يقع الإسلام والحداثة على طريق واحد، هو طريق فكرة الحرية في أفق الإنسانية الحالية .

وهكذا ظلّ "المفكّر" العربي المعاصر محروما سلفا وبشكل متعمّد أو قسري أحيانا، من صورة الفيلسوف الكوني الذي لا يخشى في العقل البشري لومة لائم[1].

وذلك أنّه كان مرغماً دائما على وضع الصفة القومية (العربية أو الإسلامية أو الصفتين معاً) كلافتة ثقافية أو هوويّة لا مناص من تحمّلها كجبة انتماء لا تُخلع أبدا.

[1]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق ، ص56.

المبحث الثاني: الحداثة والحرية

إنّ الديموقراطية هي التي أعادت الدين إلى الواجهة، وليس الخطاب الكنسي أو الدعويّ. إنّ الحرية هي التي أعادت الهوية إلى الواجهة، وليس العقائد الدينية. وما لم تُترك حرية اختيار شكل الإيمان المناسب لنموذج العيش الذي نتقوّم به، فإنّ أيّ ديموقراطية سوف تكون وعدا زائفاً. [1]

فالنخب السياسية هي التي فشلت في استيعاب ما وقع من "ثورة"، وعلينا أن نقول إنّهم لم يكونوا جاهزين لواقعة الثورة، بل فاجأتهم كما فاجأت الحاكم الهووي، الذي كان يغطّ في السبات الدكتاتوري الطويل الأمد. فمن قام بالثورة لم يكن في الغالب مسيّسًا، نعني محترفًا. [2] بل كان جزءًا من كثرة من الذوات الحرة التي تجرّأت على أن تذهب إلى أبعد من الخطّ الهووي للدولة الدكتاتورية: خطّ الفقر، خطّ السكوت، خطّ التعبير، خطّ العقل، خطّ التغيير،... وما دفع الشباب الثائر إلى التمرّد على خطّ الحكم السائد لم يكن دافعًا سياسيًّا بالضرورة، نعني هو لم يثر استجابة لدعوة دينية أو نداء حزبي، بل ثار بدوافع حيوية: إنّ شكل الحياة تحت الحاكم الدكتاتوري صار أمرًا لا يُطاق، وينبغي التمرّد عليه. الحرية قيمة حيوية، لا علاقة لها بالضرورة بأيّ حسّ هووي، مهما كان نبيلاً. [3] ولذلك، هناك ارتباك في استثمار لحظة الحرية، فهي لحظة وجديّة غير مسبوقة، شعر بها الناس على حين غرة، بعد أن رأوا أنّ أبناءهم من الشباب

---

[1]. فتحي المسكيني، **الهجرة الى الإنسانية**، المصدر السابق ، ص98.

[2]. فتحي المسكيني: **الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة**، المصدر السابق، ص243.

[3]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق، ص212.

الحرّ، النضر، المستبشر بذاته الجديدة، الحديثة، الخاصة، الشخصية جدّا،...قد نزل إلى الشوارع وتجرّأ على شتم الحاكم أو السخرية منه، أو مطالبته بالرحيل. ثمّة براءة فظيعة، براءة وجودية، رافقت تجربة الذات إبّان الثورة. براءة الشبان الذين ينادون بإسقاط النظام دون أي تصوّر واضح لمعنى سقوط الدولة، أو كتابة دستور جديد، أو تغيير فنّ الحكم. وإذا كان ثمّة "فشل" فهو ليس فشل الثائرين، فعلينا الاعتراف بأنّ الثائرين قد انتصروا .إنّ قيمة الحرية قد صارت جزءًا من التاريخ الحديث للمواطنة لدينا. ولذلك فإنّ الذين فشلوا هم أعضاء النخب السياسية التي ادّعت الأبوّة على الثورة، وحوّلتها إلى مهرجان خطابي للأحزاب أو للحكومات الإجرائية المحايدة جدًّا .ومن سخرية الأقدار أنّ الشعوب التي ثارت صارت تطالب بتشكيل حكومات "مستقلة "و"محايدة" لتحقيق أهداف الثورة. وهي تطالبها من نخب سياسية شعرت الشعوب أنّها منشغلة بأهداف أخرى للثورة، غير الأهداف التي نادى بها الشباب الثائر، من دون أن يكون جزءًا من أيّ جهاز ثوري سابق .[1]

فنحن لم نتمرّن على التفكير معًا إلاّ منذ وقت قريب. وإذا كان درس الثورة ينحصر في أنّنا بدأنا نعرف بعضنا لأوّل مرة، بعد انقشاع سحابة الدولة الدكتاتورية، فهذا يُعدّ هديّة أخلاقية رائعة من الشباب الذي تمرّد .[2]

فالثائر الذي قال : "نعم الحرية قبل الهوية"، لا يضرب إحداهما بالأخرى، أو يثبت الأولى كي يبطل الثانية، بل فقط هو يعدّل وتر الحياة في قلبه. إذْ تراهن الدول غالبًا على إقناع المحكومين

---

[1]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق، ص214.

[2]. فتحي المسكيني، **الهجرة الى الإنسانية**، المصدر السابق ، ص114.

بأنّ ثمّة شيئًا متعاليًا على حيواتهم الخاصة أو الحاضرة أو الدنيوية، وأنّ هذا التعالي هو مصدر كل شرعية عميقة لتبرير وجودهم في ظل الدولة. [1] فهم ليس لهم من "هوية "ينتمون إليها أن يحتموا بدلالتها إلاّ بقدر ما يطيعون الحاكم باسم شيء يتعالى على وجودهم تعاليًا نهائيًّا وكلّيًّا. كانت الدولة القومية تستمدّ شرعيتها من أن "لا شيء يعلو على صوت المعركة ." وهذا مع عدوّ خارجي، لا نهائيّ، لا مجال لأيّ تصالح تواصلي معه .ولذلك كانت دولة هووية بامتياز. لا هوية لأيّ محكوم، أي لا مواطنة لأيّ مواطن، إلاّ باسم منطق الدولة التي تحكمه وفي حدود تقديمها لنفسها. لقد بدا الشخص الفردي المعاصر في أفقنا وصفة باهتة من مجرّد "مواطن" دولة ما (بكل ما يعنيه ذلك من التزامات عقدية وقومية وقانونية)، ولم يصبح بعدُ في أيّ مكان، ولا حتى ثورات "الربيع العربي"، ذاتًا، أي فردًا حرًّا قادرًا على المواطنة النشطة. "الحرية قبل الهوية" تعني الشخص قبل المواطن، أو الذات قبل المحكوم.[2]

فقد أخطأ الإسلاميون في الشروع الفوري في أسلمة المجتمع، وعندما وجدوا أنفسهم أمام امتحان الحكم، لم يتخلّوا عن التقنيات الدعوية التي تربّوا عليها، بما في ذلك تقنية أخونة الموت.

لهذا يظنّ البعض أنّ مجرّد تغيير التسمية من معجم "الرعيّة" إلى معجم "المواطنة" هو خطوة عملاقة لتغيير ذهنية الحكم في البلاد العربية، لكنّ خيبة الأمل من ذلك كبيرة: فمن جرّب الخضوع (وليس الطاعة) للحكم الدكتاتوري سوف يكتشف من دون جهد يُذكر أنّ الدولة

---

[1]. فتحي المسكيني، **الهجرة الى الإنسانية**، المصدر السابق ، ص132.

[2]. فتحي المسكيني، **فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر**، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 16 أكتوبر 2017.

"الحديثة "لا تفرّق كثيرًا بين المعاجم السلطوية، ومن ثمّ أنّ تبرير الحكم ليس جزءًا من منطق الحكم. وعليه فإنّ طبيعة الحكم لا تتغيّر بمجرّد تغيير الخطاب .[1]

لهذا يمكن أن اقتراح الفصل بين معارك الحرية ومعارك الهوية. ولكنّ هذا الفصل لا يغيّر من خطورة المشهد الذي يخلّفه الشهداء؛ أي الذين تقتلهم آلة الدولة بدون أيّ عداوة شخصية معهم سوى أنّهم يضعون وجود الدولة الحديثة موضع تهديد جذري. فعلى الدولة نفسها أن تقتنع بأنّ التدخّل في هوية الناس لأسباب سياسية ليس عملية مضمونة العواقب دائمًا. إذ يمكن أن يحدث تصادم بين هوية المحكوم وبين هوية الحاكم. [2] ولذلك فمن يثور ضدّ الحاكم الهووي، الذي يستمدّ شرعية حكمه من فرض هوية جاهزة على المحكومين، هو لا يثور ضدّ فكرة الهوية بإطلاق، بل ضدّ نمط سائد ومهيمن وقاهر من "التهويّ" أو من "تهوية "الناس في قالب هووي معدّ سلفًا من طرف أجهزة الدولة. ولا يهمّ إن كانت تلك الدولة دينية أو مدنية أو عسكرية. كلّ ما يُفرض على حرية الناس في اختيار شكل الحياة القابلة للحياة بأنفسهم هو هووي، [3] أي قائم على استعمال أداتي وخارجي وقسري لحياتهم الخاصة باعتبارها مجرّد جهاز عمومي للدولة. ولا ضرّ إن سمّيت ذلك عقيدة أو قومية أو شخصية تاريخية أو شعبًا أو حزبًا أو قبيلة أو عائلة حاكمة أو مجلسًا عسكريًّا...ولذلك حين يقول أحدهم :"الحرية قبل الهوية" هو لا يؤجّل سؤال الهوية بل يريد إعادة طرحه على نحو مغاير. إنّه يريد رأسًا أن

---

[1]. فتحي المسكيني، **فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 62.

[2]. المصدر نفسه، ص 67.

[3]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق، ص67.

يصبح مسؤولاً عن نفسه، عن طريقة تذوّته بين الذوات الحرة، التي تؤثّث العالم المعيش المعاصر. نعم، إنّ الحرية هي "أوّلاً بالفعل"، وليس مجازًا. لكنّ ذلك ليس ضدّ الهوية بالضرورة. بل يمكن أن يكون، على العكس ممّا نتوقع، شرطًا أخلاقيًّا وروحيًّا فذًّا لاختراع الانتماء والدخول في تملّك حيّ لمصادر أنفسنا العميقة .[1]

وبالتالي لا وجود لحرية بلا هوية. لكنّ ما نسمّيه "هوية" يمكن أن يكون مدعاة لخلط كبير أو ريبة لا شفاء منها. الهوية كلمة جدُّ نبيلة، استعملها المترجمون العرب القدامى في مقابل كلمة "الكينونة" عند اليونان. "هو" أي "موجود". ولا حرية لكائن لا وجود له. وابن عربي يطلق الهوية على "الحقيقة في عالم الغيب". لكنّ ما ينبغي أن نحتفظ به من معنى أيّ هوية هو كونها هي "ذاتها" وليست شيئًا "آخر". وبالتالي هي مختلفة عن مجرّد "الأنانة" أي عن مجرد "قولنا أنا" حسب تعبير ابن عربي. من يقول أنا لا يقول بالضرورة شيئًا عن هويته. بل فقد هو يزعم أنّه يملك نفسه أو يختص بها. [2] وهناك معركة كبيرة ينبغي أن يخوضها من أجل الانتماء الأصيل إلى ذات نفسه. الهوية إذن معركة خاصة، شخصية وعميقة، وليست أرشيفًا للتوريث، قد تعمد جهة ما إلى فرضه على الناس وممارسة سلطة شرعية باسمه عليهم. وهنا نقرّ بأنّنا لا نتحرّر إلاّ داخل وفي ضوء تراث هووي عميق هو الذي يشكّل ما سمّاه الفيلسوف الكندي

---

[1]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق ، ص222.

[2]. فتحي المسكيني، **الهجرة الى الإنسانية**، المصدر السابق ، ص107.

المعاصر –تشارلز تايلور– "مصادر النفس". [1] بل كل لحظة أو قيمة حرية هي تُقاس بمدى تجذّرها داخل جملة معقودة من مصادر الذات.

كل ذلك لا يشرّع لأيّ سيطرة هووية على أحد. بل ثمّة مفارقة هنا: إذ كيف يصبح ما يعتبره أيّ فرد هويته العميقة أو الخاصة، كيف يصبح وسيلة هووية لإخضاع ذاته إلى مرجعية أو سلطة هووية خارجة عنه؟ هذا هو الخلط الهووي الأخطر الذي تستثره الأجهزة الهووية بعامة (أكانت دولة أو جماعة أو مؤسسة أو طائفة أو قبيلة أو حزبًا أو جيشًا،...) لتحويل وجود الأفراد إلى أعداد سياسية أو قانونية قابلة للاستهلاك الإجرائي للحكم .[2]

وعليه يمكن أن تكون الحرية "شعارًا لفظيًّا هلاميًّا بلا معنى ."ولكن في فم الذين لم يستكملوا بعدُ أيّ تحويل ذاتي لهويتهم. علينا أن نفرّق بين هوية جاهزة موروثة ورسمية، وبين هوية ناجمة عن عمل عميق على الذات لتطويرها. وبالتالي نحن لن نتحرّر أبدًا ما دمنا نعوّل على هويات جاهزة لأنفسنا، ولم نشارك في أيّ لحظة في تشكيل وتيرتها. كذلك، يمكن للحرية أن تكون "مجرد أداة لحشد سياسي يكمن الشيطان في تفاصيلها التي ستعلن لاحقا ." ولكن في يد الذين لم يثوروا أصلاً من أجل حريتهم، بل استولوا على واقعة الحرية وسرقوها من قلوب أصحابها، وحوّلوها سريعًا إلى أداة هووية تحت الطلب. وهو ما قامت به الحركات الإسلاموية إزاء الثورات العربية الراهنة . [3]

---

[1]. فتحي المسكيني، **فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 73.

[2]. فتحي المسكيني، **الهجرة الى الإنسانية**، المصدر السابق ، ص137.

[3]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق ، ص13.

وعلى هذا الأساس ليس ثمّة وصفة جاهزة للحكم بين الحرية والهوية. لهذا يدعونا المسكيني الى أن نكفّ عن التفكير الماهوي الذي لا يطمئن إلاّ إلى إمّيات قطعية مريحة. "إمّا" كذا و"إمّا" كذا. ومواصلة النقاش على أساس الفرقة الناجية والحجة الدامغة والرأي اليقين...هي جزء لا يتجزّأ من معجم الاستبداد الذي لا يفكّر إلاّ بناءً على مفهومات الصفوية والولاء المطلق، والزعامة الراشدة، وتهم التخوين والعمالة والمؤامرة... إنّ التفكير في هذه المسائل الشائكة هو أقرب إلى تفاوض عسير مع المستحيل، حتى يصبح الفهم المشترك ممكنًا ومستساغًا ومطلوبًا لذاته. قلنا إنّ قيمة الحرية لا معنى لها إذا هي لم تنجح في التحوّل إلى فنّ للمشترك. هذا هو بيت القصيد: نحن لا نشعر أنّ الفرقاء الهوويين والعلمانيين مستعدّون كفاية لتبادل الحرية، أو لتبادل الهوية بناءً على آليات اعتراف ديمقراطية. [1] على الجميع أن يقتنع، وهذا بحدّ ذاته صعب، ويتطلب دربة أو مراجعة أخلاقية خاصة، أنّه "لا أحد"، أنّه "فلان" حديث، وليس ممثّلاً شرعيًّا ووحيدًا لجهاز انتماء متعال ولا نهائي. وبالتالي أنّ الحقيقة هي مجرّد ادعاء صلاحية من حق أيّ طرف أن يرفعه، ولكن ليس من حقه أن يحتكره على أحد. ذلك يعني أنّ الدين مثلاً ملكًا للإسلاميين، كما أنّ الحداثة ليست حكرًا على العلمانيين. وسبب التداخل هو نمط الدولة الحديثة نفسها، وليس خطأ أي طرف على حدة. فمن الخطأ أو الغرور أن يقدّم الطرفان العلماني والإسلامي نفسيهما وكأنّهما اللاعبان الأساسيان أو الوحيدان على ركح النقاش الحاد

[1]. فتحي المسكيني، **الدين والامبراطورية في تنوير الانسان الأخير**، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، 2018، ص113.

حول الحرية والهوية. فهما يغفلان أمرًا حاسمًا ألا وهو أنّ الذي يدير النقاش ويتحكّم فيه ويغذّيه ويستثمره هو منطق الدولة الحديثة، وليس الدين أو العلمانية .[1]

لهذا المشكل هو طبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة. وليست الثورات الراهنة غير إعادة ترتيب واسعة النطاق لحريات المجتمع المدني بإزاء الدولة .وبالتالي فإنّ بروز التوجّسات الهووية هو نتيجة، وليس سببًا للثورة. لقد تمّ ضرب من الاستفزاز الهووي لقيمة الحرية من أجل الحدّ من الخسائر التاريخية التي ستنتج عن الثورة، حين تتعدّى إسقاط الأنظمة إلى خلق نماذج جديدة للعيش في أفق ذواتنا المعاصرة .[2]

فهناك ارتباك في استثمار لحظة الحرية، فهي لحظة وجديّة غير مسبوقة، شعر بها الناس على حين غرة.. فثمّة براءة فظيعة، براءة وجودية، رافقت تجربة الذات إبّان الثورة، فبعد الثورة، أخذ الإسلاميون ينصبون قِدرَ الهوية في كل مكان،[3] وطفقوا يستخدمون الذخيرة الهووية للجموع الفقيرة ضدّ من؟ – ضدّ "العلمانيين" ومن هم هؤلاء ؟ – إنّه الزميل في الجامعة، أو في العمل، أو في الاختصاص، وفي بعض الأحيان صديق العمر أو الأخ أو الأخت أو الأم أو الأب .. من المسئول عن هذا الانفلات الهووي في فضاءات هشّة ومؤقّتة جدّا من النقاش العمومي حول ما "وقع" ولا أحد يملك وصفة سعيدة عنه؟ كيف أصبحنا نفرّق بين ذواتنا الحديثة المتصدّعة أصلاً، بهذا اليسر المريب؟ وكيف يا ترى نقيس المسافة بين هويتين؟ هل يمكن

---

[1]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق، ص17.

[2]. فتحي المسكيني، **الهجرة الى الإنسانية**، المصدر السابق ، ص141.

[3]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق ، ص22.

أن نقيس مساحة العزلة داخل نفس الهوية؟ لقد تحوّل التفاوض على الهوية إلى برنامج أخلاقي للذات. [1] وهذا عارض على هشاشة وجودنا المعاصر. فهل العلاقة الشخصية مثلاً علاقة هووية أم لا؟ أين يقف الشخص وأين تبدأ الهوية ؟ لقد نصبوا حدودًا هووية بين أجساد لم يفرّق بينها السجن ولا رصاص الشوارع الدكتاتورية، ثمّ من يحقّ له أن يراقب صيرورة الهوية لدينا؟ وإلى أيّ حدّ يمكننا التعامل مع أنفسنا بوصفنا كائنات مصنّفة بلا رجعة؟ وهذا الشذوذ الهووي أخطر ما فيه هو أنّه سريعًا ما يقنع الهوية بأن تعيش من جروحها، وفجأة تتحوّل مهمّة الحياة الحرّة إلى نافلة حديثة .[2]

ثمّة تبادل هووي يقع في كل المجتمعات التي بلغت شوطًا محمودًا من الصحّة الروحية. ولقد نجح الإسلام الكلاسيكي في بناء هوية غير عرقية وغير إقصائية، لكنّ ما نفعله بواسطة الإسلام السياسي المتشدّد يمكن أن يجرّدنا آخر الأمر من ذلك المكسب التاريخي الكوني البعيد اليوم. ومشكل الهوية يبدو أنّه لا ينحصر لدينا في نزاع الاعتراف، كما هو الحال مع الهويات الإثنية أو الثقافية الغربية، بل في نزاع محموم على السلطة .[3]

فما يقوله العلمانيون هو جزء من معركة الحرية، وليس كل المعركة .ويندر أن تجد بيننا اليوم من هو مستعدّ لمتابعة فكرة الثورة أو فكرة الحرية إلى حدّ اعتناق فلسفة الجندر مثلاً، والدفاع عن زواج المثليين أو تغيير الجنس، الخ. وعلاوة على ذلك ينبغي التمييز بين العلمانية

---

[1]. فتحي المسكيني، **فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 76.

[2]. فتحي المسكيني، **الهوية والحرية** ، المصدر السابق، ص27.

[3]. فتحي المسكيني، **الهجرة الى الإنسانية**، المصدر السابق، ص206.

والليبرالية. ومنذ عهد قريب نشر "تايلور" كتابًا ضخمًا تحت عنوان مثير هو "عصر علماني".[1] حيث يميّز بين ثلاثة معان من العلمانية: (1) معنى أن تكون الفضاءات العمومية "مفرغة من الله" أو من الدين؛ و(2) فصل الكنيسة والدولة؛ و(3) أن نعيش في عصر علماني يفرض شروطًا أو ظروفًا جديدة للإيمان. هذه المعاني الثلاثة ربما تشير إلى أجيال مختلفة من فكرة الديمقراطية. [2] لكنّها بالتأكيد لا تفرض علينا أن نقيمها حصرًا على أسس ليبرالية. ثمّ إنّه ينبغي التفريق بين الليبرالية الكلاسيكية (جون لوك، جون ستيوارت ميل)، وبين النقاشات الجديدة (الجماعوية والجمهورانية) مع الليبرالية .لهذا فالمقصود هو أنّ "أسس اللبرالية الحديثة" هي عبارة عامة، ويمكن أن تؤدّي إلى تخصيصات متباينة. وفي تقديرنا أنّ الحلّ العلماني ليس بالضرورة ليبراليًّا. بقي أن نشير إلى أنّ لبّ المشكل ليس في تأسيس أو عدم تأسيس الديمقراطية على اللبرالية الحديثة، بل في قيمة الديمقراطية نفسها. [3] ما نحتاجه هو تعميق البحث والنقاش حول قيم الديمقراطية، وليس حول قيم اللبرالية. وهناك تقاليد مختلفة تمامًا في الدفاع عن فكرة الديمقراطية، ليس اللبرالية غير واحدة منها. وما نجاحها في الغرب الحديث غير حادثة سياسية ومعيارية محلّية، خاصة بتقاليد في الحكم وفي رؤية العالم ومفاهيم المجتمع ومعاني الإنسان، قد لا تتوفّر في ثقافات أخرى. [4]

---

[1]. فتحي المسكيني، **فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 55.

[2]. فتحي المسكيني، **الدين والامبراطورية في تنوير الانسان الأخير**، المصدر السابق، ص134.

[3]. فتحي المسكيني، **الهجرة الى الإنسانية**، المصدر السابق ، ص213.

[4]. فتحي المسكيني، **الدين والامبراطورية في تنوير الانسان الأخير**، المصدر السابق، ص139.

المبحث الثالث: التراث العربي في مواجهة الغرب.

ان الغرب ليس الصيغة الوحيدة من الكوني. فليس الغرب هو من اخترع فكرة الكونية، بل كلّ الأديان العالمية كانت لها صيغتها عن الكوني. والإنسانية في كل عصر سوف تواصل هذا الهاجس الكوني بطرق شتى، ولو كان ذلك بواسطة خطاب مضادّ للكونية، أي "ما بعد كولونيالي" أو كما صار يُقال اليوم مع باحث مثل ولتر منيولو، بشكل "ديكولونيالي"، أي نازع للطابع الاستعماري الذي يشوب كل خطابات الحداثيين عن الكونية. [1] وعلينا أن نعترف بأنّ صفة حداثيّ "غير غربي "هو تعبير بلا معنى. لا يمكن أن نكون "حداثيين" دون أن نكون بهذا القدر أو ذاك "غربيين" أي منتمين بشكل أو بآخر إلى قيم الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر. لكنّ هذا الوضع "الواقع" علينا بفعل وطأة التاريخ الحديث، هذه "الواقعانيّة"، وهو قد يعني هنا: كون وجودنا في العالم (الحديث أو الغربي) على هذا الشكل هو قد صار بمثابة واقعة كبرى سابقة إلى القلب، هي اليوم بنية عميقة أو مطمورة أو موجّهة في تصوّرنا لأنفسنا، وليس خياراً مازال بإمكاننا التفاوض حوله. الحداثة واقعانيّة كونيّة لم يعد يمكن التفاوض حول الدخول أو الخروج منها. هي واقعة كونية، وليس اقتراحا أو وجهة نظر. [2] لكنّ هذه الواقعانيّة التي تطبع علاقتنا بالغرب ليست عدوّة لنا بالضرورة. من يعادي العالم الذي يعيش داخله هو يعادي نفسه. أي انه يهدّد نمط علاقته بذاته، ويحكم على نفسه بالوقوف على

---

[1]. فتحي المسكيني، **الهجرة الى الإنسانية**، المصدر السابق ، ص223.

[2]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق ، ص220.

الربوة التي لم تعد موجودة إلاّ في سياسات الهوية الفاشلة. نعني بذلك أنّه يمكن أن توجد سياسة هويّة ناجحة أو صحّية، أي لا تكون سياسة هوويّة. وذلك يعني أنّ الكونيّة ليست صكّا أبيض على الاستسلام لعدوّ ما. العداوة والصداقة بحسب كارل شميدت– زميل هيدغر –هي المقاييس الحقيقية للسياسة. ومن ثمّ أنّ الكونية يمكن أن تكون لها صيغة سياسية وليس صيغة أخلاقية أو معياريّة. ينبغي أن نأخذ الأعداء في الاعتبار، ولكن ليس لأنّهم كونيّون، ليس لأنّهم مقياس الكينونة في العالم، بل فقط لأنّهم يهدّدون شكل حياتنا. وعلى كل حال، لا معنى لأيّ تقديم للهوية على الحياة. وحدها الحياة تفرض على الناس نمطاً ما من الانتماء. ربما كانت العولمة قد فرضت علينا لقاء متوحّشا مع الدين. لكنّ الدين كان هنا منذ زمن طويل. ولقاؤنا معه كان مبرمجا في مصادر أنفسنا العميقة. ولذلك، فإنّ النظر إلى المعطيات العقدية على أنّها مستوردة أو معولمة هو تأجيل فقط لحدّة اللقاء مع الدين في أفق الشرقيين. وليس معالجة تاريخية حقيقية له. [1]

لقد أهدر جيل كبير جهوده التاريخية وفق التقابل السخيف بين الإسلام والغرب وكأنّ الأمر يمكن أن يكون على منوال التقابل العريض مثلا بين الصين والغرب أو بين الهند والغرب. ومع ذلك يمكن النظر إلى الصين أو إلى الهند كيف تملّكت النموذج الغربي وهضمته وانتصرت عليه من الداخل. [2] لكنّ "التغريب" ليس حلاّ أخلاقياً ولا هوويّاً مناسباً لأيّ شعب غير غربي. ما نتناقش حوله هو خيارات الإنسانية الحالية كما بلورتها الشعوب "الحديثة" وهي بالمناسبة

---

[1]. فتحي المسكيني، **الدين والامبراطورية في تنوير الانسان الأخير**، المصدر السابق، ص222.

[2]. فتحي المسكيني، **فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 83.

لم تعد أوروبية في عرقها القومي بل صارت يابانية أو كورية مثلاً. نحن لسنا "قادرين" فقط على قبول تحدّي العقل الحديث بل نحن غير مخيّرين في أن نكون قادرين. ولعل هذا ما نلمسه في مقولة جون بول سارتر: نحن محكوم علينا بأن نكون أحراراً، أحراراً في اختيار من نكون في المستقبل. المشكل هو في حصر الخيارات في هويات جاهزة وفرضها لسبب وحيد هو كونها نماذج قامت على نظرية معيّنة في "الحقيقة".[1] كلّ حزب يدافع عن "يقينه" باعتباره هو "الحقيقة". والفلسفة تعلّمنا منذ ديكارت على الأقلّ أنّه لم يعد بديهيّا أن نماهي بين يقين الذات عن نفسها وبين القيمة الموضوعية للحقيقة. [2] ما نعنيه هو أنّ "العقل الحديث" نتج عن علمنة لقيم توحيدية، وبهذا المعنى هو ليس "غربيا" عنّا في أساسه المعياري، إذْ نحن توحيديون بلا رجعة. لكنّ وعي العقل الحديث بنفسه –أي كونه عقلا "غربيّا" بحصر الانتماء– هو موقف معياريّ لا يلزمنا. علينا أن نفصل بين منجزات العقل الحديث وبين "تأويله الذاتي". ومن ثمّ لا يقتصر الأمر عندنا على "القبول" (الليبرالي) بالعقل الحديث أو "الرفض " (الإسلاموي) لقيمته الكونية. بل نحن مدعوّون إلى رهان من نوع آخر: نحن لن نصمد طويلا كحضارة قابلة للكوننة إلاّ بقدر ما ننافس (ونشارك) الشعوب الأخرى الحالية في بلورة مستقبل الإنسانية على الأرض، وهو الكوكب المهدّد بانقراض الحياة أو شكل الحياة التي نعرفها. [3]

---

[1]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق، ص131.

[2]. فتحي المسكيني، **الدين والامبراطورية في تنوير الانسان الأخير**، المصدر السابق، ص227

[3]. فتحي المسكيني، **الهجرة الى الإنسانية**، المصدر السابق ، ص226.

وعليه يمكن تطوير حداثة إسلامية مغايرة للحداثة الغربية. وبوجه من الوجوه إنّ نمط وجود مجتمعاتنا المعاصرة (منذ قرن إلى الآن) هي قد قطعت شوطا مهمّا في بلورة صيغ تحديث خاصة بنا. إنّ مشاكلنا الحالية مثلا- ظهور "داعش" مثلا- هي مشاكل تخصّنا، نعني هي أعراض عن مخاض "حداثي" من نوع غير غربي. لا ينبغي أن نحصر انتظارنا لظهور حركات تحديث لدينا في الجانب "الإيجابي" فقط. الكوارث لا تقلّ حداثة عن إعلانات الاستقلال. لا خيار لنا في دخول "نفق" التحديث العنيف لبنى وعينا بأنفسنا الطويلة الأمد. [1] والشعوب تدخله دوما من دون أيّ إذن من النخب التي بذلت جهودا كبيرة لكنّها جهود جيل له حدوده. ولذلك فالسؤال عن "أهلية" أي طرف لإنجاز تلك "الحداثة الإسلامية" الموعودة، ليس سؤالا حاسماً. ربّما يخيّر البعض الوقوف عند تملّق آمال الشعوب أو تملّق النخب المتنفّذة حتى لا يُتّهم في عرضه الفلسفي أو في نواياه السياسية. لكنّ أفلاطون كان قد خصّص محاورة برأسها للتفريق الحاد بين التفكير والتملّق. حتى الثقافة- أي الاستعمال العمومي للعقل- لا ينبغي أن تكون تملّقا لأحد، ولو كان دولة الثورة أو دولة المقاومة. العدوّ ليس مقولة أخلاقية ثابتة. والأعداء يغيّرون أسماءهم دوما. [2]

[1]. فتحي المسكيني: **الهوية والحرية**، المصدر السابق ، ص137.

[2]. فتحي المسكيني، **الدين والامبراطورية في تنوير الانسان الأخير**، المصدر السابق، ص230.

من خلال هذا الفصل يمكن القول ان الفضاء الفكري مؤخرا قد عرف تحولا كبيرا خاصة في نهاية القرن العشرين، حيث تم الانتقال من نقد الرأسمالية إلى الاهتمام بالخطابات حول "الحداثة" و "ما بعد الحداثة". وبهذا انتشر لفظ الحداثة في الحقول المعرفية من أدب وفن وفلسفة وعمران واجتماع وسياسة، وقد عكست في مجملها الثقة في حركة التنوير وفكر الأنوار. كما يمكن ان نلمس في الوقت ذاته، تطور بعض التيارات ما بعد حداثية عكست قلقا وتشككا إزاء التقدم، ومثلت شكلا من أشكال الثقافة المعاصرة القائمة على الارتياب من الأفكار والتصورات الكلاسيكية كفكرة الحقيقة ، والهوية، وغيرها...

كما نصل أيضا الى انّ الحداثة موقف لا يقفه إلاّ شعب تاريخي له هوية وتراث، باعتبار انه شارك في إنجاز واحدة من الثورات العلمية أو الميتافيزيقية أو السياسية التي قامت بها الإنسانية .

لكنّ حسب المسكيني فان العرب كانوا معاصرين فقط، أو في واقع الأمر كان محكوما عليهم بمعاصرة بلا حداثة، اي أن يكون العرب موجودين في هذا العصر، من دون انتماء داخلي وعضوي، وذلك لأنّهم كانوا يحملون وعيا آخر بالزمن ويسلكون طرقا أخرى إزاء الطبيعة وإزاء الإنسان.

كما يمكن القول أيضا ان الديموقراطية هي التي أعادت الدين إلى الواجهة، وليس الخطاب الكنسي. ومن جهة أخرى نجد ان الحرية هي التي أعادت الهوية إلى الواجهة، وليس العقائد

الدينية كما نجد الزعم الشائع. وهذا ما يوصلنا الى النتيجة التالية: ما لم تُترك حرية اختيار شكل الإيمان المناسب لنموذج العيش الذي نتقوّم به، فإنّ أيّ ديموقراطية سوف تكون وعدا زائفاً.

خـــاتمـــة

الخـــاتمـــة

في خاتمة البحث نستنتج ان لكل أمة تراثا تعتز به وتفتخر به وتعتبره الجذر الذي يمتد في الماضي السحيق ليؤرخ ماضي الأمة وأمجادها العظيمة، وتعتبر الحاضر امتدادا للماضي، ويشكل السمة المميزة لكل أمة عن غيرها. ويتضمن الموروث التراثي الثقافي على معلومات جمالية، وتاريخية، وعلمية، واجتماعية واقتصادية، أو قيم روحية للماضي والحاضر والمستقبل. وتبرز الحاجة الماسة والمستمرة لتقييم أهمية وحالة التراث الثقافي والدور الذي يلعبه في وجوده على هذه الأرض، والدور الاقتصادي والتكنولوجي للتراث الثقافي في الفنون، والتغيرات الاجتماعية والعلمية.

ويمثل تراث الأمم ركيزة أساسية من ركائز هويتها الثقافية، وعنوان اعتزازها بذاتيتها الحضارية في تاريخها وحاضرها؛ ولطالما كان التراث الثقافي للأمم منبعا للإلهام ومصدرا حيويا للإبداع المعاصر ينهل منه فنانوها وأدباؤها وشعراؤها، كما مفكروها وفلاسفتها لتأخذ الإبداعات الجديدة موقعها في خارطة التراث الثقافي، وتتحول هي ذاتها تراثا يربط حاضر الأمة بماضيها، ويعزز حضورها في الساحة الثقافية العالمية. وليس التراث الثقافي معالم وصروحا وآثارا فحسب، بل هو أيضا كل ما يؤثر عن أمة من تعبير غير مادي، من فولكلور، وأغاني وموسيقى شعبية وحكايات ومعارف تقليدية تتوارثها الأمم عبر الأجيال والعصور. إضافة إلى ذلك فإن الصروح المعمارية المتعددة والمختلفة، وتلك البقايا المادية من أوانٍ وحلي، وملابس، ووثائق، وكتابات جدارية وغيرها كلها تعبّر عن روح، ونبض حياة وثقافة الشعوب .

إن الدول العربية غنية بمقومات تراثها الثقافي المادي وغير المادي، ويبقى الأمر يتعلق بتوجيه الجهود نحو حماية هذا الموروث الثقافي، وصيانته ضمن نهضة ثقافية عربية شاملة. والوعي بقيمة بمكنونات هذا التراث وتثمينها، واتخاذ القرارات لحماية ونقل معانيه وقيمه وإدماجها في حاضر المجتمع الاسلامي، والإطلالة بثقة على مستقبله في إطار تنمية ثقافية وفكرية مستدامة تحفظ لهذا المجتمع حقه في الاستفادة بموروثه الثقافي حاضرا ومستقبلا.

قائمة المصادر والمراجع

- **قائمة المصادر والمراجع:**

أولا: المصادر

1-فتحي المسكيني، **الايمان الحر او ما بعد الملة مباحث في فلسفة الدين**، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2018.

2-فتحي المسكيني، **الثورات العربية... سير غير ذاتية**، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط 1، 2013.

3-فتحي المسكيني، **الدين والامبراطورية في تنوير الانسان الأخير**، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، 2018.

4-فتحي المسكيني: **الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة**، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013.

5-فتحي المسكيني، **الهجرة الى الإنسانية**، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2016.

6-فتحي المسكيني، **الهوية والحرية نحو أنوار جديدة**، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.

7-فتحي المسكيني، **الهُوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن** ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001.

ثانيا: المراجع

1-ابراهيم محمود عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، ط1 ، 2008.

2-أبو لمجد عبد الجليل، حارث عبد العالي، **تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة**، افريقيا الشرق، المغرب، ط 1، 2011.

3-أحمد شمس الدين، **الفارابي (حياته، أثاره، وفلسفته)** ، دار الكتب العلمية، لبنان، 2020.

4-أحمد زياد محبك، **من التراث الشعبي، دراسة تحليلية للحكاية الشعبية** ، دار المعرفة، بيروت، 2005.

5-ادريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري**، فالية للطباعة والنشر، دار البيضاء، ط1.

6-الأسد ناصر الدين، **التراث والمجتمع الجديد**، مطبعة الهاني، بغداد ، 1996.

7-السيد ولد أباه، **اتجاهات العولمة: إشكاليات الالفية الجديدة، المركز الثقافي العربي**، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001.

8-تيري إيجلتون، **ما بعد الحداثة وما بعد الحداثية، دفاتر فلسفية**، ت: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، بيروت، ط1، 2007.

9-حلمي بدير، **أثر الادب الشعبي في الادب الحديث**، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، كلية جامعة المنصورة، دط، دس.

10-خولة طالب الإبراهيمي، **مبادئ في اللسانيات**، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، 2000.

11-رابح العربي، **أنواع النثر الشعبي**، منشورات جامعة باجي مختار عنابة، د ط ، د س.

12-رشاد عبد الله شامي، **إشكالية اليهودية في إسرائيل**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997.

13-زغو محمد، **أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب**، كلية العلوم القانونية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، 2010.

14-سعيد إسماعيل على، **الهوية والتعليم**، عالم الكتب، ط1، 2005.

15-طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011.

16-عبد السلام بن عبد العالي، **ميتولوجيا الواقع**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999.

17-عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، دار التنوير، بيروت، ط1، 1984، ص191.

18-على أسعد وطفة، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2013.

19-لطفي الخوري، **في علم التراث الشعبي**، منشورات وزارة الثقافة والفنون الجمهورية العراقية، دط، 1989.

20-محمد العربي ولد خليفة، **المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003.

21-محمد حصحاص، **الأخلاق الإسلامية حسب نسق المسؤولية عند طه عبد الرحمان**، ترجمة صابرينا لاي، مركز تواصل- أوروبا للبحث والحوار، روما، 2018.

22-محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991 .

23-محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع و الدولة في المغرب العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

24-محمد عبد الرؤوف عطية، **التعليم وأزمة الهوية الثقافية**، مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2009.

25-محمد وقيدي ، **فلسفة المعرفة عند باشلار** ، مكتبة المعارف ، الرباط، ط2، 1984.

26-ناجي عبد النور، **النظام السياسي الجزائري من الأحادية الى التعددية السياسية**، مديرية النشر الجامعي، قالمة.

27-نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط6، 2001.

ثالثا: الموسوعات والمعاجم

1-ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، د س، ج 2.

2-جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج 1 ، 1982.

3- شارل حلو، **موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992.

4-محمد منصور، **موسوعة أعلام الفلسفة**، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2001.

رابعا: المجلات والجرائد

1-محمد حمامصي، **(اسلام سياسي)**، مجلة العرب، العدد 42، الأربعاء 2 سبتمبر 2019.

2-فتحي المسكيني، **فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر**، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 16 أكتوبر 2017.

3-يوسف محمد عبد الله ، **التراث** ، شبكة النبأ المعلوماتية ، العدد 1429 ، 12 نيسان 2008.

الفهـارس

أولا: فهرس الاعلام:

1-ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد 520)هـ - 595هـ (يسميه الأوروبيون Averroes واشتهر باسم ابن رشد الحفيد (مواليد 14إبريل 1126م، قرطبة - توفي 10ديسمبر 1198 م، مراكش) هو فيلسوف وطبيب وفقيه وقاضي وفلكي وفيزيائي عربي مسلم أندلسي. نشأ في أسرة من أكثر الأسر وجاهة في الأندلس والتي عرفت بالمذهب المالكي، حفظ موطأ الإمام مالك، وديوان المتنبي .ودرس الفقه على المذهب المالكي والعقيدة على المذهب الأشعري .يعد ابن رشد من أهم فلاسفة الإسلام .دافع عن الفلسفة وصحح للعلماء وفلاسفة سابقين له كابن سينا والفارابي فهم بعض نظريات أفلاطون وأرسطو .قدمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحدين فعينه طبيباً له ثم قاضياً في قرطبة . تولّى ابن رشد منصب القضاء في أشبيلية، وأقبل على تفسير آثار أرسطو، تلبية لرغبة الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف، تعرض ابن رشد في آخر حياته لمحنة حيث أبعده أبو يوسف يعقوب إلى مراكش وتوفي فيها عام 1198م. [1]

2-ارسطو: (384 ق.م -322 ق.م) أرسطوطاليس هو فيلسوف يوناني وتلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر .وهو مؤسس مدرسة ليسيوم ومدرسة الفلسفة المشائية والتقاليد الأرسطية، وواحد من عظماء المفكرين .تغطي كتاباته مجالات عدة، منها الفيزياء

---

[1]. محمد منصور ، **موسوعة أعلام الفلسفة**، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2001، ص ص 13- 14.

والميتافيزيقيا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان.كان لفلسفته تأثير فريد على كل شكل من أشكال المعرفة تقريبًا في الغرب، ولا يزال موضوعًا للنقاش الفلسفي المعاصر. [1]

3-الفارابي: وعُرِف بأبي نصر واسمه الأساسي محمد، وُلد عام 260هـ 874م، في فاراب في إقليم تركستان (كازاخستان حاليًا) وتُوفي عام 339هـ .950م .لُقب باسم الفارابي نسبةً للمدينة التي ولد فيها وهي فاراب .يعُتبر الفارابي فيلسوفاَ ومن أهم الشخصيات الإسلامية التي أتقنت العلوم بصورة كبيرة كالطب والفيزياء والفلسفة والموسيقى وغيرها. عاش الفارابي مُدةً في بغداد قبل أن ينتقل إلى دمشق ومنها انطلق في جولةٍ بين البلدان قبل أن يعود لدمشق ويستقر فيها حتّى وفاته، خلال وجوده في سوريا قصد الفارابي حلب وأقام ببلاط سيف الدولة الحمداني وتبوأ مكانةً عاليةً بين العلماءِ والأدباءِ والفلاسفة .أطلق عليه معاصروه لقب المعلم الثاني، نظراَ لاهتمامه بمؤلفات أرسطو المعروف بالمعلم الأول، وتفسيرها وإضافة التعليقات عليها. لا خلاف بين المؤرخين على أن أبي نصرٍ الفارابي هو المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية، فقد تأثر كلٌّ العلماء الذين أتوا بعده بأفكاره.

أنشئ الفارابي ما يُعتبر المنهج الأول في الفلسفة الإسلامية وقد عُرف باسم «الفارابية» لكن سمعة المنهج بدأت بالتضاؤل بعد ظهور منهج ابن سينا، وُصف منهج الفارابي بأنّه مُنسلخ عن منهج الفلاسفة اليونانيين بخاصة أفلاطون وأرسطو وانتقل من الميتافيزيقيا إلى المنهج العلمي . وقد وحّد الفارابي بين النظرية والتطبيق ولكن سياسياً دعى إلى تحرير التطبيق من

[1]. شارل حلو، **موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 ، 1992، ص 72.

قيود النظرية، وقد احتوت معتقداته المُستحدثة عن الأفلاطونية ما هو أعمق من الميتافيزيقيا فأثناء محاولاته التحقيق في المُسبب الأولي للوجود واجه الفارابي حقيقة قصور المعرفة البشرية. (1)

4-جمال الدين الافغاني: ولد سنة 1839م 1254 / هـ وهناك خلاف في محل ولادته قيل أنه ولد في" أسد آباد (إيران "(و قيل أنه ولد في أسد آباد (أفغانستان (وهو ما تؤكده أسرة الأفغاني نفسه والدراسات الأكاديمية ، ووالده السيد صفتر من السادة الحسينية، ويرتقي نسبه إلى علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضى الله عنه، ومن هنا جاء التعريف عنه بالسيد جمال الدين الافغانى. يؤكد مصطفى جواد أن جمال الدين الأفغاني يعتبر من أهم الشخصيات الأفغانية المؤثرة وقد ظهر للمرة الأولى شاباً سواحاً يجعل من الشرق كله وطناً له فيزور بلاد العرب ومصر وتركية ويقيم في الأفغان وهند وفارس ويسافر إلى كثير من عواصم أوروبا. وقد تربى دينياً ليكون مسلماً صوفياً، ولكن عُرف كونه من المسلمين الأصولين، متوافقاً مع الأفكار السائدة التي تقف حاجزاً أمام سلطة الفكرة والشخص أمام الجماهير، المنحازة للعاطفة الدينية. وقد حدث خلاف شديد بين الكثير من المؤرخين والكتاب حول الدولة التي ينتمى إليها جمال الدين الأفغاني، وأوثقها انتمائه "للأفغان" وهو ما اثبته محمد عمارة بالعديد من الاثباتات ونفيه للإدعاء القائل بشيعية جمال الدين الأفغاني.

5-عبد الله العروي: (1933، أزمور)، مفكر ومؤرخ وروائي مغربي، يعتبر من المفكرين الذين اتخذوا التاريخانية الجديدة مذهبا وفلسفة ومنهجا للتحليل، كما يُعد العروي أيضا من أنصار

---

(1) أحمد شمس الدين، **الفارابي (حياته، أثاره، وفلسفته)**، دار الكتب العلمية، لبنان، 2020، ص ص 59-61.

القطيعة مع التراث العربي والإسلامي ومن دعاة تبني الحداثة الغربية كقيمة انسانية. حاز على جائزة شخصية العام الثقافية في الدورة الحادية عشرة لجائزة الشيخ زايد للكتاب سنة 2017. ويعد عبد الله العروي من المؤمنين بالمنهج المعرفي (ايبستيمولوجي) كمنهج لمعالجة قضيا وإشكالات الفكر العربي (بحكم اهتمام المفكر كثيرا بالقضايا العربية خاصة الفكر العربي والتراث)

6-خير الدين التونسي: أو خير الدين باشا هو أحد رموز الإصلاح بالبلاد التونسية. ولد سنة 1820في قرية بجبال القوقاز، وتوفي سنة 1890. قام بعدة إصلاحات، وقاوم الحكم الاستبدادي، وعمل على إقامة العدل، وساهم في وضع قوانين مجلس الشورى الذي أصبح رئيسا له سنة1861 .وأمام ازدياد فساد الوضع السياسي في البلاد نتيجة سوء تصرف المسؤولين وسرقاتهم قدم خير الدين استقالته من جميع وظائفه سنة 1862، واستغرقت فترة انقطاعه سبع سنوات، من سنة 1862 إلى سنة 1869. انعزل فيها في بستانه يتأمل ويكتب.. وقد ترك لنا حصيلة تأملاته وأفكاره الإصلاحية في كتابه الشهير :أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.

7-ديفيد هيوم: ولد في 26أبريل - 1711 توفي في 25أغسطس(1776 ، فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي[1] . اشتهر كمؤرخ بداية، لكن الأكاديميين في السنوات الأخيرة ركزوا على كتاباته الفلسفية. وكان كتابه تاريخ إنكلترا مرجعا للتاريخ الإنجليزي لسنوات طويلة . كان أول فيلسوف كبير في العصر الحديث يطرح فلسفة طبيعية شاملة تألفت جزئيا من رفض الفكرة السائدة تاريخيا بأن

---

[1] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص611.

العقول البشرية نسخ مصغرة عن "العقل الإلهي." بدأ تشكيك ديفيد هيوم برفضه هذه "البصيرة المثالية" والثقة المشتقة منها بأن العالم هو كما يمثله البشر.عارض هيوم حجج وجود الاله كالحجة من التعقيد والحجة من المحرك الأول، كما رفض الديانات والمسيحية وكتبها كدليل على وجود خالق. وبدلا من ذلك رأى أن أفضل ما يمكن القيام به تطبيق أقوى المبادئ التجريبية والمفسرة الموجودة من أجل دراسة ظاهرة العقل البشري، فبدأ بمشروع شبه نيوتني "علم الإنسان ." قال عنه كانط، لقد أيقظني هيوم من "السبات الدوغمائي" [1]

8-شبلي شميّل: 1917 - 1850م، مسيحي لبناني من طلائع النهضة العربية. تخرج من الكلية البروتستنتية / الجامعة الأمريكية في بيروت، ثم توجّه إلى باريس لدراسة الطب، ثم استقر في مصر، أقام في الإسكندرية، طنطا، ثم القاهرة . أصدر مجلة (الشفاء) سنة 1886م، وكان أول من أدخل نظريات داروين إلى العالم العربي من خلال كتاباته في المقتطف، ثم مؤلفه (فلسفة النشوء والارتقاء). كما أصدر هو وسلامة موسى صحيفة أسبوعية اسمها المستقبل سنة 1914 لكنها أغلقت بعد ستة عشر عددا . كان من العلامات الأخلاقية المعروفة. دافع عن العلمانية كنظام سياسي، إذ كان يرى بأن الوحدة الاجتماعية، ضرورة أساسية لتحقيق إرادة شعبية عامة، تستلزم الفصل بين الدين والحياة السياسية على اعتبار أن الدين كان عامل فرقة .

[1] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، المرجع السابق، ص612.

9-طه عبد الرحمن: (1944)، فيلسوف مغربي، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق .ويعد أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي منذ بداية السبعينيات من القرن العشرين.

تميز ممارسته الفلسفية بالجمع بين "التحليل المنطقي" و"التشقيق اللغوي" والارتكاز إلى إمدادات التجربة الصوفية، وذلك في إطار العمل على تقديم مفاهيم متصلة بالتراث الإسلامي ومستندة إلى أهم مكتسبات الفكر الغربي المعاصر على مستوى "نظريات الخطاب "و"المنطق الحجاجي" و"فلسفة الأخلاق"، الأمر الذي جعله يأتي بطريقة في التفلسف يغلب عليها التوجه "التداولي" و"الأخلاقي." [1]

10-طيب تيزيني: (10 أغسطس 1934- 18 مايو 2019) هو مفكر سوري من مواليد مدينة حمص، من أنصار الفكر القومي الماركسي، يعتمد على الجدلية التاريخية في مشروعه الفلسفي لإعادة قراءة الفكر العربي منذ ما قبل الإسلام حتى الآن توفي عن عمر يناهز الـ85 عاماً بعد صراع مع المرض في مدينته حمص.

11-محمد عبده: (1849-1905) هو رجل إصلاح، داعية وإمام إسلامي، عرف بفكره الإصلاحي ودعوته للتحرر من كافة أشكال الاستعمار الأجنبي ومحاولاته المستمرة من أجل الارتقاء بالمؤسسات الإسلامية والتعليمية وسعيه الدائم للإصلاح والتطوير في الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، فبذل الكثير من الجهد من أجل تحقيق التطور والإصلاح في المجتمع على الرغم مما تعرض له من سجن ونفي.

---

[1] محمد حصحاص، **الأخلاق الإسلامية حسب نسق المسؤولية عند طه عبد الرحمان**، ترجمة صابرينا لاي، مركز تواصل- أوروبا للبحث والحوار، روما، 2018، ص 53.

قام محمد عبده من خلال هدفه في الدعوة للإصلاح ونشر التنوير والعلم بالتدريس في العديد من الأماكن منها الأزهر الشريف الذي قام بتدريس المنطق والفلسفة والتوحيد فيه، ودرس في دار العلوم مقدمة ابن خلدون، كما قام بالتدريس في مدرسة الألسن.

ثانيا: فهرس المصطلحات:

1-الاستلاب: يستعمل من قبل الاتجاه الناقد لتقليد الغرب، وذلك للدلالة على حالة التبعية الثقافية ونقدها .وهو من المفاهيم الأكثر استعمالا وتداولا في الخطاب العربي المعاصر لتوصيف علاقة المثاقفة الواصلة بينه وبين الغرب.

2-الأصالة: يقصد بها التجديد أو الإنفراد بالأفكار، كأن يأتي المتعلم بأفكار جديدة متجددة بالنسبة لأفكار زملائه. وعليه تشير الأصالة إلى قدرة المتعلم على إنتاج أفكار أصيلة، أي قليلة التكرار بالمفهوم الإحصائي داخل المجموعة التي ينتمي إليها المتعلم، أي كلما قلت درجة شيوع الفكرة زادت درجة أصالتها. ولذلك يوصف المتعلم المبدع بأنه الذي يستطيع أن يبتعد عن المألوف أو الشائع من الأفكار. وجاء في المعجم الوسيط : الأصالة في الرأي جودته وفي الأسلوب ابتكاره وفي النسب عراقته. [1]

3-الثقافة: هو سلوك اجتماعي ومعيار موجود في المجتمعات البشرية .تعدّ الثقافة مفهومًا مركزيًا في الأنثروبولوجيا، يشمل نطاق الظواهر التي تنتقل من خلال التعلم الاجتماعي في المجتمعات البشرية. بعض جوانب السلوك الإنساني، والممارسات الاجتماعية مثل الثقافة، والأشكال التعبيرية مثل الفن، الموسيقى، الرقص، الطقوس، والتقنيات مثل استخدام الأدوات، الطبخ، المأوى، والملابس هي بمثابة كليات ثقافية، توجد في جميع المجتمعات البشرية. مفهوم الثقافة المادية يغطي التعبيرات المادية للثقافة، مثل التكنولوجيا، والهندسة المعمارية والفن، في

[1]-جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج 1 ، 1982، ص 95.

حين أن الجوانب غير المادية للثقافة مثل مبادئ التنظيم الاجتماعي (بما في ذلك ممارسات منظمة سياسية واجتماعية المؤسسات(، الأساطير، الفلسفة، الأدب) على حد سواء المكتوب والشفوي(، والعلم يتكون من التراث الثقافي غير المادي للمجتمع. [1]

4-الحضارة: هي نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وتتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخُلقية، ومتابعة العلوم والفنون؛ وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أَمِنَ الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها وباختصار الحضارة هي الرقي والازدهار في جميع الميادين والمجالات.

ترتكز الحضارة على البحث العلمي والفني التشكيلي بالدرجة الأولى، فالجانب العلمي يتمثل في الابتكارات التكنولوجيا وعلم الاجتماع فأما الجانب الفني التشكيلي فهو يتمثل في الفنون المعمارية والمنحوتات وبعض الفنون التي تساهم في الرقي .فلو ركزنا بحثنا على أكبر الحضارات في العالم مثل الحضارة الرومانية سنجد أنها كانت تمتلك علماء وفنانين عظماء. فالفن والعلم هما عنصران متكاملان يقودان أي حضارة .

وفي اللغة العربية هي كلمة مشتقة من الفعل حضر، ويقال الحضارة هي تشييد القرى والأرياف والمنازل المسكونة، فهي خلاف البدو والبداوة والبادية، وتستخدم اللفظة في الدلالة على المجتمع المعقد الذي يعيش أكثر أفراده في المدن ويمارسون الزراعة، التعدين، التصنيع على مستوى مصغر، والتجارة .على خلاف المجتمعات البدوية ذات البنية القبلية التي تتنقل بطبيعتها

[1]- زغو محمد، **أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب**، كلية العلوم القانونية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، 2010، ص 94.

وتعتاش بأساليب لا تربطها ببقعة جغرافية محددة، كالصيد مثلاً، ويعتبر المجتمع الصناعي الحديث شكلاً من اشكال الحضارة .[1]

5-الاغتراب : يعرّف الاغتراب على أنّه الحالة السيكو اجتماعيّة المسيطرة بشكلٍ تام على الفرد، بحيث تحوّله إلى شخصٍ غريبٍ وبعيد عن بعض النواحي الاجتماعيّة في واقعه. وتسيطر فكرة الاغتراب في الوقت الراهن على تاريخ الفكر الاجتماعي والأدب المعاصر، حيث خمّن (ملفن سيمن) أهميّة هذا الأمر للتحليل الاجتماعي عن طريق مقالة تمّ نشرها في المجلّة الأميركيّة لعلم الاجتماع، تحت عنوان (حول معنى الاغتراب)، أما البروفسور (آر. نسبت) فقد تطرّق خلال دراسته الفكر الاجتماعي إلى التركيز على الاغتراب في كتابه (تساؤلات عن المجتمع المحلّي).

6-القطيعة: يعتبر مفهوم القطيعة الإبستمولوجية مفهوما أساسيا عند الإبستمولوجيين، بما فيهم باشلار الذي بنى تصوره لتاريخ العلوم – إذا اقتصرنا على الإبستمولوجيا الفرانكوفونية التي يتزعمها باشلار نفسه– على هذا المفهوم بجانب مفهوم العائق الإبستمولوجي ومفهوم الجدل. وهو مفهوم يعبر في نظره عن فترات الانتقال الكيفي في تطور العلوم.

فبقدر ما تحدث تلك الكيفية بقدر ما تحدث قطيعة ابستمولوجية بين الفكر العلمي الجديد والفكر السابق له. ويأتي هذا التصور ضدا على نظرية الاستمرارية كما نجدها عند مايرسون وآخرين.[2]

[1]–جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، المرجع السابق، ص 375.

[2] محمد وقيدي ، **فلسفة المعرفة عند باشلار** ، مكتبة المعارف ، الرباط، ط2، 1984 ، ص34.

7-الهوية: هو مصطلح يستخدم لوصف مفهوم الشخص وتعبيره عن فرديته وعلاقته مع الجماعات (كالهوية الدينية أو الوطنية أو العرقية...). يستخدم المصطلح خصوصا في علم الاجتماع وعلم النفس، وتلتفت إليه الأنظار بشكل كبير في علم النفس الاجتماعي .كلمة «هوية» منسوبة إلى الضمير "هُوَ" .

والهوية هي مجمل السمات التي تميز شيئا عن غيره أو شخصا عن غيره أو مجموعة عن غيرها. كل منها يحمل عدة عناصر في هويته. عناصر الهوية هي شيء متحرك ديناميكي يمكن أن يبرز أحدها أو بعضها في مرحلة معينة وبعضها الآخر في مرحلة أخرى. [1]

[1]-جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، المرجع السابق، ص 529.

ثالثا: فهرس الموضوعات:

الموضوع:	الصفحة:
مقدمـــــة.	أ
الفصــل الأول: مدخل عام الى مفهوم التراث.	
تمهيـــــد.	09
المبحــث الأول: التراث مفهومه وابعاده وخصائصه.	10
المطلب الأول: مفهوم التراث.	10
المطلب الثاني: أنواع التراث.	15
المطلب الثالث: خصائص التراث.	22
المبحـــث الثاني: التراث بين القطيعة والتواصل.	25
المطلب الأول: الاتّجاه التراثي .	25
المطلب الثاني: اتجاه القطيعة مع التراث.	28
المطلب الثالث: الاتجاه التوفيقي.	29
الفصل الثاني: إشكالية التراث عند فتحي المسكيني.	
تمهيـــــد.	33
المبحـــث الأول: الهوية والذات وموقف المسكيني منها.	34
المطلب الأول: موقف المسكيني من الهوية.	34
المطلب الثاني: الهوية وعلاقتها بالذات.	60
المبحـــــث الثاني: الهوية السياسية.	62
الفصل الثالث: قراءة المسكيني للتراث العربي.	
تمهيــد	72
المبحـــث الأول: الحداثة وفكرة الاصالة والمعاصرة.	73
المطلب الأول: موقف المسكيني من الحداثة.	73
المطلب الثاني: موقف المسكيني من الاصالة والمعاصرة.	79
المبحـــث الثاني: الحداثة والحرية.	82

المبحـــث الثالث: التراث العربي في مواجهة الغرب.	92
خاتمـــــــة.	98
قائمة المصادر والمراجع.	101
فهرس الاعلام	105
فهرس المصطلحات	112
فهرس الموضوعات	

تم بحمد الله

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
الرقم: /2021

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضى ادناه :

السيد(ة): العدوي مسعود

الصفة(طالب، استاذ باحث، باحث دائم): طالب

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 103490503

الصادرة بتاريخ : 2017/02/19 **عن دائرة :** سطيف

المسجل بكلية: العلوم الإنسانية والإجتماعية **قسم:** الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة **تحت رقم التسجيل:** 201050425911

والمكلف بإنجاز اعمال بحث(مذكرة التخرج، مذكرة ماستر/ مذكرة ماجستير/ اطروحة دكتوراه) .

عنوانها: قراءة التراث عند فتحي المسكيني .

اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة الاكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في: 2021/06/10

امضاء المعني (ة):

المرجع: القرار الوزاري رقم: 933 المؤرخ في: 28-07-2016 المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها.