جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة – الجزائر
ISSN: 1112-4377, EISSN: 2588-2384
المجلد: 29 العدد 2. السنة 2025
مجلة المعيار
EL MIEYAR

# سؤال التّراث والهوية في الفكر العربي المعاصر بين جدليّتي الخصوصيّة والكونيّة

# The question of heritage and identity in contemporary Arab thought between the dialectics of particularism and cosmopolitanism

ليلى طبيب[1]
leila.tebib@univ-jijel.dz

تاريخ الاستلام: 2024/10/03 تاريخ القبول: 2025/02/12 تاريخ النشر: 2025/03/22
Received: 03/10/2024 Accepted: 12/02/2025 published: 22/03/2025

**ملخص المقال:**

نحاول من خلال هذه الورقة العلمية مقاربة خطابي التراث والهوية في الفكر العربي المعاصر وعلاقتهما بالعولمة، أين قمنا باستعراض ثلة من قراءات المفكرين العرب لهاته الخطابات، واستكشاف رؤاهم المختلفة حول كيفية التعامل مع التراث، والحفاظ عليه كجزء أصيل من الهوية وإعادة قراءته بعيون نقدية. وانتهت الدراسة إلى ضرورة تحرير التراث من الرؤى الدوغمائية، وإعادة تشكيل خطاب الهوية وتخليصها من نرجسيتها وأوهامها بالانفتاح على باقي الهويات والثقافات والتفاعل معها في إطار ما يسمى بالمثاقفة التي تحفظ لكل مجتمع خصوصياته الثقافية، دون الانصهار في ثقافة الآخر.

**كلمات مفتاحية:** التراث؛ الهوية؛ العولمة؛ المثاقفة، الآخر.

**Abstract:**

.

In this paper, we attempt to examine the discourses of heritage and identity in contemporary Arab thought and their relationship with globalisation. We reviewed a number of Arab thinkers' readings of these discourses and explored their different visions on how to deal with heritage, preserve it as an authentic part of identity, and reread it with critical eyes. The study concludes that heritage should be liberated from dogmatic visions, reshape the discourse of identity and rid it of its narcissism and illusions by opening up to other identities and cultures and interacting with them within the framework of what is called acculturation, which preserves each society's cultural specificities, without melting into the culture of the other.

**Keywords:** Heritage; Identity; Globalisation; Acculturation; Otherness.

(1) جامعة جيجل، 18000 جيجل، مخبر البحث في الدراسات الأدبية واللغوية والتعليمية والترجمة (الجزائر)

## مقدمة:

يُعَدُّ سؤال التراث والهوية من أكثر القضايا إلحاحًا وتعقيدًا في الفكر العربي المعاصر، حيث يتداخل فيها التاريخ مع الواقع المعاش والمستقبل المأمول، يمثل التراث بمختلف مكوناته الثقافية والدينية والتاريخية، العنصر الأساسي الذي يستند إليه العرب في تحديد هويتهم والانطلاق نحو تحقيق الذات الجماعية، ومع تزايد تحديات العولمة والتحديث، أصبح البحث في التراث والهوية موضوعًا محوريًا يشغل الكثير من المفكرين والباحثين العرب، في هذا السياق تتباين الرؤى حول كيفية التعامل مع التراث والهوية، فهناك تيار يدعو إلى الحفاظ على التراث كجزء أصيل من الهوية العربية، مؤكدًا على ضرورة حمايته من طغيان الثقافات الأجنبية وتأثيرات العولمة، وعلى الجانب الآخر يظهر تيار آخر يطالب بإعادة قراءة التراث قراءة نقدية، بهدف التخلص من العناصر التي تعيق التقدم والتحديث. من خلال هذه النقاشات يتضح أن سؤال التراث والهوية في الفكر العربي المعاصر ليس مجرد مسألة نظرية، بل هو جزء من البحث عن الذات وإيجاد موقع مناسب في العالم المتغير.

وفي ظل هذا الوضع المحكوم بالتوتر والاضطراب والرهبة من العولمة وظهور الصراعات التي تؤطرها الإيديولوجيات المتصارعة في التعامل مع خطاب التراث/الهوية، كان لابد من الفصل في هذا الموضوع انطلاقا من إعادة إنتاج وصياغة سؤال التراث في علاقته بالهوية والعولمة باعتبارها حتمية تاريخية لابد منها، وسعيا منا للوصول إلى مفهوم منفتح للتراث يتجاوز الفلسفات الجامدة والعقيمة ويبنى على حلول ترضي جميع الأطراف.

اهتمامنا بقضية التراث/الهوية وضعنا أمام إشكاليات لعل أبرزها:

- كيف قرأ الفكر العربي المعاصر خطاب التراث والهوية؟
- هل فقد التراث شرعيته أمام سلطة العولمة؟ أم مازال يملك ذلك البريق؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات التي طُرحت في إطار موضوع شاسع ومتشعب، تم بناء الدراسة على مجموعة من الفرضيات من بينها:

- إعادة قراءة التراث بعيون نقدية تساعد في تحقيق التقدم والتحديث دون فقدان الهوية.
- التفاعل الإيجابي مع الثقافات العالمية يمكن أن يؤدي إلى إثراء التراث العربي بدلاً من طمسه.
- التراث يحتوي على عناصر مرنة يمكنها التكيف مع متطلبات العصر الحديث.

في إطار ما تقدم تهدف دراستنا الراهنة إلى:

- تحليل وتقييم النظريات والمواقف المختلفة المتعلقة بالتراث والهوية في الفكر العربي المعاصر.
- اقتراح استراتيجيات لإعادة صياغة التراث العربي بما يتوافق مع متطلبات العصر الحديث
- تقديم رؤية متوازنة تجمع بين الحفاظ على التراث والانفتاح على العالمية.

ولكي يحقق البحث أهدافه المرجوة اقتضت الدراسة أن تستند على المقاربة الفكرية؛ التي من خلالها يمكن تقديم فهم أعمق وأكثر شمولية لمسألة التراث والهوية في الفكر العربي المعاصر.

### المبحث الأول التراث والهوية: قراءة في المفاهيم

#### المطلب الأول:مفهوم التراث:

التراث هو مجموعة من المعارف والممارسات والمعتقدات التي تنقلها الأجيال عبر الزمن، وتشمل جوانب ثقافية، اجتماعية، دينية، وفنية. كما يتنوع التراث بين مادي وغير مادي، بين ما هو مكتوب وما هو شفوي، وبين ما هو رسمي وما هو شعبي. علاوة على أنه مرآة للماضي ووعاءً يحمل قيم الهوية الجماعية لأمة أو ثقافة معينة، لكنه لا يتوقف عند كونه مجرد موروث ثابت، بل هو عملية حية تتمثل في التفاعل المستمر بين الماضي والحاضر. وبالتالي فقد مر على العديد من المفاهيم التي حاولت مقاربته ومن بين هذه التعاريف تعريف المفكر **(محمد عابد الجابري)**؛ الذي عرف التراث بأنه:« **بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية**»(الجابري محمد عابد، 1991، صفحة 23)

يوضح(الجابري) من خلال هذا المفهوم أن التراث بوصفه منظومة متكاملة تشمل الأبعاد الثقافية والفكرية والدينية والأدبية والفنية، مما يبرز شموليته وامتداد تأثيره في مختلف مجالات الحياة، ويشير إلى أن الخطاب العربي المعاصر لا يتعامل مع التراث كمجرد ماضٍ ساكن، بل يضفي عليه طابعا وجدانيًا وإيديولوجيًا، مما يجعله أداة للتفاعل مع الحاضر ورؤية المستقبل؛ هذا التعريف يُظهر كيف يمكن للتراث أن يصبح ساحةً للصراع الفكري أو الانتماء الثقافي، فهو ليس مجرد نقل للماضي، بل إعادة تشكيله بما يتماشى مع تطلعات الحاضر.

كما يؤكد (الجابري) على ضرورة التفريق بين الميراث والتراث؛ ففي الخطاب العربي الحديث والمعاصر، اكتسب مصطلح "التراث" دلالة مغايرة، وأحيانًا متناقضة، لمفهوم "الميراث" كما كان يُفهم في الاصطلاح القديم؛ فبينما يشير "الميراث" إلى التركة التي تُوزَّع على الورثة أو نصيب كل منهم فيها، أصبح "التراث" اليوم يعبّر عن الإرث الفكري والروحي المشترك الذي يوحّد العرب ويجعلهم امتدادًا لسلفهم، وهكذا إذا كان "الميراث" يرمز إلى غياب الأب وحلول الابن مكانه، فإن "التراث" أصبح في الوعي العربي المعاصر عنوانًا لحضور الأب في الابن، وتجسيدًا لامتداد السلف في الخلف، واندماج الماضي في الحاضر؛ بهذا المفهوم لا يُنظر إلى التراث كأنه مجرد بقايا من ثقافة ماضية، بل يُرى ككيان شامل ومتكامل يمثل العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين إلى الماضي، والتطلعات نحو المستقبل.(الجابري محمد عابد، 1991، صفحة 24)

يعرف (حسن حنفي) التراث بأنه: « **كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارات السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات**»(حنفي، 1992، صفحة 13)يقدم (حسن حنفي) في تعريفه رؤية شمولية للتراث، حيث يجمع بين كونه إرثًا ماضويًا وواقعًا حاضرًا متجددًا؛ فالتراث لا يُختزل في الماضي، بل يتفاعل مع الحاضر بمستوياته المختلفة ليشكل جزءًا من الوعي الثقافي والإنساني؛ هذا التعريف يعكس فهمًا عميقًا لديناميكية التراث، حيث يصبح إطارًا للتواصل بين الأجيال وأداة لتفسير الواقع وإعادة بنائه بما يخدم الحاجات المعاصرة.

إضافة إلى أنه يرى أن التراث يتوزع على مستويات متعددة، منها التراث المادي والتراث المعنوي؛ فالتراث المادي وفقًا لرأيه يتمثل في ما يمكن جمعه وحفظه في المكتبات، والمخازن، والمساجد، والمنازل الخاصة، وهو تراث مكتوب سواء كان في شكل مخطوطات أو مطبوعات، ويتمتع بوجود مادي ملموس على مستوى أولي، وهو مستوى الأشياء.(الجابري محمد عابد، 1991، صفحة 14)

يذهب (فهمي جدعان) إلى أنه من البداهة والسذاجة أن نردد مع الآخرين: التراث هو كل ما ورثناه تاريخيا؛ بل « **أن التراث هو في كل الأحوال عمل أو انجاز إنساني خالص. فنحن لا نستطيع أن نتكلم على التراث إلا حين نكون بصدد مبدعات إنسانية، الإنسان فيها هو الصانع وهو السيد وهو المتمثل وهو المورث للآتي من بعده**»(جدعان، 1985، صفحة 17)يركز هذا التعريف على البعد الإنساني الخالص في مفهوم التراث، حيث يتم تصويره كنتاج إبداعي صنعه الإنسان بمجهوده ووعيه، ليصبح انعكاسًا لقدرته على التمثّل والإبداع والتوريث. هذا الفهم يعيد للإنسان دوره المحوري في تشكيل التراث، بعيدًا عن كونه مجرد متلقٍّ أو حافظ للماضي. فالتراث

هنا يُرى كعملية ديناميكية، تبدأ بالإبداع وتنتهي بالتوريث، مما يضفي عليه طابعًا حيًا يتجاوز الجمود، ليصبح قوة فاعلة في بناء الحاضر والمستقبل.

**والتراث في أحد تعاريفه: «هو الموروث الثقافي والاجتماعي والمادي، المكتوب والشفوي، الرسمي والشعبي، اللغوي وغير اللغوي، الذي وصل إلينا من الماضي البعيد والقريب»**(وتار، 2002، صفحة 21)يركز هذا المفهوم على شمولية التراث، حيث يجمع بين الأبعاد الثقافية والاجتماعية والمادية، مع التركيز على تعددية أنماطه؛ سواء كان مكتوبًا أو شفهيًا، رسميًا أو شعبيًا، لغويًا أو غير لغوي. يعكس ذلك نظرة متكاملة للتراث بوصفه وعاءً متنوعًا يحتضن مختلف أشكال التعبير الإنساني التي وصلت إلينا عبر العصور. هذه الرؤية تجعل التراث أكثر من مجرد ذاكرة تاريخية، فهو أيضًا رصيد حيوي متعدد الأوجه يساهم في تشكيل الهوية الثقافية والإنسانية.

**مفهوم الهوية:**

يعرف **(إليكسميكشللي)** الهوية بأنها: «**ليست كيانا يعطى دفعة واحدة والى الأبد، إنها حقيقة تولد وتنمو، وتتكون وتتغاير، وتشيخ وتعاني، الأزمات الوجودية والاستلاب**»(ميكشللي، 1993، صفحة 7)هذا الطرح يسلط الضوء على الطبيعة الديناميكية والمتغيرة للهوية، فهي ليست جوهرًا ثابتًا أو معطى نهائيًا، بل كيان حيّ يتطور ويتأثر بالزمان والمكان والتجارب. تتشكل الهوية عبر مراحل نمو وصراع، مما يجعلها معرضة للأزمات والتحولات، بما في ذلك الاستلاب والتجدد. هذا الفهم يعكس عمق الهوية الإنسانية كمفهوم مرتبط بالوجود والتجربة، بعيدًا عن الجمود أو النمطية، ليُظهر كيف تكون الهوية عملية مستمرة من البناء وإعادة البناء.

كما تعرف الهوية بأنها:«**كائن تاريخي، يخضع للصيرورة والتحولات، لأنها تحتوي عناصر ثابتة قارة وأخرى متغيرة، فأشكال الثقافة في أمة من الأمم لا تبقى على حالها من السكون والجمود، بل تتغير وتتطور باستمرار، مكتسبة سمات جديدة في كل مرحلة تاريخية مستلهمة من غيرها ومؤثرة فيه، في عملية تلاقح حضاري، يمثل يشكل أو بآخر جانبا مهما من الهوية**»(مسعودي، 2018، صفحة 72)يُظهر هذا التعريف الهوية ككيان تاريخي ديناميكي، لا يتسم بالثبات أو الجمود، بل يخضع للتحولات والصيرورة المستمرة. فهو يعكس التفاعل بين العناصر الثابتة والمتغيرة في الثقافة، مما يجعل الهوية تتطور وتتغير مع مرور الزمن. كما يبرز المفهوم أيضًا فكرة "التلاقح الحضاري" كمحرك أساسي في تشكيل الهوية، حيث تُكتسب سمات جديدة نتيجة للتفاعل مع الثقافات الأخرى، مما يعزز من غنى وتنوع الهوية على مر العصور، هذه العملية تجعل الهوية مكونًا حيًا قادرًا على التكيف والتجدد في كل مرحلة تاريخية.

يثير **(حسن حنفي)** في الفصل الأخير من مؤلفه **"الهوية"** تساؤلات هامة ومتعددة حول كيفية تحديد مفهوم واضح للهوية؛ بمعنى آخر هل يمكن تحديد الهوية بدقة؟ هل هي هوية المكان؟ هل تتشكل الهوية من العرق؟ هل تنشأ الهوية من الطائفة؟ هل تنشأ من الدين؟ هل تعتمد الهوية على اللغة؟ أم أن الثقافة هي العامل الأساسي في تشكيل الهوية؟ من خلال هذا الكم من التساؤلات يصل (حسن حنفي) إلى تعريف للهوية يبتعد فيه عن التركيز على المكونات التقليدية التي غالبًا ما تسببت في توجيه خطاب الهوية نحو صراعات عقيمة؛ ففي فترات معينة تحولت هذه المكونات مثل العرق، والدين، والطائفة، والمكان إلى مصادر تفرقة وأدت إلى تشتت داخل الأمة العربية، بدلاً من أن تكون عوامل توحيد؛ لذلك يرفع حسن حنفي مفهوم الهوية إلى مستوى إنساني شامل، بعيدًا عن الصراعات الجانبية التي كانت تستهلك الطاقات العاطفية وتجذب الانتباه إلى خطابات مكررة ومستهلكة، ليؤكد أن الهوية يجب أن تكون قوة موحدة تنبثق من القيم الإنسانية الجامعة؛ فيقول في هذا السياق: «**الهوية إنسانية تتجاوز الحدود الجغرافية والعرقية واللغوية والثقافية؛ هي الهوية التي تصبح فيها الإنسانية هوية واحدة لا تميز فيها بين أجناس أو لغات أو ثقافات أو أوطان**»(حنفي حسن، 2012، الصفحات 73-74)وعليه فبتقديم(حنفي) لهذا التصور للهوية يعكس فكرة الإنسانية الشاملة التي تتجاوز الفوارق الجغرافية والعرقية واللغوية والثقافية، لتؤكد على وحدة البشر في جوهرهم؛ في هذه الرؤية تصبح الهوية الإنسانية إطارًا عالميًا يتجاوز التمييز والتقسيمات التقليدية، مبرزًا فكرة المساواة

والاحترام المتبادل بين جميع الأفراد بغض النظر عن خلفياتهم، كما تؤكد هذه الهوية المشتركة على الترابط البشري وتعزز من مفهوم التضامن الكوني، حيث يتوحد الجميع في إنسانيتهم بعيدًا عن أية خلفيات أو أحكام مسبقة.

لا شك أن تنوع وتعدد مفاهيم الهوية يعد دليلاً على صعوبة هذا المصطلح، وذلك بسبب مرونته وازدواجية معانيه، فضلاً عن تطوره المستمر وتبلوره مع مرور الوقت. إضافة على انفتاحه على كل التخصصات والعلوم؛ أصبحنا نتحدث عن هوية بينية؛ عطفا على ما سبق تعتبر الهوية:«**علم معرفي مشتق من حزمة علوم اجتماعية إنسانية نظرية وطبيعية، لذلك دارت حولها حوارات ومناقشات عديدة وتناولها علماء ومفكرون في مجالات علمية وأكاديمية مختلفة ومتعددة فقد تناولها بالتنظير علماء الاجتماع والعلوم السياسية والقانونية والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأنثروبولوجيا والفلسفة والمنطق كما تجد مجالا لها في العلوم التطبيقية والمعملية والمختبرية (العلوم الطبيعية) فهي بذلك من العلوم البينية التي تتقابل وتتقاطع معها تلك المعارف العلمية عند تناولها**»(زياني، 2024/2023، صفحة 10)هذا التعريف يعكس تعدد الأبعاد المعرفية التي تحيط بمفهوم الهوية، حيث لا تقتصر دراستها على مجال واحد، بل تمتد لتشمل مجموعة واسعة من العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية؛ بذلك، تظهر الهوية كمفهوم متعدد الأوجه يتداخل مع مختلف الحقول الأكاديمية من أجل فهم أعمق وأكثر شمولية؛ يعكس هذا التصور أيضًا الطبيعة البينية للهوية، التي تتقاطع مع علوم متنوعة، ما يبرز ضرورة تناولها من زوايا مختلفة للوصول إلى تفسير كامل يتماشى مع تعقيداتها وتفاعلاتها المتعددة.

## المبحث الثاني: سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر: قراءة في بعض الأطروحات

إن قضية التراث ليست مجرد مسألة لغوية أو اصطلاحية، بل هي قضية نقدية وفكرية طالما أرقت ولا تزال تؤرق، المفكرين وخاصة العرب، ذلك لأن هذه القضية تكتسب حساسية خاصة في السياق العربي، حيث تواجه ظروفًا استثنائية مقارنة بالمجتمعات الأخرى التي تصالحت مع تراثها وتجاوزته. في المقابل يبقى التراث حاضرًا بقوة في حياة المجتمعات العربية، بحيث يستدعي الإنسان العربي التراث في كل خطوة يخطوها أو سلوك يمارسه، مما يجعل الإنسان العربي كائنًا تراثيًا بامتياز.

نشأ سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر نتيجةً لسياقاتٍ داخليةٍ وخارجيةٍ متشابكة، تمثلت الداخلية منها في ارتفاع وتيرة الشعور القومي، وازدياد الوعي بالدين والتاريخ، خاصّةً بعد حملة نابليون بونابرت على مصر عام 1798، ودخول إبراهيم باشا إلى سوريا عام 1832، ونكسة العرب عام 1967، في حين لعبتْ السياقاتُ الخارجيةُ دورًا هامًا في بلورة هذا السؤال، كالتساؤلات التي طرحها الغرب علينا، إضافةً إلى تطوّر الحركة الاستشراقية، والدراسات الأنثروبولوجية والثقافية، وصدمة الحداثة وما بعد الحداثة، وظهور العولمة.

إنّ هذه العوامل مجتمعةً خلقتْ بيئةً فكريةً خصبةً لطرح سؤال التراث، وجعلتْ منه قضيةً محوريةً في الفكر العربي المعاصر، وتنوّعتْ تبعًا لذلك اتجاهاتُ التعامل مع التراث، تراوحتْ بين التمسّك المطلق به والرفض التامّ له، مرورًا بمختلف درجات النقد والتجديد.

ونحن بدورنا لم نستقرئ كل الأطروحات المعاصرة للتراث، فانتقينا ثلة من القراءات أهمها: قراءة(محمد عابد الجابري)، (عبد الله العروي)، (علي حرب) واختيارنا هذا ليس اختزالا لرأي غيرهم بشأن التراث أو تجاهلا لقراءاتهم، بل ما لمسناه في فكرهم( الجابري، العروي، حرب) من تجاوز للدراسات والأطروحات الكلاسيكية للتراث، وقراءتهم له قراءة تتماشى مع مستجدات الحداثة؛ قراءة معرفية عقلية متوسلة بآليات ومقاربات حداثية؛ ففي قراءتهم ما يؤشر على مغامرة الإبداع الثقافي العربي، المنفتح على

المستقبل، بكثير من الحماسة، وكثير من الرغبة في التعبير عن الحضور الثقافي العربي الإسلامي، والكوني في الوقت نفسه والشغف في الانفتاح على متطلبات الصراع الثقافي الحضاري وسعيهم النقدي لمحاورة الذات والآخر، في أفق جدلية تاريخية حضارية مسكونة بهموم السؤال والتاريخ .

**المطلب الأول: قراءة محمد عابد الجابري:**

تعرض (**الجابري**) لمسألة التراث في ظل تأسيسه لمشروعه الفكري "**نقد العقل العربي** "، حيث أراد من خلال هذا المشروع الوقوف على إشكالية العقل العربي المعاصر وتعامله مع القضايا المعاصرة، من بينها قضية التراث، فكان القسط الكبير من انتقاداته موجهة إلى "**العقل السلفي**" الذي نمذج القراءة وقولبها في نمط واحد، وأقحمت في معارك أيديولوجية احتكرت تأويل التراث لجماعة سياسية أو طائفة دينية ... فكلما اقتربت القراءة من الايدولوجيا ابتعدت عن العلمية والموضوعية .

وبالتالي فالعقل السلفي يرفض مساءلة التراث أو محاكمته، بفعل الغشاوة التي أعمت فكرهم المتمثلة في "**قدسية التراث**" الناجمة عن نظرتهم التعاقبية لا التجاوزية، حيث يشكل التراث عندهم ما تركه الأسلاف والأجداد، فلا يعترفون بتراث سوى هذا التراث. من هذا المنطلق يمارس التراث استبداده، لنأيه عن غايته المعرفية، فأمسى سلاح إيديولوجي لفرض هيمنة معينة، لذا فهو – الجابري – يقف أمام جانبين من التراث: جانب مشرق يعمق إحساسنا بجذورنا وتاريخنا، وجانب مظلم يحمل مواقف استبدادية ؟ وقراءته ركزت على المنطقة المظلمة، لتحريره من المتاريس الإيديولوجية، والرؤى الطوباوية للتحليق به إلى الفكر النقدي العلمي فيقول: «**إن الاستبداد لا ينجح في استغلال التراث إلا مع غياب الروح النقدية. إن غياب الروح النقدية هي التي تجعل الكذب على التاريخ ممكنا تماما مثلما أن التخدير الإيديولوجي هو الذي يجعل الكذب على الأحياء ممكنا**»(الجابري، 1999، صفحة 29).

لاحظ (**الجابري**) الأعمال التي تناولت التراث، لم تبذل مجهودا سوى إعادة إنتاج القديم، ولم تملك لنفسها وظيفة فكرية سوى حراسته من أشكال المساس به، فوصفها بالقراءات الكلاسيكية المتكلسة، وهو ما اصطلح عليه بـ "**الفهم التراثي للتراث**"، ذلك أنه لا ينتقد التراث في حد ذاته، ولا يحمله وزر التخلف إنما ينتقد القراءات التي أخرجته عن جوهره المعرفي، لذلك دعا إلى القراءة النقدية له، هذه القراءة تسهم في إعادة انتظام التراث في وعينا، وتجعله معاصرا لنا؛ لذا فالمعاصرة هي الإشكالية التي وقف عندها (**الجابري**) وقفة مطولة، من خلال سؤاله: **كيف نجعل التراث معاصرا لنا؟**

يكون ذلك بالتخلص من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، هذه الرواسب جعلت الذات تنخر في تراثها دون وعي بصورة نمطية ف: «**اندماج الذات في التراث شيء واندماج التراث في الذات شيء آخر ... إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من "كائنات تراثية" إلى كائنات لها تراث**»(الجابري محمد، 1993، صفحة 21) وخلاصة القراءة الجابرية يكمن في أن كتابة تاريخ الأمة العربية لا يكون إلا بالعودة إلى التراث وإعادة إنتاجه وفق معطيات ومستجدات العصر؛ لأنه رافد أساس من روافد الثقافة الذي وجب الاشتغال عليه وعدم تجاوزه.

**المطلب الثاني: قراءة عبد الله العروي:**

تُشكل أطروحة (**عبد الله العروي**) ظاهرة فريدة من نوعها في المجال العربي، فهو في طليعة المبادرين إلى فتح باب النقد الإيديولوجي في الفكر العربي، ومن أكثر المثقفين العرب جرأة في أطاريحه التاريخانية، ومن أبرز الدعاة للكف عن الحديث عن خصوصيات المجال العربي والإسلامي، والدخول في الحداثة بشروطها هي لا بشروطنا نحن، إذن فكيف قرأ (**العروي**) التراث؟ وكيف تجلت قطيعته؟

جوهر القراءة العروية هي النقد الكلي والشامل للتراث المتراكم وتفكيك بنياته، والانفتاح على الحداثة لأنها السبيل الوحيد للخلاص من سطوة التراث علينا، حيث التراث –حسب ظنه– لم يعد يحمل رسالة أو جدوى بحلول الحداثة الراديكالية، فلا تكون القراءة الصحيحة والواعية للتراث، بتكديس نصوصه وإعادة تنقيح طبعاتها واستحضارها، أو أرشفتنا وتصنيفها، لأنها لن تضيف شيئا للتراث، بل ستزيده تراثية ينجم عنها التخلف الثقافي والفكري، يقول (**العروي**) معقبا في هذا السياق:« **إن الاستمرار الثقافي الذي يخدعنا، لأننا مازلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سراب، وسبب التخلف الفكري عندنا هو الغرور بذلك السراب وعدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقي حتما الذهن العربي مفصولا عن واقعه، متخلفا عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة مع أنه أصبح حنينا رومانسيا منذ أزمان متباعدة**»(العروي، 2006، صفحة 61).

وللخروج من دائرة التخلف يؤكد العروي على حتمية الاستفادة من شروط الحداثة، وذلك باستحضار التجربة الغربية التحديثية لمعالجة المشاكل فوصفه العلاج ليست بيد التراثيين القدامى بل بيد الحداثيين الغربيين، فالغرب شئنا أم أبينا قابع في الوعي واللاوعي العربي، وهو الإطار المرجعي لفهم وتقييم كل شيء.

هذا التحديث الذي تحدث عنه العروي لا يكون ماديا كتجديد الأدوات والمناهج، بل يجب أن يكون علما وفلسفة وفكرا قبل كل شيء، ومن ثمة فإن جعل التراث معاصرا هو جعله فكرا مع المعاصرة، وليس فقط مجموعة من النصوص المقروءة بطريقة معاصرة، هذا نقد صريح للطرح الانتقائي الذي يزيد أزمة القراءة تفاقما، يمس القشور دون اللباب، بمعنى آخر الوسائل تجديدية في الظاهر وتقليدية في الباطن، لتجاوز معضلة هذا الطرح هو الغوص في الفكر الحداثي نقرأ له في هذا السياق قوله: «**الحداثة موجة. العوم ضدها مخاطرة. ماذا يبقي؟ إما الغوص حتى تمر الموجة فوقنا، فتظل حثالة، وإما أن نعوم معها بكل ما لدينا من قوة، فنكون من الناجين في أية رتبة كانت**»(فازيو و العروي، 2015، صفحة 20)

من هنا كان انطلاق مشروعه في القطيعة التي جوهرها الانفصال الكلي عن التراث، ومعانقة الفكر الحداثي، وتقتضي من الدارس التجرد من الأهواء والمشاعر، وكثيرا من الشجاعة والجرأة في قراءة التراث ونقده، بما هو موضوع مستقل عن الذات، بل منفصل عنها. **إن** طرح (العروي) يجانب الصواب من ناحية ضرورة كسر القوقعة التي شكلها المتزمتين للتراث الرافضين لأي شكل من أشكال الانفتاح على الآخر، ويبتعد الطرح في الوقت نفسه عن المنطق من ناحية تبني النموذج الغربي بصفة شمولية، فهذا دعوة للانسلاخ الحضاري والثقافي عن الهوية العربية؛ لأن العرب لهم جذورهم وثوابتهم التي لا سبيل للتملص منها، وبالتالي تغدو القطيعة التي أحدثها مع التراث انفصالا عن الذات وتماهيا مع الأخر ذلك المختلف في تركيبته الثقافية عنا.

**المطلب الثالث: قراءة علي حرب:**

حاول المفكر(علي حرب) كغيره من معاصريه أن يقدم قراءة جديدة ومغايرة للتراث قراءة تركز على الجانب المعرفي، يلخصها سؤال: **كيف نقرأ التراث؟** يجيبنا المفكر بقوله:« **ثمة من يقرأ لكي يتماهي ويقلد أو لكي يتطابق، وعندها سوف تكون العملية**

**هشاشة الفكر، واستعادة الأعمال الفكرية على سبيل الاختزال والتبسيط والإفقار – وهناك من يقرأ بهوى وشغف، فيجتهد ويبتكر أو يخلق ويخرق، لكي يغير ويؤثر، أو لكي يبني ويركب**»(حرب علي، 2008، صفحة 20)

وبهذا يقف أمام قراءتين للتراث، قراءة تراثية تحكمها رؤية ماضوية وتغذيها إيديولوجيات أصولية، فلخصت خطابات التراث في النموذج التقليدي أحادي القراءة وذلك لخشيتهم على العروبة من تعددية القراءة، لأنه من غير الجائز —حسب رأيهم— أن نقرأ في النص كل ما نريد قراءته أو نتوهم معناه، أو نسقط عليه ما نشاء من الدلالات، وقراءة حداثية تتماشي مع تطورات مناهج البحث وفلسفات الحداثة، هذه القراءة حسب منطقه تتطلب عدة فكرية جديدة تخلع عن التراث الثوب القديم وتلبسه ثوب جديد، بمعنى تخليص التراث من الإيديولوجية العقيمة وتحريره من آليات التفكير القديم، فلا تجدي مجابهة المتغيرات السريعة بعدة فكرية مفلسة

ذهب (**حرب**) أنه من المستحيل الانخراط في زمن الحداثة، ما لم نتصالح مع ذواتنا، ونعيد قراءة تراثنا قراءة مستقلة عن أوهام الهوية، والشفاء من النرجسية الثقافية، لذا استيعاب الحداثة ينطلق من الداخل لا من الخارج فلا يكفي الاطلاع على الحداثة وتبني فلسفتها، أو التكيف مع شروطها، لنصبح حداثيين، من هنا يكمن المأزق الذي ازداد حدة بعد كسر النموذج التقليدي الأحادي، دون ابتكار بدائل أو نماذج تتوافق مع شروط الحداثة فضَّل الإنسان العربي طريقه إلى الحداثة، بل أسوأ من ذلك انتصف الطريق بين العودة للنموذج الكلاسيكي الذي انسلخ عنه أو التقدم للحداثة الذي عجز عن مواكبتها1.

يقول علي مشخصا هذا التيه: «**وإنما الذي حصل أن الفرد العربي بات على الصعيد الخلقي والفكري، معلقا أو مشطورا أو ممزقا بين القديم والحديث أو بين التقليد والتمرد ... فلا هو محافظ ولا هو حديث، لا هو رجعي ولا هو تقدمي، لا هو متخلف ولا هو متقدم**»(حرب علي، 2008، صفحة 42) إذن يجب قلب الآية والتفكير ضد التيار، مأزق القراءة ينبع من الداخل بمعنى الخروج من قوقعة المطلق والمقدس التي تولد البربرية الفكرية، فالبربرية ليست انتهاكا لإنسانيتنا وإنما هي العكس ثمرة إنسانيتنا ببنيتها التفاضلية ومنازعها الاصطفائية.

السير المعاكس للتيار يتطلب إعادة مسائلة القيم، وهذه المسائلة لا تتم إلا بوعي نقدي يتجاوز عقدة الأنا وينفتح على الآخر، وكف الاعتقاد بأن الخارج هو سبب تأزم القراءة: «**إنهم يرون بأن الخارج هو مصدر المشكلة ومكمن العلة، ولذا فهم يتهربون من حمل المسؤولية لكي يرمونها دوما على الإمبريالية والعولمة والولايات المتحدة الأمريكية، في حين أن المهمة الأولى هو نقد الذات لكشف العلل والآفات والأمراض التي تنخر في جسد الأمة وتفكك بنية المجتمع**»(علي حرب، 2005، صفحة 184).

كما يضيف أنه من الصعب الإمساك بالقراءة الصحيحة للتراث ما لم نتصالح مع ذواتنا، ونعيد قراءة تراثنا قراءة مستقلة عن أوهام الهوية والشفاء من النرجسية الثقافية، وتحديد علاقتنا مع التراث، فلا الحل في القطيعة الابستمولوجية –التي اقترحها بعض المفكرين العرب– ولا بالتماهي الكلي مع الحداثة، فالقطيعة تفضي إلى الانسلاخ الكلي عن التراث والتماهي ينبئ بحداثة فاشلة عقيمة، فيقول حرب في هذا الصدد: «**فالانقطاع التام خادع، كما أنّ المماهاة التامة مستحيلة فضلا عن كونها تنتج الجمود والفقر والخواء، المتاح هو بناء أنظمة مركبة ومتحركة من الفصل والوصل، تتشكل معها قيم ذات معايير مرنة ووسائط متعددة وآفاق واسعة**»(حرب علي، 2008، صفحة 35)وبهذه الصورة يبقى الطموح الذي يراودنا هو إيجاد صيغة تواصلية تجمع

بين التراث والحداثة؛ كي نعيد قراءة التراث بعقلية معاصرة تتواصل مع الآخر وتفتح آفاق الحوار معه، لتشكيل هوية عابرة للحدود دون ذوبان فكر داخل فكر آخر، أو هيمنة فكر على آخر.

## المبحث الثاني: الهوية بين جدلتي الخصوصية والكونية

### المطلب الأول: سؤال الهوية في الفكر العربي المعاصر

الهوية موضوع معرفي استحضر في جميع الميادين والتخصصات فعُرفت حسب إيديولوجية كل حقل لذا فنحن لن ننشغل بالتنظير للهوية ولا بأرشفة مفاهيمها المختلفة سنحاول قراءة خطاب الهوية وعلاقته بالعولمة خاصة في الفكر العربي وعليه كيف استقرأ الفكر العربي خطاب الهوية؟ وهل هذه القراءات قادرة على استيعاب تحولات الحداثة وما بعدها وبالتالي الصمود أمام العولمة؟

تشكل خطاب الهوية في الفضاء العربي بفعل سياقات مختلفة بين تاريخية وأخرى ثقافية وأهمها: حملة نابليون بونابرت على مصر، الخطاب الكولونيالي وما بعد الكولونيالية التي فجرت سؤال الهوية، حركات التحرر في العالم الثالث، الحركات الإسلامية الأصولية، الحروب الطائفية والنعرات السياسية نكسة حزيران حروب الخليج، القضية الفلسطينية... والكثير من السياقات. ولكن من أهم المرجعيات التي أحدثت تغييرا جذريا في مسار قراءة خطاب الهوية، فمست مقوماته وأهدافه، وهي تحولات المجتمعات الحداثية وما بعد الحداثية، وموجة العولمة، فأمست الهوية العربية مهددة في عقر دارها.

وهكذا قد هدد خطاب الهوية في الثقافة العربية داخليا بفعل وقوعه في فخ القراءات الإيديولوجية العقيمة والمنغلقة من جهة ثم ازداد الاختناق على عنق هذا الخطاب بفعل التحولات ما بعد حداثية أبرزها العولمة، فزادت من غربة الإنسان العربي داخل ثقافته، وأمسى مشتتا بين التمسك بالهوية أو الانخراط في العولمة. وبين هذا وذاك يجب إيجاد الصيغة المناسبة بقبول هذا الواقع المأزوم ومن ثم التعايش معه، صيغة متكافئة تجمع بين التمسك بأصولنا دون الانصهار في الآخر وبها نحفظ ماء وجهنا أمامه وبين الانخراط في العالمية والدخول إليها من أوسع أبوابها لنحقق التواصل ونكسر القوقعة التي أحطنا أنفسنا بها.

يحكم سؤال الهوية في الثقافة العربية ثلاث رؤى: (مرقص، 2015، صفحة 28) سكونية، ديناميكية، وحداثية يرى أصحاب الرؤية السكونية أن الهوية تستند كينونتها، وتشكل ملامحها وتتبلور طبيعتها وفق مرجعية مطلقة، قد تكون هذه المرجعية، عرقا أو دينا، أو قومية أو موقعا جغرافيا أو تاريخيا ثقافيا، حيث تظل الهوية على ولائها لإحدى هذه المرجعيات. اختار أنصار هذه الرؤية السكونية آلية الانعزال والتقوقع لمواجهة العولمة، حيث طغى عليهم الطابع العدائي للعولمة، كون الأخيرة مشروع استدماري مسموم يعصف بالكيان الثقافي.

أما الرؤية الديناميكية للهوية فلم تظهر إلا مع ميلاد الحداثة، أين تم هجران الترسانة الميتافيزيقية، والولوج إلى عالم جديد تحكمه التكنولوجيا وثورة المعلومات ليصبح العالم قرية صغيرة، لذا أصبحت الهوية حرة الحركة، تكتسب ملامحها من حياة إنسانية خارجة على النص محررة من ثقل الهويات الجاهزة.

والرؤية الحداثية التي سطعت مع نهاية التسعينات من القرن الماضي بات واضحا أن سؤال الهوية الذي ثار منتصف القرن الثامن عشر، ظل مطروحا، وأن البشرية تستعد لدخول الألفية الجديدة ولم تزل هناك حاجة لإجابة جديدة عن هذا السؤال، فلا الرؤية السكونية ولا الرؤية الديناميكية قدمتا إجابات نهائية لسؤال الهوية، أو بالأحرى لأسئلتها التي تراكمت وتعالت مع تعقد

المجتمع الإنساني، التي زادت من تيه الإنسان بين التمسك بهويته أو الارتماء في أحضان الحداثة، ففي هذه المرحلة تجد الفرد يمارس عملية بناء مركبة لهويته الذاتية تقوم على السمة ونقيضها في آن واحد.

وفي هذا السياق يضع (**زيجمونت باومان**) يده بدقة على أزمة الانسان المعاصر في مجتمع الحداثة من خلال قوله« **إذا كانت مشكلة الهوية الحديثة هي كيف نبني هوية ونحافظ عليها مستقرة، فان مشكلة الهوية ما بعد الحديثة هي بصورة رئيسية كيف نتفادى الثبات ونحافظ على الخيارات مفتوحة**»(مرقص، 2015، صفحة 30) لذا فإن السياق الذي يطرح فيه سؤال الهوية قد بات يتسم بالتعقيد والتداخل والتراكب.

وسط هذا التخبط الذي يعيش فيه الإنسان العربي بين الوفاء للهوية والانتصار للعولمة تأزمت قراءة هذا الخطاب واصطدمت بعدة مطبات من بينها أزمة القراءة الأحادية المنغلقة للهوية.

فأزمة القراءة تكون بفشل خطاب الهوية في مواكبة تحولات العصر كالانخراط في المجتمع الحداثي ينتج عنها الارتباك والصدمة، فتقرأ الهوية المعاصرة بأحوال وقراءات قديمة

**المطلب الثاني: الهوية بين الخصوصية والكونية:**

كانت القراءة الفكرية العربية لخطاب الهوية بين مدافع عن الخصوصية ومقدس لها، ورافض لكل أشكال الرضوخ للكونية باعتبارها استعمار في حلة جديدة بل استعمارا أشد خطورة من التقليدي، وبين مهلل بالكونية ومرحبين بقيمها الواقعين تحت تأثير مشروعها الذي يدعو –حسب ظنهم– إلى القيم والمثل العليا للإنسانية، الديمقراطية، الحرية، الحوار، حقوق الإنسان...

يرى أنصار الرؤية الأولى –حماة الخصوصية– بعدم الانسياق والرضوخ للشعارات البراقة للعولمة والأحلام الوردية التي ترسمها للإنسان العربي بامتلاكه للثروة المعلوماتية، وتسهيل أنماط عيشه، فتفتح أعينه للشراهة الاستهلاكية فمن هو الإنسان الذي يتخلى عن روحه لقاء ماديات آيلة للزوال لأنه: «**ليست هناك أمة أو ثقافة على استعداد لأن تتخلى عن هويتها الثقافية المكتسبة وعن رأسمالها الرمزي لقاء امتلاك العلم والتقنية، لأن التخلي عن الهوية الثقافية المتوارثة أو التنكر لها هو بالنسبة إلى أية أمة من الأمم نوع من الانتحار الحضاري**» (سبيلا، 2009، صفحة 149).

هناك من يشكك في حقيقة الكونية، فظاهرها تحديث وتطوير وباطنها استعمار فبقول الكونية دون غربلة وروح عقلية، فهو تسليم بالتفوق الغربي، وتعزيز للروح الانهزامية والاستسلامية

«**فلم يعد أحد اليوم يتصور أن معارف الآخر كونية وشاملة في ذاتها، ولم يعد الغرب نموذجا مطلقا صالحا للاقتداء، إننا نحن الذين نضفي على معارفه الشمولية، وذلك بامتحانها والمشاركة في إعادة إنتاجها، بتشريحها ونقدها، ثم بإعادة إنتاجها من جديد وبشكل مستقل ومتكامل مع ما يجري في محيطنا التاريخي**»(كمال، 1992، صفحة 65)؛ فلا يتعلق الأمر بامتياز عرقي ولا بعبقرية استثنائية ولا بروح مطلقة غزت وتغزو التاريخ فلا تنسى الحضارة الغربية أن التاريخ البشري عرف قبلها حضارات مهمة (الحضارات الشرقية القديمة والعربية خاصة) من هذا المنطلق لا يحق للحضارة الغربية أن تنعم وحدها بمكتسبات دروس الحداثة خاصة في المستويات المعرفية، فالكونية لم تنجح ولم تغزو العالم إلا بفضل اهتمام الحضارات المجاورة وخاصة نحن العرب تلقفناها كقيمة جديرة بالمناقشة والنقد، خاصة من الجانب العلمي والمعرفي، وذلك بتطبيق المناهج العلمية على الفكر والأدب والعلم العربي.

في حين دافع أصحاب الطرح الثاني على الكونية، لأنها تفتح الهوية على أفق حضاري واسع، وتشركها في حوار الثقافات وتفاعلها معها، فتخرج الثقافة العربية من عزلتها وتحطم الجدار العاجي الذي حبست نفسها داخله، فيهاجمون بذلك الهوية المنغلقة ويتهمون أصحابها بالخوف والشعور بالنقص اتجاه الآخر المتفوق، ولافتقارهم للعدة والأسلحة المناسبة للدخول في مواجهة معهم، وبالتالي آلية الانغلاق لا تأتي بأكلها في عالم متغير انقلبت فيه الموازين والمفاهيم: «**أعجب لأولئك الذين يكثرون الحديث عن الهوية والأصالة والذاتية كما لو كانت معطيات خالدة، ومطلقات سرمدية لا تعرف نشأة ولا يلحقها تحول ولا يمحيها زوال، والغريب أن هذا يتم في عالم اليوم الذي نشاهد فيه من حولنا، وبسرعة أصبحت تثير الانتباه، ذوبان هويات ومولد أخرى وائتلاف ما نعتقده متخالفا، واختلاف ما نعتقده متآلفا، ووحدة ما نحسبه متصدعا وتصدع ما نحسبه موحدا**»(بنعبد العالي، 2008، صفحة 21).

واختزالا للحديث سنتجاوز الجدال العقيم بين الخصوصية والكونية لأنه يزيد الأزمة تفاقما، لا بد من اقتراح صيغة بديلة تجمع بين الخصوصي والكوني مع حفاظ كل طرف على خصائصه ومقوماته تنطلق من فكر نقدي متحرر وواعي، وعدة فكرية عقلانية، توازن بين الخاصيتين.

هذا التفكير النقدي يجب أن يعيد قراءة الهوية الثقافية قراءة تواكب روح العصر من جهة وتعزلها عن الايدولوجيا الفاسدة من جهة أخرى.

لذا فالقراءة النقدية تنطلق من الذات إلى الخارج، لتعيد قراءة الخطاب الكوني قراءة تفكيكية لا تقف عند السطح بل تنخر الأعماق، لفك شيفراته: «**بالعقل النقدي نستطيع الاتصال بالكوني دون المرور بالشمولية ومن دون الخضوع إلى كونية أحادية، من كل هذا ينبثق بالضرورة هوية ديناميكية مؤسسة على الوفاء للذات مع التغيير واحترام الآخر**»(عطية، 2008، صفحة 24).

وتأسيسا على ما سبق، نجد صيغ حضارية تجمع بين الخصوصي والكوني/ المحلي والعالمي/ متمثلة في "حوار الحضارات"، الذي يقر بمبدأ التسامح، ولكن لا يكفي إقرار هذا المبدأ لنجاح الحوار، بل بالسعي للاعتراف المتبادل بالخصوصيات الحضارية، هذا الاعتراف يبقى حلم بعيد المدى ما دام الدين قائما يؤجج نار الصراع.

يضاف إلى مبدأ الاعتراف مبدأ التنوع الثقافي الذي يكفل لكل شعوب العالم بمختلف أجناسه وألوانه التمتع بالخصوصيات الثقافية، في إطار المصالح المشتركة، والتعاون الإنساني القائم على التعارف والتعايش.

هذا التنوع الثقافي ضرورة حضارية تحت ما يعرف بـ "**المثاقفة**"2بمعناها الايجابي، والتي عبر عنها الفيلسوف (جون بول سارتر) بالبين ذاتية فيقول: «**ولكي أحصل على حقيقة ما عني، ينبغي أن أمر عبر الآخر، فالآخر ضروري لوجودي على قدر ضرورته لكي أكون معرفة عن نفسي، وضمن هذه الشروط، فإن اكتشاف ما هو حميم في، سيكشفني في الوقت نفسه للآخر بصفته حرية مائلة قبالتي**»(سارتر، 2012، صفحة 63). وبذلك يكون الهدف الأمثل والأسمى للبين ثقافية، هو الإفادة من غزارة الثقافات، إنها المثاقفة بمفهوم الدراسات المقارنية في إطار التأثير المتبادل ثقافة تؤثر في أخرى وتتأثر بدورها.

إن المثاقفة أمر ضروري؛ لأن الانقطاع عنها سيقود حتما إلى العقم وعدم الفاعلية، بيد أن هذه المثاقفة التي وجب الإصرار عليها هي المثاقفة الفعالة التي يتحاور فيها الأنا والآخر دون إقصاء أحدهما للآخر، من ثم تكون هويتنا فتحا ثقافيا تتحاور فيه الخصوصية والتراث والذاكرة والتاريخ.

**خاتمة:**

ختاما بعد وقوفنا على المقاربتين الفكريتين لكل من التراث والهوية، وطبيعة العلاقة التي تربطهما بالعولمة، فلن نسلم كل التسليم إذا كانت هذه العلاقة، علاقة صراع أم وفاق، ولن نحاكم العولمة بقدر ما سنحاكم فكرنا، لأن الخلل الذي يتحكم في مسار العلاقة، ينطلق من الداخل، يتعلق الأمر بطريقة تلقينا للتيارات الوافدة من الخارج –العولمة– وكيفية التعامل معها بالاستجابة أو بالنفور وبالعدة الفكرية والمنهجية العلمية المناسبة لدخول هذه المواجهة فنسائل أنفسنا أولا: هل نملك فكر نقدي واعي وموضوعي لنزن وننقد الأفكار التي تتوافد إلينا من كل حدب وصوب ؟ وهل هناك معوقات تعجزنا عن تأسيس فكر نقدي؟

لذا فلدخول عصر الحداثة، يجب علينا إعادة تقييم موقعنا في العالم والمشاركة في إنجازات العصر، كما يتعين علينا تحديد وفهم معاني الخصوصية والهوية والتميز، والتعامل معها بنظرة نسبية وموضوعية تشمل الذات والآخر، لنصبح جزءاً من العالم ومن حركة الحداثة والتطورات الإنسانية

بعد دراسة وتحليل سؤال التراث/ الهوية في الفكر العربي المعاصر بين ثنائيتي الخصوصية والكونية، يمكن تقديم بعض التوصيات التي من شأنها أن تفتح آفاقا جديدة في دراسة خطاب التراث لتطويره والنهوض به، والتي يمكن أن نجملها في ما يلي:

– تجديد المشاريع الفكرية لكل من التراث والهوية من مسؤوليات النخبة المثقفة بالدرجة الأولى، لذا فعلى نخبنا المثقفة أن تتعامل مع الأمر بالوضوح والحسم الذي تقتضيه القضايا الفكرية وبذلك يحمل المثقفون مشروعا تنويريا قائما على مساءلة المفاهيم بعيدا عن التعصب والمغالاة والتحزب.

– يتطلب تراثنا صحوة وإرادة داخلية قوية لإحيائه وتجديده وإعادة بنائه، بالإضافة إلى تأثير خارجي ناتج عن التفاعل والالتقاء مع ثقافات أخرى.

– إن الأمة العربية محظوظة بتراثها الغني والمتنوع، القادر على التكيف مع كل الظروف؛ لكن هذا التكيف يجب أن يتجاوز الممارسة ليشمل تسليح التراث بأدوات علمية وفكرية في مواجهة العولمة، قد ينهزم التراث أحياناً، لكنه لا يموت أبداً.

**الاحالات:**

1 يشخص هذا التمزق على أنها عملية إعادة انتاج التقاليد بصورة عقيمة أو رديئة وبعض المجتمعات العربية تجد نفسها اليوم تنتقل من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الالكتروني، دون المرور بالمجتمع الصناعي الحديث، الأمر الذي يعقد المشكلة ويفاقم الأزمة عند من لا يحسن حرق المراحل بإتقان لغة المعلومة والانخراط في عصر الحداثة الفائقة.

2 مصطلح ذو معاني متداخلة وتقريبية، وبصفة عامة يطلق على دراسة التغير الثقافي الذي يكون بصدد الوقوع نتيجة لشكل من أشكال اتصال الثقافات(الاستعمار، المبادلات التجارية والثقافية، الأسفار...) وتؤدي المثاقفة إلى اكتساب عناصر جديدة بالنسبة إلى كلتا الثقافتين المتمثلتين(المناصرة، د ت، صفحة 110).

## قائمة المصادر والمراجع:


- ابراهيم الخليل زياني. ( 2024/2023). *أزمة الهوية وتمثلاتها في الرواية الجزائرية المعاصرة قراءة في نماذج روائية لياسمينة خضرا، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه (ل.م.د).* المدية: كلية الآداب واللغات، جامعة يحي فارس.
- أحمد عبد الحليم عطية. (2008). *العيش سويا: قراءات في فكر فتحي التريكي.* القاهرة: دار الثقافة العربية.
- الجابري محمد عابد. (1991). *التراث والحداثة.* بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- إليكس ميكشللي. (1993). *الهوية.* (تر: علي وطفة) دمشق: دار الوسيم.
- جون بول سارتر. (2012). *الوجودية منزع انساني.* (تر: محمد نجيب عبد المولى، و زهير المدنيني، المترجمون) تونس: دار محمد علي للنشر.
- حرب علي. (2008). *تواطئ الأضداد: الآلهة الجدد وخراب العالم.* بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- حسن حنفي. (1992). *التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم.* لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- حنفي حسن. (2012). *الهوية: مفاهيم ثقافية.* القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- سليمة مسعودي. (2018). *الكولونيالية الجديدة وهولوكوست الهوية العربية، إشكالات ثقافية في حكاية العربي الأخير 2084 لواسيني الأعرج، العين الثالثة.* الجزائر: دار ميم للنشر.
- سمير مرقص. (2015). *إشكالية الهوية العربية وتحدياتها : التقرير العربي الثامن للتنمية الثقافية.* بيروت: مؤسسة الفكر العربي.
- عابد الجابري محمد. (1993). *نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.* الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد السلام بنعبد العالي. (2008). *ثقافة الأذن وثقافة العين.* المغرب: دار توبقال للنشر.
- عبد اللطيف كمال. (1992). *مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر.* بيروت: دار الطليعة.
- عبد الله العروي. (2006). *العرب والفكر التاريخي.* الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عز الدين المناصرة. (1980). النقد الثقافي السلافي. *مجلة فصول*( ع 99).
- علي حرب. (2005). *أزمنة الحداثة الفائقة.* بيروت: المركز الثقافي العربي.
- فهمي جدعان. (1985). *نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى.* عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع.
- محمد رياض وتار. (2002). *توظيف التراث في الرواية العربية.* دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- محمد سبيلا. (2009). *مدارات الحداثة.* بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- محمد عابد الجابري. (1999). *المسألة الثقافية في الوطن العربي.* بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- نبيل فازيو، و عبد الله العروي. (2015). *المشروع الفكري ووحدة المتن.* الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.


## References :


- Ibrāhīm al Khalīl Zayyānī. (2023/2024). Azmat al-huwīyah wa-tamaththulātuhā fī al-riwāyah al-Jazā'irīyah al-mu'āṣirah qirā'ah fī namādhij riwā'īyah lyāsmynh Khaḍrā, uṭrūḥat muqaddimah li-nayl shahādat al-duktūrāh (L. M. D). almdyh : Kullīyat al-Ādāb wa-al-lughāt, Jāmi'at Yaḥyá Fāris.
- Aḥmad 'Abd al-Ḥalīm 'Aṭīyah. (2008). al-'Aysh sawīyan : qirā'āt fī fikr Fatḥī al-Turaykī. al-Qāhirah : Dār al-Thaqāfah al-'Arabīyah
- al-Jābirī Muḥammad 'Ābid. (1991). al-Turāth wa-al-ḥadāthah. Bayrūt : Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah.
- Ilyks mykshlly. (1993). al-huwīyah. (tara : 'Alī Waṭfah) Dimashq : Dār al-wasīm.

- Jūn Būl Sārtar. (2012). al-wujūdīyah mnz‘ insānī. (tara : Muḥammad Najīb ‘Abd al-Mawlá, wa Zuhayr al-Madanīnī, al-Mutarjimūn) Tūnis : Dār Muḥammad ‘Alī lil-Nashr.
- Ḥarb ‘Alī. (2008). twāṭ’ al-aḍdād : al-ālihah al-judud wa-kharāb al-‘ālam. Bayrūt : al-Dār al-‘Arabīyah lil-‘Ulūm Nāshirūn.
- Ḥasan Ḥanafī. (1992). al-Turāth wa-al-tajdīd : Mawqifunā min al-Turāth al-qadīm. Lubnān : al-Mu’assasah al-Jāmi‘īyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Ḥanafī Ḥasan. (2012). al-huwīyah : Mafāhīm thaqāfīyah. al-Qāhirah : al-Majlis al-A‘lá lil-Thaqāfah.
- Salīmah Mas‘ūdī. (2018). al-kūlūniyālīyah al-Jadīdah whwlwkwst al-huwīyah al-‘Arabīyah, Ishkālāt thaqāfīyah fī Ḥikāyat al-‘Arabī al-akhīr 2084 lwāsyny al-A‘raj, al-‘Ayn al-thālithah. al-Jazā’ir : Dār Mīm lil-Nashr.
- Smyr Murquṣ. (2015). Ishkālīyat al-huwīyah al-‘Arabīyah wa-taḥaddiyātuhā : al-taqrīr al-‘Arabī al-thāmin lil-Tanmiyah al-Thaqāfīyah. Bayrūt : Mu’assasat al-Fikr al-‘Arabī.
- ‘Ābid al-Jābirī Muḥammad. (1993). Naḥnu wa-al-Turāth : qirā’āt mu‘āṣirah fī turāthinā al-falsafī. al-Dār al-Bayḍā’ : al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Salām Bin-‘Abd al-‘Ālī. (2008). Thaqāfat al-udhun wa-thaqāfat al-‘Ayn. al-Maghrib : Dār Tūbqāl lil-Nashr.
- ‘Abd al-Laṭīf Kamāl. (1992). Mafāhīm multabisah fī al-Fikr al-‘Arabī al-mu‘āṣir. Bayrūt : Dār al-Ṭalī‘ah.
- ‘Abd Allāh al-‘Arawī. (2006). al-‘Arab wa-al-fikr al-tārīkhī. al-Dār al-Bayḍā’ : al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- ‘Izz al-Dīn al-Manāṣirah. (1980). al-naqd al-Thaqāfī alslāfy. Majallat fuṣūl (‘A 99).
- ‘Alī Ḥarb. (2005). Azminah al-ḥadāthah al-fā’iqah. Bayrūt : al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Fahmī Jad‘ān. (1985). Naẓarīyat al-Turāth wa-dirāsāt ‘Arabīyah wa-Islāmīyah ukhrá. ‘Ammān : Dār al-Shurūq lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Muḥammad Riyāḍ Wattār. (2002). Tawẓīf al-Turāth fī al-riwāyah al-‘Arabīyah. Dimashq : Manshūrāt Ittiḥād al-Kitāb al-‘Arab.
- Muḥammad Sabīlā. (2009). Madārāt al-ḥadāthah. Bayrūt : al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr.
- Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī. (1999). al-Mas’alah al-Thaqāfīyah fī al-waṭan al-‘Arabī. Bayrūt : Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah.
- Nabīl Fāziyū, wa ‘Abd Allāh al-‘Arawī. (2015). al-mashrū‘ al-fikrī wa-waḥdat al-matn. al-Rabāṭ : Mu’assasat Mu’minūn bi-lā ḥudūd lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth.