

الهوية السردية بين المفهوم والرؤية

Narrative identity between concept and vision

طالبة دكتوراه بوحريرة فاطمة¹ أ.د/ بوشفرة نادية

Nadia BOUCHEFRA Fatima BOUHARIRA

جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم

مخبر الدراسات اللغوية والأدبية في الجزائر

Bouchefranadia07@yahoo.fr

fatimabouharira.arab@gmail.com

تاريخ القبول: 2025/04/08

تاريخ الإرسال: 2024/11/06

الملخص:

تسعى هذه الورقة البحثية إلى مراجعة نقدية مفهومية لمصطلح الهوية في ضوء تطور العلوم الإنسانية وما تقدمه لنا من انفتاحات معرفية ومنهجية، ولتقريب المفهوم إلى الأذهان حاولنا الحفر في تجلياته ومتابعة حركة تطوره في أزمنته المعرفية المختلفة، للوقوف على أصوله وأبعاده وتراكماته وتقاطعاته، وتحولاته وحقول استخدامه، فبحثنا عنه في الفلسفة اليونانية ثم مررنا بالحضارة العربية الإسلامية إبان عصورها المزدهرة؛ إذ حاولنا ملامسة واستكشاف التجربة التي عرفتها لفظة "الهوية" في بعض النصوص الأساسية في الفلسفة والتصوف عند الفلاسفة العرب والمسلمين، ثم مررنا على الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة في إطار ما صار يعرف بفلسفة الاختلاف، وفي الإجمال كان الهدف من وراء هذا المسح، معاينة مدى حضور هذا المفهوم وأشكاله والمسار الذي اتخذته ضمن صيرورة تاريخ الفكر الفلسفي ضمن رؤية حدثية تقارب معنى الهوية وفق أبعاد ورؤى متكاملة: فلسفية تاريخية ثقافية وأدبية.

الكلمات المفتاحية: هوية؛ سرد؛ إنية؛ غيرية؛ رؤية؛ أنا؛ آخر.

Abstract:

This paper seeks to review the concept of identity in the light of the development of humanities and the openings of knowledge and methodology, and to bring the concept to mind we have tried to dig in its manifestations and follow the movement of its development in various cognitive times, to find out its origins and dimensions and accumulations and then we look for it in Greek philosophy and then we went through the Arab –Islamic civilization during its thriving ages. In the philosophy and mysticism of Arab and Muslim philosophers, highlighting the elements of agreement and disagreement among them...In general, the aim of this survey was to examine the extent to which this concept and its forms and the course it took within the processes of the history of philosophical thought within a modernist approach converging the meaning of identity according to integrated dimensions and various: historical philosophical, cultural and literary.

Key words: identity, narrative, heterosexuality, ego, other.

¹ - المؤلف المرسل

مقدمة:

يحضر سؤال الهوية بكل قوة وسط جملة من الاهتمامات تفرضها المدركات الإنسانية لما تتسم به من التداخل والإيهام، يستدعي كثير التأمل حول المعنى الذي تأخذه هذه الهوية أو تلك في سياقها التاريخي الذي يشهد تحولات مطردة تؤسس أو تقوض الأثر المعرفي برصد الظاهرة الإنسانية ومحاولة لقراءتها والوقوف على مجمل العلاقات المؤثرة فيها أفعالا وأقوالا.

وعلى العموم، إن تاريخ مصطلح الهوية تاريخ مضطرب، إذ ظل منذ مولده محط صراع ابستمولوجي وأيديولوجي حول دلالاته ومدى مشروعيته، وهذا ما جعل مفهوم الهوية لا يملك ثابتة مفهومية يعود إليها كل تعريف، ومن ثم، فإن الحديث عن الهوية يتطلب العودة إلى أصول المصطلح وإلى سياقات تداوله في تاريخ الفكر الفلسفي عبر مراحل المتعاقبة نحو بدايته الدلالية في الحقل اللغوي والمنطقي وإلى تطوره في بنية السياق الذي تنامي فيه.

ومن هذا المنطلق يمكن طرح التساؤلات التالية: كيف تجلى هذا المفهوم (الهوية) عبر أزمنته المعرفية المختلفة، في الفلسفة اليونانية القديمة، والفلسفة الإسلامية الوسيطة، الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة؟ وما هي أهم الانزياحات التي عرفها هذا المفهوم وصولا إلى الهوية السردية؟ وما معنى الهوية السردية؟ وما الرؤية الجديدة التي اكتسبها هذا المفهوم في ظل تشابكه وتداخله مع السياقات المعرفية الأخرى؟.

وتبعا لذلك، بات من الضروري القيام بمراجعة نقدية مفهومية لمصطلح الهوية في ضوء تطور العلوم الإنسانية وما تقدمه لنا من انفتاحات معرفية ومنهجية، ولتقريب المفهوم إلى الأذهان حاولنا من خلال هذا المقال الحفر في تجلياته ومتابعة حركة تطوره في أزمنته المعرفية المختلفة، للوقوف على أصوله وأبعاده وتراكماته وتقاطعاته، وتحولاته وحقول استخدامه، ومن ثم الوقوف على أهم الانزياحات التي عرفها هذا المفهوم، فبحثنا عنه في الفلسفة اليونانية ثم مررنا بالحضارة العربية الإسلامية إبان عصورها المزدهرة (العصر الوسيط)، إذ حاولنا ملامسة واستكشاف التجربة التي عرفتها لفظة "الهوية" في بعض النصوص الأساسية في الفلسفة والتصوف عند الفلاسفة العرب والمسلمين مع إبراز عناصر الاتفاق والاختلاف فيما بينهم، ثم مررنا على الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة في إطار ما صار يعرف بفلسفة الاختلاف، ومن ثم الوقوف على طبيعة الفهم الذي صارت تفرضه واقعة الحداثة الغربية وما بعدها.

وفي الإجمال كان الهدف من وراء هذا المسح، معاينة مدى حضور هذا المفهوم وأشكاله والمسار الذي اتخذه ضمن صيرورة تاريخ الفكر الفلسفي ضمن رؤية حدثية تقارب معنى الهوية وفق أبعاد ورؤى متكاملة: فلسفية، تاريخية، وثقافية وأدبية.

1. مفهوم الهوية في الفلسفة اليونانية القديمة:

لقد عالج الفكر الفلسفي اليوناني منذ البداية الإغريقية مسألة الهوية بوصفها إحدى مبادئ المنطق ومقولة من مقولات الكينونة، فإذا كان اليونانيون قد افتتحوا التفكير الفلسفي بالتساؤل حول ماهية الوجود، فإنهم طلبوا الوجود الحق من خلال المماهة، وتمثلوا الكينونة ماهية صافية ووحدة تامة مساوية لنفسها دوما. فمنذ بارم نديس المؤسس الحقيقي لعلم الوجود (الانطولوجيا)، حددت الكينونة بوصفها "ما يتماهى مع ذاته"¹.

هذا التمثيل أو التصور للوجود من خلال مقولة الهوية نجده أجلى وأوضح عند أفلاطون الذي يتابع على الصعيد الأنطولوجي سلفه بارمنديس، فيحدد الكائن الحق بأنه " ما يكون هو ذاته بما هو ذاته"². فالسمة الأساسية التي تطبع الكائن هي إذن مساواته مع نفسه. وما يصفه أفلاطون بأنه واد أزلي وبسيط ومعقول وإلهي، هو الذي يمتلك على الدوام هويته باستمرار. ومن هنا يبدو أن مفاهيم الوجود والمعقولية والفكر المحض، قد تم تمثيلها في الفكر اليوناني بدءاً من فكرة الهوية، بحيث أنّ التعارض بين ما يكون وما لا يكون، بين ما يعقل وما لا يعقل، هو تعارض بين المماثل والمختلف، بين الواحد والمتعدد، بين المتصل والمنفصل، فهنا العقل يعادل المماهة والوحدة والتجانس.

2. مفهوم الهوية في الفلسفة الإسلامية:

إن مصطلح الهوية، لا يمت بصلة إلى جوهر اللغة العربية، فالمصباح المنير والقاموس المحيط ولسان العرب تخلو من هذا المصطلح الحديث، فهو طارئ علينا من منظومة أخرى وهذا ما يؤكد ابن رشد في كتابه "تفسير ما بعد الطبيعة"، في معرض شرحه لهذا المفهوم، إذ يقول: "وينبغي أن نعلم أنّ اسم الهوية ليس هو شكل اسم عربي في أصله، وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط، أعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف هو في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان"³، فمصطلح الهوية المقابل العربي للفظ (Identity) الإنجليزية، و (Identité) الفرنسية، منحوت من الضمير الغائب المنفصل في اللغة العربية (هو) مضافاً إليه ياء مشددة وتاء مربوطة في آخره، وألف ولام في أوله، ويصير مرسوماً وفق هذا التتابع الخطي "الهوية" التي تعني أن يكون الشيء هو عينه، في تطابق مع ذاته، وفي تمايز مع الأغير، وهذا ما بسّطه مراد وهبة في معجمه الفلسفي الذي خص فيه جملة من المفاهيم اللغوية والفلسفية للهوية حيث "تقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود، وهي أيضاً من الألفاظ المنقولة لأنها عند الجمهور حرف، ولذلك ألحق بها الطرف المختص بالأسماء، وهو الألف واللام، واشتق منها المصدر فقيل الهوية من الهو، كما تشتق الإنسانية من الإنسان والرجولية من الرجل، وإنما فعل ذلك بعض المترجمين لأنهم وجدوا أنها أقل تغليظاً من اسم الموجود، إذ كان اسمه شكل اسم مشتق"⁴.

وفي السياق نفسه، تم استعمال اللفظة نفسها "إنية" في نصوص الفارابي والتي تعني "جوهر الشيء وصورته وذاته"⁵، كما ميز الفارابي في فصوصه بين الماهية والهوية، الماهية باعتبارها من المقومات والهوية باعتبارها من الموجودات.

وعليه، فحين استعمال الفلاسفة العرب مصطلح الهوية كانوا يتحركون في نطاق تقليد فلسفي جعل الوجود بما هو موجود جوهر، خيطاً هادياً لهم. الجوهر بالمعنى التقني الذي جاء تحت قلم أرسطو بوصفه ذاتاً وماهية، لذلك اقترن مفهوم الهوية في نصوص هؤلاء الفلاسفة دائماً بمفهوم الوحدة المماهة.

هذه الإنية التي تأتت من أنطولوجيا الجوهر اليونانية قد استقرت في مصطلح الإنية في كتابات الكندي والفارابي وابن رشد فمتى انبثق المعنى الجديد للإنية في الفلسفة الإسلامية بنأى بها من دلالتها على "إن" إلى دلالتها على "الأن"؟

لئن كان لا مراء لدى كثير من الدارسين في أنّ الفلسفة الغربية مع ديكارت هي التي أرست مفهوم الذات بالمعنى الحديث المتداول اليوم، فإن هذا المفهوم لم يكن غريباً عن الفلسفة الإسلامية التي شهدت على يد ابن سينا أول انبثاق حاسم وصريح لهذا المفهوم، إذ "عمل ابن سينا على نقل مسألة النفس من النقاش اليوناني حول جوهريتها إلى أفق نقاش جديد وغير مسبوق حول "النفس، الأنا"، وذلك من الفحص عن قوى النفس إلى مستوى العلاقة بالنفس وهو أمر غير يوناني وغير أرسطي"⁶.

إن الأنا كما يعرفه ابن سينا هو ما نشعر به، أنا نحن، هو نمط غير حسي في العلاقة بأنفسنا والشعور بأننا نحن وليس شيئاً آخر. "فإني حال ما أكون مهتم القلب بهمّ أقول أنا أفعل كذا وأنا أبصر وأنا أسمع وأنا جزء من هذه القضية، فالمقصود من أنا حاضر لي في ذلك الوقت"⁷، يعني أن الأنا ليست شيئاً سوى ما يراه كل منا هو ذاته، ما يختص به دون سائر غيره، شعور الفرد بوجوده كأنه فريداً مماثلاً لنفسه. وبذلك تغدو الإنّيّة رديفة الذاتية حضوراً وتمركزاً للذات ووعياً بوحدتها وثباتها ومطابقتها لنفسها، شعور المدرك بإدراكه، به يعلم في وقت واحد التغير الواقع في حواسه ويشعر بهويته التي يشير إليها كل واحد بقوله أنا. هذا الانتقال من استبدال الوجود إلى استبدال الوعي الذي يجعل من الذات مبدأ أنطولوجياً ومعرفياً يستمد مرجعه من ذاته ويمتلك قوة حضوره بنفسه، هنا تكمن الإضافة الحقيقية لابن سينا.

هذه المنهجية التي سلكها ابن سينا لإثبات الإنّيّة والتي تجعل من الفرد لا يمكن فهمه وتفسيره إلا في تجليات الأنا، سوف لن يقبلها ابن رشد، لأن التعرف على الذاتية أو الإنّيّة لا يتأتى في نظره بمعزل عن وجود الموجودات الذي هو علة علمنا بالموجودات وإنّيّتنا معاً، ومن ثم لا يمكن التعرف على الذاتية أو الإنّيّة بمعزل عن الغيرية، لذلك انطلق ابن رشد من الموجودات ليدرك نفسه لا من نفسه ليدرك الموجودات، فـ "أن يكون علم الإنسان بغيره التي هي الموجودات هو علمه بذاته فهذا صحيح، وبيان ذلك أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات، فإن كان الإنسان كسائر الأشياء إنما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته في علم الأشياء فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء، لأنه إن كان غيراً فذاته غير علم الأشياء وذلك بين في الصانع، فإن ذاته التي سمي صانعاً ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات"⁸.

هذه الذات التي تحقق ذاتها بالشيء الذي تعقله أي بالغير وكأنها من باب الحدث لا من باب الماهية لا تتجلى في مرآة الفكر إلا بعد أن تمتلئ بالعالم، تعقل ذاتها بتعقلها الأشياء الخارجة عنها، تؤسس في نظر محمد المصباحي لما يسميه "بالكوجيتو الرشدي" الذي يجعل الإنسان ليس موجوداً بما هو موجود، بل بما هو مضاف إلى العالم ومنسوب إلى العقل... إنّيّة لا تتقوم بالماهية والجوهر بل بالعلاقة والإضافة والنسبة إلى الغير، سواء كان عقلاً أم عالماً"⁹.

إذن، لئن بقي "الأنا" أنا و"الغير" غير في الفكر الرشدي كما في الفكر السينوي بوصفه هو نفسه لا بوصفه هو نفسه بما هو آخر، فإن التصوف النظري كميدان جديد موضوعه التوحيد ومنهجه العرفان وغاياته الاتصال، سيفتح خاصة مع "ابن عربي"- وأبرز ممثلي العهد الثالث والأخير في تطور التصوف- أفقاً جديداً لتصور الهوية، قائماً على جدلية العلاقة بين الله والعالم، بين الحق والخلق، بين الظاهر والباطن وبين الوحدة والكثرة.

لقد قدّم ابن عربي تصورا للذات الإلهية يختلف عن تصور الفلاسفة لها، فإذا كان الله هو الصورة الخالصة للوجود كما يعرضها المنطق، أي من حيث وجوده بذاته ولذاته، فإن الذات الإلهية عند ابن عربي لا تتحدد إلا بعلاقتها بالموجودات. فهي الوجود الساري في كل صور الموجودات وأشكالها "فمن حيث هوية الحق وجوده ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات"¹⁰. وكما أن الإنسان لا يفهم إلا من خلال الله فكذلك الله لا يفهم بذاته مجردا عن مخلوقاته وإنما هو جملة من الحدود التي تمثلها الأشياء والكائنات "ما يحد شيء إلا وهو حد الحق، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات، ولم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود، فهو عين الوجود"¹¹، فهو مبدأ الإنية المتجسدة في جميع الخلق، إذ الخلق هم المرآة التي تتجلى فيها حقيقة الحق "لأن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة"¹².

والمقصود بهذا القول الذي يلخص فلسفة ابن عربي برمتها - حسب تأويل علي حرب "إن الشيء لا يرى نفسه بنفسه، بل هو محتاج إلى مرآة تجلو له حقيقته، وأن الناظر لا يرى في مرآة الحق إلا صورته، فإن المرآة تعني المغايرة من ناحية أخرى، وأن التماهي لا يتم إلا عبر الآخر، وإلا كيف نفسر الفرق بين الرؤيتين التي يتحدث عنهما ابن عربي وهما: رؤية الشيء نفسه بنفسه، ورؤيته عبر مرآة يرى نفسه فيها، ولا شك أن هذا الأمر الآخر الذي تمثله المرآة، هو مغايرة الشيء لذاته، وهذا ما يسمح لنا بالقول إن الذات تتحدد عند ابن عربي بأنها مغايرة"¹³.

وبهذا المعنى تغدو الغيرية مقوما من مقومات الذاتية، وشرطا لإدراك الذات وكأن وعي الذات لا يتم إلا عبر الوعي بالآخر، وأن الهوية لا تنبني إلا بالعلاقة بالآخر، لذلك ذهب ابن عربي إلى "أن الوجود كله واحد، وأنه ليس إلا مظهرا للذات الإلهية، فالخلق هم بمثابة الظاهر من الباطن، فظاھرهم خلق وباطنهم حق"¹⁴، فهما وجهان لوجود واحد هو الحقيقة الوجودية المطلقة.

وبذلك نجد أنفسنا أمام نمط في تصور الكينونة تتحل فيه جميع الثنائيات التي أقامها الفكر الفلسفي القديم بين المفارق والجسماني والواحد والكثرة. فإذا كان الله أحدية من حيث ذاته فهو كثير من حيث صورته، فالوحدة لا تتجلى إلا من خلال الكثرة. فـ "كل مشهد لا يريك الكثرة في العين الواحدة لا تعول عليه...، الوحدة لا كثرة فيها محال"¹⁵، فالله حق في ذاته وخلق من حيث صفاته وهذه الصفات نفسها عين الذات، لذا يجتمع الواحد والكثير، وهذا ما جعل ابن عربي يرى الحق في كل شيء وكل صورة وكل معتقد؛ إذ يقول ابن عربي:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بذلك الوجه فاذكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر¹⁶.

ثمة إذن، واحد في كثرة، ومن هنا نرد ما جاء عند الجرجاني في تعريفاته في الذيل المخصص لاصطلاحات الصوفية من أن الهوية: "هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق"¹⁷. لكن الكثرة مردها إلى الواحد من حيث التوق الدائم إلى التوحد مع الواحد والتخلص من حالة الفرق إلى حالة الجمع، وهذا هو معنى التوحيد.

وفي قراءة جديدة للباحث التونسي فتحي المسكيني في كتابه "الهوية والزمان تأويلات فينومينولوجية" لمفهوم الهوية للمقال الفلسفي الإسلامي الوسيط، يشير فتحي المسكيني "أنّ انزلاق العرب المعاصرين في استعمال لفظ "هوية" من معناها الأنطولوجي لدى الكندي أو الفرابي أو ابن

سينا أو ابن رشد إلى دلالتها الأنثروبولوجية والثقافية الراهنة هو ليس خطأ اصطلاحيا أو استعمالا اعتباطيا، بل يستجيب إلى نفس الداعي الخفي الذي دعا المترجمين العرب الأوائل إلى اعتماد ضمير "هو" لمقابلة "إستين" في اليوناني من "هو" النحوي والأنثروبولوجي إلى "الهو" الأنطولوجي لم يكن صدفة قط، بل يستجيب لفهم سابق على الأنطولوجي ثاو عفوا في بنية اللغة العربية¹⁸. معربا عن رأيه: "أن المترجمين والفلاسفة العرب الكلاسيكيين قد كانوا على مقربة شديدة من الصعوبة التي أثارها ريكور والمتعلقة بالتواشج اللطيف ما بين المعنى الأنطولوجي للهوية، من حيث تدل على الموجود أو الهوهو، La memeé والمعنى الفينومينولوجي للهوية، من حيث تدل على معنى "ذاته" أو نفسه Ipséité"¹⁹. وهذا ما سنراه لاحقا مع (هايدجر و بول ريكور بالذات) في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.

3. مفهوم الهوية في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة:

إن ما وقع مع الفلسفة الغربية الحديثة هو الانزياح من الهوية بمفهومها الأنطولوجي الوجود إلى الذات أو الأنا أفكر، وذلك بجعل معنى الهوية – الوجود نفسه مستتبطا من واقعة الأنا أفكر، ذلك "أن المحدثين لم يفعلوا منذ ديكارت غير تأصيل واحد من المعاني السرية لمفهوم الهوية Ipséité كما اشتغلت عليه الفلسفة الوسيطة، وذلك بنقله من سجل الأنطولوجيا إلى مجال نظرية المعرفة حيث أصبح يدل على المعنى الذات Suget الذي تقرر أول أمره من خلال مفهوم الشيء المفكر Res Cogitant والذي انقلبت لاحقا إلى عبارة أنا أفكر أنا موجود أو الكوجيتو Cogito الديكارتي"²⁰.

- الانزياح من الذات إلى الاختلاف:

فمنذ الفلسفة المثالية النظرية التي مهّد لها لايبنتز Leibniz وكانط Kant وهيغل Hegel خاصة، لم يعد تمثل الهوية كمجرد انسجام، إذ فتح المجال الواسع النظر في الهوية من زاويتين أو من منظور جدلي، مطابقة واختلاف؛ مطابقة للذات واختلاف مع الغير "فليس هناك هوية في حد ذاتها ومن أجل ذاتها فقط، وبعبارة أخرى، الهوية والغيرية شريكان ترتبط بينهما علاقة جدلية، والتماثل يوازي الاختلاف طالما أنّ الهوية هي محصلة عملية مطابقة في كنف حالة علائقية"²¹.

لكن هايدجر Heidegger أعاد النظر في مقولة الذاتية والاختلاف كمكونين للهوية، ورأى "أنّ الذاتية Le même ليست هي في التطابق L'identique، في التطابق يمحى كل اختلاف أما في الذاتية فإنّ الاختلافات تتجلى وتظهر"²².

لقد عمل هايدجر على الاختلاف الهيجلي بإفراغه من قانون السلب الوارد إلى الذات/ الداخل من الآخر/ الخارج، فالاختلاف في نظره لا يرتد بين الأفراد، بل إن كل طرف يلتقي في جوانبه بالآخر في حركة لا نهائية، "فالاختلاف ينقل طبيعتين لا تتميزان في البداية مبعدا إحداها عن الأخرى. إلا أنّ هذا الابتعاد ليس انفصاما إنه على العكس من ذلك، يقرب بين الطرفين اللذين يبعد بينهما"²³، فالذاتية انتقال من مخالف لآخر، اختلاف يبعد كل طرف عن ذاته ليقربه من الآخر.

وإذا كان الاختلاف قد عرف طريقه إلى الهوية، والتعدد قد عرف طريقه إلى وحدة الذات الحديثة، فإن الفلسفة الغربية المعاصرة بعد أن مهد لها الطريق كل من هيغل ونييتشه سوف تذهب بالتناقض الهيجلي مع هورسل وهايدجر وسارتر ومن ثم لوفيناس وفوكو ودريدا ودلوز إلى أبعد مدى، ونحن في هذا المقام لا نروم أن نستعرض كل الفلسفة، أو جل النظريات بقدر ما نحاول معرفة تطور

مفهوم الهوية في سياقه العام، وعلى أهم التحولات التي طرأت عليه وصولاً إلى مفهوم الهوية السردية.

ومع ذلك سنقف عند بعضهم حصراً عند جاك دريدا (Jacques Derrida) وميشال فوكو (Michel Foucault)، الذي سيعمل هذا الأخير في حفرياته على نقد الميتافيزيقيا من وجهة النظر نفسها، أي سيعمل على نفي سيادة الذات الفاعلة وخلخلة مركزيتها وفاعليتها التركيبية بمواجهة الميتافيزيقيا بالجينالوجيا، وذلك بهدم الموحد وإظهار التنوع والتعدد وإحلال الانفصال محل الاتصال، والقطيعة محل الاستمرار، والعرض والهامش محل الجوهر، والصيرورة محل الأصل والديمومة مقوضة بذلك كل غائية وكل معقولة بل مقوضة المعنى والحقيقة والذات العارفة، فحسب فوكو " ليس مرمى التاريخ الجينالوجي استرجاع هويتنا وإنما القضاء عليها... وعوض أن نرى ذاتنا الشاحبة في الذوات الحقيقية التي يزخر بها سيكون علينا أن نمنع أنفسنا من التحقق في الهويات المستعادة"²⁴.

ومثلما سعى فوكو إلى تقويض الهوية بالجينالوجيا، سيجعل جاك دريدا من التفكيك استراتيجية شاملة تلتقي مع الجينالوجيا في خلخلة العالم المغلق للهوية والتأسيس لفكرة الاختلاف التي تقطع مع ميتافيزيقيا الحضور والأصل، وذلك حينما يقف عند المعنى الذي ترد عليه كلمة اختلاف، فحسب دريدا " أننا عندما نقحمها في الهوية، فهي لا تفيد خلخلة لمفهوم الحضور ذلك أنها تحيل إلى الفعل لا على الفعل لذلك يقترح تعديلاً في كتابة تلك الكلمة La différence، فيضع حرف (a) بدل (e)، فيكتبها على هذا النحو La différance لتعني في الوقت ذاته الإرجاء والخلاف، فالأول الذي تأخذ بعين الاعتبار الزمان في عملية تقتضي اللف والدوران والتأخر، والثاني الخلاف واللاتطابق الذي يقتضي مسافة وبونا وابتعاداً يفصم الذات، ويصدعها ويفصلها عن نفسها"²⁵.

وبهذا المعنى المزوج للاختلاف كتمايز وبون وابتعاد ومسافة وتأجيل، والتي يمكن ترجمتها بالمباينة التي تعني الحركة التي تتولد منها الفوارق أي ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة إلا إذا كان كل عنصر حاضراً متعلقاً بشيء آخر غيره. وهذا يتضح في تعريفه للهوية حيث يذكر أن " الهوية هي بالضبط حركة توليد الفوارق والاختلافات، إنها انتقال ملتو، ملتبس من مخالف لآخر، انتقال من طرف التعارض للطرف الآخر"²⁶.

ما يمكن استنتاجه هنا، هو ولادة مفهوم الاختلاف كأحد المفاهيم الرئيسية الذي تبناه خطاب ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة (مع فلاسفته جاك دريدا، دلوز، وميشال فوكو)، بكل ما يحمله من معاني التشتت والتفريق والتأجيل والإرجاء والتي تحيل إلى معنى واحد هو ولادة " هوية التشظي السالب، وهي هوية مرحلة ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة من حيث الانهزام بالذات ونقد التاريخانية والانهزام بنقد الذات"²⁷.

هذا المعنى المؤجل والمرجأ للهوية وعن طبيعتها المتغيرة وغير المستقرة أو المتشظية، جعل من الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur) يقترح حلاً وسيطاً لمشكلتها فيما أسماه بـ "الهوية السردية"، فما معنى الهوية السردية في نظر بول ريكور؟.

- الهوية السردية:

تكمن مسألة الهوية في فلسفة بول ريكور في التمييز بين استعمالين رئيسيين لمفهوم الهوية هما: الهوية الذاتية (Identité Ipse) وهوية المطابقة (Identité Idem)، وما ينجم عن الخلط بينهما في التأويل نظرا لتداخلهما في نقطة ما وهي البقاء في الزمان.

يُقصد بالهوية المطابقة أو العينية "تلك الهوية التي لا تتغير مع الزمن وتقترب من مفهوم الجوهر عند أرسطو، لذلك كانت ديمومتها الزمنية هي ميزتها القصوى مما يعني أنها تحافظ على نفس الخصائص والعناصر البسيطة الأولى، وتحافظ على ذاتها رغم كل التقلبات وتبقى هي عينها وكأنها في حالة سكون وجمود، وتعتقد أنها قد تشكلت مرة واحدة وإلى الأبد، فالوحدانية والتطابق والتماثل مع نفسها والتشابه التكراري من صفاتها الأزلية"²⁸. أما الهوية الذاتية فهي "لا تحوي ضمنا أي تأكيد يخص وجود نواة لا تتغير، تحويها الشخصية"²⁹، فهي لا تعني الثبات، ولا تؤمن بالحقيقة تبقى ولا تقف عند الجوهر والطبع، ولا تتجمد في الزمان وتحن إلى الأصل وإنما تعيش الزمن وتتطور معه وتؤمن بالكثرة في المراجع والتنوع في المصادر وتنهل من مختلف الحقول، وبالتالي لها قدرة على سرد أحداثها ووقائعها لأنها تعول أساسا على المكون السردى والبعد اللغوي في إثبات الذات.

تتقاطع هوية الذات مع هوية المطابقة في نقطة دقيقة وهي البقاء في الزمان، ويتساءل بول ريكور عن نوع البقاء الذي يناسب الذات، مجيبا بأنه مهما اقترب سلوك أو دوام الذات من بقاء المطابق في الزمان، يظل هناك معنيان يتداخلان من دون تماه بينهما، فإن كان الفصل بين المعنيين يجعل التداخل بينهما أمرا لا مفر منه، فإن الفصل بينها في المقابل يضعنا أمام حقيقة مفادها أن الذات ذاتها قد فقدت شطرا من صفاتها، وأنها قد تخلت عن هويتها الهوياتية (..). وفي إطار هذا التوليف بين الوصل والفصل في علاقة الهوية الذاتية بهوية المطابقة أو العينية، يجعل من الهوية السردية موضع هذا التقاطع أو التداخل والتي أرادها بول ريكور حلا لمعضلات الهوية فـ "لا ريب أن إشكالية التماسك والبقاء في الزمان أو بعبارة وجيزة إشكالية الهوية توجد هناك (ويقصد السردية)، وقد ارتفعت إلى مستوى جديد من الوضوح والإعصال أيضا لا ترقى إليها تلك القصص المنغمسة في سياق الحياة، هناك يرتفع سؤال الهوية ويصل إلى جوهر السرد، استنادا إلى أطروحتي، يؤلف السرد الخواص الدائمة لشخصية ما، هي ما يمكن أن يسميها المرء هويته السردية، بناء من نوع الهوية الدينامية المتحركة الموجودة في الحبكة التي تخلق الهوية الشخصية"³⁰.

والمقصود بالهوية السردية: "ذلك النوع من الهوية التي يكتسبها الناس من خلال وساطة الوظيفة السردية"³¹.

مما تجدر الإشارة إليه أن الهوية الشخصية هي المكان المحبذ الذي يحتد فيه التناقض بين هوية العين وهوية الذات، ولذلك فأى تجاهل من الهوية الإنسانية للنظرية السردية يمنعها من تحقيق الانتصار في هذه المواجهة، فحينما تتجمد الهوية العينية عند الطبع، فإنها تجعل الهوية الذاتية منحصرة في قطب المحافظة على الذات وتؤدي ديمومة الطبع إلى تغطية المطابق للمتغير وحجب الذاتي للعيني، والفشل الذريع في سرد الذات. هذه المواجهة المباشرة بين هوية العين وهوية الذات لا تجد تحققها وتجسدها إلا من خلال مفهوم الهوية السردية الذي يرد على التناقضات والمفارقات التي تقع فيها الهوية الشخصية وتؤسس جدلية العين والغير.

يستند بول ريكور في تصوره للهوية السردية زيادة إلى مفهوم هيدجر لوجود الكائن في الزمان وتساؤله عن الوجود على مفهوم اللسانيات المعاصرة بإعادة تصوير يقوم بها السرد، تؤكد جانبا من المعرفة الذاتية التي تتخطى ميدان السرد، أي أنّ الذات لا تعرف ذاتها مباشرة بل بطريقة غير مباشرة من خلال التغيرات الثقافية بجميع أنواعها والتي يتم إنتاجها بالعودة إلى وساطات رمزية تنتج دائما وأساسا الفعل "فالذات -الأنا لا يتأتى لها اكتشاف ذاتها، وبالأحرى هويتها، إلا من خلال خيطها السحري الموجه وهو الفعل، فإذا كان الكائن هو في تحديده الجوهرى هو Songe كما يرى هيدجر في الكينونة والزمان، فإنّ الكائن عند ريكور هو فعل Agir"³².

فالذات حسب ريكور تثبت ذاتها عن طريق الفعل، التي تحول وجودها في اللحظة الآنية إلى حالة سردية، وهنا تنتقل الذات من مجال الأنا إلى مجال الآخر، أي أنها تتحول بفضل النص السردى إلى الآخر الذي يقرأها ويؤولها "فالذات لا تواجه ذاتها المتماهية فحسب، بل تواجه الغير أيضا، فالذات لا تكتمل صورتها الأنطولوجية إلا في ضوء الغيرية Alterité، غيرية تلعب دورا مزدوجا داخل سيرورة الفعل"³³.

وبهذا يلج ريكور في مساءلته للهوية، مجالات متنوعة ومختلفة، فيسلك طريقا يتشابك فيه السرد نصا والحدث فعلا؛ فيؤسس للذات عبر الآخر "فالذات لا تتكون بمعزل عن تاريخيتها؛ إذ هي تعيد بناء ماضيها حدثا وصورة للحدث بأساليب رمزية تريد أن تقيم لها علاقة ثقاف بين الأنا والآخر انفتاحا وتغايرا"³⁴.

وإذا كانت حياة الإنسان عبارة عن جملة من الأحداث؛ فإنّ الحدث "ليس مجرد شيء عابر بل أعني أنه أكثر من مجرد شيء يحدث وكفى، بل هو ما يسهم في مجرى عملية السرد"³⁵، وبهذا المعنى فالسرد عبارة عن سلسلة من الأحداث المعاشة في مجرى من اللحظات الزمنية والإمكانات الوجودية، وهو فعل لا حدود له يتسع ليشمل مختلف الخطابات سواء كانت أدبية أم غير أدبية، يبدعه الإنسان أينما وجد وحيثما كان، فيجمع وينقل هذه الأحداث و"يحركها في نسيج تشابكي على نحو تأويلي استدلالى فبنائى، إنه يصطفى الأحداث ويقيم عليها تاريخا ذو معنى وفاعلية"³⁶، أي أنه يحولها من مستوى الجمود والركود من أحداث بسيطة خالية من الإثارة إلى مستوى القراءة والحركة والانفعال، وهنا يتداخل السرد والتاريخ، فالهوية بما هي نتاج تاريخ ومكون له منحوتة كما لو كانت ذاتها والآخر الذي يمثل أمامها.

إن الذات ومنذ الأمد مسكونة بالغيرية "إنّ ذاتية الذات تحتوي ضمنا على الغيرية إلى درجة حميمة حتى إنه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى، وبالأحرى الذات عينها بما هي آخر"³⁷.

هذا الصدى نجده عند ريكور حينما رأى أن الهوية سردا يؤسس للذات وذلك بجعل ذاتها قصة مقروءة من ذاتها ومتلقاة من جموع غيرها هم بدورهم لهم ذات السرد وذات القراءة. فالسرد بما هو إعادة تصوير، وإعادة بناء وتشكيل تستطيع الذات أن تعيد تشكيل هويتها على ضوء مروياتها، من ذلك أنها تصير قادرة على إنشاء قصص تراها مكونا أساسيا لهويتها دون أن تكون فعلا معاشة بنحوها الواقعي، والقصد من ذلك أن "الحياة تعاش والقصص تروى"³⁸، لتنتقل تجربتنا بتحويلات تخيلية

تحاول استمرارا ردم الهوية بين التغير والهوية المطلقة، وهنا تكمن الهوية السردية فهي "ذاتية تتغير وتبقى في ذات الوقت محافظة على ذاتيتها حتى وإن كان للزمن فاعلية في وجودها العيني"³⁹.

ومن هنا يجاوز بول ريكور النظرية السابقة ليرى الحياة بناء سرديا بعملية تفاعلية بين عالم النص والقارئ من خلال تشكل الأحداث ووقائعها قصدا وإعادة تشكيلها وتصويرها قصا، وبهذا يصبح القارئ منخرطاً في التجربة السردية للذات بواسطة الأنساق الرمزية المنتقاة والمؤولة بطرق الخلق والخيال بأن ثمة عروة وثقى بين العمل الخيالي واليومي المعيشي أو على نحو أكثر تجريداً بين السرد والحياة، فالحياة لا بد لها أن تعيش ولا بد لها أن تروى وتقرأ وتؤول وتفهم، والتأويل هو الركيزة الأساسية التي نعتمد عليها في تأويل النص السردى ومن ثم فهمه، "فالهوية السردية للأشخاص ليست هوية ثابتة وذلك لاتساعها شمولاً وفيضا بفعل الذات اليومية"⁴⁰.

مما يعني أنّ الهوية السردية لا تعرف ثباتاً لأنها دائمة التشكل والقراءة والسرد التخيلي كما التاريخ يعيد تشكيل الأحداث التاريخية كلما تعددت المناهج والقراءات، وبهذا تغدو الهوية كونا مستمرا وخلقاً دائماً لوجودها المرسوم بالتغير والتبدل، فليست الهوية بإطلاق خارجة عن التاريخ والثقافة، إنها سائرة نحو الاكتمال لا بصورة ثابتة بل بخطابات لا ترى فيه جوهرها لا تُطأله الأعراض وإنما هي تموضع يفعل فيه الزمن ويزيد، وهكذا تصبح عملية التشكيل نتاج تسريد لفرد أو جماعة لتجربة تصف فعل الذات من خلال استدعاء الأفق التخيلي وفسح المجال الممكن قراءة وتأويلاً.

وبناء على ذلك، توفر الهوية السردية معرفة للذات عبر تأويلها تأويلاً سردياً، الذي يهبها وجوداً مجازياً بأدوات استعارية تتخيل بها وجودها، ولأن العملية التأويلية تشمل كل ما هو قابل للقراءة والتفكيك بين مسرودات أو مقروءات أو مفعولات أو حتى ملامح وحركات تتصير تدريجياً إلى تعبيرات أدبية وفنية ذات دلالات وجودية محكومة بتزامنات من ماضٍ منصرم وحاضر مفتوح (سائر نحو المستقبل)، إنها تعرض القول والفعل اهتماماً بكل الذات، علنا نستطيع كنه وإدراك ماهيتها؛ ف "ما يوفره التأويل السردى هو بالضبط الطبيعة المجازية للشخصية التي ترتد بها الذات المؤولة سردياً، لتكون ذاتاً مصورة مجازياً، تتخيل ذاتها بهذه الطريقة أو تلك"⁴¹. من هذا الفضاء الشعري المنخرط في عملية استشرافية للمستقبل، تنطلق الذات متحيرة وباحثة بلا نهاية عن مستطاعها من الفعل والإبداع.

ومن نافلة القول، أن يكشف بول ريكور عن الطابع العلاني للهوية ويبيّن أنّ حياة البشر تصبح أسهل للقراءة وأمتع حين تؤول حسب الحكايات التي يرويها الناس عن تجاربهم وقابلية هذه التجارب للفهم عبر تحريك التاريخ والخيال، إنّها "الطريقة التي نتحدث بها في الحياة اليومية عن قصة حياة، فنحن نضع الحياة بمنزلة القصة أو القصص التي نرويها عنها"⁴²، فالحياة بما هي كثرة وتنوع، تغير وتبدل، تعايش وتجاوز مع الآخرين، يمكن إعادة تصويرها من خلال تأليفات شعرية للنص السردى بواسطة حبك القصة الخيالية الحقيقية التي ترويها الذات عن نفسها عبر بنية زمانية ديناميكية. والحق أنّ الذات تعرف نفسها أكثر حينما تمارس وتعيش آلامها وأفراحها؛ فتتعلم من تجاربها وتتأثر بقيمتها ومبادئها، فتجعل من الحكاية وسيلة للدفاع والتطهير، وذلك عبر قص حياتها، وعليه ف "إنّ السرد الذي نتعرف الذات من خلاله على هويتها هو سمة مشتركة ما بين القصة الخيالية وكتابة التاريخ"⁴³.

ومن هنا، تعد الهوية السردية وسيطا بين السرد التاريخي الذي هو منهج موضوعي وقائم على أسس معرفية، وسرد تخيلي يتعلق بالقصص الدرامية والحياة المعاشة التي مر عليها الإنسان طيلة حياته وفقا لنماذج مختلفة لردود أفعال أو سلوكيات قائمة على أبعاد قيمية وثقافية وسياسية، ولأن التاريخ يحمل الخصائص التراثية لجماعة بشرية؛ فيحركها في أبعاد زمنية وأحداث مختلفة، ولأنه عملية تركيب لمجموعة الأحداث المتعاقبة فيتم نقلها من الماضي إلى الحاضر، فالتاريخ كما حدده ريكور هو "الموضوعية التي تأخذ من منظور ابستمولوجي صارم، موضوعية التفكير المنهجي المنظم والذي يؤدي إلى عملية الفهم"⁴⁴.

وانطلاقا من هذا التحديد، يختلف التاريخ عن السرد من المنطق الابستمولوجي في كونه يروي الحياة المعاشة كحدث تاريخي علينا تحليله، بل إن الحدث الماضي الذي يحكيه التاريخ يخضع لفعل التذكر لكن السرد مرتبط بحياة الأفراد المعاشة، وأن ما يلتصق هو الخيال أي استحضاره، وأن السرد يقتبس من التاريخ بقدر ما يقتبس من القصص الخيالية، جاعلا من تاريخ حياة فرد قصة خيالية، أو إذا شئنا قصة تاريخية، شابكا أسلوب العمل التاريخي الحقيقي للسير بالأسلوب الروائي للسير الذاتية الخيالية، وبهذا "يستطيع السرد أن يكون توطئة بين أفقين أساسيين: التاريخي والخيالي"⁴⁵.

وعليه تتمحور الهوية السردية بين هذين الأفقين أو التجربتين: أفق الماضي وأفق الحاضر، التجربة التاريخية والتجربة المعيشة؛ إذ ترتبط الهوية السردية بالتراث الماضي ارتباطا وثيقا بوصفها استذكارا أو تحويلا لإحداثه وترتبط بالمستقبل ارتباطا لا يقل وثاقة بوصفها تعبيراً عن طموح وإمكان متجدد، وهكذا تكون للهوية السردية نظرتان متزامنتان: نظرة متطلعة إلى الأمام، ونظرة متراجعة إلى الخلف. من دون النظرة التراجعية تحرم الهوية من ذاكرتها الثقافية، ومن دون النظرة التطلعية تحرم من الحياة كإمكان وتجاوز. وظيفة النظرة الأولى إيديولوجية ووظيفة النظرة الثانية يوتوبية، وفي هذا الصدد يقول ريكور: "تكتمل الإيديولوجيا بوصفها توكيدا رمزيا للماضي، واليوتوبيا بوصفها انفتاحا رمزيا على المستقبل، الواحدة والأخرى إذا انتزعتا من بعضهما فقد تفصيان إلى أنواع شتى من الأمراض السياسية"⁴⁶.

هذا التشابك بين الهوية والسرد والتاريخ هو اقتدار للذات من جهة الاندماج وإعادة تشكيل هويتها باستمرار حيث يكون السرد تخياليا وذاتيا يعكس الواقع في تاريخيته.

ومن هنا، يزعم ريكور أن السرد مكون ومشكل بصياغات تحبكية جامعة للمتناثر منها، فالهوية السردية لأمة ما حاصلة من حاجة حيوية لمجموعها إلى تخيل أنفسهم كأمة لها من القصص والروايات ما يحفظ وجودها التاريخي والثقافي الخاص بها. ومن ثم، فغاية المراد من اعتماد مفهوم قصصي للهوية هو البحث عن بنية للتجربة الإنسانية قادرة على استيعاب التاريخ والخيال والقصص في علاقة تمازج وتقاطع سواء تعلق الأمر بكائن فردي أو جماعة ثقافية. وبالتالي يتحول فهم الذات إلى عملية تأويل تتشابك فيها الأنماط السردية والقصص الخيالية كوسائط. مما يحمل على القول "أن الحياة سرد، فلا تحقق الهوية إلا بالتأليف السردية حيث يتشكل الفرد والجماعة معا في هويتهما من خلال الاستغراق في السرديات والحكايات التي تصير بالنسبة لهما بمثابة تاريخهما الفعلي"⁴⁷؛ إذ تمثل الحكايات شهادة على الأحداث التأسيسية الكبرى في تاريخ المجموعة وتعكس السرديات طبيعة الشعب وتحافظ على هويته وتكون الجماعة التاريخية قد استمدت هويتها من تلقي النصوص التي

أنتجتها. إضافة إلى ذلك، يحقق سرد التجارب الفردية نوعاً من التماسك الذاتي ويتخطى التجارب المتنافرة والتواريخ الصغرى التي عاشتها الذات نحو قصة متماسكة وتاريخ واحد وقوة حياة وتسمح بالانغماس مع الذات وتحسين الهوية. لكن "هذا الزخم لا يتحول إلى فعل إلا عبر قرار يقول فيه كل شخص: ها أنا ذا"⁴⁸.

وهكذا تصبح الهوية السردية مقولة عملية بالنسبة إلى فرد أو جماعة، تمثل إجابة عن سؤال: من فعل ذلك؟ أو من هو القائم بالفعل؟ والتي يتم بمقتضاها ضبط جملة من المحددات عبر وحدة التاريخ والقصص وتسمية شخص معين ونسبته إلى اسم علم عن طريق سرد حكاية وقص حياة هذا الفاعل.

لقد تناول بول ريكور مفهوم الهوية بمختلف أبعاده الإشكالية وبيّن أزمة الهوية وخطابها الإقصائي ورفضها لحق الاختلاف ووقوعها في بؤرة الانغلاق مقترحاً بذلك حلاً توطئياً وأكثر واقعية، والذي يمكن تلخيصه في كلمات ريكورية "أنا ما أحكي"، "أنا ما أسرد عن نفسي"، أو فيما أسماه بـ "الهوية السردية"، لقد أضاف هذا التحديد عدة اعتبارات بدءاً بالفروقات الأساسية بين هوية الذات وهوية التطابق وكيفية البقاء في الزمان، ويقر بأن "هناك فارق ثنائي يهزني هزاً، ففي جميع تجارب الخيال العلمي، تفتقر الذات الخاضعة لها إلى العلاقات، تفتقر إلى الآخر، بمعنى الشخص الآخر"⁴⁹.

إن تأويلية ريكور تعتبر أن الوجود في العالم يستدعي وجود الآخرين. والوجود في العالم ليس هو الوجود الفردي بل هو وجود للآخرين، معلقاً بذلك على تصور هايدجر للوجود قائلاً: "أليست السردية بانفلاتها من هاجس الصراع بوجه الموت، تفتتح تأملها بالزمان على أفق آخر غير الموت، على مشكلة الاتصال ليس فقط بالموجودات الحية بل بين المعاصرين والسابقين واللاحقين"⁵⁰.

ومن هنا، فإن كان للسرد عند ريكور بعد زمني ومعناه خلق وإعادة إنتاج لهوية دينامية متحركة غير متجمدة، فهو كذلك بعد اجتماعي وثقافي ومعناه التفاعل والحوار مع الآخر. وبذلك فإن قوام الذاتية لم يعد الوجود لذاته مثلما هو الشأن مع المطابقة بل الوجود للآخرين ومعهم وبينهم في حركة لا انقطاع لها من الأفعال الحاضرة والماضية والمستقبلية التي ينقلها تراث سردي حاضر.

وهكذا تقوض الهوية السردية "الهوية الواحدة" من خلال رؤيتها العالم خليطاً من الأعراق والأمم تربطه وشائج معقدة ومتشابكة لا تنفك عقدة حتى تعقد أخرى، ولقد قاد هذا كله إلى تغيير صورة الآخر المائل إلى جوار الأنا كما فهمت الحياة بما هي كثرة وتنوع، تعايش وتجاوز بين المختلفين، لقد أدت هذه الاعتبارات إلى الإقرار بتصورات مفهومية حول الهوية بوصفها موضوعاً يتشكل بتاريخية لا تؤمن بالأصالة الواهمة أو النقاء الخادع لذات أو جماعة بل هي على الدوام تشارك إنساني.

خاتمة:

نصل في نهاية هذه الورقة البحثية إلى جملة من النتائج، وهي:

- لقد شكل التراث الفلسفي اليوناني بشكل عام الإطار الأصلي للخوض في موضوع الهوية للمقال الفلسفي الإسلامي الوسيط، الذي كان يغذي تصوره للذاتية والوجود، إلا أنّ هذا الأخير تخطى عتبات زمانه الخاص وانفتح على أزمنة فلسفية جاءت بعده بقرون، مشكلاً بذلك الجسر الذي مكّن

الفلسفة الحديثة من الانزياح عن الهوية (الوجود) إلى الذات أو الأنا أفكر الديكارتية بوصفها مصدرا لمعنى الوجود.

- إن مفهوم الهوية مفهوم معرفي تاريخي، غير ثابت، متحرك في الزمان والمكان، لأن سؤال الهوية سؤال إنساني مجتمعي قبل أن يكون سؤالاً علمياً نظرياً، كما أنه ليس وليد تطور أفقي في تاريخ الغرب وتطور فكري في هذا التاريخ، بل يواكب كل تعريف من تعريفاته لحظة من لحظات تطور المشروع الثقافي الغربي بل يمثل موقفاً من هذا التطور، يتلون بتلون أهدافه وإستراتيجيته، تلازم في تطوره مع مسارات الحداثة وما بعد الحداثة وعكس أزمتها وانزياحاتها وتقلباتها والخلافات التي دبت بين الفلاسفة.

- إذا كانت الهوية وجود وماهية، فهي لا تمثل جوهرًا متعالياً على الزمان والمكان بل هي حالة متحركة ومتداخلة، إنها صيرورة المجازي والتاريخي الذي يتيح تضمينها لإشكاليات وأزمات هي لازمة لها، والهوية من حيث هي، كل العلاقات الاجتماعية والثقافية والأخلاقية والإنسانية المحددة بأبعادها وعلاقاتها التي تتجلى في علاقة الأنا/ الذات بالأنا، وعلاقة الأنا بالواقع (المعرفة والأخلاق) في سيرورته، وعلاقة الأنا بالآخر، غير أن هذه الأبعاد ليست انشطارات منعزلة بل تحكمها علاقة جدلية مترابطة ومتحركة.

- لقد تناول بول ريكور مفهوم الهوية بمختلف أبعاده الإشكالية وبيّن أزمة الهوية وخطابها الإقصائي ورفضها لحق الاختلاف ووقوعها في بؤرة الانغلاق والتشتت والتشطي مقترحاً بذلك حلاً متوسطياً وأكثر واقعية، وهو "الهوية السردية".

- تعمل الهوية السردية على تقويض "الهوية الواحدة" من خلال رؤيتها العالم مزيجاً من الأعراق والأمم تربطه وشائج معقدة ومتشابكة، ولقد قاد هذا كله إلى تغيير صورة الآخر المائل إلى جوار الأنا كما فهمت الحياة بما هي كثرة وتنوع، تعايش وتجاوز بين المختلفين، لقد أدت هذه الاعتبارات إلى الإقرار بتصورات مفهومية حول الهوية بوصفها موضوعاً يتشكل بتاريخية لا تؤمن بالأصالة الواهمة أو النقاء الخادع لذات أو جماعة، بل هي على الدوام تشارك إنساني.

قائمة المصادر والمراجع:

أ/الكتب:

1. أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي (ت950هـ)، كتاب الحروف، تحقيق وتقديم محسن مهدي، الباب الأول (الحروف وأسماء المقولات)، دار الشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1990.
2. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
3. بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، دار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
4. جلييلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، والأنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، مركز النشر الجامعي، تونس، د.ط، 2010.
5. حاتم الورفلي، بول ريكور، الهوية والسرد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، د.ط، 2009.
6. دوني كوش، مفهوم الثقافة، في العلوم الاجتماعية، تر: قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002.

7. رسول محمد رسول، محنة الهوية، مسارات البناء وتحولات الرؤية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2002.
8. سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط1، 1999.
9. سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد "3"، تهافت التهافت انتصارا للروح العلمية وتأسيس لأخلاقيات الحوار، شرحه محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.
10. عبد السلام بنعبد العالي، هايدجر ضد هيجل (التراث والاختلاف)، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2006.
11. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، مادة هوية، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيحة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2004.
12. علي حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، فصل الهوية والغيرية في المقال الفلسفي العربي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2007.
13. فائزة شرماط، فلسفة الأخلاق عند بول ريكور- مخطوط ماجستير في الفلسفة العامة، إشراف فتيحة زرداوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010/2009.
14. فتحي المسكيني، الهوية والزمان، (تأويلات فيمنولوجية لمسألة النحن)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007.
15. محي الدين بن عربي (ت 630هـ)، فصوص الحكم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005.
16. رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، رسالة لا يعول عليه، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.
17. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدث ابن رشد، الفصل الأول التحول المتبادل بين العقل والإنسان والعالم، دار الطليعة، ط1، 1998.
18. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (معجم المصطلحات الفلسفية)، باب الهاء، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع القاهرة ط5، 2007.

ب/ المجلة:

- 1- زهير الخويلدي، الهوية السردية من منظور بول ريكور، مجلة دلتا، العدد الثاني، 22 يناير 2015م.

الهوامش:

- ¹ - جلييلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، والأنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، مركز النشر الجامعي، تونس، د.ط، 2010، ص 11.
- ² - علي حرب، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، فصل الهوية والغيرية في المقال الفلسفي العربي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص 198.
- ³ - رسول محمد رسول، محنة الهوية، مسارات البناء وتحولات الرؤية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 17.
- ⁴ - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (معجم المصطلحات الفلسفية)، باب الهاء، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع القاهرة، ط5، 2007، ص 667.
- ⁵ - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق وتقديم محسن مهدي، الباب الأول (الحروف وأسماء المقولات)، دار الشرق، بيروت، ط2، 1990، ص 63.
- ⁶ - جلييلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، والأنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، المرجع السابق، ص 48 - 49.

- 7- جلييلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، والأنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، المرجع نفسه، ص 50، 51، نقلا عن ابن سينا كتاب الشفاء، المقالة الخامسة، منشورات التراث العربي الإسلامي، ص 251، 253.
- 8- سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد "3"، تهافت التهافت انتصارا للروح العلمية وتأسيس لأخلاقيات الحوار، شرحه محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص 362.
- 9- محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، الفصل الأول التحول المتبادل بين العقل والإنسان والعالم، دار الطليعة، ط1، 1998، ص 19.
- 10- محي الدين بن عربي (558هـ/630هـ)، فصوص الحكم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005، ص 52.
- 11- محي الدين بن عربي (558هـ/630هـ)، فصوص الحكم، المصدر نفسه، ص 71.
- 12- محي الدين بن عربي (558هـ/630هـ)، فصوص الحكم، المصدر نفسه، ص 07.
- 13- علي حرب، الهوية والغيرية في المقال الفلسفي العربي، المرجع السابق، ص 222.
- 14- محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة علوية في كلمة موسوية، المصدر السابق، ص 181.
- 15- رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، رسالة لا يعول عليه، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص 199 وما بعدها.
- 16- ابن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة قدوسية في كلمة إدرسية، المصدر السابق، ص 36.
- 17- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، مادة هوية، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2004، ص 216.
- 18- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، (تأويلات فيمنولوجية لمسألة النحن)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007، ص 11-12.
- 19- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، (تأويلات فيمنولوجية لمسألة النحن)، المرجع نفسه، ص 12.
- 20- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، (تأويلات فيمنولوجية لمسألة النحن)، المرجع نفسه، ص 08.
- 21- دوني كوش، مفهوم الثقافة، في العلوم الاجتماعية، تر: قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص 101.
- 22- عبد السلام بنعبد العالي، هايدجر ضد هيجل (التراث والاختلاف)، دار التنوير للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2006، ص 83.
- 23- عبد السلام بنعبد العالي، هايدجر ضد هيجل (التراث والاختلاف)، المرجع نفسه، ص 83.
- 24- جلييلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، والأنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، المرجع السابق، ص 116.
- 25- جلييلة المليح الواكدي، مفهوم الهوية (مساراته النظرية والتاريخية في الفلسفة، والأنثروبولوجيا وفي علم الاجتماع)، المرجع نفسه، ص 118.
- 26- حاتم الورفلي، بول ريكور، الهوية والسرد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، تونس، 2009، ص 27.
- 27- رسول محمد رسول، محنة الهوية، مسارات البناء وتحولات الرؤية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 47.
- 28- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 251.
- 29- بول ريكور، الذات عينها كآخر، المرجع نفسه، ص 70-71.
- 30- سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط1، 1999، ص 260.

- ³¹ - سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المرجع نفسه، ص 251.
- ³² - بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، دار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2006، ص 10-11.
- ³³ - سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المصدر السابق، ص 11.
- ³⁴ - حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، مرجع سابق، ص 78.
- ³⁵ - سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، مرجع سابق، ص 41.
- ³⁶ - حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، المرجع السابق، ص 35.
- ³⁷ - بول ريكور، الذات عينها كآخر، المرجع السابق، ص 72.
- ³⁸ - سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المرجع السابق، ص 55.
- ³⁹ - حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، المرجع السابق، ص 09.
- ⁴⁰ - حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، المرجع نفسه، ص 30.
- ⁴¹ - سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المرجع السابق، ص 265.
- ⁴² - سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المرجع نفسه، ص 259.
- ⁴³ - فائزة شرماط، فلسفة الأخلاق عند بول ريكور، مخطوط ماجستير في الفلسفة العامة، إشراف فتيحة زرداوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2009/2010، ص 62.
- ⁴⁴ - فائزة شرماط، فلسفة الأخلاق عند بول ريكور، المرجع نفسه، ص 65.
- ⁴⁵ - حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، المرجع سابق، ص 125.
- ⁴⁶ - سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، مرجع سابق، ص 34.
- ⁴⁷ - حاتم الورفلي، بول ريكور (الهوية والسرد)، المرجع سابق، ص 35.
- ⁴⁸ - زهير الخويلدي، الهوية السردية من منظور بول ريكور، مجلة دلتا، العدد الثاني، 22 يناير 2015، ص 13.
- ⁴⁹ - سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ص 263.
- ⁵⁰ - سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، المرجع نفسه، ص 30.