

الهوية وسياساتها، والمسلم وتمثلاته⁽¹⁾

■ رضوان السيد

يقرر الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور - أحد أشهر مَنْ عالج مشكلات الهوية في الزمن الحاضر - أمرين اثنين:

- أنّ إشكال الهوية ينتمي حصرياً إلى الأفق الحداثي (أمراض الحداثية، 1994). فالقُدّامي كانوا أكثر حرصاً على تعقّب ملامح الهويات الشمولية التي تشكّل منها الوجود والميتافيزيقا والطبائع القبليّة الثابتة، ولم يكونوا معنيين بالجانب المتعلق بالهوية الفردية.

- وعندما نتحدث عن الأنثروبولوجيا في سياق تعريف الهوية؛ فالمعنيُّ بها أنها لا تمثّل تخصصاً بعينه، بل ملتقى المباحث الإنسانية؛ ففي مجالاتها تتقاطع الفينومينولوجيا وإبستمولوجيا علوم الإنسان

1 - قراءة في الكتب التالية: فرانسيس فوكوياما: الهوية، مطلب الكرامة وسياسات الاستياء (2018)؛ وأمّاراتيا صن: الهوية والعنف، وهُم المصير الحتمي (2006)؛ وعبد الغني عماد: سوسيولوجيا الهوية، جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء (2017)؛ وللمؤلّف نفسه: جينالوجيا الآخر، المسلم وتمثلاته في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا (2020).



والفلسفة التحليلية والسياسية مروراً بالألسنية، ووصولاً إلى الأفق المتعالي (منابع الذات، 1998)².

يقول فوكوياما: الهوية وسياسة الهوية مصطلحان حديثا نشأة إلى حد ما، أشاع الأول إريك إريكسون في خمسينات القرن الماضي، ولم يظهر الثاني إلا في ثمانيناته من خلال السياسات الثقافية. وللهوية اليوم طيفٌ واسعٌ من المعاني؛ إذ تشير في بعض الحالات بوضوح إلى الفئات أو الأدوار الاجتماعية، وفي بعضها الآخر إلى معلوماتٍ أساس حول الشخص نفسه.

ومن هاتين المقاربتين لمسألة الهوية - من جانب تشارلز تايلور وفوكوياما - نتبين صعوبة المسألة وإشكالياتها واستعمالاتها؛ فهي مهمةٌ لاتصالها الوثيق بالفردانية الحديثة، التي يرى الغربيون أن الديمقراطيات الحديثة قامت عليها. وهي مهمةٌ لاعتمادها من جانب العديد من الباحثين في دراسة وتفسير الشعوبيات المعاصرة. وهي مهمةٌ أولاً وأخيراً لذهاب من ذهب من خلالها لتفسير ظواهر «الصحة» الإسلامية وصولاً للتطرف العنيف، فضلاً عن علاقات المسلمين بالعالم.

يكرر فوكوياما عن المسألة في هذا الكتاب الموجز ما سبق أن قاله في كتبه السابقة، بعد كتابه الشهير: نهاية التاريخ والإنسان الأخير (1992). لكن الجديد عنده في (الهوية) أنه لا يتهم ثورة الشباب اليساريين في الستينات، والتي كان يرى أنها نقلت المجتمعات الغربية من ثقافة الواجبات إلى ثقافة الحقوق، فشظّتها وذوّرتها، وشرّعت سياسات الهوية فيها، من حركة الحقوق المدنية إلى الحركة النسوية إلى أحزاب البيئية.. إلخ. ثم إنّ سياسات الهوية اليسارية - الداعية إلى التعددية الثقافية - استفزت سياسات الهوية اليمينية، فتسببت بظهور المدّ الشعبي، الذي اجتاح القلاع الليبرالية الغربية. يصف فوكوياما الشعبية بأنها ديمقراطية من دون ليبرالية. الفردانية لها شقان:

2 - قارن مصطفى بن تمسك: التأويل الأنثروبولوجي للهوية الفردية الحديثة في مقاربة تشارلز تايلور؛ في منير السعيداني (إشراف وتحرير): الهوية والاختلاف والتعدد، مقاربات في المجتمع والدين والسياسة (2020)، ص 19-48.

الميتافيزيقي الأوروبي، والليبرالي الأنغلو - أميركي. وهناك اعتراف متساوٍ بالكرامة الإنسانية، ثم صعود سياسات السخط والاستياء المرتبطة بها. وفوكوياما يذهب إلى استحالة مفهوم الهوية الشعبوية القائم على أساس العرق أو الإثنية أو الدين؛ فهذه «الخصائص الثابتة انهزمت في فترات تاريخية أسبق بتكلفة إنسانية باهظة». ويعتبر فوكوياما كلاً من الدين والقومية وجهين لعملة واحدة. وهو يُفرد حيزاً معتبراً في الكتاب لدراسة الظاهرة الداعشية وتأثيرها السلبي في المجتمعات الغربية. لكنه يدافع بحزم عن الإسلام والمسلمين ضد الشعوبيات الأوروبية والترامبية الصاعدة. ويعدّ

النتائج الهوياتي العنصري أحد أكبر المخاطر التي تواجه الديمقراطيات الليبرالية. وباختصار فإن كتاب فوكوياما في الهوية هو متابعة لكتابه عن الانحطاط السياسي (الغربي)، مع المزيد من التراجع الشامل عن أطروحته الأولى (1992) عن الانتصارية الغربية في الحرب الباردة.

أما أماراتيا صن عالم الاقتصاد الكبير - والحاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد عام 2008 - فيذهب - في كتابه الصغير: «الهوية والعنف» (2006) - إلى أنّ الإنسانية المشتركة

تتعرض لتحدياتٍ وحشية عندما تُوحَّد التقسيمات المتنوعة في العالم في نظام تصنيفٍ واحدٍ مهيمٍ مزعوم، يعتمد على الدين أو الثقافة أو الأمة أو الحضارة. فكثير من النزاعات والأعمال الوحشية في العالم تتغذى على وهم هوية متفردة لا اختيار فيها. وفن بناء الكراهية يأخذ شكل إثارة القوى السحرية لهوية مزعومة السيادة والهيمنة تحجب كل الانتماءات الأخرى. والنتيجة يمكن أن تكون عنفاً مصنوعاً داخل الوطن، أو إرهاباً وعنفاً مراوغاً ومدبراً على مستوى كوكبي. وهكذا فإنّ الهوية يمكن أن تكون مصدراً للدفع والثراء - من حيث إنها قد تبعث على التضامن والتضحية بالدواخل - كما يمكن أن تكون مصدراً للعنف والترويع. كلُّ إنسانٍ هو متعددُ الهويات، ويجادل

كثير من النزاعات والأعمال الوحشية في العالم تتغذى على وهم هوية متفردة لا اختيار فيها. وفن بناء الكراهية يأخذ شكل إثارة القوى السحرية لهوية مزعومة السيادة والهيمنة تحجب كل الانتماءات الأخرى.



كثيرون في أنّ الهوية هي بمثابة الفطرة. وهذا غير صحيح؛ فهناك عوامل خارجية - لها علاقة بالجماعة ولها علاقة بالمصالح الخاصة - هي التي تدفع لتقديم أحد جوانب الهوية المتعددة الطبقات على الجوانب الأخرى. الهوية المتفردة ليست أمراً قَدَرِيّاً، وأياً تكن العوامل الغلّابية؛ فإنّ الفرد يظلُّ مالِكاً لاختياره. يمكن أن تكون من الهوتو أو التوتسي؛ لكنك أيضاً راوندي، وتنتمي لدين، ومهنة، ومنطقة جغرافية، وأنت أولاً وأخيراً إنسان. فبعض من هؤلاء وهؤلاء يغلب عليهم الانقسام، والتوجه نحو العنف كما حصل في التسعينات، لكنّ هناك إمكانيات ألا يختار هذا الفرد أو ذلك العنف، دون أن يُعدَّ خارجاً على «الجماعة» التوتسية أو إثنية الهوتو. إنّ فكرة «صدام الحضارات» التي قال بها هنتنغتون هي فكرة مركبة: إنّ كل حضارة تقوم على دين، وأن ذلك يحدّد غيريتها، وأنّ هذه الغيرية يمكن أن تدفع للعنف. وكلُّ تلك أمورٌ لا تثبت أمام النقد والعقل؛ لكنها في ظروف معينة يمكن أن تغدّي الانقسام، والشعور بالتفوق أو المهانة. المسلمون شديديو التنوع الإثني والثقافي وحتى الديني. وما من أحدٍ منهم يقتصر في تحديد هويته على أنه مسلم، وإنما يفعل ذلك المتشددون فقط. ولنتذكر أنّ البنغاليين انفصلوا عن باكستان، وأسسوا دولتهم الخاصة: بنغلادش، رغم الإسلام الجامع بين الطرفين؛ فهم مسلمون وبنغاليون وعندهم لغتهم الخاصة، وكانوا مسلمين قبل الانفصال، وظلوا مسلمين بعده. وفي تاريخ المسلمين بالهند كان الأباطور أكبر (1542-1605م) مسلماً مخلصاً، ومع ذلك سار على سياسات التسامح الديني، وأسقط الجزية عن غير المسلمين، ووحدّ الهند من حوله. وعلى ذلك كان أوزانجزيب ابنه وخليفته (1618-1707م) وإن بشكلٍ أقلّ. وكانت تلك السياسات اختياراً من جانبها وما أرغمهم عليها أحد. ولذلك فإنّ قصر الهوية المعتدّ بها على الدين أو الإثنية أو المكان الجغرافي هو وهمٌ خادعٌ وإرادي، وليست له مستنداتٌ في الواقع لدى الكثرة الكاثرة من الناس.

في الفصل الثاني من «الهوية والعنف» يعود صنّ إلى ما صار يُعرفُ بمقوّمات الهوية. فالتاريخ والنشأة ليسا الوسيلة الوحيدة لرؤية أنفسنا والجماعات التي ننتمي إليها؛ فبالإمكان أن يكون المرء آسيوياً، وهندياً، وأحد

سكان بريطانيا، وباحثاً اقتصادياً، ومؤلفاً ومتحدثاً بالسنسكربتية، وغير هندوسي، وعلمانياً، ولا يقول بما قبل الحياة ولا ما بعدها.. إلخ. فالهويات المتعددة ذات بنية متينة ولا تختص بإحداها تماماً. ويظل للمرء أن يقرر في سياقٍ معين أي تلك الهويات يختار للتصرف، دون أن يعني ذلك دائماً التناقض بين تلك الهويات أو الاختيارات أو الولاءات. وفي كل الأحوال تبقى هناك مخاطر اعتقاد الانتماء المنفرد أو الاضطرار لذلك. هناك تصور يُعدّ منطقياً وهو اختيار الانتماء للمصلحة الخاصة كما يراها المرء. وفي هذه الحالة فإنّ المهاتما غاندي أو الأم تيريزا أو نلسون مانديلا يصبحون غير منطقيين،

بالنظر إلى أنهم لم ينتموا لمصلحتهم الخاصة. وفي حالة الانتماء الواحد الاقتصادي أو الاجتماعي أو الديني؛ يصبح هناك اختزال وإفقارٌ للشخصية الإنسانية. والتصنيف قد يكون مؤقتاً وتحت وطأة ضرورة طارئة. أما الانتماء الهوياتي فهو أكثر أهميةً بكثير. وتبقى المشكلة الأكبر الهوية الجماعية أو انتماء الفرد لجماعة معينة، والتي تُعدّ أحياناً امتداداً للمرء نفسه. والتأثيرات هنا تكون ثقافية وغالبية؛ لأنها تتصل بإمكان بقاء المرء في جماعة أو مجتمع ما. لكنّ أماراتيا صنّ يجادل في أنّ المرء يظلُّ قادراً على الاختيار في الموقف المعين، ليس بسبب قوة الشخصية أو

**التصنيف قد يكون مؤقتاً
وتحت وطأة ضرورة طارئة.
أما الانتماء الهوياتي فهو
أكثر أهميةً بكثير. وتبقى
المشكلة الأكبر الهوية
الجماعية أو انتماء الفرد
لجماعة معينة، والتي تُعدّ
أحياناً امتداداً للمرء نفسه.
والتأثيرات هنا تكون
ثقافية وغالبية؛ لأنها
تتصل بإمكان بقاء المرء
في جماعة أو مجتمع ما.**

الإرادة، بل لأنّ التنوعات تظل موجودةً ضمن الجماعة الواحدة. فالهوية ليست معطىً في كل الأحوال؛ بل قد تكون اكتشافاً، وتكون في الأكثر إثارة صناعية.

وفي الفصل الثالث من «الهوية والعنف» يعالج صنّ: العزل الحضاري. في بداية الفصل يذكر المؤلّف فرضية هنتنغتون حول «صراع الحضارات»، وفي بقية الفصل ينصبُّ نضّه على نقضها، فما هو مفهوم الحضارة، ولماذا ينبغي أن يقتصر جوهر الحضارة على الدين، ولماذا إذا كانت هناك حضارات ينبغي أن تكون منفصلة تماماً مع القابلية للصراع العنيف بين حضارتين أو



أكثر؟ ثم كيف تُسمّى الحضارة الهندية حضارةً هندوسية بناءً على ديانة الغالبية؟ فحتى التفكير الديني القديم بالهند - والذي لا يزال مؤثراً - شاركت فيه البوذية وديانات أخرى. ومن ناحية ثانية فإنّ المسلمين بالهند حوالى المائة والخمسين مليوناً، فلا يفوقهم في العدد في العالم الإسلامي غير الإندونيسيين. ثم إنّ تأثيرهم التاريخي بالهند شديد الأهمية، وكذلك بالحاضر. فهذا المفهوم شعبي واستراتيجي وسياسي ومخطئ، والمراد به إشارة نزعات شعبية ضد المسلمين، وبخاصة بعد أحداث عام 2001 وما تلاها. لكنّ التصور نفسه مضرٌّ بالجميع وبخاصة في الهند. وكذلك الأمر بالنسبة لمقولة الأوروبي بالتقدم العلمي والحضاري، والتفرد الأوروبي بالديمقراطية. فالثقافات الأخرى أسهمت بقوة في هذا التقدم، ولم تتميز أوروبا بالديمقراطية إلا منذ القرن التاسع عشر.

الفصل الرابع من كتاب صنّ «الهوية والعنف» يعالج موضوع «الانتماءات الدينية والتاريخ الإسلامي». فلا ينبغي أن ننسى أن الرجل ألف كتابه 2005-2006، عندما كانت الحملات على الإسلام والمسلمين شديدة، بسبب أحداث عام 2001 وما تلاه. فهناك الحملة الأولى مع نظريتي هنتنغتون وفوكوياما في التسعينات، والحملة الثانية مع هجمات 2001 وما تلاها، والحملة الثالثة بسبب داعش (2014-2017). يلحظ المؤلف أنه في السنوات الأخيرة كثرت في المقاربات الثقافية والجيواستراتيجية الانطباعات والأحكام من خلال الانتماء الديني، وبخاصة بالنسبة للمسلمين والدين الإسلامي. وهذه المقاربات تبدو سهلة وحاسمة؛ لكنها بالتأكيد غير صحيحة. إنّ ازدياد التعود على استخدام الهويات الدينية بوصفها المبدأ الرئيس أو الوحيد لتصنيف أهل هذا العالم - قد أدى إلى الفظاظة والخطل في التحليل الاجتماعي. فهناك انتماءات وولاءات متعددة لدى الشخص الذي يتفق أنه مسلم. وحقيقة فإنّ الهوية الإسلامية تبدو مهمةً وربما حاسمة في التعريف والدوافع، لكنّ هناك هويات أخرى ربما تكون مهمةً أيضاً. ففي «العالم الإسلامي» غالبية تدين بالإسلام، لكن هناك فروقات واختلافات داخل الانتماء الديني، ثم إنّ هناك تمايزات كبيرة في الآراء الاجتماعية، والسياسية والثقافية داخل المسلمين. فالعودة إلى

الانتماء الديني للحكم على هذا التصرف أو ذاك يعني حشراً للناس في بوتقة واحدة ضيقة. ويلاحظ أماراتيا صن أن الجهات الغربية وبخاصة طوني بلير (الذي كان رئيساً للوزراء في بريطانيا عام 2005) بحث بإلحاح عن الاعتدال الإسلامي لدى الـ Main Stream، وهذا أمر محمود؛ لكنه يرى مبالغة في الاقتصار في ذلك على رجال الدين، وتجنب النخب المدنية والعلمانية، التي ترى أنها مسلمة؛ لكنها تقول بالقيم الحديثة في السياسة والاقتصاد والاجتماع. ويعود المؤلف إلى العصور الوسطى الإسلامية؛ ليدلل على وجود اختلافات ثقافية حتى بين المتدينين، مثلما صدم ابن بطوطة خلال رحلاته في إفريقيا

**في السنوات الأخيرة
كثرت في المقاربات
الثقافية والجيواستراتيجية
الانطباعات والأحكام من
خلال الانتماء الديني،
وبخاصة بالنسبة للمسلمين
والدين الإسلامي. وهذه
المقاربات تبدو سهلة
وحاسمة؛ لكنها بالتأكيد
غير صحيحة.**

وفي آسيا من الأعراف المتحررة للعلاقات بين النساء والرجال لدى زملائه القضاة والعلماء والتجار. هل المسلمون متسامحون؟ المسلمون شأنهم في ذلك شأن أهل الديانات الأخرى؛ فالأباطرة المغول - وأشهرهم أكبر - كانوا شديدي التسامح. وفي حين أصر أكبر على عدم التمييز الديني، قام حفيده دارا بترجمة كتابات دينية هندية من السنسكريتية إلى الفارسية. بينما كان أخوه أوزانجزيب أقل تسامحاً. وموسى بن ميمون الطبيب واللاهوتي اليهودي المشهور هرب من الاضطهاد بالأندلس إلى صلاح الدين الأيوبي

بالقاهرة ومعه يهود كثيرون، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تغض بمحاكم التفتيش. فالمسلم في المسائل التي تختص بالأحكام السياسية والأخلاقية والاجتماعية، بوسع أن يختار مخالفة مسلمين كثيرين في هذه الأمور، دون أن يتسبب ذلك في فقدانه إسلامه. لقد تعلم الأوروبيون قواعد الحساب من العرب الذين نقلوها عن الهنود، واللوغاريتمات من عند الخوارزمي صاحب كتاب الجبر والمقابلة. وصانع شواهد الأبنية - ومنها برج التجارة العالمي وناطحة سيرز ومطار الحجاج بمكة - هو المهندس البنغلاديشي الأصل فضل الرحمن خان. وقد مات كثيرون في حدث العام 2001 ممن كانوا يعملون في البرجين



دون أن يروا أنّ هذه الحادثة الفائقة تؤثر في إيمانهم الإسلامي. يحاول المتشددون والإرهابيون بالطبع أن يمدّوا الهوية الإسلامية بحسب فهمهم لها؛ لكي يرتهنوا الجميع بداخلها، ويستخدموها في مواجهة المسلمين الذي يخالفونهم وفي مواجهة العالم؛ لكنّ هناك مسلمين آخرين كثيرين جداً يناضلون ضد هذا الضيق، ومع القيم المتعددة في عالم اليوم. ويكون علينا - بحسب صنّ - أن نتنبّه إلى الآثار السلبية لسياسات مكافحة الإرهاب، والتي تضمنت غزو أفغانستان والعراق؛ فقد نصرت أنصار الهويات الحصرية، ودفعت كثيرين إلى أحضان التطرف. ويذكر صنّ نموذج دانييل بيرل الإعلامي الأميركي الليبرالي، الذي كان مراسلاً لصحيفة وول ستريت ومقره بومباي، وقلته إرهابيون في باكستان. والده جوديا بيرل كان منزعجاً من «رسالة عمّان» (6 يوليو 2005) التي وقّعها 170 عالماً مسلماً، وكان من بين همومها أنّ المسلم الذي لا يُنكر معلوماً من الدين بالضرورة لا يجوز تكفيره. كان بيرل الأب يريد منهم الاستنكار للتطرف والإرهاب، والحكم على قتلته ابنه والمرتكبين لجرائم العنف والقتل بالكفر؛ لكنهم لم يفعلوا. وصنّ يجيبه أنهم فعلوا ذلك، أما مسألة التكفير فتشير إلى مشكلةٍ أخرى داخلية لدى المسلمين، وهي كراهية إشاعة اتهامات واستحالات التكفير التي يقوم بها المتشددون العنيفون، وطبعاً لا علاقة لها بالتهاون بشأن الإرهاب! الهوية الإسلامية هوية ثرية وتتضمن تنوعات لا حصر لها في أوساط مليار ونصف المليار مسلم.

يذكر أماراتيا صنّ مرتين في كتابه الصغير هذا (وفي كتابٍ آخر له صادر عام 2011 عن الاقتصاد والهوية في زمن العولمة)، قصة الهندي المسلم قادر ميا الذي جاء يوماً عام 1947 إلى منزلهم في داكا (عاصمة بنغلادش اليوم) لاجئاً ومستغيثاً ومصاباً بعشرات الجراح التي أفضت إلى وفاته خلال ساعات. كان أماراتيا في الثالثة عشرة من عمره، وقد رُوّع من هول المشهد، ورُوّع أكثر مما أخبره به والده الذي أخذ قادر بسيارته إلى المستشفى. قال قادر: نهتني امرأتي عن الخروج، لكنني غامرت؛ لأنه لم يكن في منزلنا أي طعام، وأمّلتُ الحصول على أي عمل، فهاجمني عشراتٌ لا أعرفهم ولا يعرفونني؛ لكنهم ظنوني مسلماً بالنظر للحجّي الذي خرجت منه! وعلّق أماراتيا على قصة قادر

قائلاً: إنّ فقراء من الهندوس أو المسلمين قتل بعضهم بعضاً بمئات الآلاف خلال ذلك العام الأسود، في حرب انفصال باكستان عن الهند، واقترن القتل بملايين المهجّرين من الطرفين. وما انحلت مشكلات المسلمين بالانفصال، ولا انحلت مشكلات الذين بقوا منهم بالهند: أرايتم جنيات الهويات المصنوعة على الإنسانية وعلى الدين؟! أما أنا - يقول أماراتيا - فقد ظلت واقعة قادر كابوس حياتي!

كتاب أماراتيا صنّ الصغير هذا هو بحثٌ ثاقبٌ في موضوعات متنوعة؛ مثل التعددية الثقافية وما بعد الكولونيالية، والأصولية والإرهاب والعولمة.

يحاول المتشددون والإرهابيون بالطبع أن يمدّوا الهوية الإسلامية بحسب فهمهم لها؛ لكي يرتهنوا الجميع بداخلها، ويستخدموها في مواجهة المسلمين الذي يخالفونهم وفي مواجهة العالم؛ لكنّ هناك مسلمين آخرين كثيرين جداً يناضلون ضد هذا الضيق.

وهناك حاجةٌ كبرى لفهم واعٍ بالحرية الإنسانية، وتأثير الصوت العام البناء في المجتمع المدني العالمي. إنّ العالم يمكن أن يتحرك نحو السلام بالقوة نفسها والثبات للذين تحرك بهما نحو العنف والحرب.

تحضر بحوث الهوية ومراقباتها إذن بوصفها واقعةً أو وقائع منذ زمن بعيد، وإن لم يحضر عنوانها دائماً. وأما الأخطر والأكثر إلحاحاً في البحث والمراقبة فهو: سياسات الهوية، كما ذكر كلٌّ من تشارلز تايلور وفوكوياما. وسياسات الهوية لا تجترحها وتستخدمها وتستغلها الدول فقط؛ بل

دخلت على خط التوظيف قوى وجهات أخرى دينية وثقافية وإثنية وقومية وسياسية، بحيث صارت تلك السياسات المتنازعة محور أبحاث معظم الدارسين فيما بين الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والأيديولوجيا والجيواستراتيجيا.

وفي قلب هذه الإشكاليات الهوتية يقع كتابا الباحث السوسيولوجي اللبناني الراحل (توفّي مطلع عام 2020) الدكتور عبد الغني عماد. كتب عماد كثيراً في السنوات العشر الأخيرة عن الحركات الإسلامية، وحركات الإسلام السياسي في لبنان والعالم العربي، وجاء كتاباه الأخيران - سوسيولوجيا



الهوية، وجينالوجيا الآخر: المسلم وتمثلاته - بمثابة استطلاع أكاديمي شامل، فيه المدرسة المعلوماتية الشاملة التي يعرضها لدى مختلف الدارسين وتياراتهم الأيديولوجية والمعرفية، وفيه تبصّر الباحث المحترف والمجرب، والمتطلّع في الوقائع والمآلات.

في «سوسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء» (2017) ينتصر عبد الغني عماد للمقاربة السوسيولوجية على المقاربة الأنثروبولوجية؛ لأنها الأكثر حركية وقراءة للواقع، والوقائع بدلاً من الثوابت الرمزية والأسطورية، التي تعرضت لنقدٍ شديدٍ من جانب باحثي ما بعد الكولونيالية. فحتى تشارلز تايلور - وهو لا يريد تجاهل الأنثروبولوجيا (الفاهمة؟) في: منابع الذات (1998) - يتحدث عن أنثروبولوجيا متكاملة هي «ملتقى المباحث الإنسانية». فبحسب عماد ما عادت جدليات الثقافة والهوية والوعي جوهرًا متعالياً؛ إذ إن المقاربة السوسيولوجية المتعددة الأبعاد فككت المنظورات التقليدية. وما عاد ممكناً فهم الثقافة والهوية بمعزلٍ عن الإطارات الاجتماعية والشروط الموضوعية المكوّنة للوعي الفردي والجماعي. وبهذا المنظور تبدو الهوية الثقافية بناءً دينامياً وعلائقياً مركّباً، متعدد الأبعاد والارتباطات. فالיום نشهد تحولاً جذرياً في مفهوم الهوية ناتجاً عن التغيّرات التي طرأت على مفهوم «القوة»؛ إذ أصبحت الثقافة البانية للهويات من الأسلحة الثقيلة في الحروب في عالم اليوم. والحديث عن صراع الحضارات هو أمرٌ من هذا القبيل المستخدم للمعارف والوقائع، باعتبار ذلك منظومةً تُنتج خصوصيتها وأدواتها.

مع الأنثروبولوجيا جرى التركيز على فكرة «المناطق الثقافية»، في الاتجاه الذي ارتآه بواس، وجرى تداول مفهوم: الموقد الثقافي، عن الموقع أو المنطقة التي صارت مصدراً منتجاً للصفات والمعاني المشتركة، والأفكار والمعايير التي تتدفق من وإلى أكثر من مكان. وهذا الاتجاه الانتشاري - الذي لا يحدده المكان في النهاية - يتفاعل مع ثقافاتٍ أخرى، منتجاً ديناميات الاستيعاب والتماثل أو التثاقف أو القطيعة. حتى الثمانينات من القرن الماضي كان المفكرون العرب منشغلين بمسائل التراث والمعاصرة والتنمية وبناء

الدولة الحديثة. أما مع انقلابات العولمة والسوق ووسائل الاتصال، ونظريات هنتنغتون وفوكوياما - عن انتصار النموذج الغربي الديمقراطي النهائي - فقد برز الإسلام باعتباره يمثل تهديداً للعالم! فهو مقاوم للحداثة والديمقراطية، وبذلك فإنّ الدين صار وحدة التحليل المركزية، والمحدّد الأوحد للهوية المتصارعة مع عالم العولمة، والتي تملك «تخوماً دموية». وقد أسهم حدثان في تقوية هذا التوجُّه في الفهم والحكم: الثورة الإيرانية باسم الدين (1979)، والتي أسقطت الدولة الوطنية الحديثة في إيران، والصعود الإسلامي في البلاد العربية والإسلامية مع التغيرات في بنية تلك الدول.

أصبحت الثقافة البانية للهويات من الأسلحة الثقيلة في الحروب في عالم اليوم. والحديث عن صراع الحضارات هو أمر من هذا القبيل المستخدم للمعارف والوقائع، باعتبار ذلك منظومة تُنتج خصوصيتها وأدواتها.

ويرى الباحث عبد الغني عماد أنّ المجال الهوياتي المتمذهب هو من طبيعةٍ مختلفة عن استراتيجية «المجال الحيوي» التي أنتجها رودلف كيلن (1864 - 1922) والألماني كارل هوسهوفر (1869 - 1946)، والتي أفضت إلى حربين عالميتين، فأنتجت نظاماً عالمياً جديداً، بشروطٍ أخرى للهيمنة، ما لبث التفوق الأطلسي أن غيَّرها بسقوط الاتحاد السوفياتي لصالح انتصاريةٍ خالدةٍ، شعاراتها نهاية التاريخ وصدام أو صراع الحضارات. وبسبب الفشل المتنامي في زمن

الحرب الباردة، وزمن الهيمنة الجديدة - من جانب دولٍ كثيرةٍ في العالمين العربي والإسلامي - تفاقم التمرد الهوياتي المؤدلج، وتبلور في ميليشيات قوية ما تحت الدولة وما فوقها، وبعضها بشعارات إسلامية، وبعضها الآخر بشعارات تحرير الدولة أو استعادتها. وهكذا ظهر عالمٌ يتسع على مستوى المصالح والأسواق، بقدر ما يضيق على مستوى الهويات، حين يعاد تشكيلها على ضوء تلك المتغيرات والمصالح المعولمة. إن ثقافة العولمة هي ثقافة ما بعد المكتوب. وعندما تلتحق الثقافة بالعولمة تصبح هويتها محطّ تجاذبٍ، بين اتجاه يدفع نحو الاندماج والاتحاق والتمازج مع النموذج العالمي المهيمن، واتجاه يدفع نحو الخصوصية والرفض. ويؤدي ذلك إلى ثقافة



مضادة للعولمة. لكنّ مشكلتها أيضاً أنها كنعقيضها متركزة على الذات، وتنتج بنيةً متعاكسة ومقلوبة تسعى إلى خفض ما عداها وتهميشه. وهو ما تمثله التيارات الهويةتية المتشددة ذات الطابع الشمولي. وهذه العولمة الثقافية المضادة ليست في الواقع إلاّ صورةً معاكسة - ولكن مشوّهة - عن ثقافة العولمة المسيطرة والمهيمنة.

ويرى الباحث في ختام كتابه عن «سوسيولوجيا الهوية» أنّ الدفاع الحقيقي عن الهوية لا يتحقق بالمحافظة عليها كما هي؛ ولكن من خلال إعادة بنائها في سياقٍ جديدٍ يتناسب مع معطيات ما أنتجه الفكر الإنساني من صيغٍ تحفظ كرامة الإنسان وحرّيته. فالهامشية والانعزال تعززان الاستتباع والتبعية، بل وتحرضان على المزيد من العنف الداخلي، واستجلاب العنف الاستراتيجي المعولم، ودائماً باسم العنف الحضاري، في مواجهة عنف التخلف والإرهاب!

في «جينالوجيا الآخر: المسلم وتمثلاته في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا» يربط عبد الغني عماد بين مقولات الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين والمستشرقين تجاه الإسلام والمسلمين خلال قرنٍ ونيّف، وبعد استعراضٍ طويلٍ ودقيقٍ ينتهي إلى أنّ صورة الآخر في الفكر الغربي المعاصر لا تزال حقلاً حافلاً بالالتباس والصراع. ولأنّه كذلك لا يمكن قراءته وتفكيك معالمة خارج السياقات السياسية والمعرفية والاجتماعية، والتي من دونها ما كان ليخرج على هذه الصورة أو تلك. فلا الاستشراق بقي على حاله، ولا حتى مناهج التحليل والدراسة؛ لأنّ مقولة الآخريّة - وهي مقولةٌ فلسفيةٌ في الأصل - هي أيضاً مقولة سوسيولوجية تكونت وتطورت على وقع تطورات وتحديات الواقع المعاش. وفي المرحلة الكولونيالية اكتسبت مضامين أيديولوجية فاقعة، لم تتردد مدارس النقد ما بعد الاستعماري - مدعومة من مدارس النقد ما بعد الحداثوي - في تفكيكها، وتبيان أنّها صورة مصنّعة تمثلية وتخيّلية تعكس حاجة هذا الغرب إلى «آخر» طبقاً للمواصفات.

لقد حدثت قطيعة معرفية مع مقولات المركزية العرقية، قام بها الجميع ومن شتى التخصصات. لكنّ تلك المركزية أُعيد بناؤها ضمن منظور ثقافي

جديد. الغرب ما كان كياناً واحداً موحداً، ولا الشرق كان كذلك بطبيعة الحال. لكن المفهومين استُخدما ووظفا على الدوام في سياقات سياسية وأيديولوجية متعارضة بصورة دائمة. وأسهم هذا الاستخدام في إنتاج صور نمطية وملتبسة وعن الغرب والشرق، بحيث فقد الطرفان إمكانياتهما التواصلية. نظرية الرواسب والمشتقات اشتهر بها عالم الاجتماع الإيطالي فيلفيدو باريتو، الذي أكد دراساتته عن مجتمع الصفوة الدور الفاعل للرواسب في السلوك الاجتماعي والعلاقات الإنسانية. ولا أحد يجادل اليوم في أن الشرق كان المجال الرحب للتمثلات الاستشراقية. وفي الحصيلة فإن

لقد حدثت قطيعة معرفية مع مقولات المركزية العرقية، قام بها الجميع ومن شتى التخصصات؛ لكن تلك المركزية أعيد بناؤها ضمن منظور ثقافي جديد. الغرب ما كان كياناً واحداً موحداً، ولا الشرق كان كذلك بطبيعة الحال.

نتائج هذا التقاطب والتمييز بين عالمين يطرح مسألة الجوهريانية، التي حاول إدوارد سعيد البحث في تحيزاتهما المعرفية؛ فظهرت تأويلات خطابات الحداثة ومقولاتها بوصفها منتجاً غربياً، يقوم على جوهر تاريخي فريد في تميزه وتفوقه، في مقابل «التقليد»، بوصفه جوهرًا ثقافيًا ثابتًا، جرى تعيين الشرق كنمط تمثيلي له خارج التاريخ الحداثي. وبقدر ما تبدو إشكالية الاستشراق في كونه منتجاً ثقافياً مركباً لا يعكس بالضرورة معرفة موضوعية؛ تبدو معه أيضاً معالم خطاب

غربي تسرب في اللاوعي ضمن مقولات الأنثروبولوجيا في لحظة نموها الكولونيالية. وأهم تلك المقولات في زمن الظهور أطروحة انقسامية المجتمعات الشرقية والإسلامية، ومقولة الاستبداد الشرقي. وقد تتبع الباحث المقولتين لدى إيفانز بريتشارد وصولاً إلى أرنست غلنر مروراً بماكس فيبر وكارل فيتفوغل. وقد أسهم غلنر في إزاحة بعض الغموض والالتباسات؛ لكن النقد الذي قام به طلال أسد أوضح أن تأويلات غلنر سقطت أيضاً في مهاوي المركزية الغربية بتعميمها لنموذج ثقافي كوني يرتبط ارتباطاً شديداً بالثقافة الدينية الغربية، واعتمادها أساساً لتفسير الديانات الأخرى. وقد كان كلود ليفي شتراوس شديد الانتقاد للجوهريانية الأنثروبولوجية؛ لكنه - في كتابه:



مداريات حزينة - وقع - مثل الآخرين - في المركزية التي وظفها اليمين المحافظ في حملات الكراهية ضد الآخر المسلم.

وعلى مستوى السوسيولوجيا؛ فإن ماكس فيبر - بوصفه أحد كبار مؤسسي علم الاجتماع الحديث - كان لأطروحته حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية دوراً مركزي في فهم تأثير الدين في المجتمع؛ لكنه ظلّ في تحليلاته لإشكاليات الدين والتدين والتمدين أسير المركزية الغربية في المقارنة بين المدينة الإسلامية والمدينة الغربية. لقد حضرت في الرؤية الفيبرية الأطروحة الانقسامية، وأطروحة الاستبداد الشرقي معاً. وقد أوضح برايان تيرنر في كتابه عن فيبر والإسلام قصور الرؤية الفيبرية وتمركزها، شأن العاملين في زمن الكولونيالية. بقي عند فيبر التباين بين المدينة الغربية والمدينة الإسلامية، بل وبين الدين والدين؛ على الرغم من مقولته في: نزع سحر العالم، بالنظر إلى أنّ الدين عنده دينان: دين عقلاني، ودين غير عقلاني هو الإسلام.

ويلحظ المؤلّف عندما يصل للاستشراق (ونصفُ الكتاب عنه) أنّ تحوُّلاً طرأ على الاستشراق، فصار دراسات شرق أوسطية من جهة، كما تضخمت الدراسات الإسلامية، وبخاصة المعاصرة منها بعيداً عن العناية بالتاريخي والموروث. ويعلّل ذلك بالحاجة الغربية إلى تتبع بؤر التوتر والعنف. كان هناك بالطبع في أصل نشوء الاستشراق اهتمامٌ معرفي؛ لكنه بقي في حضان مؤسسات الدول في زمن الاستعمار وما بعد، وعندما تصاعد دور الدارسين الاجتماعيين في بحوث الشرق الأوسط، ترافق ذلك مع الميل لدراسات المناطق. وجاءت دراسات نقد الاستشراق الكلاسيكي في سياق التجاذب لكشف التوظيفات، من مثل ما قام به أنور عبد الملك وإدوارد سعيد وهشام جعيط. لكن في دراسات المناطق انتقلت البؤرة لقراءة ظواهر وديناميات الصراع في المجتمعات والبلدان والدول. الاستشراق الكلاسيكي يركّز على السكونية الجوهريّة، والاستشراق الجديد يركّز على العجز عن الالتحاق بالحدثة وتفاقم المشكلات الناجمة عن الانقسامية، وعن الركود الطويل، الذي تحدث فيه تفجرات، دون أن يتغيّر شيء بارز. في دراسات الإسلام

السياسي، يتركز البحث على التوظيفات للإسلام. والتأكيد فيها أو في معظمها على التعثر في مسيرة الحداثة، وعلى غياب الديمقراطية، دونما اهتمام بالمواريث الاستعمارية، وبالصراعات الدولية على النفوذ والموارد في عوالم الإسلام. وبعد عام 2001 ما عادت هناك غير سياسات مكافحة الإرهاب، وهي تتضمن استعادة الرؤى عن جمود الإسلام وعنفه، وفهمه أيديولوجياً وتأصيلياً. وفي هذا السياق تأتي مقولة هنتنغتون في صدام الحضارات؛ أي التفسير الثقافي «للعنف الإسلامي». والنتيجة تميز الغرب وتفوقه وديمقراطيته، وعنف الإسلام وعدوانيته. ولا يعني ذلك عدم وجود قراءات نقدية وأخرى

فاهمة من جانب أسبوزيتو وأوليفيه روا وسلفاتوري وفرانسوا بورغا؛ فهي تفيد من المناهج الجديدة في العلوم الاجتماعية وحتى التاريخية؛ لكن هذه المقاربات النقدية ليست هي السائدة.

كلتا الثقافتين: الغربية والإسلامية تدعي امتلاك الحلّ الوحيد عبر سلطان الأيديولوجيا، بوصفها تنطوي على مشروعية ليست رهناً باختيارات الناس، بل هي قبلية أو ميتافيزيقية.

وكما قال أمارتيا صنّ من قبل، يقرر عبد الغني عماد أنه في ظلّ سيطرة الأيديولوجيا

يتمّ اختزال الكيان الإنساني إلى أحد أبعاده: الدين وتمثلاته لدى المسلمين والتفوق الغربي لدى دُعاة اليمين الجديد. وهذا التكرار المتبادل يشرعن العنف الموجّه للطرف الآخر، حيث يتحول إلى حالة دفاعٍ عن الذات متوهّمة في الغالب.

يُسمّي عبد الغني عماد مقاربتة لتمثلات المسلم في الغرب المعاصر: بحثاً في جينالوجيا المغايرة. وهو يعدّ حقل بحثه تضافراً بين اختصاصات متعددة، منها الاستشراق ومنها التاريخ والفلسفة وعلوم السياسة. وهو ينصح بالمتابعة والاستمرار في هذه الدراسات المقارنة.

الاستشراق الكلاسيكي
يركّز على السكونية
الجههرانية، والاستشراق
الجديد يركّز على العجز
عن الالتحاق بالحداثة
وتفاهم المشكلات
الناجمة عن الانقسامية،
وعن الركود الطويل،
الذي تحدث فيه تفجرات،
دون أن يتغيّر شيء بارز.

