# إشكاليّة الهُوِيّة في الفكر العربيّ المعاصر

## عليّ حرب أُنموذجاً

**م.د. حوراء عطا مغيطي**

**جامعة بغداد/ كلية العلوم الإسلامية**

**hawraaata1987@gmail.com**

**ملخص:**

تناول البحث إشكالية الهوية في الفكر العربي المعاصر، من خلال تحليل آراء المفكر اللبناني علي حرب، إذ ركز على: تطور مفهوم الهوية تاريخيًا وفلسفيًا، وتأثير العولمة والحداثة على تشكيل الهوية العربية، كذلك نقد المنطق التقليدي القائم على ثبات الهوية. وتناول هذا البحث مفهوم الهوية في التراث والفكر المعاصر حيث ناقش كيف تعامل الفلاسفة المسلمون "كابن رشد والفارابي" مع الهوية كـ حقيقة مطلقة. علي حرب انتقد هذا المنظور، معتبرًا أن الهوية ليست جوهرًا ثابتًا، بل هي نتاج تفاعلات تاريخية واجتماعية. كما تناول هذا البحث إشكالية الهوية في الفكر العربي المعاصر نقد المنطق الأرسطي والهوية الثابتة، رفض علي حرب مبدأ الهوية (أ = أ) في المنطق التقليدي، ووصفه بـ(الوهم) الذي يتجاهل التغير والاختلاف. فطرح علي حرب بديلاً هو (المنطق التحويلي) الذي يعترف بتعدد الهويات وتفككها. وتناول ايضاً تأثير العولمة على الهوية العربية حيث أشار إلى كيف أدت العولمة إلى (أزمة الهوية العربية)، وجعلتها عرضة للتفكك، وانتقد الخطابات الأيديولوجية (الإسلامية، القومية، العلمانية) لادعائها امتلاك (حقيقة مطلقة)، أما الحلول المقترحة "رؤية علي حرب" فهي (القراءة التحويلية للنصوص)،و(التعامل مع التراث كـ نصوص حية قابلة لإعادة التفسير، وليس كمقولات جامدة. كما رفض علي حرب فكرة الهوية كـ (موروث يُدافع عنه)، واعتبرها نتاج ممارسات معاصرة. فالهوية ليست ثابتة، بل متحركة وقابلة للتشكل وفقًا للسياقات التاريخية. اما العولمة ليست تهديدًا بل فرصة لإعادة تعريف الهوية بشكل إبداعي. لذا فضرورة الأتجاه نحو خطاب فاعل ومنتج، وتجاوز الخطاب العربي التقليدي "الدفاعي/الانهزامي"

**الكلمات المفتاحية:**

الهوية، علي حرب، المنطق التحويلي، العولمة، النقد، الحداثة، التراث.

## The problem of identity in contemporary Arab thought: Ali Harb (as a model)

**Abstract:**

The research addresses the problem of identity in contemporary Arab thought, through an analysis of the views of the Lebanese thinker Ali Harb, focusing on: the historical and philosophical concept of identity, the possibility of internationalization and modernity in shaping Arab identity, as well as the original logical critique of the stability of identity. This concept addresses identity in heritage and contemporary thought, discussing how Muslim philosophers such as Ibn Rushd and Al-Farabi deal with identity as an absolute truth. Ali Harb opposes this approach, considering its essence that identity is not fixed, but rather the product of administrative and social interactions. This research also addresses the problem of identity in contemporary Arab thought, Aristotelian logic and fixed identity. Ali Harb rejected the Danish (A = A) in traditional logic, describing it as an (illusion) that ignores change and difference. Ali Harb proposed an alternative, (transformative logic), which emphasizes the multiplicity and disintegration of identities. He also addressed the impact of the globalization of Arab identity, pointing to how globalization leads to (the Arab crisis), and its tendency towards change, and the choices of ideology (Islamism, nationalism, the second) do not acquire (absolute truth), but rather choices towards "Ali Harb's vision," which is (transformative reading of texts), and (dealing with heritage as texts of young science again, and not as rigid statements). Ali Harb also rejected identity as (a heritage that is concerned with), and considered it a product of practices with resistance, as identity is not, but rather mobile and capable of being shaped according to historical contexts. However, globalization is not new, but rather an opportunity to redefine identity in a creative way, so there is a need to move towards an effective and productive discourse, and to go beyond the traditional "defensive/defeatist" Arab discourse.

**Keywords:** identity, Ali Harb, transformational logic, globalization, criticism, modernity, heritage.

**المقدمة:**

لا شكٍ في أنَّ الكلام على الإشكاليّة يحتاج إلى تأمل في تحديد مفهوماتها اللغوية والفلسفيّة وذلك ما كان مداره التمهيد، ولعلّ ما يعزز ذلك إدراك تطورها، مع أنَّ بعض مصطلحات العنوان قد يكون من الألفاظ

المولدة التي طرأت على اللّغة بَعْدَ عملية الترجمة عن الفكر اليوناني لعلم المنطق، وما حدث من تطورات معرفيّة، وازدهار فكري بعد التمازج بين المكونات الثقافية للإنسان المعاصر.

ولا نريد أنْ نتحدث عن ما مرَّ به العلم النمطقي من مراحل، لأنَّ ذلك قد يكون رهين التمهيد، ولأنَّ المنطق لم يتولد نتيجة التأمل الأصيل والصّرف في أحكام الفكر الإنساني بعامة، والعربي بخاصة، بَلْ هو ثمرة لازدهار الفكر منذ التأسيس في أثينا، عندما اعتُمد اسم (المنطق الصّوري) أو التقليدي، والذي توطّن في العقول الحديثة، مما جَعَل الفيلسوف (كنط*) (عبدالنور، المعجم الادبي ،١٤٠)، يرى بنوع من المبالغة في الافتراض: "أنَّ علم المنطق لم يتقدم خطوة واحدة بَعْدَ أرسطو. لاقتناعهِ بأنّه ولد مَعهُ بجانب مُحكم ومكتمل. بيدَ أنَّ الأحرى بالقول: إنَّ الإبداع الفكري قد انحسر بعدما تحوّل الفكر إلى تعليم منطقي او إلى سطوةِ معرفية.. والذي همّنا من التمهيد هو تحديد دلالة الهوية، ومعنى الإشكاليّة في تلك الهويّة في الفكر العربي المعاصر، عَبْرَ ما طرحَهُ أحد المفكرين العرب (عليّ حرب) بصفته أنموذجاً ثراً، لما وقع عنده من آراء، قد تجد لها نصيباً من الطرح، من خلال تقصّي أفكاره في أربعة مباحث وخاتمة واستنتاجات، إذ سيتمّ الحديث تدرجاً مع التطوّر الفكري لعليّ حرب، إذ سيتمّ الكلام بإيجاز عن التمهيد في تحديد مفاهيم البحث. ومبحثين، الأول المنطق التحولي، وصلتِه بإشكالية الهوية. والثاني نقد الذات المفكرة وحقيقتها، ومآزق الهوية في مجالات العولمة. وبَعْدَ كلّ ذلك قد نتفق مَعَهُ في أنَّ الانتماء العرقيّ، أو المكانيّ والزماني، قد لا يبعد الإنسان عن الإنسان، إلاّ في موضوعات السلوك الأخلاقيّ، وتوخي الصدق المعرفي.

**التمهيد**

**تحديد مفهومات البحث**

إنّ لفظة الإشكاليّة: مصدر صناعيّ، لكلمة (الإشكال) وهو "الأمْرُ يوجب التباساً في الفهم (مدكور،المعجم الوجيز،٣٤٩)، وإشكال في التنفيذ، ولاسيّما في (قوانين المرافعات) إذ هو منازعة تتعلّق بإجراءات تنفيذ الحكم. وهو دفع المدَّعى عليه المتعلق بإجراءات الخصومة من دون موضوعها. وفي المنطق القياسي، صورة من الدليل تختلف تبعاً لنسبة الحدّ

(*) الفيلسوف كَنْط (عمانويل) (١٧٢٤-١٨٠٤م) Kant. Emmanuel: هو من أصحاب المذاهب الخلفية المتأثرة بالنصرانيّة التي تقول: إنّ الفضيلة غاية الغايات تؤدي حتماً إلى السعادة، غير أنَّ امتلاك النفس، لا يتصف بأيّة قيمة خُلقية ورأى أنّها شكلاً من أشكال الحكمة التي لا تأتي إلا لِمَنْ يعرف نفسه معرفة تامة ويُرْضي ميوله الأساسيّة، فإذا صَحَّ أنَ السَّعادة المثاليّة هي إرضاء كلّ نزعاتنا لنكون سُعداء في الحقيقة، فالمفروض أنّ نحدد النزعات الرئيسية، ونكتفي بها.

الأوسط إلى الحدين الآخرين، الأصغر، والأكبر. فالمفهوم يفضي في الفكر العربي المعاصر إلى التناقضات، في الأيديولوجيات التي حصلت، بَعْدَ التطور الذي حدث في المجتمعات الإنسانية، وألقى بظلاله على مفكري المجتمعات العربية، مع وجود من سعى إلى الجمود، والتمسك بالموروث الفلسفي القديم، أو عدم الانفلات في تقصي كلِّ مستحدثٍ، لذلك سعى العديد إلى الإصلاح لمواكبة التطوّر، وبنمطية الفكر الإيجابي، لكي تساير الحياة، ولضمان ديمومتها، بتلاقح الأفكار الفلسفيّة الحضاريّة، من أجل إدراك ما دعت إليه النُظُم الإنسانية المتحضرة في تناسب وعدم تباين الهويّة الأخلاقية الإنسانية. فما الهُويّة؟

من أجل بيان تلك اللفظة ودلالاتها ينبغي الإحاطة بشيء من الاستطراد في التوضيح: لقد ظن بعض الباحثين المحدثين اعتماداً على ما قرّره فيلسوف قرطبة ابن رشد في كتابه (تفسير ما بَعْدَ الطبيعة) في أنَّ لفظة الهوية مصطلح لا يمتُّ بحدّ ذاته إلى جوهر اللّغة العربية، إذ هو طارئ عليها فبعض المترجمين، قد أخذوا المعنى العام لحرف او مفهوم الارتباط الذي حُمل المعنى عليه في رأي ابن رُشد، هو حرف (هو) في القول: زيدٌ هو إنسان.(صليبا،المعجم الفلسفي ،٥٣٠) معتمدة المنطق الأرسطوطاليسي الذي ترجم لها ترجمات مبكرة إلى لغة العرب وهو قد اعتمد ما قرّره ابن رُشد الفيلسوف المعروف والذي اعتمد ثقافة عصره، أمّا الباحث المُحدَث فإنّه قد حاكى ذلك، وقد غاب عنه أنّ اللغة كائن حيوي تمتد جذوره في البيئات والثقافات كافة، فتصهر ذلك المصطلح، وادعى أنّه ظلَّ مهيمناً في المدركات العربية لقضية المفهوم للهوية عبر قرون طويلة بالرغم من ثراء التداول العربي لمفهومها، وتنوع مفاصله في أنماط الفقه واللغة، وعلم الكلام والفلسفة والتفسير والتأويل والأدب (رسول،محنة الهوّية، ومسارات البناء، وتحوّلات الرؤية ١٧–١٨)، ولابُدَّ من تقصي تلك الدلالة والمفهوم في المكونات الثقافية الفكريّة. فإذا كانت الهُويّة من هَوَ: فهي كناية عن اسم مُذكر، والأصل الهاء، والواو زائدة صلة للضمير في رأي الكوفيين إذ هي تقوية لذلك الضمير، لأنَّها على تقدير: الهاء في (ضربته)، ومنهم مَنْ يقول وهُوَ مُثقَّل. ومَنْ العرب مَنْ يحفِّف ويُسكِّن فيقول: هُوْ (الاصفهاني،٢٠١١، ٨٥٠). فالدلالة شخصيّة تحدّد بمعناها، خمس دلالات. الأولى: من هَوِي فلاناً فلاناً؛ هوْيَ: أحبّه، فهو: هَو وهي هَوِيّةً. والثانية: أهْوى فلان بيده للشيء مَدَّها، والشيء ألقاه. والثالثة: هاوى فلاناً: داراه وسارَ على هواه، والرابعة: هَوَّي الماكن: أدخل إليه الهواء النقي، والخامسة: استهوى الشيء فلاناً: أعْجَبَهُ وشغل هواه. وفلاناً: أثر فيه حتّى جَعلُه يتقبل رأيهُ دون أن يقوم لديه الدليل اليقينيّ على صحته" (الوجيز،٦٥٥)، فالمعاني جميعها

على تفاوت دلالاتها تفضي إلى تحديد الشخصيّة: التي هي: عنصرٌ ثابتٌ في التّصرف الإنسانيّ، وطريقة المرء العاديّة في مخالفة النّاس، والتعامل معهم، ويتميّز بها عن الآخرين، مع أنَّ كلّ إنسان هو في الوقت نفسه شبيه بغيره من الجماعة التي يعيش بينها، ومختلف عن أفرادها بطبعه الخاص وتجاربه، وذلك التمييز يكوّن جزءاً صغيراً من خصائصه العامة، وهو الأساس في شخصيته التي هي في واقعها ليست نشاطاً حيوياً فحسب، أو اندماجاً اجتماعياً، بلْ هي مجموع منتظم من المؤهلات الفطريّة، والمهارات المكتسبة من التربية والبيئة (عبدالنور، المعجم الادبي ،١٤٦).

فالحمل على معنى اللّفظ ودلالاته من سبل ووسائل لغة العرب في الاشتقاق لما يُراد من مفهومات وسيستمر ذلك، حتّى، وإن عَجز أبناؤها عن مواكبة التطوّر الحضاري، ولكنّ هُوية المرء ومطابقتها لهُ تخضع إلى أمورٍ عدّة: ففي أمور المنطق يرتبط محمول موضوع الحرفَ (هو)، ويشير فعل التطابق والماهاة إلى الجوانب العقليّة، وقد يأتي حسيّاً، أو ربما ذوقياً، وحدسيّاً، أي لهُ قدرة جارية في الوجود والموجود في حدٍّ سواء. لكنَّ الذي تبادر إلى الأذهان الطابع المنطقي، الذي عيّنه (أرسطوطاليس) في علم المنطق بد أن قرّر أنّ مبادئ الفكر الثلاثة: هي أوّلاً (الهوية)، والثاني (عدم التناقض) والثالث: مبدأ المرفوع أو (الرفع)، بيدَ أنّ فعل (الماهاة) أو الماهو؟ أو التطابق: يمثله في الفكر مبدأ الهوية الأوّل في أنّه يقرّر الفاعليّة المعرفيّة المطلقة. "فإنَّ الشّيء، هو هو. فالإنسان هو إنسان والحيوان هو حيوان، والكتاب هو كتاب.." (الجرجاني ،التعريفات، ٢٥٢)، أي إنَّ الكتاب يتماهى في ذلك المبدأ مع الكتاب بمعنى يتطابق مع الكتاب، ويستغرق أحدهما الآخر، في التماهي، بحيث لا يترك مجالاً لزيادة ما. وذلك المعنى، قد تلبّس الوعيّ العربيّ والإسلاميّ، فصار ينسحبُ على مجمل قضايا النّظر في أمور الدنيا، وأدق تفاصيل الحياة الإنسانيّة، حتى رؤية الإنسان إلى ما بعد الموجود الطبيعي في شكله، وطبيعته. والتفكير الإسلاميّ قد افترض المبدأ الأوّل الهويّة، وهو الأوّل في مبادئ التفكير. لذا عُدّ التماهي قد توسّل الطريق، مُبعداً كلّ ما يعيق ذلك الطريق من عقبات، وسلبيات ماديّة ومعنوية، وذاتية ونفسيّة، وذلك ما ورد في تعريف الجرجانيّ (ت: ٨١٦هـ) للهُويّة بأنّها "الحقيقة المُطلقة المشتملة على الحقائق إشتمال النّواة على الشّجرة في الغيب المُطلق" (الجرجاني ،التعريفات ، ٢٥٢).

وتلك رؤية للهوية مثاليّة، ما وراء الطبيعة العقلية المدركة، منحدرة، من أسفل مدرات الفكر الأفلاطوني، ترتقي إلى النظرة الدينية بسهولة ويسر، وقد رتب تلك الرؤية ونضدها الفيلسوف (أبو نصر الفارابي) بَعْدَ تمهيدات للفيلسوف الكندي، وهي وإن

كانت قد قامت على مبدأ رياضي، لكنَّ الفارابي، قد جرّها إلى مدارك السياسة والاجتماع والدين، وتقصى تلك الجهود علماء الكلام من الإسلاميين في القرون الهجرية الأربعة في دولة الإسلام. إذ أنّ الأفعال السياسية، والعمل الاقتصادي والتفكير الفقهي، والمسالك الاجتماعية، قد توخت التماهي أو التطابق لمفهوم الهويّة من القيم والأعراف القرآنية، وعلى وفق منظورات الاعتقاد والتسليم والانقياد الإيماني، والإدراك للمقاصد العقلية، ناهيك عن المسالك في الحدس، والاستقراء الحسي، والمناهج اللونيّة للقدرة الغيبية، والذوقيّة والقلبيّة.

ولا يترك القول في أنَّ الفقهاء، والفلاسفة والمتصوفة، وعلماء الفلك، وحتى أصحاب الصناعات اليدويّة، والأدباء والشعراء، قد اشتركوا في تلك الرؤية لمفهوم الهوية. على أنَّ الذي يمحص، أو يختبر التراث الإسلامي، وبكلِّ أنواعه وأشكاله قد كرّس موضوع التماهي للهوية، وحسب منظوماته التي تداولت في مدارج التراث العربي الإسلاميّ، وقد تبقى تقاطع التماهي مع النظرة الدينيّة الإسلاميّة، والمكونات الثقافيّة والقيميّة العربيّة، ولا سيما مع ما وجدَ مَنْ له ثقافات وإبداعات لها طابع إنساني.

والذي يهمنا هو معالجة المفكر عليّ حرب لمسائل المنطق التحولي، ونقده للذات المفكرة، وحقيقتها، وإشكاليات ذلك عِبْرَ مناقشة تلك المفاهيم وفي مبحثين:

**المبحث الأول**

**المنطق التحولي وصلته بإشكالية الهوية في صراع الفكر**

لا يمكن تجاهل تطوّر فكر المفكر أو الباحث أو الفيلسوف المعاصر عليّ حرب، إذ سنستقصيّ ذلك عِبرَ مؤلفاتهِ وطبعاتها، لأنَّ تطوّر الفكر، لأي باحث، يستلزم مواكبته في معرفة أمورٍ كثيرة لحياته، بدأ من بيئتهِ، ومكوناته الثقافيّة، ونشأته، وذلك قد يحتاج إلى إفاضة، وإطالة، لا تتحملها الصّفحات التي سنقصرها على ما وقع تحت أيدينا من نتاجات لذلك المفكر. ولذا رأينا أن يكون المنطق وتحوله وبعدها نقرّر بقية القضايا التي رغبنا في عرضها في المبحث. فالمنطق قد تغيّر عِبْرَ بدايته الممتدة من العصر اليوناني حتى عصرنا الحالي، وحدت لهُ: ما هزَّ أسسه، وخرق مقاييسه، وتوجهاته منذُ بدايته فمر المنطق بمراحل متباينة، كما شهد طفرات عديدة، حتى تغيّرت فيها الأسماء والمحتويات طبقاً لتغير الإشكالات، والأفكار، والمعالجات.

ولا يمكن تجاهل أنّ أرسطو هو المعلم الأوّل في البداية التأسيسيّة اليونانيّة، لأنّ ذلك العلم ارتبط بقوانين الفكر ومفهوماته، ومقاييس الصدق ومعاييره، فكان بمثابة (آلة) تعتمدها مختلف العلوم في التماس الحقيقة. ولا جدال في انّ ذلك المنطق ما جاء نتيجة

تأمّل صرف في أحكام الفكر، بل توطّن بازدهار الفكر الذي خيّم على حواضر أثينا مع بداية التفلسف ومع الفلاسفة الذين ظهروا قبل سقراط، ويعد أفلاطون المؤسس الأوّل للفكر الأكاديمي، مع أنّ هُناك من سبقهُ من الفلاسفة في عهد سقراط والسوفسطائيين. وقد عُرف بعد ذلك علم المنطق الصّوري، أو التقليدي والذي بسط سيطرته على العقول الحديثة، وفي العصر الإسلاميّ، سارت مسارات تعتمد على. أولاً: العمل على ترجمة المنطق، وفرض البيئة على مضامينه فيما اعتمده المشاؤون، وفي مقدمته المعلم الثاني الفيلسوف أبو نصر الفارابي، والذي جعلَ المنطق اليوناني آلة الفكر الإسلاميّ، وبعده جاءت محاولات الشّراح والملخصين، أو إتقان آلة المنطق وتهذيبها وتحويلها إلى مماحكات جدليّة نظريّة، وألاعيب صوريّة.

وثانياً: حاول (ابن سينا) العمل على تأسيس منطق إسلاميّ مستقل عمّا اعتمده المسلمون عن المشائين، وسمّاه (منطق المشرقيين) (حرب، الماهيّة والعلاقة نحو منطق تحويليّ ،١٣-١٤). وهو تنويع للمنطق الصوري، ويُعدّ ذلك الاتجاه توسعاً، وإغناءً لذلك العلم المنطقي، وتطويراً لمساراته.

وثالثاً: المسار الذي مثّله مَنْ تعامل مع منطق أرسطو تعاملاً نقدياً، سواء كان فعل ذلك من النحاة الذين تكلّموا على العلاقة بين المنطق والنّحو. لكي يوقعوا المنطق في جوانب التشكيك على طابعه الكليّ، ويؤكدوا على طابع المنطق الخاص كما هو واضح عند السيرافي (حرب، المقابسات ،١٤). أو عند علماء الكلام، الذين شككوا بعدم إفادة المنطق لكي يبينوا عجز الكليات الذهنية المطلقة عن تقصي معرفة الموجودات المتعينة، والمتشخصة. فيما كان واضحاً عند ابن القيم الجوزية، وابن تيمية، ومَنْ تابع مسارهما من أعلام السّلفية الضيّقة، ولا يمكن تجاهل إشارات اختصت بمنطق العلاقات عند بعض المتأخرين من المناطقة الذين يمكن القول، إنَّهم تجاوزوا منطق الحدود، والرسوم، لكي يتحدثوا عن أشياء، أسموها المتعلقات بالموضوعات أو المحمولات (فاخوري، منطق العرب، ١٠٠)، وفي العصور الوسيطة، اعتمد توظيف ما كُتب عن المنطق في تأسيس المجامع اللاهوتية فيما تمثل بمقررات (توما الإكوني) بصفة خاصة، بعدها تحوّل علم المنطق إلى تمرينات مدرسيّة، أو مجادلات عقيمة بحسب ما بدا ذلك (لديكارت)، الذي يُعدّ الفاتح للحداثة الفكريّة بخروجه من فضاءات الفكر المدرسي، وتحطيم نمطيتهِ الجامحة، واستمر ذلك حتى منطق (باكون الاختياري) الذي سُميّ (الأورغانون الجديد)، مع أنّه لا يُعدّ تجديداً في المنطق، بقدر ما هو إلاّ منطق أرسطو، بنواميس مقلوبة (بلانشيه ، المنطق وتاريخه، ٢٣٦). وتلك السرديات لعليّ حرب، جعلته يؤكد على موضوعات أهمها:

المنطق والجبر (حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي ،١٦–١٨)، ونقد المنطق (حرب،الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي ،١٩–٢١)، والتكوثر التحول (حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي ،٢١–٢٢)، ومنطق الإسقاط (حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي ،٢٤–٢٧)، ومنطق الاسم.(حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي ،٢٧)

ولذا رأى حرب أنّ القراءة التحويلية للمنطق تفضي إلى عدم استبعاد افلاطون، واستيفاء آراء ابن تيمية، لإصلاح ما يمكن تلافيه من فساد العقل العربي كما فعل المرزوقي، ولا يحتاج الى ابن خلدون لكي نجعل الفكر عصرياً أو وضعانياً كما ذكر الغروي، كما لا يمكن اعتماد أرسطو بأنه مقياس لمحاكمة عقول الفلاسفة العرب كما فعل الجابري، وإنّما علينا أن نمارس عقولنا بصورة فعالة، باعتماد صيغ عقلانية جديدة، تتيح لنا، النسج على منوال علاقات مغايرة للواقع. مع أنّ المفكر المعاصر يحتاج لحل مشكلاته إلى استبعاد الغزالي، وتبني آراء ابن رشد كما يرى الجابري (الجابري، محاضرة: حاجتنا لابن رشد ،١٩٩٧)، وغيره من الكثيرين من الدعاة العقلانية وكما يحتاج المفكر إلى قراءة آراء ابن رشد أو الغزالي أو ابن تيمية على وفق لغة مفهومة، تفضي إلى موضوعات للتفكير (حرب الماهية والعلاقة ، ٢٧). فذلك في رأي حرب المكن والمفيد في تعامل المفكرين مع الأعمال الفكرية القديمة، وعدم مفارقتها، أو الانقطاع عنها، أو التقاطع معها، أو الالتصاق بها، والتماهي معها، بل قراءتها قراءة تحويلية، فتجدد المعرفة بالمعرفة، والنصوص تُبنى على سابقتها بَعْدَ تمحيص لا تختزل لمجرد طرحها للأفكار التي قد تختلف مع رأي المفكر، ولا على ما يتعامل معها منطق الهوية والماهية.

وخلاصة ما يمكن قولهُ: كلّ ذلك ينبغي أن يعتمده الذي ينقد الأعمال الفلسفية والمنطقيّة قديمة كانت او حديثة.

ولهذا نجد عليّ حرب كان جريئاً في طرحه لمفهوم نقد المنطق. فهو يرى أنّ قراءة نقديّة للمنطق لا إصلاحية، سنجد أنّ تاريخ ذلك العلم، عبارة عن سلسلة من المآزق، والأزمات، هدفها السّعي إلى بناء منظومات استدلالية مُحكّمة، وأنساق شكليّة تامة، ولا إشكال في ذلك، لأنّ قصد الشكلنة الخالصة بما محتواه التماسك والتطابق واللزوم، لا تُعرف إلاّ عن طريق اكتشاف النهاية عن إشكاليتها، ومأزقها، وعن تناقضها بالذات. وما يترتب على التحليلات التي تبناها ارسطو تعتمد الحدس، ممّا ينبغي البرهنة عليها (حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ٢٩).

قال "التحليلات الثانية" "الحدس العقلي هو مبدأ العلم، ومبدأ للمبدأ نفسه، والعلم بأجمعه هو،

بالنسبة لمجموع الأشياء كالحدس بالنسبة للمبدأ" (الجابري، بنية العقل العربي،٣٩٦). ولهذا جعل مبدأ الهوية (وهم)، لأنّه مصدر الأزمة، ومعتمد العلة في أساس المنطق، لأنَّ ذلك المبدأ يتساوى فيه الشيء مع نفسه، ولا يمكن أنْ يكون إلاّ نفسه. وبْعدُ صار في عرف منطقي الهوية، هي تصوّر الشيء كما هو في ذاته وفي هويته نفسها (حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ٣٤).

فجعلَ من مبدأ الهوية، خداعاً ينبغي عدم تصديقه؛ لأنَّ مبدأ التصور في المنطق، يعمل بحسب مبدأ الهوية وعندها يشتغل الفكر بحسب ذلك المنطق بنمط تبصيري أحادي الجانب، وبقدر ما يستبعد الاختلافات والمغايرة، أو ما يُدعى (الاشتباك والتداخل) أو "الانثناء والتضاعف" (حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ٣٥). ومثل ذلك المنطق، يُبنى على الأطروحات المتناقضة، والمواقف المتعارضة في نحو التعارض بَيْن مثالية أفلاطون، وواقعية أرسطو أو التعارض بين مثالية (هيغل)، ومادية (ماركس) أو بيْن اللاهوتيين، والعلمانيين، وبين ذوي النزعة الفطريّة، والنزعة التجريبية وتلك هي إشكالية التصديق في أنّ لكلٍّ حكم في مسألة ما، نفياً أو إثباتاً، لما يكذبه أو ينقضه، كما هو واضح في تاريخ القضايا المتشابكة ولا غرابة في ذلك، لأن المدرك لا يلغي نقيضه، بل يستقدمه بقدر ما يتوقف عليه، في مثل الذين يقولون بالروحانية، فالروح لا يمكن إدراكها، او التعاطي معها. أو العمل بها إلا بصفتها العلاقية بالمواد، وفي مقابل ذلك لا يعتمد خطاب (الناسوت) التحرر من اللاهوتية.

ويستمر عليّ حرب في دحض الأفكار القديمة عن مبدأ الهويّة، ولكنه يعدّها اللبنة الأساس التي يبني عليها أفكاره من دون ترك لها، عبر موضوعات (هشاشة القياس) ،(حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي،٣٦) ، بكون القياس، هو المستوى الثالث من مباني التحليل، لأن المنطق يعتمد الحدود، وترتيب القضايا والأقوال، والقياس: هو عمدة المناطقة، ولكنّ البرهان أضعف أجزاء المنطق في رأي حرب، ولذا قرّر أن المفهوم القياس يقتل نفسه، لأنّه لا يبرهن إلاّ على عجزه،(حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي،٣٦-٣٧) وقد طرح أموراً كثيرة لا يمكن متابعتها لكثرتها. ،(حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي،٣٥)

**المبحث الثاني**

**نقد الذات المفكرة وحقيقتها، ومآزق الهوية في مجالات العولمة**

يرى حرب أنّ النقد ليس مجرد نقض لمفاهيم أو أفكار تُطرح، بل هو اجتراح إمكانات جديدة للتفكير أو للتعبير، قولاً أو عملاً، لأنّ الذين يمارسون النقد

بصفته دحضاً للمقولات، أو نفياً للأسلوب التهافتي في العرض، لأنَّ من يعتمد ذلك يقرّر تهافته، ويؤكّد على نفيه للتفكير الخلاّق، والمبدع. وعدّ رأي حامد الغزالي شيخ النقاد بالمعنى التهافتي، حين أدرك أنّ مثل ذلك النقد، أعجز أنّ يولّد الحقيقة، لأنّه يعتقد أنّ الحقيقة مدركة سلفاً. وأنّ مقاصده مسوغ لما هو معروف أو مُدرك، بتبنيه الحكم على الابتداء تأسيساً على ما هو معلوم مسبقاً. ولهذا ينفي حرب أنّه أنتج فكراً، أو حقق سبقاً معرفياً، وحرب يؤكد أن العلاقة بين الفلاسفة لا تخلو من النفي، أو الدحض وعدم الإقرار بسلامة الطرح، لأنّ الفيلسوف كما يرى يعمل على إثبات جدارته، وفرض سلطته بإزاحة غيره أو طرده نهائياً من الذاكرة (حرب؛ المنوع والمتنع، نقد الذات المفكرة، ١٧). فقد تكلّم عن علاقته بذاته بصفته كاتباً، أو مشتغلاً بالفكر (حرب؛ المنوع والمتنع، نقد الذات المفكرة، ص٩، وص١٥). ونقده، لا يسير في إطار مشروع ثقافي شامل، كما هو الحال في رأيه عند فرسان النقد على الساحة العربيّة، في مثل محمد اركون، أو حسن حنفي، أو محمّد عابد الجابري، أو مُطاع صفدي، وغيرهم من أصحاب المشاريع الفكرية الواسعة والشاملة، بل كلّ ما يفعله تقديم أنموذجات نقديّة لقراءات تختص بفرع من فروع المعرفة، أو قضية من القضايا، أو تحليل لنص، أو تفكيك لمقولة، وعنده من الطبيعي أنْ يبني ذلك على نصوص عربية تعتمد معطيات ثقافية إسلاميّة، لأنّه كما يرى يتكلّم العربية ويكتب بها، ومِنْ ثَمَّ ينتمي للساحة الثقافية التي يشغلها العالم العربي او الإسلامي، ولكنّه يرفض شغل اهتمامه بذلك، بَلْ يفتح آفاق معرفته على مختلف الساحات الثقافية، ويعدّ نفسه معنياً بنتاجات الفكر الإنساني بعامة. (حرب؛ المنوع والمتنع، نقد الذات المفكرة، ص١٦) ولهذا كما يرى: أنّه لم يعد يستأثر باهتمامه، أسئلة من نوع: "كيف يتعامل مع التراث؟ أو كيف يقرأ منتجات أعلام الفكر العربي؟ أو كيف السبيل إلى تجديد الفكر الإسلامي؟".

وهناك أسئلة أخرى يرى أكثر أهمية في نحو: يقرأ النّص؟ أي نصٍّ كان؟ وكيف يتعامل مع الأثر الفكري بعامة؟ أو كيف نتعامل مع أفكارنا؟ أو ما الصلة التي نقيمها بيننا وبين فكرنا؟، أو بين فكرنا والحقيقة، وأخيراً يقرر المهم: أنّ يعيد التفكير فيما جرى التفكير فيه من قبل، لكي نعرف كيف تتشكل الموضوعات لكي تعاد صياغة الإشكالات، ويتساءل حول مسألة التجديد الفكري التي أقرّها المفكرون العرب بينهم وبين أنفسهم في مواجهة الحدث الغربي، وعليه أراد المعرفة بالكيفية التي أمست عليها قضية التجديد، لأنّ المنتج في النقد الفاعل، لا يندرج تحت فراغ، وإنّما يأتي من الدخول، ومعالجة قضايا الفكر، وفي مداخل جديدة، فيما فعله كبار النقاد في نحو ديكارت، وكنط وهيغل ونيتشه،

وفوكو، وما كان قد اعتمد مساراتهم من الفلاسفة الكبارن لأنّ كلاً منهم، قد نهج منهجاً مبتكراً للتفكير في استخداماته للدرس التحليلي، ولذا لم يدور النقد عندهم في حلقات مفرغّة، ولم يكن مجرد إطالة أو شرح، بَلْ أمسى مجالاً لمعالجات جديدة مبتكرة، وفاعلة في المجالات التي أفاضوا في طرحها حتى صار الخطاب الفلسفي الذي تبنّى نهجهم ميداناً مستقلاً لإنتاج معارف جديدة (حرب؛ الممنوع والمتنع، نقد الذات المفكرة، ١٩)، تتوخى إعادة ترتيب العلاقة بالمعرفة والحقيقة، بالقراءة الجادة الفكريّة والتأمل في النص، ممّا ينفع في تكوين حقل معرفي يؤدي إلى التنقيب فيه، من أجل إعادة التفكير فيما يفكر فيه من المسائل والقضايا، والمحاورة، بفتح المتقن لأسئلة جديدة، أو مبانيّه وإزاحة مشكلات قديمة، وتخطي ثنائيات راسخة، والخروج من مآزق نظرية قديمة، وإزالة ما يقف في سبيل الإدراك الأمثل، للمسائل الذهنية الصحيحة، وإزاحة عوائق معرفية قلقة، وتبديد أوهام خادعة، عِبْرَ الواقعية والوقائعية بتغيير النظرة إلى النص، والتنقيب عن أوليته بغية إعادة التفكير فيما تفكر فيه من القضايا والمحاور. وطريقة التعامل معه، فلا يبدو المعالج للحقيقة راوٍ لها، بَلْ لا يصبح منتجاً لها، ولا يبقى مجرد يعرض خبر عن الوقائع ولكن ينبغي أن يفرض المفكر نفسه على القارئ وتلك العلاقة الجديدة مع النّص هي ما أسماه حرب (الوقائعيّة) (حرب؛ المنوع والمتنع، نقد الذات المفكرة، ٢٠).

ولذلك عالج حرب استراتيجيّة مثلثة عِبْرَ كون النّص منتجاً للمعنى مولّداً للحقيقة، وأن يكون هُناك ما لا نراه ونتكلم عليه. فلا يكفي شرح مقاصد النّص، وتأويل معناه. بل ينبغي معالجة النّص بطريقة مغايرة، باستنطاق بديهاته، والحفر لاستكشاف مكوناته، لذا رأى حرب أن يميز بين التفسير، والتأويل للأفكار والتفكيك، وتعريف كلّ واحد من تلك المفاهيم في ضوء الاستعمالات الاجتماعيّة، بربطه بالعصبيات الاجتماعيّة، أو الطوائف الدينية، أو الانتماءات العقائدية والأيديولوجيّة. ولابُدَّ من القول: إنّ التفسير يهدف إلى الكشف عن مقاصد المؤلف وغاياته، ومعنى خطابه والذي غالباً ما يتوخاه السلفيون، ودعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة، ومشروعيّة الانتماء. فالماركسيون على سبيل الواقع يتعاملون مع نصوص ماركس بسبل الشرح والتفسير، مع أنَّ مأزق التسارع قد لا ينطبق مع النص الذي يُراد تفسيره. (حرب؛ الممنوع والمتنع، نقد الذات المفكرة، ٢٠).

وعند ذكره للنقد التفكيكي، الذي رأى أنّه يستحق المزيد من العناية والاهتمام، لما أثاره من التباسات واختلاطات، وردات فعل على ساحة الفكر

العربي أو على الساحة الأوربيّة. ورأى أنّ الكلام عليه، يُعيد إلى أفكار (نيتشه) الذي عُدّ أوّل مَنْ فكك الخطاب الفلسفي، وبتوجيهه سهام النقد اللاذع إلى مفهوم الحقيقة بالذات، ثُمّ تبعه (هيدغر) الذي وضع ذلك المصطلح (حرب؛ الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ٢١). مركزاً نقده على الخطاب الماورائي حول قضيّة الكينونة، ومِنْ ثَمَّ نبغ (ميشال فوكو) المعد للمنتج الحفري في تحليل وقائع الخطاب الفلسفي، وأنظمة المعرفة، والحفر، هو ضرب من ضروب التفكيك، وشكل من أشكاله، للخطاب الفلسفي هو مسألة الذات.

وبعد (فُوْكو) أو متوازياً مَعهُ ظهر (جاك دريدا) (حرب؛ المنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ٢٣) الذي تبنّى المصطلح، وبرع في تبنيه للتفكيك حتى اشتهر به مركزاً نقده على عالم المعنى، وفلسفة الحضور عِبْرَ عالم الكتابة، ومفهومات الأثر، والتباين والاختلاف والإرجاء، إلى جانب نمط التعامل الذي هو من ثمرات النقد الحفري، وتأسيساً على ما ذكر، فقدت المفاضلة أهميتها بين المقولات، والاطروحات المتعارضة كما تفقد أيضاً التصنيفات الحاسمة، تبعاً للانتماءات العقائدية، والاتجاهات الايديولوجيّة، كثنائيات الأصولي والعلماني، أو الماركسي والإسلامي، أو القومي والاشتراكي ، (حرب؛ المنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ٢٣).

. وتكون الأوليّة للسبل التي يدير بها المرء أفكاره وقد يستأثر بالاهتمام نمط الصلة التي يعقدها المرء بينه وبين نفسه، ونقد محاولات التمركز على الذات.

وقد أقرّ حرب أنّ العلمانيّة ليست ديانته بصفتها مثالاً لما يكون عليه نقد نمط التعامل مع الأفكار. واستبعد أن يكون اللاهوت والرياضيات لهما صلة بالعلمانية، إذ كلاهما يقوم على طريقته الخاصة، على اقتفاء حدثية الفكر العلمانية، بكونها محصلة لتجربة تاريخية، فهي لا تكتمل، أي تشكل سيرورة تحتاج على الدوام في إعادة تأسيسها وبنائها، وما قالهُ عن العلمانية قالهُ عن الديمقراطية والعقلانية والحداثة، فتلك أفكار لا يمكن نقلها واستعمالها، بل هي تجارب تفضي أهميتها فيما تنطوي عليه من الفرادة في الابتكار، ولهذا يعدها مفتقرة في المجتمعات العربية، بقدر تقليدها ولهذا ينبغي أن تغنّى في العمل، وعدم التجاوز، وتطويرها، وإعادة انتاجها. وهو أيضاً يمكن أن يُقال عن الإسلام، والماركسية والليبرالية، وسواها من الأفكار، التي تعتمد في الأصل على منزلة الأدلجة. (حرب؛ المنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ٢٥). وعندها يرى حرب: أنْ لا تطبيق للأفكار بلا خيانة(حرب؛ المنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ٢٨). ، فالديمقراطية أو أية فكرة، والذين تعاملوا معها بصفتها صيغاً جاهزة لم يحصلوا إلا على الاستبداد، لأنّها تجارب سياسية

تُعانى، وتُبتدع بابتكار ممارسات سياسية جديدة أو بتكوين واقع جديد، أو بخلق مناخٍ فكري مؤاتي لها.

وكذلك الاشتراكية، والذين طبقوها لم يحصلوا إلاّ على الفشل والخيبة في التطبيق، لأنّ الاشتراكية ليست أنموذجاً يعتمد مستعاراً، بلْ ينبغي أن تُبنى على الابتكار، مهما كان التأثر بالغير، أو الإفادة منه أو استلهامه. وذلك شأن الذين تكلموا على الإسلام الأصولي الحقيقي الذي يمكن العودة إليه، والعمل على تطبيقه، فالإسلام الحقيقي لم يوجد ولم يُطبق، لا في صدر الإسلام، ولا في الزمن الحاضر لأنَّ حقيقة الإسلام محصلة تاريخية، لا تنفك عن الأحداث والأفكار والخطابات والممارسات، والمؤسسات التي ارتبط بها الإسلام، أو تشكل بفعلها(حرب؛ المنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ٢٨)، وقد بيّن حرب العوائق والمثبطات (حرب؛ المنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ٢٨). وقد تكلّم على مُدراك الحداثة عِبْرَ حديثه عن مفهوم القطيعة، تأسيساً على مفهوم العوائق، وبداية من قراءة نقدية للنصوص القديمة في مثل ابن عربي الذي يُعدّ زعيم أهل العرفان. يقرأ لكي تُنفى نصوصه ومعرفة كيفية أو محاولات النفي، بالكشف عن عقلانيته المحتجبة عِبْرَ انغلاق الرؤية عند الذين رأوا فيه ممثلاً لأهل اللاعقل. وكذا يمكن ممارسة تلك الرؤية في تعاطي حرب مع شخصية رابعة العدويّة فنقرأ سيرتها وكلماتها، لكي ينفي الصّورة التي تكونت عنها، وتكون صورة أخرى، وذلك ما فعله في مقالته: "استبعاد القراءة اللاهوتية لتجربتها باتجاه قراءة انطولوجيّة".

فتصوف رابعة في نظره لم يكن تزهداً او تديناً، أو مجرد احتقار لمدركات الإحساس الجسدي، بَلْ هو نوع من المراس الذاتي وفَرَ لها أنْ تصنع ذاتها، وتمارس حضورها بكونها مرجعاً للحبّ الإلهي وحقيقته. ورأى أنّه من الممكن أن يرجع الى ميشال فوكو ليقول بأنَّ قراءته للحبِّ عند أفلاطون ليست نفياً للقديم، بقدر ما هي قراءة جديدة، بعيداً عمّا يعرفه عن كلّ ذلك، بل هي معرفة بالحبّ والحقيقة، إلى جانب المعرفة (حرب؛ المنوع والممتنع ، ٣٢).، ومن تلك القراءات رأى أنّ من أكثر الأوهام تضليلاً، الاعتقاد فيما استولي به على العقول، وزيّن لأصحابها، أنّ باستطاعتهم أنْ يغيروا تغييراً شاملاً، يشمل جميع مسارات المجتمع، ومظاهره الثقافيّة، أو أن ينجحوا بتصفية صلاتهم بالقديم جميعه.

والذين تيقنوا بذلك، رأوا الماضي امامهم لكي ينتقم منهم لأنَّ الماضي يعود، ولا ينحل، ولا يتلاشى أصلاً بكونه جزءاً من بنية الحدث، لا ينفك عن الحاضر. وإذا عُدّ النص عائقاً يقف دون الانقطاع الجذري، فالجسد واللغة والذاكرة، والتراث كلّها عوائق تحول دون الانقطاع التام بَيْنَ المرء وتواريخه، وبذلك المعنى بات كلّ فردٍ يمارس حداثته، غير أنَّ هُناك من

يمارس الحداثة بسبل سلبية أو فاشلة أو عقيمة، ويمكن أن يكون إلى جانبه من يمارس الحداثة بطرق خلاّقة مبدعة وفعالة (حرب؛ المنوع والمتنع ، ٣٣). وقد عالج حرب على وفق آرائه المتكاملة في النظرة للماضي والحاضر: اللغة والفلسفة (حرب؛ المنوع والمتنع ، ٣٤). ورأى أنّ لا مجال لكتابة فلسفة عربية معاصرة من دون تشكيل نص عربي، يعرض صاحبه تجاربه، ويكشف علاقته بالواقع والعلم، لكي يعرف إشكالية الفلسفة العربية (حرب؛ ١٩٩٥،٣١). فلجأ إلى الكلام على الفلسفة والحقيقة (حرب؛ المنوع والمتنع ، ٣٧)، وقيد أنّ الفلسفة خلق لا تأسيس (حرب؛ المنوع والمتنع، ٤١)، بمواثيق أنّها رهان لا إلتزام (حرب؛ المنوع والمتنع ،٣٩-٤١)، ورأى أنّ ناقد الحقيقة: هو الفيلسوف، وليس مرآة لها. وهو ليس معلماً (حرب؛ المنوع والمتنع ،٤١-٤٣)، وذكر العديد من الشخصيات الفلسفية (حرب؛ المنوع والمتنع ، ٤٤-٤٥)

ناهيك عن التفاته إلى أمور أخرى (حرب؛ المنوع والمتنع، ٤٧-٢٨٧). وليس نقد الحقيقة كما يرى حرب نفياً لها، بقدر ما هو تعرية لآلياتها، وكشف للأقنعة، وهي تفكيك متعاليات عملت عملها في طمس الكائن والحدث، وليست الحقيقة جوهراً قائماً بذاته، بمعزل عن الخطاب، ينتظر مَنْ يعمل على كشفه، والاستيلاء عليه، وإنّما هي ما يخلقه النصّ نفسه، وليست أحادية، بل هي الشيء الذي لا يكفّ عن التعدد، والتنوّع والاختلاف عن نفسه بتباين الصور، والأنموذجات، والأنماط، والمناهج، واللغات والقراءات، والاستثمارات، والتوظيفات. وهي أيضاً الاعتراف بحقّ الآخر. وإقرار متبادل بالحقوق، مادام أنْ ليس بإمكان أحد أنْ يعمم رأيه على الآخرين (حرب؛ نقد الحقيقة ، ٣٢).

وقد رأى حرب، أنّ نقد أو نقض القراءة الحرفيّة لا يعني اعتماد القراءة المقابلة لها، والتصدي للإقناع بما تفضي إليه، بَلْ يُراد القراءة التي تُبنى على الاكتناه لروح النص، باعتماد المعاني المفضية إلى المداليل الأصلية، والوقوف على المقاصد الخفيّة. وتلك القراءة تدور حولها إشكالية. ويُثار ضدها اعتراض، لماذا يحتاج النصّ إلى نصٍ آخر يشرحه. فمثلاً الفلسفة عدّها (فيثاغورس): هي تعليم للخاصة لا للعامة. إذ العامة لا تفهمها. فالحقائق لا ينبغي أن توضع أمام الجمهور بل، لابُدَّ من أنْ تُدوّن بأسلوب لا يبعد عن الرموز والتعميّة لكي لا يدركها إلاّ مَنْ يستحقها، فيقدرها حق قدرها، وذلك ما أورده الفارابي، فيما انطوى عليه أسلوب أفلاطون من تعميّة (الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ٤٨)، فقد ذكر أنّ أفلاطون اعتمد (الرموز والألغاز) في تدوين كتبه. لأنّه رأى أن العلوم والحكمة

ينبغي أنْ لا يطلع عليها إلاّ مَنْ يستحقها، ويتمكن من الإحاطة بها بسبل البحث والتنقير. بينما رأى علماء التفسير أنّ الخالق إنّما أراد أن يتفكر خلقه في كتابه القرآن، لكي يمنحهم فرصة التثبت في الاختيار والاجتهاد (حرب؛ نقد الحقيقة ، ١٢).، فلم ينص في الذي أمر على المعنى المُرادن بل جعل بعض القرآن محكماً، والآخر متشابهاً يحتاج إلى بيان وتفسير، لو عُدّ كلّه محكماً لانتفى الاختيار، ولبطل التفاضل، وعندها يستوي العالم والجاهل وذلك ما قرّره الزركشي في كتابه (علوم القرآن) (حرب؛ نقد الحقيقة،١٢ – ١٣). ، أمّا ابن رُشد، فقد نظر إلى المسألة بصورة مختلفة تماماً، فقال بأنَّ في الشريعة معاني خفيّة عويصة، لا يتمكن الجميع تصوّرها أو التصديق بها. بَلْ هي مّما يمكن أنْ يقف عليه الخاصة من الفلاسفة والعلماء، ولذلك عَبّر عنها القرآن الكريم بالأمثال، لكي يفهمها العامة من خلق الله، وتلك الأمثال، توضح المعنى الظاهر من النص. أمّا الباطن، فهو المعنى الذي لا ينكشف إلاّ للخاصة الذين لا يأخذونه على ظاهره، بَلْ يتجاوزونه إلى باطنه. والخروج من الحقيقة إلى المجاز، والارتداد من المجاز إلى الحقيقة، مادامت هي الأصل. ومن نافلة القول: إنّ القدماء من الفلاسفة والصّوفية والحكماء يرون ليس كلّ ما يعلم ينبغي أن يُقال، فالحكمة لا بُدَّ من أنْ يبخس بها على غير أهلها. والحقيقة في الأسلم والأصح أن يعبّر عنها عن طريق الرمز. وبذكر العصر الحديث، يذهب المفكرون الى تعليل الحاجة إلى قراءة النصوص وتفسيرها، ويرون أنه لا يمكن أن يبرأ التعليل من أوهام فكرية وتزييف.

وكذلك أمر النص الفلسفيّ، فلقد تبدلت النظرة إليه وبات هو الاخر ينبغي أن يكون مفتوحاً على المغايرة والاختلاف. إذ إنَّ لكلِّ قراءة، ينبغي أن تبتعد عمّا وصف نسجه من اللامعقول والخيال، ويُبنى على الحجب والخداع. ويتأسس على اللامعنى والفراغ، إذ كلّ قراءة لها منهجها في البحث والتحقيق. فقد بيّن نيتشه بمنهجه الأصولي اللّغوي في بحثه عن المفهومات: أنّ الحقيقة الفلسفيّة نسيج من الاستعارات والتشبيهات (ميشال، نقد الحقيقة ،٢٠). والنص في رأيه مؤلف من تناضيد دلاليّة، وتراكمات مجازية، وتوظيفات خيالية، وبيّن (هيدغر) (حرب؛ نقد الحقيقة،٢٠) بمنهجه الظهوري التأويلي، وهو يبحث عن نشوء الماورائيات أنّ القول الفلسفي يخدع ويستتر على ما لا يقوله. كما بيّن ألتوسير بمنهجه التشخيصي، وهو يعيد قراءة أعمال ماركس، أنّ للنص أعراضه، وزلاته ولهُ، صمته، وفراغه بحيث لا يكون لدينا دوماً ما لا يُرى داخل حقل الرؤية ذاته، وبيّن فوكو (فوكو؛ نظام الخطاب، ٢٠) بمنهجه الأثري وهو ينقّب عن أنظمة المعارف، ويحفر في أصول النصوص، أنَّ الخطاب يُمارس ضرباً من الرقابة على

الحقيقة. وفي مجال الفكر بعامة بَيّن (دريدا): وهو يسمو بمنهجه التفكيكي في تفكيك المعنى: بذكره: أنّ النّص ليس ساحة بيانات بل هو ساحة تباينات، وفيه مجال للتوتر والتعارض، وحيز للتبعثر والتشتت.. وذلك إذ يتولد دوماً عن القراءة تفكك البنى، وانفجار المعنى، وتشظي الهوية (حرب؛ نقد الحقيقة، ٢١). واستمر حديث المفكر حرب عن نقد الحقيقة في إشكالية الاختلاف، وموضوعات أُخر (حرب؛ نقد الحقيقة، ٢٩-١٤٨). وفي نقده للهوية وما قدره أنّ الواقع يتغير ويتحول عمّا هو عليه من فكرٍ، وهوية، وفعل، وممارسة. عِبْرَ ما يخلفه الواقع من عوالم مختلفة بقواها، وصلاتها، والمتميزة برموزها ولغاتها، والفاعل بأدوات وسائطها، وقد فتحت أمام الإنسان الآن في ثورة المعلومات قدرات خارقة من التأثيرات والأفعال، وهو في رأي حرب بقدر ما هو إمكان وفرصة قدر ما هو تحدٍّ ومشكلةٍ، لأنّه ليس معطاً جاهزاً، وإنّما هو شيءٌ يشتق من شيء، ويستخرج ويبتكر، بالإندراج في سيرورة معقدة، ومتواصلة من عمليات الخلق والتوليد(حرب؛ حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ٩).

ويرى حرب أنّ الهوية العربية معرضة للانجراف والذي يتصدى لحمايتها، ومسؤولية الدفاع عنها من أصحاب المشاريع القوميّة والحضاريّة، دفاعات فاشلة، وممارسات عقيمة، غير منسجمة، إزاء الأحداث والمستجدات، الأمر الذي جعل أولئك ينتقلون من صدمة إلى أُخرى. من صدمة الحداثة إلى صدمة ما بَعْدَ الحداثة، والانتقال من فخ إلى آخر، ومن فخ الهوية إلى فخ العولمة. وذلك في حقل الفكر والتطور الحضاري ومن يتأمل من قبل الأفراد في مردودات الدخل عند العرب يجدها أقل بكثير في المستويات الدنيا قياساً على ما هي عليه في الدول الغربية (حرب؛ حديث النهايات، ٢٠).، أمّا على الأرض، فالعرب اليوم أضعف ممّا كان قبل في مواجهة قوّة الغرب، وكيف ذلك، والدول العربية، إمَّا محاصرة أو مُدمّرة، أو هي مشاريع للتدمير، وخطاب الهويّة يشهد على نفسه بنفسه، خطاب حافل بواقع الغزو، والاختراق والاكتساح، والمحو فيما يوصف بالثقافة العربيّة، والثقافة الغربية، وكلّ تلك المعطيات تدعو إلى إعادة النظر في مسألة الهويّة، وفي طريقة إدارتها، والتعامل معها.

بعد أن أصبحت أشبه بالمرض المستفحل فأيديولوجيات الهوية، والوعي القومي لم تكن سمناً ولا عسلاً بحسب حرب، بل أنّ البشرية دفعت، ومازالت تدفع أثماناً باهظة، من دم، ودمار، وقهر، وهدر للمال والأعراض، من جراء إعلان الهوية، والتشبث والانتماءات الأليفة الواضحة، أو الأسطورية المتوارثة سواء أكانت الهوية دينية أم قومية. والخروج من المآزق بإقامة علاقة نقدية مع الذات والأفكار لإحداث قفزات

تنتقل من لغة الشعارات، والعقليات الطوبائية، ومنطق الاستلاب إلى لغة الفهم وعقلية الخلق، ومنطق الحدث والتكوين. وعلى النحو الذي يتيح للعرب المساهمة في تغيير الواقع، وصناعة المشهد العالمي، وذلك يحتاج إلى تفكيك ما ينتج عن العقم، والعجز، والهشاشة من الأدوات الفكرية، لأنّنا نتعامل مع الهوية بطريقة سحرية بعقلية سجل أنا عربي أو أنا لبناني، وذلك لا يجدي نفعاً على أرض الواقع (حرب؛ حديث النهايات، ٢٣).

وقد رأينا أنّ حرب، قد قدّر، وأصاب أنَّ ثمّة مرض نرجسي عقائدي طغى على أسلوب الممارسة العربيّة للهويّة، زينت لهم الدعوة إلى إنسانيّة العالم، وإنقاذ الكون بأسره عِبْرَ النظرة الإسلاميّة أو الشريعة الدينية التصوّرية، فيما قد وصل بصفته موروثاً من الأنموذجات الحكمية تمثلت بأشخاص وأحكام وتقاليد، عجز العرب في أنسنة العلاقات داخل مجتمعاتها بين الطوائف، والمذاهب المتوارثة، أو حتّى بين الأحزاب والتنظيمات المقلدة عن الغرب، فضلاً عن العجز عن أنسنة العلاقات بين الحكام، والمحكومين، فالأجدر أن يبدأ العرب بمجتمعاتهم في أنسنة القيم والأعراب والروابط. لذلك بقي العرب يتعاملون مع الهوية بمنطق الحراسة للواقع، والمدافعة عنه، والانحدار نحو العنف المتزايد، وخسارة ما يُراد المحافظة عليه(حرب؛ حديث النهايات، ٢٤).

ومع ذلك يرى حرب أنّ بإمكان المرء أن ينسلخ عن ماضيه وتراثه، وذاكرته، ولكنّ الماضي هو ما يقود الإنسان العربي إلى ما هو عليه، على أنّ البعض يرى أنّنا لم ندخل عالم الحداثة، مع أنّ العرب مُنذ عصر (رفاعة الطهطاوي)، أو قل منذ دخول المطبعة إلى جبل لبنان، ينبغي ان يكونوا حداثيين خلاّقين، منتجين، أو يبقى العرب مجرد مستهلكين، وتلك مشكلة كُبرى. واليوم ذلك شأن العرب مع الثورة التقنية ومنطلقاتها في عولمة الاقتصاد، والحياة والمجتمعات فالأجدر بالعرب أن يقرأوا الحدث، لا بلغة اللّعن والرجم، ولا بلغة التعظيم والتسبيح، بل بلغة الفهم والتشخيص. فلابُدَّ من النظر أنّ مشكلة هويتنا الثقافيّة، لا باكتساح العولمة والأمركة على ما يظن ويقع فيه التوهم. ولابُدَّ من أن تظهر صورة جديدة للهوية عِبْرَ شبكة جديدة من المفهومات، في مثل البناء والتكوين، والصناعة والعولمة، والأعلمة، والتنمية والتواصل مع التطوّر، لأنّ هوية العرب ليس ما تنقله الذاكرة، أو المحافظة عليه، والمدافعة عنه إنّها بالمنطق الواقعي ما ينجز ويحسن أداءه. أي ما يصنع بأيدي العرب بأنفسهم وما يقدم للعالم من محض أفكارهم (حرب؛ حديث النهايات، ٢٥).

وقد عالج عليّ حرب، صدمة العولمة في خطاب النخبة التي قد تكابر في مفهومات ما اعتقدت، ووقوفها في مواضعها، حتى قد لا تدافع وفي معطيات عديدة نتركها خشية الإطالة.(حرب؛ حديث النهايات ،٢٩٠-١٩٧) .

**الخاتمة والنتائج**

لقد أيقن عليّ حرب بصفته قد نظر بعمق إلى واقع المجتمعات العربية، فقرّر، وهو لم يجافِ الحقيقة أنّ الإنسان رهين قدرته، وإمكاناته، إذا تبصّر وعرف قدرته، وسعى لتغيير واقعه، فذلك عين الصواب، وإذا ما كابر، وتخطى واقعه فذاك هو الوهن والهوان، واختصار لتلك الحال فقد قدرنا أنّه.

**أولاً**: لابُدّ من تحديد للمفهومات في الإشكالية والهوية، وبمدركات اللّغة، وعلى المفهوم الفلسفي لتلك المدركات.

**ثانياً**: التدرج على ما عرضه عليّ حرب في كتبه عن المنوع والممتنع، ومحتويات ما طرحه بتؤدة من دون إغراق.

**ثالثاً**: تحري البداية في المنطق التحوّلي، وكيف تدرج من منطق وجوده على يد فلاسفة الأغريق وحتى من أصحاب النظريات الرياضة أمثال فيثاغورس.

**رابعاً**: إنّ الدراسة بُنيت على انتاجات المفكر عليّ حرب، إذ كان متأملاً، من دون دعوة إلى تناسي الماضي، والانسلاخ منه، عبر قراءة متأنية للواقع.

**خامساً**: لقد حاول المفكر عليّ حرب أنْ يعطي إضاءات في معالجة واقع المجتمعات العربية عبر ذكر التطورات التي تعجز المجتمعات العربية عن تخطيها، أو استهلاكها باعتبار رمزية الإنقاذ، والدعوة إلى المبادئ الطوبائية.

**المصادر والمراجع**


١. ابن رُشد، تفسير ما بَعْدَ الطبيعة، ص٥٥٧. عن جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط/١، ١٩٧٩، ج/٢، ص٥٣٠.

٢. أبو الحسن عليّ بن محمّد بن عليّ الحسيني الجرجاني (ت: ٨١٦هـ): التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميّة. بيروت، لبنان، ط/٣، ٢٠٠٩، ص٢٥٢.

٣. أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٨، ص٨٤.

٤. الجابري: محاضرته بعنوان: حاجتنا لابن رشد، بدعوة من النادي الثقافي العربي في بيروت في سياق نشاطات رافقت معرض بيروت العربي الدولي للكتاب الذي انعقد بتاريخ ١٩٩٧/١٢/١٦.

٥. جبور عبد النّور: المعجم الأدبي: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط/٢، ١٩٧٩.

٦. الراغب الأصفهاني: الحسين بن محمّد بن المفضل (ت في حدود ٤٢٥هـ). تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، والدّار الشاميّة، بيروت، ط/٦، ١٤٣٣هـ/٢٠١١م، ص٨٥٠-٨٥١.

٧. رسول مُحمّد رسول، محنة الهوّية، ومسارات البناء، وتحوّلات الرؤية: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط/١، ٢٠٠٢، ص١٧-١٨.

٨. روبير بلانشيه: المنطق وتاريخه، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت (لا.ت)، ص٢٣٦.

٩. عادل فاخوري: منطق العرب: بيروت، دار الطليعة (لا.ت)، ص١٠٠.

١٠. عليّ حرب: الماهيّة والعلاقة نحو منطق تحويليّ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط/١، ١٩٩٨، ص١٣-١٤.

١١. عليّ حرب: المنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط/١، ١٩٩٥، ص١٧.

١٢. عليّ حرب: حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط/١، ٢٠٠٠، ص٩.

١٣. عليّ حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥، ط/٢، المقدمة: ص٢.

١٤. فوكو كتابه: نظام الخطاب، ترجمة: د.محمّد سبيلا، دار التنوير ١٩٨٤، عن حرب: نقد الحقيقة: ص٢٠ هامش/١٥.

١٥. مجمع اللغة العربية/ القاهرة: المعجم الوجيز، تقديم: رئيس المجمع د.إبراهيم مدكور، ١٩٨٩، ص٣٤٩/ شكل.

١٦. محمّد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية: ١٩٨٦، ص٣٩٦.