مجلة جامعة طبرق للعلوم الاجتماعية والإنسانية

مجلة علمية محكمة تصدر ربع سنوياً

هـــــوية العقل الجمعي بين الطبع والاكتساب

د. أشرف حافظ

قسم الفلسفة، كلية الآداب – جامعة طبرق

Ashraf_hafez26@yahoo.com

العدد: الأول

يناير 2020

المستخلص

تُعد مسألة الهوية من الموضوعات التي تواجه العديد من والمجتمعات سواء أكانت العناصر المكونة لها ذات أصول قديمة من حيث الزمان أم حديثة، وذلك لوجود متغيرات دولية عالمية متسارعة يستتبعها متغيرات إقليمية مؤثرة على ذاتية المجتمع من خلال مجالات عدة ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية، وهذا ما جعل الجدل مستمراً بصدد مفهوم الهوية داخل مجالات العلوم الإنسانية، كالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ وعلم الأنثروبولوجي، وإن لم يخل الأمر من تواصل العلوم الطبيعية بالإنسانية كالفرينولوجي والبيوسيكولوجي، لذا فإن مفهوم الهوية من المفاهيم التي تعددت بشأنها الدلالات المتقاربة أحياناً والمختلفة أو المتباعدة أحياناً أخرى،على الرغم من كونها مُعَبرة عن هوية العقل الجمعي للمجتمع.

وعلى الرغم من تعدد الآراء بصدد مسألة الهوية إلا أنه لا شك في أهمية البحث في تلك المسألة لتعلقها بكل مجتمع لتميزه عن الآخر، وأيضاً معرفة ما إذا كانت هوية العقل الجمعي وأنماط تفكيره ذات مصادر طبْعيَّة "وراثية" أم اكتسابية؟ .

لذا يرتكز هذا البحث على ثلاثة عناصر أساسية، الأول: عرض وتحليل التعريفات المختلفة لمفهوم الهوية، والثاني: مسار تطور الدلالات المختلفة للهوية ومجالاتها من المنظور الأنطولوجي وكذلك السيكولوجي وأيضاً السسيولوجي، والثالث: يتضمن آراء النظرة الاكتسابية الجدلية وآراء النظرة الطبعية الوراثية كمصادر تشكيل الهوية، وتقديم مقترح التفاعل الجدلي بين الوراثة والبيئة.

Summary

The identity of the collective mind

Between inheritance and acquisition

The issue of identity is one of the issues facing many societies, whether the constituent elements have ancient origins in terms of time or modern, due to the presence of accelerated global international variables that entail regional variables affecting the subjectivity of society through several cultural, social, economic and political fields, and this is what made the debate Continuing with regard to the concept of identity within the fields of the human sciences, such as philosophy, sociology, psychology, history and anthropology, although the matter is not without prejudice to the continuity of the natural sciences with humanity, such as phrenology and biology, so the concept of identity is one of the concepts about which there are many connotations that are sometimes converging and different at other times, despite their being It expresses the identity of the collective mind of society.

In spite of the multiplicity of opinions regarding the issue of identity, there is no doubt about the importance of researching this issue in relation to each society, to distinguish it from the other, and also to know whether the identity of the collective mind and its thought patterns are of “hereditary” or acquired natural sources?.

Therefore, this research is based on three basic elements, the first: presenting and analyzing the different definitions of the concept of identity, and the second: the path of development of the various connotations of identity and its fields from the ontological, psychological and also sociological perspectives, and the third: includes views of the dialectical acquisition and views of the naturalistic view as sources of identity formation, and the presentation of A proposal for a dialectical interaction between genetics and environment.

مقدمة

تُعد مسألة الهوية من الموضوعات التي تواجه العديد من الشعوب والمجتمعات سواء أكانت العناصر المكونة لها ذات أصول قديمة من حيث الزمان أم حديثة، وذلك لوجود متغيرات دولية عالمية متسارعة يستتبعها متغيرات إقليمية مؤثرة على ذاتية المجتمع من خلال مجالات عدة ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية، وهذا ما جعل الجدل مستمراً بصدد مفهوم الهوية داخل مجالات العلوم الإنسانية، كالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ وعلم اللغة وعلم الأنثروبولوجي، وأيضاً الاقتصاد والسياسة وإن لم يخل الأمر من تواصل العلوم الطبيعية بالإنسانية كالفرينولوجي والبيوسيكولوجي، لذا فإن مفهوم الهوية من المفاهيم التي تعددت بشأنها الدلالات المتقاربة أحياناً والمختلفة أو المتباعدة أحياناً أخرى،على الرغم من كونها مُعَبرة عن هوية العقل الجمعي للمجتمع.

لقد اختلفت الدلالات لكثرة العوامل والعناصر المكونة لمفهوم الهوية وتشابك هذه المكونات مع بعضها البعض، فمنها ما هو مقدس ومطلق ومنها ما هو غير ذلك فيخضع لمفهوم النسبي والمتغير، وأيضاً لصلة المفهوم بقضايا كثيرة ذات صلة وثيقة به، كالقومية أو العرقية وعلاقة الأنا بالآخر ومسألة التواصل والحداثة والزمان والصراع والتغير والاختلاف والتنوع والثقافة والتراث، لهذا تعددت الدلالات واختلفت آراء المفكرين كل بحسب منظوره وإطار دراسته، وعلى الرغم من تعدد الآراء بصدد مسألة الهوية إلا أنه لا شك في أهمية البحث في تلك المسألة لتعلقها بكل مجتمع لتميزه عن الآخر، وأيضاً معرفة ما إذا كانت هوية العقل الجمعي وأنماط تفكيره ذات مصادر طبْعيَّة "وراثية" أم اكتسابية؟ .

لذا يرتكز هذا البحث على ثلاثة عناصر أساسية، الأول: عرض وتحليل التعريفات المختلفة لمفهوم الهوية، والثاني: مسار تطور الدلالات المختلفة للهوية ومجالاتها من المنظور الأنطولوجي وكذلك السيكولوجي وأيضاً السسيولوجي، والثالث: يتضمن آراء النظرة الاكتسابية الجدلية وآراء النظرة الطبعية الوراثية كمصادر تشكيل الهوية، وتقديم مقترح التفاعل الجدلي بين الوراثة والبيئة.

أولاً: تعريفات الهوية

من الجدير بالذكر أن مصطلح الهوية بما يحتويه من مدلولات وجودية ومعرفية واجتماعية لا ينتمي في حد ذاته إلى اللغة العربية، ولكن يرجع استعماله إلى ترجمة كتب أرسطو (ت 322 ق.م)، وعلى الأخص كتاب ما بعد الطبيعة وأيضاً المنطق، فلقد استخدم الكندي (ت256 هـ) والفارابي (ت 339هـ) وابن رشد (ت 595 هـ) لفظة "هُوية" المنحوتة من الضمير "هو" باعتباره مقابلاً للفظة "Αυτός είναι" في اليونانية والتي استخدمها أرسطو لمفهوم الوجود (الفارابي، 1990) ، وكذلك لأن لفظة "هو" تدل على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وعملية ارتباط المحمول بالموضوع تتعلق بمنظومة المنطق الأرسطي كما تتعلق بمنظومة اللغة أيضاً، حتى أصبح مفهوم الهوية بتنوع مدلولاته في الإدراك العقلي العربي المعاصر، بعد أن مر بعدة مراحل معرفية عبر التاريخ أثرت في تنوع مفهوماته.

لقد اختلفت التعريفات باختلاف الدلالات وتنوعها، ومنها: "إن الهوية هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق" (الجرجاني، 1995)، وأيضا "إن الهوية هي الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودي شهودي" (جميل صليبا، 1979)، ويوجد تعريف يشير إلى تنوع مفهوم الهوية من منظور اختلاف المعاني فيرى "أن لفظة الهوية تُطلق على معان ثلاثة هي: التشخص، والشخص نفسه، والوجود الخارجي، فما به الشئ هو باعتبار أن تحققه يسمى حقيقة وذاتاً، وباعتبار أن تشخصه يسمى هوية، وإذا أُخذ بأعم من هذا الاعتبار فإنه يسمى ماهية، فالأمر المتعقل من حيث أنه مقول في جواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية (الكفوى، 1992)، وفي المضمون نفسه يُعَرف الفارابي الهوية بقوله: "هوية الشئ: عينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المتفرد له الذي لا يقع فيه إشراك" (الفارابي، 1990)، ويرى هيجل أن الهوية هي علاقة الذات في دائرة الماهية باعتبار أن تلك العلاقة هي صورة الهوية أو الانعكاس على الذات (الهيجيلية، 1996).

ومن الملاحظ في تلك التعريفات أن مفهوم الهوية قد نُظر إليه في المستوى الميتافيزيقي والأنطولوجي من خلال المنظومة الأرسطية لمبادئ الفكر الأساسية، مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع، والتي في حقيقتها تنتمي لمبدأ واحد وهو مبدأ الهوية، فيقوم مبدأ الهوية هنا على معنى الموجود هو ذاته، أو هو – هو، أو هو ما عليه، كما أن الهوية عبارة عن التشخص وقد تُطلق على الوجود الخارجي أو على الماهية مع التشخيص، وتُطلق أيضاً على الوجود المطلق وعلى الذات الإلهية فهوية الحق هي عينه، وبهذا تعني هوية

الشئ ماهيته وحقيقته المُعَبرة عنه، حيث تتحد الصفة بالموضوع في تشخص متفرد لا إشراك فيه، فترتبط بذلك مفهوم الهوية بالمطابقة والتماهي والماهية والوحدة.

وهناك تعريفات أخرى تنظر لإشكالية الهوية من المنظور السوسيولوجى والتاريخى والثقافي في محاولة معرفية لتفهم حقيقة الهوية المجتمعية، وكيفية تكوينها وتحديدها وماهية مبررتها وجدليتها الخاصة بها التي تصنعها وتُعَدل ملامحها، "فهوية الشئ هي خاصيته المطابقة له من حيث هي حقيقته المشتملة على صفاته الجوهرية أو الأساسية التي تميزه عن غيره فتعبر عن وحدة الذات" (الفلسفية، 1986)، وفي تطبيق هذا التعريف على الهوية الثقافية للمجتمع نجد أن المعنى العام للكلمة لا يتغير لأنه يشتمل على الامتياز والتفرد عن الغير والمطابقة التامة للنفس أي خصوصية الذات، وما يتميز أو يتفرد به الفرد أو المجتمع عن الغير من خصائص ومميزات وقيم ومقومات، إذ تعني الهوية بذلك التعريف: هي كل ما يُشَخص أو يصف الذات ويميزها دون الإشارة إلى عملية الصيرورة والتي تُعَد في حد ذاتها سمة جوهرية لكل المجتمعات البشرية.

تطورت النظرة لمفهوم الهوية فدخل في التعريفات مبدأ الصيرورة والتغير، وأصبحت الهوية تُعَبر عن كيان يتغير ويتطور ويتفاعل وليست معطى مطلقاً ونهائياً، بل تنمو وتتطور أو تتبلور وتتفاعل إيجاباً أو سلباً بالانفتاح أو الانغلاق، والهوية بذلك "ما هي إلا منظومة متكاملة متطورة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تنطوي عادة على نسق من عمليات التكامل المعرفي، وتتميز بوحدتها التي تتجسد في الروح الداخلية التي تنطوي على خاصية الإحساس بالهوية والشعور بها (ميكشيللى، 1993)"وبهذا تعني الهوية تجمعات المعنى والقيمة في المجتمع وأيضاً أنماط التفكير، فتصبح الهوية مشروعاً منفتحاً على المستقبل ومتشابك ومنفعل مع الواقع والتاريخ، لتمثل وحدة من المشاعر والأفكار التي تعطى المجتمع الاستمرارية والتمايز والديمومة، فتبرز من خلالها ثقافة المجتمع وقيمه الخاصة به التي تميزه عن غيره من المجتمعات الأخرى.

لقد تعددت التعريفات في ضوء ذلك المنظور الاجتماعي الثقافي لمفهوم الهوية، فتُعَرَف الهوية بأنها "عبارة عن مركب من العناصر المرجعية والمادية والذاتية التي تسمح بتعريف خاص للتفاعل الاجتماعي"، وفي ضوء ذلك التعريف التعريف فإن الهوية مركبة من عناصر، لذا فهي بالضرورة في حالة صيرورة متغيرة ومتبدلة في الوقت ذاته، وتتميز فيه بالتفرد والثبات والوحدة النسبية، وتعريف آخر يُظهر العامل الديني كعامل أساسي تُبنى عليه الهوية، فيُعَرف الهوية بأنها "جوهر وحقيقة وثوابت الأمة التي اصطبغت بالدين منذ

أن دانت به غالبية الأمة"، وبناء على ذلك فإن العادات والتقاليد والأعراف والآداب والفنون وسائر العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأيضاً العلوم الطبيعية والتجريبية، والنظرة للكون والحياة وللذات والآخرة، والتصورات الأنطوولوجية والسسيولوجية والسيكولوجية، ومعايير القبول والرفض هي جميعها عناصر الهوية المبنية على الدين (الشريف، 2006).

ونجد تعريفات للهوية تُبرز عنصر العرقية في مفهوم الهوية من حيث أنها تُطْلَق على كل جماعة تتميز بالإحساس والاختلاف الواضح بسبب الثقافة والأصل المشترك، ففي تعريف أوتو كلاينجر Oto klainger للجماعة "أنها تختلف عن الجماعات الأخرى في النمط الجسماني أو العرق أو الدين واللغة أو في الأصل القومي أو في كل الأشياء مجتمعة"، ولقد أشار كل من جلايزر وموينيهان Glaizer & monihan إلى أن استخدام المصطلح في السنوات الأخيرة يعكس المعنى الواسع الذي اكتسبته العرقية ولا يقتصر على الجماعات الهامشية أو الأقليات، بل يُطلق على كل جماعة تتميز بالإحساس بالاختلاف والتميز بسبب الثقافة والأصل المشترك (الشامى،، 1997).

ويوجد منظور يفرق بين هوية الجماعة وهوية الفرد العضو في الجماعة نفسها، فيشير هربرت كالمان Herbart Kalman إلى أن الهوية الجماعية يحملها أعضاؤها الأفراد في الجماعة ولكنها لا تظلل أعضاء الجماعة بمجمل المفاهيم الخاصة بها، فهي من ناحية لها وجود منفصل في صورة نتاجات تاريخية متجمعة، وتضم من ناحية أخرى قطاعات مختلفة من الجماعات تختلف كل منها عن الآخر اختلافاً كبيراً في درجة تداخلهم الفعال والتزامهم الوجدانى تجاه الجماعة، حيث تقوم عناصر زعامية مختلفة وجماعات ثانوية فعالة بدور رئيسي في تحديد هوية الجماعة أكثر من سائر المنتمين إليها، وهذا لا ينفي أن الهوية الذاتية للفرد تتأثر بالهوية الذاتية الجماعية الموضوعية كسمات حسبما يدركها الآخرون وبين الهوية الجماعية الذاتية كإدراك الجماعة لنفسها في نظر الآخرين وبين الهوية الذاتية كالإدراك الذاتي للفرد عن مقدار سماته. (المرجع السابق)

ويُعَرف الجابرى الهوية من خلال إبراز المجال الثقافي وتفاعلاته مع الآخر، فيرى أن الهوية عبارة عن كيان تراكمي ولا يُعطَى جاهزاً فإنه يتطور ويتغير إما في اتجاه الانكماش أو في اتجاه الانتشار فهي تكون عينة تجارب أهلها ومعاناتهم وثقافتهم وتفاعلاتهم واحتكاكهم بالهويات الثقافية الأخرى سلباً أو إيجاباً (الجابرى، 1998)، ومعنى هذا أن الهوية تبرز من خلال ثقافة المجتمع وقيمه، وتعطيه الخصوصية وتميزه عن

الآخر، وهي ليست ثابتة وأبدية ولكنها تشهد عمليات تحول عبر الزمن من خلال تفاعل المجتمع مع ذاته من جانب ومع المجتمع الآخر من جانب آخر نتيجة إدخال متغيرات ذات تأثير على قيم الهوية، اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية، حيث أن الهوية الثقافية للمجتمع تعني ذلك القدر الثابت نسبياً والجوهرى المشترك من السمات العامة التي تميز المجتمع عن غيره من المجتمعات الأخرى.

وبعامة فالتعريفات الخاصة بالهوية قد اختلفت وتنوعت في مفهوماتها ومدلولاتها، فلقد انتقلت من المستوى المنطقي في قوانين الفكر وارتباط المحمول بالموضوع إلى المستوى الأنطولوجي لمفهوم الوجود والميتافيزيقا ثم المستوى الثقافي والاجتماعي الذي تنوعت فيه إبراز عناصر مكونات الهوية من ثقافة أو دين أوعرق وأصل.

وجدير بالذكر الإشارة هنا إلى عامل مهم أدى إلى ذلك الانتقال والانزياح في المفهوم من المنطقي والأنطولوجي إلى الثقافي والاجتماعي، وهو الاتجاه الفلسفي والنفسي إلى الذات الإنسانية المفكرة، فأصبح مفهوم الهوية يدل على معنى الذات الذي تقرر من خلال مفهوم الشئ المفكر والذي صاغه ديكارت (ت1650 م) في عبارته الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود"، (ديكارت،، 1952) فأحدث بذلك انزياحاً من أنطولوجية الشئ إلى أنطولوجية الأنا الذاتية.

ويمكن القول أن تلك الفكرة الديكارتية قد أشار إليها القديس أوغسطين (ت430م) أي قبل ديكارت بثلاثة عشرة قرناً، ولكنه لم يكن يهدف إلى تلك النقلة في المفهوم إنما أراد أن يبقيها داخل الإطار الأنطولوجي والمعرفي، حيث يرى أن الشك يقتضي وجود ذات حية تشك (zeller,1948) .

ومع كانط (ت1804م) أخذ المفهوم يخرج من لغة "الأنا" الديكارتية إلى لغة "الهو المطابق" الذي سيصبح مع هيجل (ت1831م) ضمن فينومينولوجيا الروح يُعَبر عن "الهو المغترب" و"الهو الزائل" و"هو نفسه بما هو آخر" و"الهو الذي صار شيئا" و"الهو المحض للفرد" و"هو الشخص" و"هو الشعب أو الأمة"، وهذا أدى بصورة إلى طرح مسألة الهوية في المستوى الأنثربولوجي والاجتماعي والثقافي (المسكينى، 2001).

عامل آخر أدى إلى ذلك الانزياح في المفهوم، وهو استعمال لفظة "هو" في مجال علم النفس من خلال البحث في الأنا الذاتية الشخصية وأنماط السلوك والسمات التي يمكن ملاحظتها أو استنتاجها والتي تميز شخصاً في نظر نفسه ونظر الآخرين عن شخص آخر، فهوية الأنا الفردية تتطور من الامتزاج

التدريجي لكل الهويات الفردية الأخرى، وما المجتمع إلا مجموع الهويات الفردية المكونة له، وبالتالي يمكن التحدث عن السمات العامة وأنماط التفكير والسلوكيات والموروث في ضوء هوية مجتمع ما، وهوية المجتمع تعني بذلك الإطار النفسي والفكري العام الذي يُعَبر عن وجوده الاجتماعي والنفسي والثقافي والعرقي.

إذن يمكن القول بانزياحات عدة: من "هو" نحوي لغوي إلى "هو" منطقي إلى "هو– هو" أنطولوجي، ومن ثم إلى "هوية" أنطولوجية في الفكر الوسيط (مسيحى – إسلامي) إلى هوية أنثروبولوجية وثقافية في نظام الخطاب السوسيولوجي الأيديولوجي، لذا سنعرض بشئ من التفصيل كيفية الانزياح للمفهوم من الأنطولوجي إلى السيكولوجي ثم إلى السسيولوجي، وأثر ذلك في النظرة الطبعية الوراثية والاكتسابية.

ثانياً: تطور الدلالات ومجالاتها

أ– الدلالة الوجودية (الأنطولوجية)

يرتبط مفهوم الهوية من المنظور الأنطولوجي ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم أخرى كالماهية وصلتها بالوجود والتماهي والمطابقة والوحدة والتنوع داخل الوحدة والصيرورة مما أثر في الدلالة السسيولوجية الثقافية فيما بعد.

تُعد مشكلة الوجود والماهية من أولى المشكلات الرئيسة في تاريخ الفكر الفلسفي وعلى الأخص اليوناني، فقد طرحت تساؤلات كثيرة حول الموجودة من بينها: هل الوجود حقيقي أم أنه مجرد أفكار؟ وما نوع الوجود؟ وما هي الصلة بين الموجود والماهية؟، فعلم الوجود أو الأنطولوجيا يبحث في الموجود في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره، أي علم الموجود بما هو موجود، وفلسفة الوجود بهذا المعنى هي تلك الفلسفة التي تهتم بالمطلق أي بالكل الشامل، وهي من هذا المنطلق نوع من أنواع الميتافيزيقا التي تدعو إلى المطلق، وتبحث عن الأشياء في ذاتها من جهة ما هي عليه من جواهر لا عن ظواهرها ومحمولاتها.

وكل وجود لابد من أن يكون له ماهية، فإن لكل شئ ماهية ولا يمكن تصور شيئاً ما دون ماهيته، فالعلاقة بالذات – ذات الموجود – في ضوء دائرة الماهية هي صورة الهوية على الذات، ومن هذا المنطلق تصور أفلاطون ماهية الوجود على أساس مثالي وتعيين ظاهري أو حسي، بحيث يصبح الوجود مشاركة بين المعنى الحقيقي الذي تنتمي إليه المُثُل، فرأي أن الوجود ليس إلا الماهية، أما أرسطو فيتلخص موقفه عن الوجود في المبادئ العقلية العامة التي تتحكم في مسار الموجودات، فقسم الوجود إلى الوجود بالفعل والوجود بالقوة وكل له ماهية.

تأثرت العقلية العربية بفكرة الوجود والماهية، وأصبح سؤال الماهية غالباً في العقل الإسلامي بغض النظر مما كانت عليه الإجابات وما تترتب عليها من نتاج فكري وأدبي، وهذا ما جعل مفهوم الهوية مفهوماً مرجعياً في الدوائر الثقافية العربية الإسلامية، حيث كان أول مجال تأثرت فيه بفكرة الوجود والماهية هو المجال الأنطولوجي الميتافيزيقي، ومن ذلك المنطلق بُنيَّ أساس الهوية لديهم في الوجود المحض المستوعب للكمال الوجودي، وذلك في منظومات علم الكلام والفلسفة والتصوف.

وفي منظومة علم الكلام فإن كل علم تصديقى هو عبارة عن قضية تشتمل على موصوف وصفة، موجود وماهية، ونسبة تلك الماهية إلى الموجود (الغزالى، 1985)، ولما كانت ذات الله عز وجل ليس كمثالها شئ فهي مجهولة عن الإدراك العقلي الإنساني، أما الهوية أو الماهية، أو الصفات فهي معلومة نقلاً، لذلك اختلفت الآراء بصدد مسألة الهوية والغيرية والتي تعبر عن الصلة بين الذات الإلهية وصفاتها.

وقبل التطرق إلى موقف علم الكلام الإسلامى لمسألة الصلة بين الذات والصفات، لابد للإشارة هنا أن تلك المسألة كانت مطروحة في الفكر المسيحي، حيث ذهب أوغسطين (ت430م) إلى أن صفات الله عين ذاته وهي هويته ولا يمكن اعتبارها شيئا مضافا إلى الذات، ولكن أوغسطين حاول معالجة تلك المسألة في إطار التثليث (أوغسطين، 1981)، أما الفكر الإسلامى فقد عالجها في إطار الوحدانية الفردانية حيث اعتبرت المعتزلة الصفات عين الذات غير مغايرة لها، هي _ هو.

لذلك قال واصل بن عطاء (ت131هـ): من أثبت صفة قديمة زائدة على ذاته تعالى فقد أثبت إلهين، فالله عالم وعلمه هو هو، حى وحياته هي هو، إذا لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل محمول وهذا هو حال الأجسام والله تعالى منزه عن الجسمية (النشار، 1969)، أما الأشاعرة وإن كانوا على شبه اتفاق مع المعتزلة في انعدام السبق بين الذات والصفات إلا أنهم اختلفوا في تحديد الصلة بينها، وذهبوا إلى أن صفات الله قديمة في ذاته وهي غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير مباينة لبعضها الآخر ولا هي مغايرة لذات الله تعالى. (الشهرستانى، بدون)

وفي منظومة الفلسفة تضح الهوية والمطابقة أو التماهي عند الكندي في أرائه للوجود الإلهي، فالله من حيث طبيعته هو الآنية الحقة وهو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود، وهو كذلك من حيث الصفات والماهية واحد تام، (الكندي، بدون) وعند الفارابي واجب الوجود بالذات، وصفاته لا تختلف عن

حقيقة جوهره أي عن ذاته (الفارابي، 1990)، وكذلك ابن رشد حيث يرى أن الله عاقل ومعقول معاً، ووجوده عين وحدته، إذ الوجود والوحدة فيه عين الذات وهويتها (رشد، بدون).

وفي منظومة التصوف– الفلسفي على وجه الخصوص – فإن مسألة الهوية والعينية في ضوء الميتافيزيقا جاءت من خلال نظرية وحدة الوجود والتي تذهب إلى إن الله والعالم وجهان لحقيقة واحدة وجوهر واحد، وتظهر بوضوح عند ابن عربى (ت638هـ) وعبد الكريم الجيلى (ت805هـ)، فلقد ذهبا إلى أن صفات الله عين ذاته (عربي، 1946)، ولكنهما لم يقصدا مقصد المعتزلة من التنزيه بل على خلاف من ذلك، فالوجود كله في نظرهما هو عبارة عن مظهر تجلى الحق، والهوية والعينية بهذا في فكرهما تتسق مع مفهوم وحدة الوجود.

وبالنسبة للفكر الغربي فإن مساهمات ليبنتز (ت1716م)، وهيجل (ت1831م) وشلنج (ت1854م)، المفعمة بالروح الميتافيزيقية قد أثرت في دلالات الهوية من حيث الوعي الفكري، لقد طرح ليبنتز مفهوم "هوية اللامتمايزات"، فكل الأشياء متمايزة وعلى الرغم من ذلك لابد وأن يكون هناك تشابه وتماثل (لالاند، 1983)، وهذه الرؤية قد ألقت الضوء على أفكار المتماثلات في الاختلافات في المستوى الثقافي لمفهوم الهوية في العصر الحديث، فأصبح بالإمكان الحديث عن هوية مجتمع تنحدر من خلال الأشياء المتماثلة والمتشابهة بين أفراده على الرغم من اختلاف أفراد المجتمع أنفسهم، ويمكن أيضاً الحديث من هوية الاختلاف والتنازع في ضوء هوية الاتفاق.

فماهية الأشياء وهويتها هي الروح، والمذهب الروحى بهذا السياق يجعل ماهية الأشياء دوماً تشعر بنفسها وتحس بشخصيتها، لأن استطاعة إدراك حقائق الأشياء تكمن في الفكر المجرد (ليبنتز، 1974) وهذه الرؤية قد انسحبت فيما بعد على إطلاق مفهوم الهوية على الفكر والعقل الجمعي من حيث العادات والتقاليد واللغة وأنماط التفكير في المستوى الاجتماعي.

وعن مساهمة هيجل، فإن الماهية تعني العقل الجمعي وهي تتقوم عنده بثلاث مقولات هي: الهوية والاختلاف والأساس، وفيما يتعلق بالهوية فهو يعتقد بأن التنوع سمة أساسية لها، والاختلاف فيما هو أساس الأفكار، لأن الهوية هنا لا تبقى في صورتها المطلقة، ولا في صورتها المنطقية المحضة، إنما تتجاوز ذلك إلى تضمنها الاختلاف الذي يُعد عاملاً جوهرياً من عوامل وجودها الضرورى (رسول، 2002).

فالهوية بذلك هي مقولة عليا من مقولات حالات الوعي الفكري للعقل الجمعي، وهي تمثل جميع صور الفكر والنشاط الذهني، وهي بوصفها وعياً ذاتياً هي ما يميز الإنسان عن الطبيعة وهي ما يميزه عن الحيوان (استيس، 1956) فالاختلاف والتنوع في دائرة الماهية يُعَبر عن الارتباط بالأشياء الأخرى التي تكون جانباً أساسياً من طبيعة كل شئ، من حيث أن الأساس هو وحدة يوجد بداخلها التنوع والتمييز.

أما عن مساهمات شلنج فهي تتبلور في المثالية التأملية لفلسفة الهوية، ويُعد أول من وضع كتاباً مستقلاً يحمل عنوان "الهوية" في أول القرن التاسع عشر الميلادى، حيث يرى أن الهوية المطلقة هي جوهر العقل وماهيته، ويشير إلى أن الهوية تكتسب كيانها من خلال السوية، وهي الوحدة الناشئة عن التقابل، وهذا يعني أن التقابل في حد ذاته يتضمن الهوية، أما السوية فهي الهوية المتولدة عن التقابل، وهي تعتمد على الاختلاف وتطمح في حالة تأكيد الهوية واستعادة كيانها إلى السوية. (رسول، 2002)

بهذا الطرح أحدث شلنج متغيراً في تاريخ الهوية عبر إخراجها من مجرد المعنى المنطقى إلى المعنى الواقعي من خلال تأكيد فكرة السوية، وبهذا التصور يصبح الاختلاف والتنوع والتنازع والتقابل داخل مفهوم وحدة الهوية، فالاختلاف متضمناً في الوحدة (السابق)، وهذا المفهوم جعل النظرة السيسولوجية والأنثربولوجية للهوية تستوعب معاني الاختلاف والتقابل والتنازع داخل الوحدة نفسها، حيث لم تعد الهوية تنشد التطابق والمماهاة كما في التصور الأرسطي الصوري، بل أصبحت تسعى وراء التكون في غير ذاتيتها وحضورها في ذاتها أيضاً، وبذلك يكون مفهوم الهوية منتج عملياً وليس وصورياً.

هذه التصورات التي استبعدت التماهي أو التطابق وجعلت الهوية متضمنة الاختلاف والتنوع أدت إلى دلالات ومفاهيم جديدة داخل الهوية مما جعل مفهوم الهوية أكثر ثراء وتفاعلاً وصيرورة ديناميكية، ولم يعد ثابتاً في حالة استاتيكية بل أصبح صالحاً لدخوله المجال الاجتماعي وحاضراً في الوعي الإدراكي المعرفي لانعكاسه على مجمل أنظمة الفكر والثقافة والعلم، ومع تطور العلوم وانعكاس ذلك على الوعي الإدراكي أنتج فلسفات جعلت مفهوم الهوية أكثر استقبالاً للدلالات المختلفة، ومنها الفلسفة البرجماتية وفلسفة النسبية والتي نتجت عن نظرية النسبية لأينشتين، فأضفت على المعرفة طابع الهوية النسبية مما أدى إلى مفهوم نسبية الهوية وأدخل عليها دلالة التغير والتطور والتأثير والتأثر وصلتها بالهويات الأخرى.

2- الدلالة النفسية (السيكولوجية)

أخذ الإنسان يقترب من موجوديته ومن تكويناته وذاته بظهور علم النفس كعلم مستقل، حيث وجهت أبحاث ودراسات سيجموند فرويد الأنظار إلى هوية الموجود الفرد، الذات المشخصة، من خلال استكشاف العناصر الكامنة وراء الشعور والوعي لدى الإنسان، وهذه العناصر مكونة من التصورات والأفكار والمشاعر والأحاسيس وقوى أخرى للنفس البشرية، وافتراض مقولة اللاشعور واللاوعي كقوة عند الإنسان تتحكم في السلوكيات البشرية، هوية اللاشعور وهوية اللاوعي، كل هذا أدخل منظوراً جديداً على مفهوم الهوية.

ويقصد بدلالة هوية الأنا في المجال النفسي (علم النفس) الأنا الفردية الشخصية للفرد، ومن ذلك المنطلق يكمن مفهوم هوية الأنا في تحديد الفرد لمن يكونه وما سيكونه، بحيث يكون المستقبل المتوقع امتداداً واستمراراً لخبرات الماضي، أو تكون خبرات الماضي متصلة بما يتوقعه من مستقبل اتصالاً ذا معنى، وينطوي مفهوم الهوية على شعور الفرد بكونه قادر على العمل كشخص منفرد دون انغلاق العلاقة بالآخر، أي تحقيق تفرده وتقوية أدواره الاجتماعية وإعادة تقويمه لعلاقاته بعالمه والآخرين وتوجهه نحو أهداف محددة (مرسى، 2002).

وجدير بالذكر أنه لا يوجد اتفاق بين علماء النفس على كيفية ارتباط مفهومي الأنا والذات، فالبعض قد استخدمهما بالتبادل من حيث هوية المعنى، باعتبار أن مصطلح الذات مرادف لمصطلح الأنا ويؤدي إلى المعنى نفسه، والبعض الآخر قد فرق بينهما، فبالنسبة للأنا، نظر إليها فرويد على أنها جزء من الشخصية وتمثل ذلك الجزء أو القسم من الهو الذي تأثر نتيجة العالم الخارجي فيه تأثيراً مباشراً بواسطة جهاز الإدراك الحسى (فرويد، 1982)، أما بالنسبة للذات فتُعَبر عن الكيان الجوهرى أو الخاص الجزئى لشخص واحد، وقد تُستخدم كمرادف للشخصية (فهمى، 1967)، ويرى روجرز أن مفهوم الذات يمكن تصوره كتنظيم منسق يتألف من الإدراكات أو مميزات "أنا" والإدراكات، فالذات هي جانب من العلم الظاهر للفرد أو من مجاله الإدراكي (مرسى، 2002)

وشيوع لفظ هوية على المستوى النفسي إنما يرجع إلى إريك إريكسون (Erikson، 1950) بوصفه هوية أو ذاتية الفرد بحيث يكون للمرء باستمرار كيان متميز عن الآخرين، حيث طور هذا المفهوم وجعله مفهوماً

مركزياً في تصوراته النفسية، وعرفه بأنه ذلك الشعور بالهوية الذي يهيئ القدرة على تجربة ذات المرء كشئ له استمراريته، وكونه هو نفس الشئ، ثم التصرف تبعاً لذلك.

وجدير بالاهتمام أن إريكسون يضع مفهوم الهوية أو الذاتية في دائرة النمو التاريخي وسياقه، حيث ركز على تطوير الذاتية أكثر مما ركز على أي اكتساب آخر للنمو، ويرى أن من أهم جوانب تحقيق الهوية تنمية الإحساس بالبعد الزمني ومروره، ويضاف إلى ذلك أن مَنْ تم له تحقيق هوية ذاتية لابد أن يكون قد قام بتنمية المهارات التي ينشأ عنها زيادة في قوة الأنا، ولقد أوضح إريكسون فكرة أو مفهوم غموض الهوية الناتج عن زيادة التَوَحُد والذي يظهر في صورة العجز التام عن عمل أي شئ محدد نتيجة لغموض الدور ومشاعر الحيرة والارتباك التي تصاحب ذلك الغموض (هنري.ماير، 1981)

كما ويشير إلى مفاهيم قُدِّرَ لها أن تدخل في نطاق المستوى الاجتماعي والثقافي لهوية المجتمع وهي: الهوية الإيجابية والهوية السلبية وأزمة الهوية (Erikson، 1950)، والمفهوم الذي وضعه إريكسون للهوية قد لعب دوراً مهماً في الدلالة الثقافية والاجتماعية للهوية في المستوى الاجتماعي باعتبار أن المجتمع مكون من مجموع الأفراد، أو بمعنى آخر هوية المجتمع تتكون من مجموع هويات الأفراد المكونين لها والمستغرقين فيها، باعتبار استحالة الفصل بين النمو الشخصي والتغيرات المجتمعية.

أما جان بياجيه وهو عالم نفسي سريري على دراية واسعة بفلسفة المعرفة والمنطق، لقد أضاف أبعاداً جديدة في الدلالة السيكولوجية للهوية، من منطلق تصوره عن قصور النظرية ذات البعد الواحد، فهو يؤمن بالنظام العالمي (السابق)، ويرى الوحدة الواحدة في كل الأشياء المختلفة، بيولوجية، اجتماعية، نفسية وفكرية، في النظم الحية وغير الحية، باعتبار أن الكل يؤثر ويتأثر بالكل من خلال الاتصال والتشابك، ويرى أن الفعل التلقائي والتغيير الديناميكي الكامن يدعمان النمو التطوري المكون للهوية والمؤدي لكل تركيب بنائي بحركات في اتجاه مزيد من الحركة البسيطة والتعقيد والمطاوعة وزيادة توحيد لكل أفعال الأجزاء المختصة، وتميل الأخيرة لجذب الكل نحو حالة التوازن (مرسى، 2002)، والهدف النهائي من عملية التطور هو المستوى الثالث للتوازن وهو الذي يتم فقط في حالة أكثر التركيبات البنائية تطوراً، أي في الوقت الذي يقترب فيه المرء من اكتمال الهوية.(هنري و.ماير، 1981)

ولا يهمل بياجيه دور البيئة الطبيعية والاجتماعية والفكرية في عمليات التكيف النفسي للفرد، فهو متأثر بنظرية دوركايم القائلة بأن كل الحقائق الاجتماعية – قيماً وعملياً – إنما يصنعها الإنسان، إن العالم

الاجتماعي والفكري لا يمثل أي هوية بدون الإنسان، ومثل هذا العالم هو انعكاس للتنشئة الاجتماعية التي يمر بها كل فرد في نموه المعرفي، فالفرد وبيئته وطبيعته يمثلون كلاً متوافقاً، إن مفهوم الإنسان للأشياء، كل الأشياء (أو الأشخاص) التي تتجه إليها الأفعال والأفكار والمشاعر أو العكس (وكذلك أفكاره) تبرز في وقت واحد مع إدراك الإنسان لنفسه، وهذا الظواهر التي هي من صنع الإنسان تصبح جزءاً من بيئة الفرد بالتبعية وتنشط عملياته التكيفية، وما هوية العقل الجمعي إلا مجموع الهويات الفردية الداخلة في تكوينه. (السابق).

وإن كان علم النفس قد ألقى الضوء على مفهوم هوية الأنا الفردية وأزمة الهوية والتي هي نتاج عقبات وصراعات خلال تاريخ الهوية والتي أدت بدورها إلى تشتت الهوية، حيث أن أزمة الهوية نتاج لفشل الفرد والمجتمع في تحديد هوية معينة وعدم القدرة على اختيار المستقبل وانعدام الهدف واضطراب الشخصية وفقدان القيمة الاجتماعية وأيضاً عدم القدرة على التفاعل مع الآخر، فإن علم النفس قد ألقى الضوء أيضاً على ميكانيزمات الدفاع، دفاع هوية الأنا عن نفسها في دائرة تفاعلها مع الذات والآخر، والتي تظهر في صور مختلفة كالكبت والتبرير والإسقاط والإنكار.

تنشأ ميكانيزمات الدفاع بعامة نتيجة فشل الهوية – سواء أكانت في صورة العقل الفردي أم العقل الجمعي– في تكيفها مع نفسها ومع الأخر، حيث أن الفشل والإحباط والحرمان والتناقض تؤدى إلى سير الهوية إما إلى التحرك نحو الذات أو الآخر فتصبح في حالة طاعة مطلقة مفتقدة التميز (التبعية) وإما أن تصبح عدوانية تجاه الآخر دون دوافع سببية في حالة كراهية مستمرة للآخر، أو تصبح بعيدة عن الآخر، انعزالية وانسحابية، وكل هذا ناتج عن الصراع الداخلي أثناء تاريخ الهوية (فرويد، 1972)

وفي جميع الحالات تتخذ الهوية ميكانيزمات الدفاع كالمغالاة في تبرير الفشل وإسقاطه على الآخر أو الشعور بالنقص، فتلجأ الهوية إلى البحث عن المباهاة المستمرة لتغطية الفشل الراهن كصورة تعويضية، أو قلب الوضع الراهن للضد للتغلب على الإحساس أو الشعور بالفشل، فتقوم الهوية بقلب الوضع الراهن (الفشل) إلى الحديث عنه أو اعتباره (نجاحاً) كميكانيزم دفاعي (الإنكار) إنكار الاعتراف بالفشل لعدم القدرة على تحمل الشعور به ومواجهته.

ويمكن الإشارة هنا إلى مسألة الوعي الزائف والوعي الحقيقي، فالوعي الزائف هو عملية إدراكية مخالفة للواقع أو الحقيقة الموجودة في الواقع، أما الوعي الحقيقي هو ناتج عملية معرفية إدراكية مطابقة لحقيقة الشئ كما هو عليه في الواقع، وإن كانت ميكانيزمات الدافع ناتجة عن فشل الهوية في تكيفها مع نفسها والآخر كمحاولة لتحقيق التوازن النفسي فإنها في واقع الأمر تؤدي بطريقة حتمية إلى الوعي الزائف لأنها في مضمونها مخالفة لحقيقة الشئ كما هو عليه، وتشترك جميعها في عملية تزييف حقيقة الشئ موضوع الإدراك، ويمكن وصف الهوية التي لديها ميكانيزمات الدفاع بأنها هوية ذات وعي زائف سواء في المستوى الفردي أم المستوى المجتمعي.

وفي واقع الأمر أن التوازن الناجم عن ميكانيزمات الدفاع هو توازن مزيف، أو هو توازن وهمي لأن الأمر برمته هو عبارة عن حيل لا تغير من حقيقة الشئ، وعندما يزداد استخدام هذه الميكانيزمات لتحقيق التوازن النفسي المزيف تفشل في نهاية الأمر في حماية الهوية فيظهر الاضطراب النفسي لديها، وذلك حينما تشعر الهوية بفشل ميكانيزمات الدفاع في تحقيق التوازن النفسي (المزيف)، وينتج عن ذلك بالتبعية خلل في العمليات الإدراكية الفكرية واضطرابات وتناقضات في اتخاذ القرارات وفوضوية الرؤى الأيديولوجية.

وجدير بالذكر أن الهويات الشخصية وإن كانت في مجموعها تمثل الهوية المجتمعية – العقل الجمعي للمجتمع – إلا أنها تختلف في استخداماتها لأنواع الدفاعات تبعاً لاختلاف المواقف والظروف والخبرات (Kline، 1972)، بحيث تستعين بأساليب متباينة كالهجوم والانسحاب أو التبرير، كأن تلجأ الهوية للدفاع عن موقفها إلى لوم الآخرين عن أخطاء هي في الحقيقة أخطاؤها (المبالغة في نظرية التآمر)، أو قد تهرب من الحقيقة المؤلمة بإنكارها أو باستبعادها لا شعورياً من الشعور، أو قد تتصالح معها بأن تترك الفكرة المؤلمة كما هي في مستوى الشعور، ولكنها لا تدعها على الصورة الحقيقة بل تشوهها حتى تقلل من حدة المشاعر المؤلمة الناجمة عن الموقف (فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي ، 1966)

وطالما أن مجموع الهويات الفردية يمثل هوية المجتمع الكلية، لذا يمكن إلقاء الضوء هنا على مسألة التأثير الكامنة في التفاعل الاجتماعي والناتجة عنه أيضاً بين الهويات الفردية من جانب وبين الهوية الفردية والهوية الكلية للمجتمع من جانب آخر، والتي تشكل في النهاية أنماط التفكير والسلوك لهوية المجتمع.

يُعد التفاعل الاجتماعي مفهوماً مهماً في علم النفس الاجتماعي المعاصر، حيث يركز على التفاعل بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والجماعة، فالتفاعل الاجتماعي يشكل أساس الشخصية أو الهوية الفردية والعلاقات الشخصية المتفاعلة، فالإنسان أساساً كائن حي، ليس بتكوينه البيولوجى فقط، لكن بحقيقة مشاركته في الجماعة الاجتماعية، لأن التفاعل الاجتماعي هو المركز الذي تدور حوله الموضوعات والمفاهيم التي تمثل جميع مناحى الحياة الإنسانية (المرجع السابق)، وليس التفاعل الاجتماعي عملاً مشتركاً موجهاً من شخص لشخص آخر فقط بل إنه رد فعل ذاتى أيضاً أي تفاعل مع الشخص نفسه – الهوية مع ذاتها – ، وكذلك مع العقل الجمعي ككل، وعملية التأثير والتأثر تتم من خلال عملية التفاعل بين الهوية الفردية والهوية الجماعية على الهوية الفردية والعكس.

ومن البدهي أن يكون تأثير الهوية الفردية في الهوية الجماعية ضئيلاً جداً إذا ما قورن بتأثير هوية العقل الجمعي على الفرد في عملية التفاعل الاجتماعي، ويكون التأثير أقوى إذا كانت هناك أسباب وقواسم وعمليات تنبيه واستجابة مشتركة، وكذلك تشابه المواقف التي يتم فيها اكتساب السلوك وأنماط التفكير بين الهويات الفردية (عبدالخالق، 1993)، لأن في ذلك الحين ستكون الهوية الفردية على قدر كبير من التشابه في سلوكياتها وثقافتها بالهوية الفردية الأخرى، فيقوى التأثير ويتكون من مجموع الهويات الفردية هوية العقل الجمعي ككل، والتي يكون تأثيرها على الفرد قوياً لدرجة أنها تصيغ وتعيد صياغة الهوية الفردية الداخلية في تكوينها والمتضمنة فيها.

جدير بالذكر أن التأثير لا يقتصر على اكتساب السلوك وأنماط التفكير الصحيحة أو المنطقية دون غيرها، بل إن عملية التأثير والتأثر في التفاعل الاجتماعي إنما تستغرق جميع أنماط التفكير، لأن عملية الانتقاء تتوقف على الفروق الفردية، والهوية الفردية بدورها خاضعة لتأثير هوية العقل الجمعي، وفي ضوء عملية التنبيه والاستجابة في التفاعل الاجتماعي تكون عملية الانتقاء متسمة بطابع الصعوبة والتعقيد، فالانتقاء في المستوى النظري أيسر منه في المستوى العملي، وينشأ من ذلك هوة أو فجوة بين الانتقاء في المستوى النظري وبين الفعل الانتقائي للسلوك في المستوى العملي، قد تصل تلك الفجوة إلى حد التناقض والتضارب بين المستويين في سلوكيات وفكر الهوية الواحدة.

ويمكن القول أن في تلك الجدلية الديناميكية بين الهوية الفردية والجماعية من تأثير وتأثر وصعوبة عملية الانتقاء وما يستتبعها من مشكلات سواء في المستوى النظري أو العملي أو بين الاثنين، تتبلور الهوية

الجماعية مستغرقة السمات العامة الثقافية والسلوكية للهويات الفردية الداخلة فيها، تلك السمات العامة المتصفة بالإيجابيات والسلبيات، وإن كانت السلبيات أكثر من حيث الكم والكيف من الإيجابيات، أصبحت هوية العقل الجمعي هوية مشتتة، حيث يتضح ذلك من خلال مفهوماتها ومقولاتها سواء أكانت في خطاباتها النظرية أم في سلوكياتها العامة، يظهر تشتت الهوية أيضاً بوضوح من خلال ميكانيزمات الدفاع اللاشعورية التي تستخدمها للتخفيف من حدة مشاعر القلق التي تنتابها نتيجة فشلها في تحقيق الأهداف في المجالات المختلفة المتعددة.

من هذا المنطلق أو المنظور يمكن النظر إلى هوية العقل الجمعي من خلال الدلالة السيكولوجية الاجتماعية، تنمو وتتطور وتتعرض لصراع وأزمات خلال نموها وتكونها، تتعرض لأزمات نفسية، تستخدم ميكانيزمات وحيل دفاعية لا شعورية، ينتابها القلق والتشتت والصراع والمشكلات النفسية الناجمة عن مراحل الفشل، يمكن تحليلها والوقوف على الأسباب التي أدت إلى ضعفها وتشتتها بهدف المعالجة والإصلاح، لأن الحالة النفسية هي الدعامة التي ترتكز عليها مقومات هوية العقل الجمعي ، والنظم الاجتماعية هي الأوضاع الانعكاسية التي تُعَبر عن رغبات وميول تتجاوب في نفسية المجتمع، وهي صدى للحالات النفسية التي تتردد بين الأفراد.

3- الدلالة الاجتماعية الثقافية

تُعَبر هوية المجتمع في الدلالة الاجتماعية الثقافية عن الإطار الفكرى العام والإطار النفسي الذي يُعَبر عن وجوده الاجتماعي والنفسي والثقافي والعرقي، وبالتالي يمكن التحدث عن السمات العامة وأنماط التفكير والسلوكيات والأصل العرقي في ضوء هوية مجتمع ما كعقل جمعي في الخطاب السوسيولوجي الأيديولوجي لمفهوم الهوية، وبذلك يمكن القول بأن هوية مجتمع ما هي كل ما أنتجه العقل الجمعي للمجتمع من إرث ثقافي عبر تاريخه، والذي يمثل النمط الأيديولوجي لطرق التفكير الخاصة بعقل المجتمع.

وهذا الإرث هو الذي يرسم ويحدد هوية العقل الجمعي في المجتمع، لأنه متبلور في العادات والتقاليد والمقولات الدينية والأخلاق وأساليب الحياة والسلوكيات وطرق التفكير، تلك التي تكمن في الأيديولوجية التي يعمل من خلالها عقل المجتمع في منظومة موحدة، وإن كان داخل تلك الوحدة أو المنظومة التنوع والاختلاف والتباين ولكنها تؤدي إلى وحدة المنظومة نفسها، وجدير بالذكر أن هناك فرق بين الاختلاف والتنوع والتباين المؤدي لانتقاء الأفضل وبين التنازع والصراع المؤدي إلى تشتت الهوية وضعفها، فإن الأول

يعمل على تقوية الهوية – هوية العقل الجمعي في المجتمع – والثاني يعمل على تضعيف تلك الهوية وجعلها تعاني من التخلف والمشاكل النفسية والثقافية والسلوكية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

كما وتتطرق الدلالة الاجتماعية والثقافية إلى مفهومين أساسيين يرتكز عليهما مكونات بنية الهوية، وهما مفهوم القومية ومفهوم الأيديولوجيا، أما الأول فيستخدم في كثير من الأحيان أو معظمها مرادفاً لمفهوم الهوية العرقية، وفكرة القومية أو الهوية العرقية هي من ضمن أفكار القانون الطبيعى للمجتمعات البشرية، وهي موجودة منذ القدم، تختلف صورها باختلاف العصور والمجتمعات، لأنها تُعَبر عن علاقات اجتماعية لمجموعة من أبناء الأمة الواحدة، قد يحسن استخدامها أبناءها أو يسيئوا، وهذا متوقف على الأفكار الكامنة التي تُعَبر عن تلك العلاقات بين أبنائها، وهي بهذا تتبلور في صلة اجتماعية عاطفية، تنشأ من الاشتراك في الوطن والجنس واللغة والمنافع، وهنا يأتي مفهوم القومية في هذا المعنى كرابطة اجتماعية تربط الناس أو الجماعة بعضها مع بعض برباط الشعور بالانتماء، إلى جانب روابط أخرى روحية ومادية، ويكون بذلك مفهوم الهوية متضمناً المفهوم الثاني وهو مفهوم الأيديولوجيا، الذي يعني المنهج أو النسق الفكري المميز للهوية ذات الطابع الوحدوي، أي السمة أو الصبغة التي تتماسك بين طياتها الموضوعات المُدرَكة على اختلافها سواء أكانت هذه الموضوعات عقائدية دينية أم سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية.

ويرتبط مفهوم القومية بمفهوم الأمة، فالأول يُعد مفهوماً اجتماعياً بما تحكمه من روابط روحية مشتركة وهو مفهوم اجتماعي ترابطي، بينما الثاني – الأمة – فهو مفهوم سياسي أكثر منه اجتماعي، والهوية القومية بالمفهوم السوسيولوجي التاريخي تعني طرق تفكير وشعور وسلوك بتسم بالتماثل والهيمنة النسبية لمجتمع معين، وهي هوية نسبية إلى حد ما وتاريخية يحققها شعب ما عن طريق التفاعل أو علاقته الجدلية مع التاريخ.

وجدير بالذكر الإشارة هنا إلى نظرتين على قدر من الاختلاف بصدد مصادر تشكيل هوية العقل الجمعي، الأولى تنظر إلى الهوية من خلال عملية الجدل التاريخية للمجتمع، وترى أن هوية المجتمع تتكون أو تُكتسب من جدلية تاريخه، وهي النظرة الاكتسابية الجدلية، والثانية تنظر إلى الهوية من المنظور الطَبْعى القَبْلى كجوهر، وراثي يضيف سمة عامة ثابتة نسبياً لهوية العقل الجمعي للمجتمع.

ثالثاً: مصادر تشكيل الهوية

أ- النظرة الاكتسابية الجدلية

تشير تلك النظرة إلى أن هوية العقل الجمعي للمجتمع – الهوية القومية – مكتسبة لا يرثها المجتمع من تركيب نفسي أو جوهر متأصل فيه، وإنما يكتسبها المجتمع نتيجة استجابات لظروف ودوافع متغيرة تطرأ على المجتمع عبر تاريخها الطويل، وعلى هذا فخصوصيات أي شعب أو قومية هي نتاج عوامل التاريخ الديناميكية في صيرورة التفاعل الاجتماعي والصراعات الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية والحروب والتفاعل الثقافي وعمليات التأثير والتأثر، وينفي أن تكون الهوية القومية ناتجة عن فطرة أو غريزة طبيعية ثابتة ولو نسبياً، وأيضاً يرى هذا الاتجاه أن معظم الخصائص التي ترتبط بقومية ما هي نسبية، وما يميز قومية في مرحلة ما لا يعني أنه سيميزها في مرحلة أخرى.

وهذا يعني أن هوية العقل الجمعي – الهوية القومية– هوية تاريخية، والتاريخ هو الذي يشكلها، وهي انتقال تراثي اجتماعي ثقافي معين إلى الأجيال الجديدة، أو نشوء هذه الأخيرة في إطار خلفية اجتماعية ثقافية متماثلة، والأساس الذي يدعو إلى هذه الظاهرة ويبرزها هو نشأة الأفراد في وسط اجتماعي ثقافي واحد يكشفون – رغم الاختلافات الفردية– عن سمات متماثلة، وكلما زادت وحدة هذا الوسط زادت وحدة هذه السمات، فالأوضاع والتجارب المتماثلة تميل إلى إفراز هوية متماثلة بين الأفراد والجماعات التي تتعرض لها، لهذا عندما ترتفع درجة التماثل تصبح وحدة بارزة.

وهناك تصورات ومشاعر جماعية تستقر في اللغة والأنظمة والعادات والتقاليد والقيم، هي التي تحدد هوية الشعوب، وهذا لا يعني أنها ثابتة أو هي ترجع إلى تركيب عقلي – نفسي متأصل في طبيعة الشعب أو الأمة، ولا يعني أيضاً أن هوية المجتمع تكون ما هي عليه، لأن ما هي عليه محتوم عليها بما هي عليه، والهوية القومية في رأي ذلك الاتجاه يمكن أن تحدد سوسيولوجياً بأنها من السمات العامة التي تميز شعباً أو أمة في مرحلة تاريخية معينة، لأنها نتاج جدلية المجتمع مع الظروف والملابسات المتغيرة في جميع مجالات الحياة عبر تاريخه.

يستدل ذلك الاتجاه على نسبية مفهوم الهوية وعلى أنها مكتسبة من الجدلية التاريخية للمجتمع بالتغيرات المفهومية والسلوكية في فترات محددة لمجتمعات مختلفة، من خلال اختيار بعض الأحداث

والظواهر التي جعلت هوية المجتمع تنتقل إلى النقيض، ومثال ذلك: التحولات السريعة الجذرية التي حدثت في بعض مراحل التاريخ ونقلت الشعوب من حالة تاريخية معينة إلى نقيضها، كما حدث بعد ظهور الإسلام، أو بعد الثورة الفرنسية، أو الثورة الروسية، أو الصينية الشيوعية، وظهور العقلانية أو الثورة العلمية، وأيضاً: الفرنسيون المسالمون الذين كانوا يدعون إلى الحرية والإخاء والمساواة، يجدون الفكر الانتقادي ويعبرون عن اتجاهات عالمية وعقلانية في القرن الثامن عشر، انتقلوا إلى نقيض ذلك في جيل واحد، وذلك في المرحلة النابليونية، وكذلك: الألمان الذين كانوا يعيشون في عالم ثقافي تسوده مشاغل الفلسفة والأدب والموسيقى والفن، راضين في ظل التجزئة إلى وحدات سياسية كثيرة، انتقلوا إلى نقيض ذلك تحت قيادة بروسيا وبسمارك (البيطار، 2002)، تلك الأمثلة تشير إلى الطبيعة المكتسبة النسبية لهوية العقل الجمعي.

ويستطرد هذا الاتجاه أطروحته برفضه التام لوجود علة أو سبب طبيعي طُبعت عليه هوية المجتمع، فيشير إلى عدم وجود سبب وراثي حتمي بأن يكون الفرد فرنسياً، أو عربياً، فالناس ينشأون فقط في ولاءات قومية، يتثقفون بها ويتعودون عليها، والتجربة التاريخية تدل – في رأي ذلك الاتجاه – على أنه من الممكن تحديد القوميات وتركيبها، ثم تغيير أو تجديد التحديد والتركيب بمرونة، كل منطقة في أوروبا تقريباً اتحدت في وقت من الأوقات مع كل منطقة مجاورة تقريبا، ولكن بعض هذه الاتحادات فقط استمر وأثار ولاءات شعوبها، والاتحادات التي استمرت في الواقع أو في الشعور كانت تلك التي وجدت أثناء عملية التعبئة والدمج عناصر أخرى تعززها، فتقوى هذه العملية لأنها كانت تضيف إليها الذكريات السياسية، الرموز، المعاناة، الحقوق التاريخية.

في ضوء نقد فكرة استاتيكية الهوية كعقل جمعى للمجتمع، يستشهد ذلك الاتجاه بدراسة يشيد بها في تحديد العقل الجمعي الذي يميز جنوبي الولايات المتحدة ويعطيه هوية خاصة تتناقض مع الولايات الأخرى أو عقلها الجمعي، وهذا يعني أن العقل الأمريكي العام غير موجود في الجنوب، ومن الممكن بذلك خلق هويتين لشعب واحد، فالهوية القومية تُعَبر عن مجموعة من ميزات الشخصية وقوالبها المستقرة نسبياً والتي تكون نموذجيته إلى حد ما بين أفراد مجتمع معين.

واستكمالاً للاستقراء التاريخى بصدد نسبية هوية العقل الجمعي واكتسابها، فالفايكنج الاسكندنافيون كانوا كارثة على أوروبا أثناء القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، يقتلون ويحرقون ويسلبون ما يقع في طريقهم طيلة آلاف الأميال، من روسيا إلى جبل طارق، والسويديون الذين ينحدرون منهم كرروا هذه الأعمال في

القرن السابع عشر الميلادي، ولكن البلدان الاسكندنافية تمثل في القرن الحالي أُمماً نموذجية من حيث الميل للسلام، الرفاهية، الديموقراطية، النزعة العالمية.

وفي القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين كان السويسريون يشكلون قوة عسكرية مرعبة والمرتزقة منهم يسلبون وينهبون، والآن الشعب السويسري نقيض ما كان عليه، فهو الآن يمثل نموذجاً للاستقامة العالمية، كثيرون من الكُتاب كانوا حتى الأمس القريب يتحدثون عن الهوية الثابتة الأمريكية أو الروح الأمريكية التي تتميز بالفردية، ويُعَبر عنها بالأخلاق البروتستانتية، ولكن ابتداء من الخمسينات بدأ الحديث عن هوية عقل جمعي جديدة تجد معناها وذاتها فيما يسمى بالأخلاقية الاجتماعية التي تنطلق من الجماعة بدلاً من الفرد وتشكل النقيض الأول. (المرجع السابق)

لم تحقق أمريكا في تاريخها حتى حرب الاستقلال شيئاً يذكر من حيث الثقافة والعلم، والآن هي على نقيض ما كانت عليه، ويعود ذلك إلى كون أوضاع الحياة التي كان الأمريكيون مضطرين إلى العمل فيها، حيث كانت في الماضي تعني سيادة الحكام وما كان يهمهم فقط استثمار المستعمرات الأمريكية، وتغيرت طبيعة الهوية الأمريكية بتغير الأوضاع السياسية والتاريخية، فالهويات تتغير وتنقلب إلى النقيض في ضوء التفاعل الجدلي التاريخي.

حتى الماضي القريب كان الفكر الغربى يردد أن الشعب الياباني ذو هوية مقلدة، يملك قدرة على التقليد ولا يملك قدرة على الإبداع، والآن أصبحت هوية العقل الجمعي اليابانية لديها القدرة على الإبداع والاختراع في جميع مجالات النشاط العلمي، بحيث تُعد الآن نموذجاً للانضباط والنظام والعلم، اليابان التي تُعبر الآن عن النظام والانضباط كانت في فترة تحولها إلى دولة واحدة على النقيض، حروب داخلية مؤامرات، اغتيالات، خصومات، اضطرابات داخلية إبان القرن السادس عشرالميلادي، تغيرت الهوية بتغير الظروف التاريخية. (المرجع السابق).

وهناك مثال آخر يسوقه أصحاب النظرة الاكتسابية لهوية العقل الجمعي من خلال منهجية المقارنة بين حاضر الهوية بماضيها البعيد، والوقوف على التناقض بين الماضي والحاضر، يدور هذا المثال حول هوية العقل الجمعي اليونانية، فيتساءل أصحاب هذا الاتجاه: أين يونان اليوم من يونان الماضي؟ فعلى الرغم من الاستمرارية البيولوجية البارزة التي تشد المجتمع اليوناني إلى أسلافه القدماء الذين قدموا للبشرية الفكر والثقافة والإبداع، فهو اليوم لا يتميز بما كان يتميز به من خلق وإبداع.

إن السبب في هذا التناقض بين يوناني القرن الثالث قبل الميلاد ويوناني القرن العشرين، إنما يرجع إلى تاريخ اليونان المأسوي من فوضى سياسية وحروب وتفكك اجتماعي وغزو واستعباد وتحولات اقتصادية وثقافية منذ ذلك التاريخ، ويرى ذلك الاتجاه أن عقول اليونانيين الذين حققوا ذلك العلو من الإنجاز الفكرى أثناء العصر الذهبى الذي ميز اليونان الكلاسيكية، لا تختلف من حيث التركيب عن عقول اليونانيين في العصور المظلمة التي تبعت ذلك العصر، وما حدث من هبوط في الإنتاج الفكرى كان نتيجة الوسط المتغير.

- **نقد الاتجاه الاكتسابي**

جدير بالذكر أن هذا الاتجاه الاكتسابي جعل من الهوية نمطاً فكرياً سلوكياً ناتجاً من التفاعل الاجتماعي في جميع مجالاته عبر المراحل التاريخية التي تطرأ على المجتمع بصرف النظر عن عرقية المجتمع وما تحمله من خصائص، وذلك حتى يكون هناك تبرير لحالة العقل الجمعي للهوية العربية الآنية، فما قيل عن الهوية اليونانية يمكن أن يقال عن الهوية العربية أيضاً، وتحميل الوضع الآني أو الراهن للهوية العربية على الظروف والملابسات والتحديات التاريخية.

يقدم هذا الاتجاه أمثلة أخرى تاريخية لتعزيز تلك النظرة، حيث تتبلور في هويتين أوروبيتين، الأولى من شرق أوروبا وهي الهوية الروسية، والأخرى من غرب أوروبا وهي الهوية الإنجليزية. ففي روسيا كان يوجد في القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين مفهوم واسع الانتشار يرى أن الهوية الروسية تتناقض مع الحضارة الغربية الحديثة، أي مع المجتمع الصناعي التقني الحديث، وهذه الروح أو الهوية القومية الخاصة تعبر عن ذاتها في الكنيسة الأرثوذكسية والنظام القيصري، ولذلك فإن الفشل محتوم على حركة التغرب لأنها تتناقض مع هذه الهوية، وعندما تغيرت الأوضاع الأيديولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية تغيرت الهوية الروسية وأصبحت أكثر استيعاباً للحضارة الغربية.

أما المثال الآخر وهو الهوية الإنجليزية فإن هذا الاتجاه رفض أن تكون خصائص الهوية الإنجليزية المتجلية في الانضباط الذاتي والنظام والاعتدال والاتزان والعقلانية، ناتجة عن طبيعة ذاتية عرقية، ولكنه أحالها إلى الاستقرار السياسي البارز والطويل الذي تمتعت به بريطانيا، فانعكس ذلك على هوية العقل

الجمعي البريطانية.

تتلخص تلك النظرة في أن هوية العقل الجمعي تتكون من خلال التفاعلية الديناميكية للمجتمع عَبْر تاريخه، من خلال استجابات المجتمع للمثيرات أو التحديات التي تطرأ عليه عبر التاريخ الخاص به، وبهذا يرى أن الهوية ما هي إلا انعكاس الجدلية التاريخية للمجتمع في جميع المجالات الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، الثقافية، العلمية، فتتبلور الهوية في الوعي المعرفي بالذات وبالآخر، هذا الوعى هو نتاج الجدلية التاريخية.

وبناء على هذا فإن هوية العقل الجمعي لمجتمع ما هي في حقيقتها متغيرة، يمكن أن تنقلب إلى النقيض تبعاً للديالكتية التاريخية، ينفي هذا الاتجاه فكرة ثبات الهوية الكامن في الجانب العرقي للمجتمع، ولكن تلك النظرة لم تستطع تقديم تفسيرات منطقية وعلمية لتماثل أنماط الفكر عبر تاريخ المجتمع الطويل في ضوء اختلاف الظروف التاريخية للمجتمع نفسه.

ب- النظرة الطَبْعية الوراثية :

تذهب تلك النظرة إلى أن هوية الأمم والشعوب والثقافات المختلفة إنما تتحد بجوهر أو تركيب نفسي عقلي ثابت نسبياً يكمن في طبيعة وخصائص الأصل العرقي وما يتسم به من خصائص متماثلة خلال تاريخ المجتمع، اتخذ هذا الاتجاه المنهجية نفسها التي اتخذتها النظرة الاكتسابية لمحاولة إثبات صحة الرأي، وهي منهجية الاستقراء التاريخي والملاحظة العلمية، انطلق الاتجاه الطَبْعي من خلال المعطيات التاريخية الماضية وصلتها بالحاضر وإيجاد الخصائص المتشابهة والمتماثلة للهوية في ضوء اختلاف الظروف التاريخية في المجالات المتعددة.

يشير هذا الاتجاه إلى أن علم الأنثروبولوجيا – علم الأجناس البشرية – الذي يدرس المجتمعات البدائية قد أثبت فكرة طبيعة هوية العقل الجمعي وثباتها النسبي من خلال دراسته للمجتمعات البدائية في العصر الحديث، فإن تلك الهويات على الرغم من علمها ومعرفتها بالحضارات والأفكار والثقافات الأخرى إلا أنها لم تتغير منذ نشأتها التي ترجع إلى عدة عقود أو آلاف السنين، مرت عليها متغيرات كثيرة عبر تاريخها، اجتماعية وسياسية واقتصادية، استقرار سياسي في بعض الفترات، اضطرابات داخلية في فترات أخرى وأيضاً صراعات خارجية، كل هذه المتغيرات عبارة عن جدلية تاريخية، وإن كانت قد أثرت تأثيراً طفيفاً إلا أن السمات والخصائص العامة وأنماط تفكير العقل الجمعي لتلك المجتمعات لم تتغير واتصفت بالثبات النسبي.

يرجع السبب في ذلك إلى الأصل العرقي وأيضاً العادات والتقاليد التي ساعدت على انغلاق العرق على نفسه، نتج عن ذلك التماثل الكبير في أنماط تفكير المجتمع بين ماضيه الطويل وحاضره، التماثل الذي يذهب إلى حد التطابق بين الماضي والحاضر في السلوكيات والثقافة والعادات والتقاليد، الأمر الذي يجعل تحول تلك الهويات إلى النقيض أمراً مشكوكاً فيه، وهذا ما يجعل لتلك المجتمعات خصائص ثابتة، كل هوية تختلف وتتميز عن الهوية الأخرى بمميزات وخصائص وسمات تفصلها عن الأخرى، فهناك عوامل طبيعية تعطي الهوية خصوصيتها.

ولكن هذا الاتجاه لا يجعل الأمر حتمياً من منطلق أن كل شيء ينطوي في أعماق داخله على جوهر يمثل صميم هذا الشيء ويحدده، ولكن يُرجع طبائع الهويات المختلفة إلى سمات وخصائص متماثلة بين الماضي والحاضر في التركيب (العقلي – النفسي) ذاته منذ أزمان بعيدة في المجتمع، وكأنها تماثل في وحدتها وحدة الكائن الحي، ساعد على تلك النظرة الاكتشافات البيولوجية الحديثة، مثل اكتشافات عمل

الجينات والشفرة الوراثية وأثرها على أنماط التفكير والسلوك، إن تلك الاكتشافات العلمية وإن كانت في بدايات مراحلها إلا أنها تؤيد النظرة الطَبْعية الوراثية لهوية العقل الجمعي للمجتمع.

وعلم الوراثة يبحث في أسباب الشبه والاختلاف في صفات الذين تربطهم صلة القربى بغض النظر عن كون هذه الصفات هي صفات شبيهة بالآباء والأجداد أم متغايرة، لأن مفهوم التغير يعني تلك الفروق الناشئة عن العوامل الوراثية (المجموعة الكروموسومية)، فالجانب الوراثي مقرر في الشفرة الوراثية المتضمنة في جزئ DNA، والوراثة لا تشمل الشكل فقط بل تشمل السلوك، إذ أن تلك الصفات تتوارث من جيل إلى آخر بفعل انتقال الجينات. (روز، 1990)

نتج عن تلك الاكتشافات العلمية في مجال البيولوجيا ظهور علم النفس البيولوجي (السيكوبيولوجي) Biopsychology كمحاولة لإثبات العلاقة بين علم النفس وعلم البيولوجيا، أي دراسة الفرد باعتباره كلاً متكاملاً لا يمكن اختزاله إلى بُعد بيولوجي أو بُعد سيكولوجي، كما ظهر في السبعينيات من القرن العشرين علم جديد هو علم البيولوجيا الاجتماعية أو علم (السسيوبيولوجي) Cociobiology من خلال الكتاب الشهير "البيولوجيا الاجتماعية: التركيب الجديد" الذي وضعه ويلسون Wilson عام 1975م، والذي يرى فيه أن هناك أساس بيولوجي لكل أنواع السلوك الاجتماعي، ويحاول هذا العلم أن يجد تفسيراً بيولوجياً للمظاهر الحضارية المختلفة من دين وأخلاق وأنماط للتفكير وسلوكيات اجتماعية، فجميع الأنشطة وتفاصيل التنظيمات الاجتماعية لها أساس بيولوجي منطلقة من الجينات الوراثية.

ومن خلال النظرة البيولوجية الوراثية يفسر أصحابها اختلاف هويات المجتمعات، سواء أكان هذا الاختلاف في مستوى التنوع أم في مستوى درجة الحضارة، فلكل هوية نمط وأسلوب للفكر والحياة والعادات والتقاليد وقدرة على الإنتاج واهتمامات تختلف عن الهوية الأخرى، وعلى قدر اتجاه اهتمامات الهوية ورقيّ نمط تفكيرها يكون مستوى حضارتها وعلمها مقارنة بالأخرى، وكل هذا لا يأتى من فراغ يسبقه بل تتوارثه الأجيال، جيل بعد جيل عبر تاريخ الهوية، وهذا الإرث يمكن تفسيره بالوراثة البيولوجية والتي تجعل للهوية نمطاً متشابهاً نسبياً عبر تاريخها.

في مستوى الملاحظة العادية لحركات وإشارات وسلوكيات وفكر الأفراد الذين نشأوا في مجتمعات مغايرة لمجتمعاتهم الأصلية العرقية، مجتمعات الآباء والأجداد، نجدها على درجة كبيرة من التشابه، وإن كانت البيئة الثقافية مغايرة للبيئة الثقافية الخاصة بالأصل – الأجداد – إلا أن درجة التشابه في مستوى

الملاحظة، ومن جانب أخر تماثل الأنماط الجسمية التي تحمل الجينات الوراثية، ولا يقتصر عمل تلك الجينات على الصبغة المادية الجسمانية فقط، بل يمتد إلى السلوك ومستوى الفكر، قد يحدث تنازعاً بين الطبع أو طبيعة الهوية وبين البيئة الثقافية المختلفة عنها، على الرغم من نشأة الهوية الفردية وفي كثير من الأحيان الجماعية في تلك البيئة، سواء أكانت تلك البيئة في مستوى أعلى من الهوية الناشئة فيها أم أدنى.

مثال ذلك: السود أو الزنوج الذين نشأوا في المجتمع الأمريكي أو المجتمع الأوروبي، ليس هم فقط بل والآباء وفي كثير من الأحيان آباء الآباء، فهم من أصل أفريقي، نجدهم يعيشون في البيئة الثقافية الأمريكية أو الأوروبية التي نشأوا فيها في جماعات كهوية لها مميزات أو خصائص تميزهم عن هوية المجتمع نفسه، ولا يعني ذلك عدم التأثير والتأثر، بل ظلت خصائص الهوية الأصلية موجودة سواء أكانت بالتماثل الكبير أم الضئيل ولكنها موجودة.

كذلك الهوية الصينية والهوية العربية، فالصينيون والعرب الذين نشأوا وآبائهم في المجتمعات الأوروبية والأمريكية، يعيشون أيضاً كالأفارقة في جماعات، توحدهم أنماط السلوك والتفكير المتماثلة إلى حد كبير بالأنماط الموجودة في موطنهم الأصلي، على الرغم من اختلاف النشأة والبيئة والثقافة والعلم، بماذا إذن يمكن أن نفسر ذلك؟ ما هو الدافع الذي يجعل ذلك التماثل بين النمط الهووي في المجتمع لتلك الهويات وبين النمط الهووي في الموطن الأصلي؟ على الرغم من الاختلاف الثقافي بين المجتمعين.

يمكن تفسير ذلك في ضوء مفهوم الانغلاق العرقي على نفسه، تلك الجماعات أو الهويات شعرت بالاغتراب في بداية نشأتها في المجتمع الجديد، وللتغلب على هذا الشعور، عاشت في شكل مجموعات كل منها تتغلب على مشاعر الاغتراب عن طريق الانغلاق العرقي، فيكون الزواج من خلال العرق نفسه، يأتي النسل من جنس الهوية نفسها، وقليلاً ما يحدث خلاف ذلك، فتتكون الهوية القومية كامتداد للهوية الأصلية، ولكن في مجتمع آخر مختلف عن الأصل، وتكون تلك الهويات هي هويات الأقلية، لها خصائص وسمات متماثلة بالهوية الأصلية، تلك الخصائص جسمانية وشكلية وكذلك فكرية سلوكية، ولا يعني ذلك عدم التأثر بالبيئة المحيطة ولكن لا ينفي ذلك التأثر بالخصائص الأصلية للهوية، بل يظل وجودها في وجود الهوية متجلية في العقل الجمعي، وإن لم تحافظ هوية الأقلية على الانغلاق العرقي لتلاشت في البيئة الجديدة منذ نشأتها فيها.

ظاهرة الانغلاق العرقي لم تنشأ حديثاً، بل هي ظاهرة تاريخية قديمة تتم في حالة اغتراب الهوية المكاني، وليس السبب الوحيد لتلك الظاهرة هو الشعور بالاغتراب ولكن هناك عوامل أخرى كتماثل العادات والتقاليد والدين، وكل تلك العوامل تتضمن المفهوم الحديث للاغتراب، فالاغتراب المكاني أي وجود الإنسان في نطاق هوية أخرى مغايرة لهويته الأصلية يستتبعه اغتراب فكرى وأيديولوجى واجتماعي، فيحدث فقدان للتجانس بين الذات وبين ما يحيط بها، ولتقليل مشاعر فقدان التجانس تعيش تلك الهوية في ضوء الانغلاق العرقي، فيظل بذلك التماثل بين هوية الأقلية الناشئة في مجتمع آخر غير الموطن الأصلي وبين الهوية في موطنها الأصلي على الرغم من بعد المسافة المكانية وكذلك الزمانية.

إذن عن طريق الانغلاق العرقي تتماثل هوية العقل الجمعي في أنماط السلوك والفكر والعادات والتقاليد والثقافة والدين بين الماضي والحاضر، بين الهوية الأصلية والمغتربة، فإن العامل المتغير لم ينف خصائص تلك الهوية، وهذا العامل الذي تغير هو البيئة الثقافية والاجتماعية، وعلى الرغم من تغيره إلا أنه لم ينسف خصائص هوية الأقلية والعامل الثابت الذي حافظ على خصائصها هو المحافظة على الانغلاق العرقي والذي تكمن فيه هذه الخصائص.

وجدير بالذكر الإشارة هنا إلى التفرقة بين مفهوم الانغلاق العرقي وبين مفهوم النقاء العرقي أو وحدة العرق الصافي، فالانغلاق العرقي يعني الاهتمام والمحافظة على تكوين الأسرة من جنس الهوية الأصلية ذاتها، كأن يتزوج العربى من عربية، أو الصينى من صينية، وهذا موجود في الواقع بكثرة، أما مفهوم النقاء العرقي أو وحدة العرق الصافي، فهو يعني أن قومية مجتمع ما لم تختلط قط بهويات أو قوميات أخرى منذ نشأتها التاريخية البعيدة، وهذا محال.

جـ – التفاعل الجدلى بين الوراثة والبيئة

مما سبق يمكن القول أننا بصدد رأيين مختلفين حول طبيعة هوية العقل الجمعي للمجتمع ، هل الهوية مكتسبة من خلال الجدلية التاريخية للمجتمع؟ أم طَبْعية وراثية جينية كامنة في طبيعة المجتمع؟ الاتجاه الأول رأى أن الهوية مكتسبة غير فطرية أو طَبْعية أو وراثية، والاتجاه الثاني رأى أن الهوية طَبْعية وراثية كامنة في طبيعة المجتمع غير مكتسبة، كل اتجاه قد اختلف مع الآخر، واستخدم المنهج الاستقرائي التاريخي تارة والعلمي تارة أخرى لإثبات صحة رأيه ونفي الرأي الآخر، وعلى الرغم من تساوي قوة الأدلة الاستقرائية العلمية لديهما إلا أن أصحاب الهوية الأكثر تطوراً يميلون إلى النظرة البيولوجية، وأصحاب الهوية

الأقل تطوراً يميلون بل ويتمسكون بالنظرة الاكتسابية لتبرير موقفهم، ولهذا ظهر تيار جمع بينهما، ليس لمجرد التوفيق بل لتساوي الأدلة العلمية لكل منهما.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك إرهاصات قديمة أشارت إلى الصلة بين العاملين الوراثي والبيئي، قال أرسطو(ت322 ق.م): إن الذين ينحدرون من أصول أفضل يرجح أن يكونوا رجالاً أفضل، ويلاحظ هنا أن أرسطو لم يجعل الأمر حتمياً – بالمعنى الحديث: الحتمية البيولوجية – ولكن جعله في معيار الترجيح، وكذلك جالينوس وأيبوقراط حيث أشارا كلاهما إلى أثر التركيب الجسمي على المزاج والسلوك وأنماط التفكير، تلك الإرهاصات أثرت على التيار الجامع بين البيئة والوراثة بجانب تطور علم البيولوجيا الذي أكد على أهمية العوامل الوراثية في تشكيل السلوك وأسلوب التفكير.

ولتوضيح مسألة التفاعل الجدلي بين الوراثة والسلوك يمكن الاستناد إلى ثلاثة مبادىء، الأول: النتائج العلمية الحديثة التي توصل إليها علم الوراثة والبيولوجيا بصدد تأثير الوراثة على السلوك الإنساني ، والثاني: مبدأ تعدد العلل أو الأسباب للظواهر وعلى الأخص العلوم الإنسانية، والذي يُعَبر عن حدوث الظاهرة في ضوء عدة أسباب ولا يرجعها إلى مبدأ واحد بعينه، لأن مبدأ العامل الأوحد للظاهرة قد أثبت عدم جدواه في المناهج العلمية الحديثة، فالظاهرة الإنسانية تتكون من خلال عدة عوامل متفرقة أحياناً ومجتمعة أحياناً أخرى، ويكون هناك عامل أكثر تأثيراً ولا يعني ذلك نفي العوامل الأخرى، وأصحاب الاتجاه الكسبي قد انطلقوا من خلال فرضية العامل الأوحد وهي الجدل التاريخي أو الظروف البيئية الاجتماعية، وأصحاب الاتجاه الطَبْعى البيولوجى انطلقوا من فرضية الطبع الوراثي البيولوجي.

أما المبدأ الثالث فيتبلور في مفهومي التناقض والتضاد، والتناقض يعني الشيء ونفيه في الوقت نفسه، كما نقول: أن الشيء موجود وغير موجود في اللحظة ذاتها أو في الوقت نفسه، وهذا محال فلا يمكن أن يجتمع الشيء ونقيضه في آن واحد، أما التضاد فهو يعني أن هناك شيئين كل منهما مختلف عن الآخر، ويمكن جمعهما كما نقول: "أبيض" وضده "أسود" حيث يؤدي الجمع بينهما إلى شيء ثالث ليس هو الأول وحده وأيضاً ليس هو الثاني وحده، ولكنه مزيج من الأول والثاني، ولهذا المزيج خصائص وصفات ناتجة عن جمع الاثنين.

وعند النظر إلى الهوية الفردية الشخصية من خلال ذلك نجد مسألة جمع الأضداد كامنة في الإنسان، فهو جامع للغرائز المادية المطبوع عليها والجينات الوراثية التي بدورها مؤثرة في السلوك الإنساني

والجانب الثقافي المتبلور في نمط التفكير، لأن السلوك ناتج في أساسه عن العملية الفكرية وهو انعكاس لها، ومن المحال تصور الفكر دون ذات مادية محملة بالغرائز والرغبات والدوافع، فالثقافة لا يمكن تصورها بدون موضوع لأنها في حقيقة أمرها محمول لموضوع وهي انعكاس له.

كل اتجاه من الاتجاهين الكسبي البيئي والطَبْعي الوراثي قد نظر إلى الآخر من خلال مفهوم التناقض وليس التضاد، فكل نظرة اعتبرت الأخرى نقيضاً لها، بحيث إن تقرر عامل الكسب أو البيئة أدى ذلك إلى نفي عامل الطَبْع والوراثة والعكس، ولم ينظر كل اتجاه للآخر من خلال مفهوم التضاد المؤدي إلى جمعهما معاً، ومن أهم العوامل التي جعلت كل اتجاه ينظر إلى الآخر نظرة تناقضية هو أن الهويات الأقل حضارة قد تمسكت بالنظرة الكسبية البيئية رافضة النظرة الوراثية حتى لا تشعر بأنها ذات سمات عرقية أدنى من السمات العرقية للهويات الأكثر حضارة، والهويات الأكثر تقدماً قد تمسكت بالنظرة الوراثية نتيجة لما أثبتته النظرية العلمية وكذلك الواقع وأيضاً الشعور بالتفوق العرقي.

وفي النظر إلى منطلقات الاتجاه البيئي الاكتسابي تتضح نظرته النقيضية للاتجاه الوراثي، فهو ينطلق من تقسيم الهوية إلى مفهومين: وراثي طَبْعي والآخر اجتماعي بيئي، وكل منهما يقف موقف النقيض من الآخر، فيشير إلى خطأ المفهوم الطَبْعي الذي يحدد شخصية الأمم والشعوب بجوهر أو تركيب نفسي عقلي ثابت ينطلق منه بصرف النظر عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والفكرية المحيطة به، ويرى الاتجاه البيئي أن الاتجاه الطَبْعي قد فصل الجوهر عن الوقائع والتحولات الخارجية وأهمل أثر الأوضاع التاريخية، وهذا لا يجعل التركيب أو الجوهر خاضعا للتغيير والتعديل. (البيطار، 2002)

يتضح من تلك الرؤية أنها تنفي نفياً قاطعاً وجود الطبع الوراثي في مسألة الهوية، ووضعها كنقيض لرؤيتها الاكتسابية، ومنطلق آخر تعتمد عليه تلك النظرة وهو منطلق التحولات الجذرية التي تحدث في بعض مراحل التاريخ، فتنتقل الشعوب من حالة تاريخية معينة إلى نقيضها، واستدلت على ذلك بما حدث بعد الثورة الفرنسية والروسية والصينية الشيوعية، وجعلت محور أو علة تلك التحولات هو العامل السياسي، إن كانت تلك الأمثلة التحولية في تاريخ الشعوب لا يمكن إنكارها أو إنكار درجة التحول عندها، إلا أن ذلك لا ينفي وجود العامل الوراثي، فإن كانت تقرر التحولات الاكتسابية للشعوب أو الهويات إلا أنها لا تقرر سلب أو نفي وجود العامل الوراثي الجيني الطَبْعي.

من جانب آخر أهمل هذا الاتجاه في استشهاده بتلك التحولات جانب مهم ألا وهو التحول الاكتسابي للبشرية ككل، فإن تلك التحولات كانت في سياق أعم وأشمل وهو السياق التحولي للبشرية عبر تاريخها، فمن الطبيعي أن تكون تلك التحولات مستغرقة داخل تحول أشمل مع الحفاظ بالسمات والخصائص العامة للهوية الجزئية، والذي يميز هوية عن غيرها هو الجانب الطَبْعي الذي هو أيضا في حالة ثبوت نسبي وليس من منظور المطلق كما فهم أصحاب الاتجاه الاكتسابي.

وإن كان الاتجاه البيئي قد استشهد بمراحل التحولات للهويات القومية في التاريخ للاستدلال على التغير المطلق إلى النقيض، فلماذا لم يستشهد بالهويات التي تميزت بالثبات النسبي عبر قرون طويلة على الرغم من تعرضها ومعرفتها بالأيديولوجيات المختلفة؟، مثل الهويات الأفريقية المنغلقة وهويات الجماعات من السكان الأصليين في استراليا والجماعات من البوشمان في إفريقيا والفوبجيين في أمريكا الجنوبية، لماذا أهمل ذلك الاتجاه تلك الهويات في استقرائه التاريخي؟ لم تتحول تلك الهويات إلى النقيض عبر تاريخها الطويل على الرغم من تعرضها إلى صراعات وتفاعلات داخلية وخارجية، ولكن لا يعني ذلك نفي الاتجاه البيئي بل يعني نقد النظرة النقيضية تجاه الرؤية الطَبْعية.

إن فكرة الهوية السرمدية المطلقة الواقفة خارج الزمان والمكان دون تعدد مكاني أو تفاعلات تاريخية كمنطلق استاتيكي مطلق، هي فكرة تأملية ميتافيزيقية متناقضة مع الواقع وتغيراته ومع المشاهدات التاريخية، ولا تعني النظرة الطَبْعية الوراثية ذلك المفهوم السرمدي، بل تعني تماثل أنماط السلوكيات والأفكار والثقافة للهوية الواحدة في ضوء تاريخ الهوية نفسها بين الماضي والحاضر على الرغم من التحولات والتفاعلات التاريخية، وهذا التماثل هو الذي يميز الهوية عن الأخرى وهي نظرة تتسم بالتماثل أو الوحدة النسبية ولا يعني هذا نفي النظرة البيئية الاجتماعية التاريخية.

لا نستطيع إنكار التحولات الكبرى للهويات القومية لأن الاستقراء التاريخي يثبتها، وأيضاً لا يمكن إنكار تماثل أنماط الفكر والسلوك والجانب المادي المتمثل في الأشكال الجسمية للهوية الواحدة، لأن في إنكار ذلك هو في حقيقة أمره إنكار للعلوم الطبيعية البيولوجية، وعلى الأخص علم الجينات، ومن منطلق أن مفهوم البيئة ومفهوم الطَبْع يمكن اعتبارهما متضادين غير متناقضين فيمكن الجمع بينهما وعدم نفي أحدهما بتقرير الآخر، وينتج عن ذلك مفهوم آخر يقوم على تقرير المفهومين ووحدتيهما في مفهوم واحد.

بناء على ذلك يمكن القول بأن الهوية نسبية متغيرة متأثرة بالتفاعل التاريخي المتمثل في الصراعات والتحديات الداخلية والخارجية، تلك العوامل في جميع المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، قد يحدث عبر تاريخ الهوية تحديات تنقلها إلى الضد تبعاً لقوة الظروف، وقد تكون التحديات ضعيفة كما هو الحال في المجتمعات والهويات المنغلقة على نفسها، وأيضاً الاستجابة قد تكون التحديات قوية والاستجابة ضعيفة لا تماثل التحدي في القوة كما هو الحال في هوية العقل الجمعي العربي، وقد تكون التحديات ضعيفة والاستجابة قوية كما في الهويات ذات الحضارة المتقدمة، فليس بالضرورة أن تكون الاستجابة بقدر مستوى قوة التحدي، ولهذا تتسم التحولات سواء أكانت كبيرة أم طفيفة بتماثل نمطي طَبْعي إلى حد ما بين ماضي الهوية وحاضرها ويميزها ذلك التماثل عن الهويات الأخرى.

ومما سبق فإن هوية المجتمع تتبلور من خلال التفاعل الجدلي بين الوراثة والبيئة، وسلوكها يتحدد وفقاً لعاملي الوراثة والبيئة، فالعوامل البيئية تمد الهوية بالمثيرات التي تجعل الإمكانات الوراثية تستجيب لهذه المثيرات بطريقة ثابتة نسبياً، ذلك لأن العوامل البيئية على اختلاف أنواعها، الطبيعية والاجتماعية والتاريخية، لا تخرج عن كونها مثيرات متعددة تؤثر في العوامل الوراثية محدثة مجموعة من الاستجابات التي تمثل الصفات العامة للهوية، وهذا يسمى بجدلية التفاعل بين الوراثة والبيئة. وهذه الجدلية تعطى هوية العقل الجمعي نمطها الفكري المؤثر على سلوكها الذي يجعلها ذات سمات وخصائص تميزها عن الهويات الأخرى.

وبذلك يمكن النظر إلى هوية العقل الجمعي من خلال طبيعتها ككائن حي، لها دلالة وجودية تتفاعل وتؤثر وتتأثر، وتتنازع مع ذاتها ومع الآخر أيضاً، تنمو وتنضج، ذات طبيعة خاصة نسبية إلى حد ما تميزها عن الأخرى، كما أن لها دلالة نفسية باعتبارها كائناً حياً، تَمُر بمراحل نفسية عديدة خلال نموها وحياتها، تحدث لها أزمات نفسية في حالات الصراع مع الذات والآخر، تستخدم ميكانيزمات الدفاع النفسية لمواجهة الشعور بالإحباط في حالات الأزمات كالتبرير والإسقاط بصرف النظر عن عوامل الفشل، كذلك لها دلالة اجتماعية وثقافية تتعامل وتتفاعل مع الذات والآخر، لها أنماط من السلوك والفكر والثقافة، لها ماض وحاضر ومستقبل، تحتوي التغير والصيرورة والتماثل والتقابل، وكذلك الصراع والنزاع، ذلك لأن الهوية ما هي إلا مجموع الأفراد في المجتمع الواحد بما لهم من حياة ووجود وفكر وتاريخ ومصالح مشتركة.

هوامش البحث

1- أبو النصر الفارابى، كتاب الحروف، تحقيق وتعليق د. محسن مهدى، بيروت، 1990م، ص 85، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ط2، بيروت، 1967م، ص557، الكندى، في الفلسفة الأولى، ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة،1950م، ص 113-122.

2- الجرجانى، التعريفات، بيروت، 1995م، ص257.

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، 1979م، ص 531.

4- أبو البقاء الكفوى، الكليات، بيروت، 1992م، ص963.

5- الفارابى، كتاب الحروف، ص 88.

6- الموسوعة الهيجيلية، القاهرة، 1996م، ج2، ص 299.

7- الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، 1986، ج1، ص321.

8- أليكس ميكشيللى، الهوية، دمشق، 1993م، ص76.

9- د. عابدين الشريف، الإعلام والعولمة والهوية، ليبيا، 2006م، ص51.

10- د. رشاد عبد الله الشامى، إشكالية الهوية في إسرائيل، الكويت، 1997م، ص 9، 10.

11- المرجع السابق، ص 10.

12- د. محمد عابد الجابرى، العولمة والهوية الثقافية، المستقبل العربى، العدد 228، بيروت، 1998م.

13- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، 1952م، ص 53.

14- Zeller, outlines of the Greek philosophy. London, 1948, p. 104.

15- د. فتحى المسكينى، الهوية والزمان، بيروت، 2001م، ص 8.

16- أبو حامد الغزالى، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، القاهرة، 1985م، ص 28.

17- أوغسطين، الاعترافات، بيروت، 1981م، ص 23 وما بعدها.

18- د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط4، الإسكندرية، 1969م، ج2، ص 168.

19- الشهرستانى، نهاية الإقدام في علم الكلام، بغداد، ب - ت، ص 320.

20- الكندى، رسالة في وحدانية الله، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، ص 169.

21- الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، 1986م، ص 12.

22- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 558.

23- ابن عربى، فصوص الحكم، القاهرة، 1946م، ج2، ص251.

، عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل، القاهرة، 1963م، ج1، ص 57.

24- أندريه لالاند، موسوعة لالاند، بيروت، 1983م، ص 605.
25- ليبنتز، المونادولوجيا، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوى، القاهرة، 1974م، ص 201.
26- د. رسول محمد رسول، محنة الهوية، بيروت، 2002م، ص 31.
27- ولتر ستيس، فلسفة هيجل، الموسوعة الهيجيلية، 1956م، ج2، ص250-256.
28- د. رسول محمد رسول، محنة الهوية، ص 30.
29- المرجع السابق، ص 32.
30- د. أبوبكر مرسى، أزمة الهوية في المراهقة، القاهرة، 2002م، ص 52.
31- سيجموند فرويد، الكف والعرض والقلق، ط5، ترجمة: محمد عثمان نجاتى، القاهرة 1982م، ص 42. وللمزيد: فرويد، الأنا والهو، ترجمة: محمد عثمان نجاتى، 1982م.
32- للمزيد: د. مصطفي فهمى، علم النفس الكلينيكى، القاهرة، 1967م، ص 176 وما بعدها، د. كمال الدسوقى، علم النفس ودراسة التوافق، الزقازيق، 1985م.
33- د. أبو بكر مرسى، أزمة الهوية، ص 53.
34- للمزيد:

Erikson. E, Identity: Youth and Crisis. New York, 1950, p. 38-50.

35- هنرى و.ماير، ثلاث نظريات في نمو الطفل، ترجمة: د. هدى قناوى، القاهرة، 1981م، ص 63 وما بعدها.

36- Erikson, E.H. On the sense of inner identity. New York, 1953, p. 124.

37- المرجع السابق، ص 69-72.
38- د. أبو بكر مرسى، أزمة الهوية، ص 64.
39- هنرى و.ماير، ثلاث نظريات في نمو الطفل، ص 96 وما بعدها.
40- المرجع السابق، ص 164 – 165.

41- للمزيد عن ميكانيزمات الدفاع: أنا فرويد، الأنا وميكانيزمات الدفاع، ترجمة د. صلاح مخيمر، د. عبده ميخائيل، القاهرة، 1972م، 47، 48.

42- للمزيد:

- Kline, P. Fact and Fantacy in Freudian theory, London, 1972, p. 87-93.
- Eysenck, H.J and Wilson, G.D, The Experimental study of Freudian theory. London, 1973.

43- سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ترجمة: أحمد عزت راجح، القاهرة، 1966م، ص 53.

وللمزيد: د. أحمد عبد الخالق، أصول الصحة النفسية، القاهرة، 1993م، د. عبد السلام عبد الغفار، مقدمة في الصحة النفسية، القاهرة، 1990م.

44- سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ص 64.

45- د. أحمد عبد الخالق، أصول الصحة النفسية، ص186.

46- د. نديم البيطار، حدود الهوية القومية، ط 2، بيروت، 2002م، ص 16.

47- المرجع السابق، ص 54، 55.

48- المرجع السابق، ص 86.

49- ستيفن روز وآخرون، علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 148، الكويت، 1990م، ص 18.

50- د. نديم البيطار، حدود الهوية القومية، ص11.