الفصل الأول

في سؤال الهوية ومتعلقاته النظرية

في تعريف الهوية

ليس سؤال الهوية موضوعاً وإشكالية سؤالاً جديداً في الفكر الإسلامي والعربي الحديث، لكن صياغته النظرية قد تكون تأخرت عن حضوره كإشكالية في الواقع، كما أن أشكال التعبير عنه قد اختلفت لدى ممثلي التيار القومي عما هو لدى التيار الإسلامي، وربما يكون للتطورات التي عصفت بالعالم منذ تسعينيات القرن العشرين إلى يومنا هذا، أثر في تغير محتوى هذا السؤال وطبيعته، وفي تحوله إلى واحد من أهم أسئلة المرحلة.

obeikandl.com

إن التغيرات العالمية السريعة خلال العقدين الماضي والحالي، وما ترتب على هذه التغيرات من نتائج في الساحة الثقافية، أدخل في مجال التداول الإعلامي والثقافي مجموعة من المصطلحات الجديدة غير المحددة تحديداً دقيقاً من حيث المعنى والدلالة. من هذه المصطلحات وربما أبرزها، مصطلح الإرهاب، ونضيف إليه أيضاً الأصولية والعالمية والإقليمية والانفتاح والهوية وصراع الحضارات وحوار الحضارات، وغيرها من المصطلحات، لذلك نرى أن من المناسب في بداية هذه الدراسة أن نوضح ما نقصده بالهوية حتى يتبين لنا معنى سؤال الهوية وكيف يتبدى هذا السؤال في الفكر الإسلامي المعاصر.

كثيراً ما يستخدم مفهوم الهوية في الدراسات النفسية عند الحديث عن مراحل نمو الشخصية وتطورها، وهناك العديد من النظريات التي تتحدث عن مؤثرات

وعوامل تكون الهوية الفردية على المستوى النفسي الاجتماعي[١]. وفي هذا السياق يمكننا أن نعطي تعريفاً للهوية مفاده أن الهوية هي: "منظومة من المعطيات المادية والمعنوية والاجتماعية التي تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفية. ولكن لا يمكن لمثل هذه المنظومة أن تكون في حيز الوجود ما لم يكن هناك شيء ما يعطيها وحدتها ومعناها، ويتمثل ذلك في الروح الداخلية التي تنطوي على خاصة الإحساس بالهوية والشعور بها.

فالإحساس بالهوية مركب من المشاعر المادية، ومركب من مشاعر الانتماء والتكامل والإحساس بالاستمرارية الزمنية والتنوع والقيم والاستقلال والثقة بالنفس والإحساس بالوجود"[٢].

(١) انظر: أليكس ميكشيللي: الهوية، دمشق، دار النشر الفرنسية، ١٩٩٣م، ص ٤٢ وما يليها.

(٢) أليكس ميكشيللي: الهوية، مصدر سابق، ص ١٢٩.

وأما في علم النفس الاجتماعي فإن الدراسات في مجال الهوية تعد دراسات حديثة جداً وفي طور التبلور. فقد طور الباحثان في علم النفس الاجتماعي (تاجفيل) و(ترنر) (١٩٧٩) نظرية الهوية الاجتماعية لدراسة العلاقات داخل الجماعة وبين الجماعات المختلفة وقد طور (تاجفيل) مجموعة من المفاهيم التي تضبط العلاقات بين الجماعة مثل التصنيف (Categorization) والتنميط (Stereotyping) والتعصب (Prejudice)، ويرى ترنر أن هناك نوعين من نظرية الهوية الاجتماعية، نظرية العلاقات بين الجماعات، وتهتم بتحليل الصراع والتغير الإيجابي للجماعة الداخلية والتركيز على حاجة الأفراد للتميز الإيجابي لجماعتهم الداخلية مقارنة بغيرها من الجماعات الخارجية من أجل تحقيق هوية اجتماعية إيجابية، والنظرية الأخرى هي نظرية تصنيف الذات. وهذه النظريات التي نشأت في جامعة بريستول البريطانية كان

لها امتداداتها في الدراسات التي تطورت حول الهوية في التسعينيات في دول أوربا وأمريكا الشمالية والتي تمحورت حول التعصب ودوافع الجماعة ونفوذ الجماعة وبروز الهوية ومفهوم الذات[١].

أما في السياقات الثقافية العامة فإننا نجد أن معظم الدراسات الحديثة التي تعالج موضوع الهوية تستند إلى التعريف المستمد من معنى الهوية في الاصطلاح الغربي لهذه الكلمة والذي هو ترجمة لكلمة (Identity) الإنجليزية، و(Identite) الفرنسية والتي تعني مطابقة الشيء لنفسه أو لمثيله، بما تمثله هذه المطابقة، في السياق السياسي والاجتماعي، من إبراز للمكونات التاريخية والحضارية.

إن لمفهوم الهوية مستويات متعددة، وله كذلك

(١) انظر: د. أحمد زايد: سيكولوجيا العلاقات بين الجماعات، قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، سلسلة عالم المعرفة، ع ٣٢٦، الكويت، ٢٠٠٦م، ص ١٤-١٦.

أبعاد متعددة ومتداخلة؛ فهناك هوية أساسية (قد يكون عند بعض الشعوب متمثلاً بانتمائها الديني أو العرقي) وهناك إضافة إليه هويات فرعية متمثلة في مجموعة انتماءات فرعية وثانوية، كالانتماء القومي أو الانتماء القبلي أو الانتماء الطائفي أو الأسري أو المناطقي (نسبة إلى منطقة ما)، وقد تتغير الأولويات فتصبح الانتماءات الفرعية مركزية وأساسية.

مفهوم الهوية إذن مفهوم متعدد الأبعاد ومتراكب ومتحرك ويمكن تلمسه في مستويات مختلفة من أشكال الوجود الاجتماعي للبشر. لكننا في بحثنا نود التركيز على مستوى أساسي هو المستوى الحضاري ودور الهوية في البنية الثقافية وما يطرأ عليها من متغيرات، ولعل هذا المستوى هو المستوى الأعمق لتجلي الهوية في حياة الشعوب، وهو المستوى الأكثر حضوراً وإلحاحاً في عالمنا المعاصر.

مفهوم الهوية في الفكر الفلسفي

للوصول إلى معنى الهوية ودورها على المستوى الحضاري لا بد من العودة أصلاً إلى معناها الفلسفي، ذلك أن مفهوم الهوية هو مفهوم فلسفي أصلاً، ولا يمكن تلمس المعاني العميقة لهذا المفهوم إلا بالعودة به إلى سياقه الأصلي الذي نشأ فيه.

إن موضوع الفلسفة الأولى - كما حدد أرسطو - هو الوجود، فالوجود بما هو موجود أو الوجود الثابت أو الجوهر هو موضوع الفلسفة الأولى[1]. فالوجود قد يكون عرضياً وهو ليس موضوع هذا العلم، أما الوجود

(١) يقسم أرسطو البحث الفلسفي إلى الفلسفة الأولى وموضوعها الوجود، والفلسفة الثانية وموضوعها العلم الطبيعي. والفلسفة الأولى هي أعلى العلوم النظرية (الحكمة) لأنها تطلب المبادئ الأولى أو العلل الأولى بالإطلاق، وهو العلم الإلهي لأنه يبحث في الله، الموجود الأول و(العلة الأولى) باصطلاح أرسطو.

الثابت الذي هو الجوهر فهو الأحق باسم الوجود، أما باقي المقولات التسع فإنما هي أحوال تعرض للجوهر[١].

الجوهر إما أن يكون ذاتاً تدل على جزئي موجود في الواقع التجريبي (رجل) أو (شجرة)، وإما أن تكون مفهوماً مجرداً كقولنا: «إنسان».

والحقيقة أن هذا المبحث من أدق المباحث في تاريخ الفلسفة وأطولها، ما يهمنا تأكيده هنا هو أن الوجود الثابت أو الجوهر، الذي هو موضوع الفلسفة الأولى، هو كذلك لأنه يشير إلى ما يتضمّن استمرار ما هو واحد في ذاته، أو بقاءَه، في ما وراء تغيّراته أو تجلّياته الكثيرة والمختلفة، **وبذلك يكون الوجود الذي هو للجوهر يعبر أولاً عن كونه هوية.**

---

(١) انظر في: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم، ص ١٧٣-١٧٤.

إن مفهوم الهوية عند الفلاسفة المسلمين يوضح هذا البعد بطريقة واضحة وجلية، فقد أوضح الفارابي هذه الصلة في قوله: إن الهوية هي كلمة اشتقها العرب من (الهو) لينقلوا بواسطتها المعنى الذي تؤديه كلمة (استين) باليونانية، أي فعل الكينونة في اللغات الهندوأوربية الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ثم عدلوا عنها ووضعوا كلمة (الموجود) مكان الـ (هو) والوجود مكان (الهوية)[1].

كذلك نجد ابن رشد لا يفرق في حديثه بين معنى الوجود والهوية فيقول: "وإذ قد تبين أن اسم الوجود يقال على أجناس المقولات، فبين أن الأول الذي ينطبق عليه من هذه، اسم الموجود والهوية بإطلاق هو

(١) انظر: الفارابي: التعليقات، حققه وقدم له د. جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل للطباعة والنشر، ١٩٨٨م، ص ٦٢. وكذلك: الموسوعة الفلسفية العربية، مجلد أول، رئيس التحرير د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م، ص ٨٢١.

الشيء الذي يجاب به في جواب ما هو هذا الشخص المشار إليه القائم بذاته، وهذا السؤال هو سؤال عن الجوهر ودليل عليه"[١].

قد يبدو لقارئ اليوم ممن اعتاد على الاستخدام الصحفي لمفهوم الهوية هذا التداخل في المفاهيم غريباً، لكنه الأصل الفلسفي للمفهوم، وسوف نعود إلى هذا التداخل بين مفهوم الهوية والوجود لاحقاً، لكننا نريد أن نتدرج في استعراض مفهوم الهوية عند فلاسفة المسلمين ومتكلميهم.

اشتق الفلاسفة العرب كلمة (الهوية) من الضمير (هو) ليكون مصطلحاً فلسفياً يدل على ما به يكون الشيء هو نفسه، وقد أوردوا مجموعة من التعريفات للدلالة على هذا المعنى.

(١) انظر: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص ٧٤٧.

يقول الفارابي: «هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كلٌّ واحد. وقولنا أنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك»(١).

أما الجرجاني فهو يميز في كتابه (التعريفات) بين الماهية والهوية والحقيقة والذات والجوهر فيقول: «الأمر المُتعقل، من حيث أنه مقول في جواب ما هو يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار: هوية، ومن حيث حمل اللوازم له: ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ: مدلولاً، ومن حيث أنه محل للحوادث: جوهراً»(٢).

ويضيف أبو البقاء الكفوي في كلياته قائلاً: «ما به

(١) الفارابي: التعليقات. أو الموسوعة الفلسفية، مصدر سابق.

(٢) الجرجاني: كتاب التعريفات، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٣م، ص ١٦٠.

الشيء هو هو يسمى ماهية إذا كان كلياً كماهية الإنسان، وهوية إذا كان جزئياً، كحقيقة زيد»[١].

فهكذا، وتبعاً للتعريفات الواردة، «يمكن أن نقرر إذن أن معنى (الهوية) في الاصطلاح الفلسفي القديم قد استقر ليدل على ما به الشيء هو هو بوصفه وجوداً منفرداً متميزاً عن غيره»[٢]. وهذا يقترب من المعنى اللغوي لكلمة هوية في الاستخدام المعاصر كثيراً، والذي هو ترجمة لكلمة (Identity)، (Identite) التي تعني مطابقة الشيء لنفسه أو لمثيله، وهو ما يعبر عنه في المنطق بمبدأ الهوية أو مبدأ الذاتية الذي اعتبره أرسطو أحد مبادئ العقل الأساسية التي لا تحتاج إلى برهان لكونها واضحة ولأنها أساس كل برهان

(١) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات، ط٢، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٢م، ص ٨١. وكذلك: الموسوعة، مصدر سابق، ص ٨٢١.

(٢) الموسوعة، مصدر سابق، ص ٨٢١.

وصيغته: «يمتنع أن يحصل نفس المحمول وألَّا يحصل في نفس الوقت لنفس الموضوع ومن نفس الجهة»[١].

وبذلك صار لدينا مستويان لتعريف الهوية، المستوى الأول الذي يشير إلى مطابقة معنى الهوية لمعنى الوجود، لأن الوجود هو استمرار ما هو واحد في ذاته، أما المستوى الثاني فهو مطابقة الشيء لذاته، وهو ما يعبر عنه مبدأ الهوية في المنطق، وتميزه عن الأغيار.

لكننا نلحظ لدى بحثنا في تعريفات الفلاسفة العرب لمصطلح الهوية مستوى أعمق مما أوردناه حتى الآن، فالجرجاني يقول: إن الهوية هي «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق»[٢].

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧١.

(٢) الجرجاني، مصدر سابق، ص ٢٠١.

أما أبو البقاء فهو يختم التعريفات التي أوردها للهوية بقوله: «ثم الأحق باسم الهوية من كان وجود ذاته من نفسها وهو المسمى بواجب الوجود المستلزم للقدم والبقاء»[١].

هذا المستوى من التعريف يتطابق إلى حد ما مع ما ذهب إليه أرسطو في بحثه في الفلسفة الأولى من إقرار جوهر أول دائم غير متحرك، أو وجود ثابت غير متغير هو (علة العلل)، لكن متكلمي المسلمين لم يوافقوا على (علة العلل)، كما أنهم اختلفوا في تعريف الجوهر، فالجوهر عند علماء المسلمين هو ما شغل حيّزاً وقبل أعراضاً. وعليه، فإنهم يمتنعون عن إطلاق لفظة جوهر على الله واجب الوجود.

الهوية كمفهوم حضاري

إذا كان مفهوم الهوية قد نشأ في هذه السياقات

(١) أبو البقاء الكفوي، مصدر سابق، ص٨١.

الفلسفية المجردة، فكيف انتقل إذن إلى السياق العلمي، الثقافي والاجتماعي؟ وكيف لنا أن نعالج مسألة الهوية كمسألة حضارية؟

ربما تكون الدراسات النفسية هي المجال الذي انتقل إليه مفهوم الهوية أولاً، وذلك في سياق الحديث عن نمو الشخصية وتطورها كذات مستقلة متميزة، أي كهوية فردية، بعد ذلك انتقل إلى مجالات العلوم الاجتماعية الأخرى.

بالنسبة إلى البحث في الظاهرة الحضارية ومفهوم الحضارة فقد لقي هذا المبحث رواجاً كبيراً في النصف الأول من القرن العشرين، وقد ساهم في إغناء هذا المبحث عدد من فلاسفة التاريخ والحضارة[1].

تشير معظم التعريفات التي قدمها الباحثون إلى أن

(١) من أبرز هؤلاء الباحثين أرنولد توينبي، وأسولد اشبنغلر وبيتريم سوروكين وغيرهم.

جوهر الحضارة مرتبط بالفكرة أو مجموع الأفكار الأساسية حول مقومات الوجود: الله والإنسان والطبيعة والحياة والموت، التي تشكل في مجملها رؤية الحياة الكلية لدى المجموعة البشرية صانعة الحضارة.

فجوهر الحضارة إذن مرتبط بخصوصية الرؤية، وهذه الخصوصية هي هوية الحضارة، بمعنى ما يعطيها قوامها ووجودها المتميز عن غيرها من الحضارات، إذ لولا وجود هذه الرؤية لما أنتج الإنسان بناءً حضارياً خاصاً لكل جماعة بشرية فاعلة في التاريخ.

ويشير الأصل اللغوي العربي للحضارة إلى هذا المعنى؛ إذ نجد أن مفهوم الحضارة مرتبط بالإقامة في الحضر وهي المدن والقرى وقوامها الاستقرار، وهي عكس البداوة التي قوامها الترحال. فالحضارة عند ابن خلدون تبدأ عندما يتم الانتقال في نمط الحياة من الحالة الطبيعية السلبية، التي هي البداوة عند ابن

خلدون وفي البيئة العربية، إلى شكل فاعل ومتحرك من أشكال الوجود الاجتماعي قائم على الاستقرار في المكان، هذا الاستقرار الذي يهيئ لعملية البناء الحضاري.

لكن الشعوب المستقرة في المكان تؤسس لأنماط حضارية مختلفة، حيث نجد المدن مختلفة التصاميم والبنى الاجتماعية المتمايزة من حيث النظم والقوانين، كذلك تختلف العلاقات الاجتماعية والأسرية، فما هو سبب هذا الاختلاف؟

يعود الاختلاف إلى أن عملية البناء هذه ليست عشوائية؛ فالمجموعات البشرية المختلفة تقوم ببناء ما يتناسب مع غايتها وأغراضها المستمدة من فهمها الخاص للحياة وللوجود عموماً، وهي تستنبط من الوسائل ما يساعدها على تحقيق هذه الغايات.

لو حاولنا أن نبين العلاقة بين مفهوم الهوية كمفهوم فلسفي وعلاقته بمفهوم الهوية الحضارية لقلنا ما يلي:

إن الوجود (الهوية) بالمعنى الفلسفي هو حالة من الاستمرارية الذاتية التي تحقق الخصوصية والتمايز بالمعنى العقلي، من خلال مطابقة الشيء لذاته واختلافه عن الأغيار.

وكذلك فإن الوجود الحضاري (الهوية الحضارية) هو حالة من استمرارية الرؤية الذاتية الخاصة للوجود، والتي تحقق خصوصية هذا الكيان الحضاري وتمايزه عن الأغيار. وهي في الوقت نفسه تمثل الجوهر الذي يشتمل على مظاهر هذه الحضارة اشتمال النواة على الشجرة.

إن هذا الارتباط بين المستوى المفهومي الأول لمعنى الهوية في السياق الفلسفي النظري الذي يفيد معنى الوجود، مع المستوى المفهومي العملي، الذي يشير إلى تطابق الشيء مع ذاته وتمايزه عن الأغيار، يشير إلى ترابط وثيق بين الوجود والهوية على المستوى الحضاري كذلك،أي بين الوجود الحضاري والارتباط

بالهوية، وعليه فإن فقدان الهوية مكافئ لفقدان الوجود بمعنىً من المعاني. وإن هذا الترابط أتاح لمفهوم الهوية كمفهوم فلسفي قابلية التطبيق على مستوى المفاهيم الحضارية والاجتماعية، وجعل من هذا التطور والانتقال في المفهوم ممكناً، ونستطيع أن نتلمس هذا الترابط من خلال ما أثبته الباحثون في موضوع الحضارة من العلاقة بين الممارسة الحضارية وفعل البناء الحضاري، مع المقدمات الكلية، أي النظرة الوجودية ورؤية العالم الكامنة في أي ممارسة حضارية والتي تمثل جوهر الوحدة الحضارية وهويتها. فالتمايز في الرؤية الكلية هنا هو سر الحضارة وروحها، وهو الفكرة الناظمة التي يندرج في إطارها الوجود الحضاري في مظاهره المتعددة، بحيث تمثل هذه المظاهر تجليات هذه الفكرة الناظمة والمولدة والتي هي روح الحضارة، يقول أشبنغلر: «إنني أميز فكرة حضارة ما بوصفها المجموع النهائي لإمكاناتها

الباطنية»[١]، وإن الحضارة «تولد في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة... وهي تنمو في بيئة يمكن تحديدها تمام التحديد، تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها، ثم تموت عندما تحقق هذه النفس كامل إمكاناتها في شكل شعوب ولغات ومذاهب وفنون ودول وعلوم، وتعود إلى نفسها الأولية»[٢].

كذلك فإن هذا الترابط ليس غريباً على الإطلاق عمّا يمكن أن نسميه بالرؤية الإسلامية للوجود والمعرفة، ذلك أن من خصائص هذه الرؤية أن تردّ الكثرة، على تنوعها وتعدد مظاهرها، إلى مبدئها الواحدي، بمعنى أن الكون على تعدد مظاهره وتجلياته يرتبط في أصل وجوده بمبدأ واحد، ومن ثمَّ فهوية

(١) أسولد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ، ١/ ٢١٤.

(٢) أسولد أشبنغلر، مصدر سابق، ص ٢١٧.

الشيء في مستواها الأعمق هي دلالة ارتباطه الباطني بمبدئه الأول الذي انبثق منه انبثاق الشجرة من نواتها، وهي تعبير عن كونه دالاً بذاته الممكنة بغيرها، على الذات الواجبة بذاتها، والمستلزمة للقدم والبقاء، وبذلك يكون التميز والتفرد الذي تعبر عنه الهوية في المستوى التاريخي تعبيراً عن تنوع وتعدد في أشكال التجلي على المستوى الوجودي العام.

إن هذه المقاربة لمفهوم الهوية، تعطيها معنى أعمق من مجرد التمايز الشكلي عن الآخرين ومطابقة الشيء لذاته، إن هذه الإضافة تنتقل بنا من مستوى تقرير مكونات الهوية كوجود بالفعل، إلى مستوى تقرير هذه المكونات كوجود بالقوة في نشأته الأصلية قبل أن يتحول إلى وجود بالفعل، وجود ممكن يشتمل على مكوناته كاشتمال البذرة على الشجرة وعلى الثمرة. وعليه فالهوية هي مكون حضاري في حالة من الكمون. أي إن الهوية فكرة مولدة تنبثق عنها وتبعاً لها حقائق

الوجود الحضاري والتاريخي للأمة انبثاق السنبلة من حبة القمح، فحقائق الوجود الاجتماعي والتاريخي مشتَمَلة في الهوية اشتمال النواة على الشجرة.

إن هذا الفهم يجعل من مفهوم الهوية مفهوماً حضارياً بامتياز، وأعني بالحضاري هنا كونه مدخلاً لفهم الظاهرة الحضارية عموماً وإدراك مكوناتها، ومن ثمَّ لا بد لنا من مناقشة هذا المفهوم في سياقه الحضاري، وهذا ما يؤكد أن سؤال الهوية ليس سؤالاً عابراً أو هامشياً، بل هو سؤال أساسي يندرج في إطاره وينبثق عنه العديد من الإشكاليات الفكرية في المرحلة الحالية.

إذا ما عدنا إلى المعنى المباشر للهوية؛ وهو معنى الخصوصية والتفرد ومطابقة الشيء لذاته، كما مر معنا آنفاً، برز معنا السؤال التالي: إن هذا التفرد أو التميز يظهر في حقيقة الأشياء (ثبوتها في الخارج) بأشكال متباينة، ففي حين يمتاز هذا الظهور بخاصية الثبات

النسبي في حقيقة الأشياء المادية، نراه يتميز بحالة من الحراك الدائم في السياق التاريخي الاجتماعي، ومن ثم فكيف السبيل إلى الحكم بمطابقة الشيء لنفسه أو عدم مطابقتها في حالة الحراك الاجتماعي والتاريخي الدائم؟ وكيف تتبدى الهوية حقيقةً على المستوى الحضاري؟

إن مطابقة الشيء لنفسه أو ما به الشيء هو هو، تعني على المستوى الحضاري مطابقة مظاهر التحقق، أي أشكال التعبير الاجتماعي والثقافي، لماهية هذا الوجود الحضاري المتحقق وجوهره، أي لجوهر الحضارة التي ينتمي إليها النسق الاجتماعي الفاعل، عند ذلك تتحقق حالة الانسجام والتوافق ما بين الماهية والمظهر، بين هوية الشيء وحقيقته الظاهرة، وينعكس ذلك انسجاماً ووضوحاً في الأهداف لدى أفراد المجتمع وأنساقه المختلفة.

في حالة عدم تحقق الانسجام والتوافق المذكور،

أي عندما يكون النشاط الاجتماعي والثقافي الكلي أو الجزئي صادراً في تجلياته وتعبيراته عن محتوى لا يتوافق مع ماهية وجوهر الحضارة التي ينتمي إليها النسق الفاعل، نتيجة لتبني منظومات قيم بديلة متعارضة مع منظومات القيم القائمة فعلياً في المجتمع، وتغييب منظومات القيم الأصلية أو بعض منها، عندها يصاب الجسم الاجتماعي بحالة من الانفصام والازدواجية في الشخصية الحضارية. إن حالة عدم الانسجام هذه هي تعبير عن حالة من استلاب الهوية يحدث عندما تتعرض الهوية الحضارية إلى «تأثير نظام من العمليات الخارجية التي تعمل على إحداث تغيرات عميقة في جوهرها»[١].

إن هذه الحالة من استلاب الهوية هي في حقيقة الأمر أدق تشخيص للخلفيات التي أنتجت العديد من التوجهات الفكرية والإيديولوجية الحديثة في المنطقة

(١) أليكس ميكشيللي: الهوية، مصدر سابق، ص ١٤٧.

العربية، وسوف نتوقف عند هذا الأمر بشيء من التفصيل لاحقاً. إن ما نريد أن نؤكده الآن واستناداً إلى ما قدمناه من تعريف لمفهوم الهوية كمفهوم حضاري، هو أنها أحد المكونات الأساسية التي لا يمكن القفز عنها أو تجاهلها إذا ما أردنا أن نصنع مشروعاً حضارياً قابلاً للحياة، لأن ما بين الهوية والبناء الحضاري من العلاقة شبيه بما بين الروح والجسد من العلاقة، ومثلما لا يحيا الجسد من دون روح، ولا يحيا كذلك بروح مستعارة، فإن الحضارة لا تقوم إلا بهويتها الخاصة التي تمثل عنصر الربط والتكامل والاستمرارية في النسق الحضاري الواحد.

إن تجاهل الهوية الحضارية في عملية البناء الحضاري لن ينتج على المستوى النفسي والمعرفي سوى الاستلاب الفكري والحضاري، وعلى مستوى الفعل والثقافة لن ينتج إلا جهوداً مشتتة تسعى إلى تحقيق حالة من الإلحاق الحضاري المشوه، وهذا

ما يقود إلى ولادة ما يسمى بأزمة الهوية أو إشكالية الهوية.

إشكالية الهوية، عندما تتحول الهوية إلى سؤال

إذا كانت الهوية هي تلك الحالة من التفرد والخصوصية التي تلامس المستوى القيمي والعقائدي للأمة، فما هو سؤال الهوية أو إشكالية الهوية؟

إن سؤال الهوية يمثل اللحظة التاريخية لانكشاف هذه الخصوصية عن حالة استشكال مع مكونات المحيط تضع الهوية في حالة من التعارض مع مدخلات ثقافية تعبر عما هو سائد، مقابلاً لما هو راسخ. أي عندما يبدأ هذا السائد والمهيمن بمزاحمة الراسخ والعمل على إلغائه أو تهميشه.

لذلك فإن مكوّن الهوية هو من المكونات الكامنة التي لا تعبر عن نفسها إلا في لحظات الشعور بالتهديد والخطر، إلا أن كمون هذا العامل لا يعني غيابه أو

غياب فعله وتأثيره الحضاري، ولذلك فإننا قد قررنا في البداية أن وجود هذه الإشكالية كان سابقاً لبلورتها كمشكلة نظرية، وسوف نتحدث لاحقاً عن إشكالية الهوية في مراحل لم يكن فيها سؤال الهوية مطروحاً للنقاش أصلاً، لأن سؤال الهوية، كتعبير نظري عن هذه الإشكالية، غالباً ما يكون لاحقاً ومتأخراً بالقياس إلى لحظة تكوّن هذه الإشكالية، لأن النسق الحضاري يعبر عن نفسه بتلقائية وتدفق طبيعي دون تصورات نظرية واضحة لمكونات الهوية والذات، فالذات لا ترسّم حدودها إلا عند الاصطدام بالآخر، أما قبل ذلك فهي تتحرك بشكل انتشاري عفوي في كل زوايا محيطها الخاص، نستطيع أن نجد تمثيلاً لهذه الحالة لدى المتقدمين من رموز فكر **النهضة** الذين لم يضعوا في اعتبارهم - بقصد أو من دون قصد - عامل الهوية كأحد العوامل الحضارية المحددة والرئيسية نتيجة لهيمنة رؤية تاريخية حضارية على نتاجهم

الفكري، مما قاد لاحقاً إلى خلق إشكالية الهوية في الساحة الثقافية وبروز سؤال الهوية كأحد أبرز أسئلة المرحلة، وسوف نوضح ذلك في الفصل القادم من هذا الكتاب إن شاء الله.

إن الهوية كمفهوم حضاري، ترتبط بالفهم الوجودي وبمنظومات القيم الكلية التي هي جوهر الحضارة، لأن ماهية الحضارة اليونانية القديمة مثلاً كجواب مقول للسؤال: «ما هو؟» مرتبطة بمنظومة القيم الكلية التي وجهت هذه الحضارة، والتي تحتوي في حالة من الكمون على تجليات هذه الحضارة تاريخياً، وهي في الوقت نفسه ما يميز هذه الحضارة ويعطيها صفة التفرد والتميز. وعليه فعندما يطرح سؤال الهوية في واقعنا الإسلامي المعاصر فإن حدود الهوية سوف تطابق حدود الوجود الحضاري والقيمي والعقائدي للمجتمع، ويمكن التعبير عن هذه الحدود بأشكال مختلفة، لكني أرى أننا لو أردنا أن نعبر عن هذه

الحدود في كلمة واحدة، كلمة تجمع وتضم في معناها الوجود التاريخي والحضاري والقيمي والعقائدي، فإننا لن نجد أدق وأفضل من المفهوم القرآني لمعنى (الأمة) فهذا المفهوم الجامع المانع، يتضمن كل مكونات الهوية الإسلامية، ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: ٩٢/٢١]، ولذلك ربما كان سقوط الخلافة العثمانية تاريخياً هو ذروة التبلور لإشكالية الهوية كإشكالية مركزية في الحياة الإسلامية.

وهناك الكثير مما يعزز هذا الترابط بين مفهوم الهوية ومفهوم الأمة في الحالة الإسلامية، من خلال شمولية مفهوم الأمة بالمعنى الإسلامي لأهم المكونات العقيدية الإسلامية، ونستطيع رؤية ذلك من خلال:

أولاً: إن رابطة الأمة هي رابطة عقائدية، وليست رابطة تاريخية أو عرقية لغوية أو سياسية، بل هي إعلان انتماء إلى عقيدة التوحيد بغض النظر عن

الفروقات القومية والعرقية، وسواء تجسدت هذه الأمة في دولة واحدة أو في عدة دول،أو حتى فقدت كيانها السياسي بشكل كامل، يبقى الانتماء إلى الأمة قائماً ومستمراً باستمرار الانتماء العقائدي.

ثانياً: إن رابطة الأمة تعطي الهوية الإسلامية بعدها الإنساني العالمي الذي يتجاوز جميع أشكال الانتماءات الظرفية، الزمنية والمكانية، وهذا ما يتوافق مع حقيقة الإسلام كدين عالمي، في حين أن أي تقيدات أخرى سوف تنتقص من عالمية الإسلام التي هي من أهم مقوماته.

ثالثاً: إن رابطة الأمة تعني تحديداً دقيقاً للمرجعية العليا في تصريف جميع الشؤون الفردية والاجتماعية في الشؤون الدينية والدنيوية، وهي متمثلة في القرآن والسنة.

هذه هي الملامح الأساسية لمفهوم الأمة، التي تطابق مكونات الهوية الإسلامية وحدودها الجامعة،

فالحضارة الإسلامية التي تجسدت تاريخياً بالدولة، وفكرياً بالعقيدة التوحيدية، ومعرفياً بالوحي، تجد وحدتها وتكاملها الداخلي بالهوية الجامعة الواحدة، وتجد تجسدها الفعلي والواقعي، السياسي والاجتماعي، في مفهوم الأمة.

تجدر بنا الإشارة هنا، مرة أخرى، إلى حقيقة في غاية الأهمية بالنسبة إلى موضوع الهوية؛ هي أن الهوية ليست مفهوماً أحادي الاتجاه أو واحدي المضمون، إنما هي حقيقة مركبة قائمة على توازن داخلي لمكونات عديدة يمثل أحدها المظلة الجامعة الأوسع والأهم، لكنه لا يلغي الدوائر الداخلية المتعددة، وإن انشدادنا للوصول إلى أعمق مكونات الهوية في الحالة العربية الإسلامية يجب ألَّا يجعلنا نغفل عن هذه الحقيقة الأساسية.

فمع إقرارنا بالتطابق الشديد بين مكونات الهوية ومفهوم الأمة في الواقع الإسلامي، فإن ذلك لا يلغي

بتاتاً التعددية التالية للمظلة الجامعة – الأمة– في مسألة تعريف الذات والهوية.

إن الانتماء إلى الأمة بمعناها الإسلامي لا يلغي التعددية القومية وإن كان لا يرى فيها أساساً للبناء السياسي والاجتماعي، ولا يلغي التمايزات الثقافية والخصوصيات المختلفة لكل شعب من الشعوب. كذلك، فإنه من الطبيعي أن يكون في إطار الهوية الجامعة نوع من الهويات الخصوصية كمرجعية للتعريف على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعات، المهم أن تنسجم هذه المرجعيات التعريفية وأن تتكامل وألَّا تتنافر وتتناقض.

إن ما نشأ حديثاً من تناقض البعد القومي في تحديد الهوية مع البعد الحضاري الإسلامي أدى إلى تشتت الهوية وضياعها في الفكر القومي العربي، وقاد في المحصلة إلى نوع من الإلحاق الفكري والحضاري، في حين أن هذا التكامل بين المكونين استمر حياً

وفاعلاً طوال قرون مديدة، وسوف نتوقف عند هذا الموضوع في فصول تالية.

كما أشرنا، فإن ارتباط الهوية الإسلامية الجامعة بمفهوم الأمة قد تبدى تاريخياً عندما سقطت الدولة العثمانية وعندما قام مصطفى كمال بإعلان إلغاء الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤م، هذه الخلافة التي كانت قد فقدت كل بريقها، واستنفدت كل طاقاتها، وكانت عاجزة عن حماية أية بقعة أرض إسلامية سواء في المشرق أو المغرب، لكن إلغاءها شكّل حدثاً جللاً في تاريخ الإسلام الحديث، ترتب عليه، وما زال يترتب عليه، الكثير من النتائج، وما ذلك إلا لأن هذا الإلغاء شكل ضربة للمرجعية الجامعة التي كانت تتمثل فيها الهوية- الأمة، ووصل بإشكالية الهوية في الواقع العربي والإسلامي إلى لحظة التوتر القصوى، فكان لزاماً على الهوية الكامنة أن ترد إلى نفسها الاعتبار. لقد قلل الباحثون في التاريخ الفكري الإسلامي الحديث

من شأن سقوط الخلافة الإسلامية[١]، وربما لم يكن ذلك بالأمر الغريب، فما هي القيمة الفعلية لسقوط مثل هذه الخلافة الشكلية العاجزة؟ الحقيقة أن هذه الخلافة والتي لم تكن لتُرضي أحداً، كانت في الوقت ذاته تمثل رمزية لواحد من أعمق مكونات الوجود الحضاري والتاريخي للإسلام؛ هو مكون الأمة - الهوية. لكن أهمية هذا الحدث تمثلت واضحة للعيان عندما تبدت نتائجه العملية في وعي الأمة.

لقد مثل سقوط الخلافة انتقاصاً وتعدياً على التجسد الفعلي للأمة ومن ثمَّ تعدياً على الهوية وانتقاصاً منها، وليس غريباً بعدها أن نرى أول نتائج إلغاء الخلافة الإسلامية تتمثل في الطغيان الجارف لخطاب الهوية في الساحة الفكرية الإسلامية، هذا الخطاب الذي

(١) انظر مثلاً: رضوان السيد: حلقات من الإصلاح الإسلامي، الآفاق والمفاهيم، نشرت على حلقات في جريدة الشرق الأوسط عام ٢٠٠٤م، الحلقة ١٦.

قضى عملياً على خطاب الإصلاح وحوله إلى «مضغة في الأفواه»[١]، حتى إن رشيد رضا الذي كان يعرف كأحد رموز الدعوة الإصلاحية «تراجع تدريجياً عن أكثر ما كان يكتبه عندما كان عبده حياً»[٢]، وكتب أشهر أعماله في الدفاع عن الخلافة[٣]، وقد استمر هذا الاتجاه في صياغة أطره الفكرية والتنظيمية خلال الحربين العالميتين ليصبح الاتجاه المهيمن في الساحة الفكرية الإسلامية حتى يومنا هذا.

مفهوم الهوية بين الثبات والتغير

أتمثل الهوية حقيقة ثابتة غير قابلة للتغير ؟

أم أنها تعبير عن حالة حضارية تخضع لقوانين التاريخ والتغيرات الحضارية؟

---

(١) انظر: رضوان السيد: حلقات من الإصلاح الإسلامي، الآفاق والمفاهيم، الحلقة ١١.

(٢) رضوان السيد، مرجع سابق، الحلقة ١١.

(٣) المقصود كتابه (الخلافة، أو الإمامة العظمى).

يمثل هذا السؤال سؤالاً جوهرياً وأساسياً للاقتراب من إشكالية الهوية في وقتنا الحالي إذ يحتدم الجدل منذ عقود طويلة حول الهوية بين من يرى ويدعو إلى التمسك بها والحفاظ عليها، وبين من يرى أهمية تجاوزها نحو آفاق حضارية جديدة.

الحقيقة أن الهوية وإن كانت تميل إلى الثبات، إلا أنها ليست أمراً ثابتاً على الإطلاق وغير قابل للتغير أو التبدل، وقد عرف التاريخ تبدلات وتغيرات عميقة لحقت بحضارات وشعوب قامت من خلالها هذه الشعوب باكتساب مفاهيم كلية جديدة غيرت هويتها الحضارية تغييراً جذرياً، فإن انتشار المسيحية في أوربا غير من الهوية الحضارية لشعوب القارة قاطبة، كما أن اعتناق الإسلام كان له الدور نفسه بالنسبة إلى العرب وإلى غيرهم من الشعوب التي اعتنقت الإسلام. فتغيرات الهوية هي تغيرات حضارية جذرية تلامس عقائد الشعوب ورؤيتهم للعالم، وليس ممكناً الحديث

عن تغيرات في الهوية إذا لم يكن هناك تغيرات حضارية تلامس التغيرات الشمولية في رؤية العالم.

في التاريخ الحديث يمثل عصر النهضة الأوربية وما أنتجه من توجهات فكرية وفلسفية كلية، انقلاباً جذرياً في الهوية الثقافية لشعوب القارة أسس للحضارة الحديثة التي امتدت تأثيراتها إلى العالم أجمع. كذلك فقد كان التبني والتمثل الياباني لقيم الحداثة نوعاً من التغير والانقلاب العميق في الهوية الحضارية لليابان.

الهوية إذن ليست قدراً حتمياً أزلياً لا يتغير ولا يتبدل، لكن الإقرار بذلك لا يجعل من كل تغير أو تبدل في الهوية الحضارية أمراً مطلوباً وإيجابياً بحد ذاته، ولا يجعل من ذلك قانوناً تاريخياً له سمة الحتمية، كما يدعو إلى ذلك أنصار الرؤية التقدمية.

كذلك فإن الإقرار بإمكانية التغير لا يجعل من هذا التغيير أمراً مزاجياً تفرضه رغبات الأفراد أو بعض الجماعات، إنما هو مرتبط بعمليات حضارية وتاريخية

كبرى، وفي كل الأحوال لا يمكن لهذا التغيير أن يتم قسراً أو رغماً عن إرادة الشعوب والأفراد.

تمثل الحضارة الإسلامية حالة من الاستمرارية التاريخية والحضارية التي تعاقبت فيها مراحل وحقب تاريخية واستبدلت فيها الدول والممالك، وتنوعت فيها الثقافات الفرعية ، وتراكبت فيها وتطورت أنواع من الفنون والعلوم والعمارة والخبرات المختلفة، لكنها حافظت إلى يومنا هذا على هوية حضارية واحدة مستمرة منذ ولادة هذه الحضارة إلى يومنا هذا.

في المقابل فإن كل المحاولات التي جرت وتجري لاستبدال القيم المكونة لهذه الهوية الحضارية بقيم بديلة باءت عملياً بالفشل، وهذه ليست قضية نظرية أو حكماً نظرياً، إنما هي قراءة عملية لواقع المؤثرات الحضارية التي مورست على الأمة وخاصة في القرنين الأخيرين، فمع أن التأثير الحضاري للغرب في العالم أجمع كان عظيماً، ومع أن الانحياز للفكر والحضارة

الغربية الذي وصلت إليه شرائح النخبة الفكرية في المجتمعات الإسلامية كان كبيراً، نرى أن أقل تأثيرات حضارية للغرب حصلت في المجتمعات الإسلامية، وأن هذه المجتمعات لا تزال تتمسك بقوة وإصرار بمكونات هويتها الخاصة. فالهوية الإسلامية لا تزال متجذرة في وعي المجتمع وأفراده، وإن محاولات تجاوز هذه الهوية الإسلامية أو تعديلها بما يتواءم مع مقتضيات الحداثة الغربية هي محاولات أسست ولا تزال تؤسس لحالة من الشلل العام في الجسم الاجتماعي العربي والإسلامي، فضلاً عن حالة الصراع والصدام الداخلي المستمر الذي أسست له هذه المحاولات.

هذه حقيقة موضوعية مهمة يجب أن يراها كل الباحثين والمهتمين بالشأن الاجتماعي والداعين إلى تحقيق نهضة حضارية، لكن وللأسف فإن كثيراً من الباحثين لا يرونها أو لا يريدون أن يروها. وهي في

الوقت نفسه حقيقة ثمينة وقيمة إذا ما تأملناها بروية، لأن تحقيق النهضة الحضارية بناء على مكونات هوية ثابتة ومتينة، هو أمر أيسر وأكثر فاعلية ومعقولية من تحقيق النهضة على أساس من انقلاب حضاري وتبديل جذري لمقومات الهوية.

الهوية والذات في مرآة الآخر

لقد برزت مشكلة الهوية في الفكر العربي الحديث عند الاحتكاك بالغرب وحضارته الناشئة في القرن التاسع عشر، وهي لا تزال تتفاعل في حياتنا وثقافتنا العربية الإسلامية إلى يومنا هذا.

نتيجة لهذا الظرف التاريخي نجد أن إشكالية الهوية كإشكالية حضارية قد عبرت عن نفسها في الفكر الإسلامي الحديث عبر أسئلة محورية ثلاثة:

١- ما هو الموقف من الآخر المتمثل في الغرب الأوربي؟

٢- ما هو الموقف من الذات، بما تمثله هذه الذات من موروث فكري وسياسي واجتماعي؟

٣- ما هو السبيل إلى ردم الهوة الحضارية بين واقع الأمة وطموحها ؟

هذه هي الأسئلة التي تجلت فيها إشكالية الهوية تاريخياً وفي معظم الأدبيات الفكرية الحديثة، والحقيقة أن معظم النتاجات الفكرية العربية الحديثة مرتبطة، بشكل أو بآخر، بأحد هذه الأسئلة أو بها كلها معاً. لكن ارتباط الهوية بهذه الأسئلة الثلاثة يطرح إشكالية نظرية مهمة عن مغزى هذا الارتباط ومدلولاته، فما هو السبب الذي يجعل الموقف من الذات الحضارية مرتبطاً بالموقف من الآخر؟

الحقيقة أن طبيعة الهوية كسؤال تستدعي الآخر ضمناً لضرورات التمايز، لكن ارتباط السؤال عن ماهية الذات والهوية الحضارية الإسلامية بالموقف من

الغرب الحديث له مدلولات أخرى أعمق وأكثر أهمية. ولو عدنا إلى طرح هذا السؤال لقلنا:

ما هو السبب الذي جعل الذات الحضارية الإسلامية تقف لتتلمس حدودها عند لقائها بالآخر المتمثل هذه المرة بالحداثة الغربية؟ في حين لو أننا عدنا إلى التاريخ لوجدنا أن هذه الذات الحضارية قد دخلت، وفي مرات عديدة، معترك التشاقف والتبادل الحضاري بشجاعة لا مثيل لها واندفاع أهّلها في فترة قصيرة لتستوعب وتتلاقح مع حضارات عديدة متمثلة قول رسول الله: "الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها"[(١)]، وقد استطاعت الثقافة الإسلامية وفي فترة قصيرة أن تستوعب ثقافة السريان المسيحية وثقافة الفرس واليونان دون أن تفقد خصوصيتها وتميزها.

لا شك أن حالة الضعف والتراجع التي وصلت

(١) الترمذي: ٢٦١١.

إليها الثقافة الإسلامية قد كان لها دور في تعزيز الرغبة في الانغلاق على الذات كرد فعل دفاعي أمام الحداثة الغربية المنفلتة من عقالها، لكن هذا لا يلغي أن هذه الحداثة تحمل في طياتها شيئاً ما يدفع الآخرين للتوجس منها والنظر إليها بريبة وحذر، وهذا الشيء هو الطبيعة الاقتلاعية التغييبية التي تتصف بها. ولكي نرى أثر هذه الحداثة في الهوية الحضارية المغايرة لها بتجرد وموضوعية سنحاول أن نرصد تأثيراتها في بيئة ثقافية أخرى بعيدة عن الواقع العربي والإسلامي، فهل نستطيع أن نجد في بيئات حضارية أخرى وفي مناطق أخرى من العالم ما يؤكد ما ذهبنا إليه في حكمنا على الحداثة الغربية؟

لقد دخلت روسيا الأرثوذكسية في تناقضات ثقافية داخلية وصراع حضاري منذ اللحظة الأولى التي قام فيها بطرس الأكبر ببناء مدينة بطرس بورغ عام ١٧٠٣م على النموذج المعماري الأوربي الغربي في القرن

السابع عشر، مفتتحاً بذلك ما أسماه النافذة الروسية على أوربا، وقد دخل هذا القيصر تاريخ روسيا الحديث على أنه صاحب الإصلاح الذي كان يهدف إلى جعل روسيا دولة أوربية على الطراز الغربي، ولكنه اعتباراً من هذا التاريخ أدخل روسيا في تناقض حضاري وأزمة هوية لم تخرج منهما حتى يومنا هذا[١].

إن حياة روسيا الفكرية والروحية التي كانت تستند إلى حد كبير إلى الإنجيل ومؤلفات آباء الكنيسة الأرثوذكسية تعرضت إلى غزو ثقافي أوربي نتيجة التوجهات الجديدة للقيصر بطرس الأكبر نحو الغرب، هذا الغزو الذي قاد طبقة النبلاء في مرحلة لاحقة إلى اعتماد اللغة الفرنسية لغة للتخاطب عوضاً عن اللغة الروسية الأم، مما أدى إلى انقسام المجتمع فكرياً

(١) انظر: نيقولاي لوسكي: تاريخ الفلسفة الروسية، تر: فؤاد كامل، القاهرة، دار المعارف، بدون تاريخ، ص ٢٢.

وسياسياً إلى تيارين عريضين؛ سمي التيار الأول باسم أصحاب النزعة السلافية[١]، أما التيار الثاني فقد عرف باسم أصحاب النزعة الغربية[٢]، وقد عانت روسيا، ولا تزال تعاني، إلى يومنا هذا أزمة هوية عميقة، وصراعاً كبيراً بين أصحاب هذين التيارين وأتباعهما وورثتهما من مفكرين وسياسيين، وإن كل ما حدث في روسيا من ثورات وحروب أهلية، وصولاً إلى الصراع الدائر اليوم في روسيا بين التيارات المختلفة، ما هو إلا نتيجة لذلك الإعصار المدمر الذي مر من النافذة التي أراد لها بطرس الأكبر أن تكون معبراً للرياح الجديدة القادمة من الغرب، وهو

(١) من أبرز رموز هذا التيار: (أ ف كيريفسكي ١٨٠٦-١٨٥٦م) و(أ س خومياكوف ١٨٠٤-١٨٧٦م) و(و د ساماريـن ١٨١٩-١٨٧٦م).

(٢) من أبرز رموزه (أ ب تشادايف ١٧٩٤-١٨٦٥م) و(ن ستانكيفتش ١٨١٣- ١٨٩٤م) و(ف بيلينسكي ١٨١١- ١٨٤٨) و(أ هرتسن ١٨٢١- ١٨٧٠م).

في الوقت ذاته تعبير عن الصراع الدائر بين الهوية الثقافية الروسية وثقافة الغرب الاقتلاعية.

ولعل أبرز وأقوى مثال يمكن تقديمه عن الطبيعة الاقتلاعية للثقافة الغربية هو مثال حضارات أمريكا الأصلية، هذا المثال الذي لا يحتاج إلى زيادة توضيح.

إذن ما هو السبب في هذه السمة المخيفة في الحضارة الغربية؟ وما هو منشأ هذه النزعة الاقتلاعية؟

خصوصية الحضارة الغربية الحديثة

«إن جميع الحضارات والأنظمة السياسية والاجتماعية قامت منذ بداية التاريخ على معتقدات دينية، وإن الآلهة هي التي لعبت أكبر دور في الحياة الإنسانية»[١]، هذا ما يقرره غوستاف لوبون في كتابه

(١) غوستاف لوبون: سر تطور الأمم، تر: أحمد فتحي زغلول، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٥٥.

(سر تطور الأمم)، أما المؤرخ البريطاني هـ ج ويلز فيقول:

«إن بدايات الحضارة وظهور المعابد شيئان متلازمان متآنيان على كر التاريخ»[١]، ونستطيع أن نجد ما يشبه ذلك لدى المؤرخ الشهير أرنولد توينبي الذي يقول: «إن وراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالمية، فالعقائد الدينية هي التي تسير مجرى التاريخ»[٢]، وقد أعاد مالك بن نبي التأكيد على هذه الفكرة عندما قال: «إن الحضارة تبدأ عندما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة»[٣].

تمثل الحضارة الغربية الحديثة حالة فريدة ومتميزة

(١) محمود الشرقاوي: التفسير الديني للتاريخ، القاهرة، مطبوعات الشعب، بدون تاريخ، ص ١٢٥.

(٢) محمود الشرقاوي: التفسير الديني للتاريخ، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(٣) مالك بن نبي: شروط النهضة، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص٧٨.

في تاريخ الإنسانية، فهي حديثة لا بالمقياس الزمني فقط بل بالمقياس النوعي أيضاً، ذلك أنها الحضارة الوحيدة عبر التاريخ التي لم تبحث لنفسها عن أصول سماوية بل مدت جذورها في طينة الأرض ونظرت إلى الإنسان على أنه كائن أرضي يستمد مكانته وقيمته مما ينجزه في حياته الدنيا التي هي المساحة الوجودية الوحيدة المتاحة له، وسواء قيّم البعض هذا التميز سلباً أو إيجاباً، فإن هذا التميز يُكسب هذه الحضارة سمة أساسية وخطيرة بنتائجها على مسيرة الحضارة الإنسانية وهي سمة عدم التجانس الذي يفترض التناقض والصراع والمزاحمة والإلغاء لغةً وحيدة في ساحة التدافع الحضاري، ويضيق إلى أبعد الحدود هامش اللقاء والحوار والتلاقح الحضاري الذي يشكل حالة طبيعية وسوية في تاريخ الحضارة، إن التفاعل الحضاري يشكل حالة طبيعية لدرجة أن باحثاً جدياً ورزيناً في تاريخ الحضارة وفلسفتها

كأشبنغلر[١] لم يجد غضاضة ولا حرجاً في أن يجمع الثقافة اليهودية القديمة والثقافة المسيحية مع الثقافة الإسلامية في وحدة حضارية واحدة سماها «الحضارة العربية»[٢]، في حين أن الحداثة التي نشأت في أوربا الغربية أثارت إشكاليات ثقافية عديدة في أوربا الشرقية وروسيا كما أشرنا من قبل.

وليس أدل على ما نقوله في شأن الحضارة الغربية الحديثة من نزعة المركزية الأوربية، هذه النزعة التي رعاها الفكر الغربي الحديث ونظّر لها وطبقها في رؤيته للتاريخ والحضارة في محاولة لنسج مقدمات

(١) أسولد اشبنغلر (١٨٨٨- ١٩٣٦م) فيلسوف الحضارة الألماني الشهير، له مؤلفات عدة لكن أهمها كتابه الشهير: تدهور الحضارة الغربية.

(٢) أسولد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ، ٣٣٦/١. وانظر كذلك في كتاب: عبد الرحمن بدوي: أشبنغلر، بيروت، دار القلم - والكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٨٢م، ص ١٦٣.

الاستتباع الحضاري، فعلى مستوى التاريخ، لا يستطيع الغرب أن يرى تاريخ العالم إلا من خلال مراحل تاريخه الخاص، ويتحول بذلك التاريخ العالمي كله، إلى مراحل ثلاث تسمى عصوراً قديمة وعصوراً وسطى وعصوراً حديثة[١]، وعلى مستوى الفكر يصبح الفكر الإنساني غير ممكن على رأي هيغل إلا في الغرب؛ «لأن الروح على حد زعمه، تدخل في ذاتها، تستغرق في ذاتها، تطرح نفسها حرة وهي حرة لذاتها، إذن لا تستطيع الفلسفة أن تعيش إلا في الغرب. كما لا توجد دساتير حرة إلا هناك.... في اليونان يبدأ عالم الحرية، لا بل أساس الحرية باعتبار الروح تفكر في ذاتها

(١) انظر: انتقادات أشبنغلر لهذه النظرة في كتابه: تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد شيباني، بيروت، بدون تاريخ، ١/ ٦٠-٦١. يصف أشبنغلر هذه النظرة بأنها نظرة بطليموسية للتاريخ، أي إنها تجعل نفسها مركزاً للتاريخ كما جعل بطليموس الأرض مركزاً للمجموعة الشمسية، وهو يدعو إلى انقلاب (كوبيرنيكي) في التاريخ كما حصل هذا الانقلاب في الطبيعة.

والفرد يملك في خاصيته حدس ذاته ككوني ويختبئ الكوني في فردية كل واحد، ويتميز وجوده بأن يكون كونياً في الكوني، في اليونان تشرق حرية وعي الذات، في الغرب تنزل الروح في ذاتها. أما في الشرق فينمحي الفرد باعتباره مجرد انعكاس للماهية»[١].

مع الغرب يبدأ تاريخ الفكر وتاريخ الحضارة، كما يقرر هيغل، ومع الغرب تنتهي هذه الحضارة، وقد عاد الغرب ليؤكد هذه المقولة، في تسعينيات القرن العشرين مع فرانسيس فوكوياما ومقولة نهاية التاريخ[٢].

إن حضارة تعتبر نفسها محصلة للوجود التاريخي

(١) نقلاً عن: غريغوار منصور مرشو: مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بغيره لا بذاته، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص ٧٨.

(٢) انظر: فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ، النص وردود، تر: يوسف إبراهيم الجهماني، بيروت، دار الحضارة الجديدة، ١٩٩٣م.

والحضاري للإنسان، وفكراً يرى في نفسه انتقالاً بالإنسانية من حالة المراهقة إلى حالة النضج لهو عاجز حقاً عن التفاعل الإيجابي، ومن الطبيعي أن تكون غايته في العلاقة مع الآخر هي التغييب والاستبدال، وليس صحيحاً القول بأن الثقافة العربية رفضت الحداثة، لقد سعى المثقفون العرب وعلى مدار القرنين الماضيين، إلى ترويج الحداثة، ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على واقعنا الثقافي لنرى أن المثقف الحداثوي هو الذي يتصدر الإعلام والصحافة ودور النشر والجامعات وجميع المؤسسات الثقافية، وقد كان هذا الفكر وراء تأسيس العديد من الأحزاب والحركات السياسية، وقيام مجموعة من الثورات الاجتماعية التي طبقت العديد من البرامج الاقتصادية والاجتماعية، وكل ذلك كان بهدف تحقيق الحداثة، التي لم تحقق انتصارها النهائي في المنطقة العربية بسبب تناقضها مع الهوية الحضارية. لذلك ليس غريباً ولا مستهجناً أن

تكون هذه الهوية هي المستهدفة في المرحلة الحالية، بدءاً من هنتنغتون ومقولة حرب الحضارات وصولاً إلى الحرب المعلنة على الإرهاب وسياسة ما يسمى بتجفيف منابع الإرهاب.

هكذا إذن فإن سؤال الهوية مطروح منذ بداية الاحتكاك بين الثقافة الإسلامية وثقافة الحداثة الغربية في القرن التاسع عشر. ويعود ذلك أصلاً، كما أشرنا، إلى الطبيعة الاقتلاعية التهميشية للحداثة الغربية، فهذه الطبيعة المميزة للحداثة الغربية هي التي استفزت عامل الدفاع عن الذات، ودفعت بحس الكينونة والتفرد عبر قرنين من الزمان إلى أقصى مدى ممكن، ولعل هذه الفقرة من مقدمة ألبرت حوراني لكتابه (الفكر العربي في عصر النهضة) تلخص الأمر كله: «ليس هذا الكتاب تاريخاً عاماً للفكر العربي الحديث، إنما هو دراسة لذلك التيار من الفكر السياسي والاجتماعي الذي أخذ يظهر عندما تنبه المثقفون في البلاد الناطقة

بالضاد خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى أفكار أوربا الحديثة ومؤسساتها وبدؤوا، في النصف الثاني منه يشعرون بقوتها. فقد كانوا يتساءلون عما يجب عليهم وعما يمكنهم أن يأخذوه عن الغرب لإحياء مجتمعهم. كما كانوا يتساءلون بأي معنى يظلون عرباً ويظلون مسلمين، إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا عنه»[١].

ويبقى هذا السؤال إلى اليوم مطروحاً، متردداً بين خيارين، يبدو أن لا ثالث لهما: أنريد أن نتأثر بالغرب ونقتبس منه؟ أم أننا نريد أن نكون عرباً ومسلمين؟ وكيف نحقق ذلك في هذا العالم المتغير والمتقلب بسرعات جنونية؟

هذا هو السؤال على حقيقته، ولن تجدي كل المحاولات التبسيطية للتخفيف من وقعه الثقيل.

(١) ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص٩.

إذا عدنا إلى الأسئلة الثلاثة التي تبلورت من خلالها إشكالية الهوية منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، والتي تمثلت في الموقف من الآخر والموقف من الذات والسؤال حول ردم الهوة الحضارية، فإننا سنجد أن الاحتكاك بثقافة الغرب الحديثة أنتج عدداً من المواقف المستهجنة والمتطرفة؛ فقد تنامت وبسرعة كبيرة في أوساط النخب المثقفة الجديدة مجموعة من المواقف التي كانت تمجد الآخر أيما تمجيد وتزدري الذات أيما ازدراء، وترى أن ردم الهوة الحضارية بيننا وبين الغرب الحديث لا يمكن إلا عن طريق نهضة كان يراد لها أن تقطع كل الصلات بالماضي وتؤسس لنموذج حضاري يتماهى ويحاكي النموذج الغربي.

هذا التيار الذي يمكن تسميته بالتيار التغريبي دفع بالهوية الحضارية الإسلامية إلى قلب إشكالية كبيرة، وساهم إلى حد كبير في إنتاج ردة فعل التيار المناقض

وهو تيار الهوية. لذلك نرى أنه من الضروري أن نقوم أيضاً بتوضيح مفهوم مقابل لمفهوم الهوية، لأنه يمثل الخطاب المعاكس لخطاب الهوية، ونعني به النزعة التغريبية، بل نستطيع أن نقول إن خطاب الهوية هو وليد ونتاج لبروز الخطاب التغريبي.

إشكالية الهوية بين قطبين

هناك نموذجان اثنان مرتبطان ارتباط الضد بضده امتدت فيما بينهما إشكالية الهوية كسؤال معاصر، هذان النموذجان هما: نموذج الهوية الخالصة، والنموذج التغريبي. ولكل منهما بنيته النظرية وإشكالاته.

١- النموذج التغريبي وإشكالاته

يستند هذا النموذج إلى مقدمة نظرية ترى في الهوية الإسلامية حالة حضارية ماضوية قد تجاوزها التاريخ، وهي تتمسك بمقولة أن الهوية ليست بالأمر الثابت، وأنها قابلة للتطور والتغير، لكنها لا تقدم أي تبريرات

مقنعة لدعواها بضرورة استبدال الهوية وتجاوزها، وهي بذلك إنما تعبر عن رغبة إرادوية لا تحتكم إلى قوانين الحضارة والتاريخ، مستمدة من قناعتها الإيديولوجية بمفهوم التقدم الشامل وبتفوق النموذج الحضاري الغربي وبضرورة تبنيه الكامل.

يعبر هذا النموذج عمّا أسميناه حالة من الاستلاب الحضاري واستلاب الهوية الحضارية أمام الحضارة الغربية التي بدأت تدخل بتأثيراتها وإفرازاتها المنطقة العربية، وتشكل حالة من الضغط الفكري والنفسي والحضاري العام الذي يهدف إلى إحداث تغييرات عميقة في جوهر الهوية الحضارية للمنطقة وشعوبها، وقد عبر هذا النموذج عن دعوة صريحة أحياناً لتبني الغرب واستنساخه كاملاً (طه حسين وسلامة موسى) ومبطنة في أحيان أخرى للخروج من دائرة الهوية في السعي الحضاري نحو تبني النموذج الحضاري الغربي الحديث، وغالباً ما تصدر هذه الدعوة صريحة من ممثلي التيارات العلمانية على اختلاف مشاربها، في

حين تبقى هذه الدعوة خجولة ومخاتلة عندما تصدر عن بعض ممثلي التيارات الفكرية الدينية المستحدثة. وقد تكون هذه الدعوة صادرة عن قناعات فلسفية بالجدارة والأحقية التاريخية للنموذج الغربي الحديث، وقد تعبر فقط عن حالة من الانبهار السطحي بالمظاهر الحضارية الحديثة.

ولأن النموذج الأول الذي يدعو إلى تبني الحالة الحضارية الغربية **واستبدال** مكونات الهوية، أقدر على تمثيل الدعوة التغريبية وتوضيح مقوماتها كبنية نظرية، فسوف نقوم بتقديمه وتوضيح منطقه في معالجة الموضوع، ومن ثم مناقشة أطروحاته. ولعل أفضل من قدم نموذجاً يستند إلى مقدمات فلسفية لهذه الدعوة التغريبية، وبما يتيح لنا تلمس منطلقاتها النظرية ورؤيتها، هو المفكر القومي قسطنطين زريق[1].

(١) قسطنطين زريق، واحد من أبرز المفكرين القوميين العرب في القرن العشرين، له عدة مؤلفات من أهمها: (في معركة الحضارة) و(نحن والتاريخ) و(نحن والمستقبل) و(أي غد). ويلاحظ أننا لن =

لقد قدم قسطنطين زريق في كتابه (في معركة الحضارة) دراسة صارت في حينها واحدةً من أهم المراجع العربية في موضوع الحضارة، ويهدف قسطنطين زريق من هذه المعالجة النظرية إلى القول أن موضوع الحضارة كمفهوم أساسي مرتبط بالفلسفة القومية، لأن النهضة القومية العربية هي عملية حضارية تهدف إلى نقل المجتمع العربي من واقعه المتخلف إلى واقع حضاري نوعي جديد. وهو يستعرض في كتابه مواقف (هيغل) و(أوغسط كونت) و(سبنسر) ممن يمثلون وجهة ترى في التطور التاريخي والحضاري للإنسانية انتقالاً من مرحلة إلى أخرى في خط تقدمي صاعد وصولاً إلى الحضارة الغربية الحديثة.

= نتحدث عن الدعوة التغريبية كما هي عند أبرز رموزها وأكثرهم صراحة ومباشرة كسلامة موسى وطه حسين لشدة ما تحمله دعوتهم من ابتذال وسطحية. وسوف نعمد إلى قسطنطين زريق لأنه يقدم لآرائه فكرياً وفلسفياً.

كذلك يستعرض آراء المدرسة الأخرى القائلة بتعددية الوحدات الحضارية واستقلالها وتمايزها، حيث يقدم لنا مجموعة من آراء (نيقولاي دانيلوفسكي) و(أوزفلد أشبنغلر) و(ألبرت شفايتزر) و(أرنولد توينبي).

وبناءً على هذه الدراسة يصل زريق وبتأثر واضح بآراء أشبنغلر الألماني إلى استنتاجات عدة، من أهمها أنه لا وجود لحضارة إنسانية واحدة، بل هناك حضارات مختلفة ومتمايزة تشكل وحدات حضارية مستقلة[١]، وأن ما يجعل من كل حضارة وحدة خاصة ومتميزة هو انطواؤها على مفهوم عام للوجود، أي للإنسان من حيث علاقته بالكون وما وراء الكون، وأن هذا الفهم العام للوجود هو الذي يحدد لأبناء هذه الحضارة معاني الحقيقة والخير والجمال ويجعلهم

(١) انظر: في معركة الحضارة: قسطنطين زريق، بيروت، دارالعلم للملايين، ط٢، ١٩٨٠م، ص ٧٣.

يسلكون إلى المعرفة هذا السبيل دون سواه ويؤثرون بعض الخيرات على بعض، حيث نراه يقول كمحصلة لمناقشة آراء كلا الفريقين ما يلي: «إنا نعتقد أن كل حضارة من الحضارات تنطوي على مفهوم عام للوجود: أي للإنسان من حيث علاقته بالكون وبما وراء الكون، ومن حيث العامل أو العوامل المسيطرة عليه وعلى ما حوله... إن هذا المفهوم العام هو الذي يحدد لأبناء الحضارة معاني الحقيقة والخير والجمال فيجعلهم يسلكون إلى المعرفة هذا السبيل دون ذاك ويؤثرون بعض الخيرات على بعض ويتقصون صوراً للجمال قبل سواها»[١].

إن مثل هذه المقدمة النظرية الجيدة تفترض منطقياً من باحث يسعى إلى تحديد المضامين الحضارية للنهضة القومية العربية أن يقول لنا ما هي الرؤية الكونية الشمولية التي تميز الحضارة العربية والتي

(١) قسطنطين زريق، مصدر سابق، ص ١٣٠.

استمدت منها مفاهيمها الفلسفية والاجتماعية والحقوقية والأخلاقية والسياسية وغيرها.

وإن هذا السؤال يستدعي سؤالاً آخر: أهذه المفاهيم قد ماتت واندثرت باندثار الدولة العربية، أم أنها ما زالت قائمة في الموروث الثقافي للأمة وفي اللاشعور الجمعي لأبناء هذه الأمة؟

والسؤال الذي لا يقل أهمية أيضاً هو: ما السبيل إلى بعث هذه المفاهيم وتفعيل منظومات القيم هذه لتكون باعثاً ودافعاً لنهضة الأمة؟

لكن قسطنطين زريق ينحو في بحثه منحى آخر لا ينسجم مع المقدمات النظرية التي حددها في معالجته لموضوع الحضارة، ليصل إلى نتائج تتناقض في محتواها مع هذه المقدمات، ولو تابعنا قسطنطين زريق في كتاباته لوجدناه يطور رؤيته الحضارية من خلال محاولته للإجابة عن الأسئلة الثلاثة التالية:

أولاً: ما هو واقع المجتمع العربي الحالي؟

إن واقع المجتمع العربي الحالي كما يراه زريق هو واقع التخلف؛ «إننا مجتمع متخلف، بل لعل هذه الصفة هي الطاغية على حياتنا الحاضرة، لعلها هي المشكلة الأم التي منها تنبثق جميع المشكلات الأخرى»[١]. إن مظاهر تخلف المجتمع العربي تتبدى من خلال «ضآلة سيادتنا للطبيعة وضعفنا في استغلال مواردها، وفي هزالة تنظيمنا الاقتصادي والاجتماعي، أي في ضيق قدراتنا التقنية والتنظيمية بوجه عام»[٢]. أما عن أسباب هذا التخلف فهو يقول: «إن منشأ هذا التخلف الذي نعانيه هو ركود العقل فينا وفقداننا الفضائل الفردية والاجتماعية التي تكونت في تراثنا الخاص، وعزوفنا عن نشدان الفضائل في مصادرها الأخرى»[٣].

(١) قسطنطين زريق: نحن والمستقبل، بيروت، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٢٢٧.

(٢) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص ٣٨٩.

(٣) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص ٣٩٠.

ثانياً: إذا كان هذا هو واقع المجتمع العربي، فما هو المطلوب؟

إن المطلوب هو انتقال المجتمع العربي من مجتمع متخلف إلى حالة نقيضة هي حالة التقدم والتحضر، فالتقدم والتحضر لدى زريق مفهومان متطابقان؛ «إن مفهومنا للتقدم لا يختلف أساساً عن مفهوم التحضر، فالظاهرتان هما عندنا وجهان لحقيقة واحدة»(١).

إن تحرر المجتمع العربي وتقدمه هما تحوله «من مجتمع تقليدي أسطوري جاهل إلى مجتمع حديث عقلاني علمي، ومن مجتمع متفكك عليل فاسد إلى مجتمع متماسك فاضل»(٢).

أما السؤال الثالث والمحور الثالث لدراسة زريق فهي تنصب على ما يلي:

ثالثاً: كيف يتم هذا التحول في المجتمع العربي؟

يتم تحول المجتمع العربي من حالة التخلف إلى

(١) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص ٢٩٣.
(٢) قسطنطين زريق: نحن والمستقبل، ص ٢٣٨.

حالة التحضر بالعقلانية؛ «فبالعقلانية تدرك [أي الشعوب المتخلفة- المؤلف] أن مشكلتها الأولى هي التخلف الحضاري، وبها تقدم على محاسبة ذاتها وتحن إلى التحضر، وتؤمن بالحقيقة وبالعقل، وتتطلع إلى المستقبل وتتفتح للخير من حيث أتى، وتولد قدرتها الإنتاجية وتحقق إمكاناتها البشرية»(١).

كذلك يتم تحول المجتمع العربي عبر تطوره إلى مستوى الثقافة الحديثة، «إن المجتمع العربي لا يزال - كما قلنا - على عتبة الثقافة الحديثة، سواء من حيث تطور العقل أو إبداع الجمال أو تعميم الخير... وإذا كانت هذه حالنا من الثقافة الحديثة، إذا كنا على عتبتها، فما هو السبيل إلى ولوج بابها وتنسم عبيرها، بحيث نصبح من أبنائها بدلاً من أن نكون غرباء عنها؟»(٢).

(١) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص ٤١١.

(٢) قسطنطين زريق: أي غد، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٩٥٧م، ص ١٥٠.

إن الدخول إلى المدنية الحديثة الذي يدعو إليه قسطنطين زريق يتطلب منا، كما يرى، أن ندرك «المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها هذه المدنية، ما هو نظرها إلى الطبيعة والإنسان، وما وراء الطبيعة والإنسان ؟ ما هي القيم التي تؤمن بها وتسعى لتحقيقها ؟ ثم وهذا ما يهمنا الآن بصفة خاصة، كيف تكونت هذه المفاهيم والنظرات والقيم؟ من أية جذور نبت وتفرعت، وبأي غذاء اغتذت حتى بلغت ما بلغته في مرحلتها الراهنة»[١].

ويجيب زريق عن هذا السؤال فيقول إن جوهر الحضارة الحديثة قائم على مباعث إيمانية ثلاثة هي: الإيمان بالعالم الطبيعي بأنه العالم الحقيقي، أو على الأقل العالم الذي يجب أن تنصرف إليه أذهاننا ونصب فيه جهودنا، وعلى إيمان بالإنسان بأنه أهم كائن في

(١) قسطنطين زريق: نحن والتاريخ، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٩م، ص١٦.

هذا العالم الطبيعي، بل هو تاجه وغايته، وعلى إيمان بالعقل بأنه ميزة الإنسان ومصدر تفوقه وتفرده، إنه الأداة التي تؤلف لب حضارته[١].

هذه هي اللوحة التي يرسمها قسطنطين زريق للمجتمع العربي في واقعه ومستقبله المنشود وآليات تحقق هذا المستقبل، وهي لوحة مليئة بالتناقضات. ومن جهة ثانية هذه هي البنية الداخلية لكل الدعوات التغريبية التي قد تقترب أو تبتعد عن هذه الدرجة من المباشرة والوضوح ولكنها في كل الأحوال تعبر عن ذات المعادلة ثلاثية الأطراف التي قدمها لنا قسطنطين زريق والمتمثلة في ثلاثية المجتمع الشرقي المتخلف الذي يبحث عن منافذ لتنسم عبير الحضارة والمدنية الحديثة والذي يجب عليه بنسبة تقل أو تكثر أن يتحول إلى غرب.

(١) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص ٣٥٥-٣٥٦.

ما هي تناقضات هذه الثلاثية؟

أولاً: يعطي زريق لسمة التخلف في المجتمع العربي صفة الشمولية، فهو يطال المجتمع والأفراد والفضائل الخلقية والإمكانات العقلية والمعرفية والتنظيم الاجتماعي الهزيل... إلخ، بكلمة واحدة ليس هناك أي قيمة إيجابية في هذا المجتمع تستحق أن نحافظ عليها، وفي ذلك مبالغة وخروج عن المنطق والمعقول في تقييم مجتمعنا.

ثانياً: يعرف زريق التخلف بعكسه وهو التحضر الذي يطابقه مع مفهوم التقدم[1]، أي إنه يفتح مجالاً واحداً وحيداً للخروج من التخلف نحو النموذج الحضاري الغربي، إذ لا يخفى على أحد ممن درس الفكر الغربي أن فكرة التقدم هي معتقد غربي أنتجه

(١) التقدمية: معتقد غربي في فلسفة التاريخ برز في القرن الثامن عشر والتاسع عشر يرى في حركة التاريخ حركة تطورية نحو الأعلى في مراحل متعددة، وقد تطورت هذه النظرية في مؤلفات كوندرسيه وأوغسط كونت وهيغل وماركس.

مفكرو الغرب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ليسوغ الغرب لنفسه ويسوق لها من خلال إعطاء نمط الحركة التاريخية المجتمعية في الغرب صفة الحتمية التاريخية للمسار التاريخي الإنساني بأكمله، والحقيقة أن جميع الدعوات التغريبية نراها محكومة لهذه الفلسفة التاريخية التي ترى في التاريخ خطاً صاعداً يبدأ من نقطة ما في الماضي ليصب نهايةً في بحر الحداثة الغربية الحتمي.

ثالثاً: يناقض زريق نفسه عندما يدعو إلى تبني النموذج الغربي بشكل كامل، فلو عدنا إلى بداية ما كتبه هو نفسه لوجدناه يؤكد التمايز الحضاري وأهمية هذا التمايز الحضاري للغنى الإنساني حيث يقول: «ما نخشاه من توسع الحضارة الغربية بشكله الحاضر هو أن تطبع العالم كله بطابع واحد، فنخسر كثيراً من الغنى الناتج عن تنوع الاختيارات»[1]، لكننا نجد أنه في

(١) قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص ٧٣.

الوقت نفسه يرى بأنه لكي يصبح المجتمع العربي مجتمعاً حديثاً وحضارياً وتقدمياً يجب عليه أن يتبنى المفاهيم الأساسية للحضارة الغربية الحديثة والتي تشكل خلاصة فهم هذه الحضارة للوجود، أي للإنسان من حيث علاقته بالكون وبما وراء الكون، أي بالمضمون الشمولي لهذه الحضارة، أو ما يسميه فلاسفة الحضارة بالافتراض الفلسفي (Philosophical Presupposition) للحضارة أو رمزها الأول (Prime Symbol) الذي يحدد طابعها ويشكل نظامها الخاص، كما يؤكد ذلك زريق نفسه.

من الواضح أن عملية الاستنساخ الحضاري التي يدعو إليها زريق وكل أتباع المنهج التغريبي[١] هي

(١) يمثل المنهج التغريبي تياراً عريضاً في الثقافة العربية الحديثة، ومن رموز هذا التيار الذين عبروا عنه بوضوح يمكن أن نسمي فرح أنطون وشبلي شميل ولطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين وقسطنطين زريق وهشام شرابي وغيرهم، كما يمكن أن نلاحظ هذا الخطاب التغريبي مستبطناً في العديد من المؤلفات والكتب في القرن العشرين.

عملية مستحيلة ومليئة بالتناقضات، وخير دليل على ذلك هو الفشل في تحقيقها في الواقع العربي والإسلامي مع كل المحاولات الحثيثة والمتكررة لتسويقها وتطبيقها في الواقع، لكنها كانت دائماً تخسر الجسم الاجتماعي الأساسي وتبقى محصورة في إطار فئة قليلة من حاملي الثقافة الحديثة، والحقيقة أن هذه الدعوة لم تكن مطروحة دائماً بهذه الحدة وهذه الصيغة الاستئصالية، بل كثيراً ما نراها مقدمة بصيغة هي أقرب إلى الدعوة إلى التلاقح الحضاري الطبيعي، لكنها مع ذلك لم تنجح على مستوى التطبيق مع أن دائرة المتفهمين لهذه الدعوة والمؤيدين لها قد اتسعت، وقد بينا في فقرات سابقة بعضاً من أسباب عدم النجاح هذا.

٢- نموذج الهوية الخالصة

يستند هذا النموذج إلى مقدمة نظرية ترى في الهوية الإسلامية حالة حضارية مستمرة عبر التاريخ، وهي هوية قابلة للحياة ولا تزال تحمل مخزوناً حضارياً

إنسانياً عميقاً قابلاً للنماء والعطاء. لكن ومع أننا نتفق مع هذه الرؤية وننحاز لهذا الفهم نظرياً، نرى أن هذا النموذج يشوبه بعض التصورات الخاطئة في مجال الممارسة العملية.

يمثل نموذج الهوية الخالصة موقفاً دفاعياً في الفكر الإسلامي المعاصر أملاه الواقع الإسلامي الذي تعرض لأعنف هجمة حضارية تسعى إلى تغييبه وإلغائه وتقويض ركائزه، ذلك أن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين شهدت مجموعة من الأحداث العظام التي خلخلت البنى التقليدية للمجتمع المسلم ووضعته وجهاً لوجه أمام سؤال الوجود أو عدم الوجود، فقد شهدت هذه الفترة سقوط الخلافة الإسلامية، ممثلة بسقوط الدولة العثمانية، ودخول أغلب البلدان الإسلامية تحت الهيمنة الاستعمارية المباشرة في النصف الأول من القرن العشرين، وغير المباشرة في نصفه الثاني. وقد ترافقت هذه الحملة

الاستعمارية مع حملات فكرية تسعى إلى إدخال مفاهيم غريبة ومتناقضة مع الإسلام والخصوصية التاريخية والثقافية للمجتمع المسلم، كالعلمانية وفصل الدين عن الدولة، والفكر المادي الإلحادي، ومفاهيم جديدة عن الأسرة والمجتمع والعلاقات الاجتماعية والمرأة وغيرها. ولقد جاء فكر الهوية الخالصة ليدافع عن وجود الذات ومكوناتها من خلال إبراز الخصوصية وتعميق الإحساس بالاختلاف عن الآخر المتمثل بالغرب والحضارة الغربية.

ولعل أفضل من يمثل هذا الاتجاه وهذه الحالة الفكرية هو أبو الأعلى المودودي في الباكستان وسيد قطب في مصر والمنطقة العربية. لقد كتب المودودي يصف تأثير الحضارة الغربية وعواقب هذا التأثير على الإسلام والمسلمين: «إن الحضارة الإسلامية قد تزلزلت أركانها، وإن العقليات التي كان حري بها أن تفكر التفكير الإسلامي الصحيح قد فسد تكوينها، وإن

العقول التي تعودت أن تفكر بأسلوب الغرب وبمبادئ حضارته لا تصلح بحكم مزاجها وتركيبها المخصوص أن تستقر فيها مبادئ الإسلام، وإذا هي لم تتسع للمبادئ فما أحراها أن تنفر من الجزئيات والفروع وتخالجها في بابها أنواع الشكوك»[١]. وهو يصف الحضارة الغربية مقارناً إياها بالحضارة الإسلامية والأسس التي بنيت عليها بقوله: «هذه حضارة مادية تماماً يخلو نظامها من كل ما تقوم عليه حضارة الإسلام من خشية الله واتباع القصد وحب الصدق وطلب الحق وطهارة الأخلاق والنزاهة والأمانة والبر والحياء والتقوى والنظافة، ونظريتها على نقيض نظرية الإسلام، وطريقها واسع في الجهة المعاكسة لطريق الإسلام. فكل ما يبني عليه الإسلام نظام الأخلاق الإنسانية والتمدن، تكاد هذه الحضارة تأتي عليه من

(١) أبو الأعلى المودودي: الإسلام والحضارة الغربية، دار الفكر، دمشق، دون تاريخ، ص ١٦.

القواعد، كما أن الأسس التي ترفع هذه الحضارة عليها قواعد السلوك الفردي والنظام الاجتماعي لا يمكن أن يقوم عليها بنيان الإسلام ولو ساعة من الدهر. فكأن الإسلام والحضارة الغربية سفينتان تجريان في جهتين معاكستين، فمن ركب إحداهما هجر الأخرى ولا بد، ومن أبى إلا أن يركبهما في الوقت الواحد، فاتتاه معاً وانشق بينهما نصفين»[١].

ولا يختلف تقييم سيد قطب للحضارة الحديثة وأثرها في المجتمع الإسلامي وفي الإنسان عامة؛ «إن خط الحياة الحالي يمضي يوماً بعد يوم في تدمير خصائص الإنسان وتحويله إلى آلة من ناحية، وإلى حيوان من ناحية أخرى، وإذا كان هذا الخط لم يصل إلى نهايته بعد، وإذا كانت آثار هذه النهاية لم تتضح اتضاحاً كاملاً، فالذي ظهر منها حتى اليوم في الأمم

(١) أبو الأعلى المودودي: الإسلام والحضارة الغربية، مصدر سابق، ص ١٥.

التي وصلت إلى قمة الحضارة المادية، يشي بتناقص الخصائص الإنسانية وضمورها وتراجعها، بقدر ما يشي بنمو الخصائص الآلية والحيوانية فيها وتضخمها وبروزها.. وهذا يكفي.. يكفي لتقرير أن خط الحياة الحالي يمضي يوماً بعد يوم في تدمير خصائص الإنسان، ولتقرير أن الحياة الإنسانية لا يمكن - إذن- أن تمضي مع هذا الخط إلى نهايته ما لم يكن مقرراً تدميرها نهائياً»[١].

«إن خلاص الحضارة الإنسانية من المأزق الذي دخلت فيه لا يكون إلا بالإسلام؛ فهو الاستجابة الوحيدة لنداء الفطرة في ساعة العسرة... وهو ضرورة إنسانية وحتمية فطرية»[٢]، لكن طريق الخلاص هذا الذي يقدمه الإسلام للبشرية غير ممكن وغير مقنع إن

(١) سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٦٢م، ص ٣.

(٢) سيد قطب، مرجع سابق، ص ١٨١.

لم يتحول من مجرد دعوات وكلمات وكتب مطبوعة وخطب، إلى واقع متجسد، لأن الدعوات والكلمات ليست مقنعة بالقدر الكافي ولا بد من قيام المثال المتجسد، ولا بد لنا من الخروج من جاهليتنا الحديثة وبناء المجتمع الإسلامي؛ «إنه لا مفر من قيام هذا المجتمع، المجتمع الإسلامي، إنه إن لم يقم اليوم فسيقوم غداً، وإن لم يقم هنا فسيقوم هناك.... إن حتمية قيام هذا المجتمع بوصفه ضرورة إنسانية لإنقاذ الإنسانية، وبوصفه الترجمة العملية للمنهج الإلهي الذي لا بد غالب»[1].

إن خطاب الهوية الخالصة يمثل حالة دفاعية مبررة أمام الهجمة الإقصائية الغربية، وقد كان لكلمات المودودي وسيد قطب أثر قوي في نفوس جيلهم من الشباب المسلم، وكان لها أثر في الحد من اندفاعة التيار التغريبي القوي نحو تقويض الأسس التي يقوم

(١) سيد قطب، مرجع سابق،ص ١٨١-١٨٢.

عليها بنيان المجتمع الإسلامي، ومع إقرارنا بالدور المهم، الذي قام به هذا التيار في الحد من اندفاعة تيار التغريب لكن ذلك لا ينفي أن هذا الخطاب كان قاصراً، بالمعنى التاريخي عن الإحاطة بكل مكونات اللحظة التاريخية، فهو يركز بشكل أساسي على الأسس والمرتكزات الفكرية والفلسفية للغرب دون أن يرى أن هذا الغرب المرفوض فكرياً وفلسفياً هو واقع حضاري متجسد فعلياً وله مفرزاته التي لا يمكن تجاوزها.

من ناحية أخرى فإن خطاب الهوية الذي رفع لواءه الجيل التالي لسيد قطب، لم يتجاوز الرفض السلبي إلى مرحلة الإنتاج الفكري المضاد، والحقيقة أن المعني بهذا النقد ليس هو المودودي أو سيد قطب، فإن كتابتهم كانت تستجيب للحظة التاريخية الآنية في ضرورة إبراز واقع التمايز والخصوصية الحضارية، إن المقصود بهذا النقد هو الحالة الإسلامية عموماً، وجيل كامل من الكتاب المسلمين الذين استمروا في

إعادة إنتاج ما كتبه المودودي وسيد قطب، وقاموا بصب جام غضبهم على التيارات المادية والمذاهب الوضعية الغربية كمذاهب فلسفية، في حين كانت هذه الوضعية تأتي إلينا عبر النظريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بل عبر السيارة والطيارة والتلفاز، وكذلك كانت المادية تغزونا عبر النظريات العلمية عن الطبيعة والإنسان، وكانت هذه كلها مقررة في مناهج التعليم التي ندرسها لأبنائنا في المدارس.

إن خطاب الهوية الإسلامي قد عبر عن رفضه لفرض الحداثة الغربية كنموذج وحيد للتطور الحضاري، وقد كان محقاً في رفضه هذا، لكنه لم ينتج فهمه الخاص للعالم في ظروف العالم المعاصر، هذا الفهم الذي تتسع له حدود الرؤية الإسلامية، بل اكتفى بالرد الدفاعي والتمترس خلف الهوية يحتمي بها من واقع مضاد، لكنه حقيقي حتى لو لم نكن نحبه.

إن الواقع الإسلامي حتى يومنا هذا يمتلك تراثاً

علمياً، لكنه لا يمتلك نظرية علمية واحدة تستند إلى هذا التراث، ويمتلك تراثاً سياسياً غنياً،لكنه لا يمتلك نظرية سياسية معاصرة واضحة المعالم، ونفاخر جميعاً بأن ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع، لكننا لم نؤسس مدرسة خلدونية في علم الاجتماع، ونسود العديد من الكتب والمحاضرات عن علوم الطب عند العرب وخصوصية الرؤية الطبية العربية، لكننا لا نرى مدرسة في الطب العربي كما هو الحال بالنسبة إلى الطب الصيني مثلاً.

هذه هي أوجه القصور في خطاب الهوية الذي يتقوقع على الذات بهدف حمايتها فيقع في السلبية والعجز، ومع ذلك فإن الخروج من هذه السلبية لا يعني الاندفاع نحو حضارة الحداثة (العالمية) كما يرغب ويدعي أصحاب الدعوة التغريبية، إنما هو خروج من السلبية والاختباء وراء الهوية إلى تفعيل مكونات هذه الهوية في دورة إنتاج حضاري جديدة.

القضية الأخرى بالنسبة إلى خطاب الهوية الخالصة، هو أن هذا الخطاب قد أدى وظيفته وقد تم تجاوزه تاريخياً نحو مرحلة جديدة، ولا بد من الخروج الآن نحو خطاب إسلامي عالمي، وإذا ما اعتقد البعض أن خطاب الهوية يتناقض مع الخطاب العالمي، فإن اعتقاده غير صحيح، لأن الخطاب الإسلامي هو أصلاً خطاب عالمي، وإن الهوية الإسلامية هي هوية إنسانية.

obeikandl.com