الفصل الثاني

سؤال الهوية بين قرنين- قراءة تاريخية

تمثل الثقافة العربية الإسلامية حالة من الاستمرارية التاريخية والحضارية التي حافظت على ديمومة رؤيتها الخاصة والكلية للحياة على تنوع العهود السياسية وتتالي القرون والظروف التاريخية، وقد عاشت هذه الثقافة المتكاملة في حالة انسجام مع الذات على الرغم من عمليات التثاقف الكبرى التي حصلت بدخول شعوب وحضارات متعددة في إطار الثقافة الإسلامية الجامعة.

وقد كان للتفاعل بين هذه الثقافة وثقافات الشعوب الأخرى دور في ولادة بعض الصراعات الفكرية التي

obeikandl.com

ربما كان من أبرزها الصراع الذي دار بين الفلاسفة والمتكلمين والذي انتهى إلى حالة من التوافق بين المنطق الأرسطي والمدرسة الأشعرية.

لكن الأمر لم يصل في أي مرحلة من المراحل إلى حد يمكن تشخيصه وتسميته بأنه أزمة هوية كما هو الأمر اليوم. فأزمة الهوية هي وليدة القرن التاسع عشر وهي نتاج لبروز ما يسمى بفكر عصر النهضة العربية ذي السمات الانقطاعية. إن هذه النقطة حول التأريخ الزمني لولادة إشكالية الهوية في الفكر العربي الإسلامي هي قضية في غاية الأهمية لفهم حقيقة هذه الأزمة ومسبباتها والظروف التي نشأت فيها وأدت إليها.

تذهب بعض الدراسات إلى اعتبار سؤال الهوية سؤالاً جديداً وأكثر حداثة في الساحة الثقافية الإسلامية، إذ إنه يعبر عن صيغة جديدة لتحولات الخطاب العربي الحديث من خطاب النهضة إلى

خطاب الثورة وصولاً إلى خطاب الهوية[١]، وتذهب دراسات أخرى إلى أنه سؤال وهمي خادع يعيق حركة الفكر عن فهم العالم ومتغيراته[٢]، أو أنه تعبير عن تمزقات الوعي الإسلامي بين الالتجاء إلى الغرب لتحصيل الحداثة، والهروب نحو الذات حفاظاً على الهوية، أو بالأحرى «أوهام الهوية» التي هي حالة ماضوية غير ممكنة[٣].

إننا نعيد التأكيد أن سؤال الهوية مرتبط بولادة الفكر النهضوي الحديث، كما أن الدراسة المتأنية تظهر لنا

(١) انظر: رضوان زيادة: إيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٤م، ص ٤٤. وقد كان هذا الطرح قد تبلور في كتابات محمد أركون تحديداً.

(٢) علي حرب: حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص ٢١.

(٣) داريوس شايغان: أوهام الهوية، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٣م، ص ٧١. وكذلك: النفس المبتورة هاجس الغرب، بيروت، دار الساقي، ١٩٩١م، ص ٣٣-٤٤.

أن هذا السؤال هو سؤال موضوعي تمليه ظروف التطور التاريخي والفكري للمنطقة العربية وملابساته، وهو سؤال مركزي تنبثق منه معظم الأسئلة والإشكاليات النظرية في الفكر العربي المعاصر، إن المراجعة النظرية لما عرف بمرحلة (النهضة)[١] تظهر لنا أن سؤال الهوية قد بدأ بالتبلور كإشكالية حضارية في هذه الفترة بالذات ونتيجة لمقدمات موضوعية وغير مفتعلة، وإن لم نستطع أن نجد في الكتابات المبكرة

(١) تطلق هذه التسمية على الفترة التاريخية الممتدة في القرن التاسع عشر وفي العقود الأخيرة للعهد العثماني وصولاً إلى مرحلة الانتداب الأوربي في القرن العشرين، وتشير هذه التسمية بشكل واضح إلى توجه المثقفين العرب في هذه الفترة نحو تمثل مرحلة النهضة وعصر الأنوار في التاريخ الأوربي الحديث ومحاولة النسج على منوالها، من ناحية أخرى لا يوافق الكثيرون على هذه التسمية؛ إذ يرون في انهيار الدولة العثمانية نكسة أصابت الأمة الإسلامية وقد كان لمثقفي تلك المرحلة دور في هذه النكسة، لكننا سوف نستعمل هذه التسمية كمصطلح شائع بعيداً عن محمولاته الإيديولوجية.

لهذه الفترة أي ذكر مباشر أو أي تحديد دقيق لطبيعة هذه الإشكالية، لكن غياب الصياغة النظرية لهذه الإشكالية لا يعني عدم وجودها في الواقع، فهي لم تكن قد تبلورت كسؤال بعد، لكن تجاهلها هو ما أدى إلى تبلورها كإشكالية. فالهوية، كما بينا فيما سبق، هي إحدى المكونات الحضارية الأساسية والرئيسية، ومن ثمَّ فإن غيابها عن ساحة الرؤية والتنظير في مرحلة أريد لها أن تكون مرحلة التغيير الحضاري الشامل، هو غياب غير مبرر وغير مفهوم كلياً، وقد قاد إلى تأسيس إشكالية نظرية ومأزق حضاري ما زلنا نعيش نتائجه حتى اليوم.

إن إشكالية النهضة الأساسية هي إشكالية الموقف من الهوية، إشكالية تحديد مكونات الذات الحضارية، وتحديد الموقف من الآخر، الذي صار يشكل تهديداً سياسياً وتحدياً حضارياً ملحاً. وقد قدم الفكر العربي الحديث عبر تياراته الفكرية والسياسية المختلفة ثلاثة

أجوبة متباينة عن هذه الإشكالية، فقد رأى البعض أن التمسك بالخصوصية الحضارية هو الجواب الصحيح على التحدي الحضاري الكبير الذي تواجهه الأمة. في حين ارتأى البعض الآخر أن الهوية والذات الحضارية قد أصابهما التكلس ولابد من إجراء عملية إصلاح شاملة. أما الطرف الثالث فقد طالب بتجاوز هذه الذات المتكلسة نحو تقمص جديد ينقل الأمة من حياتها الحالية إلى حياة جديدة، لكن الأمور لم تصل مرة واحدة إلى هذا الوضوح في الخيارات، بل مرت في مراحل نضج وتطور.

لا يختلف الباحثون الذين أرخوا لهذه المرحلة في اعتبار أن العامل الخارجي كان واحداً من أهم الأسباب المحرضة على التغيرات الفكرية والسياسية والأدبية والاجتماعية التي صارت تعرف فيما بعد بمرحلة النهضة، فقد يرى البعض في حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨ التي استمرت ثلاث سنوات،

أحد أهم هذه الأسباب أو المؤثرات، ويرى آخرون أن ظهور الأسطول الحربي الروسي كان له تأثيره السابق لحملة نابليون [١]، ويرى آخرون أن الحملات التبشيرية المسيحية هي التي كان لها الأثر الأهم، لكنهم جميعاً يقرون بعظم أهمية العامل الخارجي في صنع هذا التحول في الوعي، «الحقيقة التي لا شبهة فيها هي أن احتكاكنا بالغرب وامتزاجنا برجاله هما أساس معظم أسباب النهضة»[٢]، لكن ما لا نجده في معظم الدراسات هو التوصيف الدقيق والموضوعي للوضع الداخلي العربي في هذه المرحلة التي تبدو وكأن دورها ومحتواها التاريخي يقتصر على كونها مرحلة ما قبل (عصر النهضة)، إنها (عصور الانحطاط)

(١) محمد أنيس: الدولة العثمانية والشرق العربي، القاهرة، دون تاريخ، ١٩٦٥م، ص ١٦٧.

(٢) أنيس النصولي: أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر، بيروت، دار ابن زيدون، ١٩٨٥م، ص٥٨. وهذا الكتاب من أوائل الكتب التي أرخت لعصر النهضة.

كما يحلو للكثيرين أن يسموها، هذه التسمية التي تعطي لثقافة (النهضة) تألقها وبريقها[١].

إن مرحلة (النهضة) تمثل حالة لقاء بين عالمين وحضارتين هما: الغرب الفتي المزهو بمدنيته وعلومه وصناعاته من جهة، والشرق الإسلامي المستند إلى بعد تاريخي وحضاري عميق لكنه انفتح فجأة على عالم جديد مغاير لعالمه الخاص. إن الوضع الطبيعي في هذه الحالة هو أن يسعى كل طرف إلى اكتشاف الآخر كخطوة أولى، وعملية الاكتشاف هذه تخضع لقانون حضاري كان قد تحدث عنه ابن خلدون في مقدمته حيث يقول: «إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»[٢].

(١) حول عصور الانحطاط وحقيقة هذا العنوان التاريخية انظر كتابنا: ثقافة في الأسر، نحو تفكيك المقولات النهضوية العربية، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٨م.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م، ص ١٧٦

إن مرحلة اكتشاف الآخر تستتبع بالضرورة إعادة اكتشاف الذات وتحديدها تبعاً لهذا الاكتشاف ولهذه المعرفة الجديدة. وهنا يبرز سؤال الهوية ويصبح العامل الأهم في صياغة الموقف من الآخر أولاً، ويتم على أساسه تحديد الخيارات بالنسبة إلى الذات وإلى المستقبل ثانياً. ويمكننا أن نميز ثلاث مراحل في التطور التاريخي لإشكالية الهوية:

١- البدايات الأولى ورحلة اكتشاف الآخر.

٢- الفكر الإصلاحي وإعادة اكتشاف الذات من منظور الآخر.

٣- القرن العشرون وتبلور المشاريع الحضارية.

* * *

obeikandl.com

البدايات الأولى ورحلة اكتشاف الآخر

رفاعة الطهطاوي

يمثل رفاعة الطهطاوي مرحلة الاكتشاف هذه بأفضل صورها، وهو في كل الدراسات التاريخية والفكرية المعنية بهذه الفترة يبدو وكأنه الثمرة الأولى للوعي الجديد. والحقيقة أننا نقر بمركزية رفاعة الطهطاوي في عملية التحول الفكري لكننا نقر بهذه المركزية في إطار رؤية مغايرة ومختلفة عن تلك الرؤية الوصفية التبجيلية المفتقدة للتحليل التاريخي والفكري الصحيح.

لقد تم التعارف على أن الفكر النهضوي العربي هو محصلة لما صار يعرف بصدمة الحضارة الغربية أو صدمة الحداثة التي أنتجتها الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ ومفهوم الصدمة هذا يقدم بطرائق مبالغ فيها إلى حد كبير بحيث يبدو أن نزول نابليون بونابرت إلى

شواطئ مصر ورؤية السكان المحليين له ولجنوده أشبه بنزول كريستوفر كولومبس إلى شواطئ الأرض الجديدة في أمريكا ورؤية قبائل الهنود الحمر للرجل البيض للمرة الأولى، في حين أن المصادر التاريخية المعتمدة تشير إلى غير ذلك. فالعرب والمسلمون والحكام المماليك لم يكونوا مبهورين ومذهولين وعاجزين، وقد كانوا على دراية جيدة بحقيقة الغازي وأهدافه وغاياته، كما أن الفروق الحضارية لم تكن كبيرة إلى درجة إحداث الصدمة التي يُتحدث عنها، بل على العكس من ذلك فإن هذه الفروق الحضارية وإن كانت تميل لكفة القوات الغازية لكن الفروق لم تكن كبيرة وهائلة، وإن انتصار نابليون في المواجهات يعود إلى الاستعداد والجاهزية لهذه المعركة التي لم يكن المماليك قد أعدوا لها العدة.

بل هناك من المؤشرات ما يعزز القناعة بأن الأوربيين في تلك المرحلة وما سبقها من عقود قليلة،

كانوا لا يزالون ينظرون إلى الحضارة الإسلامية نظرة من يستطيع أن يحصّل منها العلوم والمعارف. ويذكر الجبرتي في تاريخه كيف كان المستشرقون وطلبة العلم من الأوربيين يسافرون قبل عقود قليلة من الحملة الفرنسية على مصر لتحصيل العلوم النظرية والتطبيقية في مصر عند الشيخ حسن الجبرتي[١]، بل إن الحملة العلمية الضخمة التي رافقت نابليون والتي تقدم على أنها جاءت لنقل العلوم والمعارف الحديثة إلى الشرق المظلم، إنما كانت في الحقيقة تنقب عن كنوز المعرفة وتبحث عن مصادرها في مصر، وقد وصف الجبرتي في تاريخه ذلك الجهد الذي كان علماء الفرنسيين يبذلونه في النظر في المصادر العربية المتوافرة، وكيف أنهم كانوا يظهرون البشاشة والسرور لمن يقدم إليهم من السكان المحليين، وخاصة إذا كان ذا علم ودراية،

(١) انظر: عبد الرحمن الجبرتي: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٧م، ٣١٨/١.

ويعرضون عليه الكتب والمراجع ويستمعون إلى رأيه[١].

إن فكرة التفوق الحضاري والعلمي والعرقي للأوربي هي فكرة مصنّعة أنتجها الغرب عن نفسه وعمل جاهداً للترويج لها ولتكريسها في التاريخ والحضارة والعلوم وجميع نواحي الحياة، وهذه الفكرة لا تكتسب قوتها أو قيمتها إلا بمقدار تبني الشعوب الأخرى لها، والحقيقة أن هذه الفكرة قد تم غرسها في الوعي المحلي في وقت لاحق تلا الحملة الفرنسية وتحديداً في فترة حكم محمد علي باشا.

لقد نظر محمد علي باشا إلى الواقع المحلي على أنه واقع رديء ومليء بالفوضى والمتناقضات السياسية والاجتماعية التي جرتها الحروب والاضطرابات الكبرى التي نتجت عن الصراع على مصر بين القوى

(١) الجبرتي، مرجع سابق، ٢/١٦٣.

الدولية الكبرى عقب الحملة الفرنسية، هذه الاضطرابات التي دفع ثمنها الشعب المصري والتي دمرت نمط حياته ومقومات وجوده كجزء من الكيان الإسلامي الكبير. وقد أراد محمد علي أن يصنع نهضة في مصر تنقل دولته إلى مصاف الدول المتطورة، لكنه لم يكن يثق بالشعب المصري ولا بالزعماء المحليين، بل استعان بالدول الغربية، وخصوصاً بالفرنسيين، لبناء هذه الدولة الحديثة والصناعة الحديثة والجيش الحديث، وقد ترافق هذا الجديد مع خلفية فكرية مفصلة لتكريس القناعة الغربية عن التفوق الذاتي وعن دونية الشعوب المحلية المتخلفة. في إطار هذه المعركة الثقافية جاء رفاعة الطهطاوي ليكون شخصية مفصلية على مستوى الفكر وعلى مستوى التحولات الثقافية التي أسست لإيديولوجيا النهضة كفكر انقطاعي أسس لأزمة الهوية.

وكما تشير معظم المصادر، فقد سمحت له فترة

وجوده في باريس من عام (١٨٢٦ إلى ١٨٣١م) على رأس بعثة علمية أرسلها محمد علي باشا للدراسة، تعلم اللغة الفرنسية ومطالعة «كتب في التاريخ القديم والفلسفة الإغريقية والميثولوجيا والجغرافيا والرياضيات والمنطق، وكان أهم من هذا كله أنه تعرف إلى شيء من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر باطلاعه على فولتير وكوندياك و(العقد الاجتماعي) لروسو وأهم مؤلفات مونتسكيو»[١]. وقد نشر الطهطاوي بعد عودته من فرنسا كتابه الذي نال شهرة واسعة (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، وقد أثنى الطهطاوي على ما رآه من تقدم مادي وعلوم ومخترعات منبثقة من هذه العلوم، ودعا إلى تبني هذه العلوم والمبتكرات الحديثة، وقد تأثر ببعض الآراء السياسية وبما شاهده من مشاركة الشعب في الحكم، وقد أثنى في كتابه

(١) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩٣٩م، ترجمة كريم عزقول، بيروت، دار النهار، ١٩٨٦م، ص٩٢.

على الدستور الفرنسي وبخاصة مادته الأولى التي تنص على أن «سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة»، ويشيد بمكانة الحرية عندهم قائلاً: «لقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية. وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وتقدمهم في الآداب الحضرية»[1].

إن حالة الانبهار والرغبة في التقليد التي تحدث عنها ابن خلدون، والتي شخصناها على أنها حالة استلاب، تبدو واضحة في كتابات الطهطاوي أشد الوضوح، فهو لا يقتصر في مدحه لحضارة الغرب على الثناء على عقول الفرنسيين وفلسفاتهم فقط، ولا على نظام الحكم وإشراكهم الشعب فيه، بل نراه يسهب في وصفه لعاداتهم في الأكل والشرب والجلوس إلى المائدة «لأن أهل هذه البلاد يستغربون جلوس الإنسان على نحو

(١) رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، ص ١٤٨.

سجادة مفروشة على الأرض فضلاً عن الجلوس بالأرض»، ويتابع في وصف طريقتهم في الأكل فيقول: «ثم مدوا السفرة للفطور، ثم جاؤوا بطبليات عالية، ثم رصوها من الصحون البيضاء الشبيهة بالعجمية، وجعلوا قدام كل صحن قدحاً من القزاز وسكيناً وشوكة وملعقة.... فيعطى لكل إنسان في صحنه شيئاً يقطعه بالسكين التي قدامه، ثم يوصله إلى فمه بالشوكة لا بيده، فلا يأكل الإنسان بيده أصلاً ولا بشوكة غيره أو سكينه أو يشرب من قدحه أبداً»[١].

ويصف لنا الطهطاوي ملابس الفرنسيين من الرجال والنساء، ويطنب في وصف ملابس النساء التي يراها «لطيفة بها نوع من الخلاعة»، لكنه بعد ذلك يصف لطفها وخلاعتها بطريقة شائقة جداً[٢]، ويصف لنا حدائق باريس وشوارعها الكبرى و(البلفار) فيأخذه

(١) رفاعة رافع الطهطاوي، مصدر سابق، ص ١١٦.

(٢) الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص ٢٠٢.

الطرب فيخرج لنا من ذاكرته بعضاً من الشعر العربي عن الليل والغرام فيقول: «وفي ليلة الاثنين يحوي كثيراً من الناس، فترى فيه كل عاشق مع معشوقته، ذراعه في ذراعها إلى نصف الليل، ويصلح هنا قول الشاعر:

لا تلق إلا بليل من تواصله فالشمس نمامة والليل قواد

كم عاشق وظلام الليل يستره لاقى الأحبة والواشون رقاد[١]

وكذلك يصف لنا مسارح باريس وما تقدمه (التياتر والسبكتاكل) من عروض مختلفة، ويصف لنا أهمية الرقص في حياة الفرنسيين حيث يتعلق به الجميع، لكن الغريب في الأمر أن الطهطاوي يرى في طريقة رقصهم فناً راقياً «لا يُشم منه رائحة العهر أبداً» في حين أن الرقص المصري «مليء بالخلاعة»[٢].

(١) الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص٢١٢.

(٢) الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص ٢٠٩.

إن هذه النصوص وغيرها من تلك التي يصف بها الطهطاوي نمط الحياة الفرنسية والتي تحتل الحيز الأكبر من كتابه (تخليص الإبريز) لا تستوقف الباحثين كثيراً مثلما تستوقفهم ملاحظاته عن الحياة السياسية وتقدم العلوم في فرنسا، ولكن هذه النصوص، في الحقيقة تقدم لنا نموذجاً أولاً ومهماً جداً عن عملية اكتشاف الغرب الحديث، وكيف أن هذه العملية تمت بعيون مندهشة مبهورة لا بعيون ناقدة متفحصة، وبعقول مستلبة معطلة لا بعقول قادرة على المحاكمة المتزنة.

من القضايا والمفاهيم الجديدة التي أدخلها الطهطاوي في الوعي المصري والعربي عامة هو إدخاله لمفهوم الوطنية، وحديثه ربما لأول مرة، عن نوع من الانتماء الوطني والمشاعر الوطنية في مقابل ما كان سائداً من الانتماء إلى الأمة، بل أكثر من ذلك فقد أسس هذا الطرح لتكريس النزعة المصرية الفرعونية

لاحقاً، ولو تصفحنا كتابه (مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية) لوجدناه مليئاً بالحديث عن الإقليم المصري وتاريخه وموقعه من التمدن والتقدم[١]، وتعليقاً على ذلك يقول محمد عمارة عن الطهطاوي في تقديمه لأعمال الطهطاوي في نبرة تؤكد أسبقيته التاريخية «إنه أبو الفكر الوطني في الوطن العربي على الإطلاق»[٢]، إن هذه القضية التي تبدو بسيطة هي في غاية الأهمية، إذ إنها كانت تؤسس لرؤية جديدة في مجال الدولة ونظام الحكم تبدت لاحقاً بشكل أكثر وضوحاً في جدال محمد عبده وفرح أنطون عن علاقة الدين بالدولة، وفي كتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم).

(١) رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة، ج١، التمدن والحضارة والعمران، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العامة للدراسات والنشر، ١٩٨١م، ص ٣٧٧ وما يليها.

(٢) رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة، مصدر سابق، مقدمة محمد عمارة، ص ١٢٣.

ولكي لا نتهم بالتحامل على الطهطاوي لا بد من الإشارة إلى أن الطهطاوي وعلى إعجابه الواضح بكل مظاهر الحضارة الحديثة كما رآها في باريس وتقديمها دون معالجة فكرية نقدية، نراه في بعض الأحيان يشعر باختلاف منطلقات هذه الحضارة وأسسها اختلافاً كلياً عن المنطلقات والأسس في الرؤية الإسلامية التي يحملها الطهطاوي كخريج أزهري أصلاً، فيشير إلى هذه التعارضات المبدئية، لكنه يشير إليها دون إدراك واضح لنتائجها على المستوى الحضاري العام، فهو يشير مثلاً إلى أن «الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح من شأن العقل، وأقول هنا أنهم ينكرون خوارق العادات أصلاً، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم في الآداب والظرافة تسد مسد الأديان، وأن عقائدهم الطبيعية تدلهم أن عقول حكمائهم وطبائعهم أعظم من

عقول الأنبياء وأذكى منها»[١]. لكن هذه الإشارات وأمثالها في كتب الطهطاوي لا ترقى نحو إدراك عمق الاختلاف العقدي والتمايز الحضاري، ولا ترى حدوداً واضحة للهوية الذاتية، وأكثر من ذلك أننا قد نجد في كتابات الطهطاوي ما يشير إلى أنه يميل بنفسه إلى اعتبار التحسين والتقبيح أمراً عقلياً[٢].

إن من يقرأ كتابات الطهطاوي ووصفه لحضارة الغرب وعلومه ونمط حياته وعاداته لا بد أن يشعر بسطحية الرجل وضحالة فهمه وقدرته على محاكمة ما يراه ويبهره، لكننا مع ذلك نرى أن هذا الرجل وما تركه لنا من مؤلفات قد حظي بقدر كبير من الاهتمام والتقدير، والحقيقة أننا وإن كنا لا نجادل في

(١) الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص١٥٠.

(٢) نجد ذلك مثلاً في كتابه (المرشد الأمين) انظر: الطهطاوي: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٣م، ص ٤٦٧، وكذلك ٤٧٧.

أهميته التاريخية لكننا نرى أن هذه الأهمية تعود إلى أسباب مغايرة لتلك التي ينسبها إليه كثير ممن أرخ **لعصر النهضة**، إن أهميته تعود إلى أنه قد أسس نظرياً لأول شرخ في الهوية الحضارية العربية الإسلامية عبر إدخال منظومات من المفاهيم الغربية المنتزعة من سياقها التاريخي والحضاري واعتمادها كأساس لرؤية الواقع العربي الإسلامي في مصر. وهذا الشرخ وإن كان بسيطاً في بدايته لكنه أسس للكوارث الفكرية التي تلت ذلك وقادت إلى واقع الاستلاب الفكري والإلحاق الحضاري في فكرنا الحديث.

إن أصدق وأعمق ما كُتب عن الطهطاوي برأينا هو ما كان قد كتبه محمود شاكر في كتابه (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا) وجعله مقدمة لكتابه عن المتنبي، يقول: «كانت أول بعثة في سنة ١٨٢٦م (سنة ١٢٤١ للهجرة) فيها ٤٤ تلميذاً، أدخلهم مسيو جومار المدارس الفرنسية، ليتلقوا اللغة والعلوم والفنون، ثم

أعيدوا بعد سنوات قلائل إلى بلادهم يتولون المناصب والأعمال. وهذا شيء غريب جداً؛ أن يكون هؤلاء الشباب قد حازوا في سنوات قلائل من العلوم والفنون التي شابت نواصي العلماء في سبيلها، ما يؤهلهم للتدريس والصناعات والأعمال وجلائل الأمور. شيء غريب جداً !! وهم قبل سفرهم لم يحصلوا من هذه العلوم والفنون الجديدة شيئاً يذكر، أليس هذه الدعوى غريبة كل الغرابة؟

وكان في هذه البعثة الأولى، رجل قد خرج مع البعثة إماماً لها، ليراقب أفراد البعثة، ويصلي بهم الصلوات الخمس، هو (رفاعة رافع الطهطاوي) ولد بمدينة طهطا بمديرية جرجا سنة ١٢١٦ هجري (١٨٠١م) في أسرة رقيقة الحال، فأتم حفظ القرآن، وقرأ شيئاً من متون العلم المتداولة على بعض العلماء في بلده، ثم توفي والده رحمه الله، فرحل إلى القاهرة وهو في السادسة عشرة من عمره (١٢٣٢هـ/ ١٨١٧م)

وانتظم في سلك طلبة الأزهر يتلقى العلم عن شيوخه ثماني سنوات، وكان محباً للأدب، وفي سنة ١٢٤٠ هجري/ ١٨٢٤ م عيّن واعظاً وإماماً في أحد ألايات جيش محمد علي. فهذا إذن شاب في الثالثة والعشرين من عمره، لا يمكن أن يكون قد بلغ مبلغاً له شأن يذكر في (الثقافة المتكاملة) التي عاشت فيها أمته ثلاثة عشر قرناً في حضارة متكاملة متراحبة مترامية الأطراف، متباينة الدرجات، متنوعة العلوم، قد بلغت في العظمة والجلالة مبلغاً لم تدركه قبلها أمة من الأمم.

ثم يُختار هذا الشاب في سنة ١٢٤١ هجري/ ١٨٢٦ م ليصحب بعثة إلى فرنسا، يكون إماماً لأعضائها. كان ذكياً، نعم. كان محباً للعلم والأدب (أدب عصره وشعر عصره)، نعم. كان قوي العزيمة، نعم. كان نابهاً بين أقرانه، نعم، ولكنه على ذلك كله في الخامسة والعشرين من عمره، غرير بين الغرارة،

طري العود، قد جاء من أقصى الصعيد، ومن ظلمات بأسه وفقره وخصاصته، وهو في السادسة عشرة من عمره، ثم أقام تسع سنوات في القاهرة، في حواري الأزهر المهدمة المخربة بيوتها بفعل الفرنسيس، الضيقة طرقاتها المظلمة أزقتها، ثم يركب سفينة فرنسية تتلألأ أنوارها ترمي به إلى قلب باريس (في القرن التاسع عشر) بحدائقها وميادينها وأنوارها ومباهجها، وما لا رأته من قبل عين كعينه، وما لا خطر على قلب كقلبه. أي فتنة تذهب بعقل هذا الفتى وترجه رجاً لا قبل لمثله باحتماله؟ وكذلك كان»[1].

أما عن دراسته في فرنسا فيقول: «قضى رفاعة رحمه الله ست سنوات في باريس ١٢٤١-١٢٤٦ (١٨٢٦- ١٨٣١م)، قضى ثلاث سنوات منها في تعلم اللغة الفرنسية كما قال هو بلسانه، وفي الثلاث الأخر

(١) محمود محمد شاكر: المتنبي "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا"، دار المدني بجدة - دار الخانجي بمصر، ص ١٤٢- ١٤٣.

درس التاريخ والجغرافية والفلسفة والآداب الفرنسية، وقرأ مؤلفات فولتير وجان جاك روسو، ومنتسكيو، وقرأ بعض الكتب في المعادن، وفن العسكرية، والرياضيات، فحدثني بربك كيف تكون دراسة هذه المتنوعات في ثلاث سنوات، إلا أن يكون ذلك كله خطفاً كحسو الطائر، وأن يكون ما ألفه رفاعة وكتبه سطواً مجرداً على كتب كتبت في هذه العلوم المختلفة المتباينة، والله أعلم بما فيها من الزلل والخطأ وسوء الفهم. ولكن رفاعة الطهطاوي على ذلك كله إمام جاء يخرج مصر وأهلها من الظلمات إلى النور !! يا للعجب!»[1].

ومع ذلك نرى أن محمود شاكر يؤكد الأهمية التاريخية والدور التاريخي البارز الذي كان للطهطاوي في الثقافة العربية، ولكن أي دور؟ لقد أحدث

(١) محمود محمد شاكر، مصدر سابق، ص ١٤٤.

الطهطاوي شرخاً عميقاً في ثقافة الأمة لا تزال آثاره ممتدة متفاعلة حتى يومنا هذا، «وكذلك أحدث رفاعة الطهطاوي صدعاً مبيناً في ثقافة الأمة، وقسمها إلى شطرين متباينين: (الأزهر) في ناحية، و(مدرسة الألسن) في ناحية»[١]. ومدرسة الألسن - كما يصفها الرافعي[٢] - هي المدرسة التي أنشأها الطهطاوي في سنة ١٨٣٦م، وكانت تدرس فيها آداب اللغة العربية واللغات الأجنبية وخاصة الفرنسية والتركية والفارسية، ثم الإيطالية والإنجليزية، وعلوم التاريخ والجغرافية والشريعة الإسلامية، والشرائع الأجنبية. وإذا ما كان الأزهر يرمز إلى الهوية والثقافة الأصلية (الثقافة المتكاملة) كما يسميها محمود شاكر، فإن دار الألسن تمثل ثقافة الإلحاق الحضاري. وإن تاريخنا الفكري الحديث أو (النهضوي) ما هو إلا تاريخ صراع طويل

(١) محمود محمد شاكر، مصدر سابق، ص ١٤٥.

(٢) محمود محمد شاكر، مصدر سابق، ص ١٤٥.

ومرير لإزاحة الهوية من أجل إفساح المجال أمام عملية إلحاق حضاري تبدو مستحيلة.

لقد استطاع الطهطاوي، بقصد أو بدون قصد، أن يخرج بالثقافة العربية من إطارها العام وأن يمهد الطريق لثقافة جديدة، ثقافة التغريب والإلحاق الحضاري وتضييع الهوية. وقد تطور هذا النهج من خلال اتجاهين، أحدهما علماني ليبرالي أنتج كل أشكال الإيديولوجيات العلمانية، وسعى بكل السبل لكي يقفز مباشرة وعبر انقلاب حضاري عام، نحو حداثة غربية علمانية مأمولة، ويندرج في هذا التيار أسماء عديدة منذ فرح أنطون وأديب إسحاق ولطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين، وصولاً إلى دعاة الحداثة والعلمانية الجدد على كثرتهم وتعدد تلاوينهم.

أما الآخر فهو إصلاحي ديني، سعى لتأهل الدين للحداثة، ويعتبر الأفغاني ومحمد عبده أبرز رموزه.

وأما الاتجاه المقابل الذي يمثل خطاب الهوية

وخطاب (الثقافة المتكاملة) فقد صار من ملحقات ما يسمى (عصر الانحطاط) ومخلفاته.

إن التعارض بين خطاب التغريب العلماني والهوية الثقافية هو تعارض جلي وواضح ولا يتطلب منا التوقف أمامه بالتفصيل، لكن ما الذي يجعل من خطاب الإصلاح الديني مبايناً للهوية ؟ ولماذا كان لهذا التيار دور في تعميق إشكالية الهوية؟ الجواب عن هذه الأسئلة يكمن في أن هذا التيار، وإن لم يسع إلى تجاوز الذات والهوية، لكنه حاول أن يعيد إنتاج الذات لا من منظور الهوية والذات الحضارية، بل من منظور الآخر.

* * *

obeikandl.com

الفكر الإصلاحي، والعودة إلى اكتشاف الذات من منظور الآخر- محمد عبده

مع محمد عبده (١٨٤٩-١٩٣٩م) ينتقل الفكر الإسلامي المعاصر في موقفه من الآخر نقلة جديدة، فهو وتلامذته من بعده وكل من تأثر بنهجه قد تجاوزوا مرحلة التعرف الأولي التي كانت مليئة بالانبهار والإعجاب، إلى مرحلة قد صار فيها من الضروري الإجابة عن كل الأسئلة التي يطرحها الآخر بحكم وجوده السياسي وثقله الحضاري في المنطقة العربية والعالم، وقد عرف محمد عبده في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث على أنه أبرز رموز تيار الإصلاح الديني، هذا التيار الذي يعود مؤرخو الفكر الإسلامي الحديث به إلى جمال الدين الأفغاني مروراً بمحمد عبده ووصولاً إلى نهايته مع تلامذة محمد عبده والجيل الذي تأثر بآرائه وعمل بوحي منها، من أمثال رشيد

رضا ومحمد فريد وجدي، ومصطفى عبد الرزاق وقاسم أمين وعلي عبد الرازق وغيرهم.

لقد اختلفت الآراء وتعددت في الموقف من هذا التيار الإصلاحي، لكننا نرى أنه قد كان له دور مهم في تعميق أزمة الهوية في الثقافة الإسلامية، ذلك أنه عمد إلى تحقيق مصالحة غير ممكنة بين الإسلام والحداثة من خلال تطويع الإسلام وتهيئته لقبول هذه الحداثة. إن المدرسة الإصلاحية، وكتابات محمد عبده على وجه الخصوص، هي خير مثال على الرغبة الجامحة لرؤية الذات في مرآة الآخر والقياس إليه، هذه الرغبة التي تبدو واضحة جلية في النزوع الشديد إلى التماهي مع الآخر والاقتراب منه، وبذل الجهد في إلغاء الفروق والخلافات بيننا وبينه أو تقليلها، هذه الرغبة التي تعكسها الكثير من آراء محمد عبده عن أن الغرب وحضارة الغرب الحديث هما ما يمثل الإسلام الحقيقي، ومن ناحية أخرى كيف أن هذا الغرب هو

إلى حد كبير عملية محصلة لعملية اقتباس من الإسلام، وفي كل ذلك طبعاً مبالغات شديدة.

لقد أنتجت المدرسة الإصلاحية على المستوى الفكري كل ما من شأنه أن يعزز حالة التقارب والتماهي مع الآخر، وهي لم تكتف بإنتاج موقف فكري، بل أنتجت آليات فكرية تعزز هذه الحالة من التقارب والتماهي.

قد تكون آراء هذه الثلة من الكتاب الإصلاحيين متباينة الاهتمامات ومتعددة الموضوعات، لكن ما يوحدها جميعاً هيمنة رؤية تاريخية حضارية واحدة على أطروحاتها المتباينة، هذه الرؤيا التي تمتاز بإيمانها الكبير بالقناعة الفلسفية التاريخية التي كرستها الفلسفات الغربية في القرن التاسع عشر والمتمثلة بعقيدة التقدم، فالمجتمعات تسير عبر التاريخ نحو حتمية حضارية تمثل الحضارة الغربية نموذجاً لها، ومن ثَمَّ فإن كل من يتصدى لهذه الحركة فهو يتصدى

لحركة التاريخ الحتمية، التي صارت تسمى في أدبيات المرحلة الإصلاحية بـ(السنن الاجتماعية) التي هي شأنها شأن (السنن الطبيعية) خلقها الله لنعرفها ونسيّر أمور حياتنا على هديها.

لكن هذه القناعة تخلق معادلة صعبة لا بد من حلها، وهي أن المجتمع الإسلامي بتاريخه وواقعه وفقهه وأزهره يتعارض مع هذه القناعة، أفيكون الخطأ في أن الإسلام نفسه يتعارض مع ما صار في قناعة العصر (سننية) إلهية قاهرة؟ أم أن الأمر لا يعدو كونه سوء فهم عن الإسلام وسوء أخذ منه؟

بالطبع فقد كانت قناعة المدرسة الإصلاحية هي أن التعارض المزعوم بين الإسلام والمدنية الحديثة يعود إلى سوء الأخذ عن الإسلام، ولذلك فقد انصب جهد هذا التيار وبأشكال مختلفة متباينة على حل هذا التعارض وإزالته من خلال الإصلاح الديني.

إن الإصلاح الذي كان محمد عبده ينشده هو

الإصلاح الذي يوجد المقدمات النظرية (الشرعية) التي تتيح إمكانية تأصيل الحداثة إسلامياً، لقد كان معجباً بالحداثة الغربية، لكنه يريدها دون أن يخلع جبته والعباءة، بمعنى آخر، كان يريد أن يرى مقدمات هذه الحداثة نابعة من القرآن والسنة، لا من مصادر أخرى، لذلك فقد انصب جهده النظري على المصادر والأصول الأولى، فكتب في عام ١٨٨٤م (رسالة التوحيد) في العقيدة (وعلم العقيدة يسمى أيضاً بعلم أصول الدين)، ونشر في آخر حياته وقبل عام من وفاته عام ١٩٠٤م كتابه الآخر في العقيدة وهو حاشيته على شرح الدواني للعقائد العضدية (نسبة لعضد الدين الإيجي من القرن الثامن الهجري)، وقام ما بين هذين التاريخين بنشر تفسيره للقرآن الذي صار يعرف فيما بعد بتفسير المنار (نسبة إلى جريدة المنار التي أصدرها رشيد رضا بالتعاون مع عبده)، وهو الجهد الذي تستطيع أن تقرأ فيه أهم الآراء الإصلاحية لعبده.

لقد دعا محمد عبده إلى إصلاح مناهج التعليم، وإصلاح أساليب التحرير والكتابة، ودعا إلى نبذ القدرية التي تكرس السلبية، ودعا إلى العقلانية، واعتبر العقل أساساً للإيمان، لكن أكانت هذه الدعوات المتعددة تصب في رؤية استراتيجية متكاملة للإصلاح تؤهلها لتجاوز الإشكال الحضاري الذي سبق ذكره؟ أم أنها بقيت دعوات منفصلة وغير منتظمة في عقد منهجي واحد؟

الحقيقة أنها كانت تمتلك رؤية استراتيجية إصلاحية تمثلت في أصلين اثنين، الأول منهما هو (السننية)، فقد سعى محمد عبده في كتبه ومقالاته ومن خلال تفسيره للقرآن بشكل خاص إلى إثبات فكرة السننية في الطبيعة والمجتمع، فكما أنه لا وجود لمعجزات كونية بعد النبي محمد الذي هو خاتم الأنبياء وأن العالم الطبيعي يخضع لقوانين وسنن طبيعية، وهذا ما يؤكده القرآن والسنة، كذلك لا وجود لمعجزات في التاريخ

والمجتمع، وإن القرآن يعلمنا أن ارتقاء المجتمعات والحضارات وهبوطها مرتبط بعالم الأسباب، هذه الأسباب والسنن التي قادت المسلمين عند الأخذ بها إلى النهوض الحضاري، وهي ذاتها التي أدت بالغرب عند الأخذ بها إلى الظهور الحضاري. وعليه إذا ما أردنا تحقيق الظهور الحضاري فما علينا إلا أن نأخذ بهذه السنن التي ليست هي مسلمة أو مسيحية أو غيرها، إنما هي سنن وقوانين موضوعية؛ «إن الله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل، والسنن هي الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس،ويعبر عنها قوم بالقوانين. ما لنا ولاختلاف العبارات؟ الذي ينادي به الكتاب، أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يردّ إليها أعماله ويبني عليها سيرته

وما يأخذ به نفسه. فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظرن إلا الشقاء، وإن ارتفع إلى الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه.فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر، وأتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه ولا تنفر منه، فلم لا يعظم تسامحها معه؟»[١].

أما كيف نؤصل هذه السنن التي تحولت في الغرب إلى شرائع ومؤسسات ؟ فهذا ما تقوم به الفكرة الجوهرية الثانية في (تفسير المنار)، وهي فكرة المصالح والمقاصد، التي طورها وعني بشرحها الشاطبي، وهو فقيه مالكي عاش في القاهرة في القرن الثامن الهجري، وطور نظرية في المصالح كأساس للأحكام الشرعية عوضاً عن الاستناد إلى التعليل والقياس[٢]، وتفيد هذه النظرية أن مقاصد الشرائع

(١) محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناحي، القاهرة، كتاب الهلال، ١٩٦٠م، ص ١٠٣.

(٢) انظر: رضوان السيد، مصدر سابق، المقالة التاسعة والعاشرة.

كلها تنحصر في حفظ أصول خمسة هي: حق الدين، وحق النفس، وحق العقل، وحق النسل، وحق الملك. وهناك تفصيلات عديدة في هذا الباب حول الضروري والحاجي والتحسيني، ولسنا بصدد دراسة هذه التفصيلات، المهم أنه قد بدأ يستند إلى هذه النصوص «للاستدلال على ضرورة التغيير في المشروعين الديني والسياسي. فكل أمر في عالم أوربا أو الإسلام تتبين فيه مصلحة عامة للمسلمين، أي إنه يسهم في صون الضروريات الخمس، يَحسُن بل يجب اقتباسه باعتبار المصلحة شرعاً من الشرع. ولا حجة لمن قال إن في ذلك تجاوزاً للنصوص ومقتضياتها أو للقياس وآلياته»[١]. وقد كان محمد عبده كثيراً ما يوصي طلبته بقراءة كتاب (الموافقات) للشاطبي[٢].

(١) انظر: رضوان السيد، مصدر سابق، المقالة العاشرة.

(٢) انظر في: مقدمة الشيخ عبد الله درّاز لكتاب الموافقات، ط٤، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٩م.

لقد كتب رشيد رضا يقول واصفاً البرنامج الإصلاحي لشيخه، لقد أراد محمد عبده «تحرير الفكر من قيود التقليد» وذلك من خلال فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والعودة بهذا الفكر إلى كسب معارفه من الينبوع الأول، الذي هو العقل البشري[١]، ولكنه كان شديد الولع بأوربا وبحضارتها، و«كان يزور أوربا كلما سنحت له الفرصة، لتجديد نفسه كما كان يقول - أي محمد عبده - ولإنعاش آماله في شفاء العالم الإسلامي من حالته الحاضرة»[٢]. فهل كان شفاء الأمة مرتبطاً بفهم الدين على طريقة السلف، أم بما كان ينعش آمال الشيخ الإمام كلما زار أوربا؟ في الحقيقة، هذا هو التناقض الذي لم يتجاوزه محمد عبده مطلقاً.

(١) رشيد رضا: تاريخ الإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، مصر، مطبعة المنار، ١٩٣١م، ص١١.

(٢) رشيد رضا، مصدر سابق، ص٨٤٦.

إن الدعوة إلى التوفيق بين المفاهيم التقليدية الإسلامية وبين الأفكار السائدة في أوربا الحديثة، والتي كانت هي لب الدعوة الإصلاحية التي نادى بها عبده، قد أوجدت شرخاً كبيراً في مكونات الهوية الإسلامية، أدى في المحصلة إلى نتيجة واحدة هي ما عبر عنه ألبرت حوراني بوضوح: «بناء جسر تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحداً بعد الآخر. وليس من المصادفة، كما سنرى، أن يستخدم فريق من أتباع محمد عبده معتقداته في سبيل الدعوة لإقامة العلمانية الكاملة»[١]، حيث نرى جيل المثقفين الذين تأثروا به يدعون صراحة للأخذ بالمدنية الحديثة، وفصل الدين عن الشأن الاجتماعي والسياسي والاعتراف لكل منهما بمساحته الخاصة، واعتبار «مبادئ القرن التاسع عشر الكبرى: الحرية والتقدم والمدنية، هي مقاييس

(١) ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص ١٧٩.

الحكم على الأشياء»[١]، نجد ذلك في كتاب محمد فريد وجدي (المدنية والإسلام)، وفي دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة وتحرير المجتمع، وفي إنكار علي عبد الرازق لفكرة الخلافة أصلاً في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) ونجد ذلك عند لطفي السيد بثقافته الغربية ودعوته إلى الأمة المصرية.

لقد كان جميع هؤلاء المثقفين متأثرين ولدرجة كبيرة بنمط التفكير الأوربي **التقدمي** الذي كان سائداً بتأثير كل من كونت ورينان ودوركهايم وسبنسر الذين أسسوا لرؤية تقول إن التاريخ الإنساني سائر لا محالة بحكم قوانين موضوعية وتبعاً لسنة التقدم الذي لا يقاوم ولا يبدل، نحو نموذج حضاري يتميز بهيمنة العقل على كافة نواحي الحياة، والتعاقد الحر لأفراد أحرار وعقلاء على شكل التنظيم الاجتماعي، وأن هذا

(١) ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص ٢٠٥.

النموذج المثالي هو ما يتحقق فعلياً في الغرب. في الوقت نفسه كانوا يلمسون التناقض القائم بين هذا النموذج المغري ومنطلقات المجتمع الإسلامي السياسية والأخلاقية والاعتقادية التي تشكل هويته الخاصة، فلجؤوا إلى محاولات شتى للتقريب بين النموذجين، وقد كان من الطبيعي أن تصطدم هذه التوجهات بالعديد من المشاكل وتواجه الكثير من الصعوبات، لأن هذه المحاولات كانت تصطدم دائماً بالهوية الثقافية لجموع أفراد الأمة ولشكل إدراك الجماهير لذاتها مما كان يقود في المحصلة إلى ذهاب هذه التوجهات والمحاولات أدراج الرياح، وهذا ما كان يقودهم إلى نوع من الإحباط، لذلك نرى بعضهم يذهب إلى أوربا لإنعاش آماله في شفاء العالم الإسلامي، ونرى بعضهم الآخر يهاجم الشعب وينعته بأقسى الأوصاف؛ «فالمصريون مراؤون في مديحهم ومماقتهم للأقوياء،... وهم لا يثقون بعضهم

ببعض،... إن المصريين يفتقرون إلى الاستقلال الشخصي والحرية الحقيقية، ولذلك فهم ليسوا بشراً بمعنى هذه الكلمة الأكمل»[١]. هكذا كتب لطفي السيد يصف المصريين لأنهم لم يطابقوا مقاييسه الخاصة للإنسان، هذه المقاييس المستمدة من ثقافته الغربية.

لقد كان سؤال الهوية، والخصوصية الحضارية مهمشاً في أذهان هؤلاء الكتاب لأنهم - وكما أشرنا سابقاً - كانوا يعبرون عن حالة من الاستلاب الحضاري التي ترى المعنى العميق والجليل في كل ما يصدر عن الغرب، وينظرون إلى كل خصوصيات الثقافة العربية على أنها معيقات للتقدم ولا مبرر لها، وهي في المحصلة دليل على التخلف. لقد كانوا ينطلقون من رؤية مؤمنة بعقيدة التقدم الكلية الفعل، والحتمية التأثير، ومن ثمَّ فإن عدم تقبل النموذج الأوربي هو ممانعة عبثية لحركة التاريخ الموضوعية.

(١) نقلاً عن: ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص ٢١٤-٢١٥.

وقد كرس هذا الاتجاه الفكري في الساحة الثقافية العربية مفهوم عصور (الانحطاط) التي سبقت (عصر النهضة)، هذه العناوين المخترعة التي خلقت حالة من الفرز العميق والرقابة الغير المعلنة على كل الحركة الثقافية بين النزعة التقدمية التي تمثل فكر (النهضة) وبين ما يسمى بفكر (التخلف) الذي ينتمي إلى عصور (الانحطاط) هذا الفرز المجحف الذي كان يعني شطب ثقافة الأكثرية المسلمة التي هي نتاج لثقافة ما صار يسمى في أدبيات المرحلة (عصور الانحطاط).

لقد أدى غياب الفهم للخصوصية الحضارية إلى تعميق أزمة الهوية وتوسيع الشرخ الثقافي في المجتمع، هذا الشرخ الذي كان يتعمق في أحشاء المجتمع المسلم على أساس من الشعور بالانتماء والهوية، وهذا ما أدى إلى انسلاخ الطبقة المثقفة عن عموم الشعب وبروز شريحة مثقفة مغتربة غير منتمية وغير مرتبطة عضوياً بمجتمعاتها وبثقافتها.

القرن العشرون

أزمة الهوية وتبلور المشاريع الحضارية

لقد تمخض الصراع الفكري في القرن التاسع عشر عن تبلور ثلاثة تيارات فكرية واضحة خلال القرن العشرين هي:

١- التيار الإسلامي.

٢- التيار القومي.

٣- التيار اليساري الماركسي.

١- التيار الإسلامي

أما التيار الإسلامي فقد تمثل في الحركات الإسلامية التي تشكلت بعد سقوط الدولة العثمانية في القرن العشرين، وقد كان أبرز هذه الحركات، **حركة الإخوان المسلمين** التي أسسها في مصر حسن أحمد

obeikandl.com

البنا في عام ١٩٢٨م. وقد دعت هذه الجماعة إلى مقاومة التيارات الغربية والدفاع عن المجتمع الإسلامي ضد أعدائه المتمثلين في الغرب المسيحي الاستعماري، والصهيونية اليهودية المتحالفة مع الاستعمار، والشيوعية الملحدة، وقد انتقدت هذه الحركة واقع المسلمين بعد سقوط الدولة الإسلامية وشبهته بالجاهلية الجديدة، ودعت إلى العودة بالأفراد والمجتمع إلى مجتمع إسلامي جديد.

لا بد لنا من التوقف قليلاً أمام ظهور الإسلام على شكل حركات سياسية، ومدلولات هذا الظهور، فبعد أن كان الإسلام وعلى ما يقرب من أربعة عشر قرناً، هو الناظم لحياة المجتمع كافة، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحقوقية والأخلاقية، تحول الإسلام بعد سقوط الدولة العثمانية إلى تيار فكري سياسي يصارع إلى جانب تيارات واتجاهات أخرى، وهذا بحد ذاته مؤشر قوي على تحولات في المجتمع

تمس الهوية وتتعارض معها وتؤسس أزمتها، لقد بدأت أنظمة الدول وقوانينها وتشريعاتها تُستمد من نصوص وضعية، في حين أن أفرا د المجتمع يستمدون منظومات قيمهم الشمولية، ويبنون علاقاتهم الأسرية والفردية على أساس من الدين الإسلامي، ولا يزال هذا الوضع سائداً في أغلب العالم الإسلامي حتى يومنا هذا، فلا الداعون إلى المضي قدماً في العلمانية قادرون على السير إلى الأمام، ولا الداعون إلى العودة إلى الإسلام قادرون على بناء نظام إسلامي، ويبقى المجتمع الإسلامي حتى هذا اليوم أسير هذا التناقض والتجاذب وأسير أزمة هوية طال أمدها واستشرت آثارها عميقاً في جسد الأمة.

لقد شكل التيار الإسلامي تيار الهوية في الفكر العربي المعاصر، حيث دعا إلى الحفاظ على هذه الهوية وصيانتها وبذل كل ما يستطيع للذود عنها، وعموماً يمكننا القول إن جميع القوى والأحزاب

الإسلامية في القرن العشرين كانت أحزاب هوية وإن اختلفت جزئياً في فهومها.

٢- التيار اليساري الماركسي

لقد تعرفت المنطقة العربية الأفكار الاشتراكية من خلال كتابات شبلي الشميّل (١٨٦٠-١٩١٦م) وفرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢م) وسلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨م) وغيرهم. فقد كان شبلي الشميل أول من بشر بالفكرة الاشتراكية في المنطقة العربية كما كانت ترد في أدبيات الفكر الاشتراكي الأوربي، وقد رأى في «عدم توزيع الفائدة على قدر العمل» أساس الظلم الاجتماعي، وفي دراسة له بعنوان (الفلسفة المادية ومذهب النشوء) نجد الشميل يرفض الدين من موقع فلسفي مادي ويدعو إلى الحد من تأثيراته السلبية في المجتمع[١].

(١) نقلاً عن: حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤م، ص٤١٣.

أما فرح أنطون فقد رأى في الاشتراكية دين الإنسانية الجديد، والضمانة الوحيدة للعدالة الاجتماعية والتقدم، وقد عرّف القارئ العربي بآراء ماركس وغيره من المفكرين الاشتراكيين من خلال مجلة (الجامعة) التي أسسها في بيروت عام ١٨٩٦م وفي كتاباته في مجموعة أخرى من الصحف كجريدة (الأهالي) وجريدة (المنبر)[١].

كذلك سلامة موسى الذي كتب دراسة حول الاشتراكية عرّف فيها النظام الاشتراكي ودعا إليه، حيث رأى أن تحقيق الاشتراكية في المنطقة العربية ممكن عن طريق نشر الفكر الاشتراكي بين الجمهور وإقامة نظام حكم نيابي ديمقراطي قريب من نظام السوفييتيات الذي أقيم في روسيا[٢].

(١) حليم بركات، مصدر سابق، ص ٤١٣.

(٢) حليم بركات، مصدر سابق ص ٤٢٨.

بدأ الفكر الاشتراكي في المنطقة العربية يأخذ أشكاله التنظيمية بعد الحرب العالمية الأولى وانتصار الثورة البلشفية في روسيا، ففي عام ١٩١٩م تأسس الحزب الشيوعي الفلسطيني، تلاه على التسلسل حزب شيوعي في تونس عام ١٩٢٠م، وفي مصر ١٩٢٢م، وفي لبنان وسورية عام ١٩٢٤م، وفي السودان عام ١٩٤٦م.

٣-التيار القومي

يعود ظهور الفكرة القومية في المنطقة العربية إلى القرن التاسع عشر، حيث امتزجت هذه الدعوة بدعوات الإصلاح السياسي والديني التي كانت تظهر في المنطقة العربية، فقد دعا الكواكبي في كتابه (أم القرى) إلى عودة الخلافة إلى العرب، وأسست الدعوة الوهابية لدعوات الإصلاح والانفصال عن الدولة العثمانية. ويرى بعض الباحثين أن لحملة نابليون على مصر (١٧٩٨م) ومن ثم قيام دولة محمد

علي باشا دوراً في التأسيس لظهور الشعور القومي[١]، وقد نمت فكرة القومية العربية بعد ذلك في إطار مجموعة من الجمعيات الثقافية والسياسية التي أسسها بعض المثقفين المسيحيين في سورية ولبنان، مثل (الجمعية العلمية السورية) و(جمعية العهد) و(جمعية العربية الفتاة)[٢]، لكن التطور الأبرز بالنسبة إلى الحركة القومية تمثل بظهور أحزاب قومية مثل (حركة القوميين العرب) و(حزب البعث العربي الاشتراكي) الذي وصل إلى السلطة في سورية والعراق، وكان له امتداداته في المنطقة العربية كافة، وتعد ثورة (الضباط الأحرار) في ٢٣ تموز/ يوليو

(١) حليم اليازجي: جذور الفكر القومي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في: بحوث في الفكر القومي العربي، بيروت، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣م، ١/٨٩-٩١.

(٢) لمزيد من المعلومات حول هذه الجمعيات انظر: جورج أنطونيوس: يقظة العرب، تاريخ حروب العرب القومية، بيروت، ط٢، ١٩٦٦م، ص ٢٣٢.

١٩٥٢م ووصول جمال عبد الناصر إلى السلطة في مصر، وما تلا ذلك من تأميم لقناة السويس والعدوان الثلاثي على مصر والوحدة السورية المصرية، ذروة المد القومي العربي، هذا المد الذي اصطدم بهزيمة حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧م، وبدأ بالتراجع بعد ذلك وصولاً إلى سقوط بغداد ودخول قوات المارينز الأمريكية إليها في ربيع عام ٢٠٠٣م.

هذه هي التيارات السياسية والإيديولوجية التي صارعت التحديات الخارجية التي واجهت المنطقة العربية في القرن العشرين، وفي الوقت نفسه تصارعت فيما بينها من أجل تكريس رؤيتها ومشروعها الحضاري لمستقبل المنطقة، حيث مثل الخطاب الإسلامي مشروع الهوية الخالص ودافع عنه، في حين مثل التيار الماركسي الحالة النقيضة التي تسعى إلى التمرد على الهوية والخروج السريع والحاد من إطارها. وسعى التيار القومي إلى تقديم نموذج الهوية المطعمة التي

تقترب حيناً من قطب الهوية وتبتعد عنه حيناً آخر نحو العلمانية الغربية، لكن إذا كان فشل التيار اليساري الماركسي مبرراً ومفهوماً في البيئة العربية المسلمة، فلماذا فشل التيار القومي في تحقيق هدفه في البعث الحضاري للأمة؟ ولماذا تبدى الخطاب القومي كخطاب غير منسجم مع الهوية الحضارية للأمة، بالرغم من الوجود الفعلي لأمة عربية تكافح من أجل مستقبلها؟

الفكر القومي العربي وسؤال الهوية

لا بد لنا في البداية من توضيح مسألة مهمة وهي ضرورة التمييز بين القومية العربية كحقيقة وجودية وتاريخية، وبين المكونات الحضارية لهذا الوجود وهذا التاريخ من حيث المحتوى. إن هذا التمييز الذي يبدو للوهلة الأولى بدهياً وبسيطاً يمثل الأساس لمعظم الأخطاء الفكرية التي وقع فيها الفكر القومي العربي الحديث. إن الانتماء القومي كحقيقة وجودية لا يقدم أي

محتوى حضاري لهذه الأمة، وإن اعتبار الوجود القومي حاملاً بذاته لمحتوى حضاري هو من نتاج الفلسفات الغربية القومية التي لم تكن تخلو من نزعات عرقية.

استمد العرب مقومات وجودهم الحضاري من الدين الإسلامي، في حين أن الحركة القومية العربية أرادت تحقيق البعث الحضاري للأمة بأن تستبدل بمقومات هذا الوجود الحضاري مقومات بديلة مستمدة من وجود الأمة كأمة بالمعنى العرقي والقومي الخالص الذي ولد مع ولادة مفهوم الدولة - الأمة في الغرب، وقد رأينا كيف أن فلاسفة القومية العربية قد أجهدوا أنفسهم في محاولات إيجاد فلسفة قومية خاصة وخالصة من تأثير الدين الإسلامي دون أن يحققوا أي نتائج أو نماذج معقولة ومقبولة، ولعل هذه المحاولة تبدو في أوضح أشكالها عند الفيلسوف القومي زكي الأرسوزي الذي سعى جاهداً إلى تشييد بنيان فلسفي متكامل يعطي للأمة العربية ولوجودها مضامين فكرية

وروحية وأخلاقية وسياسية مستقلة عن الدين الإسلامي، ومنبثقة من وجود الأمة كعرق وقومية متميزة، لكنه في النهاية لم يوفق إلا إلى صياغة توليفات فلسفية مستمدة من رؤى (غنوصية - عرفانية) ومقدمات مثالية حول علاقة الوجود الفردي بالمطلق، متلونةً بتأثيرات الفيلسوف المثالي الألماني (فيخته)[١] ونظرية الحدس (البرغسونية)[٢].

ويلخص الأرسوزي فلسفته التي هي برأيه فلسفة الأمة العربية المستوحاة من نظرتها إلى الحياة والكامنة في ثنايا لغتها على الشكل التالي:

الفلسفة العربية، مدخلها رحماني، نهجها فني،

(١) فيخته (١٧٦٢-١٨١٤م) فيلسوف ألماني دافع عن القومية الألمانية ودعا إليها، من أهم مؤلفاته (المدخل الأول إلى نظرية المعرفة). وقد تأثر الأرسوزي بخطابه القومي وآرائه الأخلاقية المثالية.

(٢) هنري برغسون (١٨٥٩-١٩١٤م) فيلسوف فرنسي من أصل يهودي، دافع عن نظرية الحدس في المعرفة، ومن أهم مؤلفاته (ينبوعا الأخلاق والدين).

غايتها الذات، ويضيف بأنها نظرة مستوحاة من الحياة[١].

أما الرحمانية فهي شكل العلاقة بين حدي الوجود، ما بين الإنسان والمطلق، فعلاقة الإنسان بالمطلق هي كعلاقة الجنين برحم أمه، علاقة انفصال من حيث الظهور وعلاقة اتصال داخلي، إن الاتصال «ما بين النفس وبين مظاهر الطبيعة ومبدأ القيم يتم بتجاوب رحماني بينها وبين قطبي انكشافها: الصورة والمعنى، الطبيعة والملأ الأعلى. إنها تتصل بالكائنات عن طريق الحواس وبمصدر كينونتها من الصميم»[٢].

أما المنهج الفني فهو يقوم على اعتبار الموجودات أنغاماً في سيمفونية واحدة حيث يؤلف الوجود كلاً عضوياً في وحدة تنشد الإله أو المعنى باستمرار، ويسمي الأرسوزي هذا المنهج، أي منهج الفلسفة

(١) زكي الأرسوزي: الأعمال الكاملة، دمشق، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢م، ٢/ ١٥٥.

(٢) زكي الأرسوزي، مصدر سابق، ٢/ ١٦٧.

العربية، المنهج الفني لأنه المنهج المتبع في الفنون وخاصة في الشعر. هناك اتجاهان ومنهجان في فهم الظواهر «اتجاه ينحدر فيه الذهن من المحسوس إلى الاهتزازات المتضمنة فيه، فإلى إطاره المكاني كانحدار الذهن مثلاً من النغم إلى الهيكل الرياضي المنطوي في النغم، واتجاه يصعد فيه الذهن مثلاً من الحس إلى منظومة الإحساسات فإلى الإلهام مرتقياً على منحنيات الأنغام متدرجاً بصبوته نحو مصدر الإلهام. فالذهن إذن ينهج في الحالة الأولى نهج التحليل العلمي وفي الحالة الثانية النهج الفني»[١].

أما غاية الفلسفة العربية فهي الذات أو البطل، «حكمة وجود الإنسان أن يتحول من ظاهرة طبيعية إلى ذات»[٢]، ويتم ذلك عندما يتصل الإنسان رحمانياً بالمعنى متحرراً من قيود الزمان والمكان.

(١) زكي الأرسوزي، مصدر سابق، ١٦١/٢.

(٢) زكي الأرسوزي، مصدر سابق، ٢٣٢/١.

هذه هي العناصر الأساسية التي قدمها الأرسوزي على أنها نظرة الأمة العربية إلى الحياة، وهي وإن كانت لا تخلو في بعض جوانبها من أفكار مبتكرة وخاصة في تحليلاته لنظام اللغة العربية ومدلولات نظم القاموس العربي، إلا أنه ليس من الصعب العودة بكثير من هذه الأفكار إلى أصولها المستمدة منها كما أشرنا في البداية. لكن المشكلة هي أن الأرسوزي يقلب الأمور رأساً على عقب عندما يقرر أن هذه الفلسفة مضافاً إليها التاريخ والحضارة والقيم الأخلاقية والجمالية والمجتمع ببنيانه ومؤسساته هي كلها تجليات للروح الكامنة في الأمة - بالمعنى القومي - ومجالات تحقيق الأمة لذاتها.

إن الأرسوزي يعطي للأمة معنىً وبعداً (أنطولوجياً) يتجاوز ما هو مألوف في السياسة والاجتماع بتأثير من بعض الفلسفات الغربية، حيث نراه يؤكد مراراً أن الأمة عقيدة وفكرة كامنة منذ البداية في ثنايا هذه

الأمة، وهي روح الأمة، وهي إضافة إلى ذلك رسالتها إلى العالم، وتتجلى هذه الفكرة الكامنة أو العقيدة في نظرة وجودية معينة وفي مؤسسات اجتماعية خاصة كالشريعة والدين والفن[١]. فالأمة «بنيان قد اشتركت في تشييده السماء مع الإرادة الإنسانية منسجمين، بنيان يتمتع بنشأته هذه بهالة من القدسية»[٢].

إن الأمة تبدو في فلسفة الأرسوزي كفكرة أولى ومبدأ أول، أو ربما هي أول ما صدر عن الأول، وعنه يصدر باقي الأشياء بما فيها الدين، فالإسلام في نظر الأرسوزي هو أحد تجليات رسالة الأمة إلى العالم[٣]. فالأولوية والأسبقية للأمة والتبعية للإسلام، وبهذا فإن حضارة الإسلام ودولته وألفاً وأربع مئة سنة من تاريخه هي أحد تجليات الأمة وليس العكس، وفي

(١) زكي الأرسوزي، مصدر سابق، ٣/ ٢٦٤.
(٢) زكي الأرسوزي، مصدر سابق، ١/ ٢٢٣.
(٣) زكي الأرسوزي، مصدر سابق، ٣/ ١٩٤.

هذا قلب للحقائق لا يخلو من تكلف يهدف من خلاله الأرسوزي - كما قلنا في البداية - إلى إعطاء الانتماء القومي العربي محتوىً حضارياً مغايراً وبديلاً، إنه نوع من محاولات تعديل محتويات الهوية الحضارية.

القضية نفسها نراها عند فيلسوف قومي آخر هو ميشيل عفلق الذي يعطي للفكرة القومية بعداً شمولياً وقيمة مطلقة، فهو يرى فيها إطاراً سياسياً لوحدة الأمة، وفكرة خلاقة مبدعة تعبر من خلالها الأمة عن ذاتها الحضارية. لكن الذات الحضارية العربية لا تكمن في كوننا عرباً، بل بما حملته الأمة العربية عبر تجربتها التاريخية من قيم حضارية تعبر عن خصوصيتها وتفردها وتعبر عن موقفها الوجودي والاجتماعي والحقوقي والأخلاقي والجمالي.

إن ميشيل عفلق يبتعد عن التعريفات المجردة عند حديثة عن القومية العربية ويقرر أن الأمة العربية هي وجود فاعل في التاريخ وليس هناك من داع للحديث

عن المقومات الاجتماعية والاقتصادية وغيرها[١]، لكن التاريخ ذاته يتحول في فكر ميشيل عفلق وغيره من المفكرين القوميين إلى تجريد، فهو وإن تكرر ذكره كثيراً إلا أنه يبدو كفكرة مجردة فاقدة للمحتوى، أو كتراكم كمي لا حياة فيه، إذ لو أننا ابتعدنا عن التجريد وطرحنا السؤال ببساطة شديدة، ما هو التاريخ الذي يمثل تجربة حية ونوعية في حياتنا والذي لا يزال يملك حضوره القوي والمؤثر في كل مجالات حياتنا العربية؟

لا شك أن الجواب الوحيد الممكن هو أنه التاريخ الإسلامي، فالفراعنة والفينيقيون مثلاً هم جزء من تاريخنا، لكنه جزء ميت وغير حي في النفوس وليس له وجود إلا في المتاحف وكتيّبات الإيديولوجيات الإقليمية.

كذلك نلاحظ هذا التجريد والغموض من خلال

(١) ميشيل عفلق: معركة المصير الواحد، بيروت، دار الآداب، ط٢، ١٩٥٩م، ص ٥٥.

حديثه عن الرسالة الخالدة للأمة العربية، هذه الرسالة التي تشمل كل الوجود التاريخي والحضاري للأمة ولكنها تبقى غير واضحة؛ «يسألوننا ماذا نقصد بالرسالة؟ الرسالة العربية ليست مبادئ توضع في برامج، وليست مواد للتشريع. وهي لا ترمز إلى أشياء مقبلة بعيدة عن الواقع، إنها حياتنا نفسها، وهي أن نقبل بتجربة لهذه الحياة متكافئة مع عمق الآلام التي يعانيها العرب، ومع جسامة الأخطار التي تهدد بقاء الأمة. هذه التجربة الحية الصادقة هي التي تردنا إلى ذواتنا وإلى واقعنا الحي وتحملنا مسؤولياتنا وتضعنا في طريقنا الصحيح»[١].

لقد سعى التيار القومي إلى نقل مرجعية الأمة من الدين إلى الانتماء القومي فخسر بذلك تاريخ الأمة ومكوناتها الحضارية ومنظومات القيم الأساسية، وقد

(١) إلياس فرح: قراءة منهجية في كتاب في سبيل البعث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١م، ص٩٢.

قام بمحاولات، لا تخلو من تكلف واضح، لملء هذا الفراغ الفكري والحضاري والتاريخي باستحداث نظريات فلسفية وسياسية تهدف إلى إعادة صياغة وعي الأمة، لكن هذه المحاولات اصطدمت بمكونات هوية حضارية عميقة في جذورها وقوية في تأثيرها. وليس غريباً في هذه الحالة أننا وجدنا أنفسنا مع نهاية القرن العشرين في المربع ذاته الذي انطلقنا منه في بدايته.

اللافت للانتباه أن التيار الإسلامي الذي مُنح أقل الفرص على مدار القرن العشرين والذي بدا للبعض كما أشرنا سابقاً، أنه الموقع الذي نغادره في بداية القرن نحو مواقع جديدة، هو الوحيد الذي ظل صامداً وحافظ على وجوده ومقوماته النظرية العامة وما زال فاعلاً في الأحداث اليومية ومؤثراً في نفوس الناس.

لكننا نود العودة مرة أخرى إلى ما بدأنا به حديثنا عن أن الانتماء القومي هو أمر فطري وعنصر من العناصر المكونة للهوية حتى لو لم يكن عنصراً

أساسياً. والحقيقة هي أن الخطأ الأكبر الذي وقع به صناع الإيديولوجيا القومية هو أنهم أرادوا أن يحولوا هذا الانتماء القومي إلى عامل أساسي ومرجعية مطلقة للتعريف بالهوية.

لكن فشل هذه المحاولة يجب ألَّا يدفعنا إلى الإخلال بالتوازن المطلوب في تحديد الهوية كمرجعية للتعريف وكمكون معقد ومركب لا يمكن رده إلى عنصر واحد وإن كان هناك عنصر أساسي وعناصر ثانوية أخرى، بمعنى أن فشل الفكر القومي في محاولته للاستئثار بمرجعية التعريف يجب ألَّا يدفعنا إلى التنكر للقومية والانتماء القومي وإلى إسقاط هذا البعد في عملية التعريف الذاتية، كما نرى عند الإسلاميين المعاصرين، بل أكثر من ذلك، ليس هناك ما يلغي إمكانية اعتبار هذا العامل كأحد العوامل الهامة عند النظر في كل التصورات والبرامج السياسية والثقافية والاجتماعية للمنطقة.

خاتمة الفصل

لقد تميز القرن الواحد والعشرون بأنه قد أزال كل البدائل المقترحة لتُستبدل بخطاب الهوية مشاريع حضارية نقيضة أو موازية، لكن هل يعني هذا نهاية سؤال الهوية في الفكر الإسلامي المعاصر؟

الحقيقة هي أن القرن الواحد والعشرين قد نقل هذا السؤال نقلتين هامتين بل خطيرتين:

أولاً: إن سؤال الهوية لم يعد صراعاً بين التيار الإسلامي كعنوان أبرز للهوية، مع التيارات المنافسة البديلة التي سقطت فعلياً ولم يعد لها وجود مؤثر، بل صار صراعاً داخلياً حول مكونات هذه الهوية وأشكال تجلياتها في السياسة والاقتصاد والاجتماع والسلوك والنفسية الفردية والجماعية وفي نواحي الحياة كافة.

فإذا ما نظرنا اليوم في واقع الحياة الإسلامية فإننا سنجد كتلاً وتوجهات إسلامية متباينة أشد التباين، منقسمة ما بين رؤية سلفية وصوفية، دعوية وجهادية، حزبية حركية وشعبية، متشددة ووسطية، هذا خلافاً بالطبع للانقسامات الطائفية الكبرى.

إن هذه الانقسامات التي لا ننكر أنها بذاتها غير خطيرة وأنها قد مرت وتبدت بأشكال عديدة ومختلفة على طول تاريخ الأمة الإسلامية، وأن الدائرة الإسلامية تتسع لها جميعاً إذا ما خففت من غلوائها، وأنها يمكن أن تصل في النهاية إلى نوع من التوافق على أسس مشتركة لو تركت تأخذ مداها الطبيعي في شروط ومسارات طبيعية، لكنها اليوم تصبح خطيرة بالفعل، لأن هناك من يراقب هذه الخلافات ويعمل على تزكيتها ودفعها إلى أقصى مدى ممكن من التنافر والتضاد والعمل على استثمار ذلك لغير مصلحة الأمة.

ثانياً: إن سؤال الهوية في الساحة الإسلامية قد

صار اليوم سؤالاً عالمياً ينتظر العالم بأسره الإجابة عنه، لأنه يؤسس لصراع فكري عالمي بين رؤيتين حضاريتين، أولاهما علمانية، تسعى إلى فرض هيمنتها على العالم بأسره، والثانية دينية تقليدية ترفض- باسم الهوية- هذه الهيمنة وتقاومها بقدر ما تستطيع.

obeikandl.com