بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 06 يوليو 2017

مأزق الهويّـــة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة

ياسر الملّولي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الملخّص:

تعاني الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة منذ تشكّلها من أزمة الهويَّة. بل إنَّ هذه المشكلة صارت في القرنين الأخيرين قضيَّة كيانيَّة أصليَّة. غير أنَّ خطاب الهويَّة ظلَّ مرتكزاً بالأساس على معيارَي العروبة والإسلام ومشحوناً بالانفعالات. وقد أدَّى تغييب التّشخيص العقلاني إلى تفاقم الأزمة على جميع الأصعدة، كما حال الاعتقاد بوجود هويَّات صافية دون ممارسة النّقد الموضوعي للأنا وللآخر، ووضع محدّدات واضحة وتصوُّرات تفضي إلى هويَّة مستقرَّة ومتوازنة. وبما أنَّ مسألة الهويَّة وجوديَّة في نهاية المطاف، فإنَّه لا بدَّ من الوعي بالذَّات وبالآخر في الوقت ذاته ومن مساءلة مفهوم الهويَّة باستمرار.

إنَّ التشخيص السّليم لمأزق الهويَّة في الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة يقتضي التنقيب عن الأسباب الكامنة وراء الأزمة والكشف عن تجلياتها في شتَّى الميادين تمهيداً لمجابهتها وإيجاد الحلول الكفيلة للخروج منها. لذلك سينكبُّ البحث في مرحلة أولى على رصد أسباب الأزمة الدَّاخلية كالعوامل العقديَّة الفكريَّة والسّياسيَّة والاقتصاديَّة الاجتماعيَّة من ناحية، ثمَّ الأسباب الخارجيَّة مثل الاستعمار والحرب الباردة والعولمة والصّراع العربي الإسرائيلي من ناحية أخرى. كما سيسلّط الضَّوء في مرحلة ثانية على تداعيات الأزمة على أهمّ المستويات الحضاريَّة الثقافيَّة والاقتصاديَّة الاجتماعيَّة والسيّاسيَّة العسكريَّة. أمَّا المرحلة الأخيرة من العمل فإنَّها ستستشرف الهويَّة باقتراح خطوتين متزامنتين: أولاهما نقد الذات، وثانيتهما نقد الآخر.

المقدّمة

لئن لم تطرح مسألة الهويَّة بشدَّة قبل الصَّدمة الحضاريَّة إبَّان حملة نابليون، فإنَّ ذلك لا يعني أنَّها كانت مغيَّبة عن الأذهان طيلة التّاريخ العربي الإسلامي، إذ أنَّ في الوقائع التاريخيَّة ما يشي بعمق أزمة الهويَّة، وإذا ما كانت قضيَّة الهويَّة ضاربة في القدم، فإنَّها قد طفت على سطح الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة منذ أكثر من مئتي سنة، لتصبح أكثر خطورة وحدَّة، بل إنَّها صارت القضيَّة الكيانيَّة الأصليَّة التي يواجهها الغرب والمسلمون حتَّى يومنا هذا.

ففي ظلّ التحوُّلات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة برزت تمثّلات هويَّة الأنا وهويَّة الآخر عبر جملة من الخطابات التي أثثت السَّاحة الرمزيَّة بالبلدان العربيَّة الإسلاميَّة حديثاً. وعلى الرّغم من أنَّ منشئي هذه الخطابات قد اتّفقوا على ضرورة الإصلاح، فإنَّهم تعارضوا في مستوى المرجعيَّة والنّموذج المجتمعي، وبذلك فإنَّ السَّاحة الرمزيَّة قد أصبحت محدَّدة بتقابلات الفاعلين المنتجين لهذه الخطابات وبموازين قوى الصّراع بينهم وبآلياته واستراتيجياته المسخّرة للتحكّم في وجهة بناء المجتمع العربي الإسلامي ولرسم ثقافته وتصوُّراته. ولعلّ هذه الكتابات أو الخطابات لم تكن سوى جملة من الصُّور الإدراكيَّة والبناءات المعرفيَّة والتشكّلات الثقافيَّة الهادفة إلى تعيين هويَّة الأنا وهويَّة الآخر، فأنتجت بذلك أنماط صور متفرّعة للأنا وللآخر تكفّلت الحركات الاجتماعيَّة بنمذجتها وتسويقها باعتبارها أرصدة رمزيَّة تغذّيها بالتصوُّرات والاستراتيجيَّات.

وبما أنَّ الهويَّة تخضع للعديد من المعطيات ويخترقها أكثر من مجال معرفي وحياتي بما لا يترك مجالاً للشكّ في أنَّها مسألة معقّدة وشائكة، فإنّي سأحاول أن ألج هذه القضيَّة بسبر العوامل المؤديَّة إلى نشوء أزمة الهويَّة في الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة مستعرضاً إثر ذلك تداعياتها ونتائجها، لأخلص في الأخير إلى استشراف الهويَّة كسبيل قد يساعدنا على الخروج من بوتقة المأزق الرَّاهن.

أولاً: عوامل مأزق الهويَّة

يذهب في ظنّ الكثير من الباحثين العرب والمسلمين أنَّ الآخر أو الغرب وحده يتحمَّل مسؤوليَّة وضع العالم العربي الإسلامي في حالة متأزّمة إزاء هويَّته، غير أنَّ البحث المتأنّي يرفض مثل هذه التبريرات الأحاديَّة، وينحو إلى تقصّي الأسباب العميقة الكامنة وراء الأزمات، فالأكيد أنَّ العوامل الذّاتيَّة إلى جانب التّأثيرات الخارجيَّة قد ساهمت بقسط وافر في اشتداد أزمة الهويَّة في الثّقافة العربيَّة الإسلاميَّة.

1- الأسباب الدّاخليّة:

أ- عوامل عقديّة فكريّة

لقد انبنى موضوع الهويّة في الفكر العربي الإسلامي على مقدّمات أصبحت تكتسي بفعل التّكرار طابعاً مرجعيًّا، إذ استند هذا الفكر إلى مبدأ الهويّة الأرسطي، وتَرْجَمَهُ بـ«أنَّ الشيء هُوَ هُوَ، ولا يمكن أن يكون هو وغيره في الوقت نفسه، فالعصا هي العصا ولا يمكنها أن تكون عصاً وثعباناً في الوقت نفسه».[1]

ويفهم من هذه التَّرجمة أنَّ عنصر التَّجانس يسجّل حضوره مقابل غياب كلّ ماهو مناقض من داخل الفكرة نفسها أو الشيء ذاته، لكنَّ الأخذ بمثل هذا الفهم للمبدأ الأرسطي في تحديد موضوع الهويّة يطرح أمامنا مشكلات عدَّة، لأنَّه لا يتيح لنا إمكانات متعدّدة لقراءاته كما هو نتيجة في التّرجمة الفرنسيَّة مثلاً. فقولنا «أ» هي «أ» كقولنا إنَّ اللّيث هو الأسد، وبذلك ندرك من هذا القول حضور المماثلة وغياب الفعل. كما يمكن أن نفهم علاقة «أ» بـ«أ» على أساس التَّرادف دون أن يحدّد الفعل طبيعة هذه العلاقة، فينجم عن غياب الفعل في التّرجمة العربيَّة نتائج عدَّة؛ من بينها حضور علاقة التَّرادف التي تجعل هويَّة الشيء واحدة. أمَّا الاختلاف بين المترادفين، فإنَّه حسب الإمام الغزالي مثلاً «لا يكون حاصلاً سوى في تركيبة الكلمات وحروفها، بينما هي تعيين للشيء نفسه». لكنَّ السُّؤال الذي يطرح في هذا السّياق هو: لماذا نصوغ هويَّة الشيء بمترادفتين مع إمكانيّة الاكتفاء بلفظة واحدة؟

إنَّ الجواب عن هذا السُّؤال يقودنا إلى أنَّ التّرادف ليس إلا وجهاً من الوجوه التي يحملها ترجمة المبدأ الأرسطي، أي أنَّ هويَّة الشيء تصبح عبارة عن علاقة بين طرفين، لكنَّها لا تصل إلى حدود إمكانيَّة التخلّي عن طرف لصالح الطّرف الثّاني.

ويورد الغزالي في الصَّدد ذاته مثالاً على ذلك قائلاً: «إنَّ السَّيف هو المهنَّد أو الصَّارم هو السيف»، ومثل هذا القول لا يحيلنا إلى الهويَّة كترادف وتماثل بل إلى الهويَّة كعلاقة بين شيئيين لهما نقطة مشتركة، فالسَّيف هو المهنَّد إلا أنَّ المهنَّد ليس سيفاً بالضَّرورة، وبذلك ستطلق كلمة المهنَّد على شيء مغاير من حيث هويّته. وفي هذه الحالة فإنَّ هويَّة الشيء لن تكون واحدة بمعنى التَّجانس والانغلاق، بل يخترقها غيرها، وتصبح وفق هذا الاعتبار حاملة للغير كمكوّن لها، كما يترتَّب عن هذا المثال أنَّ هويَّة الشيء قد تمسي ناتجة لا عن علاقة، ولكن عن وحدة في الموضوع، كأن يقال مثلاً «إنَّ الثّلج أبيض بارد، فالأبيض والبارد واحد والأبيض هو البارد، وهذا الفهم هو أبعد الوجوه، ويفسّر بوحدة الموضوع، أي أنَّ الموصوف بصفتي

1- الزّاهي نور الدين، الهويَّة بين المضمر والواحد، مجلّة الفكر العربي المعاصر، عدد 98/99 سنة 1992، ص 23.

البياض والبرودة هو عين واحدة، وبالتّالي فإنَّ قولنا هُوَهُوَ يدلُّ على كثرة لها وحدة من وجه، فإن لم تكن كثرة لم يكن يقال هُوَهُوَ، وإنَّما يشار في هذه الحالة إلى شيئين.

ونستنتج من كلّ ما سلف ذكره أنَّ مبدأ الهويَّة الأرسطي يثير مشكلة الغير منذ البداية بوصفه مكوّناً داخليّاً لهويَّة الشيء، غير أنَّ غياب الفعل من الترجمة العربيَّة وحضور الضَّمير المنفصل عوضاً عنه يغفل إثارة أوجه أخرى أكثر تعمُّقاً لمبدأ الهويَّة لينحصر في التّماثل أو التّجانس أو التّرادف. فإذا ما عدنا إلى التَّرجمة الفرنسيَّة للمبدأ الهويَّة الأرسطي فسيتجلّى لنا الاختلاف عن التَّرجمة العربيَّة. ذلك أنَّ فعل الوجود (être) في المثال (A est A) لا يحيلنا فحسب إلى القول إنَّ «أ» هي ذاتها «أ»، بل يقودنا أيضاً إلى أنَّ «أ» هي ذاتها مع ذاتها. وبذلك تخترق هويَّة الشيء بالرَّابطة والواسطة (مع) التي تحوّل الشيء نفسه إلى وحدة تركيب وعلاقة، فتسمح لنا إذّاك بتجاوز الفهم المبسَّط لمبدأ الهويَّة للنّظر إليه بوصفه علاقة الوجود بالوجود. إذ أنَّ هويَّة الشيء الموجود في الفهم الغربي تحضر بفعل وجوده، وانطلاقاً من هذا الوجود يحمل هويَّته ووحدته التي ليست مجرَّد وحدة اسميَّة أو هويَّة مغلقة ومتعالية، بل إنَّها هويَّة الموجود بما هو موجود، وفي وجوده تتميَّز هويّته وتتمايز دون أن تفقد وحدتها كوجود، حتَّى وإن تعدَّدت.

ويمكن توضيح هذا القول بالمثال الذي صاغه هيدغير وأرسطو قبله، فقولنا إنَّ الإنسان كائن أو موجود يعني أنَّه كائن شأنه شأن بقيَّة الموجودات، غير أنَّه حامل لهويَّة متميّزة بوصفه مفكّراً. والمقصود بالتّفكير هو امتلاك قدرة رؤية الوجود وجهاً لوجه، والانفتاح عليه ثمَّ الانفتاح له لتأسيس ذاته كصلة تربط بين الوجود والموجود، وبهذا المعنى يبني الإنسان هويَّته المنفتحة غير المنغلقة أو المتعالية، ويتأكَّد لنا بالتَّالي مدى عمق مبدأ الهويَّة لكونها تركيباً وعلاقة مشروخة وجوديَّاً بفعل نداء الوجود في الموجودات.

وإذا ما توسَّلنا مقاربة نفسيَّة تحليليَّة، فإنَّنا سندعّم ما ذهبنا إليه سالفاً من أنَّ الهويَّة قد فهمت بشكل مبسَّط في الحقل الثقافي العربي الإسلامي. فالمرجعيَّة النفسيَّة تحيل الهويَّة على الهو. وبما أنَّ موطنه هو الجسد بكلّ غرائزه ذات الأصل الجنسي، فإنَّ استحضارنا للجسد، أي الإنسان بوصفه موجوداً، ليس سوى استحضار لعنصر شارخ وجارح للهويَّة داخل الفضاء الثقافي الإسلامي. ذلك أنَّ الجسد في المتخيَّل الإنساني عموماً والإسلامي خصوصاً كان سبباً في الشَّرخ الأصلي، لأنَّ الهو مرتبط بحضور الجسد الآدمي المكوّن من تراب لكنَّه غائب في الجسد الملائكي النّوارني وفي الجسد الشيطاني النَّاري. فاتصاله بهذا الجسد يجعله موضع شرخ وتفرقة، وبالتّالي فإنَّ طبيعة هذا الجسد كافية لخلق التَّفرقة داخل وحدة العالم السَّماوي، لا سيَّما أنَّ نظام التّراتب قد قبلت به الملائكة فسجدت لآدم في حين رفضه الشياطين، لأنَّ جسد آدم مخلوق من طين. وينضاف إلى كلّ ذلك أنَّ جسد الإنسان محكوم بطبيعة الآدميَّة الغرائزيَّة، ممَّا جعله سبباً في الانخداع من قبل الشّيطان والطّرد من الجنَّة. إذ أنَّ ظهور العالم الإنساني إلى جانب الطبيعي والإلهي أمر يدلُّ على انشراخ

الوحدة وبروز الصّراع والتعدُّد. بل إنَّ جسد آدم ذاته قد كان عاملاً في تعدّد الكائنات البشريَّة بوصفه مصدراً مباشراً لميلاد حوَّاء رمز الخصوبة والتَّوالد والتعدُّد اللَّانهائي. فبعد أن علم الله آدم لا يستطيع العيش وحيداً بحكم طبيعة الغرائزيَّة وجد له كائنة آدميَّة من جنس مغاير تؤانسه وتفكّ وحدته فخرجت حوَّاء من ضلع آدم الأيسر كهديَّة من الله لآدم، وفي ذلك دلالة على أنَّ الجسد الأوَّل كان حاملاً بالقوَّة للغير ومنفتحاً على ما ليس هو، فضلاً عن كونه متعدّداً في وجوده.

وبالإضافة إلى المقاربة النفسيَّة يمكننا فتح إمكانيَّة مغايرة للبحث في المكبوت الثقافي داخل الخطابات التي تناولت موضوع الهويَّة في الثّقافة العربيَّة الإسلاميَّة. إذ أنَّ المرجعيَّة الأنتروبولوجيَّة قد تسمح لنا مساءلة البنى اللاواعية المترسّبة في الحقل الثقافي، لأنَّها في آخر المطاف ماهي إلا تاريخه الخاصّ والعميق.

فنحن نعلم جيّداً أنَّ ترسيخ الهويَّة يرتبط ارتباطاً وثيقاً لدى الكائن الإنساني بالاسم الشخصي الذي يحمله، إذ بفضله تعلن هويَّة الفرد وتمرّر الجماعة من خلاله موروثها الثقافي وهويّتها الجماعيَّة. فهو إذن هويَّة ظاهرة تخفي هويَّة مضمرة تؤسّسه وتخترقه إلى درجة تتحقّق معها المطابقة الكاملة. وإذا ما وفّقت الجماعة في طبع الفرد بكلّ ما تنتجه، فإنَّ أخطر ما في الأمر إعادة إنتاج ما استدخله بوصفه قيماً خاصَّة به اختارها بكلّ حريَّة وتملّكها ليدافع عنها فيما بعد.

إنَّ بحث كلود لفي شترواس داخل نسق التسميات عن البنية الخفيَّة أو اللَّاشعوريَّة الحاكمة لنمط عيش الجماعة يثبت الأهميَّة التي تمنحها الأنتروبولوجيا للاسم الشخصي باعتباره مكوّناً من مكوّنات النّسق الثقافي والهويَّة الثقافيَّة لجماعة معينة من ناحية، وبوصفه أيضاً المجال الذي يجب أن يصبَّ فيه العمل النقدي الرّاغب في تجاوز الهويَّة المباشرة والظّاهرة إلى البنى العميقة المتحكّمة في علاقة الذّات باسمها من ناحية أخرى.

وبما أنَّ الأنتروبولوجيا قد ركَّزت اهتمامها على مسألة الاختلافات الثقافيَّة، فإنَّه يمكن استثمار نتائج هذا الحقل المعرفي في دراسة البناء الثقافي للمجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة. إذ أنَّ في هذه المجتمعات كما ورد على لسان برهان غليون: «لا يزال الدّين عامَّة والإسلام خاصَّة المصدر الأوَّل إن لم نقل الوحيد للقيم الرمزيَّة والتَّاريخيّة والمعنويَّة والنفسيَّة والتَّربويَّة التي يقوم عليها بناء المدنيَّة والحسّ الحضاري، وهو عمليَّاً ومن هذه الزَّاوية أهمّ مرتكز لهويَّتهم شاؤوا ذلك أم أبوا».[2] وبالنظر إلى هذه الخاصيَّة الثقافيَّة فإنَّه لا يمكن الاكتفاء بنسق التّسميات داخل نمط حياة المجتمعات فحسب، بل يجب البحث عنها في النّسق الثّقافي الإسلامي بشكل عام، وخاصَّة في النصّ الدّيني، حيث يشدّد في بعض آياته على أنَّ الله محدّد ومنتج لكلّ الأسماء والتّسميات،[3] ولئن أثيرت خلافات داخل مجال التّفسير حول تعليم الله آدم الأصناف والأجناس العامَّة

2- غليون برهان. نقد السّياسة الدّولة والدّين. المؤسّسة العربيَّة للنّشر. سنة 1991. ص 21

3- انظر الآيتين 31 و32 من سورة البقرة.

أو الأسماء في جزئيّتها، فإنَّ ابن كثير نجده قد حسم الأمر بقوله: «والصّحيح أنَّه علّمه أسماء الأشياء وذواتها وصفاتها».[4]

فبمقتضى هذا التّفسير يكون الله هو مصدر التَّسميات في الحقل الثقافي الإسلامي، وتصبح هذه الأسماء هويَّة معلنة وظاهرة، بل حاملة في الآن ذاته لهويَّة مضمرة محورها وقطبها الأوَّل والأخير «هو»، أي الله. وهكذا فإنَّ نسق التَّسميات يستمدُّ هويّته الأصليَّة والعميقة من هويَّة الله المضمرة غير المحدّدة أو المعلنة في الحقل الثقافي الإسلامي، شأنه شأن الحقل الثقافي اليهودي، ذلك أنَّ اسم الله المضمر والأعظم هو في الوقت نفسه اسم الله يهوه، الدَّال على انتماء هويَّة الذّات الإلهيَّة إلى مجال الغيب وانفلاتها من مجال الإدراك الإنساني المعرفي واللّغوي.

وعلى هذا الأساس يمكن أن ننتهي إلى أنَّ هويَّة الأشياء والنَّاس قد استقيت في لا وعيها وعمقها من هذه الهويَّة المضمرة التي تحيل إليها كلّ الأسماء دون أن تفقد إضمارها، وبذلك تكون كلُّ هويَّة فرديَّة أو جماعيَّة داخل الفضاء الثقافي العربي الإسلامي حاملة لهذا العمق اللّاهوتي الإسلامي، ويصبح كلُّ خطاب معلن للهويَّة ومدافع عنها ليس إلا دفاعاً عن هذا العمق الذي تحتضنه الثّقافة والإسلام الشخصي معاً. فالهويَّة ووعي الهويَّة متغلغلان في الحقل العقدي، ممَّا يفسّر غياب الإقناع منطقيّاً أو صيغة التَّعويض نفسيَّاً في حالة الدّفاع عن الهويَّة. وفي المقابل تسجّل صيغة الجهاد حضورها بكلّ سلطتها كصيغة شرعيَّة وحيدة لا بديل عنها للدّفاع عن الهويَّة. وإن تغلّبت هذه الصّيغة فذلك إعلان بأنَّ الغير لن يتمكَّن من الحضور إلا بقدر الذَّوبان الإثني والحضاري والثقافي. وبالتّالي فإنَّ كلَّ خطاب للهويَّة مؤسَّس على الاسم المضمر «هو» أو على الهويَّة المضمرة لن يدافع عن الهويَّة إلا بوصفها أصلاً ماضياً ومآلاً مستقبليَّاً. فهي إذن هويَّة واحدة وأصليَّة، قد تخترق مؤقّتاً من قبل غيرها إلا أنَّها لن تلبث أن تعود إلى أصلها الواحد.

ولعلَّ انطلاق المنظرين لمشروع الوحدة في العالم العربي الإسلامي من فكرة أنَّ العالم في الأصل كيان واحد لا يعسر توحيده، وأنَّ التعدُّد والاختلاف زائفان ومصطنعان لا يعكس إلا نظرة اعتباطيَّة وحكماً مسبّقاً، لأنَّ الانطلاق من الوحدة المفترضة أو الغائبة يؤدّي إلى استبعاد الاختلاف المشاهد وعدم الاعتراف به. وقد برَّر هذا النّفي بطغيان الخصوصيّات والنّزعات الفئويَّة أو الإقليميَّة تحت شعار الوحدة، واحتكم إلى منطق الإيديولوجيات التي تنطلق من الاعتقاد بوجود هويَّات صافية للقضاء وجوباً بالمماهاة أو الحرب والتّماثل أو النفي والإدانة. وبذلك مورست الخصوصيَّة في الإطار العربي الإسلامي دائماً باسم الأمَّة، مثلما طبّق الاختلاف الوحشي باسم الهويَّة العمياء أيضاً. وهذا ما حدا ببعض المفكّرين على غرار علي حرب إلى انتقاد النّخبة المثقّفة في العالم العربي الإسلامي.[5] إذ أنَّ هذه النّخبة قد عجزت إلى الآن عن ممارسة دورها

4- ابن كثير القرشي. تفسير ابن كثير. المكتبة العصريَّة، بيروت، صيدا. م1 - ص 74

5- حرب علي، الممنوع والممتنع. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء، ط1 سنة 1995. ص 99.

التنويري قياساً على الدَّور الذي مارسه العلماء والفلاسفة في العصر الكلاسيكي العربي. فهم فقهاء أصوليون لأنَّهم لم يمارسوا النّقد المطلوب بعد، بل جعلوه منحصراً في كشف الثّغرات والعيوب والتّناقضات، والحال أنَّه كان من الأجدر فهم النّقد بالمعنى الأنطولوجي، أي باستكشاف ممكنات عقليَّة جديدة مختلفة تجعل ما كان ممتنعاً جائزاً وممكناً، أو لنقلْ هو استشراف لأفق فكري يتيح شروطاً لإنتاج المعنى والحقيقة، ويفضي إلى تجديد الرؤى والمفاهيم وتحديث المناهج والميادين.

وممَّا يُعاب كذلك على الخطاب العربي المعاصر انخراطه في فوضى دلاليَّة مهيمنة نتيجة فشله في ابتكار مصطلحاته الخاصَّة وبناء عالم مفهومي جديد يسهم في إثراء الفكر العالمي، هذا فضلاً عن أنَّ هذه الخطابات تتلاقفها إمَّا الانتقائيَّة أو التّلفيق أو الدغمائيَّة أو الأصوليَّة المعتقدة في التَّماهي مع الأصل والتَّطابق مع الذّات.

فالأصوليَّة ليست حكراً على الفكر الكلامي اللَّاهوتي فحسب، بل إنَّ الأصولي قد يكون إسلاميَّاً كما يمكن أن يكون ماركسيَّاً أيضاً. والأصوليَّة هي ذاتها التي تغيّب الأصالة، لأنَّ الأصالة في التفكير تخرج عن كلّ ما هو تقليدي بغية النّهوض من السّبات العقائدي. لهذا فإنَّ أزمة المجتمع والهويَّة في العالم العربي خاصَّة والإسلامي عامَّة لا تكمن في غياب المثقفين بقدر ماهي انحراف عن ممارسة النّخبة المثقّفة أدوارها ممارسة نقديَّة، وعجزها عن تمثّل الواقع وقراءة الأحداث، إمَّا بسبب المواقف الدّغمائيَّة، وإمَّا بالنَّظرات التبسيطيَّة أو بالنظريَّات الطوباويَّة.

وإذا كانت العوامل الفكريَّة العقديَّة مساهمة إلى حدٍّ كبير في مأزق الهويَّة داخل المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة، فإنَّ العامل السياسي لا يقلُّ أهميَّة في زيادة تعميق مشاعر التأزّم إزاء قضيَّة الهويَّة.

ب- عوامل سياسيَّة:

إنَّ ما يميّز السَّاحة السياسيَّة في البلدان العربيَّة الإسلاميَّة هو تحالف المؤسَّسة السياسيَّة مع المؤسَّسة الدينيَّة. وقد أفضى هذا التَّحالف إلى مصادرة حريَّة التَّعبير باسم المقدَّس الديني وباسم المصلحة السلطويَّة. وقد تجسَّدت قضيَّة الاستبداد في سطوة اللغة الإيمانيَّة التي ترى الخليفة في جميع الأزمنة خليفة لرسول الله، ممَّا يجعل من نقد السّلطة تطاولاً على الإسلام في حدّ ذاته. فإذا كان الخليفة الأوَّل يتناسل في خلفاء لاحقين يقاسمونه النّظر والعمل، فإنَّ فقهاء الخلفاء لا يختلفون في شيء عن خلفائهم دون تأمّل العلاقة بين الاجتهاد والسّياق أو النَّظر في العلاقة بين الاجتهاد الدّيني والمصالح السلطويَّة.

ويعود إلغاء السّياق التّاريخي الذي جاء فيه اجتهاد ديني صحيح إلى الرَّغبة في تأبيد الاجتهاد والإعلان عن صلاحيّته في جميع الأزمنة، مثلما يؤدّي إلى الغاء العلاقة بين الدّين والسّلطة وإلى تكريس النَّظر السّلطوي نظراً دينيَّاً.

ذلك أنَّ الاستبداد السّياسي يتملّك العقول والمحكومين عبر المؤسَّسة الدينيَّة التي تهيّئ الشّروط الاجتماعيَّة للتحكّم في الأذهان وتوطيد مواقع التّفكير والمفكّرين. لهذا تختار السلطة السياسيَّة رجال الدّين المناسبين الذين يسوّغون حكمها ويباركونه، فيختار هؤلاء ما يلبّي حاجاتهم وحاجاتها منتهين في الحالات جميعاً إلى أمرين: أوّلهما الدّفاع عن تراث واحد ووحيد وأحادي المعنى بما يمنع الاجتهاد وتعدديَّة التّأويل، والثاني الدّفاع عن حاكم واحد ووحيد بما يبارك ديمومته ويؤثّم التَّغيير.

فواقع السّلطة السياسيَّة طيلة التّاريخ العربي الاسلامي واقع ملتبس بالمقدَّس بغاية المحافظة على استمراريتها، لذلك نجد الحكّام يتطيَّرون من العقل الفاعل في الحقل الدّيني وفي حقول الحياة جميعاً.

وهكذا فإنَّ هذا الشكل من القمع في إحالاته الدينيَّة والسلطويَّة ينطوي على أبعاد ثلاثة: يتمثّل البعد الأوَّل في التوظيف السياسي للدّين، ممَّا يجعل نقد السّلطة تطاولاً على الدّين، أمَّا البعد الثاني فإنَّه يتجلّى في الاستثمار الدّيني للهيبة السلطويَّة، ممَّا يحوّل نقد رجال الدّين نقداً للسلطة، لأنَّ التشابه بين الطّرفين واضح لا لبس فيه، إذ كلاهما يرسّخ الثّبات وأحاديَّة المرجع، ويرى في ما خارجه نافلاً وظيفته الإذعان والانطباع، ويشير البعد الثالث إلى الانتفاع من جهل العامَّة المطالبة بطاعة النّخبتين السياسيَّة والدّينيَّة، ممَّا يحتّم منطقياً تكريس الجهل بوسائل متعدّدة بتحويل التّعليم إلى مجرَّد محو للأميَّة لا أكثر، وإلغاء السياسة، وتعزيز ثقافة الصَّمت والنّزعات القطيعيَّة.

وقد لا تكتفي السّلطة السياسيَّة بمصادرة حريَّة التعبير، بل تقدِم إن شاءت أيضاً على مصادرة البشر الذين لا يأتلفون مع العبوديَّة، لتعمّق الاغتراب السياسي أكثر في مجتمعاتها.

وهكذا فإنَّ الدّول الإسلاميَّة في القرون الوسطى لم تعتبر شعوبها سوى مجرَّد رعايا يفرض عليهم النظام والولاء للسّلطان وجباية الضَّرائب، وبما أنَّ هذه الدّول لم تكن تعترف بوحدة الإقليم، ولم يكن سكّانها شعوباً ذوي سيادة تستمدّ منهم السّلطات، فإنَّ الانتماءات القبليَّة والطّائفيَّة والعرقيَّة كان لها الأثر الكبير في تحديد الهويَّة، في حين تضاءل الوعي الجماعي المشترك بالانتماء إلى هويَّة واحدة. ومثلما أنَّ الأنظمة السياسيَّة القديمة قد فشلت في وضع محدّدات وتصورات تفضي إلى هويَّة مستقرّة ومتوازنة، فإنَّ نموذج الدَّولة الحديثة في العالم العربي الإسلامي قد عجز أيضاً عن وضع معالم واضحة للهويَّة تكون قاعدة انطلاق وعامل تأطير وتحفيز لتحقيق طموحات التقدّم والتّنمية واكتساب أسباب القوَّة والمناعة وبناء علاقة سويَّة

بالآخرين. وينضاف إلى كلّ ذلك فشل هذا النموذج في استقطاب مشاعر الولاء والانتماء وتوجيهها إلى طاقة فعَّالة وإيجابيَّة داخل مجتمعاتها. إذ أنَّ الدّولة الحديثة في العالم العربي الإسلامي قد تأسَّست وهي تتخبَّط في مفارقة بنيويَّة بين معالم الدَّولة القديمة وبين نموذج الدَّولة الحديثة في أوروبا، الذي يقوم على الوحدة الجغرافيَّة ووحدة الشَّعب ونظام الحكم فضلاً عن إقراره بمفاهيم قانونيَّة كالجنسيَّة والمواطنة والحقوق والواجبات. فالانتماء إلى هذه الدَّولة يستقطب مشاعر الولاء، ويحقّق الاندماج الاجتماعي، ويمنح الأفراد الشّعور بهويَّة مشتركة تمثّل مصالحهم وتزوّدهم بالأمن والاستقرار، دون أن تلغي الهويَّة الجماعيَّة الهويَّة الفرديَّة، بما أنَّ روح الدّيمقراطيَّة تعمل على تحقيق التّلاحم الوجودي بين مختلف التكوينات الاجتماعيَّة الصّغرى وبين مفاهيم الدَّولة وتصوُّراتها الموروثة.

ولئن حملت النّخب السياسيَّة في المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة على عاتقها بعد نهاية الاستعمار استيعاب التّقاليد السياسيَّة الحديثة كما مورست في الغرب، فإنَّ الحفاظ على السّلطة كانت له الأولويَّة على الانخراط في الحداثة بما تقتضيه من تغييرات جوهريَّة في الواقع الاجتماعي ثقافيًّا ودينيًّا وسياسيًّا. إذ تجنَّبت الدُّول الحديثة خوض صراعات مع تقاليد راسخة أو مسيطرة على العقول، ومع كلّ ما يمكن أن يهدّد الاستقرار الاجتماعي والبنية الثقافيَّة والذهنيَّة أو يولّد مشاكل واضطرابات هي في غنى عنها حفاظاً على السّلطة من منافسيها أو اقتناعاً منها أنَّ السير في الحداثة لم يحن بعد، بتعلّة حاجته إلى ظروف موضوعيَّة لم تنضج بعد في السَّاحة العربيَّة الإسلاميَّة، لذلك انتهجت الدُّول الحديثة أسلوب حكم استبدادي. وكانت الغلبة في سلّم أولويَّاتها لاكتساب أسباب القوَّة العسكريَّة أوَّلاً والمناعة الاقتصاديَّة ثانياً. ولم تطرح مسائل الهويَّة إلا في سياق التعبئة والتّجييش لصالح مشروع القائد البطل، أو ضدّ الأعداء الذين يتربَّصون به في الدّاخل أو الخارج.

وبالتّالي فإنَّ تناول قضيَّة الهويَّة قد تمَّ خارج إطار عقلاني أو داخل سياق عاطفي مشحون بالانفعالات، الأمر الذي حدا بالشعوب العربيَّة الإسلاميَّة إلى التَّماهي معه باعتباره نمطاً جاهزاً من الهويَّة.

فمسألة الحريَّة وثيقة الصلة بمأزق الهويَّة، لا سيَّما أنَّ استقلاليَّة الشَّخص وحريَّة التفكير والتعبير مهدَّدة باستمرار، بما أنَّ الحكَّام في العالم العربي الإسلامي يتصرَّفون تجاه المثقّفين على طريقة الحاكم بأمر الله، ولأنَّ الدّيمقراطيَّة كذلك تمارس في أغلب الحالات بصورة شكليَّة أو هزليَّة، بما يوحي أنَّ الشعوب العربيَّة الإسلاميَّة مازالت حتَّى الآن عاجزة عن إنتاج رؤساء ديمقراطيين، أو غير قادرة على أن تحكم نفسها وتتحكَّم في مصائرها، بل مازالت تتصرَّف بوصفها محتاجة إلى أنبياء مخلّصين أو إلى قادة ملهمين تقدّم لهم فروض التبجيل والتعظيم. لذلك لم تتشكَّل في الفضاء الاجتماعي مؤسَّسات مجتمع مدني ذات وزن وفعاليَّة للحدّ من القيود والضغوط المجتمعيَّة أو السياسيَّة أو الثقافيَّة، وإنَّما ظلَّ المجتمع المدني تحت سيطرة الدّول الاستبداديَّة أو في عهدة الطّوائف الدينيَّة والعشائريَّة القبليَّة بعصبيَّاتها الضيّقة المغلقة.

إنَّ العوامل الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة لا تقلُّ شأناً عن العوامل العقديَّة الفكريَّة أو السياسيَّة. فعلى الرغم من أنَّها نجمت عن تأثيرات العوامل السَّابقة، فإنَّها تُمْسِي بدورها معطيات مؤثّرة في الفضاء العربي الإسلامي، وأسباباً يمكن من خلالها أن تفسّر أبعاد أزمة الهويَّة في هذا الإطار.

ج- عوامل اقتصاديَّة اجتماعيَّة:

لقد شكّلت ظاهرة الإقطاع منذ نشأة الدَّولة الإسلاميَّة الميزة الأساسيَّة في البناء الاقتصادي والاجتماعي. إذ وزّعت الضّياع على الأرستقراطيَّة القرشيَّة في عصر الخلفاء الرَّاشدين، وتفاقم الإقطاع أكثر مع الأمويين، لأنَّ المقطعين لم يكتفوا بما حازوه بل سنّوا طريقة الاستحواذ والاغتصاب على أراضي المستضعفين. كما انتشر في العصر العبَّاسي نظام الإلجاء، فبعد أن عمَّت الفوضى لجور الولاة في الدّاخل أرغم صغار الفلاحين على طلب الحماية من الملاكين الكبار، وألجؤوا إليهم أراضيهم ليصبحوا في ما بعد مزارعين أقناناً. وهذا ما يفسّر قيام ثورات فلاحيَّة ذات طابع اجتماعي، مثل ثورة الزنج التي جاءت مناهضة للأوضاع الاقتصاديَّة التي كرَّسها الإقطاع.[6]

وفي العهدين البويهي والسلجوقي وجدت السّلطة المركزيَّة نفسها مرغمة على إقطاع الأراضي للجند مقابل الخدمة العسكريَّة. فأصبح من حقّ المقطع تقسيم الأرض على جنده مقابل تأمين قوَّة عسكريَّة. كما استحوذ عن طريق الاغتصاب على أراضي الملاكين الصّغار، وأعطي لبعض قادتهم حقّ جباية الخراج، فاشتطوا في فرض المغارم والضَّرائب على المزارعين الفقراء. ولم يقتصر إقطاع الجيش على أراضي السَّواد، بل تعدَّاه إلى أراضي الصَّوافي والأملاك الخاصَّة وأراضي الأحباس، ولم يفِ الجند بالتزاماتهم، بل اعتبروا إقطاعاتهم ملكيَّة فرديَّة خاصَّة، وأحجموا عن دفع الضَّرائب، ومارسوا ضغوطاً كبيرة على المزارعين والأقنان العاملين فيها بعد أن أصبحوا تحت سلطاتهم المطلقة.

وقد ظلَّ نمط الإنتاج الإقطاعي حجر الزَّاوية في تشكيل البناء الاقتصادي للمجتمع العربي الإسلامي حتّى العصر الحديث، مجسّداً بذلك نموذج المجتمع الأبوي الذّكوري الذي يكرّس العبوديَّة ولا يؤمن بالمساواة بين الرَّجل والمرأة. فمسكويه يؤكّد فرار عدد كبير من الأقنان من المزارع نتيجة الضَّغط الممارس عليهم من قبل صاحب الأرض الذي اتَّسع نفوذه حتَّى صار اسمه يذكر على المنابر. وفي السياق ذاته يذكر الجبرتي أنَّ صاحب الأرض كان يجلد قنَّه بالسّوط.

وليست بلاد الأندلس أحسن حظّاً من بقيَّة الإمارات الإسلاميَّة، بما أنَّ هناك من المقطعين من مارس كافّة السّلط، بما في ذلك القضاء وجباية الضَّرائب والاستقلال بالشؤون الإداريَّة والحربيَّة.

6- بوتشيت إبراهيم القادي، مجلّة الوحدة، عدد 57، سنة 1989، ص 104.

ولئن عمل المدُّ الرأسمالي بعد الاستعمار على خلخلة أسس الإقطاع، فإنَّ إشكاليَّة العلاقة بين التقليدي والعصري ظلّت قائمة. فالأوضاع الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة في العالم العربي الإسلامي تشهد إلى حدّ الآن مواقف تعبّر إمَّا عن رفض وهمي وإيديولوجي لمعطيات المعاصرة، وإمَّا عن تغريب عنيف لا يتوافق والجذور الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة المتوارثة. وممَّا يضفي طابعاً مأساويَّاً على التفكّك النسبي للبنيات والعلاقات التقليديَّة هو عدم القدرة على الانصهار والانسجام من جديد في الوسط التقليدي من جهة، والعجز عن الانخراط الكلّي في المجتمع العصري من جهة أخرى. كما يمكن تفسير هذا الواقع المتغيّر والمشحون بظواهر القلق والحيرة وتقلّص الشعور بالأمان بالاستنزاف الذي تمارسه القطاعات الاقتصاديَّة الجديدة على البنيات التقليديَّة، وكذلك بقصور المجهود التحديثي في اتّجاه الأرياف والمجالات التقليديَّة لبلوغ المدى المطلوب. إذ أنَّ تسرُّب عوامل الحداثة لم يتوفّر على القوَّة والطاقة الكافيتين لفرض التغيير الشامل على البنى الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة فضلاً عن غياب الرُّؤية العلميَّة الواضحة.

ولعلَّ المناطق المنعزلة والبعيدة عن مراكز الحداثة والخالية ممَّا يرمز إليها من تجهيزات ومؤسَّسات هي المناطق الأكثر معاناة. ذلك أنَّ شبابها وقواها النَّاشطة منجذبة بمغريات الهجرة نحو ما توفّره المدينة من فرص الارتقاء الاجتماعي، فيضحي إذَّاك حضورهم في أوساطهم التقليديَّة حضوراً جسديَّاً لا غير، في حين أنَّ أذهانهم وقلوبهم تعيش الحلم والخيال ضمن المجتمع الصناعي.

والجدير بالملاحظة أنَّ التَّداخل بين التقليدي والعصري على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي قد أدَّى إلى تشوُّه كليهما. فالبرجوازيَّة الوطنيَّة الصاعدة في البلدان العربيَّة الإسلاميَّة هي الابن غير الشرعي للإقطاع، لأنَّها نمت حوله وفي تربته، وأسَّست علاقة وثيقة بالطّبقات المحليَّة المحتكرة، وامتصَّت كلَّ ما هو رجعيّ وبدائي متخلّف في تلك الطّبقات. لهذا كانت البورجوازيَّة ضعيفة وغامضة، وغير قادرة على اتّخاذ موقف حاسم إزاء التبعيَّة الاقتصاديَّة للغرب؛ ممَّا جعلها دوماً تجنح نحو المساومة وأنصاف الحلول، وتبدو متذبذبة وانتهازيَّة لا تقوى على المنافسة، بل تجدها غالباً ما تلجأ إلى المناورة لإيجاد شكل من أشكال التَّعاون والاشتراك في المشاريع الاقتصاديَّة الغربيَّة، لتتيح أوضاعاً ملائمة لمصالحها، حتَّى وإن كان ذلك على حساب المصالح التنمويَّة الوطنيَّة.

وقد تعمد الطبقة البورجوازية إلى توظيف المكتسبات الاقتصاديَّة لتدعيم السّلطة الرمزيَّة والحصول على الامتياز الاجتماعي والمكانة المرموقة في مجتمعات مازالت تثمّن الهديَّة والهبة والمحاباة والمحسوبيَّة، فتصبح الوسيلة المثلى لتحقيق التَّراكم الاقتصادي بطرق غير اقتصاديَّة.

وإذا كانت المرأة في بعض المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة محرومة من ممارسة حرياتها الفرديَّة والانتفاع من حقوقها كالعمل والتعليم، فإنَّها في الأوساط الريفيَّة خاصَّة يفرض عليها المزاوجة بين وظيفتها التقليديَّة

كزوجة وأمّ، وبين تحمّل مسؤوليَّة أعمال فلاحيَّة تثقل كاهلها. وحتَّى في البلدان التي دفعت عجلة المساواة بين الرَّجل والمرأة قد وقع النكوص في بعضها عن المكاسب التي جنتها المرأة، ذلك أنَّه في بلدان الثّورات العربيَّة مثلاً قد تعالت أصوات منادية بعودة الحجاب بعد عقود من السّفور، وبإحياء فكرة تعدُّد الزَّوجات بعد أن ظنَّت النساء أنَّها ولّت إلى غير رجعة. هذا فضلاً عن أنَّ المرأة مازالت تتعرَّض للعنف والاضطهاد بعد مئة عام من تحريرها، لأنَّ الرَّجل في المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة يتصرَّف بوعي أو بلا وعي على أساس أنَّ المرأة أدنى منه في المرتبة أو النَّوع. ولا فرق في هذا السّلوك بين متعلّم وأمّي تجاه المرأة. فإقصاء المرأة من الاضطلاع بأدوار مهمَّة في الفضاء العربي الإسلامي عمليَّة تشبه بتر عضو أساسي في البدن تفضي به إلى الإعاقة وتعطيل عنصر الحيويَّة في المجتمع.[7]

وكما أنَّ مسألة الحريَّة سياسيَّاً لم تحسم بعد، فإنَّ قضيَّة المرأة أيضاً بقيت معلّقة على المستوى الاجتماعي رغم اتّصالها الوثيق بإشكاليَّة الهويَّة. لذلك تحتدُّ الأزمة وتتعمَّق بالعودة إلى المشاكل الدّاخليَّة القائمة في المجتمع العربي الإسلامي. غير أنَّ الوقوع في مأزق الهويَّة لا يفسّر فحسب بالعوامل الذاتيَّة، بل إنَّ العوامل الخارجيَّة أيضاً قد أذكت شرارة الأزمة، وعمَّقت طرح سؤال الهويَّة في العصر الحديث أكثر من أيّ وقت آخر.

2- الأسباب الخارجيَّة:

أ- الاستعمار:

من المعلوم أنَّ التوسُّع الاستعماري داخل البلدان العربيَّة الإسلاميَّة كان يتمُّ باسم مجموعة من المبادئ المثاليَّة كنشر الحضارة وإنقاذ الشعوب المتخلّفة من براثن الجهل، غير أنَّ اهتمام الإمبرياليَّة في الحقيقة كان منصبَّاً نحو نهب خيرات هذه البلدان واستغلالها لدعم اقتصادها ونفوذها.

لذلك عملت الإمبرياليَّة للاستيلاء على البنيات التحتيَّة الاقتصاديَّة لإدماجها في الاقتصاد الرأسمالي، كما أخضعت البنيات السياسيَّة الاجتماعيَّة إلى سلطتها بغاية تغييرها، ممَّا جعل البلدان المستعمَرة تكابد الاحتلال في جميع الأصعدة. إذ أنَّ التدخّل الاستعماري حوَّل المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة من مجتمعات شبه طبقيَّة إلى مجتمعات طبقيَّة، وقد استتبع هذا التحوُّل تغييرات في جميع المستويات الاقتصاديَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة، لأنَّ المستعمر لم يكتفِ بالاحتلال عسكريَّاً، بل سعى أيضاً إلى القضاء على المؤسَّسات المحليَّة أو على الأقلّ إلى تهميشها، ممَّا أثّر على حياة المجتمع بأكمله انطلاقاً من تغيير القوانين الموجودة

7- الشرفي عبد المجيد، الثورة والحداثة والإسلام، دار الجنوب للنشر، ط1، نوفمبر 2011، ص 118.

وتعويضها بقوانين جديدة تخدم تطوُّر رأس المال والمصالح الاستعماريَّة، وانتهاء بتأثير شامل في أنماط التفكير والاستهلاك لدى فئة كبيرة.

وقد كانت عمليَّات نزع الملكيَّة عاملاً أساسيًّا في تفقير الفلاحين وتكديحهم، وفي اختلال البنية الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والنفسيَّة في الأوساط الريفيَّة، إذ تحوَّل بعضهم إلى عمَّال في ضيعات المستعمرين، بعد أن كانت ملكهم أو ملك أسرهم. لذلك فضَّل البعض الآخر منهم مغادرة أرضه والنّزوح نحو المدن أو الهجرة خارج الوطن في بعض الأحيان. وفي الوقت نفسه كانت السّلط الاستعماريَّة تساند فئة الأعيان التي وقفت إلى جانب المستعمر وساعدته على احتلال البلاد والقضاء على المقاومة الشعبيَّة المسلّحة. وهكذا استطاعت هذه الفئة الحفاظ على ممتلكاتها، بل وتوسيعها على حساب صغار الفلاحين والاستفادة من القروض ومن عمليَّة التحديث في المجال الفلاحي. وقد طال التّغيير كذلك المدن، لأنَّ التَّصنيع قد أفرز أزمة الصّناعات التقليديَّة نتيجة تغلغل نمط الإنتاج الرَّأسمالي وظهور أذواق وعادات استهلاكيَّة جديدة.

وبما أنَّ المرحلة الاستعماريَّة قد امتدَّت فترات طويلة على غرار الجزائر مثلاً، فإنَّ موجات الاحتجاج ضدَّ المستعمر قد تعالت، واندلعت الإضرابات العماليَّة، واشتدَّت المواجهات العسكريَّة والثقافيَّة بين الحركات والشخصيَّات في الدّول العربيَّة الإسلاميَّة من جهة، وبين قوَّات الاحتلال من جهة أخرى. فكرَّست أثناء الحقبة الاستعماريَّة ما يُعرف بإيديولوجيا الكفاح المتفرّعة أساساً من الخصوصيَّة الدينيَّة كردَّة فعل على المستعمر، بهدف الحفاظ على الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة المهدَّدة بالاستباحة والاستلاب.

كما هيمن على هذه الإيديولوجيا فكر تعبوي يجيّش الجماهير عبر الشعارات لطرد الغزاة، دونما تفكير علمي او معرفة نقديَّة. لذلك ركنت الخطابات في معظم الأحيان إلى الوازع الدّيني التّقليدي لاستنفار الحماسة الدينيَّة والانتماء العقدي في مواجهة الاستعمار، فأضحت الهويَّة آنذاك معطى جاهزاً، ليس على المرء سوى الانخراط فيه والتّماهي معه، وإلَّا واجه مصير التَّهميش والانبتات، إن لم يكن التَّخوين والاستبعاد.

ب- الحرب الباردة:

لم يعد العالم بعد انتهاء الحرب العالميَّة الثانية أحادي البعد، بل أضحى متعدّد الأطراف أو على الأقلّ ثنائي القطبين. فقد انضافت إلى المرجعيَّة الغربيَّة الضَّابطة لقيم العالم ومبادئه منظومة اشتراكيَّة أصبح لها وزنها الخاصّ في تكييف مسارات العلاقات الدوليَّة وتحديد توجُّهاتها العامَّة.

وإذا كان الاستعمار التّقليدي المباشر قد انحسر من تاريخ الإنسانيَّة المعاصر، فإنَّ القطبين المتنازعين قد سعيا إلى ابتداع وسائل جديدة تمكّنهما من تحقيق غاياتهما. وبذلك شهد الاستعمار مرحلة جديدة قوامها

الهيمنة والسَّيطرة والنّفوذ، لا باستخدام القوَّة العسكريَّة فحسب، بل باللّجوء أيضاً إلى وسائل اقتصاديَّة وثقافيَّة وإعلاميَّة وتكنولوجيَّة ومخابراتيَّة.

ولم تسلم الدُّول العربيَّة الإسلاميَّة من الضغوطات الخارجيَّة والتدخّلات المباشرة وغير المباشرة، حتَّى بعد أن نال معظمها لاستقلال، إذ فرض عليها الدُّخول في بوتقة الصّراع بين القطب الشرقي الشّيوعي وبين القطب الغربي الرأسمالي. وشهدت أرجاؤها غزوات نفوذ وسيطرة واستغلال لا تظهر فيها الجيوش بالضَّرورة ولا تقع على ساحاتها معارك في بعض الأحيان، مثلما أنَّها في أحيان أخرى قد تكون قاعدة لاشتعال حروب وصراعات مسلّحة صغيرة إقليميَّة لا يبلغ تصاعد العنف فيها عتبة الحرب النوويَّة كالحرب العربيَّة الإسرائيليَّة أو الحرب العراقيَّة الإيرانيَّة. ذلك أنَّ القوَّتين العظميين تسعيان من خلال خلق الصّراعات الإقليميَّة الصُّغرى إلى الهيمنة أو فرض حلول وتسويات تحقّق مصالحهما الاستراتيجيَّة ومصالح حلفائهما. فكانت الحروب الدَّائرة بالمنطقة العربيَّة الإسلاميَّة حروباً بالوكالة، كما مثّلت في الوقت ذاته ميادين تُجرَّب فيها الأسلحة الجديدة المتطوّرة غير النوويَّة ومختبرات للأجهزة الإلكترونيَّة والأنظمة الدّفاعيَّة والهجوميَّة.

لهذا كانت أجواء الحرب الباردة عاملاً محدّداً لسياسة الدَّولة في الأقطار العربيَّة الإسلاميَّة، ومعيناً لتوجُّهاتها في مختلف المجالات، كما أثّرت في خطابها وإيديولوجيَّتها، شأنها في ذلك شأن التيَّارات والحركات المعارضة لها. فظلَّ السّياق الذي تطرح فيه مسألة الهويَّة مشحوناً بالتعبئة الإيديولوجيَّة وبرهانات الصّراع المستحكم بين قطبي العالم، منذ نهاية الحرب العالميَّة الثانية حتَّى سقوط جدار برلين. وينضاف إلى كلّ ذلك أنَّ النّخب المؤهّلة لمراجعة قضيَّة الهويَّة وتناولها بصفة عقلانيَّة، كانت متورّطة إلى حدّ كبير ضمن أجواء الحرب الباردة. وبالتّالي فإنَّ مناخات النّظر في مسألة الهويَّة لم تكن ملائمة، ولم تتهيّأ الظّروف المناسبة للحدّ من تداعيات مأزق الهويَّة.

ج- العولمة:

ما إن وضعت الحرب الباردة أوزارها حتَّى وجد العالم نفسه أمام نظام عالمي جديد تزامنت معه ثورة لم تعرف البشريَّة لها مثيلاً منذ الثّورة الصناعيَّة. ذلك أنَّ العولمة أفرزت نسقاً جيوسياسيَّاً للتوسُّع الرأسمالي على المستوى الكوني، تجسَّد بثورة اتّصاليَّة وتكنولوجيَّة عارمة، ودور متنامٍ للعولمة الماليَّة والنقديَّة، وهيمنة الشركات العابرة للقارَّات، وتغيير لوظائف الدَّولة ومؤسَّساتها، وانهيار الحواجز الحمائيَّة، واتّساع التّجارة الإلكترونيَّة. فقد تغير العالم بسرعة مذهلة، وأضحى خاضعاً لمبدأ الشّبكات والمصالح، واختلَّ النّظام الثنائي الذي لطالما أوحى بوجود توازن بين القوَّتين العظميين في العالم، كما برز خطر هيمنة القطب الواحد على دول العالم وشعوبها خاصَّة العربيَّة والإسلاميَّة، لأنَّ النّظام العالمي الجديد قد أوجد أنماطاً جديدة

من السّلوك في كافّة أوجه الحياة. وقد زادت الثورة المعلوماتيّة الهوّة اتّساعاً بين أغنياء العالم وفقرائه، إذ سارع إيقاع التّطوّر لدى الدّول المتمكّنة، في حين بدا أمل بلدان العالم النّامي للحاق بركب الحضارة ضئيلاً. وهكذا فقد أفسحت العولمة المجال لنفسها حتّى تسيطر على البلدان العربيّة الإسلاميّة، ولتتحكّم في مقدّراتها وقدراتها وممتلكاتها وملكاتها. كما سعى القطب الواحد بوسائل الاتصال الحديثة إلى فرض نمط واحد من الحياة ومن القيم والمبادئ ومن الذّوق العامّ، يستهدف خصوصيّات الشّعوب العربيّة الإسلاميّة الثّقافيّة ويلوّح بتفاقم الهويّة. لذلك ولّدت صعوبة استيعاب التّحوُّلات الجارفة شعوراً بالعجز والتّصاغر والانسحاق، وخلّفت ردود فعل انطوائيّة تحاول إثبات الذّات بالبحث عن الهويّة في أصول تتحصّن بها وتنغلق فيها. كما احتدمت النزاعات الطّائفيّة والانقسامات العرقيّة والدّينيّة في عالم ظاهره الوحدة وباطنه الانقسام. كما ألفى الإسلام نفسه معنيّاً بخوض صراعات ومواجهاتها مع العالم الذي خرج منتصراً من الحرب الباردة، فقد برزت مقولات ونظريّات تؤطّر هذا الصّراع وتمنحه المعنى، وتضفي عليه أبعاداً ثقافيّة من قبيل حديث فرنسيس فوكوياما عن نهاية التّاريخ أو إقرار صمويل هنتنجتون بصدام الحضارات. واشتدّت المواجهات بعد أحداث التّفجيرات في نيويورك وواشنطن في الحادي عشر من سبتمبر سنة 2001، وما تلاها من حروب شنّتها الولايات المتّحدة وحلفاؤها تحت مسمّى الحرب على الإرهاب في أفغانستان وباكستان والعراق، وهي مناطق تنتمي تاريخيّاً إلى العالم الإسلامي. كما واجهت قطاعات هائلة من المسلمين في الغرب مقيمين وزائرين مضايقات وانتهاكات عديدة، وعمّ نسبة كبيرة من المسلمين إحساس بأنّهم منبوذون لأنّهم مسلمون، مثلما نمت في أذهانهم فكرة الاستهداف في دينهم وكرامتهم وشرفهم وحقوقهم وأرضهم، بما أنّ انتماءهم الدّيني بات يتعرّض للتّجريح، وأنّ رموزهم الدّينيّة أضحت عرضة للانتهاك والسّخرية. وفي ظلّ هذه الأجواء المتوتّرة توفّرت البيئة الملائمة لتضخّم خطاب هويّة دغمائي حصريّ وإقصائيّ، يسعى لتوحيد المسلمين وينهل من معين الانتماء الإسلاميّ للدّفاع عن شرفه وكرامته.

د- الصّراع العربيّ الإسرائيلي

لا يخفى أنّ الوجود الصّهيونيّ في فلسطين متين الصّلة بالمشروع الاستعماريّ في المنطقة العربيّة. إذ أقيمت إسرائيل في منطقة الشّرق الأوسط لتكون قاعدة متقدّمة تحمي المصالح الاستعماريّة في هذه المنطقة الاستراتيجيّة من العالم سواء بمواردها الطبيعيّة أو بموقعها الجغرافي أو برصيدها الرّمزي والتاريخي. وقد قامت إسرائيل بدورها على الوجه الأكمل عبر شنّها حروباً عدوانيّة متتالية ضدّ الأقطار العربيّة التي تصدّت لمخطّطاتها ودعّمت حركات التحرُّر الوطنيّة الفلسطينيّة. كما تمكّن الكيان الصهيوني من تشريد الشّعب الفلسطيني واحتلال أغلب أراضيه، لتخلق بذلك مشاكل جمّة لحركات التحرّر الوطنيّ في فلسطين والشعوب العربيّة أيضاً. ذلك أنّ الأنشطة العدوانيّة التي اقترفتها إسرائيل كانت أبرز العوامل المعرقلة للبناء الحضاريّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ في المنطقة العربيّة. وممّا زاد في تنامي شعور العداء في نفوس العرب والمسلمين

تجاه إسرائيل خاصَّة والغرب عامَّة الدَّعم والمساندة الدّوليَّة التي تحظى بها إسرائيل من الدّول العظمى، ونجاح الصهيونيَّة في إيهام الرأي العامّ العالمي بأنَّ الفلسطينيين معتدون وأنَّ إسرائيل تسعى من أجل الحقّ في حين أنَّ حركات التحرُّر الفلسطينية ليست سوى أوكار للإرهاب. وبما أنَّ الصّهيونيَّة قد وجهت عداءها نحو العرب عرقاً ومجتمعاً ودولاً، فإنَّ قضيَّة فلسطين أضحت قضيَّة العرب الأولى، واتسعت أبعادها إلى درجة التَّماهي مع القضيَّة القوميَّة، بل صارت جوهرها وجزء الكلّ من الهويَّة.

وهكذا فقد مثّل الصّراع العربي الإسرائيلي عاملاً قويّاً في استثارة العواطف القوميَّة والدينيَّة وفي ممارسة التعبئة الإيديولوجيَّة، لا سيَّما عند تعرُّض المقدَّسات الإسلاميَّة في فلسطين للانتهاك. وفي كلّ الأحوال لم تخلق أجواء هذا الصّراع إطاراً مناسباً لطرح مسألة الهويَّة بعيداً عن التّجييش العاطفي والشَّحن الإيديولوجي. لذلك استعيدت إيديولوجيا الكفاح، وسيطرت عليها المفاهيم الدّينيَّة من قبيل الجهاد والشَّهادة والاستشهاد.

ونخلص من كلّ ذلك إلى أنَّه من الطبيعي أن يكون خطاب الهويَّة مرتكزاً أساساً على معيار الانتماء إلى الإسلام أو العروبة، وأن يعدَّ العدوّ والصّديق وفقاً لهذا المقياس، خاصَّة بالنّسبة إلى المجموعات التي تقاوم الاحتلال الاسرائيلي، بل إنَّ معظم أجنحة المقاومة العسكريَّة أضحت مجموعات ذات توجُّهات دينيَّة، ممَّا يجعل خطابها لا يرتكز سوى على المفاهيم الدينيَّة.

ولئن بان لنا من خلال تشخيص مأزق الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة الأثر الكبير للعوامل الخارجيَّة، فإنَّ الأسباب الدّاخليَّة الذاتيَّة تظلُّ الأكثر تأثيراً في خلق أزمة الهويَّة وترسيخها.

وعلى العموم، فإنَّ الأسباب جميعاً قد تضافرت لتفضي إلى تداعيات خطيرة ألمَّت بالمجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة على كافّة المستويات.

ثانياً: مظاهر أزمة الهويَّة

1- التخلّف الحضاري والثّقافي:

على الرّغم من أنَّ الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة قد عرفت في أوج ازدهارها بالانفتاح على مصادر معرفيَّة وثقافيَّة متنوّعة، فإنَّها آلت منذ القرن الخامس الهجري إلى الجمود والانغلاق، ممَّا فسح المجال للنّزعات اللّاعقليّة كي تنمو، وانحسرت المعرفة العقليَّة المنبنية على الثّقة بالنّفس والاضطلاع بالمسؤوليَّة والإخلاص الصَّادق للمعرفة. فقد تضاءلت الفلسفة ثمَّ اختفت من معظم الأمصار، وتحوَّلت العلوم الطبيعيَّة والشرعيَّة إلى متون وأراجيز شعبيَّة تحفظ عن ظاهر قلب، وصار الوضع الثقافي مقيَّداً، لأنَّ الثّقافة العربيَّة

مازالت منبنية على الثّبات والجمود، ويفسّر الجابري هذا الوضع قائلاً: «هناك تداخل بين العصور الثقافيَّة في الفكر العربي منذ الجاهليَّة إلى اليوم، ممَّا يجعل منها زمناً ثقافيَّاً واحداً يعيشه المثقّف في أيّ مكان من الوطن العربي كزمن راكد يشكّل جزءاً أساسيَّاً وجوهريَّاً من هويَّته الثقافيَّة وشخصيَّته الحضاريَّة، والسّمة البارزة في هذا الزَّمن الثقافي العربي الواحد هي حضور القديم، لا في جوف الجديد يغنيه ويوصله بل حضوره جنباً إلى جنب ينافسه ويكبّله».[8] ومن تجليات الأزمة التي يعاني منها المثقّفون في العالم العربي الإسلامي منذ الصَّدمة الحضاريَّة، أي طيلة القرنين الماضيين، الانقسام إلى تيّارين فكريين مختلفين أشدَّ الاختلاف في مقاربة مسألة الثّقافة وعلاقتها بالهويَّة. إذ ارتمى التيَّار الأوَّل في أحضان الماضي، واختار أتباعه التحصُّن بالتّراث خوفاً من ضياع الهويَّة والاغتراب رغم سعي بعض دعاته إلى التوفيق بين الحفاظ على التّراث وبين الانفتاح على علوم العصر وفنونه وفكره. أمَّا التيَّار الفكري الثاني، فإنَّه قد تبنَّى المدنيَّة الغربيَّة بالكامل، بل ذهب أتباعه أحياناً إلى أبعد من ذلك، وروَّجوا الأفكار القوميَّة والفرعونيَّة، ودعوا إلى تأسيس ركائز المجتمع المدني، لذلك اتَّهمهم التيَّار الأوَّل بالمروق من مسارات الثّقافة العربيَّة الإسلاميَّة. فظلّت السَّاحة الثقافيَّة والفكريَّة محلَّ تجاذب وصراع إيديولوجي بعيد كلّ البعد عن الإبداع الحضاري والثّقافي الفعَّال. وليس غريباً أن يكون المثقّف مغيَّباً في المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة عن المشاركة في إنتاج مظاهر المدنيَّة المعاصرة. إذ تصنّف الأمم المتَّحدة هذه المجتمعات في القسم السفلي من قائمة الإسهامات الثقافيَّة والمنجزات الحضاريَّة. ولا يخفى أنَّ العولمة تتحكَّم في كلّ القطاعات، بما فيها قطاع الثّقافة، لأنَّها استطاعت بارتكازها على السّلعة والإعلام ورأس المال أن تتحوَّل إلى شبه آلة هائلة تشمل الكون بأسره وتخصّ المجتمع البشري بأكمله داخلها، ثمَّ تخرج النّاس عبر أجهزتها المبرمجة قوالب متشابهة منمَّطة. ذلك أنَّ وراء تشغيل هذه الآلة يكمن ذهن علمي مبدع ما انفكّ منذ الثّورة العلميَّة والتكنولوجيَّة ينتقل من كشف إلى آخر، فلا يقف عند حدّ ولا يعترف في حقله بمعرفة نهائيَّة، في حين أنَّ الشعوب العربيَّة الإسلاميَّة قد رفضت هذا البناء الذّهني المعاصر، فكان مصيرها التقولب والتنميط وفق إفرازات العولمة، دون أن يكون لثقافتها وتراثها أيُّ دور في صناعة الوضع الثّقافي والحضاري القائم، بل هي عاجزة عن تغييره أو تعديله لبلوغ ما بودّها أن تصبح عليه. ومن المعلوم أنَّ الثّقافتين العالمة والشعبيَّة في العالم العربي الإسلامي قد تخلّتا عن دوريهما لصالح الثّقافة الجماهريَّة التي تولّدت مع الوسائط الجماهريَّة كوسائل الاتّصال والتَّواصل الحديثة. لهذا نشأ نمط ثقافي آخر هو الثّقافة الاستهلاكيَّة. إذ شكّلت هذه الثّقافة عبر استيراد تقنيات الوسائط الجماهريَّة من الغرب، فظهر في إنتاجات هذه الثّقافة الأثر الكبير للتَّفاعل مع الغرب وثقافته، بعد أن سعت مختلف القنوات في العالم العربي الإسلامي إلى ترجمة البرامج التلفزيونيَّة الغربيَّة أخباراً وبرامج ومنوَّعات وأفلاماً ومسلسلات، فضلاً عن مختلف ألعاب الفيديو والفيديو كليب.

8- الجابري محمَّد، نقد العقل العربي. ج1: تكوين العقل العربي، بيروت 1984، ص 42.

غير أنَّ هذا التّفاعل لم يحدث أيَّ تغيير على مستوى البنى والمؤسَّسات الثقافيَّة، لأنَّها ظلّت تعمل بطريقة تقليديَّة، بالإضافة إلى كونها لم تجدّد في طبيعة المحتوى، ولم تنتقل إلى المستوى الرَّقمي. وحتَّى إن انتهجت الوسائط الحديثة في الإطار الثقافي العربي الإسلامي، فإنَّ المادَّة الثقافيَّة المنتجة عادة ما تكتفي بإعادة تصوُّرات الوسائط الغربيَّة وتقليدها.

وبما أنَّ التعليم وثيق الصّلة بكلّ ماهو ثقافي وحضاري، فإنَّ المتأمّل في هذا القطاع داخل البلدان العربيَّة الإسلاميَّة يدرك حالة التخبُّط التي يشهدها النظام التعليمي من تناقض صارخ بين احتفاظه في مواد العلوم الإنسانيَّة بتلقين قيم ومناهج لم تعد لها صلة بالواقع الرَّاهن من جهة، وبين حرصه من جهة أخرى على تكوين علميّ وتقني يخرّج الإطارات الفنيَّة في مختلف المجالات، ولكنَّه محكوم عليه بالدّغمائيَّة والاجترار؛ لكونه مفصولاً عن قاعدته المعرفيَّة الضَّامنة لشروط الخلق والابتكار. ويزداد الشّعور بوطأة أزمة الهويَّة في بعض الأقطار العربيَّة الإسلاميَّة حينما تراها محافظة على التّعليم الدّيني التّقليدي كنظام مواز للتَّعليم الحديث، إذ أنَّ مناهج التّعليم الدّيني ومعارفه مبنيَّة أساساً على الحفظ والاجترار والوثوقيَّة، وهو ما يتعارض مع أساليب التّعليم الحديث الدّافعة إلى الابتكار والتَّجديد وتنسيب المعارف. فلا غرابة إذن أن تصدر عن الأمم المتحدة بمساهمة واسعة من خيرة الباحثين تقارير تقييميَّة سلبيَّة لوضع التَّعليم في البلدان العربيَّة. فقد أشار بعضها مثلاً إلى أنَّ نسبة الأميَّة بلغت حوالي الثّلث بين الرّجال والنّصف بين النّساء، كما توقّعت أن تصل نسبتها إلى حوالي السّتين مليون أمّي، أي بنسبة أكثر من 20 في المائة من سكّان العالم العربي عام 2015. هذا بالإضافة إلى وجود ملايين الأطفال ممَّن هم في سنّ الدّراسة خارج المدارس، وينتظر أن تتسرَّب ملايين إضافيَّة قبل بلوغ نهاية مرحلة التّعليم الأساسي. كما أجمعت هذه التقارير على أنَّ التّعليم بمعظم الدّول العربيَّة في كافّة مراحله موسوم بتردّي النوعيَّة، وافتقار المتعلّمين إلى القدرات الأساسيَّة للتعلّم الذّاتي، وملكات النقد والتّحليل والإبداع، وهي شروط لا غنى عنها لاكتساب المعرفة وإنتاجها.

ويعاني التَّعليم أيضاً من غياب التّركيز المبرمج على فروع العلوم العصريَّة والتكنولوجيا، والانصراف إلى العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة والسّياسيَّة، فأفضت السّياسات التّعليميَّة المنتهجة إلى تخريج ملايين العاطلين عن العمل أو ما يعرف بالبطالة الثقافيَّة المقنَّعة المنتشرة على نطاق واسع بين خرّيجي الجامعات وحاملي الشّهادات العليا.[9]

فالخلل البنيوي في المناهج وأساليب التَّعليم في البلدان العربيَّة الإسلاميَّة ليس له من هدف سوى تكريس ذهنيَّة التلقّي والخضوع، فضلاً عن كونه لا يساعد على بناء شخصيَّة إنسانيَّة سويَّة تعتمد القدرة على الاستكشاف والنّشاط الحرّ والممارسة الإبداعيَّة في حقلي الثّقافة والفنون. كما أنَّ التعليم السَّائد لا يساعد

9- ضاهر مسعود، المجلّة العربيَّة للثقافة. 54. مارس 2009. ص 93.

على تجاوز مقولات ثقافة التبرير السَّائدة نحو ثقافة التغيير الشمولي، كما أنّه يُدْبِر عن تملّك العلوم العصريَّة والتّكنولوجيا المتطوّرة أيضاً.

والجدير بالملاحظة في السّياق ذاته أنَّ حجم استفادة التّعليم في المنطقة العربيَّة الإسلاميَّة من وسائل الاتّصال والتَّواصل الحديثة يبدو ضعيفاً، وأنَّ قلّة من خرّيجي الجامعات الخاصَّة تتمتّع بنوعيَّة متميّزة من التعليم العصري، وهي مقتصرة على أبناء الشّرائح الاجتماعيَّة الغنيَّة، الذين يختارون في مجملهم الانتقال للعمل والسَّكن خارج أوطانهم، كما أنَّهم يفضّلون العمل في القطاع الخاصّ على القطاع العامّ. ولذلك انعكست سلبيَّات التّعليم بشكل أساسي على أبناء الطّبقة الفقيرة والدّنيا من الطبقة المتوسّطة، لأنَّهم في الغالب يتلّقون نوعيَّة رديئة من التعليم الذي يشوّه شخصيَّة الطالب، ويقضي على روح الإبداع والنّزوع الطبيعي نحو الحريَّة.

ولا يقتصر خنق الحريَّة في نسق التَّعليم على التَّلاميذ والطّلبة فحسب، بل يطال كذلك المنظومة التعليميَّة برُمَّتها، فالمعلّمون قاهرون، والتّلاميذ هم بدورهم مقهورون من الإدارة التعليميَّة، بحكم تدنّي مكانة السَّواد الأعظم منهم ماديَّاً ومعنويَّاً.

2- المشاكل الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة:

تعاني أغلب البلدان العربيَّة الإسلاميَّة من صعوبات كبيرة على المستويين الاقتصادي والاجتماعي. ذلك أنَّ مؤشّرات النموّ فيها قد بلغت أسفل سلّم التَّصنيف العالمي، نظراً لكونها مجتمعات تخضع للتبعيَّة من جهة، وتقبل على الاستهلاك والتَّوريد أكثر ممَّا تنتج أو تصدّر من جهة أخرى. وفي ظلّ غياب سياسات تنمويَّة واضحة المعالم تزداد المشاكل تعقّداً، خاصَّة وأنَّ نموَّ المجتمعات في عصر العولمة بات يعتمد على آليات جديدة لكسب الثَّروة من قبيل اقتصاد المعرفة وإنتاج الذّكاء والسُّوق الكونيَّة.

وبما أنَّ الأقطار العربيَّة الإسلاميَّة عاجزة عن مواكبة مثل هذه التحوُّلات الاقتصاديَّة الجديدة، فإنَّها ظلّت تواجه دائماً اختلالاً خطيراً في موازين مدفوعاتها الخارجيَّة، كما سبَّب هذا العجز التّجاري تراكم الدُّيون الخارجيَّة عليها عاماً بعد عام، فتتحمَّل من جديد أعباء دفع أقساطها السّنويَّة بالإضافة إلى دفع الفائدة المستحقّة عليها سنويَّاً، ويتفاقم عجز الموازين التجاريَّة سنة بعد أخرى.

وحتَّى الأقطار النفطيَّة ليست بمعزل عن الأزمات الاقتصاديَّة نتيجة تقلّب أسعار الخامات التي تصدّرها ولمحدوديَّة مواردها البشريَّة والمؤسَّسيَّة. لذلك نجدها عاجزة هي الأخرى عن إنجاز تنمية حقيقيَّة، بل إنَّ الأمر ينتهي بها عادة إلى تبديد مواردها الماليَّة في مشاريع تستورد لها كلَّ شيء من الخارج، بما في ذلك العمالة والمعدَّات التكنولوجيَّة والأطر الإداريَّة. كما تتآكل أرصدة هذه الدُّول إمَّا بالاستيراد المستمرّ للسّلاح بأسعار باهظة في منطقة تتَّصف بالصّراعات والحروب الممتدّة والتّهافت على التسلّح، وإمَّا بدفع فواتير

الاستعانة بقوّات أجنبيَّة توفّر لها الحماية والأمن. وهكذا فتح الباب لمجالات إنفاق جديدة لا علاقة لها ببرامج التنمية الاقتصاديَّة.

وأمام ازدياد الحاجات الغذائيَّة فإنَّ بلدان العالم العربي الإسلامي تواجه مخاطر فقدان القدرة على ضمان الحدود الدُّنيا من الأمن الغذائي جرَّاء تذبذب الإنتاج الفلاحي وغياب سياسات فعليَّة للنّهوض بهذا القطاع محليَّاً وإقليميَّاً. وتتجلّى أبعاد أزمة الهويَّة بصورة أوضح على المستوى الاقتصادي خاصَّة في اشتداد التّباين بين الرّؤى والخيارات الاقتصاديَّة، فهذا تيَّار يرى الاقتداء بالنموذج الاقتصادي الغربي رأسماليَّاً أو اشتراكيَّاً سبيلاً للنَّجاة، وذاك تيَّار آخر يزعم النموذج الإسلامي أنسب حلّ للظّفر بسعادة الآخرة، حتَّى وإن لم يحقّق سعادة الدُّنيا. وفي تلك الحالة يصعب الحسم لاختيار المنوال الاقتصادي المناسب، ويغلب التذبذب في إدارة الشّؤون الاقتصاديَّة، ممَّا يؤدّي حتماً إلى تصاعد الاحتجاجات الاجتماعيَّة وتوتّر الفئات الفقيرة والعاطلة عن العمل لتطالب بالعدالة الاجتماعيَّة والحدّ من التّفاوت الطّبقي بين الأفراد والجهات، بل قد تتخذ الاحتجاجات المطالبة بالعدالة الاجتماعيَّة بُعداً قوميَّاً تجلّى في مساندة الطّبقات الشعبيَّة بالبلدان العربيَّة، مثلاً اجتياح العراق للكويت للتّعبير عن قناعتها بضرورة التَّوزيع العادل للثّروة النفطيَّة بين بلدان العالم العربي.

وبذلك تتمظهر أزمة الهويَّة على المستوى الاجتماعي، لا في حدود القطر الضيّقة فحسب، بل نراها أحياناً تمتدُّ إلى أبعد من ذلك، مثلما يمكن معاينتها في الوقت ذاته ضمن السّلوكيَّات الاجتماعيَّة، إذ أنَّ مشكلة الانتماء تبدو واضحة في صلب البلدان العربيَّة الإسلاميَّة من خلال الهيئة الخارجيَّة، فعلى سبيل المثال يميل بعض شبَّان هذه الأقطار عبر الزيّ أو تسريحة الشَّعر أو ما يوضع على الجسد إلى تقليد التّقليعات الغربيَّة، في حين أنَّ البعض الآخر يختارون لباساً مغايراً، أو ما يعتبرونه زيَّاً إسلاميَّاً، فيلبسون الجلباب ويطيلون لحاهم، وتقبل الإناث على ارتداء الحجاب أو النّقاب. والملاحظ الأبرز في هذا المضمار المزاوجة بين الزيّ الإسلامي من جهة، وبين موضة العصر من جهة أخرى. إذ نجد نسبة كبيرة من الإناث اللاتي يضعن أغطية على رؤوسهنّ، يلبسن أيضاً بنطلونات الجينز، كما يضعن مساحيق الزّينة الفاقعة على وجوههنَّ.

ولا يقتصر التغيّر على الهيئة الخارجيَّة فحسب، بل ينسحب كذلك على العادات الغذائيَّة والذَّائقة الفنيَّة. إذ صار الشَّباب في المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة يقبلون على تناول الوجبات السَّريعة والاستماع إلى موسيقى البوب والجاز والرَّاب ومشاهدة السّينما الأمريكيَّة، غير أنَّهم عندما يحاولون التَّوفيق بين العادات الجديدة وبين التّقاليد العربيَّة الإسلاميَّة الموروثة، يجدون أنفسهم ممزَّقين وأذهانهم مشوَّشة، لأنَّهم منشدُّون إلى عصرهم وأنماطه الثّقافيَّة من ناحية، مثلما أنَّهم في الوقت ذاته مسكونون بهاجس التّقاليد الموروثة التي مازالت راسخة وفاعلة في العقل والوجدان من ناحية أخرى. وبالنّظر إلى مثل هذه السّلوكيَّات المنتشرة في أوساط أولئك الشّباب نتبيَّن عمق الأزمة، إذ لا يلجأ إلى ادّعاء التَّوفيق وتطويع التّقاليد لملائمة مقتضيات

العصر إلا من كان مأزوماً. ويتجلّى مكمن المأزق بوضوح في التمزّق بين أنماط وافدة عليه من غير بيئته تأسره ببهرجها، وبين هويَّة تجثم على عقله وقلبه، ولكنَّها لا تشبع رغباته ولا تلبّي طموحاته.

فلا غرابة إذن أن يعبّر الشّباب العربي المسلم عن مشكلة انتمائه وهويّته بالانغماس في تشجيع ناديه الرّياضي إلى حدّ التّماهي والاندماج الكلّي لتحقيق ذاته والشّعور بوجوده. بل قد يؤول الهوس الشّديد في الدّفاع عن هويَّة فريق ما أو انتماء معيَّن إلى التعصُّب الأعمى وممارسة العنف بكلّ أشكاله، لأنَّ الهويَّة في هذا السّياق مبنيَّة على أساس عاطفي بحت بعيد عن كلّ منطق عقلاني. فالرَّوابط بين المشجّعين المنتمين إلى فريق واحد لا تتحقّق بفضل التَّعارف والمعرفة الشخصيَّة المتبادلة وغير خاضعة لمنطق المصلحة المتعدّدة المشتركة المتّفق عليها، وإنَّما تتحقَّق في لحظة تواصل جماعيَّة تندرج ضمن ثقافة الحشد وخصائصها النفسيَّة.[10]

وفي ظلّ الشّعور بأنَّ الهويَّة والانتماء الأصليين غير قادرين على احتوائه وإشباع طموحاته وتحقيق الإحساس بالنَّصر والشَّجاعة، يرتمي الشّباب العربي المسلم في أحضان نادٍ يشجّعه ليكون ملاذاً يفرغ فيه شحنة الغضب والإحباط من تردّي الواقع المعيش.

3- الصّراعات السياسيَّة والعسكريَّة:

إنَّ المتأمّل في الدَّعوة الإسلاميَّة إبَّان انخراطها الكلّي في التَّاريخ، أي بعد وضع العلوم الإسلاميَّة وتركيز الدَّولة نظاماً ومسؤوليَّات، يلحظ أنَّ الرؤية الإسلاميَّة للذّات وللآخر قد صيغت بشكل نهائي، وقد تمخَّض عن هذه الرُّؤية مفاهيم أساسيَّة للهويَّة تميّز بين دار الإسلام ودار الحرب ودار الصّلح، وأهل الذمَّة والمستأمنين والجهاد. وإذا كانت دار الإسلام تضمُّ كلَّ الأرضي الواقعة تحت سلطة الإسلام السياسيَّة، فإنَّ دار الحرب تمثل مبدئيَّاً بقيَّة بلدان العالم التي لا تنتمي إلى دار الإسلام، ممَّا يجعلها وفق ذلك هدفاً لحرب المسلمين الشرعيَّة أو المسمَّاة جهاداً. وقد كان العالم المسيحي البيزنطي ثمَّ الأوروبي تاريخيَّاً الممثّل الأهمَّ لدار الحرب. وبالتَّالي فإنَّ الخلفيَّة الدينيَّة كانت العامل الحاسم في تشكيل رؤية المسلمين لهويَّتهم ولهويَّة الآخرين. كما نما في هذا الإطار مفهوم الأمَّة، لا بالمعنى الجغرافي أو السياسي، وإنَّما بالمعنى الدّيني، أي أمَّة الإسلام متجسّدة في نطاق دار الإسلام. ولكنَّ الممارسة الفعليَّة لمصطلح دار الإسلام لم يكن سائداً طيلة فترات طويلة من هذه المرحلة التَّاريخيَّة، لأنَّ المسلمين انقسموا إلى فرق دينيَّة متناحرة منذ الفتنة الكبرى. بل إنَّ إمبراطوريَّاتهم تفكَّكت واستحالت إلى دول متصارعة.

10- بن بلقاسم فريد، قضايا الهويَّة في الإسلام المعاصر، دار سحر للنّشر، ط1، جانفي 2013، ص 109.

فمنذ القرن التّاسع الميلادي ظهرت مراكز نفوذ مستقلّة عن سلطة الخليفة العبّاسي، بالمغرب وبخراسان في المشرق. كما أسّس الفاطميون خلافة مستقلّة تماماً، وطالبوا بقيادة العالم الإسلامي.

وقد استمرَّت حال التجزئة والتّقسيم بدار الإسلام بعد استيلاء المغول على بغداد سنة 1258، فظهرت ثلاث دول كبرى هي تركيا وإيران ومصر سرعان ما أصبحت اثنتين بعد أن ضمَّ الأتراك العثمانيون مصر إلى سلطانهم. وقد تنازعت الدَّولتان العثمانيَّة والصفويَّة حول النُّفوذ في العالم الإسلامي إلى حدّ استنزاف قدرتيهما العسكريَّة، وتمكَّن ملوك أوروبا وأمراؤها من فرض معاهدات الصّلح عليهما.

والجدير بالملاحظة في هذا السّياق أنَّ الدّين الإسلامي لم يكن طيلة فترات ممتدَّة من تاريخه المحدّد الوحيد الانتماء والهويَّة، فكثيراً ما تداخلت معه محدّدات أخرى كالمعطيات العرقيَّة والطّائفيَّة والمذهبيَّة وحتَّى السُّلالات الحاكمة، لذلك استمرَّ التّنافس والصّراع الدَّموي والمواجهات العسكريَّة بين السّلطات الحاكمة في المناطق المدعوَّة بدار الإسلام، ممَّا يقيم الدَّليل على أنَّ الشّعور بالانتماء إلى أمَّة واحدة لم يكن شعوراً طاغياً وعاملاً ثابتاً في تحديد الهويَّة. فما وجود مفهوم الأمَّة سوى وجود رمزيّ نفسيّ أكثر منه تجسيداً فعليَّاً في الواقع التَّاريخي. وعلى الرّغم من أهميَّة شعار الهويَّة الذي رفعته البلدان العربيَّة الإسلاميَّة للدّفاع عن ذاتها وكيان مجتمعاتها ضدَّ عمليَّات الاقتلاع والاستئصال التي كان يمارسها المستعمر، فإنَّ نتائجه كانت عكسيَّة لا سيَّما بعد الاستقلال، إذ أنَّ عمليَّة تكريس الواحد على المستوى السّياسي والإيديولوجي مثّلت إحدى أهمّ التَّداعيات التي أدَّى إليها الدّفاع عن الهويَّة الموحّدة والواحدة.

ففي المغرب العربي مثلاً احتكرت الأحزاب الحاكمة شعار الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة بوصفها أحزاباً معادلة لتاريخ النّضال والجهاد. وحوَّلت بذلك ذاتها إلى قطب واحد وأحاديّ قادر على ضمان تجسيد هويَّة المجتمع والتَّاريخ، فأضحى بذلك الحقل السّياسي بعد لحظة الاستعمار حقلاً قابلاً للخضوع للواحد ولمسيرته فقط، وبات العمل السّياسيّ مغلقاً أمام أشكال المشاركة أو المنافسة أو المعارضة. ولا يقتصر الأمر على إقليم المغرب العربيّ، بل إنَّنا نجد الأمر نفسه في المشرق أيضاً. إذ انبنت الهويَّة في مصر مثلاً على العروبة، واتَّخذت منها مصدراً رئيسيَّاً لطاقتها وحركيَّتها، ممَّا أدَّى إلى خلق الزَّعيم الواحد الذي أصبح مرجعاً لتيَّار سياسيّ انتشر داخل الوطن العربيّ ككلّ. وبالتّالي فإنَّ إعلان الهويَّة مصدراً لتأسيس الشّرعيَّة وإنتاج السّيادة وإعادة إنتاجها وضمان ديمومتها ليس إلا تبعة من تبعات شخصنة السلطان السياسيّ، وما هو إلا نتيجة من نتائج المماثلة بين الواحد السياسيّ ومجتمعه. وهكذا نفي الطّابع السّياسيّ المعقلن عن الأنظمة السياسيَّة العربيَّة الإسلاميَّة، ومنح في مقابل ذلك شرعيَّة قدسيَّة، رمزها الواحد السياسيّ ومصدر شرعيّتها هويَّة المجتمع الثّقافيَّة والدينيَّة الواحدة المغلقة والمتجانسة.

وقد أفضى كلُّ ذلك إلى الاستبداد وتنامي الاغتيالات والانقلابات السّياسيَّة داخليًّا، وإلى الهزائم والانتكاسات خارجيًّا، من قبيل هزيمة الجيوش العربيَّة ضدَّ إسرائيل سنة 1967 واحتلال الأراضي الفلسطينيَّة، فحتّى التحالفات السّياسيَّة والعسكريَّة التي عقدت بين الدّول العربيَّة والإسلاميَّة لم يكتب لها النَّجاح. ذلك أنَّ منظّمات من قبيلة جامعة الدّول العربيَّة واتّحاد المغرب العربيّ ومجلس التَّعاون الخليجيّ ومنظّمة المؤتمر الإسلامي قد فشلت في تقديم نموذج ناجح وفعَّال يجسّد المصالح المشتركة لأعضائها سياسيًّا وأمنيًّا، ويضع آليَّات لحلّ المشاكل والخلافات الطّارئة بينها. ففي ثمانينات القرن العشرين دام الصّراع العسكري بين العراق وإيران ثماني سنوات بأكملها، تكبَّد خلاله الجيشان خسائر ماديَّة هائلة دون أن تحسم الحرب بشكل نهائيّ وقاطع لصالح أحد الطرفين. كما خلّف دخول القوَّات العراقيَّة إلى الكويت مزيداً من التدهور، ليس في الواقع السّياسيّ الخليجيّ فحسب، بل داخل المنطقة العربيَّة الإسلاميَّة برمَّتها. إذا استصدرت الولايات المتَّحدة وحلفاؤها تدابير من مجلس الأمن تقضي بحصار اقتصاديّ وجويّ خانق على العراق، وبتجنيد اثني عشر أسطولاً حربيًّا لإضعاف القوَّة العسكريَّة العراقيَّة وتدميرها.

ولئن عدَّت هذه الحرب غزواً استعماريًّا، فإنَّ بعض المثقفين اعتبروها حرباً عربيَّة عربيَّة، وبرَّر ذلك بما يدور من صراع في العالم العربيّ بين دوله وأنظمته من ناحية وبين أهله وشعوبه من ناحية أخرى.[11]

وقد تعقّد المشكل الأمني والسياسيّ في العالم العربيّ الإسلامي بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001 بالحرب الشّاملة على الإرهاب في أفغانستان في السَّنة ذاتها، ثمَّ في العراق 2003. فتنامى لدى الشّعوب العربيَّة الإسلاميَّة شعور بأنَّ حرب الولايات المتَّحدة والغرب عموماً تستهدف الإسلام والمسلمين، رغم محاولات التّحذير الصَّادرة عن بعض مثقّفي الغرب بعدم الخلط بين الإسلام والإرهاب. كما زادت بعض الوقائع من تأكيد هذا الشّعور لدى المسلمين، خاصَّة عندما مارست الولايات المتحدة الأمريكيَّة مضايقات وضروباً شتَّى من التّمييز على المسلمين المقيمين بها بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

وقد تكفّلت بعض أجهزة الإعلام الغربيَّة أيضاً باستفزاز نعرة التّعصُّب ومشاعر الحقد عند المسلمين بنشر الرُّسومات الكاريكاتوريَّة في بعض الصّحف الأوروبيَّة قصد إهانة نبيّ الإسلام، كما أنَّ فيلم فتنة الذي أنتجه النَّائب الهولنديّ «غيرت ولدرز» قد أساء هو الآخر للإسلام والقرآن. ولا ننسى كذلك ما خلّفته تصريحات البابا بيندكت السَّادس عشر أثناء محاضرة له بألمانيا سنة 2005 من ردود فعل سلبيَّة في أوساط المسلمين، لأنَّهم وجدوا في عباراته إساءة للإسلام والمسلمين.[12]

11- حرب علي، الممنوع والممتنع، المركز الثّقافي العربيّ، الدّار البيضاء، ط1، سنة 1995.

12- بن بلقاسم فريد، قضايا الهويَّة في الإسلام المعاصر، دار سحر للنشر، ط 2013، ص 120.

وبالتّالي فإنَّ الوقائع السالف ذكرها مجتمعة قد عمَّقت التَّباعد الثّقافيَّ الحضاريَّ بين المسلمين والغرب، وأجَّجت حدَّة التوتّر النّفسيّ ومشاعر العداء، لتجعل أعداداً من مناطق مختلفة من العالم الإسلامي تقع في فخّ الاستفزاز الإيديولوجيّ، وتنضوي ضمن حركات إسلاميَّة إرهابيَّة رافعة السّلاح لا على الآخر غير المسلم فحسب، بل حتَّى على من ينتمون إلى دائرة الإسلام ولا يشاركونهم انتماءاتهم وتصوُّراتهم العقديَّة. إنَّ الوضع الأمنيَّ في العراق مثلاً مازال إلى يومنا هذا متدهوراً بفعل التّفجيرات التي تقوم بها الخلايا الإرهابيَّة، وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى بلدان الثّورات العربيَّة التي أضحت بؤرة لتجنيد المجموعات المتطرّفة وموطناً لتنفيذ العمليَّات الإرهابيَّة، مستغلّة بذلك مناخ الحريَّة الذي أتاحته الثّورات من جهة وهشاشة الوضع الأمني والعسكري من جهة أخرى. ففي ظلّ انحصار هذه المجموعات ضمن انتماء واحد متعصّب يصبح الإحساس بالهويَّة قاتلاً ودافعاً لإلغاء المختلف عنها. لذلك يحلو للآخر أن يوظّف فشل الذّات في تقديم نفسها أو الارتباك في تصوُّر الهويَّة ليشكّل صورة نمطيَّة سلبيَّة للإسلام والمسلمين، وليرسّخ أيضاً خطاب الخوف من الإسلام، واعتبار المسلمين قنبلة موقوتة ضدَّ الغرب.[13]

ثالثاً: استشراف الهويَّة

ليست مسألة الهويَّة وقفاً على خطابات المثقفين ومشغلاً موكلاً إليهم فحسب، بل إنَّ العامَّة أيضاً في الإطار العربي الإسلامي تشعر بأمر يهدّد مجريات حياتها اليوميَّة، وتتملّكها حالة من عدم الارتياح، أو لنقلْ إنَّها تحدس بأنَّ الأشياء لا تستقيم رغم افتقارها إلى آليات التّشخيص ومناهج التَّحليل.

وإذا كانت ردود الفعل تجاه الأزمات التي تتعرَّض لها المجموعات مختلفة، فإنَّه بقدر إدراك أفرادها حجم المشكلة، إن بتقصّي جذورها أو بمعرفة تداعياتها، بقدر ما تكون قادرة على تجاوز المآزق التي تلمُّ بها وعلى إيجاد الحلول الملائمة لها.

لذلك يقتضي الإفلات من حالة التأزّم التي أفضت إليها الهويَّة في الثّقافة العربيَّة الإسلاميَّة إلى انتهاج خطوتين متزامنتين: الأولى نقد الذّات والمصالحة معها، والثانية إعادة النَّظر في العلاقة مع الآخر.

1- نقد الذّات:

يحظى التّراث في العالم الإسلامي بأهميَّة كبرى لأكثر من سبب، فهو يلعب دور هويَّة شاملة مطمئنة تعد المسلم بمستقبل مضيء على صورة ماضية. لأنَّ الخير الذي انتصر في الماضي على أعدائه سيعود حسب زعم المؤمنين بالتّراث مظفَّراً وأوسع انتصاراً. وهذا الوعد بالنَّصر الذي يتمسَّك به المضطهدون

13- الجابري محمَّد عابد، مسألة العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، لبنان ط1، ص 175.

المدافعون عن حقوقهم يجعل الهويَّة التراثيَّة محمَّلة ببعد إيماني حاسم، بل إنَّه يعيّن الإيمان مرجعاً للهويَّة وقواماً لها.[14]

وتنطوي الهويَّة التراثيَّة على أبعاد تاريخيَّة تحيل على وقائع ومنجزات وأشخاص. غير أنَّ الابتعاد عن البداية المضيئة والقطع الحضاري معها يمزج التَّاريخ الوقائعي بالأساطير، لهذا لا تستوي الهويَّة التراثيَّة إلا كهويَّة يتساكن فيها الواقعي والمتخيَّل، لأنَّ ذاكرة المغلوبين تعتصم بالتّراث وتخلقه في آن واحد.

وبالتّالي فإنَّ الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة تنتسب إلى المقدَّس الإلهي، وتتفوق على غيرها من الهويَّات لأنَّ ضامنها هو الله. كما أنَّ التّراث العربي الإسلامي من هذا المنظور يغدو تراثاً مضمون القداسة، بحكم التَّاريخ الذي صنعه المجاهدون الصَّادقون من جهة ولغة القرآن والاجتهاد الفكريّ الكاشف عن الطريق المبنيّ من جهة أخرى. ولعلَّ الخطاب الدّينيَّ المتوارث في علاقته بشؤون الحياة كلّها هو الذي يعيّن التّراث مرجعاً للثّقافة المجتمعيَّة نظريَّاً وعمليَّاً في الإطار العربيّ الإسلاميّ، بل إنَّ أبعاده المقدَّسة ومنظوماته الرَّمزيَّة تقضي الدّفاع عنه والحفاظ عليه والتَّذكير المتجدّد به سواء من قبل الشُّعوب أو من قبل الحكومات النَّاطقة باسمه. إذ أنَّ الدّفاع عن التّراث في دلائله المختلفة يتضمَّن بعدين: أوَّلهما الدّفاع عن الحقّ في المستقبل، وثانيهما الإيمان بأنَّ المستقبل استئناف لماضٍ مجيد مضيء. إلا أنَّ حجَّة الحفاظ على التّراث أفضت إلى تكبيله وتقييده، لأنَّ الوعي التراثي العربي الإسلامي قد تعيَّن لدى المتماهين مع التراث شأن السيّد قطب مثلاً بزمنين: الزَّمن الأوَّل منقسم بدوره إلى زمنين: زمن الجاهليَّة القديمة السَّابق للإسلام، وزمن الجاهليَّة الجديدة أو جاهليَّة القرن العشرين، أمَّا الزَّمن الثاني فهو زمن انتصار الدَّعوة الإسلاميَّة الذي أعاد تأسيس الزَّمن الإنساني على قواعد جديدة، وجاء ليبني مجتمعاً فاضلاً لا نقص فيه ولا اعتلال. فمن البدهيّ إذن أن يؤدّي اختصار التَّاريخ العربيّ الإسلامي كلّه في كلمة التّراث إلى الوقوع في منزلقات ثلاثة: يتمثّل المنزلق الأوَّل في المجانسة بين الأزمنة، أمَّا الثاني فإنَّه يكرّس عدم الفصل بين الإلهي والإنسانيّ، كما يفضي المنزلق الثّالث إلى تحويل التَّاريخ برمَّته إلى حكاية مجرَّدة عن وحدة الإيمان والانتصار، ممَّا يلغي علم التَّاريخ ويحوّله إلى سرد أقرب إلى الحكايات والأساطير.

ولن يختلف التَّعاطي مع التّراث أيضاً إذا ما تعلّق الأمر باللّغة العربيَّة، لكونها لغة كتاب مقدَّس نطق بها آدم وإبليس من قبله. غير أنَّ هذه اللّغة المقدَّسة تصبح لغة عاديَّة حينما يتداولها البشر في حياتهم اليوميَّة، بل إنَّ في اللّغة العربيَّة لغات دنيويَّة مثل العاميَّة واللّغة الرسميَّة ولغة الاختصاص التي يستعملها الأطباء والمهندسون وغيرهم. لذلك فإنَّ اعتبار اللّغة العربيَّة لغة مقدَّسة في جلّ درجاتها يقضي عليها بالثّبات والجمود ويكفّر كلَّ دعوة لتبسيط قواعدها.

14- درَّاج فيصل، الحفاظ على التّراث والاعتراف بالتّاريخ، المجلّة العربيَّة للثّقافة، عدد 53، ديسمبر 2008، ص 11.

فالذهنيَّة التراثيّة مأخوذة بالثّبات ولا تفصل بين العربيَّة المقدَّسة في النصّ القرآني وبين العربيَّة في استعمالاتها الدنيويَّة، ممَّا يجعلها حينئذ محكومة بالسّكون والخلط بين التّقديس والثّبات، كما لو كان في قبول التطوُّر ما يعارض الإيمان والمقدَّسات. ولعلَّ الميزة الأبرز للتديّن الفلكلوري هو الخلط بين الإيمان والثّبات. إذ يعتقد أتباعه أنَّ في التشبُّه بالأقدمين لباساً وهيئة انتساباً حقيقيَّاً إلى زمنهم الماضي، والحال أنَّ الوفاء الأمثل للتّاريخ العربي الإسلامي لا يكون إلا بالمساهمة في إثراء الحضارة العالميَّة الرَّاهنة، والاضطلاع بالدَّور الحضاري الذي كان يقوم به العرب والمسلمون في الماضي.

فالأكيد أنَّه لا مهرب من تحرير التّراث من العوائق الدّاخليَّة التي تمنع عنه الوضوح والبساطة، وتحول بينه وبين الرّكود والمراوحة، لأنَّ التّراث الذي يراوح في مكانه جاهلاً بمتغيّرات العالم يصاب بالشّلل دون أن يدري. لذلك يجب الفصل بين معنى الماضي كحقبة زمنيَّة محدَّدة نشأت وابتعدت نتيجة سياقات ومسبّبات، وبين معنى التَّاريخ كحركة مستمرَّة تفرّق بين ما انقضى وما استجدَّ، انطلاقاً من تغيّر الحاجات البشريَّة، بل إنَّه يجب التمييز أيضاً بين استلهام الموروث بما فيه من قوَّه إيجابيَّة أخلاقيَّة هائلة، وبين الانبهار بالتّراث الذي يجعل العقل التّراثي متغاضياً عن قضايا الزَّمن الرَّاهنة، وحالماً بالعودة إلى زمن لن يعود.

ولا قيمة للتّراث ما لم يكن فاعلاً في الحاضر ومسهماً في إضاءة القضايا الرَّاهنة، بنقده وتطويره وإدراجه في ثقافة تاريخيَّة تجسّر المسافة بين الحاضر والماضي لاستشراف المستقبل. فلكي تعقل الذّات ذاتها لا بدَّ أن يُشرح التّراث ويُوضَّح بلغة بسيطة تنقله من وضع العموميَّة الغامضة المجرَّدة إلى وضع الموروث الواضح الذي يعيه المؤمنون به ويفهمونه. إذ أنَّ حياة التّراث شديدة الصّلة بمن يقرأه جيّداً، ويتبصّر مضامينه، ويصيّره إلى علاقة حيَّة ضمن الحياة اليوميَّة، لأنَّه لا انفصال بين حياة التّراث وحياة البشر، إلا إذا كانوا غير مدركين لمعنى الزَّمن الذي يعيشون فيه، ولفحوى الزَّمن المنقضي الذي تشكَّل فيه تراثهم.

فبقدر ما يكون الوعي التّراثي مرتقياً على مستوى التّراث بقدر ما يضمن له الوضوح، ويحوّله في ما بعد منجزاً راقياً يحتوي على فضائل زمانه وفضائل أزمنة سابقة. والمقصود بذلك أنَّ معرفة التّراث لا تستقيم إلا بمعرفة بدايته، والتعرّف على السببيَّة الموضوعيَّة التي أملته وأعطته شكلاً ومضموناً محدَّدين. فإذا كانت كلُّ ظاهرة تراثيَّة تنزع في منطقها الدّاخلي إلى حجب أصلها كي تبدو أزليَّة، فإنَّ فهم الموروث واستيعابه يستوجب النَّظر في تاريخيّته التي تبرهن أنَّه لن يكون خالداً ما لم يعترف باختلاف الأزمنة وبحاجات الإنسان المتغيّرة في الأزمنة المختلفة. فإذن هناك فرق بين وعي تراثي مغلق يؤمن بأزليَّة التّراث ويجمّده في لحظة الميلاد معرضاً عن مفهوم السَّبب والسببيَّة، وبين وعي تراثي تاريخي يرى حياة التّراث في ترهينه وتقسيمه إلى حقب تراثيَّة متباينة لاختلاف أسبابها التي حدَّدت ظهورها وابتعادها. إذ أنَّ مثل هذا التحقيب يقضي بإنكار مقولة التّسليم بأسطورة التّراث المتجانس، ويعترف بالازدهار كما يعترف بالاجترار المنحطّ أيضاً،

لأنَّه يتلمَّس العلاقة بين الموروث والسّياق وبين التّراث والمنتسبين إليه. فقراءة التّراث بمناهج علميَّة متقدّمة عليه وبمعارف جاءت بها الأزمنة التي أعقبته وصولاً إلى المعارف الحديثة تكفل معارضة الإسقاط الإيماني الذي ينسب إلى التّراث ما ليس فيه. ذلك أنَّ هذا الإسقاط يجهل ما يجب معرفته ويخترع ما لا وجود له، لأنَّه يعتقد أنَّ القرآن كتاب في علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، والحال أنَّه خطاب ديني يتحدَّث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسيَّة تخصُّ البشر كالحياة والموت والآخرة، فالإسقاط الإيماني المطمئن ليس إلا تعبيراً عن الجهل والكسل والانغلاق وعن عدم الاعتراف بالعلم وبالوسائل الماديَّة المختلفة في بناء الحضارة. وإذا ما أردنا أن نصون الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة صيانة حقيقيَّة، فإنَّه يتحتَّم الاعتراف بالعقل الإنساني من جهة، والتّمييز بين خصوصيَّة الزَّمن الإيماني وبين الزَّمن العالمي ثقافة وإنجازات علميَّة متوالدة من جهة أخرى، إذ أنَّ وحدة العقل والإيمان هي التي تسمح بالفصل بين المقدَّس والدّنيوي، وبنزع القداسة عن ظواهر لا تحتمل التّقديس. وبما أنَّ هناك خارج النّصين التّأسيسيين ما لا يحتمل التّقديس، فإنَّه من الأجدر قراءته بمناهج نقديَّة دنيويَّة تحافظ على التّراث ولا تخدش المقدَّس في شيء، بل إنَّ تفعيل التّراث ونقله من الأسطورة إلى الواقع لا يستقيم إلا بتأمّل التّاريخ الإسلامي في جميع حقبه وأطواره. فأنسنة الماضي واختباره بأدوات علم التّاريخ يتيح التّعامل مع المسلمين المتقدّمين كبشر يصيبون ويخطئون مثل بقيَّة البشر جميعاً. وبالتّالي فإنَّ معنى التّراث شديد الصّلة بمعنى الوعي الثّقافي الذي يتعامل معه، أي أنَّ علاقته وطيدة بثقافة المؤولين. كما تجدر الملاحظة أيضاً أنَّ التّراث ليس له وجود بصيغة المفرد، لأنَّ تاريخه شهد حقباً مزدهرة وأخرى منحطّة. فالتّعامل مع التّراث بصيغة المفرد أو المقدَّس يفضي إلى تاريخ تلفيقي متوهَّم لا يساعد على فهم أسباب الازدهار في حقبة معيَّنة ويحجب عوامل الانحطاط والتقهقر في حقب أخرى. ولعلَّ الكتابة التلفيقيَّة التّمجيديَّة هي التي تنحو هذا المنحى لكونها تختصر التّاريخ الاجتماعي والسّياسي والثّقافي العربي الإسلامي في زمنيَّة متجانسة أو شبه متماثلة، وفي مقابل ذلك فإنَّها تهمّش وجوهاً أساسيَّة من التّراث، ظنّاً منها أنَّ التراث هو الدّين ولا شيء غير ذلك، والحال أنَّ الموروث العربي الإسلامي متنوّع وغنيّ بالإنجازات التراثيَّة القيّمة، لأنَّ في تاريخ الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة اتّجاهات عقليَّة في بعض تجليّاتها قديمة ولكنَّ جوهرها عصري وحديث. فالتفكير في المكاسب الماديَّة والمعنويَّة التي مازالت تحتفظ بألقها في العمارة والفنّ والفكر لا تخصُّ المسلمين فحسب بل البشريَّة قاطبة، ممَّا يدفعنا إلى العدول عن القطيعة مع الماضي برمَّته، لأنَّ هذه المنجزات مازالت تعيش فينا، وهي إبداعات جديرة بالعناية والاهتمام. لكنَّ المشكلة تكمن في القدرة على التّمييز بين ما يجب تركه والتخلّي عنه لكونه لم يعد صالحاً لزماننا، وبين ما ينبغي الحفاظ عليه،[15] فلا مفرَّ إذن من الجرأة على تجاوز الخطابات التمجيديَّة، للتمكّن من فكّ الارتباط بين الفكر وإطلاقيَّة الحقيقة، والتخلّي أيضاً عن ديكتاتوريَّة المعنى وأحاديَّة الفكر. إذ لا أحد يمكنه ادّعاء امتلاك معنى نصّ من النصوص أو حدث من الأحداث. فالمعنى مفتوح على التعدُّد والتنوُّع والنَّسخ والتبدّل، وإذا كانت

15- الشرفي عبد المجيد، الثورة والإسلام والحداثة، دار الجنوب للنّشر، ط 1، نوفمبر 2011.

الحقيقة لا تفهم إلا على أساس الخلق والإبداع، فإنَّ المعنى كذلك لا يدرك إلا كتفسير وتأويل أو كصرف وتحويل. فحتَّى إن توصَّلنا إلى فهم ما يحدث لا يعني أنّنا أدركنا حقيقة متعالية، وإنَّما يجب التّعاطي مع هذا الفهم على أساس أنَّه دافع لاجتراح إمكانات أخرى، ولاستحداث آفاق معرفيَّة لا متناهية. فإذا نظرنا مثلاً إلى تفاسير النّصوص وشروحاتها المتعاقبة ونسخها المتعدّدة نجدها سلسلة تأويلات لا تتوقّف. وكلُّ تأويل جديد إنَّما هو إعادة صياغة للمعنى بإقحام مناطق جديدة للتفكير أو اشتقاق أدوات جديدة للتعبير، ممَّا يقودنا إلى إدراك معنى المعنى أو إنتاج المعنى عبر الإحالة والانزياح أو الحزق والتّجاوز أو النَّسخ والتبديل.

وبالتّالي فإنَّ فتح الباب لتفجير المعنى وتشظّيه هو الكفيل برفع اليد عن النّصوص المقدَّسة المحتكرة للمعنى، كما أنَّه الضَّامن للتّعامل معها بوصفها منابع دلاليَّة يمكن استثمارها كرؤوس أموال رمزيَّة من عدّة نواحٍ، سواء كانت عقائديَّة تشريعيَّة أو روحيَّة خلقيَّة أو معرفيَّة جماليَّة. فالنّصوص المقدَّسة التوحيديَّة كتب صيغت بلغة الغيب لكي توجّه إلى الإنسان، وهي سلع رمزيَّة توضع برسم التَّداول للجميع، وبذلك تتحوَّل العلاقة مع عالم الله وأنبيائه وكتبه من ملك خاصّ بديانة أو طائفة إلى ملك عامّ أو إلى مشاع معرفيّ لا أحد أولى به من غيره، ممَّا يفضي إلى إلغاء الدَّعاوى والتّهم الدينيَّة، وإلى تقويض قاعدة الارتداد وإطلاق حريَّة الاعتقاد، ليمارس كلُّ واحد إيمانه على طريقته وبحسب تجربته وميدان عمله. فمثل هذا التَّعامل الجديد مع النصوص المقدَّسة يتيح فرصة جديدة لممارسة حقوق الإنسان. وبما أنَّ خطاب الله موجَّه إلى الإنسان عامَّة، فله أن يتعامل معه بالطّريقة التي يختارها، شرط احترام آداب المناظرة العقلانيَّة وقواعد المحاورة الدّيمقراطيَّة.[16]

وهكذا فإنَّ تفجير المعنى وزعزعة علاقته بالأصل يجعلان الحقيقة نسبيَّة، ويجنّبان القراءة الأحاديَّة الجامدة التي تحتكر المعنى وتستبعد المختلف وتستأصل الآخر. كما أنَّ إقامة علاقة مع الأصل على أساس أنَّه متغيّر ومتحرّك ومتحوّل على أرض الواقع الحيّ يفتح الآفاق أمام التوسُّع والتطوُّر والإثراء والتجدُّد. أمَّا منطق المطابقة والمماثلة، فإنَّه يسدُّ الأفق ويوصد الأبواب ويقمع المساءلة والاعتراض ويقفل باب النّقاش ويصادر الكلام. ففي جعل المعنى يدرك بالنَّسخ والتحوُّل إقرار بأنَّ الأصل أضحى متجسّداً كفرع ونسخة غير مطابقة للأصل ومختلفة عنه، وهو اختلاف ينمُّ عن استقلاليَّة الفكر والقدرة على الخلق والإبداع والتجدُّد. غير أنَّ الابتكار لا ينقطع كليَّاً عن الذّاكرة، إنَّما هو يتحرَّر من المسبقات والمصادرات، ويتعاطى مع الموروثات لا بوصفها سلطات مقدَّسة بل كمعطيات وجوديَّة يجري الاشتغال عليها لتحويلها عبر إعادة صياغتها وتشكيلها وبنائها وتنظيمها، وبما أنَّها عمليَّة ملتبسة ومركَّبة فهي تتطلّب التمثّل والاستيعاب والدّمج والتلاؤم أو التّفاعل والتّبادل، ممَّا يفسح المجال أمام المرء لفهم الأحداث ويجابه التّغييرات في الوقائع والأفكار بنوع من التّفكيك والتّركيب، ويعيد تشكيل مرجعيَّات الفكر وأطره واستراتيجياته. وإذَّاك تتشكّل

16- حرب علي، العالم ومأزقه، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 2002، ص 169.

هويَّة غنيَّة متصالحة مع ذاتها وغير متعالية عن الوقائع، لأنَّها تجعل صاحبها قادراً على الخلق والتجدُّد والتَّجاوز والعبور من خلال سيرورة متواصلة من البناء وإعادة البناء. وبهذا المعنى تصبح الهويَّة لا مجرَّد مماهاة مع الذَّات من خلال طيف أو صورة أو نموذج، بل تمسي مركباً ثقافيَّاً تتداخل فيه طبقات متراكمة وعناصر متباينة وروافد متعددة، وتضحي هويَّة المرء أيضاً طاقة حيَّة متحركة، وصورة تتيح له قراءة الأحداث ومجابهة التحديات لتخرجها على سبيل التداول والتواصل.

ولا محيد عند مراجعة الذات عن إعادة النظر في مفهوم الوحدة بين النّظراء بغاية بنائه من جديد، لا على أساس التّجانس وإنَّما على أساس الاختلاف أوَّلاً. فالواقع المعيش ليس إلا معطى متحرّكاً ومضطرباً وقائماً على الفروق والاختلاف أو التَّفاوت والتفاضل، سواء تعلّق الأمر بأسرة أو مؤسَّسة أو دولة أو أمَّة. وهذا الأمر يمكن معاينته على جميع الأصعدة والمستويات. لذا لا يمكن التسليم بالتطابق بين شيئين أو شخصين، مثلما أنَّه يستحيل التماهي بين صعيد وآخر. ولكي نصل إلى حلٍّ لا بدَّ من إيجاد صيغ وتراكيب تمكّن من جمع المتفرّق وتوليف المختلف بخلق قيم تبادليَّة وأفكار وسطيَّة وبناء منظومات تواصليَّة وعقليَّات منفتحة.

وبهذا تبنى الوحدة على المختلف، وليس على المماهاة، ذلك أنَّ المتماثلين ليس لديهم سوى التّباين والتعارض أو الخلاف والنّزاع، ولا يسودهم غير إرادة الإلغاء، حتَّى تجعل الآخر صورة أو آلة. فإن لم يتسنَّ ذلك فإنَّه يهّمش ويلغى دوره ويخوَّن ويكفَّر. ولنفترض أنَّ المتماثلين قد أقاموا وحدة على أكثر من عنصر انتماء بما يجعل إرادة الإلغاء والنّزاعات ضعيفة، فإنَّهم في واقع الأمر قد أسّسوا وحدتهم على التّجانس لا على الانسجام. إذ التَّجانس يفضي إلى مجموعة مغلقة وكيان يجتمع أفراده حول المواصفات نفسها متقاسمين القناعات ذاتها، فتسهل بذلك إدارتهم والسيطرة عليهم واحتواؤهم. أمَّا الإنسجام فإنَّه يرمي إلى اتّحاد مجموعة منفتحة لا تخشى على نفسها تعدُّد المشارب، وهي قادرة كذلك على تحويل أطيافها إلى ثراء فكريّ وإبداعي، فيتسع صدرها لقبول الاختلاف، وتشبُّ على ثقافة وممارسات متسامحة تسهّل عليها التَّعامل مع الآخر.[17]

فالوحدة القائمة على المماهاة وذهنيَّة التماثل والتطابق، إنَّما هي وحدة ملغّمة من داخلها، لأنَّها تقوم على نفي الواقع المولّد دوماً للاختلاف، وهي كذلك صادرة عن فكر أحاديّ تبسيطيّ.

أمَّا المختلفون فهم القادرون على إنشاء مؤسَّسات اتّحاديَّة ناجحة أو مثمرة، إذ أنَّ كلَّ واحد منهم يعمل على فكرة واختلافه ليلاقي الآخر ويتفاهم معه، إمَّا بفتح خطٍّ للتواصل، أو تشكيل وسط للتحرك، أو نسج شبكة للتداول والتبادل.

17- المرايحي لطفي، الهويَّة العربيَّة: فجوة الأدلجة والواقع، الأطلسيَّة للنشر ط1، سنة 2011، ص 18.

وإذن لا مهرب من وضع الذّات والفكر والقناعات والممارسات محلّ تشريح وتفكيك، لأجل إعادة البناء والصّياغة بابتكار الجديد والملائم أو الفعّال والمثمر من التّوجُّهات والمرجعيَّات أو اللغات أو المعادلات أو القيم والمفاهيم والأساليب. ولا غنى عن المشاركة الفعَّالة في صناعة الحياة وإدارة العالم، لا سيَّما بعد انحسار الشعارات والمعادلات والمشاريع القوميَّة أو الدّينيَّة أو التّراثيَّة أو الحداثيَّة.

إذ أنَّ لغة النّرجسيَّة والطّوباويَّة والأصوليَّة الاصطفائيَّة والحتميات المنغلقة والفكر الاستبدادي والثّنائيَّة والضديَّة الحاسمة وخطاب المؤامرة واستعداء العالم ووضع الملامة على الغير والقفز على الوقائع، ليست إلا ممارسات فكريَّة ساهمت في تلغيم المشاريع الحضاريَّة التنمويَّة وفي خسارة القضايا المصيريَّة.

2- مراجعة العلاقة بالآخر

إذا كانت الخطوة الأولى تبدأ بنقد الذات والتصالح معها لتجاوز مأزق الهويَّة، فإنَّه لا مفرَّ أيضاً من القيام بالخطوة الثانية متزامنة، وذلك بإعادة النظر في العلاقة بالآخر.

فالعرب والمسلمون يتحمَّلون نصيباً لا بأس به في تشنّج علاقاتهم بالغرب وتعميق هوّتها مع الآخر، من حيث يشعرون أو لا يشعرون، لأنَّهم يرفضون التقييمات السلبيَّة الصادرة بحقّهم من قبل الغير، فضلاً عن كونهم لا يحسنون التَّعامل مع الآخر، والأخطر من ذلك أنَّهم غائبون عن المشاركة في صناعة الحضارة الكونيَّة أو الإسهام أو الابتكار في ميادين الثّروة والقيمة أو العلم والتّقنية. كما أدَّى العجز عن استيعاب حداثة الغرب وثقافته إلى الانجراف نحو مقاومته بشتَّى الأشكال وإلى مزيد من التَّبعية والاستسلام للغرب.

إذ بتعلة الدّفاع عن الخصوصيَّة والخوف على الهويَّة من زحف الحداثة، تستبعد الأطروحات الحداثيَّة وتقصى من دائرة التفكير. لذلك طرحت قضيَّة الهويَّة لدى القوى المحافظة كضدٍّ للحداثة أو للغرب. وارتبطت الحداثة في أذهان أوصياء الهويَّة بمفهوم الاغتراب والانبتات، غير أنَّ الحداثة ليست مفهوماً إجرائيَّاً اجتماعيَّاً أو سياسيَّاً أو تاريخيَّاً يمكن الاختلاف حوله، بل هي نمط حضاريّ تتميَّز به البلدان الأكثر تقدُّماً تقنيَّاً واقتصاديَّاً واجتماعيَّاً وسياسيَّاً، ممَّا يعني أنَّها النَّمط الحضاريّ الغربيّ، كما تحقق منذ القرن السابع عشر للميلاد في أوروبا ثمَّ في أمريكا واليابان. وإذا كانت هناك صفة جامعة يمكن على ضوئها فهم المسار العام للحداثة، فهي بدون شكّ الجرأة على كسر حدود المعرفة. إذ هناك سعي متواصل إلى الكشف عن الحقيقة من وراء المظاهر. ولا تقتصر محاولة الفهم على الطّبيعة فحسب، بل تشمل أيضاً تكوين الإنسان فيزيولوجيَّاً ونفسانيَّاً، فضلاً عن سبر آليات اشتغال المؤسَّسات الدّينيَّة والسّياسيَّة. فالرَّغبة في المعرفة المدعومة من إرادة التغيير سمة بارزة من سمات الحداثة.[18]

18- الشرفي عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس1994، ص 19.

ومثلما أنَّ الناس في العصر العبَّاسيّ اعتبروا منتمين إلى الساحة الثقافيَّة الإسلاميَّة، فإنَّه لا انفكاك كذلك من اعتبار النَّاس في العصر الحديث منتمين أيضاً إلى فضاء الحضارة الغربيَّة، حتَّى وإن كانت العلاقة بيننا وبين الغرب قائمة على التّحدي والتنافس، لأنَّ التَّبادل الحاصل بين العرب والغرب جلي، وليس مقتصراً على الجانب التّقني فحسب، بل هو قبل كلّ شيء فضاء فكري وعالم معرفي.

فالحضارة الحديثة ليست حضارة الغرب وحده، وإنَّما هي حضارة الإنسان في طور من أطواره، مثلما أنَّ الحضارة العباسيَّة كانت حضارة الإنسان في طور قديم من أطواره. وبالتَّالي يمكن القول إنَّنا نعيش منذ زمن بعيد في فضاء حضارة عالميَّة واحدة بموجتيها الصّناعيَّة والإلكترونيَّة، أمَّا الحضارة الإسلاميَّة فإنَّها تنتمي إلى العصر الزّراعي بوسائلها وتقنياتها وبتنظيماتها ومنتوجاتها، وهي كغيرها من الحضارات القديمة باتت حضارة ميّتة، أو أنَّها فقدت فاعليتها ولم يبقَ منها سوى آثارها وشواهدها. وإذا كان ثمَّة موقف سلبيّ أو عدائيّ من قبل الغرب تجاه العالم الإسلاميّ، فإنَّه غير موجَّه إلى الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة الغابرة والحائزة على الإعجاب بالمنجزات والآثار الباقية، وإنَّما مصوَّب إلى الثّقافة الإسلاميَّة أو العربيَّة المتجسّدة بشكل خاص في الجوانب العقائديَّة الدّينيَّة أو الإيديولوجيَّة القوميَّة القديمة والحديثة. فلا مبرّر إذن للخوض في صراع حضاريّ، لأنَّ الصّراع ثقافيّ بالأساس، ولا معنى كذلك لأن يقف المرء ضدَّ مكتسبات الحضارة السَّائدة، بل ما من أحد إلا ويرغب في الاستفادة ممَّا أنجزته هذه الحضارة من الاختراعات والأدوات والمنتجات في تحقيق مشاريعه أو تحسين شروط حياته. ويشهد على ذلك الدُّعاة من رجال الدّين المسلمين الذين يمارسون نجوميّتهم من فرط ظهورهم على الشّاشات لبثّ دعاويهم وشرح فتاواهم أو للدّفاع عن آرائهم وأطروحاتهم.[19]

وإذا كانت الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة تجد نفسها اليوم أمام تحدّيات العولمة وثورتها التّقنيَّة والرَّقميَّة، فإنَّ مجابهة التَّحدّي لن تكون مجدية بعقليَّة مجابهة الغزو الثّقافيّ، لأنَّها لا تعكس إلا العجز والجهل معاً في الآن ذاته.

فالأجدى أن تجري الثقافة الإسلاميَّة تحويلاً خلَّاقاً على نفسها لمواجهة التّحوُّلات والمستجدَّات بتطوير مفهوم الهويَّة وإنتاج أفكار جديدة حوله تعيد صياغة إشكاليَّة العلاقة بين الأنا والآخر، لأنَّ في ذلك أفضل دفاع عن الذّات. أمَّا النَّرجسيَّة الثّقافيَّة وإرادة المماهاة وعقليَّة المحافظة بحجَّة الخشية على الخصوصيَّة من خطر الغزو الفكريّ، فإنَّها تجعلنا الوجه الآخر لدعاة الاصطفاء والإقصاء الاجتماعيّ الذي لن يعترف بنا ما لم نصنع شيئاً يحتاج إليه أو يفيد منه من أدوات النَّظر ووسائل العمل أو من قيم الحياة ونماذج التنمية. فالقضيَّة ليست صدام حضارات أو صراعاً بين الغرب والإسلام أو العرب والحداثة، وإنَّما المشكلة تكمن

19- حرب علي، العالم ومأزقه، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص 63.

في الانخراط ضمن ورشة الحضارة والمشاركة في صناعة العالم وإتقان لغة الشراكة مع الغير عبر التّمرُّس بمنطق الخلق، لننجز شيئاً يستأثر باهتمام العالم، وإلا تحوَّلنا إلى ديناصورات ثقافيَّة تدافع عن هويَّتها دفاعات فاشلة أو عقيمة أو مدمّرة بعقلية النَّموذج الإرهابي الذي يدَّعي القبض على الحقيقة، أو بعقليَّة القاصر؛ أي الأبله الثّقافي الذي لا همَّ له سوى تقليد السّلف في كلّ ما قالوه أو فعلوه.

غير أنَّ التَّحول في العلاقة مع الآخر نحو الشَّراكة لا يعني النّقد المفرط أو التَّقليد الأعمى، كما فعل الكثيرون من النّخب الثّقافيَّة والسّياسيَّة، إذ تعاملوا مع الغرب بوصفه العالم والأفق أو المثال والنَّموذج في النّهوض والإصلاح والتَّقدّم والتَّنمية والتَّغيير والتَّحرير والتَّفكير، والحال أنَّ التَّقليد سيف ذو حدَّين، فهو لا غنى عنه لاكتساب الخبرات والمعارف الكفيلة ببناء الذَّات وصنع النَّموذج من جهة، كما أنَّه يمكن أن يكون مجرَّد مماهاة، فيعيد صاحبه حينئذ إنتاج النَّموذج بصورة عقيمة أو مشوَّهة من جهة أخرى. وينضاف إلى ضرورة استبعاد منطق الصّدام الحضاريّ وتوخّي عقليَّة التّفاعل الثّقافي مع الغرب عوض الإعراض عنه أو التّماهي كليَّاً معه، أمر آخر على قدر كبير من الأهميَّة، لأنَّه ينشغل بمراجعة علاقة الإسلام بالغرب. ذلك أنَّ النَّظر إلى الإسلام بوصفه ضدَّ الغرب بالمطلق يشبه التَّعامل مع الغرب بوصفه معادياً للإسلام مطلقاً، فكلاهما وجهان لعملة إيديولوجيَّة واحدة، تحفر الخنادق الثّقافيَّة أو العسكريَّة بين المجموعات البشريَّة سواء من هذا الجانب أو ذاك، مثلما أنَّها تفضي إلى تقسيم النَّاس قسمة نهائيَّة بين إيمان وكفر أو خير وشرّ أو تخلّف وتقدُّم أو مدنيَّة وبربريَّة.

فهذه الثّنائيَّة تنطوي على كثير من التَّبسيط وتحجب العلاقات المعقّدة والمتشابكة أو الملتبسة بين الغرب والإسلام أو داخل كلّ واحد من هذين العالمين. إذ لا يخفى أنَّ هناك علاقات صراع وتحدٍّ بين الغرب والإسلام، وتشهد على ذلك السّجالات العقائديَّة والغزوات العسكريَّة منذ القدم، ولا مراء أنَّ الصّراع بينهما هو الأكثر حدَّة وتوتراً لسببين: الأوَّل استراتيجي بحكم التَّجاور الجغرافي بين الإسلام والغرب، الذي يجعل أحدهما يتوسَّع على حساب الآخر، والثَّاني عقائدي يتجلّى خاصَّة في الانشقاق بين الإسلام والمسيحيَّة كفرعين للأصل التَّوحيدي نفسه. إذ هما يتنافسان على احتكار الإيمان والمشروعيَّة الدّينيَّة باسم إله إبراهيم وبقيَّة السّلالة النّبويَّة. إلا أنَّ الخلاف بين الأشقَّاء يكون الأكثر حدَّة والحروب بينهم هي الأشدّ شراسة وفظاعة مثل الحروب الدّينيّة في أوروبا أو الفتن المذهبيّة في العالم الإسلاميّ، فكلُّ واحد منهما يريد للآخر أن يكون نسخة منه أو أنَّه يعمل على نسخه وعدم الاعتراف به. ذلك أنَّ المسيحيَّة لم تعترف بالإسلام الذي تفرَّع عن الأصل التَّوحيدي نفسه، وفي المقابل فإنَّ الإسلام قد اعترف بالمسيحيَّة، ولكن بعد أن حاول نسخها والقيام مقامها. وقد مثّل هذا الخلاف العقائديّ أكبر العوائق أمام الحوار بين المسلمين والمسيحيّين في بلد واحد شأن لبنان مثلاً، بسبب الأديان والطّوائف، وعلى الرّغم من ذلك فإنَّ العلاقات بين الإسلام والغرب هي

صلات بين عالمين لا ينفكّان عن التّواصل، إذ الواحد منهما يحتاج إلى الآخر بقدر ما يسعى إلى اختراقه أو أنّه يسعى إلى نفيه.

والشّواهد كثيرة على وجود الخرق والتبادل، خاصّة حينما تنظر إلى العرب والمسلمين الذين يجدون في البلدان الغربيّة مكاناً للعمل هرباً من الفقر والجور في بلدانهم، أو الذين يقيمون على أرض الغرب ويهاجمونه في عقر داره علناً عبر القنوات الفضائيّة.

وهكذا فإنّنا نهرب من أنفسنا إلى الغرب لنستنجد به أو لنطلب عنده العلم أو لنتنعّم بسلعه ووسائل لهوه أو لنشتري الأسلحة التي نحارب أو نتحارب بها، أو لنتبنّى المقولات التي نحتاج إليها لفهم العالم أو لتحقيق مشاريعنا التنمويّة. وذلك ما يدفعنا إلى الاعتراف بأنّ الغرب مقوّم من مقوّمات حياتنا وعامل أساسيّ في إنجاز مشاريعنا الحضاريّة، بل إنّ علاقتنا به علاقة ضروريّة، لأنّه يشكّل شطرنا الآخر على الصّعيد الوجوديّ. وإذا كانت علاقتنا نحن بأنفسنا ملتبسة لا تخلو من انقسام واختلاف، كما تشهد على ذلك صراعاتنا العقائديّة وحروبنا الأهليّة، فإنّ الغرب كذلك لا يمثّل عالماً متجانساً، وليس بعيداً عن الانقسامات، ممّا يعني أنّه مثلما يوجد في الغرب من يتعامل مع العرب والمسلمين بعقليّة النّفي والرّفض أو مشاعر الكره والعداء، فإنّنا نجد في المقابل كذلك جبهة منفتحة تتحلّى بوعي نقديّ مضاد للذّات، أمثال جاك دريدا الذي اهتمّ بتفكير المركزيّة الغربيّة، وإدغار موران الذي يعترف في كتاباته بتخلّف الغرب أخلاقيّاً وببدائيّة وعيه على الصّعيد البيئيّ والكونيّ.

فالإسلام شأنه شأن المسيحيّة اليهوديّة والماركسيّة وسواها من العقائد القديمة والمذاهب الحديثة قد يؤوّل ويترجم على سبيل الإيجاب أو السّلب نفعاً أو ضرراً وتسامحاً أو انغلاقاً وتعارفاً أو اقتتالاً. وليس خفيّاً أيضاً في الجهة المقابلة أنّ الغرب ينظر إلى نفسه قويّاً غنيّاً ومصدراً للمعرفة أو نموذجاً للحضارة، لذلك يعامل العرب المسلمين بكونهم مجرّد مستهلكين لسلعه أو سلاحه أو أفكاره، بل إنّه يلجأ إلى ممارسة الإرهاب بتهديداته العسكريّة ومفاضلاته العنصريّة والتبجُّح بما أنجزه طيلة قرنين من الزمن، واستخدامنا كمواقع أو كأسواق عن طريق السّلم أو القوّة. وبالتّالي فإنّ اتّهام المسلمين بالإرهاب أمر مردود على الغرب، لأنّنا في الحقيقة لسنا إلا وجهه الآخر الذي يحاول إخفاءه، مثلما أنّه وجهنا الآخر الذي لا نعترف به. والأجدى أن نعيد النظر في إشكاليّة العلاقة بين الأنا والآخر بتجاوز الثنائيّة والعقليّات الاصطفائيّة. إذ في ضوء القراءة التي ترى الوجه الآخر للعلاقة بين الأنا والآخر سبيل لتجاوز العداء بين الإسلام والغرب. فلا يعود الإسلام إذّاك مصدر الخوف والخطر، على غرار ما روّج له لتغطية عنفه الرّمزيّ وإرهابه العسكريّ، بل يغدو مصدر الحاجة التي لا يستغنى عنها في صنع القوّة والثروة. كما أنّ الغرب في المقابل لن يصوَّر على كونه الجحيم، بل من نقلّده ونحتاج إليه أو من نجد فيه من يدافع عنّا ويقف إلى جانبنا. فالإسلام إذن هو مشكلة

الغرب مع نفسه، مثلما أنَّ الغرب هو مشكلة الإسلام مع نفسه أيضاً. والدَّليل على ذلك ما يستعيره كلُّ واحد منهما للآخر من الأقنعة والصُّور الملتبسة أو المتعارضة. وهذا يعني حتماً أنَّ المسألة في جوهرها الوجوديّ مشكلة الإنسان مع نفسه، خاصَّة عندما تتشابك المصالح والمصائر على المستوى الكونيّ، كما ينبّهنا على أنَّ المسألة تتحوَّل من مجرَّد صراع بين حضارات أو ثقافات لتصبح خياراً بين أمرين: فإمَّا الصدام بين الهويَّات الثّقافيَّة، وإمَّا التَّداول والتَّفاعل بين الجماعات اللّغويَّة والبشريَّة.

فالنَّظرة الجديدة لأصل المشكلة بين الإسلام والغرب تجعلنا نتجاوز أوهام تهديد مصير العالم بحفنة من الإرهابيّين، لأنَّ ظاهرة الإرهاب ما هي إلا نتاج ثقافاتنا ومجتمعاتنا، وليست إلا حصيلة ما دبّر للإنسانيَّة من عنف وما أصابها من فقر وهلاك ودمار. وبهذا الاعتبار تصبح مسألة الهويَّة وجوديَّة في نهاية المطاف، لأنَّ الآخر هو ما لا قوام لنا إلا به، وعلاقتنا به ضروريَّة بقدر ما هي ملتبسة. إذ مادام المرء يرمز ويتكلّم ويفكّر ويعمل، فإنَّه يحتاج إلى آخر يعنيه ويقصده أو يتَّجه إليه ويواجهه، أو يقيم معه علاقات تواصل وتفاهم أو تبادل وتداول. فأينما يولّي المرء وجهه لن يجد سوى الآخر، ممَّا يعني أنَّ كلَّ وعي بالذّات هو في الوقت ذاته وعي بالآخر، واقعيّ أو متخيّل، ولا انفكاك عنه في ما يفكّر فيه أو يقوله أو يسعى إليه.

وإذن لا مفرَّ من الحوار على جميع الأصعدة، سواء أكان ثقافيَّاً إنسانيَّاً أو بين الحضارات أو بين الشّرق والغرب أو بين الشَّمال والجنوب، أو على صعيد دينيّ عقائديّ أو سياسيّ مدنيّ أو حتَّى وجوديّ، لأنَّ الإنسان كائن ناطق يمارس علاقته بوجوده كفعل تواصليّ عبر المحادثة مع الآخر. وبالتَّالي يشكّل الحوار بُعداً من أبعاد الكينونة، لا سيَّما إذا كان تعارفاً أو تداولاً معرفيَّاً حول معاني الكينونة والهويَّة والإنسان والحوار، إلا أنَّ هدف التَّحاور مع الغير لا يعني التَّحول إلى نظير له، بل التّعلم منه والتَّبادل معه لإتقان فنّ العيش معه وبواسطته. إذ أنَّ جوهر الحوار لا يهدف إلى التَّطابق في وجهات النَّظر بين المختلفين، وإنَّما غرضه خلق مناخ للتَّعايش أو وسط مفهوميّ أو مجال عام أو قيمة تبادليَّة أو لغة حيَّة ومتحرّكة أو عقليَّة منفتحة ومتجدّدة. فبفضل هذه المفاهيم الجديدة يمكن العيش في أجواء سلميَّة، ويتاح التداول الخصب والتَّفاعل الخلاّق. أمَّا المفاهيم المبنيَّة على الجوهر والصَّفاء والوحدانيَّة والثّبات واليقين والمطابقة والمؤامرة والضَّحيَّة، فإنَّها مقولات لا دور لها سوى أن تجعل الحوار عقيماً، أو أن تولّد التَّعصب والانغلاق والإقصاء. كما أنَّها تحوّل علاقة المرء بهويَّته إلى سجن فكريّ يفضي إلى نفي المختلف والآخر. وهي في الأخير تجسّد العجز والفقر وتحوّل العلاقة بالأحداث والمتغيّرات أفخاخاً وأزمات.

الخاتمة:

لقد انتهيت في خاتمة هذا البحث، بعد أن تقصَّيت جذور أزمة الهويَّة في الثّقافة العربيَّة الإسلاميَّة وتداعياتها في أغلب المستويات، إلى ضرورة البحث عن هويَّة بديلة ومنشودة أو استشراف هويَّة جديدة تنأى بالعرب والمسلمين من وضع التّأزُّم الشَّامل.

فإعادة النَّظر في بديهيَّات الماضي لا تعني القطع معه وتهميشاً له، بل المساءلة المستمرَّة لمفهوم الهويَّة واعتبارها تواصلاً عبر الزَّمن، وهو ما يمكّننا من تتبُّع رحلتها ومن إدراك ما علِقَ بها من إضافات، والتّفطّن إلى ما قد وقع التّخلي عنه أو تناسيه. وبالتّالي تصبح الهويَّة مقترنة بمفهوم الأصالة. غير أنَّ الأصالة ليست توحُّداً أعمى بالماضي وذوباناً في سياقه إلى درجة تقديس كلّ ما هو قديم ومتوارث، وإنَّما يُقصد بالأصالة التَّصدّي لكلّ تحجُّر وجمود فكري في التَّعامل مع الماضي، وقبول الاعتناء بإبداعات جديدة والانفتاح على تجارب الشّعوب الأخرى، والعمل على استدماج ما تحويه من جوانب عقلانيَّة خلَّاقة. إذ أنَّ بناء علاقة جديدة بالذَّات وبالآخرين من شأنه أن يُخرج الهويَّة من الجمود والإطلاقيَّة، وأن يفضي إلى الاعتراف بأنَّها متعدّدة خاضعة لتغييرات مستمرَّة.

فلا مناصَ إذن من تغيير السّياسة الفكريَّة القديمة وممارسة النَّقد أوَّلاً على الذات، والاشتغال على معطيات وجودنا درساً وتحليلاً وتشريحاً وتفكيكاً بغية تشخيص المشكلات وتذليل العوائق والممتنعات وفتح الآفاق أمام الإنجاز الحضاريّ. ذلك أنَّ أفضل دفاع عن الذّات والهويَّة يكون بالتَّخفّف من التنظيرات الإيديولوجيَّة، وبتغليب النّقد المعرفيّ على النّقد الإيديولوجي، وإيلاء الثّقافة الأولويَّة في مقاربة مسألة الهويَّة. فكما أنَّ العالم معقّد في صيرورته، فإنَّ الهويَّة أيضاً ليست معطى ثابتاً ولا جوهراً مطلقاً ولا انتماء واحداً، بل هي نامية متطوّرة ومتحوّلة ومتعدّدة الانتماءات قابلة للهدم وإعادة الانبناء وفقاً للوضعيَّات. إنَّها إذن حركة مستمرَّة، لأنَّ كلَّ تغيّر اجتماعيّ يحملها على إعادة صياغة نفسها بطريقة مغايرة، فتتحوَّل مع الزَّمن، وتحدث في السّلوك البشريّ تغييرات عميقة.

قائمة المراجع

الكتب:

- **غيلون برهان**. نقد السّياسة الدَّولة والدّين. المؤسَّسة العربيَّة للنّشر. سنة 1991
- **ابن كثير القرشي**. تفسير ابن كثير. المكتبة العصريَّة. صيدا بيروت. سنة 2006
- **حرب علي**. الممنوع والممتع. المركز الثقافي العربي. الدّار البيضاء.ط1. سنة 1995
- **الشّرفي عبد المجيد**. لبنات. دار الجنوب للنشر. تونس 1994
- **الشّرفي عبد المجيد**. الثّورة والحداثة والإسلام. دار الجنوب للنشر. ط1 نوفمبر 2011
- **الجابري محمَّد**. نقد العقل العربي. بيروت 1984
- **بن بلقاسم فريد**. قضايا الهويَّة في الإسلام المعاصر. دار سحر للنشر. ط1نوفمبر2013
- **حرب علي**. العالم ومأزقه. المركز الثّقافي في العربي. الدّار البيضاء. ط1سنة 2002
- **المرايحي لطفي**. الهويَّة العربيَّة: فجوة الأدلجة والواقع. الأطلسيَّة للنشر. ط1سنة 2011

المجلات:

- **الزّاهي نور الدّين**. الهويَّة بين المضمر والواحد. مجلّة الفكر العربي المعاصر عـــدد 99/98 سنة 1992
- **بوتشيت إبراهيم**. مجلّة الوحدة.عدد 57مارس 1989
- **درَّاج فيصل**. المجلّة العربيَّة للثّقافة. عدد53. ديسمبر2008
- **ظاهر مسعود**. المجلّة العربيَّة للثّقافة. عدد 53. مارس 2009

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017