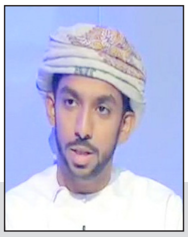
«الهوية» وسراب الإسلاميين



محمد الشحي

من بين آثار مخاض انتقال مجتمعاتنا العربية من الانغلاق على نفسها إلى الانفتاح على الآخر- جرّاء التأثر بموجات الحداثة، وانصياعها شيئًا فشيئًا لآليات العولمة - تظهر على السطح إشكاليّة البحث عن الأنا التي تتماهى مع العالَم الخارجي، وتذوب في قالب آخر لتشكل أنا أخرى، تختلف عن السابقة، وتتلاقى مع أنات أخرى خرجت لتوّها من انغلاقها.

يطرح مصطفى محمد طه، في مقاله المعنون بـ"الهوية بين الشكل والمضمون"، إشكاليّة «الهويّة"، ويحدد معالمها وتجلياتها؛ بما هي المحرك والباعث على صناعة الحضارة والتدخل في حركة التاريخ. ويرى أنّ الإنسان إنّما يبحث عن هُويته في عصر التحولات، وتغير النماذج الإرشادية الحاكمة، وتبدل المسلمات وتميّع الهويات بالتبعية. وبالتالي فإنّ البحث عن الهوية ليست سوى أطروحة للتحول الحضاري والنهضة والبحث عن صياغة جديدة لتاريخ الأمم والشعوب.

من هنا، نرى أنّ الكاتب ينطلق، في أطروحته للهوية، من بواعث خارجيّة، وحاجات مطبَّقة على الفرد، مما يحيل إلى دلالة سلبية الفرد وتلقّيه لبواعث البحث والتغيير مَن خارَجه لاَ داخله. وكأنّ الفرد في الحضارة نائم ينتظر إتيان الحضارات الأخرى بتأثيراتها عليه لينهض بدافع الخوف فيبحث عن أناه المتماهية في أنات أخرى. وهنا رائحة أصولية قد تحيل إلى ضرورة الانكفاء على الهوية الأصيلة والتمسك بها دون تقبل التغيير؛ ولا أدل على ذلك من استخدامه لألفاظ أبوية الدلالة من نحو "إرشادية حاكمة"، فيحكم على نفسه بالأصولية المنهجية.

إنّ الموقف من الهوية، كما يراه الكاتب، يتشكل عندما تقف الجماعة في حيرة تجاه موضوع الهوية، عندما يتعذر على الجماعة نقل النموذج الإرشادي الحاكم إلى الأجيال اللاحقة، وبالتالي تستشعر الجماعة بالخطرَ المحدّق بها، فيصبح من المصيري الحديث حول هذه الحيرة، مواجهتها قبل "فوات أوان تفكك الجماعة» والقطيعة الفاهمة بين الجيلين تجاه شفرة هذه الهوية. ويطرح أهمية الاستيضاح الثاقب والجدي لهذه الحيرة - أنّه يعيد إلى أفراد الجماعة الإيمان بمركبات الشفرة.

إنّ استخدام الكاتب لكلمات من مثل "الخطر" و"فوات الأوان" لَيدلّنا على توجّه المثقف العربي تجاه المجتمع، وأنه يرى، من خلال توصيفاته البديعة للمجتمع، سدانة المجتمع في يديه. وإلا فما معنى مثل هذه الكلمات في أطروحة علمية تلتمس الموضوعية في توصيفها.

ثم تطرق الكاتب إلى تحديد المعنى المصطلحي المقصود من الهوية؛ منطلقا من الإتيان بمعنى إجرائي لها، أنّها تشخيص الماهية، وتجليها على أرض الواقع، وهذا المعنى فلسفيّ؛ بدليل المصطلحات المستخدمة لتعريفه، وأقصد مصطلح "الماهية". أعقبه بالمعنى اللغوي من المعجم الوسيط، الصادر عن مجمع اللغة العربية في القاهرة، إنّها حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره. ثم طرح تصور محمد عمارة للهوية أنّها القدر الثابت والجوهري والمشترك من السمات والقسمات العامة التي تميّز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الحضارات. عاد مرة أخرى إلى المعنى الفلسفي للمصطلح؛ أنّه فعل الكينونة، لكنّ المصطلح عندما انتقل إلى العربية قد تغيرتْ معه بعض كلمات تعريفه؛ فقالوا بـ"الموجود" مكان "الهو"، و"الوجود" مكان "الهوية". ختم المعاني بالمعنى الاجتماعي للهوية أنّها تحديد المميزات الشخصية للفرد من خلال مقارنة حالته بالخصائص الاجتماعية العامة.

إنّ المنهجيّة التي اتبعها الكاتب هنا لا أتبينها جيّدًا؛ إذ وزّع نفسه بين معاني المصطلح في حقول معرفية متباينة في تناولها لموضوع الهوية. فمن المعنى الفلسفي الذي استقاه من موسوعة مصطلحات جامع العلوم، إلى المعنى اللغوي في المعاجم اللغوية (غير الفلسفية)، إلى تصور المفكر محمد عمارة الذي ينعكس فيه بوضوح الهمّ الاجتماعي الإسلامي، بالنظر إلى مجهوداته في سبيل الوحدة الإسلامية (الجماعية)، لينتقل إلى المعنى الفلسفي كما انتقل إلى العرب، ولعله يقصد هنا علماء الكلام الذين استفادوا مما نقل إلى العربية من فلسفات إلهية إغريقية وأعادوا صياغتها بما يتوافق مع الهدف الدفاعي من اللاهوت الإسلامي؛ بدليل توصيفه لما حدث لمصطلح "الهوية" و"الهو" من تعويض بمصطلحات أخرى كلامية بامتياز. أخيرًا عاد، مرة أخرى، إلى المعنى الاجتماعي للهوية كما ينعكس على الفرد لا الجماعة. ولعله لو نظّم تناوله للمعاني، حسب الحقول المعرفية، وتبيينه للفروقات الدقيقة بينها لَكان أجاد في الطرح أكثر. ناهيك عن سكوته عن الحقل المعرفي الذي يشتغل فيه، مما قد يسبب تشتتا في منهجية البحث.

يشير الكاتب إلى استحالة الوقوف على هوية أي حضارة تعدّت الحدود الجغرافية لها، وتخطتها في عطائها، بمجرد الوقوف على استقلالها السياسي أو الحضاري الذي يعيد لها شخصيتها القومية، ويمثّل لذلك بالحضارة الإسلامية. وإني أرى هنا مغالطة أخرى؛ فكيف عنّتْ التسوية بين مستويين مختلفين للحضارة، الأول مستوى ديني يقوم على أساس الخلافة الإسلامية واختفاء الحدود الجغرافية، والآخر مستوى قوميّ يقوم على أساس من الحكومة المركزية الحديثة التي تصرٌّ على الوحدة الشعورية الناتجة عن الانتماء للأرض لا الخليفة. كما أنّه يمكن الحديث عن حضارة إسلامية في حقبة من التاريخ، إلا أنّه لا يمكن الحديث عن حضارة قومية عربية.

تأتي أهمية إشكالية الهوية، كما يراها الكاتب، من كونها تؤكّد الذات (الحضارية أو الفردية)؛ لأنّها الشفرة التي تمكّن الفرد من التعرّف على الآخرين، ويتعرّف عليه الآخرون باعتباره منتميًا إلى تلك الجماعة. تجمع هذه الشفرة عناصرها العرقية: التاريخ، والثقافة، والواقع الاجتماعي. مُسقطًا هذا التنظير على الهوية الإسلامية بأنّها ليست مجرد انتماء صُوري، بل منهجية معيشية عميقة تتمثّل في توحيد الله بربوبيته وألوهيته وصفاته، والإيمان بأن رسالة محمد هي الرسالة الخاتمة، وأن ما تحمله من تعاليم العقيدة والتشريعات تمثل الحق المطلق والدين المرتضى عند الله. وبالتالي تظهر إلى السطح خطورة التأثيرات الخارجية (الإعلامية/ الاجتماعية) على الفرد المسلم (السلبي/ المتلقي).

ومن هنا يتأتى صنع القطيع، وكبْت صوته، والاكتفاء باقتياده خلف سدَنة هذه الهوية (الدين). ويتم من خلال هذا التنظير اختزال كثير من التراث الإسلامي في أصولية ميتة، تلهث وراء الفهم السطحي للنص الذي يقتصر فهمه على هؤلاء السدنة الذين يرون سلبية الفرد المسلم (المتلقي) أمام نصوص الدين. ومما يدلل على اختلال المنهجية كذلك، أنّه قال إن الهوية الإسلامية "منهجية معيشية عميقة"، ثم أعقب ذلك حديثًا عن تصوّرات كونية ليست معيشية بالضرورة؛ فهي أفكارٌ لا وجودَ موضوعيّ لها خارج المفكّر، ولا تشكل فارقا كبيرا في الحياة المعيشية للفرد؛ فالمؤمن بها يعيش في ظل دولة مدنية تضم غير مؤمنين بها كذلك، وينالون الحقوق بالتساوي.

إنّ استغلال الحديث عن مفاهيم فلسفية، مثل "الهويّة"، في سبيل تأكيد أفكار إقصائية، مثل اقتصار الحق المطلق في التصوّر الديني الإسلاميّ فقط - لَهُوَ تلاعب بالمنهجية العلمية؛ فللبحث الفلسفي حقله المعرفي الخاص به، وللبحث الديني حقله الخاص به الذي يبحث في تنظيم العلاقات بين البشر، وعلاقة البشر بالله. أكاد أجزم أنّ هذا هو عينُه "الإسقاط" بمفهومه الفرويديّ، لكن بتطبيق يدّعي المعرفية.

يحاول الكاتب الإمساك بالقسمات الجوهرية، كما يراها، التي تشكل "الجزء الأصيل في هوية أمتنا الإسلامية". ويتطرق، من أجل ذلك، إلى ثلاثة مفاهيم؛ هي: العروبة، التدين، والاعتدال.

يقدم "العروبة" كمفهوم حضاري فكري، لا عرقي عنصري؛ ويستدل لذلك بعمق جذورها أمام ضحالة جذور "التغريب"، وأنّها ليست من خصوصية للأمة العربية، بل هي من لوازم الإسلام التي يستحيل على المسلم أن يؤدي صلاته بغيرها.

ينتقل إلى مفهوم "التدين"، أنّه قسمة جماعية مميزة لهذه الأمة، على خلاف التدين في الأمم الأخرى الذي يقوم على فردية علاقة الفرد بالله. وأنّ التدين في الأمة الإسلامية هو الروح السارية في كل علوم التمدن والإبداع الحضاري وتنمية العمران البشري.

وأخيرًا، مفهوم "الاعتدال" الذي "تميزت به الأمة الإسلامية طوال تاريخها الحضاري"، وأنّها "سمة ثابتة"، و"جماع الهوية الإسلامية".

إنّ الكاتب يضع نفسه في مأزق الرجعية أمام العديد من الإشكالات التي يطرحها؛ فمن ثنائية "الأنا والآخر" بمعناها السلبي الإقصائي، إلى خلطه بين مستويين معرفيين متباينين (عروبي/ إسلامي)، إلى حتميته الصارخة أمام خلاف فقهي قديم فيما يخص لغة العبادة. . إضافة إلى خلل واضح في قراءة التاريخ الإسلامي؛ فالتاريخ الإسلامي، كغيره، مرّ بمراحل كان فيه الفكر إقصائيًا حد الجمود والتقهقر.

Alshehhim@hotmail.com