

هوية المسلم بين الدولة الوطنية و الأمة الإسلامية

الملخص

تتداخل الهوية مع عدة مفاهيم مما يحولها في الكثير من الأحيان إلى إشكالية يصعب إدراكها أو وعيها. ومن هنا أهدف من خلال هذه الورقة إلى تبيان غموض هوية المسلم عندما تتقاطع مع مفهومي الدولة الوطنية والأمة الإسلامية. في بداية التحليل سأبدأ بمقدمة أتناول فيها توضيح الإشكالية التي أنوي معالجتها من خلال هذا العمل، كما سأعمل على موضوعة هذه المقاربة ضمن الإطار التحليل الذي حدده فارديناد طونياس لمسألة الرابطة الاجتماعية من خلال الثنائية مجتمع / طائفة، و التي سأقابلها بثنائية دولة وطنية أمة إسلامية. ثم سأحدد بعض المعالم المفهوماتية التي ستوقد تحليلي هذا، وتتلخص هذه المعالم في مفهوم هوية المسلم و مفهوم الدولة الوطنية و مفهوم الأمة الإسلامية. في الأخير سأعمل على المقاطعة بين هذه المصطلحات لقياس مدى صلاحية مصطلح الأمة الإسلامية لتأطير هوية المسلم في العصر الحالي.

مقدمة:

تبدو الهوية اليوم كأحد أهم المفاهيم التي استحوذت على اهتمام الباحثين من جميع التخصصات، فانطلاقا من كونها تمثل أهم مظاهر الرابطة الاجتماعية (Le lien social) في العصر الحديث، أصبحت الهوية اليوم ملكا مشتركا لكل العلوم الاجتماعية و الإنسانية. ولهذا السبب نجدها تتقاطع مع العديد من المفاهيم الأخرى. علما أن هذه التقاطعات هي التي تزيد الهوية غموضا و تناقضا في الكثير من الأحيان. فبالنسبة لموضوع هذه الورقة تتقاطع الهوية مع مفاهيم الدين الإسلامي و الوطن و الأمة. فالهدف الأول لهذا العمل هو محاولة فهم عملية بناء الهوية الإسلامية على ضوء العلاقة بين مفهوم الدولة الوطنية باعتبارها مؤسسة سياسية حديثة، و بين مفهوم الأمة باعتبارها مؤسسة تقليدية و رمزية متجذرة في المخيال الجمعي للمسلمين. و بتساؤل أكثر وضوحا، كيف يعيش المسلم هويته الإسلامية على ضوء ما تقترحه عليه الدولة الوطنية من معايير من جهة، و ما تقترحه عليه فكرة الأمة الإسلامية من جهة ثانية؟

إننا بهذه المقابلة بين مفهوم الدولة الوطنية باعتبارها مفهوما حديثا و مفهوم الأمة باعتباره مفهوما تقليديا، نقرب إلى حد ما من الثنائية التي أسسها (Ferdinand Tönnies)، و التي تقابل بين مفهومي المجتمع و الطائفة، « فالإطار الاصطلاحي للنقاش حول « كيف نعيش مع بعض » لم يتغير في خطوطه الكبيرة، منذ القرن التاسع عشر. لقد تم رسم هذا الإطار من قبل عالم الاجتماع الألماني فارديناوند طونياس عندما قام ببناء التعارض بين « الطائفة » و « المجتمع ». في الحالة الأولى يتم تنظيم « العيش مع بعض » عن طريق تعميم العلاقات العائلية، على حركة العواطف، و معيش التماهي المشترك و التماهي المضاد بالنسبة للآخرين؛ في الحالة الثانية يتأسس « العيش مع بعض » على العقد، أي على التمثل العقلاني للمصالح المشتركة ¹. فعندما نسقط هذا الإطار النظري على المفهومين المعالجين في هذه الورقة نجد أن مفهوم الأمة يقترب إلى حد ما من مفهوم الطائفة، في حين يقترب مفهوم الدولة الوطنية من مفهوم المجتمع. و بهذا أكون قد محورت هذا العمل ضمن هذا الإطار الاصطلاحي باعتبار أن الدولة الوطنية تنظم الرابطة الاجتماعية و من خلالها الهوية على أسس تعاقدية و عقلانية أقصد بها المواطنة، في حين تنتظم الهوية في مستوى الأمة على أسس عاطفية أقصد بها الإيمان و الأخوة في الله.

انطلاقا مما سبق سأناقش المسألة المطروحة في هذه المقدمة في زمنين: في الزمن الأول سأوقوف عند المعالم المفهوماتية، لمحاولة تحديد معاني المصطلحات التي سأعتمد عليها أي هوية المسلم و الدولة الوطنية و الأمة الإسلامية؛ أما في الزمن الثاني فسأناقش فيه مسألة هوية المسلم على ضوء المقابلة بين واقع الدولة الوطنية و وهم الأمة الإسلامية.

معالم مفهوماتية:

هوية المسلم:

تؤخذ الهوية هنا كمصطلح مفتوح و أقصد به « المصطلح الذي تكون "طبيعته الداخلية" غير محددة و مكونة من قائمة من المؤشرات الإجرائية المؤقتة التي تكون مفتوحة للتغيير » ² أي أن الهوية تبقى دائمة التغير و في حالة بناء متواصلة طوال حياة الفرد. فالهوية الإسلامية بهذا المعنى تبقى عبارة عن مشروع يستفيد من التجارب الماضية و الحالية والمستقبلية للمسلمين، فحق و إن بقي جوهر هذه الهوية

أو الحد الأدنى المشترك من القيم والمعايير واحدا، فإن ما سيبني على و حول هذا الجوهر يبقى عرضة للتغير والتبدل بحسب ما يواجه المسلم من تجارب، فالمسلم المحارب للمستعمر ليس نفسه المسلم المناضل في حزب وطني أو إسلامي. فلكي تفهم بشكل جيد هذا الجدل القائم حول ثبات و تغير الهوية يكون من « المفيد الأخذ بعين الاعتبار التمييز الذي برز في العديد من البحوث بين الانتماء إلى فئة اجتماعية ما، و بين استدخال معنى هذا الانتماء. يسمى الأنثروبولوجي (Frederick Barth) هذا التمايز، بالاختلاف بين الهوية الاسمية المؤسسة على اسم و بين الانتماء الافتراضي المؤسس على التجربة»³. فمجموع التجارب تشكل في نهاية المطاف مجموعة القيم والمعايير التي ترسم حدود مجموعة أو مجموعات انتماء الفرد، و بنفس الحركة ترسم حدود عدم انتمائه إلى مجموعات أخرى. يُنظر (Tajfel) للتقاطع بين التجارب الفردية و الهوية الجماعية مؤكداً على أن «الهوية الاجتماعية هي ذلك الجزء من ذات الفرد المشكل من معرفته لانتماءاته لمجموعة (أو مجموعات) اجتماعية، معزفة مزوجة بالمعنى القيمي والعاطفي المرتبط بهذا الانتماء»⁴

و من هنا تصبح المجموعات التي ننتمي إليها و التي لا ننتمي إليها مهمة بنفس الدرجة بالنسبة لهويتنا. فإذا كانت مجموعة الانتماء تحدد للمتممين إليها الحدود التي تترجم لهم من يكونون، فإن المجموعات التي لا ننتمي لها تعتبر «أكثر من مجرد معالم حدود المجموعة، إنما تخبرنا أيضا بما هو ليس بمجموعة انتمائنا، أي بما هو ليس نحن... فالهوية الاجتماعية ستكون أكثر غموضا و أضعف في غياب المجموعات الخارجية، التي تقوم بصقل معنى مجموعة الانتماء و تحدد لنا نوع الأشخاص الذين يمتد انتمائهم إلى خارج حدود المجموعة»⁵. إن تعاقب التجارب و تعدد مجموعات الانتماء يعقد من وعي الفرد هويته خاصة عندما ترتبط هذه الهوية بمجموعات انتماء عقلانية كالدولة الوطنية، و مجموعة انتماء رمزية كالأمة الإسلامية. فالجزائري و الإيراني يختلفان من حيث انتمائهما إلى دولتين مختلفتين ويتشابهان من حيث كونهما مسلمين، ثم يختلفان من حيث الانتماء الإثني (الفارسي أو العربي أو الأمازيغي)...

و نظرا لارتباط الهوية الإسلامية بالدين بقي لنا أن نلقي نظرة سريعة على مفهوم الدين الذي سنعتمد عليه في هذا العمل. يعرض (Michel Meslin) مجموعة من التعاريف للدين، و يبدوها من اعتبار الدين كعامل تمييز بين المقدس و المذنب في الثقافة الغربية، ثم يعرض التعريف الثاني الذي يعتبره مكملا للأول، حيث يضيف مفهوم الحقيقة، فمعنى الدين يرتبط بادعاء مجموعة اجتماعية معينة امتلاك الحقيقة و في نفس الوقت نفيها عن الآخرين⁶. عندما نأخذ الدين بهذا المعنى فإن الإسلام يتحول من الوحدة و المفرد إلى التعدد و الجمع، فحتى و إن كان هناك إجماع لكل الفرق و الطوائف الإسلامية على التمييز بين المقدس و المذنب، فإنها تختلف اختلافا شديدا من حيث تحديد معنى الحقيقة الدينية، فكل طائفة تدعي أنها تملك الحقيقة التي تؤهلها لتكون الفرقة الناجية، و تعتبر الفرق الأخرى غريبة عن هذه الحقيقة و من ثمة تعتبرها من الفرق المالكة. و هذا ما يدفعني إلى الحديث عن هويات إسلامية بدل هوية إسلامية واحدة.

الدولة الوطنية:

تشير الدولة في التقاليد الفيرية إلى سلطة مُمارَسة على إقليم معين، و مُحتَكِرة للعنف الشرعي؛ إن ما يهمنا في هذه الورقة، هو الانتقال من الدولة إلى الدولة الوطنية. فالحدود بين الدولة و الوطن و البلاد رفيعة إلى درجة تُصعب التمييز بين هذه المصطلحات. و لعل هذا ما دفع (Alesina et Spolaore) إلى استعمال هذه المصطلحات بدون تمييز للتعبير عن « "الدولة السيدة" أو "الدولة الوطنية السيدة" التي تعتبر التفرع السياسي الأساسي للعالم »⁷. إن الدولة الوطنية هي اختراع حديث جاء لتعويض نظام الإمبراطوريات الذي كان سائدا في السابق، « ففكرة الوطن بالمعنى الحديث و السياسي لم تظهر إلا خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر »⁸. و هذا يعني أن فكرة الوطن هي فكرة اصطناعية يقوم ببنائها أبناء المجتمع، من أجل ترير وجود كيان سياسي ما، و الأمثلة على ذلك كثيرة. سنتوقف عند مثال بناء دولة إسرائيل كوطن لليهود، فمنذ قرابة النصف قرن يعمل الإسرائيليون على بناء فكرة الوطن اليهودي من خلال وسائل الإعلام و السياحة و التربية و التعليم و البحث العلمي، و في نفس الوقت تقريبا نجد مشروعا ثانيا أضخم بكثير هو مشروع الوطن الأوروبي، الذي يسعى الأوروبيون إلى تجسيده على أرض الواقع من خلال تجسيد الوحدة الترابية ثم الاقتصادية و

السياسية و الثقافية، « فعلى غرار "الطوائف المتخيلة" يعتبر الوطن اختراعا، ولا يصبح الشعور الوطني عفويا إلا إذا تم استدخاله، أي يجب تعليمه بشكل مسبق »⁹، ولهذا السبب اعتبرت المدرسة و المنظومات التربوية عموما كجهاز من أجهزة الدولة الحاملة لأيدولوجيتها و الممارسة لفعل التنشئة الاجتماعية باسمها.

إذن تبقى الدولة الوطنية اختراعا غربيا حديثا، تم تصديره إلى باقي دول العالم ومن بينها الدول الإسلامية، فخلال القرنين الماضيين تم تصدير الدولة الوطنية من معاقلها الأصلية إلى معظم دول العالم، لقد تجسدت فكرة الدولة الوطنية بشكل فعلي أول الأمر في أمريكا اللاتينية في بداية القرن التاسع عشر ثم في أوروبا التي تبنت مبدأ الجنسيات كرد على تفكك الإمبراطوريات العظمى، من جهتها سعت اليابان و الصين و تركيا إلى تبني هذا النموذج الغربي. ثم جاء دور دول العالم الثالث، فبعد الحرب العالمية الثانية و الانعتاق من الاستعمار تبنت الحركات التحررية نموذج التنظيم السياسي الغربي المتمثل في الدولة الوطنية، التي « تظهر اليوم كشكل التنظيم السياسي الوحيد الذي يمكن تصوره، لدرجة يمكن القول معها أنه لا يوجد اليوم بديل للدولة الوطنية التي تعتبر مؤشرا على الحداثة »¹⁰، فمن هذا المنطلق كانت نخب العالم الثالث تنظر إلى الدولة الوطنية كأسلوب حديث لتنظيم الحياة السياسية و الاجتماعية، و من ثم اعتبرت هذه النخب أن السبيل الوحيد للحاق بالغرب هو تتبع خطاه من خلال استيراد فكرة الدولة الوطنية، كبديل لأنماط التنظيم التقليدية التي كانت سائدة قبل و أثناء الاستعمار.

لقد تأسست الدولة الوطنية في الغرب مرتكزة على العقل، حيث أنها تعبر عن نمط من التنظيم السياسي الذي لا يسمح ب بروز الهويات الخاصة، حيث يتم حصر الاختلافات والخصوصيات في حيز الحياة الشخصية، التي يتم التسمي عليها باسم العقل من طرف الفضاء العمومي. فباسم العقل تفرض علينا الدولة الوطنية تجاوز الأهداف الشخصية لصالح أهداف عمومية تساعد على تثبيت أركان الدولة.

عندما نرجع إلى الدول الإسلامية، و التي كانت مثقلة بماض طويل، نجد أن كل هذه الدول قد عملت على تجريب هذا المنتج الغربي، و لكن بدرجات متفاوتة، فمن تركيا و تونس اللتين حاولتا تطبيق النموذج الغربي بحذافيره، إلى دول الشرق الأوسط و آسيا و شمال إفريقيا التي تبنت مقاربات

أكثر احتشاما و أقل عنفا من المقاربة التركية والتونسية. فكانت محاولات التكييف و التوفيق و التلفيق. من اجل الحفاظ على التوازنات الداخلية بدون مواجهة علنية للضغوطات الخارجية.

الأمة الإسلامية :

تمثل الأمة بالنسبة للمسلمين نسقا من المعاني يربط المجتمعات بالفضاءات، فالمخيل الجمعي للمسلمين يقابل المبدأ الإقليمي الغربي بهذا النسق المختلف من المعاني و المتمثل في "الأمة"، فالمفترض أن المسلم يدين بالولاء إلى كيان يتجاوز الأقاليم الوطنية التي ينتمي إليها. هذا مع العلم أن عولمة النموذج الغربي للدولة قد أثر كثيرا على هذا الولاء سواء بسبب الضغوطات أو بسبب استراتيجيات النخب السياسية المحلية التي تريد تثبيت سلطتها. وبهذا المعنى يصبح لمصطلح الأمة «تأثيرات تاريخية و فقهية و نظرية كبيرة، إنما المكون الأساسي لخطب صلاة الجمعة، و الدراسات الإسلامية، و الخطاب الإسلامي الأكاديمي (و حتى العامي)، ففي الكثير من الاستعمالات الأكاديمية تؤخذ الأمة كمعنى يوطر العديد من مجالات البحث الإسلامي و يسمح بالتميز عن الآخرين»¹¹.

تمتلك الأمة الإسلامية، نظريا على الأقل، امتدادا تاريخيا يتجاوز الربعة عشر قرنا من الوجود و التفاعل؛ و امتدادا جغرافيا يصل القارات الثلاثة المشكلة للعالم القديم، أفريقيا وأوروبا و آسيا؛ و امتدادا ديموغرافيا يتجاوز المليار إنسان من كل الأجناس والجنسيات تقريبا. و هذا يعني أنها أكبر من أن تكون مجرد «تأثيرات»، إنما عامل يحدد بدرجات متفاوتة مظاهر إشكالية الهوية في العصر الحديث، و مظاهر الثقافة السياسية للمسلمين. ففي هذا المستوى تصبح الهوية السياسية للمسلمين جد غامضة و متناقضة، فمن انتماء رسمي و قصري في الكثير من الحالات إلى دولة وطنية، يجد المسلم نفسه أمام رغبة في الولاء أكثر صدقا إلى فضاءات تهاهي تتجاوز حدود الدولة الإقليمية. إن هذا التجاذب بين الانتماء إلى هويتين: هوية الدولة الوطنية وهوية الأمة، قد أضعف في نهاية المطاف الشرعية الهشة أصلا للكثير من الدول الإسلامية الأمر الذي نتج عنه ضعفا في الفعالية السياسية لهذه الدول لدرجة يمكن معها الحكم بفشل الدولة الوطنية في معظم الدول الإسلامية. لقد نتج عن هذا الوضع تكاثر ما أسماه (Badie بـ«الفضاءات الشاغرة» التي يعرفها على أنها «فضاءات المجتمع التي لا تستطيع الساحة السياسية الرسمية، لا تجنبها و لا التحكم فيها، و التي يتطور بداخلها أشكال سلطة تعويضية تستحوذ

لصالحها على الولاءات الفردية»¹²، عندما نترجم هذا الكلام بالمصطلحات العملية نجده يقصد الفئات الإسلامية التي عندما عجزت الدولة الوطنية في معظم الدول الإسلامية عن تجنيده أو التحكم فيه طورت أشكال سلطة جديدة تجاوزت في الكثير من الأحيان السلطة السياسية الرسمية، وأصبحت في حسن الأحوال شريكا أو معارضا سياسيا و في أسوأها مصدر عنف دموي لا يرحم.

هوية المسلم بين واقع الدولة الوطنية و وهم الأمة الإسلامية:

تظهر أولى إشكاليات هوية المسلم في تجاذبها بين الانتماء إلى الدولة الوطنية والانتماء إلى الأمة الإسلامية أثناء تفاعل العلاقة بين الديني والسياسي. في هذا الصدد يحذر (Certeau) الغرب قائلا «عندما يضعف السياسي يعود الديني»¹³ و هو تحذير نابع من الصراع بين السياسي والديني في الغرب، صراع انتهت جولاته الأولى بتفوق السياسي على الديني، من خلال تثبيت العلمنة و اللائكية في المجتمعات الغربية، قلت في جولاته الأولى، و هذا يعني أن الصراع ما يزال متواصلا، فغياب الديني مرده إلى قوة السياسي و متى ضعف هذا السياسي عاد الديني من جديد إلى الواجهة. هذا بالنسبة للغرب أما بالنسبة للمسلمين فيمكننا أن نعكس القاعدة و نقول أن ضعف الديني يؤدي إلى عودة السياسي، و هذا ما يفسر في نظري الصراع السياسي المتواصل منذ أكثر من أربعة عشر قرنا، فعندما كان الديني قويا و مسيطرا في عهد الرسول (ص) و الخلفاء الراشدين (ض)، كانت المسألة السياسية مسألة ثانوية، و شيئا فشيئا بدأت هذه المسألة تتقوى و تكسب المساحات التي كان الديني يفقدها كلما ازداد ابتعادا تاريخيا عن مرحلة البعثة، و كلما توسع جغرافيا ليظم شعوبا و هويات جديدة. فالعلاقة بين الديني والسياسي في العالم الإسلامي ترهن إلى حد ما مسألة الهوية عند المسلمين اليوم. فمنذ أكثر من قرن تقريبا ومنذ الأفغاني و بقية الإصلاحيين تتفاعل الخطابات السياسية الإسلامية من أجل تجديد دين الأمة و جعله أكثر تكيفا مع العصر، لكن هذا المحاولات أدخلت «الإصلاح الديني ضمن المصطلحات الشيعية بحقبة السفر، بحيث أصبح بالإمكان إلصاق هذا المصطلح بأفعال و مظاهر غليان ديني (و. بالتالي ظواهر، و نظرات جديدة للديني، و تطورات سريعة أو متسارعة لمجموعات دينية داخل أو خارج الفرق الدينية الموجودة) و كلها وضعيات إستعمالية مزدوجة الاتجاه للديني و السياسي (مع العلم أنه و بسرعة يصبح من غير الممكن تحديد من يستعمل الآخر و لأية

أهداف يستعمله»¹⁴. فحتى وإن كانت حركة الإصلاح تهدف إلى إعادة بناء المجتمعات الإسلامية من خلال تجديد الدين (سيظهر كل خمسين سنة من يجدد لهذه الأمة دينها) فإنها تبقى حركة مستمدة من التطورات التي مست الغرب. خلال القرنين الثامن و التاسع عشر، فإذا كانت حركة النهضة و التنوير في الغرب تهدف إلى نقل المجتمع الغربي من المرحلة التقليدية إلى المرحلة الحديثة، من خلال تجاوز كل ما هو تقليدي لصالح قيم أكثر حداثة، فإن هدف الإصلاح في معظم المجتمعات الإسلامية لم يكن يتعدى محاولة تحديث التقليدي أي محاولة الانتقال إلى الحداثة مع المحافظة على القيم و العناصر التقليدية للمجتمع.

في هذا المستوى من التحليل تصبح الهوية السياسية للمسلمين غامضة، بل خاضعة لأهواء السياسيين و علماء الدين الذين يوسعون و يضيقون من حدودها تبعاً للإستراتيجيات التي تسمح لهم بتثبيت سلطتهم و تجنيد الولاء الفردي لمشاريعهم. و هنا سأستدل بمثال واحد يعكس بشكل كبير هذا الغموض و الاستعمال للهوية السياسية الإسلامية، و يتمثل في الأزمة التي خلقها اجتياح صدام حسين للكويت. في هذه الأزمة نلاحظ التحول السريع لمسألة الولاء عند المسلمين فبين عشية و ضحاها تحول صدام البعثي و الدكتاتور حسب الخطابات الإسلامية السائدة آنذاك إلى أمير المؤمنين، و راحت الحركات الإسلامية تحيى له جيوش المتطوعين المجاهدين لمساندته و دعمه ضد القوة الأجنبية التي جاءت لإخراجه من أرض أخذها عنوة. و بنفس الحركة تحول الداعية الكويتي و الإسلامي أحمد القطان، الذي كانت أشرطته و خطابه توظف الكثير من الأفكار السياسية الإسلامية في الجزائر و في الكثير من الدول الإسلامية الأخرى، قلت تحول إلى عميل لأمريكا لأنه وقف في صف دولته و بلده و شعبه. في مثل هذا الوضع يختلط الحابل بالنابل و تزداد حدود الهوية الإسلامية إبهاماً بحيث يصبح من الصعب تحديد من هم "نحن" و من هم ليسوا "نحن" بالرغم من أننا كلنا مسلمين نظرياً على الأقل. و هنا تبدأ أولى معالم الوهم الذي يصبغ مفهوم الأمة الإسلامية. فالعلاقة بين الديني و السياسي ليست علاقة ظهور أو غياب أحدهما كما تنبأ بذلك علماء الاجتماع الغربيين، بل إن العلاقة هي علاقة تمكن أحدهما من استعمال الآخر لصالحه.

الوجه الثاني لتعقد هوية المسلم أمام وهم الأمة الإسلامية، يتمثل في العلاقة بين الدولة الوطنية كإطار تنظيمي حديث للحياة السياسية للمسلمين، و الأمة كإطار تقليدي لتنظيم الحياة السياسية

الإسلامية، انتهى عمليا مع سقوط الخلافة الإسلامية في سنة 1924، و لم يبق منه إلا الشكل الرمزي الذي يحرك الكثير من التطلعات الإسلامية التي يغلب عليها الوهم، بسبب الأهداف الإستعمارية التي يحددها رجال السياسة و رجال الدين تبعا لإستراتيجياتهم و مشاريعهم التي يقصدون من ورائها تثبيت سلطتهم أو تجنيد الولاء الفردي لصالحهم.

تمثل سنة 1924 تاريخا مهما في حياة المسلمين، من الناحية العملية تم في هذا التاريخ حل الخلافة الإسلامية مما يعني سقوط الإمبراطورية العثمانية و قيام الدولة التركية على أنقاضها. أما من حيث الدلالات الرمزية لهذا الحدث فيمثل هذا التاريخ النهاية الفعلية للأمة الإسلامية كتنظيم رسمي و تعويضها بكيانات وطنية منسجمة أو تحاول الانسجام مع القيم الغربية. فالأمة ابتداء من التاريخ تحولت إلى علاقة عاطفية تقترب في غالب الأحيان من الأسطورة خاصة عندما نقارن واقع المسلمين المشتت مع تصورهم للأمة الموحدة و الموحدة. إن قيام كمال أتاتورك بحل الخلافة و الإمبراطورية العثمانية وتأسيسه لتركيا الجديدة، قد بقرا في الكثير من الأحيان على أنه محاولة لتغريب تركيا وفصلها عن جذورها الإسلامية، و هي قراءة و عن كانت صحيحة إلا أنها ناقصة. لأنها تسكت عن أمر مهم يدخل في صميم التحليل الذي نحن بصدده. لأن مشروع كمال أتاتورك لم يكن محاولة لإدخال تركيا على عالم الحضارة الغربية، بل كان محاولة لتأسيس حقيقة تركية جديدة تقترب إلى حد ما ن الحقيقة الدينية، و كأني بالرجل كان يريد تحويل ولاء الأتراك من الأمة الإسلامية إلى الولاء إلى القومية التركية، إنما مسألة هوية بطبيعة الحال.

لقد حاولت كل الدول الإسلامية تقليد أتاتورك بطريقة أو بأخرى و إن كان بشكل محتشم في الكثير من الأحيان، فطيلة النصف الثاني من القرن العشرين كانت كل الدول الإسلامية تحاول بطريقة أو بأخرى محو حقيقة الأمة الإسلامية و تعويضها بحقيقة القومية العربية أحيانا، و حقيقة القومية الوطنية أحيانا أخرى. يمثل التطور التاريخي للقضية الفلسطينية مثالا حيا عن نجاح هذا المشروع و تراجع رمزية الأمة الإسلامية عند المسلمين لصالح الرمزية الوطنية و القومية، فمن قضية إسلامية / يهودية — مسيحية في بداية الأمر، تحولت إلى قضية فلسطينية / إسرائيلية. أي من قضية أمة إسلامية إلى قضية دولة وطنية.

الوجه الثالث لوهم الأمة الإسلامية يتمثل في الصراع بين الفرق و المذاهب الإسلامية عموما و بين الشيعة السنة على وجه الخصوص. صراع يقصد من ورائه تأميم الهوية الإسلامية، أي صبغها بالحقيقة التي تدعي كل فرقة أو مذهب امتلاكها. فعندما نقابل نجاح الثورة الإسلامية في إيران و انتصارات حزب الله في حروبه ضد إسرائيل، وتوجه الشيعة عموما نحو رهانات مصيرية بالنسبة لصراع الأمة الإسلامية من أجل الوجود، كالحرب ضد إسرائيل، و العمل على امتلاك السلاح النووي؛ مع الضعف السياسي و الاقتصادي للدولة الوطنية في البلدان السنية، و فشل الحركات الإسلامية (السلفية و الإخوانية على وجه الخصوص) في بناء مشروع سياسي و اقتصادي قابل للتحقق في واقع المسلمين، و التوجه الفاشل لهذه الحركات نحو العمل المسلح ضد المسلمين، و توجه القاعدة إلى أنشطة عسكرية أضرت بالمسلمين أكثر مما نفعتهم، إن مقابلة هذا و ذاك يؤدي في نهاية المطاف إلى الحكم بأن الشيعة قد اكتسبوا شرعية سياسية لدى كل الشعوب الإسلامية بما في ذلك السنة، في انتظار اكتساب شرعية دينية، بدأت معالمها تظهر، من خلال انتشار الفكر و الثقافة الشيعيين بين المسلمين السنة. و هذا هو في نظري لب الصراع السني الشيعي من أجل الهيمنة على الهوية الإسلامية.

لقد أعطتنا الحرب اللبنانية / الإسرائيلية أو حرب حزب الله ضد إسرائيل في صيف 2006 دليلا جديدا على تحول فكرة الأمة الإسلامية إلى أسطورة بل إلى وهم، يؤمن به من يفكرون بقلوبهم و يتبدد بسرعة عند من يفكرون بعقولهم، لقد رأينا أثناء تطورات هذه الحرب كيف أن عدة حكومات إسلامية سنية كانت تأمل في أن ينهزم حزب الله، في حين عملت حكومات إسلامية شيعية علنا و سرا على انتصار حزب الله. إن التفسير المعروف لهذه الوضعية يتبنى نظرية المؤامرة المؤسسة على مبدأ العمالة لأمریکا، و هو في نظري تفسير ساذج لا يصل إلى عمق المشكلة، خاصة و أن مواقف الحكومات هذه قد دعمت بمواقف دينية و فكرية هنا و هناك. فالحقيقة أن هذه المواقف المتضاربة، حول صراع كان من المفروض أن يتشكل حوله إجماع إسلامي، ليست إلا استمرارا للصراع الشيعي / السني حول النفوذ و السيطرة على الهوية الإسلامية، صراع بدأ منذ الفتنة الكبرى و لم ينتهي إلى يومنا هذا، حيث وجد له الساحة اللبنانية على وجه الخصوص و الشرق الأوسط على وجه العموم ميدانا خصبا لتمظهره عن طريق الحرب العسكرية كما حدث في صيف 2006 و عن طريق الحرب السياسية كما يحدث في خريف 2006 بين المعارضة الشيعية في عمومها و الحكومة اللبنانية السنية في غالبيتها. قد يبدو هذا الكلام مبالغاً فيه، و لكنه الواقع الذي نسكت عنه مع كل أسف، و قد تأكد لي هذا التصور و أنا

اسمع أحد المثقفين العرب و المسلمين السنة يؤكد في إحدى القنوات الفضائية، أن التهديد الإيراني أخطر على الأمة العربية (التي تساوي إلى حد ما الإسلام السني) من التهديد الإسرائيلي، فأين هي هوية الأمة الإسلامية من كل هذا؟ أين هي الهوية التي من المفروض أن تخلق التضامن العضوي و الميكانيكي بين كل مكونات الأمة الإسلامية؟ عندما نحاول الإجابة بعقولنا، لا نجد إلا الوهم.

الوجه الرابع لوهم الأمة الإسلامية يتمثل في العامل الديموغرافي. من الناحية النظرية تستمد الأمة الإسلامية وحدتها من النصوص الدينية. فالإسلام يتميز بالوحدة العقائدية والسياسية، فالدعوة إلى وحدة الأمة وردت بشكل علني في أكثر من آية قرآنية، « إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُونِ »¹⁵، في حين وردت الدعوة إلى محاربة التعددية في النص القرآني و أكدها الحديث النبوي الذي تنبأ بتفرق الأمة إلى بضع و سبعين شعبة كلها في النار إلا واحدة، فالوعيد بالنار لكل الفرق ما عدى واحدة يعني بما لا يدع مجالاً للشك أن هناك إسلاماً واحداً صحيحاً أما باقي صور الإسلام فكلها خاطئة. من جهة ثانية يؤكد الإسلام على تعدد ثقافي و اثني « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا... »¹⁶، علماً أن هذا التعدد الثقافي يجب أن يكون في خدمة الوحدة العقدية و السياسية للمسلمين. هذا من الناحية النظرية أما واقع المسلمين فبين لنا أمراً مختلفاً تماماً.

لقد عرف العالم الإسلام منذ بدايته عموماً، و خلال القرن العشرين خصوصاً توسعاً ديموغرافياً يعود إلى ارتفاع نسبة الولادات في كافة دول العالم الإسلامي، و توسعاً جغرافياً حيث أن العالم الإسلامي لم يفقد الأراضي التي كان يسيطر عليها قبل الحملة الاستعمارية فمعظم الشعوب الإسلامية قاومت بضراوة المحاولات البائسة للتمسيح التي سيرتها الإدارات الاستعمارية، أكثر من هذا أدى ظهور العديد من الجاليات المسلمة في الغرب إلى تشكيل أقلية مسلمة في معظم الدول الغربية، بحيث أصبح الإسلام في الكثير من هذه الدول الديانة الثانية. عندما نحول هذا الكلام إلى أرقام نلاحظ أنه يمكن تقسيم الدول الإسلامية أو التي يتواجد فيها المسلمون إلى ثلاثة مجموعات متباينة: المجموعة الأولى تتكون من الدول التي يمثل فيها المسلمون الأغلبية بمتوسط نسبة مأوية يتجاوز 90% في أكثر من 36 دولة إسلامية (أنظر الجدول 1)؛ المجموعة الثانية تمثل الدول الإسلامية التي يمثل المسلمون فيها

الأغلبية بمتوسط نسبة مأوية يتجاوز 50% بقليل و هي 09 دول (أنظر الجدول 2)؛ أما المجموعة الثالثة فتتكون من الدول التي يمثل المسلمون فيها أقلية بمتوسط نسبة مأوية تقل عن 25% و يتواجدون في 18 دولة، من بينها الهند، 12% أي ما يقارب 105 مليون أي أكثر من تعداد المسلمين في كافة دول المجموعة الثانية (أنظر الجدول 3) والصين بأقل من 1.4% أي ما يزيد عن 12 مليون مسلم .

الجدول رقم 1 يمثل الدول الإسلامية التي يتجاوز المسلمون فيها نسبة 75%

الرقم	الدولة	مجموع السكان بالمليون	النسبة % للمسلمين
01	أفغانستان	24.8	99
02	الجزائر	30.0	99.9
03	أذربيجان	7.7	93.4
04	البحرين	.6	81.8
05	بنغلاديش	127.6	88.3
06	جزر القمر	.5	99.3
07	جيبوتي	.7	97.2
08	مصر	63.3	90
09	غامبيا	1.3	95
10	غينيا	7.5	86.9
11	إندونيسيا	203.0	87.2
12	إيران	61.5	99.0
13	العراق	21.7	97
14	الأردن	4.7	96.5
15	الكويت	1.9	85
16	ليبيا	5.7	97
17	المالديف	.3	100
18	مالي	10.1	90
19	موريتانيا	2.5	99.5
20	المغرب	28.1	99.8

21	النيجر	9.7	88.7
22	عمان	2.4	87.7
23	باكستان	141.9	95
24	قطر	.6	95
25	العربية السعودية	20.8	96.6
26	السنگال	9.7	92
27	الصومال	6.8	99.9
28	السودان	33.6	72
29	سورية	15.3	86
30	طاجيكستان	6.1	85
31	تونس	9.4	99.5
32	تركيا	64.6	99.8
33	توركمانستان	4.7	87
34	الإمارات العربية المتحدة	2.7	96
35	أوزبكستان	24.1	88
36	اليمن	16.4	99.9
	المجموع	396.8	90.54

المصدر: ¹⁷ Britannica Book of the Year, 1999.

الجدول رقم 2 يمثل الدول الإسلامية التي تتراوح نسبة المسلمين فيها بين 50% و 75%

الرقم	الدولة	مجموع السكان بالمليون	النسبة % للمسلمين
01	ألبانيا	3.3	70
02	سلطنة بروناي	.3	67.2
03	بوركينا فاسو	11.3	50
04	تشاد	7.4	53.9
05	أريتريا	3.8	69.3
06	كيرغيزستان	4.7	70
07	لبنان	3.5	55.3
08	مليزيا	22.1	52.9
09	سيراليون	4.6	60
	المجموع	61	54.86

المصدر: *Britannica Book of the Year, 1999*.
الجدول رقم 3 يمثل الدول الإسلامية التي تقل نسبة المسلمين فيها عن 50%

الرقم	الدولة	مجموع السكان بالمليون	النسبة % للمسلمين
01	اليونان و أرمينيا	3.4	40
02	الكمبوديا	15.0	21.8
03	الصين	1,243.0	1.4
04	ساحل العاج	15.4	38.7
05	إثيوبيا	58.4	30.0
06	غينيا بيساو	1.2	30
07	الهند	984.0	12.0
08	إسرائيل	5.7	14.6
09	كازاخستان	5.8	47
10	مقدونيا	2.0	30.0
11	نيجيريا	110.5	43
12	الفلبين	73.1	4.6
13	طانزانيا	30.6	35
14	غانا	-	16.2
15	ملاوي	-	16.2
16	موزمبيق	-	13
17	يوغسلافيا	-	19
18	سنغافورة	-	15
	المجموع	2,548.1	22.5

المصدر: *Britannica Book of the Year, 1999*.

بين لنا هذا التقسيم أن المسلمين يملكون الغالبية العظمى في المجموعة الأولى و هذا ما يعني أنهم يملكون إمكانية القرار السياسي، أما في المجموعة الثانية فهم يتقاسمون مع مجموعات دينية غير إسلامية قد تساويهم أو تقل عنهم بقليل، أما في المجموعة الثالثة فهم أقلية لا زالت تناضل من أجل الحصول على إمكانية القرار السياسي الخاص. علماً أن مجموع الأقليات المسلمة يساوي 22.5% من مجموع سكان المجموعة الثالثة أي قرابة 600 مليون مسلم و هو عدد يزيد عن عدد المسلمين في المجموعتين الأولى و الثانية، هذا

دون حساب الأقليات المتناثرة في الدول الغربية عموماً كجاليات مهاجرة وصلت إلى الجيل الثاني و الثالث.

هذا عن الخصائص الرقمية التي تبين لنا صعوبة الحديث عن أمة إسلامية بالمعنى الموحد لأن اهتمامات المسلمين في كل مجموعة من المجموعات بل و في كل دولة تختلف عن بعضها البعض و لا نستطيع الحديث عن إمكانية التضامن بين مسلمين في الكثير من الحالات لا يعرفون إمداداتهم الديموغرافية و الجغرافية. أما عن الخصائص الداخلية فنلاحظ أن المسلمين ينقسمون إلى عدة طوائف، و الحديث عن الطوائف و الفرق يحيلنا إلى اختلاف أيديولوجي بين المسلمين. أبرز هذه الطوائف المسلمون السنة و المسلمون الشيعة، و بدورهم ينقسم المسلمون السنة إلى سلفية و صوفية، و مذاهب، و تنقسم السلفية والصوفية على طوائف و طرق متعددة. أما الشيعة فينقسمون إلى ثلاثة طوائف كبيرة: الإمامية الإثنا عشرية و الإسماعيلية و الزيدية، لتنقسم هذه الطوائف بدورها إلى عدة فرق أخرى. و على العموم تبقى الثنائية شيعي سني متواجدة تقريباً في معظم الدول الإسلامية المكونة للمجموعة الأولى و الثانية، أي التي يمثل المسلمون فيها الأغلبية كما يبينه الجدول رقم 4.

يعتبر هذا التنوع و التعدد في العالم الإسلامي عامل خلاف لا عامل اختلاف؛ يصل إلى حد الصراع الدموي بين أبناء الشعب الواحد في الكثير من الأحيان، و يكفينا أن ننظر إلى العلاقة بين الشيعة و السنة في عراق صدام و عراق ما بعد صدام و في أكستان ما بعد أحداث 09/11 و في لبنان، لتؤكد أن إمكانية التضامن بين المسلمين على أساس مبدأ الأمة الواحدة قد أضعفها التنوع الديموغرافي و الجغرافي لانتشار المسلمين، و قضى عليها التنوع الأيديولوجي بشكل نهائي. ليصبح في نهاية المطاف معنى الأمة الإسلامية مجرد وهم يحدّر عقول المسلمين بإمكانية العودة إلى قيادة العالم من جديد.

الجدول رقم 4 الدول التي يتواجد فيها الشيعة و السنة بنسب ذات دلالة

الرقم	الدولة	مجموع السكان بالمليون	%	%	مجموع % المسلمين
01	أفغانستان	24.8	15	84	99

02	أذربيجان	7.6	93.4	-	93.4
03	بحرين	.6	61.3	20.5	81.8
04	إيران	61.5	93.4	5.6	99
05	العراق	21.7	62.5	34.5	97
06	الكويت	1.9	30	45	85

07	لبنان	3.5	34	21.3	55.3
08	باكستان	141.9	20	75	95
09	السعودية العربية	20.8	3.3	93.3	96.6
10	سوريا	15.3	12	74	86
11	طاجيكستان	6.1	5	80	85
12	الإمارات العربية المتحدة	2.7	16	80	96
13	اليمن	16.4	46.9	53	99.9
	المجموع	300	35.2	48.52	83.5

المصدر: Britannica Book of the Year, 1999.

الخاتمة:

أختم هذه الورقة بقاعدة عامة أسست لها المفكرة (Jane Jacobs) التي تقرر في كتابها « Dark ages ahead » أن « كل ثقافة تقصي القيم التي أعطتها الكفاءة و القدرة على التكيف و الهوية ستصبح ضعيفة و فارغة المعنى... و لا يمكن لأية ثقافة أن تتفادى هذا الخطر إلا إذا تمسكت بعناد بالقيم الأساسية المسؤولة عن طبيعة و نجاح هذه الثقافة. وهذه هي البنية التي يجب أن تستوعب بها عمليات التكيف و إعادة التكيف¹ ». عندما نطبق هذه القاعدة على معنى الأمة الإسلامية سنجد أن الأمر قد حسم منذ نهاية القرن الأول للهجرة، لأن الثقافة الإسلامية قد فقدت عنصر الوحدة الذي يعطيها المعنى و الهوية، لتصبح الأولوية، عبر كامل التاريخ الإسلامي القديم و الحديث، لهويات إثنية و طائفية متعددة و متناقضة و متصارعة و متقاتلة.

و منه يمكننا القول أن المسلمين اليوم يعيشون تحت تخدير أسطورتين: أسطورة ماض الأمة المجيد، ماض صنعته و انتقاه المؤرخون و الأيديولوجيين من بين الكثير من الصفحات المظلمة للتاريخ الإسلامي الطويل و المليء بالصراعات و الاقتتال و الفتن؛ و أسطورة الأمة الموحدة و العائدة التي ستحكم العالم و تنشر الخير في كل مكان. و لهذا نجد أن كل المشاريع الحديثة التي تحاول النهوض بالإسلام، كانت دائما مشاريع أكبر من إمكانيات المسلمين، لأنها مشاريع مبنية على العاطفة أكثر مما هي مبنية على العقل. و هذا ما حول هذه المشاريع إلى حلم أو مشروع كابوس يزداد تأكدا مع كل انتكاسة تضرب المسلمين، في فلسطين و في أفغانستان و في لبنان و في الصومال و في الجزائر و القائمة طويلة.

— أستاذ مكلف بالدروس يسقم علم الاجتماع بالمركز الجامعي مصطفى اسطيموني — معسكر —

- 1 - ORIOL Michel .(2002). « Le communautarisme en question ». *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, hors série n° 6, décembre 2002. pp. 117-120.p 117.
- 2 - WATERMAN Alan S. (1999). «Identity, the Identity Statuses, and Identity Status Development: A Contemporary Statement ». *Developmental Review*. N°19, (1999) pp.591-621. p.592.
- 3 - HUDDY Leonie. (2001). «From social to political identity: A critical examination of social identity theory». *Political Psychology*. Vol.22. N°. 1. 2001. pp. 127-156. p. 141.
4. BETTENCOURT, B. Ann; HUME, Deborah. (1999). «The cognitive contents of social-group identity: values, emotions, and relationships». *European Journal of Social Psychology* . N° 29. 1999. pp.113-121. p. 113.
- 5 - HUDDY Leonie. *Ibid*. p. 145.
- 6 - Eric O. HANSON. (2006). *Religion and politics in the international system today*. New York: Cambridge University Press. pp. 73-74.
- 7 - Alesina A. & E. Spolaore, 2003, *The Size of Nations*, Cambridge, The MIT Press. p2.
- 8 - Isabelle Taboada Leonetti.(2000). « Note de lecture :La création des identités nationales, par THIESSE Anne-Marie» *Cahiers de l'URMIS*. N° 6, 2000. pp. 87-89. p. 87.
- 9- Isabelle Taboada Leonetti. *Ibid*. p.88.
- 10 - Serge Cordelier (dir.) (2003). *Le dictionnaire historique et géopolitique du 20e siècle*. Paris : La Découverte. Entrée Etat, p.242.
- 11 - GARBI Schmidt.(2005). "The transnational umma myth or reality? examples from the western diasporas". *The Muslim World* . Volume 95, October 2005.pp. 575-586. p. 575.
- 12 - Bertrand Badie.(1992). *L'Etat importé*. Paris : Fayard. p. 249.
- 13 - Patrick Michel. (1999). « Religion, nation et pluralisme : Une réflexion fin-de-siècle ». *Critique internationale*. N°3 - printemps 1999. pp. 79-97. p.84.
- 14 - Patrick Michel. *Ibid*. p. 84.
- 15 — سورة الأنبياء، الآية 92.
- 16 — سورة الحجرات، الآية 13.
- 17 *Religion and state: The Muslim approach to politics*. New York: Columbia - L. Carl Brown.(2000) universityPress. pp. 13-18
- 18 - Jane Jacobs. (2004). *Dark Age Ahead*. New York: Random House, p.176.