Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Sayı: 16
Güz 2021
BARTIN – TÜRKİYE

Bartin University
Journal of Islamic Sciences Faculty
ISSN: 2148-3507
e-ISSN: 2619-3507
Number: 16
Autumn 2021
BARTIN – TURKEY

HÜVİYET VE HÜVİYET TERİMİ ÖNCESİ

THE IDENTITY AND BEFORE THE IDENTITY

مصطلح الهُوِيَّةُ وما قبل مصطلح الهُوِيَّةُ

Tarek HUSSEIN
Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bartın/Türkiye
Assist. Prof., Bartin University, Faculty of Islamic Sciences, Bartin / Turkey
thussein@bartin.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9755-3848

Makale Bilgisi/Article Information
Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 4 Ekim /October 2021
Kabul Tarihi/Accepted: 30 Aralık /December 2021
Yayın Tarihi/Published: Aralık /December 2021
Atıf/Cite as: Hussein, Tarek. "Hüviyet ve Hüviyet Terimi Öncesi". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2021), 232-251.
İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

Arap ve İslam düşüncesindeki hüviyet kavramının (modern anlamda) ortaya çıkışının ve ona olan ilginin ve bununla meşguliyetin son iki yüz yılda gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bazıları dediler ki: "Bu ilginin sebebi, kimilerine göre geniş anlamda milletin kimliğini, uygarlığını ve tarihini tehdit eden tehlike duygusuna, kimilerine göre ise dar bir vatana bağlılıktır." Başka bir neden daha var ki, birçok düşünür, ister devletin dar anlamıyla, isterse daha geniş Arap ve İslam dünyası anlamıyla olsun, ulusun yaşadığı kötü gerçekliği değiştirmenin ve düzeltmenin gerekliliğine bağladılar. Pek çok yazı, modern Arap bilincindeki hüviyet sorununun MS 1798'de Fransa'nın Mısır ve Şam'a yaptığı seferle, yani ötekiyle şiddetli sürtüşmesiyle başladığı konusunda hemfikirdir. Mamafih bu Batı ile ilk temas değildi. Bundan evvel, on birinci yüzyılın sonunda Haçlı Seferleri meydana gelmişti. Ancak, iki durum arasında fark çok büyüktür. İlki, medeniyet olarak gelişmiş Müslüman Araplar ile kılıçtan başka kültürleri olmayan Haçlı kuvvetleri arasındaydı; ikincisi ise genç Avrupa medeniyeti ile medeniyet yolunda onun birkaç asır gerisinde kalmış Müslüman Araplar arasında gerçekleşmiştir. "Hüviyet" teriminin dile getirilmemiş olmaması ya da on dokuzuncu yüzyılın başlarından önce yazılarda kullanılmamış olması, genellikle "hüviyet" teriminin manasını içeren ve bu kavramı ifade eden başka bir terimin yokluğu anlamına gelmemektedir. Bu, belirli sınırlar içindeki bir ülkenin insanları için "hüviyet" kavramının içeriği konusunda, ya da bu kavramın çeşitli halkların, ırkların ve bazen birçok dinin on dört asırdan fazla bir süredir gölgesi altında yaşadıkları Ortadoğu'da daha geniş içeriğe sahip olduğu konusunda düşünürler arasında asgari düzeyde bir anlaşma olduğunu gösterir. Bu makale, on dokuzuncu yüzyıldan sonra kullanılan "hüviyet" teriminin içeriğini ifade eden başka bir terimin varlığını veya o dönemde bu içeriği ifade edebilecek kavramları araştırmayı amaçlamaktadır. "Hüviyet" kavramının kullanılmaya başlandığı tarihi kesin olarak öğrenmek merakımızı uyandırmaktadır. Ancak "hüviyet" teriminin veya bu terimden evvel kullanılan terimlerin kullanım tarihinin belirlenmesi birçok engeli içermektedir. Bu makale iki bölüme ayrılmıştır. İlki on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda "hüviyet terimi"nin kullanılma merhalesi, ikincisi bu tarihten önceki -"hüviyet" teriminin henüz kullanılmadığı- merhale. Bu taksimat bu konuda kullanılan birçok terimin içeriğini bilmeyi amaçlamaktadır. Özellikle diğer iki yüzyılda kullanılan "millet" ve "Mısır milleti", "milliyetçilik" ve "Arap milliyetçiliği", "vatan" ve "ulusçuluk", "halk" ve "halklar", "dinler" ve "İslam dini" ve bu içeriklerin önceki anlamları gibi. Bazıları: "Geçmişte 'Hüviyet' teriminin kullanımında Doğu, Batı, Kuzey ve Güney arasında bir farklılık yoktu, hepsi de aynı terimi kullanıyordu" dediler. Ama bu, "hüviyet" terimin kavram ve içerikleri konusunda hemfikir oldukları anlamına gelmez. Hatta farklı tarihsel dönemlerde bile, içerik bir dönemden diğerine tamamen farklılık gösterebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hüviyet, Milliyetçilik, Vatan, Arap Milliyetçiliği.

ABSTRACT

We can only confirm the novelty of the term identity, in its modern sense, in Arab-Muslim thought. This term has only been the subject of interest and debate for two centuries. According to some, the cause of this interest arose from the feeling and perception of a danger that would threaten the identity, civilization, and history of the Umma in the broad sense of the entire Arab-Muslim world for some, or narrower territory for others. Another cause would be the need for change and reform of the deplorable state that the Umma is experiencing today in each of the territories as well as in the entire Arab-Muslim world. In many works it has been agreed that the question of identity in the modern Arab consciousness began with the arrival of Bonaparte's French expedition in 1798 in the form of violent contact with the other, a Europe well-armed not only by new weapons but also by science and technology. It has become a theme of research and a current of thought. This clash with the other was not the first. It was preceded six centuries earlier by that with the Crusades, in a context then quite different. The crusaders managed, especially at first, to gain a foothold in the Middle East because of the divisions and quarrels between local governors much more than the special strength of the crusaders. The Arab Muslims were then culturally and scientifically. At the end of the 18th century, on the other hand the young European civilization met the Arabs and Muslims who had accumulated the delays for centuries. The absence of the term (identity-*huwiya)* or rather its extremely rare use in writings prior to the nineteenth century-does not mean a total absence of this notion or the non-existence of another term that reflects the content and concept often included in the term "identity". This presupposes at least the existence of an unanimously shared agreement among intellectuals on the content of the term *huwiya*), applied to the population living in a territorial state, within known borders, or for a group of peoples, belonging to different ethnic groups and religions who have lived together for more than fourteen centuries in the Middle East. This article aims to explore the existence of the terms that express the content of the term (identity-*huwiya),* used after the 19th century, if necessary to find concepts that could express this content during this period. It is curious to note that we know precisely from when the term "huwiya" began to be used but dating the use of the term(s) prior to that of *huwiya* faces many obstacles. This article considers periods, that of the use of the term of identity *(huwiya),* in the 19th and 20th centuries, and the previous one, in order to know the content of many of the terms used on this subject, especially during the other two centuries, such as "the nation" (umma), "the Egyptian nation" *(al-umma al-*

misriyya), "nationalism" *(qawmiyya)* and "Arabalism" *(qawmiyya 'arabiyya),* the "homeland"*(watan)*and "patriotism" (*wataniyya),* "people" *(sha'b)* and "peoples" *(shu'ûb),* "religions"*(adyân)* and "Islamic religion" *(dîn islâmî),* as well as the previous meanings of these terms. In the past it was said "no dispute about the use of a term", which means that in the north, south, east, west, the same term can be used, but this does not mean an agreement on the concept and content of the term. Even from one period to the next, the content may vary.

Keywords: History of Islam, Identity, Nationalism, Homeland, Arab Nationalism.

لا يمكن إلا أن نذهب إلى تأكيد حداثة مصطلح الهُوِيَّةُ (بالمعنى الحديث) في الفكر العربي والإسلامي والاهتمام به، وأن الانشغال به يعود في أقصى تقدير إلى مدى القرنين الماضيين. ويعزوا البعض السبب في هذا الاهتمام بالمصطلح إلى الشعور والإحساس بالخطر الذي يهدد هوية وحضارة وتاريخ الأمة بالمعنى الواسع عند البعض والقطري الضيق عند الأخرين. وهناك سبب أخر وهو أن الكثير من المفكرين رَأَوْا ضرورة التغير وإصلاح الواقع السيئ الذي تعيشه الأمة سواء بالمعنى الضيق الدولة أو الواسع العالم العربي والإسلامي. كما وتتفق العديد من الكتابات أن سؤال الهُوِيَّةُ في الوعي العربي الحديث بدأ مع الحملة الفرنسية على مصر والشام في عام 1798م، أي مع الاحتكاك العنيف مع الأخر. ولم يكن هذا هو الاحتكاك الأول مع الغرب، بل سبقه في نهاية القرن الحادي عشر الحملات الصليبية، إلا أن الفرق هائل في الحالتين: الأولى كانت بين العرب المسلمين المتقدمين حضارياً مع القوة الصليبية التي لا تملك من المعارف سوى السيف، والثانية حيث كانت بين الحضارة الأوربية الفتية والعرب والمسلمين المتأخرين عن ركب الحضارة منذ عدة قرون. ولا يعني عدم وجود المصطلح "الهُوِيَّةُ" أو عدم استخدامه في الكتابات _فيما قبل بداية القرن التاسع عشر_ انعدام المعنى أو انعدام وجود مصطلح آخر يعبر عن المضمون والمفهوم المتضمن غالباً في مصطلح "الهُوِيَّةُ". هذا بافتراض حد أدنى من الاتفاق بين المفكرين على مضمون مفهوم "الهُوِيَّةُ" لشعب دولة قطرية داخل حدود معروفة، أو المضمون الأكثر اتساعاً الذي عاشت في ظله عدة شعوب وأجناس وأحياناً ديانات أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان في منطقة الشرق الأوسط. تهدف هذه الورقة للبحث عن وجود مصطلح آخر يعبر عن مضمون "مصطلح الهُوِيَّةُ"، المستخدم بعد القرن التاسع عشر، أو البحث عن المفاهيم التي يمكن أن تعبر عن هذا المضمون في تلك الفترة. ومما يثير الفضول أننا نعرف على وجه اليقين تاريخ بداية استخدام مصطلح الهُوِيَّةُ، ولكن تحديد تاريخ استخدام مصطلح أو مصطلحات "ما قبل الهُوِيَّةُ" يتضمن العديد من العقبات. إن تقسيم رحلة البحث في هذه الورقة إلى مرحلة "مصطلح الهُوِيَّةُ"، القرنين التاسع عشر والعشرين، ومرحلة "ما قبل الهُوِيَّةُ" قبل هذا التاريخ، يهدف إلى معرفة المضامين المستخدمة للعديد من المصطلحات المتداولة في هذا الموضوع وخاصة في القرنيين الأخريين من قبيل " الأمة والأمة المصرية، القومية والقومية العربية، الوطن والوطنية، الشعب والشعوب، الأديان والدين الإسلامي" والمعاني السابقة لتلك المضامين. وقديما قالوا "لا مشاحة -أي لا خلاف- في المصطلح" وهذا يعني أن الشرق والغرب والشمال والجنوب قد يستخدم نفس المصطلح، ولكن هذا لا يعني مطلقا اتفاقهم على مفاهيم ومضامين هذا المصطلح. وحتى على مستوى الفترات التاريخية المختلفة فقد يختلف المضمون كل الاختلاف من فترة لآخري.

مصطلح الهُوِيَّةُ وما قبل مصطلح الهُوِيَّةُ؟

لا يمكن إلا أن نذهب إلى تأكيد حداثة مصطلح الهُوِيَّةُ (بالمعنى الحديث) في الفكر العربي والإسلامي والاهتمام به، وأن الانشغال به يعود في أقصى تقدير إلى مدى القرنين الماضيين. ويعزوا البعض السبب في هذا الاهتمام بالمصطلح إلى الشعور والإحساس بالخطر الذي يهدد هوية وحضارة وتاريخ الأمة بالمعنى الواسع عند البعض والقطري الضيق عند الأخرين. وهناك سبب أخر وهو أن الكثير من المفكرين رَأَّوْا ضرورة التغير وإصلاح الواقع السيئ الذي تعيشه الأمة سواء بالمعنى الضيق الدولة أو الواسع العالم العربي والإسلامي. كما وتتفق العديد من الكتابات أن سؤال الهُوِيَّةُ في الوعي العربي الحديث بدأ مع الحملة الفرنسية على مصر والشام في عام 1798م، أي مع الاحتكاك العنيف مع الأخر. ولم يكن هذا هو الاحتكاك الأول مع الغرب، بل سبقه في نهاية القرن الحادي عشر الحملات الصليبية، إلا أن الفرق هائل في الحالتين: الأولى كانت بين العرب المسلمين المتقدمين حضارياً مع القوة الصليبية التي لا تملك من المعارف سوى السيف، والثانية حيث كانت بين الحضارة الأوربية الفتية والعرب والمسلمين المتأخرين عن ركب الحضارة منذ عدة قرون.

وعادة لا يعني عدم وجود المصطلح "الهُوِيَّةُ" أو ندرة الحديث عنه وكذا استخدامه في الكتابات، فيما قبل بداية القرن التاسع عشر، انعدام مصطلح آخر يعبر عن المضمون والمفهوم المتضمن غالبا فيه " مصطلح الهُوِيَّةُ". هذا بافتراض حد أدني من الاتفاق بين المفكرين قديماً وحديثاً على مضمون هذا المفهوم "الهُوِيَّةُ" لشعب دولة قطرية داخل حدود معروفة، أو المضمون الأكثر اتساعا الذي عاشت في ظله عدة شعوب وأجناس وأحيانا ديانات أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان في منطقة الشرق الأوسط.

تهدف هذه الورقة للبحث عن المصطلح المستخدم فيما قبل "مرحلة شيوع مصطلح الهُوِيَّةُ"، ما قبل القرن التاسع عشر، والمضمون الذي يمكن أن يكون له في تلك الفترة. ومما يثير الفضول أنه قد يكون من السهل نسبيا تحديد بداية شيوع المصطلح ومن ثم تحديد نهاية ما قبل المصطلح "ما قبل الهوية" ولكن تحديد بداية مرحلة "ما قبل مصطلح الهوية" أي مرحلة البحث يقابل بالعديد من العقبات.

وتقسيم رحلة البحث في هذه الورقة إلى فترتين: الأولى "مصطلح الهُوِيَّةُ"، القرنين التاسع عشر والعشرين، وفترة "ما قبل الهوية" قبل هذا التاريخ، يهدف إلى معرفة المضامين المستخدمة للعديد من المصطلحات المتداولة في البحث حول هذا الموضوع ومنها " الأُمة، القومية والقومية العربية، الوطن والوطنية، الشعب والشعوب، الأديان والدين الإسلامي" قديما وحديثا ومدي ديمومة تلك المضامين.

وقديما قالوا "لا مشاحة -أي لا خلاف- في المصطلح" بما يعني أن الشرق والغرب والشمال والجنوب قد يستخدم نفس المصطلح، ولكن هذا لا يعني مطلقا اتفاقهم على مفاهيم ومضامين هذا المصطلح. وحتى على مستوى الفترات التاريخية المختلفة فلا مشاحة في المصطلح، ولكن قد يُختلف المضمون كل الاختلاف.

من أين نبدأ

هُوِيَّةُ، الدراسة والبحث عن الهُوِيَّةُ في بلد مثل "مصر" عمره المكتوب أكثر من 7 الاف سنة وتقطيره السياسي الحالي داخل حدوده الحالية التي لم يمض عليه سوى قرنين أمراً في غاية الصعوبة لعدة أسباب منها أنه ينتمي إلى فضاءٍ جغرافي وتاريخي وثقافي أوسع بكثير من حدوده والأكثر صعوبة في الأمر أن الكلمات والمصطلحات ومعانيها المستخدمة

في الدراسة لا تعود لأكثر من قرنين من الزمان ومستعارة أيضا من مناطق أخرى على الجانب الأخر من البحر المتوسط. وما يقال عن مصر ينطبق على كثير من بلدان المنطقة الحالية.

أن الكثير من الكلمات والمصطلحات من قبل، وطن ووطنية ومواطن، وقومية، وأمة، وعروبية...، المستخدمة عند البحث في ذلك الموضوع وإن كانت موجودة لغوياً قديماً إلا ان المعاني التي تحملها تلك الكلمات، في الكتابات الحديثة، أغلبه يرتبط بما حدث من صدام مع الأخر وتغير الوضع السياسي والجغرافي ولا تمت بصله للمعاني القديمة. وببساطة أكثر نقول إن الكلمات والمصطلحات المتداولة قد حُملت في القرنين الماضين بمضامين لم ترد أبدا بفكر القدماء.

وما يقال على الكلمات والمصطلحات يقال أيضا على التصنيفات الأثنية والحدود الإقليمية والجغرافية. فلقد اشتهر بين المسلمين في كل انحاء العالم الإسلامي صحيح البخاري، الجامع لأحاديث الرسول، بدون أن يدري أغلبيتهم أن البخاري اسم نسب إلى مكان "بخاري" وأيضا لم يبحث أحد عن عرقه، وكذلك عُرف فاتح الأندلس باسم طارق بن زياد وليس "طارق البربري"، وصلاح الدين الأيوبي وليس "صلاح الدين الكردي، والسلطان محمد الفاتح وليس "محمد التركي ولا حتى محمد العثماني". وأيضا بالنسبة للجغرافيا كان هناك بلاد المغرب العربي وبلاد سلاجقة الروم وليس "الأتراك" وحتى الكلمة المستخدمة كثيرا في الكتابات الغربية (Arabia) لم يكن لها ما يقابلها في اللغة العربية.

قد يكون من المفيد أن ننقل هنا تعريف مصطلح الهوية وبعض المصطلحات الأخرى كما ورد في قاموس العلوم الاجتماعية الصادر في علم 1978، [1] أي أنها التعاريف الشائعة في نهاية القرن التاسع عشر والعشرين:

- "الهُوِيَّةُ": عملية تمييز الفرد لنفسه عن غيره أي تحديد حالته الشخصية Personal identity، ومن السمات التي تميز الأفراد عن بعضهم الاسم والسن والحالة العائلية والمهنية الخ....
- الوّطنيّة - حُبّ الوّطَن: الوطنية في كافة مظاهرها عبارة عن الدافع الذي يؤدي إلى تماسك الأفراد وتوحدهم وإلى ولائهم للوطن وتقاليده والدفاع عنه. ويتكون الشعور بالوطنية منذ سنوات التنشئة الأولى ومن ارتباط الفرد في أول عهده بالبيئة المباشرة والمشاعر التي تتولد لدى الوطني قد لا تستند على التفكير بقدر ما تستند على استجاباته العاطفية.
- الوّطن: هو البلد الذي تسكنه أُمُة يشعر المرء بارتباطه بها وانتمائه إليها، وحتى وإن كان هذا البلد خاضعًا لدولة أُخرى أو كانت الأمة لم تنتظم دولة بعد.
- الأُمة، الشّعب، القّوم: مجموعة من الأفراد تجمعهم ثقافة مشتركة تستند إلى وحدة الأصل أو اللغة أو الدين ويربط بينهم تاريخ وتراث اجتماعي ومصالح اقتصادية ويعيشون على أرض واحدة ويعملون على دوام هذه الروابط من الناحية السياسية في إطار الدولة.
- القومية: هي تحول شعور لا موضعي غامض بالقرابة الشعبية إلى شكل من الوعي السياسي الأكثر وضوحاً، أو إلى أيديولوجية تعتبر حب الوطن هو القيمة الاجتماعية الأساسية وتعمل على زيادة ولاء الفرد للوطن. وتنطوي القومية على الشعور بالمصير والأهداف والمسئوليات المشتركة لجميع المواطنين.

دلالة الزمان في الهوية وأخواتها:

مصطلح الهُوِيَّةُ وكذلك المصطلحات الأخرى من قبل الوطنية والقومية... (بالمعنى الحالي) بدأ الاهتمام والانشغال به إلى القرنين الماضيين كما أسلفنا مع قدوم الحملة الفرنسية عام 1798. ويمكن اعتبار هذا التاريخ هو بداية الأزمة أو

[1] - أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية انجليزي فرنسي عربي، مكتبة لبنان، بيروت 1982. ص 206، 278، 280، 307.

الشعور بالأزمة بالمعنى الذي ذهب اليه المفكر الفرنسي كلود بار بأن معنى مطلح الازمة هو "مرحلة صعبة تمر بها مجموعة اجتماعية أو يمر بها فرد"[2].

وعلى الرغم من قصر عمر الحملة الفرنسية على مصر والشام، 1 يوليو 1798 – 2 سبتمبر 1801، فقد ولدت تياراً قوياً للتغير والتجديد في العالم الإسلامي. هذا التجديد الذي رأى فيه الداعين اليه طوق نجاة من الخطر القادم والطامع في الأرض والثروات. وكان من أوائل رواد هذه الدعوة للتغير شيوخ الأزهر أنفسهم ومنهم حسن العطار (1766-1835م) الذي قال بعد احتكاكه بعلماء الحملة الفرنسية "إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس بها"[3]. ولكن المستشرق برنار لويس يؤكد أن حملة بونابرت في 1798م فتحت أيضا مرحلة جديدة في تاريخ التغريب للمنطقة، وهي، أي الحملة الفرنسية، نقطة تحول في التاريخ وأول طريق يسلكه الغرب الاستعماري إلى الشرق الأوسط، أو أول صدمة لحالة الرضا السائدة في العالم الإسلامي، أو أول دافع إلى التغريب والإصلاح .... وقد دشنت قرناً ونصف من التدخل الأنجلو فرنسي المباشر في شئون هذه الأراضي، وقد أحدث هذا التدخل والسيطرة الغربية تغييرات واسعة عميقة غير قابلة للعودة إلى الوراء، على مختلف مستويات الوجود الاجتماعي للجغرافية الإسلامية. ويضيف أنه على الرغم من أن الغربين هم من أهم أسباب هذه التغييرات العميقة بالمنطقة إلا أنهم كانوا أكثر محافظة وحذر في سياستهم فلم يظهروا دائما بشكل مباشر وتركوا أكثر التغييرات الجذرية العنيفة تحدث على يد مستغربي الشرق الأوسط من حكامه الشرقيين الذين كانوا أكثر عزما وشجاعة[4]"، أو أكثر مَلَكية من المَلك.

دلالة المكان في الهوية وأخواتها:

إذا كان موضوع الكتاب يحاول التركيز على مصر والتي بدأت بها أسباب الازمة ومنها توسعت إلى كامل المنطقة الإسلامية، والتي كانت تخضع بشكل أو بأخر لحكم أخر خلافة إسلامية (الخلافة العثمانية)، فإن الأزمة ما زالت تعصف بغالبية الدول العربية التي نشأت بيد الاحتلال بعد فصلها بعضها عن بعض بحدود من صنعه وإخراجها من الجغرافية العربية الإسلامية التي دامت ما يقرب من أربعة عشر قرن.

عرفت مصر مفهوم الدولة المستقلة منذ عدة ألاف من السنين، بل وكانت في فترات ليس بالقصيرة إمبراطورية ممتدة فرضت هيمنتها على مساحة واسعة من قلب العالم القديم، إلا انها منذ القرن الأول الميلادي وحتى الفتح الإسلامي في القرن السابع كانت ولاية تابعة للإمبراطورية الرومانية. وبعد الفتح الإسلام أصبحت جزء من العالم الإسلامي وبعد أقل من ثلاثة قرون كانت مصر عاصمة للخلافة الفاطمية الزاهرة لمدة قرنيين ثم عاصمة الدولة الأيوبية ومن بعدها الدولة المملوكية التي حكمت أغلب العالم العربي الإسلامي حتى بداية القرن السادس عشر عندما سقطت على يد العثمانيين وبعدها غدت مصر من أكبر ولايات الخلافة العثمانية. وهذا الوضع المستقر للمنطقة بشكل عام ومنها مصر لمدة أكثر من عشرة قرون تغير بشكل مفاجئ وخشن على يد الاحتلال الفرنسي (الحملة الفرنسية) ثم على يد محمد على وأخيرا على يد الاحتلال الإنجليزي منذ 1882م.

ونشأة الدولة المصرية القطرية المعاصرة كان على يد غير مصرية (محمد على التركي) يمنع بشكل قاطع ـأوجه المقاربة مع نشأة الدول القومية الحديثة في أوربا على يد أبنائها. وتشير أحد الدراسات إلى ذلك بالقول" أن الوطن العربي

---

[2]- كلود دوبار، أزمة الهويات: تفسير تحول، ترجمة رندة بعث، المكتبة الشرقية، لبنان 2008. ص 28-29.
[3]- محمد عمارة، المشروع الإسلامي للتغير ومطاعن العلمانيين عليه، الجامعة الإسلامية، العدد 3 تموز 1994، ص 15-55.
[4]- Bernard Lewis, The Middle East and the West, Indiana University press, Bloomington, USA 1964. P. 34.

الحالي كيان معقد تتداخل فيه عناصر الولاءات المحلية بالولاءات الوطنية، ولا تتطابق فيه حدود الجغرافيا مع حدود المشاعر، ولا حدود السياسة مع حدود الأمة"[5].

ومصر وغيرها من بلدان المنطقة الحديثة جزء من المنطقة العربية الإسلامية الممتدة من جنوب تركيا إلى المحيط الأطلسي غربا وهي المنطقة التي تسمى عند البريطانيين الشرق الأدنى. ومنذ بداية القرن العشريين استخدم اسم "الشرق الأوسط"، وتضم الخليج الفارسي أيضا، وذلك المصطلح ظهر في عام 1902 من قبل البحرية الأمريكية ثم استخدم من قبل جريدة التايم والحكومة البريطانية بعد توسيع مدلوله الجغرافي وبجانبه استخدم مصطلح القديم "الشرق الأدنى" ولكن بصورة أقل [6].

ويجب التأكيد على أن عدم وجود دول قطرية ذات حدود معروفة بالمعني الحديث قديما لا يعني عدم وجود شعوب واقوام وبلدان مختلفة، فلا ينكر أحد وجود مناطق جغرافية مختلفة بأسماء مختلفة في العالم الاسلامي "مصر، تونس، المغرب، اليمن، تركيا، إيران" قبل القرن التاسع عشر وكذلك وجود شعوب وأقوام تحمل اسماء مختلفة "مصريون، مغاربة، اتراك، يمنيون ...."ولكن السؤال هنا هو: هل ما الذي يربط هذه المناطق وهذه الشعوب بعضهم ببعض قبل لفظة الهوية وإخوتها المعني الحديث؟ وحتى على مستوى كل شعب من شعوب المنطقة ما الذي كان يربط شعب ما بالمكان الذي يسكنه؟ هل هي " صلة الدم أو الهوية السرمدية "المتوهمة" لشعب البلد الذي يسكنه؟ وبمعنى أخر هل كان الانتماء إلى قومية أو التبعية لبلد ما يعد العنصر أو العامل الأساسي أو حتى العامل ذو الفاعلية المؤثرة في عملية تحديد الهوية السياسية أو الولاء السياسي أو شيء أخر، وهو ما نبحث عنه؟

مصطلحات ومعاني:

الهُوِيَّةُ، نبدأ بهذا المفهوم في التراث العربي الإسلامي، أي قبل القرن التاسع عشر وما بعده. وأول ملاحظة على هذا المفهوم أو الكلمة هو قلة استخدامها وقلة الكتابات حولها. فعلى مستوى اللغة فإن اللفظة **"الهُوِيَّةُ"** وإن كانت مكونة من حروف عربية فهي ليست أصيلة في اشتقاقها للتعبير عن المعني السائد قديما (هو ، الموجود- الذاتية- الخصوصية- المقابل للغيرية)، وفي ذلك يقول ابن رشد المتوفي في (595هـ/ 1198 م) " وينبغي أن تعلم أن اسم الهوية ليس هو شكل اسم عربي في أصله وانما اضطر اليه بعض المترجمين فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف "هو " .....اشتقوا منه هذا الاسم "الهوية" على غير عادة العرب في اشتقاقها، اسما من اسم، فإنها لا تشتق اسما من حرف فدل هذا الاسم على ما يدل عليه ذات الشيء. واضطر إلى ذلك كما قلنا بعض المترجمين لأنه رأى ان دلالته في الترجمة على ما كان يدل عليه اللفظ الذي كان يستعمل في لسان اليونانيين بدل الموجود في لسان العرب، بل هو ادل عليه من اسم "الموجود" وذلك ان اسم الموجود في كلام العرب، لما كان من الأسماء المشتقة والاسماء المشتقة تدل على الاعراض خُيل إذا دل به في العلوم على ذات الشيء إنه يدل على عرض فيه..."[7].

هذا ما لاحظه ابن رشد عن المصطلح لغويا، أما الفارابي المتوفي في (339 هـ/950م) أي قبل ابن رشد بأكثر من قرنين فيتناول الهوية بقوله:" هوية الشيء وعينيته ووحدته وتشخّصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد، وقولنا إنه

---

[5] - علي أسعد وطفة، إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة، ص153.

[6]- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 9.

[7] - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحرير موريس بويج، 4مجلدات، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1938.ص557.

" هو " إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المتفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك، وقال الهو هو معناه الوحدة والوجود فإذا قلنا زيد هو كاتب معناه زيد موجود "[8].

ويقول ابن حزم المتوفي في (456هـ/1064م): "وحد الهُوِيَّةُ: هو أن كل ما لم يكن غير الشيء فهو هو بعينه، إذ ليس بين الهوية والغيرية وسيطة يعقلها أحد البتة، فما خرج عن أحدهما دخل في الآخر ولا بد. وأيضا فكل اسمين مختلفين لا يخبر عن مسمى أحدهما بشيء إلا كان ذلك الخبر خبرا عن مسمى الاسم الآخر، ولا بد أبدا فمسماهما واحد بلا شك "[9].

يُعَرف الجرجاني المتوفي في (816هـ/1413م) الهوية بأنها "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق. والهوية السارية في جميع الموجودات: ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء"[10]. أما تعريف المناوي المتوفي في (1031هـ/ 1622م) هو ما ذكره الجرجاني: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق [11]. ومفهوم " الهوية " في المعاجم: المصباح المنير والقاموس المحيط، ولسان العرب، تخلو من تعريف لهذا المصطلح الحديث، ولا يتعدى شرح اللفظة عن: أن الهوية مستقاة من الفعل هوى، أي سقط من علو. ويُعَرف زكي بدوي في معجمه الحديث "الهُوِيَّةُ" بإنها: عملية تمييز الفرد لنفسه عن غيره أي تحديد حالته الشخصية Personal identity، ومن السمات التي تميز الأفراد عن بعضهم الاسم والسن والحالة العائلية والمهنية الخ.... ويقال في المنطق: مبدأ الهُوِيَّةُ: ويقصد به أن الموجود هو ذاته أو هو هو..... [12].

ويلاحظ من خلال العرض السابق أن الهوية التي كان يُنظر إليها من خلال نظرة استاتيكية، تتوجه إلى الفرد وتصنّفه من خلال صفة واحدة أو عدد قليل جدا من الصفات، والتي لا تقبل في هذا الإطار أي تغيير. فالهوية هنا تدور حول مفهوم التطابق التام والذي أن لم يتحقق يخرج الشخص إلى الغيرية. وهذا المفهوم القديم لمصطلح الهوية يختلف تماما عن المفهوم أو المعنى الاصطلاحي الحديث.

أما مفهوم "الهوية " اصطلاحاً في الكتابات العربية، وجُلها يعود إلى القرن التاسع عشر وما بعده، فهي تدور في المعاني الحديثة المنبثقة من تجارب وكتابات الغرب وكذا الشعور بالأزمة بعد مرحلة طويلة من التغريب والأوضاع المستحدثة بالمنطقة وتعكس التنوع والثراء الذي تمتع به المصطلح. ويعلق المفكر الفرنسي ألفرد جروسر **(A. Grosser)** على ذلك بالقول "هناك العديد من الألفاظ التي تعبر عن طرق في التفكير، ولكن هناك القليل منها التي حظيت بالتضخيم الذي ناله في هذا الوقت مفهوم الهوية"[13].

ويشير البعض صراحة إلى أنّ مفهوم " الهوية الحديث " هو مفهوم غربي لم تعرفه لغتنا العربية إلا حديثا، ولم تكن الثقافة العربية في عصورها الزاهرة بحاجة إلى تعريف الهوية أو القومية اصطلاحا، بل لم تكن بحاجة إلى طرح سؤال الهوية ذاته، فلماذا تطرح سؤالا لتأكيد الذات على الرغم ممّا شيّدته من مجد وحضارة عربية أصيلة ومعالم هوية حضارية عربية بارزة، تدل على ترابط وتماسك حقيقي بين أبناء الأمة" [14].

---

[8] - أبو نصر محمد بن محمد بن أولزلغ بن طرخان الفارابي، التعليقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، 1349 هـ، ص: 21.
[9] - ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 أجزاء، دار الجيل، ط2، بيروت 1996.ج2. ص 306.
[10] - علي بن محمد بن علي الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق إبراهيم الابياري، دار الريان للتراث، القاهرة بدون. ص320.
[11] - عبد الرؤوف بن المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة 1990.ص344.
[12] - أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية انجليزي فرنسي عربي، ص 206.
[13]- A. Grosser, DEBATS LIBERTÉS Les identités abusives, https://bit.ly/2NliYjM
[14]- فاطمة الزهراء سالم، نحو هوية ثقافية عربية اسلامية. ص 81.

ومن التعريفات المهمة للهوية في الكتابات الحديثة ما ذهب اليه رشاد عبد الله " بأنها الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقته الاجتماعية التي ينتمي إليها، والتي عن طريقها يتعرف عليه الآخرون باعتباره منتميا إلى تلك الجماعة. وهي شفرة، تتجمع عناصرها العرقية على مدار تاريخ الجماعة (التاريخ) من خلال تراثها الإبداعي (الثقافة) وطابع حياتها (الواقع الاجتماعي). ولكن الملامح الحقيقية للهوية، هي تلك التي تنتقل بالوراثة داخل الجماعة، وتظل محتفظة بوجودها وحيويتها بينهم مثل: الأساطير، والقيم والتراث الثقافي"[15].

والهوية عند علي سعيد إسماعيل هي "كيان يجمع بين انتماءات متكاملة، وهوية المجتمع تمنح أفراده مشاعر الأمن والاستقرار والطمأنينة، فالهوية القومية تمنح أبناء الأمة الشعور بالثقة والأمن والاستقرار، وفي الوقت الذي يكون فيه المجتمع متعددا بانتماءات وفئات وجماعات عرقية، أو دينية، أو سياسية، أو اجتماعية، الهوية المشتركة لا تعني بالضرورة إزالة الانتماءات الفرعية بقدر ما تعني ضمان عدم التضارب بين الهوية المشتركة والهوية الفردية"[16]. وهي أيضا "جملة المعالم المميزة للشيء التي تجعله هو هو، بحيث لا تخطئ في تميزه عن غيره من الأشياء، ولكل إنسان شخصيته المميزة له، فله نسقه القيمي ومعتقداته وعاداته السلوكية وميوله واتجاهاته وثقافته، وهكذا الشأن بالنسبة للأمم والشعوب "[17].

يشير أمين العالم: أن الهوية ليست أقنوماً ثابتا منجز اً نهائياً، بل هي مشروع متطور فاعل، مفتوح على المستقبل، وهي ليست من ناحية أخرى مغلقة على ذاتها مكتفية بها، وإنما ذات طابع علائقي متفاعل مع غيرها. إن التطور والتفاعل للهوية لا يلغيها، بل يغنيها ويجعلها قيمة فاعلة لا قيمة جامدة راكدة. ولهذا فهوية الإنسان هي بالضرورة في تجدده لا في جموده، وفي تفاعله وتفتحه لا في عزلته. والهوية ليست أحادية البنية ولا تتشكل من مقوم واحد فحسب هو المقوم الديني وحده، او المقوم الإثني العرقي وحده أو اللغوي وحده أو مقوم الخبرة والممارسة التاريخية التراثية وحدها أو المقوم الثقافي والوجداني والابداعي وحده أو الخبرات المشتركة وحدها أو المقوم المصلحي وحده وإنما الهوية هي مركب وحصيلة من اتصال وانقطاع وتداخل وتفاعل هذه العناصر جميعا"[18].

وتشير التعريفات السابقة إلى عدم وجود معني ثابت ومحدد لهذا المصطلح، فإنه ليس ثمة من تعريف ناجز ونهائي لكل من الثقافة والهوية نستطيع استخدمها باطمئنان. وأن محاولة تحديد وضبط المفهوم عملية ليست بالسهولة بما كان، نظرا لحداثة المصطلح من ناحية وانتشاره الواسع على ضفاف فروع معرفية متعددة من ناحية أخرى [19]. ولكنها تشير أيضا لاستمرار الأزمة والتخبط والحاجة إلى إعادة صناعة الهوية في المجتمع المصري والمجمعات الأخرى إذ أنها قد تكون محركا للتحرّر، وعامل وحدة للجماعة، وعنصر تمايز وتباعد لها عن الآخر أو تكون أيضا على النقيض من ذلك أحيانا أخرى، تؤدي إلى تمزيق وحدة الجماعة وتفتيتها بدعوى إبراز خصوصيات هذه الفسيفساء الناتجة عن انفجار الجماعة الأم. ويعبر أمين العالم عن هذا بقوله: "ولا أتردد في أن أقول بصراحة موضوعية، إنه ما يثار سؤال الهوية في بلد من البلدان، الا حين تكون الهوية في أزمة مجتمعية كاملة، فحيث لا تكون هناك أزمة لا يثار سؤال الهوية. إن سؤال الهوية يكون دائما سؤالاً مشروعا وصحيا، لا عندما يكون: ماذا، ما هي الهوية؟ بل عندما يكون: كيف تكون الهوية، وعندما لا يكون مجرد

---

[15]- رشاد عبد الله الشامي، إشكالية الهوية في إسرائيل، عالم المعرفة 244، الكويت 1997. ص 7.
[16]- علي سعيد إسماعيل، الهوية والتعليم، عالم الكتب، القاهرة 2005. ص 24.
[17]- علي سعيد إسماعيل، الهوية والتعليم، ص 95.
[18] - محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ص 17- 18.
[19]- هيثم مناع، صناعة الهوية، http://www.achr.eu/old/art59.htm

سؤال، بل يكون إجابة تتحقق وتتنامى بالعمل والاجتهاد والابداع في مختلف المجالات. على أن سؤال الهوية مع ذلك في حياتنا المعاصرة هو سؤال مشروع تماما، وبالضرورة أن يكون كذلك في هذه المرحلة من تاريخ أمتنا العربية التي تكاد تخرج اليوم من التاريخ وتتفكك وحدتها القومية"[20].

والبحث عن الهوية في مصر في الربع الأول من القرن العشرين يكشف عن مستوى خطير من التغريب وتغلغل مفاهيم أوربية لم يكن لها أثر قبل القرن التاسع عشر من قبل الوطنية والقومية. وهذه الأفكار كان مصدرها الأجانب الذين استقدمهم وأعتمد عليهم محمد على وأولاده في الجيش والمدارس العليا والمتخصصة، البعثات إلى بلدان أوربا بدءًا من عام 1809م، وقبل ذلك كله التوسع في إنشاء المدارس الأجنبية ومدارس الإرساليات الأجنبية وكانت أول مدرسة أنشئت هي مدرسة الأمريكان الابتدائية الملحقة بالكنيسة الأرثوذكسية ببولاق عام 1748م [21].

وليس هناك أدل من شهادة برنار لويس للتأكيد على الأصول الغربية لهذه التيارات وعدم وجدها في الثقافة الإسلامية حيث يبدأ الفصل الرابع من كتابه بالقول "كل دارس لتاريخ الإسلام يعرف حرب الإسلام ضد الأصنام في زمن الرسول (ε) والصحابة وكيف انتصر عليها وحل التوحيد محل الوثنية في الجزيرة العربية. ولكن كان هناك نضال أخر في ذلك الوقت ليس "ضد اللات والعزة" وبقايا الوثنية، ولكن ضد حزمة جديدة من المعبودات تسمى "القومية، الإثنية والدويلات- الجهوية" وبدا في ذلك الوقت انه تم الانتصار أيضا على تلك المفاهيم. إن إدخال هرطقة القومية العلمانية، أو عبادة الذات الجماعية، كانت من أرسخ المظالم التي أسسها الغرب في الشرق الأوسط، ومع ذلك كانت أقل المظالم ذكراً. إنه لمن المهام المحزنة التأريخ للمراحل المتعاقبة لتلك المظالم وما نتج عنها من احتقان ومأسي وأزمات"[22].

ويؤكد عبد الوهاب المسيري على نقطة مهمة في فهم المفاهيم والمصطلحات القادمة من الغرب "العلوم الإنسانية في الغرب تصدر عن فكرة أن ثمة قانوناً عاماً للتاريخ والتطور السياسي والاقتصادي ينطبق على كل الشعوب في كل زمان ومكان.... ولو دققنا النظر لوجدنا أن هذا القانون العام هو في واقع الأمر قانون غربي وحسب. فمعظم الصياغات النظرية للعلوم الإنسانية في الغرب وتستند، كما هو طبيعي ومتوقع، إلى تجربة الإنسان الغربي ومعرفته بتاريخه ومجتمعه، فتعريفه للقومية وللثورة وللتنمية نابع من هذه التجربة. فمفكر مثل أوجست كونت يتحدث عن تطور المجتمعات من روحية -لاهوتية- إلى ميتافيزيقية، وأخيراً إلى علمية أو وضعية، وهذه الأخيرة تعني في واقع الأمر غربية "[23]. وسوف نستعرض سريعا تاريخ بعض هذه المفاهيم من قبل الوطنية والقومية قديما وحديثا مع التأكيد أن هذه المفاهيم بالمعنى الحديث ظهرت في معظم دول الجغرافيا الإسلامية بعد تم إقامتها بالفعل على يد الغرب المحتل. وهذا على عكس ما حدث في كثير من بلاد الغرب من أنها كانت سبب في قيام بعض الدول على النحو الذي استعرض عبد الرحمن الرافعي بعضا منها في فرنسا وأمريكا وألمانيا وبولونيا والأناضول [24].

الوطن: هي الكلمة التي قد تكون الأكثر استخدماً عندما نتحدث عن الهوية، ولكنها على العكس من مصطلح الهوية كلمة عربية أصيلة مستخدمة منذ القرن التاسع الميلادي على الأقل وتظهر في كتابات الجاحظ المتوفي في (868م)، الذي

---

[20] - محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ص 18-19.

[21]- ضياء الدين زاهر، اللغة ومستقبل الهوية: التعليم نموذجًا، سلسلة أوراق 24، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية 2017. ص 33-34.

[22]- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 70.

[23] - عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، دار الفكر، دمشق 2009. ص 141-142

[24]- الرافعي، عبد الرحمن، الجمعيات الوطنية: صحيفة من تاريخ النهضات القومية في فرنسا وأمريكا وألمانيا وبولونيا والأناضول، مطبعة النهضة، مصر 1922.

صنف وجمع مجموعة من الأشعار والكتابات لعدد كبير من الشعراء في حب الوطن والحنين اليه [25]. وتبدو الكلمة في تلك الأشعار محملة بالمشاعر والحنيين إلى مكان الولادة، أو النشأة، أو الصبا، أو مكان وجود الأهل والعشيرة. كما في "أساس البلاغة" للزمخشري المتوفي في (1144) وفي "لسان العرب" لابن منظور المتوفي في (1311م) هو: المَنْزل الذي يمثل موطن الإنسان ومحل إقامته، وفيم يكون المولد والمنشأ، وهو الديار التي ينتسب إليها الإنسان، ولها يكون الحنين والولاء والانتماء. يعرف الجرجاني "الوطن الأصلي هو مولد الرجل والبلد الذي هو فيه، ووطن الإقامة بموضع ينوي أن يستقر فيه خمسة عشر يوما أو أكثر من غير أن يتخذه مسكنا"[26]. ولم يخرج أبي البقا الكفوي المتوفي في (1683م) عن التعريفات السابقة بالنسبة للوطن ووطن السكن [27].

وبهذا فإن كُتّاب القرن التاسع عشر لم يأتوا بكلمة وطن ومشتقاتها من "المواطن والمواطنة" ولكنهم حمّلوها بمعاني لم تكن تعرفها من قبل. إذ أن كلمة "الوطن" بدأت تشير منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر إلى "البلد" أو الدولة بالمعنى السياسي الحديث الذي يتضمن الجنسية والمواطنة والحدود الجغرافية إلى آخره.

أما الوطن بالمعني السياسي فقد ظهر في أعمال رفاعة الطهطاوي متأثرا بالثقافة الفرنسية خلال إقامته في باريس من عام 1826 إلى عام 1831، على الرغم من أنه لا يشير إلى ذلك في كتابه عن فرنسا. وجاءت كتاباته الوطنية بعد بضع سنوات من عودته، وتمتعت بالتشجيع الرسمي من أسرة محمد علي الساعية للانفصال التام عن دولة الخلافة، ومنها ما نشر في عام 1855 بعنوان "قصيدة الوطنية المصرية، في مدح الحاكم الجديد سعيد باشا، وفي العام نفسه نشر مجموعة جديدة بعنوان، منظومة الوطنية في المصرية، مستوحاة من مآثر الوحدة العسكرية المصرية التي أرسلت لمساعدة دولة الخلافة العثمانية في حرب القرم [28]. وعلى الرغم من قيام رفاعة الطهطاوي في عام 1868 م بكتابة تاريخ مصر من العصور القديمة حتى الفتح العربي وأن أعماله اللاحقة مليئة بالشعور بالفخر بأمجاد مصر القديمة، وحب عميق وكان يراها كياناً حياً مستمراً من أيام الفراعنة إلى يومه الحالي، وكانت هذه فكرة جديدة وجذرية من أثر التغريب في العالم الإسلامي. إلا إنه يصعب القول بوجود منحى عند رفاعة الطهطاوي لخروج مصر من الخلافة الإسلامية(العثمانية) أو السعي لدولة على النمط الأوربي وخاصة أننا نجده يقول: "إن تحسين القوانين الطبيعية لا يعتد به إلا إذا قرر الشارع، وليس لنا أن نعتمد على ما يُحَسنه العقل أو يقبحه، إلا إذا ورد في الشرع تحسينه أو تقبيحه"، ولكن كان هناك سعى للتوفيق بين الحداثة الغربية والمنظور الإسلامي [29].

وفي وقت قريب في العشرينيات من القرن العشريين بدا أن مصر وقد تحققت بها الوطنية الإقليمية أكثر من أي دولة إسلامية أخرى لعدة أسباب من بينها؛ أنها تمتلك أسس البلد المستقل بشكل لافت للنظر من خلال التاريخ والجغرافيا على حد سواء، ثم تصميم أسرة محمد على الحاكمة على تحقيق الاستقلال الإقليمي. وقد جاء الاحتلال البريطاني في عام 1882م ليعطى دفعة قوية وحافز لزيادة الحس الوطني الإقليمي. وهناك أسباب أخرى منها اعتماد حكام أسرة محمد علي المتزايد على الأجانب، وحتى قبل مجيء البريطانيين، الذي أوجد شعور متزايد ضدهم وظهر التعبير أو الشعار الشهير "مصر للمصريين"، الذي أطلقه الصحفي المسيحي سليم نقاش، والذي شاع من مطبوعات يعقوب روفائيل صنوع اليهودي

25- الجاحظ أبي عثمان عمرو، الحنين إلى الأوطان، دار الرائد العربي، بيروت بدون.
26 - علي بن محمد بن علي الجرجاني، معجم التعريفات، ص327.
27 - الكفوي، أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت 1998. ص 940.
28- عبد الرحمن الرافعي، شعراء الوطنية في مصر: تراجمهم وشعرهم الوطني والمناسبات التي نظموا فيها قصائدهم، دار المعارف، القاهرة 1954.
29- خليل نوري مسيهر العناني، الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية، سلسة الدراسات الإسلامية المعاصرة 58، بغداد 2009. ص 23.

الشهير بـ "أبو نضارة"، ثم جاءت حركة أحمد عرابي ذات الخلفية المسلمة لتزيد من ذلك الشعور. وفي السبعينيات من القرن التاسع عشر ساهمت عدة عوامل في تقوية الأفكار الوطنية، فمن ناحية ساهم انخفاض النيل والصعوبات الاقتصادية وتبذير الحكومة في عصر الخديوي اسماعيل وتزايد نفوذ أجنبي ومن ناحية أخرى التحسن في طرق التعبير والصحافة وتدفق عدد من الصحفيين، ومعظمهم من المسيحيين، من سوريا العثمانية وكذلك رواد النهضة الإسلامية من العالم الإسلامي وخصوصا جمال الدين الأفغاني. وفي عام 1879 شكلت مجموعة من المصريين الحزب الوطني، وكان الأولى تسميته بالحزب القومي، الذي تزعمه مصطفى كامل، الزعيم السياسي والفكري للمقاومة المصرية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأعقب ذلك، بعد الاحتلال البريطاني، سلسلة أخرى من الجمعيات والأحزاب الأخرى التي تعارض الحكم الأجنبي. وحتى نهاية القرن سيكون من الخطأ اعتبار هذه الحركات حركات قومية ليبرالية بحتة للتحرر الوطني فلا يزال عنصر الهوية والولاء الإسلامي قويا جدا وتغذيه التيارات المعاصرة للحداثة والإحياء الإسلامي، غير أن حركات المقاومة على الأرض كانت مصرية أساساً وكانت معنية بالسعي إلى تحقيق أهداف مصرية[30].

وفي بداية القرن العشرين شهدت مصر عدة أحداث مهمة منها قانون الجنسية والانتخابات في 1913م، وكذلك ثورة 1919م ضد الإنجليز، والدستور في 1923م بالإضافة إلى تأثر قادة الفكر في مصر بمفاهيم الحكومة التمثيلية والدستورية التي حدثت في إيران وتركيا . وكان توجه هؤلاء ليبرالي وكان ولاؤهم الوطني لمصر – قومي شوفاني إقليمي- وهؤلاء لم يرفضوا صراحة لغتهم وثقافتهم العربية ودينهم الإسلامي، لكنهم رفضوا العروبة والإسلام كمحور للهوية والولاء . وهذه الوطنية الليبرالية لم تجذب اليها إلا أفراد من الطبقة المتوسطة ونصف المتوسطة المكونة من المحامين، والمسؤولين، والمعلمين، والصحفيين .وهؤلاء بفضل تعليمهم الغربي ووظائفهم كانوا الأقل محافظة والأكثر تغريباً في المجتمع المصري. ولهذا السبب ظلوا معزولين عن الغالبية العظمى من الشعب المصري وجاءت تطلعاتهم وأيديولوجياتهم غريبة ولا معنى لها بالنسبة للشعب المصرية [31].

وفي خضم الوطنية الإقليمية لم يتردد بعضهم في المطالبة بالعودة إلى الفرعونية، دعا طه حسين إلى الفرعونية والفن الفرعوني وردد في كتاباته المختلفة هذا المعنى الذي ظهرت نتيجة له مظاهر كثيرة في مصر منها إقامة تمثال نهضة مصر واتخاذ الشارة الفرعونية رمزا للجامعة المصرية[32].

وتصدي الكاتب الإسلامي محمود شاكر إلى ذلك بالقول "أن الفن المصري الفرعوني، على دقته وروعته وجبروته، فن وثني قائم على التهويل والأساطير والخرافات التي تمحق العقل الإنساني، فهو إذن لا يمكن أن يكون مرة أخرى في أرض تدين بدين غير الوثنية الفرعونية الطاغية. وعن تمثال نهضة مصر الذي أقامه مختار يقول: " ليس إلا تقليد فاسد لآثار حضارة قد اندثرت وبادت ولا يمكن أن تعود في أرض مصر مرة أخرى بوثنيتها وأباطيلها وخرافتها... هل يستطيع الفنان الذي نحته وأقامه أن يعيد في مصر تاريخ الوثنية الجاهلية ... وهل نستطيع أن يجعل في أرض مصر شعبا وثنيا متعبداً للفراعنة والجبابرة بالخوف والرهبة والرعب حتى يتأثر بمعنى هذا الضرب من الفن المصري القديم[33]؟

وإذا كانت النقطة السابقة شهادة من أحد أبناء الصحوة الإسلامية فهناك شهادة أخرى لبرنارد لويس يُظهر فيها فهم عميق لما كانت عليه المنطقة العربية، ولعله يشير تحديدا إلى مصر، قبل القرن التاسع عشر في فقرة رائعة أنقلها نصاً:

30- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 79-80.

31- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 85-86.

32- أنور الجندي، مقدمات العلوم والمناهج، 8 أجزاء، دار الأنصار، القاهرة 1979-1986. ج4 ص 515.

33- محمود شاكر، أنور الجندي، جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة 2003. ص 88- 89.

"ولم تهمل شعوب الشرق الأوسط الإسلامي العصور القديمة آثارها القديمة لأنها كانت شعوب بربرية أو جاهلة أو لأنها كانت غير قادرة على فهم أهمية مثل هذه الأمور. بل على العكس من ذلك، فقد كانوا شعوبا ذوات ثقافة عالية وذوات إحساس قوي وغير عادي بالتاريخ وبمكانتهم فيه. ولكن التاريخ الحقيقي بالنسبة لهم بدأ مع ظهور الإسلام..... وأعتبر المسلمون الأوائل أسلافهم من الوثنيين، سواء في شبه الجزيرة العربية وفي مصر والبابليون وغيرهم، غرباء عنهم على الرغم من روابط الدم والأرض والتي لم تمثل لهم رابطة حقيقية. وفي القرن التاسع عشر فقط، عندما كشف علماء الآثار الأوروبيون شيئا من قيمة هذا الماضي المنسي، بدأ المصريون في الاهتمام بالماضي، وهو الاهتمام الذي نما وتطور كما أصبح مرتبطا بالأفكار الغربية المستوردة حديثا والمرتبطة بمفاهيم من قبل الوطن والأمة، الهوية السرمدية والمستمرة لشعب البلد الذي يسكنونه" [34].

ولعل الكاتب فاته أن يشير إلى أن الوعي العميق عند المسلمين بالتاريخ ومكانتهم فيه هو جزء من إيمانهم وقرآنهم الذي يدعوهم للتدبر في تاريخ الأمم السابقة، بل ويحدد لهم معالم تاريخية جديرة بالتدبر كما في مصر وحكامها من الفراعيين وآثارهم ومسلاتهم وقوم النبي صالح وبيوتهم وكذلك اليمن.

ويؤكد برنارد لويس على فشل هذه النخبة في تحقق برنامجها للسيادة الوطنية الإقليمية والحكومة الدستورية، الذي لا يطابق الحقائق المصرية ولا يكفي احتياجات مصر .فالوطنية العلمانية الليبرالية كانت ضعيفة وماتت خلال الصراعات المريرة التي خاضتها لمدة 19عاماً وتم حرق جثتها في السبت الأسود 26 يناير من عام 1952 مع حريق القاهرة، واتاحت الفرصة لانقلاب الضباط على النظام المدني [35].

وقد زاحمت هذه التيارات المشروع الحضاري الإسلامي النهضوي وناصبته العداء واتهمته بالرجعية على الرغم من أنه سعى التعامل مع الواقع السياسي والجغرافي الحادث. وعلى الرغم من أن تلك التيارات كانت متناحرة ومتنافسة فيما بينها إلا انها تتسم بالعلمانية وتتفق على عداء التيار الإسلامي. أهم هذه التيارات والمذاهب الفكرية: التيار القومي والتيار الوطني ودعاة الأممية ودعاة التغريب [36].

والتحليل الدقيق للخطاب الإسلامي في تلك الفترة يبين وعي أكثر لدي الحركة الإسلامية الجديدة التي أسسها حسن البنا "الإخوان المسلمون". فقد فهم البنا مدي تغلغل مفاهيم من قبل "الوطنية، والقومية" في المجتمع ومدي خطورتها ولم يرفضها بالكلية، بل أظهر فكر عميق لكيفية التوافق مع الأصل الإسلامي لتلك المفاهيم. ففي موضوع الوطن كتب يقول، في عام 1935م، " افتتن كثير من الناس بدعوة الوطنية تارة والقومية تارة أخرى وبخاصة في الشرق حيث تشعر الشعوب الشرقية بإساءة الغرب إليها، إساءة نالت من عزتها وكرامتها واستقلالها وأخذت من مالها ومن دمها وحيث تتألم هذه الشعوب من هذا النير الغربي الذي فرض عليها فرضا من قبل. فهي تحاول الخلاص منه بكل ما في وسعها من قوة ومنعة وجهاد وجلاد، فانطلقت ألسن الزعماء وسالت انهار الصحف، وكتب الكاتبون وخطب الخطباء وهتف الهاتفون باسم الوطنية وجلال القومية. فالإخوان يقبلون وطنية الحنين" فذلك أمر مركوز في فطر النفوس من جهة، مأمور به في الإسلام من جهة أخرى" وقبلوا وطنية الحرية والعزة " إن من الواجب العمل بكل جهد في تحرير الوطن من الغاصبين وتوفير استقلاله، وغرس مبادئ العزة والحرية في نفوس أبنائه، فنحن معهم في ذلك أيضا وقد شدد الإسلام في ذلك أبلغ

[34]- Bernard Lewis, The Middle East and the West, pp. 71-72.
[35]- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 86.
[36]- محمد عمارة، المشروع الإسلامي للتغير ومطاعن العلمانيين عليه، الجامعة الإسلامية، العدد 3 تموز 1994، ص 15-55.

التشديد" ـ وقبل وطنية المجتمع "تقوية الرابطة بين أفراد القطر الواحد، وإرشادهم إلى طريق استخدام هذه التقوية في مصالحهم، فذلك نوافقهم فيه أيضا ويراه الإسلام فريضة لازمة"، وقبل وطنية الفتح "وإن كانوا يريدون بالوطنية فتح البلاد وسيادة الأرض فقد فرض ذلك الإسلام ووجه الفاتحين إلى أفضل استعمار وأبرك فتح، فذلك قوله تعالى: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ) (البقرة:193)" ورفض البنا الوطنية الحزبية الضيقة" الوطنية التي تقسيم الأمة إلى طوائف تتناحر و تتضاغن و تتراشق بالسباب و تترامى بالتهم و يكيد بعضها لبعض , و تتشيع لمناهج وضعية أملتها الأهواء و شكلتها الغايات و الأعراض وفسرتها الأفهام و فق المصالح الشخصية".

ويختم بالقول "فها أنت ذا قد رأيت أننا مع دعاة الوطنية، بل مع غلاتهم في كل معانيها الصالحة التي تعود بالخير على البلاد والعباد، وقد رأيت مع هذا أن تلك الدعوى الوطنية الطويلة العريضة لم تخرج عن أنها جزء من تعاليم الإسلام". ويضيف البنا مبدأ أخر وهو حدود الوطنية " أننا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة وهم يعتبرونها بالتخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكل بقعة فيها مسلم يقول (لا إله إلا الله محمد رسول الله) وطن عندنا له حرمته و قداسته و حبه والإخلاص له والجهاد في سبيل خيره , و كل المسلمين في هذه الأقطار الجغرافية أهلنا و إخواننا نهتم لهم و نشعر بشعورهم ونحس بإحساسهم. ودعاة الوطنية فقط ليسوا كذلك فلا يعنيهم إلا أمر تلك البقعة المحدودة الضيقة من رقعة الأرض، ويظهر ذلك الفارق العملي فيما إذا أرادت أمة من الأمم أن تقوى نفسها على حساب غيرها فنحن لا نرضى ذلك على حساب أي قطر إسلامي، وإنما نطلب القوة لنا جميعا [37].

القومية: في موضوع القومية التي يقول عنها فريدريك هرتزل: أن القومية قد لا تعني للشخص المتوسط سوى حب اللأمة أو الشعب والتحمس لمصالحهما الحقيقية والولاء للدولة والتعلق بالوطن، وأن القومية هي نفس الشيء "كالوطنية" تقريبا؟ وأن القوميون بصفة خاصة لابد أن يرغبوا في الإبقاء على شيء من الغموض في أهدافهم، فالبرامج التي تنطوي على عدوان قومي صراحة، وسياسة السيطرة والهيبة بلا مواربة، لا تجتذب جماهير الناس في الأمم الحديثة. ولكن تأكيدات أن القومية تعني حب الشعب والقتال بحماس لا هوادة فيه من أجل مصالحه الحقيقية وحمايته ضد العدوان والمؤامرات الخارجية والمحافظة على اللغة القومية والمدنية والتقاليد والعادات القومية وتأكيد الوحدة والتضامن القوميين وإخضاع المصالح الخاصة لمصالح الشعب ككل ـ هذه التأكيدات وما يماثلها لها دائما قوة سحرية [38].

وعن تلك القومية قد يكون من المثير للاهتمام أن نتساءل كيف استطاع حسن البنا، في هذا الوقت المبكر قبل منتصف القرن العشرين، الوصول إلى لفهم عميق للمعاني المختلفة لمصطلح "القومية" والذي كان له ولا يزال بريق وجاذبية هائلة عند الناس وخاصة أن هذا الفهم والتنبيه من أخطار القومية كان قد سبق الحرب العالمية الثانية التي أدت اليها النعرات القومية.

يقرر حسن البنا أولا ما هي القومية المقبولة فيقول: "إذا كانوا يقصدون بها أن الأخلاف يجب أن ينهجوا نهج الأسلاف في مراقي المجد والعظمة ومدارك النبوغ والهمة وأن تكون لهم بهم في ذلك قدوة حسنة، وأن عظمة الأب مما يعتز به الابن ويجد لها الحماس والأريحية بدافع الصلة والوراثة، فهو مقصد حسن جميل نشجعه ونأخذ به، وهل عدتنا في إيقاظ همة الحاضرين إلا أن نحدوهم بأمجاد الماضين؟ ولعل الإشارة إلى هذا في قول رسول الله (ε): (الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا)، فها أنت ذا ترى أن الإسلام لا يمنع من القومية بهذا المعنى الفاضل النبيل. وإذا

37- حسن البنا، مجموعة رسائل حسن البنا، طبعة ثانية، البصائر، القاهرة 2010. ص 102-105.
38- فردريك هرتز، القومية في السياسة والتاريخ، ترجمة عبد الكريم أحمد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2011. ص 7-9

قصد بالقومية أن عشيرة الرجل وأمته أولى الناس بخيره وبره وأحقهم بإحسانه وجهاده فهو حق كذلك، ومن ذا الذي لا يرى أولى الناس بجهوده قومه الذين نشأ فيهم ونما بينهم؟ كل هذا وأشباهه في معنى القومية جميل معجب لا يأبه الإسلام، وهو مقياسنا، بل ينفسح صدرنا له ونحض عليه. أما ما لا يقبله البنا في القومية من المنظور الإسلامي فهو : قومية الجاهلية، من إحياء عادات جاهلية درست، وإقامة ذكريات بائدة خلت وتعفية حضارة نافعة استقرت، والتحلل من عقدة الإسلام ورباطه بدعوى القومية والاعتزاز بالجنس، كما فعلت بعض الدول في المغالاة بتحطيم مظاهر الإسلام والعروبة، حتى الأسماء وحروف الكتابة وألفاظ اللغة، وإحياء ما اندرس من عادات جاهلية، فذلك في القومية معنى ذميم وخيم العاقبة وسيئ المغبة، يؤدي بالشرق إلى خسارة فادحة يضيع معها تراثه وتنحط بها منزلته ويفقد أخص مميزاته وأقدس مظاهر شرفه ونبله. كذلك يرفض "قومية العدوان" وهي الاعتزاز بالجنس إلى درجة تؤدي إلى انتقاص الأجناس الأخرى والعدوان عليها والتضحية بها في سبيل عزة أمة وبقائها، كما تنادي بذلك ألمانيا وإيطاليا مثلا، بل كما تدعي كل أمة تنادي بأنها فوق الجميع. فهذا معنى ذميم كذلك ليس من الإنسانية في شيء، ومعناه أن يتناحر الجنس البشري في سبيل وهم من الأوهام لا حقيقة له ولا خير فيه. ويختم حسن البنا بقوله" الإخوان المسلمون لا يؤمنون بالقومية بهذه المعاني ولا بأشباهها ولا يقولون فرعونية وعربية وفينيقية وسورية ولا شيئا من هذه الألقاب والأسماء التي يتنابز بها الناس، ولكنهم يؤمنون بما قال رسول الله (ε)الإنسان الكامل، بل أكمل معلم علم الإنسان الخير: (إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء، الناس لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى). ما أروع هذا وأجمله وأعدله، الناس لآدم فهم في ذلك أكفاء، والناس يتفاضلون بالأعمال فواجبهم التنافس في الخير"[39].

وكان حسن البنا أكثر تحديدا في تحديد دوائر الاهتمام والارتباط والولاء والهوية كم نرى في "رسالة النور" التي وجهها إلى الملك فاروق ورئيس الوزراء النحاس باشا والكثير من قادة الفكر والبلاد الإسلامية باسم رسالة النور في عام 1936، وجاء فيها " ولقد وَسّع الإسلام حدود الوطن الإسلامي، وأوصى بالعمل لخيره والتضحية في سبيل حريته وعزته فالوطن في عرف الإسلام يشمل: أولا القطر الخاص ، وثانيا: ثم يمتد إلى الأقطار الإسلامية الأخرى فكلها للمسلم وطن ودار وثالثا: ثم يرقى إلى الإمبراطورية الإسلامية الأولى التي شادها الأسلاف بدمائهم الغالية العزيزة فرفعوا عليها راية الله ، ولا تزال آثارهم فيها تنطق بما كان لهم من فضل ومجد ، فكل هذه الأقاليم يُسأل المسلم بين يدي الله تبارك وتعالى لماذا لم يعمل على استعادتها، ورابعا: ثم يسمو وطن المسلم بعد ذلك كله حتى يشمل الدنيا جميعا، ألست تسمع قول الله تبارك وتعالى : (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ) (لأنفال:39). وبذلك يكون الإسلام قد وفق بين شعور الوطنية الخاصة وشعور الوطنية العامة بما فيه الخير كل الخير للإنسانية جميعا [40].

وفي ظل النظام العسكري، اتجه عبد الناصر إلى القومية العروبية وتم محو اسم مصر من الخريطة، وأصبحت الجمهورية العربية المتحدة، وهذه النتيجة التي لم يتمكن أي من الغزاة الأجانب العديدين لمصر من تحقيقها. وقد أدلى البنا حتى قبل ظهور عبد الناصر بدلوه في مسألة العروبة: "العروبة أو الجامعة العربية ، لها في دعوتنا كذلك مكانها البارز وحظها الوافر ، فالعرب هم أمة الإسلام الأولي وشعبة المتخير ، وبحق ما من قال، إذا ذل العرب ذل الإسلام، ولن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية ونهضتها ، وإن كل شبر أرض في وطن عربي نعتبره من صميم أرضنا ومن لباب وطننا. فهذه الحدود الجغرافية والتقسيمات السياسية لا تمزق في أنفسنا أبداً معني الوحدة العربية الإسلامية التي

39- حسن البنا، مجموعة رسائل حسن البنا، ص 107-108.
40- حسن البنا، مجموعة رسائل حسن البنا، ص 127.

جمعت القلوب علي أمل واحد وجعلت من هذه الأقطار جميعاً أمة واحدة مهما حاول المحاولون وافتري الشعوبيين. ومن أروع المعانـي في هذا السبيل ما حدد به الرسول (ε) معني العروبـة إذ فسرها بأنها اللسان والإسلام .فقد روي الحافظ بن عساكر بسنده عن مالك قول النبي (ε): "يا أيها الناس إن الرب واحد، والأب واحد، والدين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان فمن تكلم بالعربية فهو عربي". وبذلك نعلم أن هذه الشعوب الممتدة من خليج فارس إلى طنجة ومراكش على المحيط الأطلسي كلها عربية تجمعها العقيدة ويوحد بينها اللسان، وتؤلفها بعد ذلك هذه الوضعية المتناسقة في رقعة من الأرض واحدة متصلة متشابهة لا يحول بين أجزائها حائل، ولا يفرق بين حدودها فارق، ونحن نعتقد أننا حين نعمل للعروبة نعمل للإسلام ولخير العالم كله[41].

ما قبل الهوية وأخوتها (قبل القرن 19):

في الفضاء الإسلامي قبل القرن التاسع عشر والعشرين كان يوجد مفهوم واحد يجمع كل هذه المعاني ويربط بينها برابطة تعلو على كل ما سواها وهو "أمة الإسلام" الذي اتسع للمسلمين ولغير المسلمين. وقد كثر الجدل في الدراسات الغربية حول العوامل المكونة للأمة، من لغة، وجنس، وأرض، وثقافة، ومصالح، وأمال، وتنظيم سياسي، وأيضا مفهوم التراث الذي يلعب دور أساسيا في بناء الأمم.

ومفهوم الأمة في الإسلام يختلف إلى حد كبير عن العوامل السابقة والموجودة لدي الأمم والشعوب الأخرى، فقد أتصل مفهوم الأمة في التاريخ الإسلامي اتصالا مباشرا بالدين، على الرغم من تعدَّد أعراق ولغات الأوطان أو النظم السياسية، فالترابط بين المسلمين بالأخوة في الدين نصاً هو الذي يجعلهم أمَّة واحدة، وأيضا سائر العوامل الأخرى التي تقيم الترابط بين الناس لها موقعها وفق أحكام الإسلام وتوجيهاته.

الأمم كحقيقة تاريخية جماعية تصنف إليها الأقوام والملل عبر القرون أشار اليها القرآن في عدة مواضع، أما "الأمة" التي جاء بها الإسلام فهي وإن التقت مع أمم سبقتها وأخرى وواكبتها من حيث تمايزها بسمات تتباعد بينها وبين غيرها، فإنها تفترق عن غيرها من الأمم من حيث تجاوزها عنصر الزمن...ومرد ذلك التمايز أنها "الأمة" وليدة عقيدة إيمانية ربانية جاءت في سياق تاريخي لتشكله وتصبغ وجدانها على مسار الأحداث قبل أن تتفاعل هي معها وتتأثر بها، وهى في بقائها واستمرارها حقيقة اجتماعية رهن بالعقيدة التي انبثقت عنها، لا بالمسار التاريخي أو العوامل التاريخية التي تتفاعل معها. وهناك نقطة بالغة الأهمية وهي أن الأمة في الإسلام لا تنسب لشعب أو مكان، ولكنها تنسب إلى عقيدة ربانية ودعوة للبشر كافة، ومن هنا تأتي السمة الأصولية المميزة للأمة ... فهي التي تصبغ الجماعات البشرية على اختلاف أنواعها بصبغتها وليست هي التي تكتسب لونها أو تستمد صبغتها من الجماعات التي تستظل بلوائها، وهكذا نجد أنه تاريخيا لم تقتصر العاصمة الحضارية للأمة على موقع جغرافي دون آخر، بل تعددت المراكز الحضارية مع امتداد الجامعة الأمة ذاتها[42].

أنَّ الأمَّة في القرآن الكريم هي "مجتمع عالمي، تتَّسع العضوية فيه لتشمل أقصى درجة متصورة من التنوع في الأعراق، أو في الجماعات، ولكنَّ التزامهم بالإسلام يربط بينهم بنظام اجتماعي معين.... ولا يتعارض مع تحديد الهوية بالإسلام، مع إحساس كل جماعة بذاتيتها. ولا يقبل مفهوم "الأمَّة" الترجمة للغات الأخرى ويجب استعماله في صيغته العربية الإسلامية، فهذا المفهوم ليس مرادفاً لمفاهيم الشعب، ولا القوم، ولا الدولة التي هي مفاهيم تتحدد دائما، إما بالعرق، أو الجغرافيا، أو اللغة، أو التاريخ، أو بتوليفة من

41- حسن البنا، مجموعة رسائل حسن البنا، ص 280-281.
42- منى أبو الفضل، الأمة القطب، نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة 2005. ص 58-60.

هذه المحددات. (فالأمَّة) كيان عالمي عابر للدول، وقد يتضمن دولاً عدة ويحتويها. ويجمع بين أبناء الأمَّة على اختلاف لغاتهم وأعراقهم، وتباعد أماكن وجودهم من العلاقات كما تجتمع الأعضاء في الجسد البشري الواحد. وتتميز هذه الأمة بمناهضة التمركز حول العرق، عالمية الأمة، كلية النظام، حرية الإنسان، أمة الرسالة الإلهية. والأمَّة العالمية لا تعني أنَّ جميع الناس سوف يدخلون في دين الإسلام، فغير المسلمين في هذه الأمَّة أحرار في اختياراتهم الدينية، ولكنَّهم يخضعون لأحكام الإسلام، التي تستهدف تحقيق الكرامة الإنسانية، وبسط العدل ومنع الفساد، والسعي في إصلاح الأرض وعمرانها وتوظيف مقدراتها لخير البشر جميعاً. أما في خصوصيات الاعتقاد الديني فلغير المسلمين أن ينظِّموا علاقاتِهم وَفْقَ دياناتهم، وعلى المجتمع الإسلامي أن يحمي هذه العلاقات والقوانين التي تحكمها وينفِّذ قراراتِها بحرية وسلام. وقد شهد التاريخ الإسلامي في سائر مراحله التَّحَقُّقَ العملي لهذا الهدف، فغير المسلمين في المجتمع الإسلامي كان لهم حرية التدين والعمل والحركة، ولهم في التراث الحضاري الذي خلفته أجيال ذلك المجتمع نصيب مقدراً.

وباستثناء القرنيين الأخيرين كانت الأمة طيلة تاريخها كيان واحد متماسكا ومتراصا على صعيد الخضوع الكامل لحكم الشريعة الإسلامية. أما على الصعيد السياسي فلم تكن الأمة موحدة في كيان سياسي واحد إلا في عهد الخلفاء الراشدين والعهد الأموي أي حتى عام 750م. ثم انقسمت عبر تاريخها على مدى ما يقرب اثني عشر قرنا بين وحدات سياسية متعددة وكانت وحدة التشريع هي الأقوى، وصمدت وحدة الأمة في التشريعات أمام كل مخاطر التجزئة والغزو الخارجي، صليبي ومغولي وغيره، لمدة أربعة عشر قرنا من التاريخ الإسلامي [43].

في العالم الإسلامي كان النسب واللغة والمنطقة الجغرافيا كلها من الأهمية الثانوية، ولم يبدأ مفهوم الأمة السياسية بالمعني الحديث في إحراز تقدم إلا خلال القرن الماضي. فبالنسبة للمسلمين، فإن الفيصل الأساسي – المحك- الذي يفصل فيه الرجال عن بعضهم البعض، والذي يميز به المرء بين الأخ والغريب، هو الانتماء الديني - الانتماء إلى مجتمع الإسلام. في يومنا هذا الإيمان ربما تكون كلمة "الايمان" كلمة خاطئة في ثقافاتنا الحديثة. ونحن نعلم جميعا، من صحفنا اليومية إن لم يكن من تجربتنا الخاصة، أن كراهية الأديان الأخرى قد ظل لفترة طويلة وما زال فعالاً في منطقتنا. أما المقصود بالإيمان هنا كون الدين كقوة اجتماعية ومجتمعية، ومقياس للهوية ومحور للولاء الجماعي [44].

ومصر مثل كثير من دول وشعوب المنطقة الإسلامية لحقت بالطور الثاني لتكوين الأمة بعد الإسلام، فإذا كان وجود العرب في الجزيرة ممتد في أعماق التاريخ، ولكنهم لم يرقوا لمرحلة "الأمة" على الرغم من انهم وصلوا إلى درجة كبيرة من تطوير وتهذيب ودقة أحد عناصر الامة وهو اللغة. فذلك الطور الثاني من اكتمال نشوء الأمة وعبورها من مرحلة الشعوب والقبائل إلى مرحلة الامة الكاملة حدث بعد التحول بالإرادة الحرة للإسلام. ولقد سارت عملية ظاهرة التعريب مع ظاهرة الأسلمة، فكانت الأسلمة تتأتى من ظاهرة التعريب، والعكس فظاهرة التعريب تتأتى عن ظاهرة الأسلمة [45].

ومفهوم الأمة الواحدة أو الخلافة في العالم الإسلامي يشير اليه برنارد لويس بقوله: "وكانت الخلافة [46] العثمانية هي الأخيرة والأكثر ديمومة من الخلافات العالمية الإسلامية العظيمة التي حكمت الشرق الأوسط منذ اليوم الذي خلف فيه أبو بكر آخر الأنبياء محمد (ε). وفي داخل هذه الدول الواسعة كان الولاء الأساسي للمسلمين هو للإسلام، وللخلافة التي كانت تجسيداً سياسياً له، وللسلالة الحاكمة التي أضفى عليها الزمن والقبول الشرعية. وهذا لا يمنع أنه في داخل الدولة، قد يسعى الساخطون والمتمردون إلى تغيير الوزراء والأمراء، وحتى السلاطين في حالات قليلة، ولكنهم لم يسعوا مطلقا إلى

43- إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، ترجمة السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة 2014. ص 181-210.
44- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 71.
45- برهان زريق، الهوية العربية، دار حوران، دمشق 2010. ص 69-70.
46- يستخدم برنارد لويس كلمة إمبراطورية بدلا من كلمة خلافة ولكنها تختلف عنها كثيرا مما لا مجال لشرحه هنا.

تغيير أساس الدولة أو هويتها المشتركة" [47]. ويؤكد في كتاب أخر ذلك بقوله: "أن الهوية السياسية والولاء السياسي في منطقة الشرق الأوسط يعتمد تقليديا على الدين، فالهوية يحددها ويعبر عنها بالدين الذي يمس المجتمع، والولاء موجه للدولة وبصورة عملية الحاكم والنخبة الحاكمة التي تجسد الدين" [48].

وفي مصر وبقية المنطقة العربية، حتى القرن 19 وتأثير الأفكار السياسية الأوروبية، لم يكن لدى الرعايا العرب للإمبراطورية العثمانية، رغم إدراكهم جيداً لهويتهم اللغوية والثقافية المنفصلة والذكريات التاريخية المرتبطة بها، أي تصور لدولة عربية منفصلة، ولم تكن لديهم رغبة جادة في الانفصال عن الأتراك. وبالتأكيد، لم يشككوا في حقيقة أن السلاطين كانوا أتراكاً، وعلى العكس من ذلك، فإنهم وجدوا أنه من الغريب أن يكونوا أي شيء آخر [49]. بهذه الطريقة يكون من المفهوم كيف انبرى المصريون للقتال ضد المحتل الفرنسي الذي حاول التستر بالإسلام ويمكن أيضا فهم كيف أختار المصريون، عقب طرد الحملة الفرنسية، محمد على العثماني، حاكما على الولاية المصرية بدلا من خورشيد باشا الوالي العثماني أيضا.

النتيجة

إذا كان لكل أمة هوية تميزها عن غيرها من الأمم، وفي خلال تاريخ البشرية الطويل وجدت مجموعات كبيرة من البشر تتمتع بنفس الخصائص المورفولوجية وحتى الألوان ولكن هذه المجموعات وأن أُطلق عليها أمة فإنها لم تشكل مطلقاً هوية مشتركة. ووجدت أيضا مجموعات أو أمم تتحدث نفس اللغة، ولكن هذا أيضا لم ينشئ هوية مشتركة. كما لم يكن التاريخ ليُوحد بين الناس فيجعل منهم أمةً واحدةً، وكذلك المهنة ما كانت لتنشئ أمة. ولم يكن النظام ليؤلف أمةً وحتي وإن حدث لمدة محدودة، كما هو الحال في المدينة المنورة بعد هجرة الرسول اليها إذ نص ميثاق المدينة على أن سكان المدينة من عرب مسلمين وغير مسلمين ويهود أمة من دون الناس، ولكن سرعان ما حدث التباين بين المسلمين وغيرهم وظهرت الأمة ذات الهوية.

مَنَّ اللهُ تعالى على البشرية بالإسلام وشرط الحرية لقبول هذه العقيدة فهو "الإسلام" اختيار حر لإنسان حر وهذا ما حدث لملايين من البشر على مساحة شاسعة حتى نهاية القرن الثامن عشر. فقد ألفت العقيدة وحدها بين مجموعات من البشر فجعلت منهم أمة واحدة وهي أمة بموصفات حددها الله وميزها الله بالوسطية والخيرة مادامت متمسكة بالوظيفة التي أُرسلت من لأجلها من الشهادة على الأخرين والدعوة للمعروف والنهي عن المنكر. الأمة الإسلامية هي إذن مجموعة من البشر تحمل عقيدة واحدة لا تتعارض مع مكوناتها من أقوام وأمم وشعوب وقبائل فهو لا ينكرها، ولكن ينكر استعلاءها بالعنصر أو الجنس أو الدم. كما أن هذه الأمة وهويتها عقيدتها لا تعارض وجود غير المسلمين مما قد لا يشاركوهم الهوية، ولكن يشاركوهم المواطنة والعيش المشترك كما حاول الرسول (ε) إرسائه في المجتمع الأول بالمدينة وتبقى هذه الأمة على مدار التاريخ مادامت تلك العقيدة، ويتمسك أبناؤها بها. ومن هذه العقيدة تنشأ العلامات المميزة للأمة، ومنها اللغة، والتاريخ، والعادات، والمفاهيم، والأخلاق وهي التي تُعطي للأمة هويتها.

[47]- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 72.
[48]- Bernard Lewis, The multiple identities of the Middle East, schoken Books New York 1999, p. 22.
[49]- Bernard Lewis, The Middle East and the West, p. 72.

KAYNAKÇA

Bedevī, Abdu'r-Raḥmān. *Arisṭūinde'l-Arab: Dirāsāt ve Nuṣūṣ ġayr Menşūrah.* Kâhire: Mektebetü'l-Nahda al Mısrıyya, 1947.

Bedevi, Ahmed Zeki. *Mu'cemu Mustalahati'l-Ulumi'l-İctimaiyye: İngilizi - Fransi –Arabi*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1986.

Câhiz, Abu Ösman. *el-hanîn ile'l-evtân*. Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1333.

Cündî, Enver. *Mevsûatü mukaddimâti'l-ulûm ve'l-menâhic: el-Fikrü'l-İslâmî.* Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 2016.

Dubar, Claude. "La crise des identités". *L'interprétation d'une mutation.* France: Presses Universitaires de France, 2010.

El-Âlim, Mahmmud Âmin. *El-Fikru'l-Arabî beyne'l-husûsiyyeti ve'l-kevniyye.* Beyrut: Dâru'l-Mustakbal'l-Arabî, 1996.

El-Âni, Halil Nuri Museyhir. *El-Huviyetu'l-İslamiyye.* Bağdad: Divanü'l-Vakfi's-Sünni Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, 2009.

el-Bennâ, Hasan. *Mecmûʿatü resâʾili'l-imâmi'ş-şehîd Ḥasan el-Bennâ.* İskenderiye: 1988.

el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Taʿrîfât.* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî). Kahire: 1403.

El-Fārābī, Ebū Naṣr Muḥammed. *Et-Talīḳāt.* Haydarabad: Dāiratu'l-Maārifi'l-Usmāniyyeh, h.1346.

el-Kefevî, Ebü'l-Bekā. *el-Külliyyât.* Beyrut: 1998.

El-Mesiri, Abdülvehhab. *El-Huviyye ve'l-Harekiyye'l-İslamiyye.* Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muasır, 2015.

El-Şami, Abdullah. "İşkâliyyetü'l-hüviyye fî İsrâil". *Alam'I Ma'rifa* 244, Kuveyt: 1997.

Fârûkī, İsmâil Râcî. *Tawhid: Its Implications for Thought and Life.* Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1995.

Goichon, A. M. "Huwiyya". *EI2* (İng.). III, 644-645.

İ'mara, Muhammed. "el-Meşrûu'l-İslâmî li't-tağyîri ve metâ'ini'l-ilmâmiyyîne aley". *Al-Jamieat al'iislamiael Dergisi* 3/9 (1994): 15-55.

İbn Hazm, Ebû Muhammed el-Endelüsî ez-Zâhir. *Kitâbü'l-fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal.* Beyrut: Dâru'l-Celîl, 1411/1991.

İbn Rüşd. *Tefsîru Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa.* Beyrut: Matba'tul-kasülikiya, 1843.

İsmail, Ali Said. *el-Hüviyye ve't-ta'lîm.* Kâhire: Âlemu'l-Kutub, 2005.

Lewis, Bernard. *The Middle East and the West.* Bloomington: Indiana University Press, 1964.

Manna' Haysam. *Sınâatü'l-hüviyye.* http://www.achr.eu/old/art59.htm (10.07.2020).

Muna Abul'fazl. *el-Ümmetü'l-Kutb, Nahve te'sîli menâhicî li-mefhûmi'l-ümmeti fi'l-İslâm.* Kâhire: Mektebetu'l Şürük, 2005.

Munâvî,Abdürrauf. *et-Tevkîf alâ Mühimmâti't-Teârîf.* (thk.: Abdulhamid Sâlih Hamdân). Kâhire: Âlemu'l-Kutub, 1990.

Râfii, Abdurrahman. *Cemʿiyyâtü'l-vaṭaniyye.* Kâhire: Mektebetü'l-Nahda al Mısrıyya, 1922. *Şuʿarâ'ü'l-vaṭaniyye fî Mışr.* Kahire: Dāru'l-Marife, 1954.

Roussillon, Alain. *Entre Réforme Socıale Et Mouvement Natıonal - Identité et modernisation en Égypte (1882-1962).* Cedej: Égypte/Soudan, 2013.

Salem, Fatıma al-Zahra. *Nahve Hüviyyetin Sekâfiyyetin Arabiyyetin İslâmiyye.* Kâhire: Dâru'l-Alam'l-Arabi, 2008.

Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Cemheretü Makâlâti'l-Üstâz Mahmud Muhammed Şâkir.* Kâhire: 2003.

Theodor Herzl. *El-Kavmiyye Fi's-Siyâsiyye Ve't-Târih.* (trc.: Abdülkerim Ahmed, İbrahim Sakr). Kâhire: 2011.

Watfa, Ali. "Nihâyetu'l-Endelus ve Tarîhu'l-Arabi'l-Muntasirîn". in book: *Alhuiat Waqadayaha Fi Alwaey Alearabii Almueasir.* Kuveyt: 2013.

Zahran, Diyaa Din. *El-Lügatü ve Müstakbelü'l-Hüviyye: Et'ta'lîm Nemûzecen.* Bibliotheca Alexandrina, 2017.

Zairk Burhan Halil. *el-Hüviyyetü'l-Arabiyye.* Şam: Dāru'l-Huran, 2010.