بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 27 سبتمبر 2021

سؤال الهويَّة وآليَّات النَّهضة عند سلامة موسى

غيضان السيّد علي
باحث مصري

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

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

سؤال الهويَّة وآليَّات النَّهضة عند سلامة موسى[1]

1 - يتفكرون العدد12

مقدّمة:

يبقى سؤال الهويَّة هو السؤال الأهمّ في الوضعيَّة الرَّاهنة للأمَّة العربيَّة والإسلاميَّة، والذي يطرح نفسه بقوَّة يوماً بعد يوم، ممَّا يستلزم الإجابة السريعة بسرعة الأحداث المتتالية نفسها التي يشهدها عصرنا، بل إنَّ البطء في الإجابة يضع الأمَّة في مأزق يمثل العقبة الكؤود أمام كلّ مشاريع النَّهضة والتقدُّم. في الوقت الذي تبحث فيه الذّات عن موضع قدم لها بين ركب الأمم المتحضّرة، فلا تجد لها رصيداً يُمَكنّها من ذلك، رغم ثرواتها الاقتصاديَّة والبشريَّة الهائلة، بل تكاد تخرج فيه الأمَّة من التاريخ وتتفكَّك وحدتها القوميَّة. الأمر الذي يجعل سؤال الهويَّة، في ذلك التوقيت، سؤالاً مشروعاً وصحيَّاً.

وينطلق سؤال الهويَّة عند سلامة موسى (1887-1958) من الرَّغبة الجادَّة في تلمُّس آليَّات النَّهضة وسبلها في النّصف الأوَّل من القرن العشرين، وإن كانت أفكاره في هذا الموضوع الشائك قد تبلورت وتشكَّلت أثناء الاحتلال البريطاني لمصر، والاحتلال الأوروبي الغربي لمعظم أقطار الوطن العربي الكبير؛ فقد وقع الاحتلال الإنجليزي لمصر قبل ميلاد سلامة موسى ببضع سنوات، ولازمه حتى قبيل وفاته بعامين. وتحت وطأة المحتل يتمُّ فقدان الثقة بكلّ ما هو ذاتي، وفي عصر الهزيمة تفقد الذّات تحت قهر المنتصر كلَّ ثقة في موروثها، وتتطلَّع نحو المنتصر لتسلك مسلكه، حتى تحوز أسباب القوَّة والغلبة كما حازها. كما أنَّه في عصر الهزيمة تقع الذَّات في دوَّامة التلذّذ بجلد الذّات، والتشكيك في كلّ ما بقي لديها من موروثات أفقدتها القدرة على مواكبة العصر. ولذلك لم يكن غريباً أن ينضمَّ موسى إلى التيَّار العلماني التغريبي في مواجهة التيَّارين المحافظ أو الرَّجعي والتيَّار التوفيقي أو المحافظ المستنير، مشكّكاً في جدوى كلّ ما هو موروث.

ويحاول هذا البحث، أن يجيب عن عدَّة أسئلة تعكس رؤية سلامة موسى بصفته ممثلاً للاتجاه العلماني التغريبي حول الهويَّة وآليَّات النهضة المأمولة، ومن أهمّ هذه الأسئلة: كيف يمكننا التمسُّك بهويَّتنا مع اندماجنا في الحضارة الغربيَّة التي حاصرتنا من كلّ حدب وصوب؟ وهل تستوجب النَّهضة الحقيقيَّة التخلّي عن الهويَّة بكلّ مكوّناتها من اللّغة والدّين والثقافة والأمجاد التَّاريخيَّة، واتّباع الغرب والفناء فيه باعتبار ثقافته هي الثقافة السائدة؟ أم أنَّها تستوجب محاكمة التراث محاكمة إبستمولوجيَّة وليست أيديولوجيَّة؟ وهل الهويَّة أقنوماً ثابتاً لا يتغيَّر؟ أم هو متغير ومتجدّد؟ وهل الأصوب أن نسأل: ما هي الهويَّة؟ أو: كيف تكون الهويَّة؟ ومن خلال الأجوبة عن هذه التَّساؤلات تتحدَّد آليَّات النَّهضة عند سلامة موسى.

وتكمن أهميَّة هذا البحث من بين الأبحاث العديدة التي تناولت فكر سلامة موسى، في أنَّه يُركّز على بيان أنَّ سلامة موسى يمثل الرؤية التغريبيَّة المتطرّفة لمفهوم الهويَّة وآليَّات النَّهضة والتحديث. كما يبرهن على أنَّ التطرُّف يميناً أو يساراً لا يؤدّي إلّا إلى طمس الهويَّة، وغياب النَّهضة الحقيقيَّة، وإلى المزيد من التخلّف أو التبعيَّة، والنفي الإرادي للذّات خارج التّاريخ.

وللإلمام الجيّد بهذا الموضوع، قمنا بتقسيم هذا البحث إلى مقدّمة تضمَّنت تساؤلات البحث ودوافعه ومسوّغاته ومناهجه، وخمسة محاور تمثلت فيما يلي: أوّلاً: الظرف التاريخي لتشكُّل مفهوم الهويَّة عند سلامة موسى، ثانياً: سؤال الهويَّة كإشكاليَّة حضاريَّة في فكر سلامة موسى، ثالثاً: مكوّنات الهويَّة وموقف سلامة موسى منها، رابعاً: خصوصيَّة مفهوم الهويَّة من المنظور العلماني، وخاتمة: تضمَّنت أهمَّ نتائج البحث. وقد تمَّ الاستعانة بمناهج ثلاثة هي: المنهج التَّحليلي بغية تحليل نصوص سلامة موسى والوقوف على مكوّناتها، والمنهج النَّقدي لنقد وجهات النَّظر التي عرض لها سلامة موسى لإجاباته عن سؤال الهويَّة وآليَّات النهضة، والمنهج المقارن لمقارنة موقفه بمواقف التيَّارات الأخرى في الفكر العربي الحديث والمعاصر، سواء الاتجاه المحافظ الرَّجعي أو الاتجاه الثالث بمسمَّياته المختلفة (الليبرالي أو القومي أو الوسطي المعتدل أو المحافظ المستنير).

أوّلاً: الظَّرف التَّاريخي لتشكّل مفهوم الهويَّة عند سلامة موسى:

فرض سؤال الهويَّة نفسه مصاحباً لسؤال النَّهضة على المثقّفين العرب مع بدايات القرن التاسع عشر، وخاصَّة بعد الأحداث الجسام التي وقعت في المنطقة العربيَّة في تلك الفترة العصيبة، من قبيل: الحملة الفرنسيَّة على مصر والشام، واليقظة الفكريَّة التي أحدثتها على مستوى العقل الشّرقي، وصعود نجم محمَّد علي باشا، وإرسال البعثات العلميَّة إلى أوروبا. فقد عاد هؤلاء المبتعثون إلى مصر يحلم كلٌّ منهم بأن تحوز مصر كلَّ ما حازته أوروبا من أسباب التقدُّم والازدهار، وهو الأمر الذي ينعكس بوضوح وجلاء في قول سلامة موسى الذي يلخّص موقفه من القضيَّة المطروحة برمَّتها: «أريد حريَّة المرأة كما يفهمها الأوروبي ...، وأريد من التعليم أن يكون تعليماً أوروبيَّاً لا سلطان للدّين عليه ولا دخل له فيه، وأن يتولّى تعليم اللّغة رجال متمدّنون يفهمون على الأقلّ نظريَّة التطوُّر، ولا ينسبون الشّعر العربي إلى آدم وإبليس. ولا يعتقدون أنَّ اللّغة العربيَّة أوسع اللّغات الآن، وهي تكدّنا في التعبير البسيط. وأريد من الحكومة أن تكون ديمقراطيَّة برلمانيَّة كما هي في أوروبا، وأن يُعاقَب كلّ من يحاول أن يجعلها مثل حكومة هارون الرَّشيد أو المأمون ثيوقراطيَّة دينيَّة. وأريد أن أرى العائلة المصريَّة مثل العائلة الأوروبيَّة، زوج وزوجة وأولادهما بلا ضرار، وبلا ضمد كما يجري الآن في آسيا، حيث يعاقب بالسجن كلّ من يتزوَّج أكثر من امرأة، ويُمنع الطلاق إلا بحكم محكمة. وأريد من الأدب أن يكون أدباً أوروبيَّاً 99 في المئة منه قائم على المعنى والقصد لا على اللفظ، كما كان الحال عند العرب. وأريد أدباً مصريَّاً أبطاله فتيان مصر وفتياتها، لا رجال الدَّولة العباسيَّة ولا رجال الفتوحات العربيَّة... ثمَّ أريد أن تكون ثقافتنا أوروبيَّة، لكي نغرس في أنفسنا حبَّ الحريَّة والتفكير الجريء. أمَّا الثقافة الشرقيَّة، فيجب أن نعرفها لكي نتجنَّبها، لِمَا نرى من آثارها في الشَّرق: آثار العبوديَّة والذلّ، والتوُّكل على الآلهة، والخضوع لأولي الأمر ظالمين أو عادلين».[1]

1. سلامة موسى، اليوم والغد، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ط1، 1928، ص ص 5-6

ومن ثمَّ كانت التجربة الأوروبيَّة للنَّهضة حاضرة بقوَّة في أذهان هؤلاء المنبهرين بالغرب، كما علقت بهذا الشّكل في عقل ووجدان سلامة موسى، مثلما اتَّضح من النّص السَّابق. ولذلك كان تبنّي البدايات نفسها التي تبنَّاها ظرف النَّهضة في أوروبا هو نقطة البداية التي وقف عندها المفكّرون العرب؛ فمن المعروف أنَّ حركة النَّهضة الأوروبيَّة قد عبَّرت عن اتّجاه ثقافي علماني تكون الكلمة العليا فيه للعقل، والقداسة للعلم، والسيادة للديمقراطيَّة، والقوَّة والتمكين لكافّة مبادئ المساواة والعدالة والحريَّة في سائر المجالات ومختلف الصور. ولذلك، ظهرت دعوات فصل الدّين عن الدَّولة، والسخرية من الفلسفة المدرسيَّة التي دارت حول التوفيق بين الفلسفة والدّين، وشاع التهكّم على الدّين واللّغة والثقافة وكافة المظاهر التي سادت العصر الوسيط، ذلك العصر الذي رماه الكثيرون من مفكّري عصر النَّهضة الأوروبيَّة بعصر الغباوة والجهل والبربريَّة.

وعندما فرض سؤال النَّهضة نفسه على المفكّرين المصريين والعرب انقسموا - بتوجيه شديد من سؤال الهويَّة- إزاء الإجابة عن هذا السؤال إلى ثلاثة أقسام[2]:

الأوَّل: الاتّجاه المحافظ أو الرجعي، الذي كان يرى في التمسُّك بالعادات والتقاليد، وإحياء التراث والسير على نهج السَّلف في أساليبهم ومناهجهم أصالة، وفي الاقتباس من علوم الغرب ونظمهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة كفراً ومروقاً.

الثاني: الاتّجاه العلماني التغريبي، الذي رغب عن ثقافة الشَّرق وتراثه بما في ذلك الدّين، إلى اعتناق تلك المذاهب الغربيَّة الحديثة، ولا سيَّما الماديَّة منها، معرباً عن انتصاره للعقل والعلم، ورفضه لكلّ المعتقدات الغيبيَّة.

الثالث: الاتجاه التوفيقي أو المحافظ المستنير، وهو الذي حاول أن يجمع بين الأصالة والمعاصرة، الدّين والعلم، في سياق واحد، ساعياً سعياً حثيثاً إلى القضاء على هذه الثنائيَّة التليدة في الفكر العربي.

وقد انضمَّ سلامة موسى إلى المعسكر الثاني، وهو الاتجاه العلماني التغريبي، ولم يكن غريباً أن ينضمَّ إلى هذا الاتجاه، فهو قبطي نشأ في شمال مصر (في قرية بهنباي بجوار مدينة الزقازيق بمحافظة الشرقيَّة)، حيث لا ترى الأسر القبطيَّة أنَّ التراث العربي الإسلامي يمثل تراثها الأصيل بقدر ما ترى ذلك في الثقافة الغربيَّة؛ وهذا ما عبَّر عنه سلامة موسى بقوله: «وليس من شكٍّ أنَّ بعض اتجاهي هذا يعود إلى أنّي مسيحي، لا أُحِسُّ أنّي مقيَّد بتقاليد الأكثريَّة في مصر»[3]. كما ساعده على ذلك تأثّره الشديد بفولتير، وداروين، وبرنارد

2. عصمت نصار، فكرة التنوير بين لطفي السيّد وسلامة موسى، القاهرة، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة (8)، ط2، 2014، ص 27. وقد ذهب البعض إلى تقسيمهم إلى أربعة أقسام هي: التيَّار الإصلاحي، والتيَّار الليبرالي، والتيَّار العلماني، والتيَّار القومي.

3. سلامة موسى، تربية سلامة موسى، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ت، ص 176

شو، وماركس، ونيتشه، وغيرهم من أعلام الثقافة الأوروبيَّة الموغلين في العلمانيَّة ومناهضة الأديان. كذلك ولعه بما رأى وشاهد في أوروبا أو ما يمكن أن نسمّيه «صدمة الحداثة»، حيث يقول واصفاً تلك الحالة: «رأيت شعوباً حرَّة لكلٍّ منها الكلمة العليا التي تتَّضح في الانتخابات البرلمانيَّة، ورأيت مشاكل الشَّعب تُدْرَس في البرلمان الذي له وحده حقُّ تعيين الوزارات وإسقاطها، ورأيت جرائد تعالج المذاهب وتناقش السياسة، ورأيت الاجتماعات التي يجتمع فيها الرّجال والنّساء ويبحثون فيها مشاكل العالم، ورأيت البيت النَّظيف والشارع النَّظيف، والكتب العديدة والمكتبات المجَّانيَّة، واختلطت بكلّ ذلك، وتحدَّثت إلى الفرنسيين والإنجليز، وشرعت عندئذ آخذ بأساليب المتمدّنين، وأهدف إلى أهدافهم، وأدرس وأتعلّم، وأجول وأتأمَّل».[4]

ويؤكّد سلامة موسى أنَّ تلك النَّشأة، بهذه الملابسات كلها، قد أثَّرت في حياته أيَّما تأثير، وهي التي وجَّهته تلك الوجهة الفكريَّة؛ فقد كان كثيراً ما يصرّح بأنَّ نشأة المؤلف ووسطه العائلي والاجتماعي يؤثّران على موقفه من الدُّنيا، وآرائه وفلسفته واتجاهاته، بل كذلك على أسلوب تعبيره وموضوع تفكيره، ولا أحد يتغيَّر ويخالف هذه القاعدة إلّا إذا عاش في وسط اجتماعي آخر، يزعزع عاداته وعقائده السَّابقة، وهذا بالطبع يعكس إجابة ضمنيَّة عن عدم ثبات الهويَّة عند سلامة موسى كما سيتناول هذا البحث فيما بعد.

ثانياً: سؤال الهويَّة كإشكاليَّة حضاريَّة:

يُطرح سؤال الهويَّة دائماً في إطار المشاريع التَّحديثيَّة والنَّهضويَّة، وغالباً ما يُطرح في حالة جدليَّة مع آليَّات النَّهضة، وهو ما سنجده متمثلاً في سؤال الهويَّة عند سلامة موسى الذي يمكن تقديمه في صيغ شتى، لعلَّ أهمَّها: ما الهويَّة؟ وما مكوّناتها؟ وهل هي ثابتة أم متغيرة؟ أو السؤال بصيغة أخرى: ما هو موقف سلامة موسى من الهويَّة العربيَّة ومكوّناتها الرئيسة؟ للتعرُّف على إجابات سلامة موسى عن هذا السؤال يجب أن نأخذ في الاعتبار أنَّ مفهوم الهويَّة، رغم ما يبدو للوهلة الأولى مفهوماً بسيطاً محدَّداً، إلَّا أنَّه مع البحث الدقيق يبدو غير ذلك تماماً، ويبدو تهافت بساطته المظهريَّة في تشعُّبه وانتمائه لعدَّة علوم إنسانيَّة واجتماعيَّة مختلفة المنهج والمناولة. الأمر الذي يبدو معه مفهوم الهويَّة مفهوماً متنوّع الدّلالات والاصطلاحات، حيث يتناوله كلُّ علم من منظوره الخاص، وهو ما يقرّره أليكس ميكشيللي (Alex Mucchielli)، في مقدّمة كتابه عن «الهويَّة»، حيث يقرّر أنَّ «مفهوم الهويَّة يوظّف في مجال العلوم الإنسانيَّة كمفهوم شمولي، على نحو متزايد وفقاً لدلالات مجازيَّة بالغة التنوُّع».[5]

يفرّق حسن حنفي بين مفهوم «الهويَّة» ومفاهيم أخرى تتداخل معه، مثل «الماهيَّة» و«الجوهر»؛ إلّا أنَّ الهويَّة تتميَّز عنهما -رغم انتمائها جميعاً لجذر معنوي واحد وهو الأصل- بأنَّها خاصَّة بالإنسان والمجتمع،

4. سلامة موسى، هؤلاء علّموني، القاهرة، سلسلة روائع الأدب العربي (الأعمال الفكريَّة)، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 1995، ص 8

5. أليكس ميكشيللي، الهويَّة، ترجمة علي وطفة، دمشق، دار الوسيم للخدمات الطباعيَّة، ط1، طبعة عربيَّة، 1993، ص 11

فهي موضوع إنسانيّ خالص، فالإنسان هو الذي ينقسم على نفسه، وهو الذي يشعر بالمفارقة أو التعالي أو القسمة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الواقع والمثال، بين الحاضر والماضي، بين الحاضر والمستقبل، وهو الذي يشعر بالفصام، وهو الذي تنقلب فيه الهويَّة إلى اغتراب. الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون على غير ما هو عليه. فالهُوِيَّة تعبّر عن الحُريَّة، الحريَّة الذاتيَّة. إن وُجدت فالوجود الذاتي، وإن غابت فالاغتراب.[6]

وقد كشف سلامة موسى عن إجابات مستفيضة حول هذا السؤال من خلال كتاباته التي يتداخل فيها ما هو اجتماعي بما هو ثقافي، وما هو سياسي بما هو فكري وسيكولوجي. فهكذا كانت الفلسفة عنده وصف وتحليل لتجارب الحياة اليوميَّة المعيشة، كما كانت عند كثير ممَّن عاصروه أو لحقوا به من أساتذة الفلسفة كعثمان أمين وزكريا إبراهيم وزكي نجيب محمود في كتاباته المتأخرة.

وقد تبنَّى سلامة موسى الهويَّة العلمانيَّة، وقدَّمَها من خلال تأثره بالنموذج العلمي الطبيعي الغربي، وبأهمّ نظريَّة فيه في القرن التاسع عشر، وهي نظريَّة التطوُّر في العلوم الطبيعيَّة عند تشارلز داروين أهمّ أساتذته، ونادى بفصل الدّين عن الدّولة، والعلم عن الدّين؛ فالعلم لا يعرف إلّا ما هو ماديّ محسوس. وقانون الطبيعة ثابت، فلا مكان للمعجزات التي تنتهك قوانين الطبيعة بلا مبرّر أو علة، والغيبيَّات لا سبيل علميًّا لإثباتها؛ ومن ثمَّ بدا الدّين بكلّ مظاهره وطقوسه عند سلامة موسى أقرب إلى الأساطير المغروسة في الثقافة الشعبيَّة. واللّغة العربيَّة لغة صعبة لا يمكن أن تناسب النَّهضة العلميَّة الحديثة، والتّراث بكلّ تراكماته يؤدّي إلى التَّخلّف والرَّجعيَّة والجمود. وما تراثنا بكلّ ما فيه سوى خرقة بالية لا نفع منها سوى أنَّها تقزّز من ينظر إليها. فأصبح سؤال الهويَّة عند سلامة موسى سؤالاً على المحك، سؤالاً إجباريًّا في وضع تناقض جدليّ مع النَّهضة المأمولة لا يمكن الجمع بينهما. بل إنَّ كلاً منهما يناقض الآخر، فالنَّهضة تقتضي أخذ الغرب نموذجاً في الفكر والحياة والثقافة واللّغة، في الزّي والمظهر، والغرب أصل العلم ومصدر الحداثة. والشَّرق بموروثاته يحيا حالة تأخّر وتخلّف علمي وحضاري، فإمَّا النَّهضة والتقدُّم والحداثة، أو التمسُّك بهذا التراث البالي الذي أصبح خارج نطاق العصر.

ثالثاً: مكوّنات الهويَّة وموقف سلامة موسى منها:

من الضَّروري أن نقف هنا وقفات تحليليَّة مع موقف سلامة موسى من مكوّنات الهويَّة حسب الرؤية الكلاسيكيَّة التي ترتكز على مرتكزات ثلاثة هي: اللّغة، والدّين، والثقافة. وإن كان الباحث لا ينكر وجود دعائم أخرى تقوم عليها هويَّة أيَّة أمَّة من الأمم كالجوار الجغرافي والتاريخ المشترك ووحدة العادات

6. حسن حنفي، الهويَّة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2012، ص11.

والتقاليد. لكنَّ الباحث رأى أنَّ هذه الدعائم الثلاث هي الأكثر تقليديَّة، والتي يكون عليها إجماع من المتناولين لمفهوم الهويَّة بمعناه الكلاسيكي، وفي فلكها أيضاً تدور الدعائم الأخرى التي يمكن من خلالها تحديد هويَّة أيَّة أمَّة. وفيما يلي موقف سلامة موسى من هذه المرتكزات أو الدعائم الثلاث:

1- اللغة:

تُعدُّ اللغة -عند الكثيرين- بمثابة الدّعامة الأم التي تقوم عليها الهويَّة، حيث يُنسب الإنسان للوهلة الأولى -في غالب الأمر- إلى لغته، فيقال: عربي أو إنكليزي أو فرنسي أو صيني أو ياباني، حسب اللّغة التي يتكلّمها. ولذلك كان الشغل الشاغل للدُّول الاستعماريَّة كي تمحو هويَّة البلاد المستعمَرة أن تمحو اللّغة الأصليَّة لهذه البلاد، وتحلّ محلّها لغة الدَّولة المُستَعْمِرة، وهو الأمر الذي حاولته بريطانيا في مصر، وإيطاليا في ليبيا، وفرنسا في تونس والجزائر، وإسبانيا في بعض الأجزاء من المغرب. ولولا جهود التَّعريب التي قام بها المخلصون من أبناء الأمَّة العربيَّة لضاعت الدّعامة الأم التي تقوم عليها الهويَّة. وإن كان هذا لا يمنع نجاح تجارب المستعمِر في تغييب الهويَّة لكثير من البلدان، كما فعلت بريطانيا في جنوب إفريقيا وغينيا الاستوائيَّة ونيجيريا والهند، أو فرنسا في دول الغرب الإفريقي (الدول الفرانكفونيَّة)، وإسبانيا في الفلبّين، وهولندا في أندونيسيا...إلخ. وما زال الأوروبيُّون (المستعمر القديم) يحرصون اليوم على إنشاء جامعات أوروبيَّة في البلاد (المستعمرات القديمة) لينشروا لغاتهم وثقافاتهم. بل فتحوا جامعاتهم أمام الدَّارسين القادرين ماديَّاً والمتميزين علميَّاً، لتنشئة جيل جديد يمثل لغاتهم وثقافاتهم في تلك الأقطار، حتى صار الحديث باللّغات الأوروبيَّة مدعاة للفخر في سائر هذه البلاد. وهو الأمر الذي بدأت تشعر معه الأمَّة العربيَّة بأزمة الهويَّة، فاللّغة العربيَّة، وهي أهمّ الدَّعائم التي ترتكز عليها الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة، أصبحت في خطر. ومن ثمَّ بدأت تطرح سؤال الهويَّة كسؤال مركزي لا يُطرح إلّا في وجود شعور قوي بخطر يهدّدها، مع الإقرار بأنَّ طرحه دائماً يعكس ظرفاً صحيَّاً، وهو بدايات اليقظة والبحث عن أنسب السبل للنَّهضة.

والسؤال الآن: كيف نظر سلامة موسى إلى اللّغة في مشروعه النَّهضوي؟ إنَّ نظرة سلامة موسى إلى اللّغة العربيَّة تُعدُّ علامة مميّزة للتيَّار العلماني، ويمثل سلامة موسى قمَّة تطرُّفها؛ فقد ذهب في أكثر من موضع من مؤلّفاته العديدة إلى أنَّ اللّغة العربيَّة الفصحى عاجزة عن مواكبة الحضارة الأوروبيَّة الحديثة، واستيعاب علومها، والتعبير عن أفكارها بالدّقة والوضوح اللذين تمتاز بهما اللّغات الأجنبيَّة. لأنَّ اللّغة المثلى عنده هي «التي لا تلتبس كلماتها، ولا تنساح معانيها، ولا تتشابه عن بُعد أو قرب، بل هي التي تؤدّي المعاني في فروق واضحة كالفروق بين رقمي 5، 6. ثمَّ هي اللغة الثريَّة الخصبة، التي يحتاج إليها المتمدّنون، بل هي التي تتَّسع أيضاً لاختراع الكلمات الجديدة التي تتطلبها الحاجات النامية المتزايدة لهؤلاء المتمدّنين»[7].

7. سلامة موسى، البلاغة العصريَّة واللغة العربيَّة، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ت، ص9

وهنا نجد أنَّ سلامة موسى يقدِّر أهميَّة اللّغة ولا يبخسها حقَّها، لكنَّه يضع شروطاً للّغة المثلى، أو اللّغة الحسنة التي هي -حسب رأيه- أثمن شيء في الدنيا؛ لأنَّنا نفكّر وننبعث بالكلمات، وسلوكنا في البيت والشارع والحقل والمصنع هو قبل كلّ شيء سلوك لغوي؛ لأنَّ كلمات اللّغة تقرَّر لنا الأفكار والانفعالات، وتُعَيِّن لنا السُّلوك كما لو كانت أوامر، بل نستطيع أن نقول: إنَّ سيادة البريطانيين على الهنود، أو المتمدّنين على المتوحشين هي، إلى حدٍّ ما، سيادة لغويَّة [8].

إذن يبحث موسى عن لغة تناسب الثقافة العلميَّة المعاصرة، وتستوعب منجزات العلوم في شتَّى ميادين الإبداع العلمي والتقني بوضوح ودقة لا يحدث معهما لبس أو غموض، وهذا ما لا يتوفَّر في نظر موسى في اللّغة العربيَّة الفصحى. ومن ثمَّ عزا تخلّف العرب ورجعيتهم إلى جمود ألفاظ الفصحى، وصعوبة أساليبها وكثرة قواعدها، وعدم ملائمة مفرداتها للّغة العلميَّة التقنيَّة المعاصرة، الأمر الذي جعل النابهين من الدَّارسين ينصرفون عنها، وعن قواعدها العقيمة إلى لغات أخرى. وهو أيضاً الأمر الذي جعل اللّغتين الإنجليزيَّة والفرنسيَّة، بل وغيرهما من سائر اللّغات الأوروبيَّة، أولى لغات العالم بالعلم والتعليم.

وهكذا أصبحت اللّغة العربيَّة الفصحى عند موسى غير مناسبة لقيام نهضة حديثة؛ وذلك لأنَّ داءها الأصيل هو الكلاسيكيَّة التليدة، إذ يقول: «وخلاصة القول إنَّ الداء الأصيل في اللّغة العربيَّة هو الكلاسيكيَّة التليدة، وهي لذلك لا تكتسب طريفاً؛ لأنَّها قانعة بتليدها، وهذه حال يجب ألَّا نرضاها نحن، لأنَّها تحول دون أن نكون أمَّة عصريَّة». [9]. ومن ثمَّ فعلينا إمَّا أن نتعلّم إحدى اللّغات الأوروبيَّة الحيَّة (الناطقة) المعاصرة كالإنجليزيَّة أو الفرنسيَّة مثلاً، أو إصلاح لغتنا العربيَّة الفصحى (الخرساء) القاصرة عن مسايرة العصر في النّطق بلغات الكثير من العلوم والفنون.

ولذلك يطرح موسى عدَّة مقترحات لإصلاح اللّغة العربيَّة، لتكون لغة عصريَّة قادرة على مواكبة التطوُّرات العلميَّة الحديثة؛ فالدَّعوة إلى لغة عصريَّة هي في صميمها دعوة إلى معيشة عصريَّة؛ لأنَّ الكاتب حين يستبيح اعتناق الكلمات العلميَّة كما هي بلا ترجمة، إنَّما هو في الواقع يستبيح حضارة العلم والمنطق والرقي والصناعة، بدلاً من حضارة العقائد والآداب والزّراعة. ولذلك كانت مقترحات سلامة موسى لإصلاح اللّغة العربيَّة لتحوّلها من لغة تليدة إلى لغة عصريَّة، حيَّة، متطوّرة، تستوعب كلَّ ما هو جديد. ويمكن تلخيص هذه المقترحات فيما يلي:

8. المصدر السابق، ص 9-10.

9. المصدر السابق، ص 68.

أ ـ إلغاء النَّحو وهجر القواعد اللّغويَّة

يرى سلامة موسى أنَّ أهم ما يميّز اللغة الإنجليزيَّة ـمثلاً- ويعطي لها السَّبق في ميادين التّجارة والصّناعة والثقافة، ويجعل عدد الناطقين بها أكثر من مئتي مليون متعلم، أنَّها قليلة القواعد النَّحويَّة. حتى إنَّه يمكن الاستغناء عن تلك القواعد بلا تأثير يذكر، ويستشهد في ذلك بقول هربرت سبنسر: إنَّه لم يتعلم النَّحو قط، وإنَّه درَّس وألَّف في هذه اللّغة دون أن يحتاج إلى دراسة النَّحو. ويعدّد ميزاتها فيقول: إنَّها لغة غير جنسيَّة، فلا فرق فيها بين المذكَّر والمؤنَّث. كما أنَّ المفرد فيها واحد وما زاد على الواحد فهو جمع، فلا وجود للمثنَّى. كما أنَّ العدد في الإنجليزيَّة ثابت، أمَّا في اللّغة العربيَّة، فمتغير حسب المعدود، وحسب موقعه في الجملة. ومن ثمَّ يرى أنَّ الصَّبي في الإنجليزيّة يعبّر عن العدد من واحد إلى ألف بسهولة، أمَّا في العربيَّة، فإنَّه يحتاج إلى شهور لكي يدرس قواعد العدد. ومن ثمَّ رأى موسى أنَّ مأزق اللّغة العربيَّة يكمن في النحو الذي يمثل عقبة كبرى أمام متعلّميها؛ ولذلك فلا مانع من إلغائه. ومن ثمَّ يقول: «ولهذا السبب يجب أن نقتصر من تعليم اللّغة العربيَّة في مدارسنا الابتدائيَّة على تمكين الطالب من المطالعة والفهم، بلا حاجة إلى أيَّة قواعد نحويَّة، وليس عليه حرج أن يقرأ فيرفع المفعول وينصب الفاعل، ما دام يفهم ما يقرأ. حسبه أن يسكّن آخر الكلمات كما نفعل نحن حين نقرأ، وبدلاً من هذه القواعد النحويَّة يجب أن يتعلّم الصبي أكبر مقدار مستطاع من الكلمات...، أمَّا في المدارس الثانويَّة، فنشرع في تعليم أقلّ ما يستطاع من قواعد النحو، ولا نُبَالِي الإعراب الذي أثبت الاختبار أنَّه لا فائدة منه بتاتاً»[10]. ومن ثمَّ يكون الأَولى والأجدر تعليم الطالب أكبر قدر ممكن من الكلمات بدلاً من تعليمه قواعد النَّحو التي رأها موسى بلا جدوى؛ لأنَّ الحصيلة اللّغويَّة الكبرى من الكلمات تُكْسِبُ الطالب بلاغة المنطق اللّغوي، فيختار الكلمة المناسبة لتدلَّ على المعنى بدقَّة واقتصاد في التعبير بدلاً من الاستطراد البلاغي واللّعب بالكلمات واستخدام المترادفات والاستعارات والمجازات التي يطلق عليها موسى ألاعيب الصّغار، ومن ثمَّ يقرّر أنَّه يجب أن يكون من قواعد التعليم، تعليم البلاغة الجديدة التي توصي بتعليم الصَّبي أكبر قدر من الكلمات التي تجعل اللّغة عنده مرنة ودقيقة في الآن نفسه، قادرة على استيعاب كافة مستجدَّات المفاهيم العلميَّة، وأن يحاسب التلميذ في إنشائه على الكلمة الزائدة، كما نحاسبه على الخطأ الذي يقع فيه حين يرفع مفعولاً أو ينصب فاعلاً؛ ولذلك لم يكن غريباً أن يُثني موسى على محاولة كلٍّ من قاسم أمين وأحمد أمين من خلال دعوتهما إلى إلغاء الإعراب.

كما اقترح سلامة موسى لإصلاح اللّغة الفصحى: إلغاء الألف والنون من المثنى، والواو والنون من جمع المذكَّر السالم، وإلغاء التصغير، وإلغاء جمع التكسير كله والاكتفاء بالألف والتاء لغير المذكَّر السالم، وإلغاء الإعراب ـكما سبق أن بيَّنا- والاكتفاء بتسكين آخر الكلمات، ورسم حرف كبير عند ابتداء الجمل تأسيًّا

10. المصدر السابق، ص ص 115-116

بما يحدث في اللّغات الأوروبيَّة، وعدم ترجمة الألفاظ الأوروبيَّة والاكتفاء بتعريبها، كأن نقول (بسكيلت) ولا نقول درَّاجة[11].

ب ـ إحلال الحروف اللّاتينيَّة محلَّ الحروف العربيَّة

يرى سلامة موسى أنَّ الخطوة الثانية التي يجب اتّخاذها لإصلاح اللّغة الفصحى هي: إحلال الحروف اللّاتينيَّة محل العربيَّة، ورأى أنَّ من أهمّ مظاهر تخلّف مجمع اللّغة العربيَّة تبدو في تمسُّكه بالحروف العربيَّة في الكتابة، تلك الحروف التي تُعدُّ في رأيه عاجزة عن توصيل النُّطق السليم للمصطلحات العلميَّة الأوروبيَّة الحديثة إلى من يقرأها. ويرى أنَّ في اتخاذ الحروف اللّاتينيَّة مظهراً من مظاهر الرُّقي والتمدُّن، وخطوةً إيجابيَّةً نحو اللّحاق بركب الحضارة العلميَّة الحديثة. بل هو نقلة من طور البداوة إلى طور العمران، الأمر الذي من شأنه فضّ النّزاع بين الشَّرق والغرب، والانفتاح على الثقافة العالميَّة والانخراط فيها[12]. كما يرى عدَّة ميزات أخرى في استخدام الخطّ اللاتيني، كالتوحيد البشري؛ حيث يصبح هو خطّ القراءة والكتابة الوحيد لدى جميع الأمم التي تنتج العلم وتمتلكه، والتي تنتفع به وتتعلّمه. ويزول الانفصال النَّفسي بين الشرقيين والغربيين. وتزيد القدرة على استحداث كلمات جديدة بإلحاق بعض المقاطع إلى بعض الكلمات، ولا يكون ذلك في الخطّ العربي. بالإضافة إلى سهولة استعمال الكلمات العلميَّة بدون حرج، وفتح آفاق جديدة أغلقها استخدام الحرف العربي لكنَّها تنفتح باستخدام الخطّ اللاتيني، هذا فضلاً عن أنَّ سرعة تعلّم الخطّ اللاتيني يُقدَّر بعُشر الوقت الذي يستخدمه تعلّم الخطّ بالحرف العربي [13].

ج ـ تمصير اللغة واستخدام اللّغة العَاميَّة

دعا سلامة موسى على صفحات مجلة الهلال إلى مناصرة اللّغة العَاميَّة، وجعلها اللّغة الرَّسميَّة بدلاً من الفصحى؛ لكونها لغة النَّاس في المعاملات اليوميَّة، وهي الأكثر فهماً من الجميع، كما أنَّها أوفى تعبيراً، وأدقّ معنى، وأحلى ألفاظاً؛ الأمر الذي يجعلها أجدر من الفصحى في أن تكون هي اللّغة الرَّسميَّة، حيث إنَّ اللّغة الفصحى تبدو كلغة الكهَّان في المعابد القديمة لا يستطيع فهمها عامَّة الناس فضلاً عن بعض الخاصَّة الذين لم يتلقوا تعليماً لغويَّاً متخصّصاً.

يؤكّد سلامة موسى أنَّ اللّغة الفصحى لغة جامدة، وأنَّ مصيرها الموت، وهي تعمل على تفكيك وحدتنا القوميَّة المصريَّة، وتجعل منَّا أتباعاً لثقافة مريضة، وهي الثقافة العربيَّة الشرقيَّة[14]. ويرى أنَّ اللغة الفصحى

11. عصمت نصَّار، فكرة التنوير بين لطفي السيّد وسلامة موسى، ص 165
12. المرجع السابق، ص161
13. انظر: سلامة موسى، البلاغة العصريَّة واللغة العربيَّة، ص ص 117-118
14. عصمت نصَّار، مرجع سابق، ص 163

مثقلة بقواعدها ومفرداتها التي تجعل من الصعوبة تعلّمها، فضلاً عن عجزها عن تأدية أغراضنا الأدبيَّة، فتعليم الطبّ بالعربيَّة كارثة. أمَّا اللّغة العاميَّة، فبها تقوم الدراما التي لا تقوم على الفصحى إلّا في أضيق الأحيان، وبها تتحقَّق هويَّتنا المصريَّة؛ لأنَّ اللّغة الفصحى تبعثر وطنيتنا المصريَّة وتجعلها شائعة في القوميَّة العربيَّة؛ فالمتعمّق في اللّغة الفصحى يشرب روح العرب، ويعجب بأبطال بغداد القدماء، بدلاً من أن يشرب الرُّوح المصريَّة ويدرس الرُّوح المصريَّة.[15]

وهنا يتبلور مفهوم الهويَّة عند سلامة موسى في الهويَّة المصريَّة فقط، وليس الهويَّة العربيَّة أو الإسلاميَّة، وهي بلا شك هويَّة ضيقة جدًّا لا تعبّر عن الهويَّة بمعناها العام، بل هي هويَّة مجتزأة من هويَّة أكبر هي الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة التي تعبّر عن أكبر مساحة جغرافيَّة من المحيط إلى الخليج، حيث وحدة اللّغة والتاريخ والدّين والثقافة. وهو بدعوته هذه إلى تمصير اللّغة أو هجرة الفصحى إلى العاميَّة متأثر بدعوات قاسم أمين وأحمد لطفي السيد والسير ويلكوكس الذي دعا إلى هجرة اللّغة الفصحى هجرة تامَّة واصطناع العاميَّة، وقام بترجمة الإنجيل إلى اللّغة العاميَّة المصريَّة الذي قال عنه سلامة موسى (المسيحي القبطي): إنَّه أوقع في النَّفس من الإنجيل المترجم إلى اللّغة الفصحى.[16]

ثمَّ يعلن سلامة موسى أنَّ اللّغة العربيَّة ليست اللّغة المعبّرة عن مزاجنا العلمي، وأنَّنا الآن نرطن اللّغة الفصحى رطانة، ولم تشربها بعدُ نفوسنا، ولا أمل في أن تشربها لأنَّها غريبة عن مزاجنا، ولا تتناسب قطّ مع لغة التقدُّم والتحضُّر والتمدين؛ وذلك لأنَّها لغة بدويَّة، والثقافة هي بنت الحضارة وليست بنت البداوة، فلهذا يشقُّ علينا جدًّا أن نضع معاني الثقافة في هذه اللّغة سواء بالترجمة أو بالتأليف[17]. ويرفض سلامة موسى الزَّعم بأنَّ اللّغة دعامة من دعائم الهويَّة، ويزعم أنَّ القول بذلك وهم كبير، فلم تخسر أوروبا بترك اللّاتينيَّة التي كانت لغة الكتابة عند جميع المثقفين، عندما اعتمدت كلُّ دولة على لغتها المحليَّة. فلم تكن أبداً لا اللّغة اللّاتينيَّة ولا الدّين المسيحي أهمّ الرَّوابط التي كانت تربط الأمم الأوروبيَّة؛ فإنَّ الإنجليز قد حاربوا الأمريكيين وهما ينتميان إلى لغة واحدة ودين واحد. ولم تكن الحروب في القرون الوسطى حين كانت اللّغة اللّاتينيَّة عامَّة أقلّ ممَّا كانت عقب النَّهضة [18]. فالشعور بالنَّهضة عند سلامة موسى هو نفسه شعور بالاستقلال، والناهضون الذين دعوا إلى العلم والأدب والتجديد في الأخلاق والسياسة شعروا بكرامة قوميَّة، بعثتهم على الإكبار من شأن اللّغة القوميَّة، فاتَّجه نظرهم إلى المستقبل دون المبالاة بالرَّوابط التاريخيَّة في

15. سلامة موسى، اليوم والغد، ص 74
16. المصدر السابق، ص 75
17. المصدر السابق، ص 78
18. سلامة موسى، ما النهضة، ص 74

الماضي. لينتهي موسى إلى القول: «ولو أنَّ الأوروبيين وضعوا الدّين ولغة الدّين فوق القوميَّة لكانت أوروبا الآن دولة واحدة عاصمتها روما».[19]

ولا شكَّ أنَّ دعوة موسى إلى هجر اللّغة الفصحى هي دعوة واهية، عمل الكثيرون من الدَّارسين والباحثين على بيان تهافتها، وبيان أنَّ اللّغة العربيَّة الفصحى لغة طيّعة مرنة تتناسب مع كلّ العلوم وتلائم كافة الأغراض، وتناسب كلَّ تطوُّر مأمول، ولا يضيرها أبداً دخول بعض المصطلحات العلميَّة إليها، وما أكثر المصطلحات التي أضيفت إليها، وذابت في مجالها العام من كافة المجالات: السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة؛ كالديمقراطيَّة والليبراليَّة والبرجماتيَّة والدوجماطيقيَّة والأرستقراطيَّة وغيرها ممَّا يصعب إحصاؤه! وأمَّا الزَّعم بأنَّها لغة صعبة، فإنَّ ذلك يعود إلى عدم العناية الكافية بتدريسها في مراحل التعليم المختلفة. كما أنَّ الدعوة إلى استبدالها باللّغة العاميَّة هي أيضاً دعوة متهافتة لا تصمد أمام النقد؛ لأنَّ اللّغة العاميَّة لغة فقيرة في مفرادتها متغيّرة من قطر إلى آخر، بل من مدينة إلى أخرى داخل القُطر الواحد، ممَّا يفقد اللّغة أهمَّ وظائفها وهي القدرة على التَّواصل والدّقة في الإحاطة بالمعنى، فضلاً عن أنَّها تعاني الاضطراب في قواعدها وأساليبها ومعاني ألفاظها، وتؤدّي في النّهاية إلى تقسيم القُطر الواحد وعدم وحدة أجزائه.

إنَّ سلامة موسى لم يكن يهاجم اللّغة الفصحى، كما ذهب البعض، حقداً على الحضارة الإسلاميَّة أو محاولة من جانبه لقطع الصّلة المباشرة بين المصريين والقرآن، أو رغبة منه في هدم أحد الركائز الأصليَّة التي تقوم عليها القوميَّة العربيَّة، أو لشعوره الشَّخصي بأنَّه ينتمي لأقليَّة مقهورة في مجتمع مغالٍ في تمسُّكه بتراثه التليد، ولا حتى نتيجة لتأثره ببعض التيَّارات السائدة في ذلك الوقت. ولكن كما يقول عصمت نصَّار يرجع إلى تعصُّبه الشديد للحضارة الغربيَّة، ورغبته في ربط الثقافة المصريَّة على وجه الخصوص بالثقافة الأوروبيَّة، التي كان يرى فيها الخلاص والتقدُّم والتمدُّن، ومن ثمَّ كان لزاماً عليه تمزيق الرَّوابط الأصليَّة التي تربط مصر بالحضارة الشرقيَّة العربيَّة. وذلك يتلاءم مع برنامجه التنويري العام الذي أعرب عنه في أوَّل كتاباته[20]، وأوردناه نحن في مقدّمة هذا البحث.

2- الدّين:

يعمل الدّين كهويَّة مميّزة للشّرقي منذ عصر الفتوحات الإسلاميَّة، وأصبح هو معيار التفرقة بين الجميع، فلا فرق لعربي على أعجمي إلّا بالتّقوى، وأصبح الحاكم في كلّ العصور لا هويَّة تُميّزه سوى أنَّه حاكم مسلم، واستمرَّت هذه النَّزعة حتى العصور الحديثة. ومع وقوع معظم الدّول العربيَّة تحت السَّيطرة التركيَّة،

19. المصدر السابق، ص 75

20. عصمت نصَّار، مرجع سابق، ص 170.

قوي التأكيد على الهويَّة الإسلاميَّة، هويَّة الدّين، على حساب هويَّة اللّغة، رغبةً في دمج القوميَّات الأخرى المتعايشة مع الأتراك داخل الإمبراطوريَّة التّركيَّة القائمة حينذاك، أو ما سُمّي وقتها بـ«التتريك».

كذلك يمثل الدّين في بلاد المغرب العربي اليوم الهويَّة الوطنيَّة الجامعة؛ حيث إنَّ غالبيَّة السُّكان مسلمون سنيُّون مالكيُّون. فالدّين من وجهة نظر الكثيرين هو الدّعامة الأهمّ لتمييز الهويَّة في الشَّرق، فاللّغة يحفظها القرآن وصحيح السُّنَّة النَّبويَّة، والثقافة مرتبطة بالدّين: كالفلسفة الإسلاميَّة والتَّاريخ الإسلامي والحضارة الإسلاميَّة والفنّ الإسلامي...إلخ. ولذلك، نجد الحديث عن المصير الإسلامي هو الحديث عن الهويَّة، أو الحديث عن الهويَّة هو الحديث عن المصير الإسلامي، فمأزق الهويَّة هو مأزق المصير الإسلامي. ولا يُعدُّ ذلك قاصراً على الهويَّة العربيَّة الإسلاميَّة فقط، فهناك هويَّات أخرى لا تقوم إلّا على الدّين وحده، كالهويَّة اليهوديَّة التي لا تستند إلّا على الدّين اليَّهودي وحده، فاليهوديَّة، في تفسيرها الصّهيوني، دين وسياسة.

ولكنَّ المناهضين لذلك الرأي، أي أنَّ الهويَّة تقوم على الدّين وحده، يرون أنَّ في ذلك خطورة عظيمة على الأوطان من اعتماد الهويَّة على الدّين؛ لأنَّ ذلك يؤدّي إلى شقّ الصَّف الوطني والتنازع في حالة الأوطان التي يوجد فيها أكثر من دين. وهو الأمر القائم مثلاً في مصر، كما يشير حسن حنفي قائلاً: «فالإسلام دين ودولة، هو الدّين الرَّسمي للبلاد، والشَّريعة الإسلاميَّة دستورها، والحاكميَّة فيها لله، وهو ما يخيف الأقباط باعتبارهم أهل كتاب أو أهل ذمَّة، وتطبيق الحدود عليهم دون مساواة في المواطنة ومساواة في الحقوق والواجبات، وهو ما يخيف أيضاً العلمانيين واللّيبراليين والقوميين والاشتراكيين والماركسيين»[21].

ومن هذا المنطلق ينطلق سلامة موسى، فهو يرى أنَّه لا يمكن أن تتأسَّس الهويَّة على الدّين؛ لا لأنَّه يخشى على الدَّولة من التشظّي والانقسام، ولكن لأنَّ الدّين عنده أحد موضوعات التراث الخاضعة للشكّ والنَّقد، وأنهَّا تضمُّ مجموعة من الغيبيَّات لا سبيل إلى تأكيدها بالمنهج العلمي التَّجريبي، ممَّا يوقعها من وجهة نظره ضمن الخرافات والأساطير، فكيف يمكن أن تتأسَّس الهويَّة على خرافات وأساطير؟

وهذا ما يسعى إلى تأكيده منذ بداياته، وخاصَّة في كتاب «نشوء فكرة الله»؛ حيث يعرّف سلامة موسى الدّين بأنَّه: «عبارة عن قوَّة خارقة لنواميس الطبيعة يحترمها الإنسان ويعبدها».[22] ويعود بنشأة الدّين إلى تلك الطّقوس التي يقصد بها احترام الموتى، فالقبائل البدائيَّة لا تميّز بين الله الخالق وروح الميت، بل يعبّرون عن الاثنين بكلمة واحدة. ويعطي مثالاً بقبائل (الكومبابا) في أفريقيا التي يعبد أفرادها روح الميت في الموضع الذي كان يقيم فيه صاحب الرُّوح قبل موته، وإذا كان الميت عظيماً اعتقدوا أنَّ روحه سكنت جبلاً أو سحابة حتى إذا مرَّت بهم عبدوه واستمطروه. وهم يسترضون الرُّوح بقربان يقرّبونه على قبره. ومن هنا تعرف

21. حسن حنفي، الهويَّة، ص 68

22. سلامة موسى، نشوء فكرة الله، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ت، ص9

أصل القربان وأصل الصَّلاة. فالقربان يقدّم اعتقاداً بأنَّ الرُّوح تجوع وتطلب طعاماً، والصَّلاة تقدّم استجلاباً للأمطار أو استنصاراً بالآلهة على الأعداء. وهكذا يرى سلامة موسى أنَّ أصل الأديان كلها هو: «أن يعبد الإنسان أباه الميت ويسترضيه بالأدعية (الصَّلاة) والقربان (الطعام)، فإذا اشتهر ميت، عبدته القبيلة كلها، وصار إلهاً للجميع، وما الأساطير التي تتجمَّع حول اسمه وتُحكى سوى أعمال كبيرة قام بها في حياته، وكبَّرتها المُخيّلة في الإنسان فبالغ في حكايتها، والإنسان ميَّال بطبيعته إلى المبالغة حبَّاً في إتيان الغريب الخارق للعادة، لما في ذلك من تمييز الحاكي على أقرانه، وإذا تمَّ تداول هذه الأساطير وكثرت، حفظها الحفَّاظ واحترفوها، وصاروا بذلك كهنة الدّين وأئمته، وصارت الأساطير كتب الدّين المقدَّسة».[23]

وهكذا يرفض سلامة موسى وجود الله كما هو في الأديان السماويَّة، بل يرى - وهو في ذلك متأثر بماركس- أنَّ النَّاس هم الذين خلقوا الإله والكتب المقدَّسة، وما الكهنة سوى متربّحين من الدّين محترفين له. ويواصل موسى هجومه على العقائد الدينيَّة، ومنها عقيدة البعث، فيرى أنَّها عادة اعتقدها الإنسان عن طريق الظّن، فكما أنَّ نَفَس الإنسان يعود إليه بعد الإغماءة أو فقدان الوعي في حياته، فإنَّه ظنَّ أنَّ الرُّوح ستعود إليه بعد الموت، ولذلك نشأت عادات التحنيط في مصر، والحرق في الهند، والدفن في بقاع مختلفة من العالم. وما كان التحنيط في مصر إلّا لأنَّهم قدَّسوا موتاهم وأحبّوهم، أمَّا الحرق والدفن، فكان خوفاً من عودة أرواح هؤلاء الأشرار لمعاكسة الأحياء[24]. لينتهي من ذلك كله إلى رفض كافة العقائد الدينيَّة، معتقداً أنَّ عبادة الجثث هي أصل لكلِّ العبادات الحاضرة، وأنَّ الأرواح هي أصل الآلهة الحاضرة.

وقد كان من البدهي أن ينسف سلامة موسى الاعتقاد الدّيني، وهو بصدد بحثه عن طريق النَّهضة، فالدّين عنده من أكبر معوقات النّهوض، كما كانت الكنيسة الكاثوليكيَّة وكهنتها في أوروبا أكبر عوائق النَّهضة والتقدُّم[25]. والانحطاط في أيّ عصر لا يعني أنَّ هناك أذهاناً متنبّهة أرادت أن تنهض وحجرت عليها السُّلطة الدّينيَّة، ومنعتها من التفكير الحر، وإنَّما الانحطاط في حقيقته هو انحطاط الذّهن البشري نفسه، بحيث ينظر إلى الدّنيا من زاوية العقيدة والمذهب، وأن تأخذ العقائد مكان الآراء، والجزم الفكري مكان الشكّ والبحث.

إذن ينتقد سلامة موسى الدّين انطلاقاً من سؤال النَّهضة، فالأديان الرَّاهنة -من وجهة نظره- تتدخَّل في أمور العالم وتعرقل سير الترقي؛ لأنَّ الرّقي يقتضي التغيير، ولا تغيير بغير بدعة جديدة. ولكنَّ الأديان، بسبب الصفة المقدَّسة التي تتَّصف بها، تقف جامدة لا تقبل تغييراً، فتعمل بذلك على جمود الأمَّة. والدّين إذا خرج من دائرة علاقة الإنسان بالكون، وأخذ يقرّر أصول المعاملة بين النَّاس من تجارة وزواج وامتلاك

23. المصدر السابق، ص 10
24. المصدر السابق، ص 12
25. انظر: سلامة موسى، مقالات ممنوعة، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ت، ص 33

وحكومة ونحو ذلك، فإنَّه عندئذ يقرّر الموت لكلّ من يؤمن به[26]؛ لأنَّه سيمثل استبداداً يعيق حرّيتهم. والاستبداد عند سلامة موسى ليس هو الاستبداد السياسي فقط الذي يؤخّر النَّهضة ويعطّل الإصلاح، ولكنَّه استبداد ديني وثقافي؛ فالمستبدّ الدّيني هو من يصرُّ على أنَّ غيبيَّاته يجب أن تكون المذهب الوحيد الذي يعمُّ الدّنيا، وأنَّ من يخالفه في العقائد الخاصَّة به يجب أن يُعَاقب، مع أنَّ عشر دقائق تقضيها معه في مناقشتها تدلُّ على أنَّه لا يفهمها. بينما المستبدُّ الثقافي هو من يتجسَّس على ما نقرأه من كتب، وما نفكّر فيه من آراء، فيحاول أن يمنعنا من القراءة والتفكير؛ لأنَّه مستبد، ويجب أن نفكّر مثله فقط[27].

وهكذا لا تغدو الأديان السماويَّة والوضعيَّة -على حدٍّ سواء- عند سلامة موسى سوى ثقافة لا غنى للرَّجل المثقف عنها. فالدّين أمر شخصي، ولا يمكن أن يكون عامَّاً. فهو يعتقد بدين مختلف ليس له وحي ولا مؤسّس ولا كهنوت، يدعو فقط إلى الحريَّة، حريَّة الفكر والقول، ولا شأن له بما يعبد الآخرون، ويعمل على تطوُّر البشر. دين يشبه ما دعا إليه الأدب الفرنسي الحديث، من تحويل القيم من أخرويَّة إلى دنيويَّة؛ فإذا كان علينا أن نمارس الفضيلة ونصلّي ونصوم حتى نستمتع بالفردوس السماوي الأخروي، ولا نتعرَّض للعقوبة بعد الموت، فإنَّه يجب علينا أن نكون صالحين، وأن نمارس الفضيلة، كي نخدم المجتمع البشري، ونرقى بشخصيتنا أخلاقاً ومعارف، ونجعل من كوكبنا فردوساً نجد فيه السَّعادة والخير والشَّرف[28].

وهكذا يستبعد سلامة موسى الدّين؛ لأنَّه عائق حضاري يعوق النهضة والتقدُّم، ولأنَّه ينتمي إلى التراث الذي لا يلائم الحاضر، ولا يُعِينُ على مواكبة التطوُّر، معتقداً أنَّ العقليَّة الدّينيَّة عقليَّة نقليَّة جامدة تحفظ النّصوص وتكرّرها، وتصنع منها قيوداً ضدَّ كلّ فكر متحرّر، تماماً كما كانت الكنيسة في العصور المظلمة.

3- الثقافة

تعتمد هويَّة أيَّة أمَّة على ثقافتها الذّاتيَّة التي حاولت الإجابة عن تساؤلاتها الخاصَّة. وتقوم الهويَّة الإسلاميَّة على الثقافة الإسلاميَّة التي تربط بين المسلمين جميعاً على اختلاف لغاتهم وجنسيَّاتهم وأعراقهم. وتضمُّ الثقافة التي تتأسَّس عليها الهويَّة كافَّة الآداب والفنون والعلوم التي تنتجها الظّروف التاريخيَّة والحضاريَّة للأمَّة. وتشمل هذه الثقافة العلوم الإسلاميَّة النقليَّة والعقليَّة، الكلام والفلسفة والتصوُّف والأصول، والعلوم النقليَّة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، والعلوم العقليَّة الرياضيَّة: الحساب والفلك والجبر والهندسة والموسيقى، أو الطبيعيَّة: الطب والصيدلة والمعادن والنَّبات والحيوان، وهي العلوم التي مازالت تربط جميع أرجاء العالم الإسلامي. وإذا كانت الدَّولة الإسلاميَّة، مثل الإمبراطوريَّة العثمانيَّة، قد انتهت، فإنَّ الثقافة

26. رفعت السعيد، الليبراليَّة المصريَّة، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 2007، ص 166

27. انظر: سلامة موسى، كتاب الثورات، القاهرة، مطبعة المستقبل، 1954، ص 45-47

28. سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، مجلة إبداع، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، الإصدار الثالث، المجلد6/5، شتاء/ ربيع 2008، ص251

الإسلاميَّة ما زالت باقية. لها مخطوطاتها وجامعاتها ومعاهدها ومدارسها، ومازال طلبة العلم ينتقلون بين المعاهد الإسلاميَّة الكبرى في الأزهر والقيروان والزَّيتونة، وما زالت الآثار الإسلاميَّة يتوحَّد بها الجميع. فما يربط المسلمين هو الإسلام، باعتبار لغته العربيَّة، لغة القرآن والثقافة الإسلاميَّة.[29]

والثقافة عند سلامة موسى تسبق الحضارة وتؤدّي إليها؛ لأنَّ الثقافة بمثابة الفكرة والحضارة بمثابة المادَّة؛ وذلك انطلاقاً من أنَّ التعرُّف يؤدّي إلى التأثر، والتأثر يؤدّي إلى التحرُّك. فنحن نتعرَّف الأشياء، ثمَّ نتأثر بهذا التعرُّف، فنتحرَّك به إلى عمل ما. وهذا العمل قد يكون اختراع آلة أو اكتشاف عقار أو إيجاد نظام، وهذه هي الحضارة[30]. فالثقافة علوم وفنون وفلسفات وعادات وتقاليد واتجاهات، تكسبنا جميعاً مزاجاً معيَّناً نتَّجه به في سيرتنا ومعاشنا، ونؤسّس به مجتمعاً يتَّفق ومبادئ هذه المعارف ولا يتنافر معها.

ويرى سلامة موسى أنَّه لا بدَّ أن يحدث في مجتمعاتنا انقلاب ثقافي ضدَّ ثقافتنا الرَّاكدة التي لا تتحرَّك ولا تتباين ولا تتنوَّع. فالمجتمع المتحرّك يحتاج إلى ثقافة متحرّكة متباينة متنوّعة؛ ولذلك يعمل الانقلاب الثقافي لإيجاد انقلاب في الحضارة. وهذا هو ما فعلته الصين واليابان وتركيا وإيران، فإنَّها حين أرادت أن تأخذ بالحضارة العصريَّة اضطرَّت إلى أن تأخذ -قبل ذلك- بثقافة العلوم العصريَّة[31]، وهو هنا يرى أنَّ الثقافة السائدة في بلادنا هي ثقافة زراعيَّة، وليست ثقافة العلوم العصريَّة والصّناعات التقنيَّة، ومن ثمَّ وجب علينا الانقلاب على تلك الثقافة الزراعيَّة والأخذ بكلّ أساليب الثقافة الغربيَّة، إذا أردنا أن نشارك في ركب الحضارة؛ لأنَّ كلَّ حضارة تحتاج إلى ثقافة تنشئها ثمَّ تفسّرها ثمَّ تلائمها وتماشيها. وإلَّا حدث التزعزع الاجتماعي الذي ينشأ من التنافر بين وسط حضاري جديد ووسط ثقافي قديم. وأقلُّ النَّتائج التي يثمرها هذا التَّنافر -من وجهة نظر سلامة موسى- أنَّ الفرد الذي يعيش فيه ويعانيه لا يؤمن بتقاليده وعقائده وتراث آبائه من أخلاق، ثمَّ هو مع ذلك لم يتهيَّأ بثقافة جديدة تزوّده بميزات جديدة من العقائد والأخلاق، وهو هنا يعيش بلا ضمير[32].

وهنا يرى موسى أنَّ من مستلزمات التغيُّر الثقافي أن تتغيَّر لغة المجتمع إلى اللّغة التي تنتج الثقافة، حيث يتمُّ بسهولة استيعاب العلوم والفنون العصريَّة، ولا يكون هناك حاجز بين الأمَّة وبين تقدُّمها التقني والصّناعي. فاللّغة هي قاعدة الثقافة، ولا يمكن بتاتاً إيجاد ثقافة راقية بلغة منحطَّة، ولا ثقافة متحرّكة بلغة جامدة؛ لأنَّ تحرُّك الثقافة ورقيّها يجب أن يستتبعا رقيَّ اللّغة وتحرُّكها، أي تطوُّر ألفاظها القديمة وتلبّسها بالمعاني الجديدة، أو اصطناع ألفاظ جديدة أجنبيَّة أو وطنيَّة. ويبرّر سلامة موسى في ذلك الإطار كيف تخلَّت

29. حسن حنفي، الهويَّة، ص 71
30. سلامة موسى، ما النهضة، ص 95
31. المصدر السابق، ص 96
32. المصدر نفسه.

أوروبا عن اللّغة اللّاتينيَّة في عصر النَّهضة واتَّجهت إلى اللّغات العاميَّة الوطنيَّة فكانت ثورتها الحضاريَّة والثقافيَّة، وهو الأمر نفسه، كما يرى موسى الذي حدث في الصّين، والذي يفسّر انقلابها الثّقافي؛ فقد بقيت آلاف السنين وهي تعتمد على لغة أو كتابة قديمة حجبت عنها الحضارة العصريَّة، فلما استقرَّ رأيها على الأخذ بالحضارة الحديثة عمدت إلى لغتها فاستحدثت منها طرازاً جديداً للآراء يتَّفق وضرورات هذه الحضارة. ومن ثمَّ كانت دعوة سلامة موسى لنبذ اللّغة العربيَّة الفصحى والانقلاب عليها إلى لغة أخرى عصريَّة تقبل التطوُّر وتقدر على استيعاب الفنون والعلوم واصطناع الألفاظ الجديدة. ولا يجد فيها المفكّر حرجاً يُضَيّق عليه تفكيره ويُضَلّله باتخاذ ألفاظ لا تؤدّي أغراضه، أو تمنعه من أن يتناول بعض الموضوعات العلميَّة أو الفنيَّة أو الفلسفيَّة؛ لأنَّه يجد عجزاً في اللّغة عن أداء معانيها[33].

كما أنَّ من مستلزمات الانقلاب الثقافي عند سلامة موسى تفعيل الديمقراطيَّة في الشَّارع المصري، وأن تتشرَّبها نفوس وعقول المصريين؛ لأنَّها لا يمكن أن تصبح نظاماً صحيحاً في الحكم في بلادنا قبل أن تصبح نظاماً في المجتمع. فالنّظام الإقطاعي الذي ساد البلاد قبل ثورة يوليو 1952 لا يمكن أن يُهيّئ للحكم الدّيمقراطي، وكذلك النّظام الزّراعي الإقطاعي أو شبه الإقطاعي لا يمكن أن يهيّئ للحكم الدّيمقراطي؛ إذ كيف نطالب الفلّاحين في قراهم النائية، في فقرهم المدقع، في اعتمادهم الأعمى على مالك الأرض الثّري، وأخيراً في جهلهم التَّام بشؤون الشَّعب، وأميَّتهم الكاملة في المعاني السياسيَّة والاقتصاديَّة، كيف نطالبهم بأن يكون لهم رأي في نظام الحكم وبرامج السياسة ومقدار الضرائب وحقوق الصحافة وحريَّة الخطابة؟ إنَّ هذا محال. وقد كان محالاً في أوروبا إلى أن نقلت الفلّاحين من مزارعهم إلى المصانع، أو إلى أن منحت فلّاحيها حقوق عمّال المصانع مثل تأليف النّقابات[34]. فالثقافة الزّراعيَّة دائماً ترتبط بالاستبداد والقمع والقوَّة والعنف والتكتّم والرّقابة والعقاب، وهو ما يتنافى مع قيم الدّيمقراطيَّة قلباً وقالباً.

ويؤكّد موسى أنَّ من مستلزمات الانقلاب الثقافي في بلادنا الاهتمام بالعلم أكثر من الأدب، وتفعيل الثقافة العلميَّة التقنيَّة على حساب الثقافة الأدبيَّة؛ لأنَّنا في نهضتنا الحاضرة نحتاج إلى العلم إذ هو وسيلة التمدُّن، ولا تمدُّن ولا قوَّة بلا علم، وأنَّنا نستطيع أن نؤجّل «التَّرف الذّهني» أو الأدب كما يفهمه بعضنا، «ماكبث» و«الملك لير» بلا ضرر، وذهب أيضاً إلى أنَّه عندنا ما يكفينا من ذلك «الترف الذهني»، الحسن والفاسد، في أبي تمام وابن الرومي والمتنبي وأبي نواس، وإذا كان لا بدَّ من الأدب، فليكن أدب الكفاح والرّسالة. فالقرَّاء العرب عند موسى يحتاجون إلى موسوعة مثل الموسوعة التي كان يشرف على تحريرها «ديدرو»، وكان

33. المصدر السابق، ص 98

34. المصدر السابق، ص101

يشترك فيها فولتير، والتي هيَّأت الشَّعب للثورة الكبرى، وهذه الموسوعة هي تسعة وتسعون بالمئة علوم وصناعات[35].

وقد رأى أيضاً أنَّه من مستلزمات الانقلاب الثقافي «تحرير المرأة»، وهذا التَّحرير لا يكون إلَّا بأن تتصرَّف المرأة في بلادنا كما تتصرَّف في أوروبا، فقد افتتن سلامة موسى بهيئة الأوروبيَّات اللّواتي يجبن الشوارع سافرات في المتاجر والمصانع ودور الحكومة، وذلك في أثناء زيارته الأولى للغرب[36].

وهنا يمكننا القول إنَّ سلامة موسى قام بالتمييز بين **أربعة** تحديدات ممكنة فيما يخصُّ الثقافة: **الأوَّل**: عقلي، يرفض كافّة العلوم والفنون والفلسفات العربيَّة الإسلاميَّة وأصولها اليونانيَّة، لأنَّها أصبحت بالية لا تصلح للحاضر ولا للمستقبل، وأن مجرَّد دراستها مضيعة للوقت؛ لأنَّ العقل الذي أنشأها عقل ماضوي انتهت صلاحيته في الوقت الحاضر، ولا بدَّ من تجاوز هذا العقل الأصولي أو الكلامي أو الصُّوفي، إلى العقل العلمي المملوء بالثقافة التقنيَّة والعلميَّة المعاصرة. و**الثاني**: سياسي، يرفض كافَّة الحكومات الدينيَّة ونظام الخلافة، إلى الديمقراطيَّة التي يجب أن تتشبَّع بها قلوب الجماهير وعقولهم قبل أن يفرضها السَّاسة على أرض الواقع. و**الثالث**: أنثربولوجي، يحاول تحرير المرأة من ناحية، ومن ناحية أخرى تحرير العقول من كافّة العادات والتقاليد التي ورثوها عن المجتمع الزّراعي، بما فيها المعتقدات الدّينيَّة والأعراف والأخلاق، والتحلّي بقيم وعادات وتقاليد وأخلاق المجتمع الصّناعي. و**الرابع**: اقتصادي، مؤكّداً على أنَّ الاشتراكيَّة هي النّظام الاقتصادي الأمثل، وأخذ يدافع عنها ويبيّن ما علق بالأذهان من مثالبها، وأنَّها ليست ضدّ الدّين، فهي قبل كلّ شيء نظام مالي لا دخل له في الدَّين، ولا تسعى للاستيلاء على الحكم عن طريق الثورات أو الانقلابات، فجهاد الاشتراكيين في الانتخابات البرلمانيَّة دليل على أنَّهم يدخلون البيوت من أبوابها، ويريدون الوصول إلى أغراضهم بالوسائل الشَّرعيَّة، كما لا تسعى إلى مصادرة الأملاك أو إلغاء الطبقات. وأنَّ سائر التّهم التي توجَّه إليها أقرب إلى تخبُّط المعتوهين منه إلى تفكير العقلاء[37]. فغاية ما يصبو إليه سلامة موسى من الاشتراكيَّة هو حلم كأحلام الفلاسفة، يحلم بأن يرى هيئة اجتماعيَّة يقعد فيها الفرد إلى المائدة لكي ينعم بالطعام الفاخر، ولا يرى إنساناً واقفاً قريباً منه يحسده على نعيمه ويتضوَّر جوعاً[38].

وهكذا عبَّرت الثقافة عند سلامة موسى عن التخلّي عن العادات والتقاليد التي يتحلَّى بها المجتمع الزّراعي، وأن يتعلّم عادات وتقاليد جديدة هي عادات المجتمع الصّناعي، وأن يتشرَّب قيم الديمقراطيَّة الغربيَّة، وأن يتخلّى عن لغته التي لا تتناسب مع الحضارة العصريَّة الجديدة، وأن تحذو المرأة في بلادنا

35. المصدر السابق، 107
36. عصمت نصَّار، مرجع سابق، ص 483
37. سلامة موسى، الاشتراكيَّة، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ت، 25
38. سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ط1، 1926، ص 66

حذو المرأة في أوروبا في كلّ شيء، ولا يعني هذا إلّا التخلّي التّام عن كلّ ما يميّز هويّتنا الشّرقيّة والفناء في الهويّة الغربيّة. الأمر الذي يطرح سؤالاً غاية في الأهميّة وهو: بأيّ معنى فهم الاتجاه العلماني التغريبي الهويّة؟ وهو ما سنجيب عليه في المحور التالي.

رابعاً: خصوصيّة مفهوم الهويّة من المنظور العلماني

قلنا فيما سبق: إنّ سلامة موسى ارتضى الانضمام إلى التيّار العلماني، وكان من أبرز ممثليه في الثقافة العربيّة، فقد اقتفى أثر شبلي شميل وفرح أنطون، وآمن بالأفكار العلمانيّة، ودعا إلى فصل الدّين عن العلم والأخلاق والتربية، وعن أمور السياسة والدّولة، مقتفياً في ذلك أثر العلمانيين والماركسيين، وهو الأمر الذي أعلنه سلامة موسى في أكثر من موضع في كتاباته المتعدّدة، حيث يقول: «وأسوأ ما تصاب به أمّة أن يتّحد الدّين مع الاستبداد، وأن يتحالف الطغاة مع الكهنة بحيث يستند الدّين إلى قوّة البوليس، ويستند الاستبداد إلى أساطير الدّين»[39]. ويبرّر سلامة موسى بأنّ ذلك الفصل لصالح الدّين والسياسة معاً: «لأنّ اعتلاء الدّين للدّولة يضرُّ الدّين ويحطّه، إذ يغنيه عن القوّة الرُّوحيّة والأخلاق السامية، بما يستمتع به من قوّة بوليسيّة وحماية قانونيّة. والدّين يجب أن يتجرّد من أيّ سلطان مادّي، أي حكومي أو بوليسي، حتى يستنبط قواه الرُّوحيّة المستقلّة، وحتى يصل إلى القلوب عفواً دون مساعدة خارجيّة»[40]، بل إنّه راح يناشد الرأي العام بجرأته المعهودة لنبذ المعتقدات والأديان الغيبيّة الإلهاميّة[41].

ولكن ألا يكون من السّهل اتّهام سلامة موسى بالتخلّي التّام عن الهويّة الوطنيّة، والارتماء في أحضان هويّة أخرى هي هويّة المحتل أو المستعمر، أو اتّهامه بأنّه تخلّى عن هويّة الآباء والأجداد من أجل هويّة أخرى لا ناقة له فيها ولا جمل؟ هنا نجد أنفسنا مضطرّين لمناقشة مفهوم الهويّة كما فهمه سلامة موسى وغالبيّة العلمانيين والماركسيين على حدٍّ سواء.

إنّ مفهوم الهويّة عند سلامة موسى هو ابن الحداثة ووليدها الشرعي، فالهويّة متغيّرة وليست ثابتة، وتقوم على المشروع المستقبلي لا على المشروع الماضوي. ويتّضح ذلك من أسئلته التي اختتم بها كتابه «ما النهضة» من قبيل: ما هي نهضتنا؟ وما هي القيم التي ننشدها؟ وما هي الرؤيا التي نحبُّ أن نراها لبلادنا بعد عشر سنوات أو مئة؟ هل هي رؤيا الحجاب للمرأة؟ هل هي رؤيا أبي نواس وروميو وجولييت؟ هل هي رؤيا القيود والحدود الفكريّة البشريّة؟ هذا يجاز فيه التفكير؟ وهذا لا يجاز فيه؟ إنّ التفكير في الماضي بكلّ

39. سلامة موسى، هؤلاء علّموني، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مكتبة الأسرة، 1995، ص 23

40. المصدر السابق، ص 26

41. بهاء الدين سيّد علي، نقد الفكر الدّيني عند سلامة موسى، مجلة أدب ونقد، العدد 348، فبراير 2016، ص 97

هذه القوّة يعكس تلك الحالة الأسيفة لما نحن عليه من جمود، بل تعفّن الذّهن[42]. وواضح من تلك الأسئلة أنَّ سلامة موسى غير مهموم إلّا بالمستقبل، لا ينظر إلى الوراء، وإنَّما يولي وجهه شطر المستقبل فقط. فهويَّة الإنسان في تجدُّده لا في جموده، في تفاعله وتفتّحه لا في عزلته، في مواكبة العصر لا التمترس خلف أوهام، ما الهويَّة الماضويَّة إلَّا وهم منها.

وهذا هو حال الاتّجاه العلماني كما بدا عند شبلي شميل وفرح أنطون وشاهين مكاريوس وفارس نمر وعلكسان الأرمني وحسين فوزي السندباد ومحمود عزمي وإسماعيل أدهم وغيرهم من الذين يطرحون سؤال الهويَّة بعيداً عن كلّ ما هو تراثي من لغة ودين وثقافة، حتى تكون الذّات هي من تصنع هويَّتها من خلال طموحاتها ومشاريعها المستقبليَّة ونظرتها المستقلة والخاصَّة إلى الكون والحياة. وبذلك تصبح النَّهضة المنشودة بمثابة تغيُّر راديكالي.

فإذا كانت الهويَّة ثابتة بالمفهوم الأرسطي، والشيء هو ذاته بصفاته الأساسيَّة والجوهريَّة بغضّ النَّظر عن صفاته العرضيَّة، فإنَّها ليست كذلك عند سلامة موسى وسائر العلمانيين على العموم، فالهويَّة متغيّرة متطوّرة مجتمعيَّاً وتاريخيَّاً، بتغيُّر وتطوُّر المجتمعات والأوضاع والخبرات، وتنامي أشكال الوعي والثقافات والمنجزات والإرادات والقدرات والمصالح المختلفة، وإنَّ أيَّ تثبيت لها هو طمس لمعناها وتشويه لمعالمها، بل تجميد للمجتمع والتاريخ معاً، فلكلّ مرحلة مجتمعيَّة وتاريخيَّة هويَّتها المعبّرة عن مكتسباتها ومنجزاتها وممارساتها وأفكارها وعقائدها وقيمها وأعرافها السائدة، وليس ثمَّة استمراريَّة لهويَّة ثابتة جامدة محدَّدة طوال التاريخ، فثبات الهويَّة واستمرارها -كما يقول محمود أمين العالم- رؤية أرسطيَّة شكليَّة للهويَّة تغلب عليها الطبيعة لا التاريخ الذي هو جوهر إنسانيَّة الإنسان.[43]

إذن لكلّ مرحلة هويَّتها التي تميّزها، والتي من الممكن أن تكون تطوُّراً للمرحلة السابقة، أو انحداراً وتدهوراً لها أو تغيُّراً راديكاليَّاً عن سابقتها، إنَّه التماثل واللَّاتماثل، الاستمرار والانقطاع، الثابت والمتغيّر ثقافيَّاً وموضوعيَّاً في جدل التَّاريخ؛ ولهذا فإنَّ كلَّ تثبيت إطلاقي للهويَّة وجعلها معياراً مرجعيَّاً ناجزاً نهائيَّاً طوال تاريخ مجتمع من المجتمعات هو رؤية تجميديَّة لا تاريخيَّة وغير موضوعيَّة لهذا المجتمع[44].

ومن ثمَّ تصبح الهويَّة عند سلامة موسى، كما هي عند معظم العلمانيين والماركسيين، مشروعاً متطوّراً فاعلاً مفتوحاً على المستقبل وليست أقنوماً ثابتاً ونهائيَّاً. ولمَّا كان المستقبل متحيّزاً للغرب، باعتباره من يملك الحاضر ويعمل جاهداً لإحكام سيطرته على المستقبل في ظلّ تخلّف الأنا وعدم قدرتها على الخروج

42. سلامة موسى، ما النهضة، ص 108

43. محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصيَّة والكونيَّة، ضمن الأعمال الكاملة لمحمود أمين العالم، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، المجلد الثاني/ الجزء الثاني، 2015، ص 361

44. المرجع السابق، ص 361

من كهف الماضي، فإنَّ سلامة موسى يرى أنَّ الإجابة عن سؤال الهويَّة تستوجب التمثّل بالغرب والمحاكاة الكاملة له، وقطع أيَّة صلة له بعالم الشَّرق الذي يغطّ في سبات عميق بعيداً عن ركب الحضارة والتقدُّم. وهو ما عبَّر عنه موسى بصورة لا تقبل الشَّك أو التَّأويل، حيث يقول: «هذا هو مذهبي الذي أعمل له طيلة حياتي سرَّاً وجهرةً، فأنا كافر بالشَّرق، مؤمن بالغرب. وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النَّزعات التي اتَّسمت بها أوروبا في العصر الحديث، وأن أجعل قرَّائي يولون وجوههم نحو الغرب ويتنصَّلون من الشَّرق؛ لأنّي أعتقد أنَّه لا رجاء لنا بالنجاح في العالم، بل لا رجاء لنا أن نعيش عيشة، إذا لم تكن سعيدة فلا أقلّ من أن تكون غير شقيَّة، إلَّا إذا تملَّصنا ممَّا اكتسبناه من العادات الشَّرقيَّة في نظام العائلة، ونظام الحكومة، والنَّظرة للمرأة والنَّظرة للأدب، حتى في النَّظر للصّناعات والمعايش».[45]

ولا شَّك أنَّ النَّص قاطع في دلالاته على نظرة سلامة موسى إلى من ينظرون إلى الهويَّة على أنَّها ثابتة أو على من يرونها مفهوماً ثابتاً مكوَّناً من اللّغة والدّين والثقافة. بل يرى أنَّ الهويَّة كما يتخيَّلها الشّرقيُّون هي وهم موروث يبعث على الشفقة بل على الكراهية أيضاً؛ حيث يقول سلامة موسى: «فإنّي كلّما زادت معرفتي بالشرق، زادت كراهيتي له، وشعوري بأنَّه غريب عنّي، وكلّما زادت معرفتي بأوروبا، زاد حبي لها، وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنَّها منّي وأنّي منها»[46].

وهكذا يتصدَّى سلامة موسى في بسالة وشجاعة لكلّ تلك المحاولات التي تحاول فرض الماضي على الحاضر والمستقبل بحجَّة المحافظة على الهويَّة، فاستنساخ رؤية ماضويَّة وفرضها على الحاضر هو ما يضيّع هويَّتنا ويجعلنا ننزوي في ركن بعيد من قاع العالم، فلا يدركنا ولا ندركه، ولا يورثنا إلّا الحسرة والتغّني بأمجاد الماضي التليد، ولا يبقى أمامنا سوى التمنّي الذي لا تُنال المطالب به وحده، وإنَّما باتّباع سبيل الغرب في النَّهضة والتقدُّم.

خاتمة

يتَّضح ممَّا سبق، أنَّ سؤال الهويَّة ملازم لسؤال النَّهضة والتَّقدم والتَّحديث، وجوداً وعدماً، فلا يُطرح في حالة السُّكون والجمود ولكن من خلال الدّيناميكيَّة والتغيُّر، والبحث عن مستقبل أفضل؛ لذلك كان طرحه دائماً ما يعبّر عن حالة صحيَّة. كما أنَّ الهويَّة، في حقيقتها، كلمة مرواغة لا يمكن بحال أن نقبض على معناها، أو نحدّد مفهومها تحديداً جامعاً مانعاً. وأنَّها -كمصطلح أو كمفهوم- ترفض كلَّ محاولات الإمساك بها وتعيينها بطريقة محدَّدة ونهائيَّة.

45. سلامة موسى، اليوم والغد، ص7

46. المصدر السابق، ص 5

كما يتّضح لنا أنّ سؤال الهويّة والنّهضة يعكس ذلك التباين بين التيّارات الفكريّة الثلاثة التي تهيمن على الفكر العربي الحديث والمعاصر: المحافظ الرّجعي، والعلماني التغريبي، والوسطي المعتدل أو المحافظ المستنير؛ حيث يرى التيّار المحافظ أو الرّجعي أنّ الهويّة ثابتة جامدة محدّدة طوال التاريخ، تتمترس في حصون ثلاثة على الأقل هي: اللّغة والدّين والثّقافة. وترفض أيّة محاولة تحديثيّة وافدة من الخارج بحجّة الحفاظ على الهويّة والذاتيّة والخصوصيّة. وما يزال هذا التيّار يبحث عن علاج جِرَاح الحاضر بوصفات جاهزة من الماضي البعيد. ولا شكّ أنّ هذا التيّار يدعو إلى العزلة، والتقوقع حول الذّات، والصعود نحو الهاوية، حيث يرفض أيّ انفتاح على الآخر، وأنّ أيّة محاولة للاقتباس من علوم الآخر هي كفر ومروق من الدّين.

كما تبيّن لنا أنّ سلامة موسى ينتمي إلى التيّار العلماني التغريبي، ويمثل قمّة تطرُّفه؛ فهو يرى أنّ الهويّة متغيّرة وليست ثابتة، فعمل على مصادرة التراث بكلّ ما فيه لصالح التغريب، وإذابة ما يمكن انتسابه إلى الهويّة من لغة ودين وثقافة في الهويّة الغربيّة؛ فالدّين رأي شخصيّ لا يحتوي إلّا على غيبيّات لا تتناسب مع طبيعة العصر الذي يتحكّم فيه العلم، وأنّ تعاليمه لا مكان لها بين الفلسفات الجديدة التي تدعو إلى الديمقراطيّة والاشتراكيّة، والتمسُّك به لا يؤدي إلّا إلى مزيد من الصّراعات الدّينيّة والتعصُّب والعنف والكراهية. وأنّ اللغة العربيّة ما هي إلا لغة بدويّة عقيمة عاجزة عن مسايرة التطوُّرات العلميّة الحديثة. وما ثقافتنا سوى ثقافة مجتمع زراعي بدائي متشبّعة بالتخلّف والخرافة. فالصّراع عند سلامة موسى هو صراع لامتلاك الحاضر والمستقبل لا لامتلاك الماضي.

ولا شكّ أنّه وقع في أخطاء لا تقلُّ خطورة عن التيّار المحافظ أو الرّجعي. فقد رغب سلامة موسى عن ثقافة الشّرق ودينه ولغته وكلّ مكوّنات هويّته إلى اعتناق المذاهب الغربيّة والذّوبان فيها. الأمر الذي أوقعه في فخّ التبعيّة المطلقة والتقليد الأعمى، وطمس الهويّة والاغتراب في ثقافة لها ظروف وبيئات تختلف عن ظروفنا وبيئاتنا. فقد فرّ من التخلّف والرجعيّة إلى التبعيّة والتقليد! بل هو في الأولى له هويّة وخصوصيّة مع التخلّف والجمود، أمّا في الثانية، فهو بلا شيء سوى التقليد والتبعيّة.

ولذلك كان موقفه بعيداً جدّاً عن آليّات النّهضة التي كان ينشدها، فقد وقع في وهم المقولة الزائفة ذائعة الصيت التي تقول إنّه لا خلاص إلّا في الغرب ولا تطوير إلّا من خلاله، ولا عصرنة إلّا في مواكبته. ولا أعرف كيف وقع سلامة موسى في هذا الوهم وغضّ الطرف عن تلك الخصوصيّات المتعدّدة التي تعبّر عن هويّات مختلفة لأمم وشعوب كثيرة موجودة في العالم تمثل وحدات قوميّة ومناطق ثقافيّة مميّزة لها طابعها الخاص. ولم ينظر حتى إلى الهويّة من معناها الضيّق، وهو ما يلائم معيشة كلّ قطر من كافّة العناصر الدّينيّة والرُّوحيّة والوجدانيّة والعلميّة والأدبيّة والسّياسيّة، وضّحى بذلك من أجل نقل النموذج الغربي في التحديث بكلّ سلبيّاته وإيجابيّاته. وكيف غضّ الطرف عن النّظر إلى التجارب الشّرقيّة للتحديث في الصين

واليابان...، كنماذج استطاعت التحديث والنَّهضة بعيداً عن النّموذج الغربي. ولذلك نقول: إنَّ طرح سؤال الهويَّة وآليَّات النَّهضة، كما طرحه سلامة موسى، يتأتَّى في إطار سياسات العولمة، والهيمنة العالميَّة لإلغاء الهويَّة والخصوصيَّة الحضاريَّة للشُّعوب العربيَّة والإسلاميَّة، ولضمان تبعيَّة الأمم والشعوب بطريقة تضمن للغرب التخلّص من هويَّة هذه الحضارات.

وعلى الرغم من ذلك يُحسب لسلامة موسى مناقضته للتيَّار المحافظ الرجعي، ممَّا أحدث جدلاً وصراعاً بينهما، فكان بمثابة من يلقي حجراً في المياه الرَّاكدة الآسنة. الأمر الذي أدَّى إلى نشأة التيَّار الثالث الذي حاول أن يجمع بين الأصالة والمعاصرة، الدّين والعلم. والذي حاول إحياء التّراث، والحفاظ على الثوابت والأسس العقديَّة ومقوّمات الهويَّة الإسلاميَّة والنفيس من العادات والتقاليد، وإعادة بناء الشخصيَّة الإسلاميَّة والعربيَّة المتميّزة على أسس حديثة. كما بدا عند معظم أنصاره مثل: حسن العطار ورفاعة الطهطاوي وخير الدّين التونسي وجمال الدّين الأفغاني ومحمَّد عبده وعبد القادر الجزائري وأحمد لطفي السيد ومصطفى عبد الرازق وعبد المتعال الصّعيدي.

ونحن في هذا الإطار، نعتقد أنَّ الهويَّة ليست كياناً يُعطى دفعة واحدة وإلى الأبد بصورة قاطعة ومحدَّدة ونهائيَّة، بل هي حقيقة تولد وتنمو، وتتكوَّن وتتغيَّر، وتشيخ وتعاني من الأزمات الوجوديَّة والاستلاب. فهي إذن إمكانيَّة حركيَّة تتفاعل مع الحريَّة التي تُعدُّ الشَّرط الأوَّل لكلّ آليَّات النَّهضة الممكنة. فالهويَّة عندنا لها أبعادها الأرسطيَّة والهيراقليطيَّة، من حيث الثبات والتغيُّر، فالشيء هو نفسه، عند أرسطو، بصفاته الأساسيَّة والجوهريَّة، ويتمثل ذلك في الإسلام بما يحويه من ثوابت، أمَّا متغيّراته ومتحوّلاته، فهي قابلة للتغيير والتجديد والتطوُّر، فهي من هذه الناحية هيراقليطيَّة. الأمر نفسه في اللّغة العربيَّة التي تمتلك رصيداً وافراً من المفردات التي يمكن استخدامها في كافّة المجالات كثابت، ونؤمن أيضاً بتطوُّرها واستعدادها التَّام لما استجدَّ من مصطلحات جديدة تساعدها على مواكبة العصور. أمَّا الثقافة، فشأنها شأن الدّين واللّغة، فيها ثوابت ومتغيّرات. ومن ثمَّ فالهويَّة في اعتقادي لها جانب ثابت وآخر متغيّر ومتطوّر، وهذا يعني أنَّ سؤال الهويَّة بصيغته الأدقّ يتغيَّر مِنْ: ما الهويَّة؟ إلى: كيف تكون الهويَّة؟ وانطلاقاً من هذا تكون الدَّعوة إلى محاكمة التراث محاكمة إبستمولوجيَّة -أي دراسته دراسة معرفيَّة عقلانيَّة نقديَّة- وليس محاكمة أيديولوجيَّة، هي دعوة لها ما يبرّرها.

إنَّ التَّحديث ليس بالضرورة يعني القطيعة الراديكاليَّة مع التراث، ولا الارتماء الكامل في أحضان الحضارة الغربيَّة والفناء فيها. فلم تقم الحضارة الغربيَّة نفسها بعيداً عن الحضارات التي سبقتها، وعلى رأسها الحضارة العربيَّة، ولذلك فعمليَّة التَّحديث والنَّهضة هي عمليَّة سيرورة متواصلة ومستمرَّة يساهم فيها الجميع، فلا ضير أن نأخذ ما يساعدنا على النَّهضة والتطوُّر من كلّ الحضارات شرقاً وغرباً، من التّراث

والمعاصرة -بعد محاكمتهما إبستمولوجيًّا- ما يُعدُّ ضرورة. ومن ثمَّ يصبح التّراث ذلك الجزء الحي من الدّين واللّغة والثقافة الذي مازال يدخل في تكويننا النَّفسي والخلقي، ومن ثمَّ يكون بمثابة الطريق التي تفتح أمامنا سبيل النَّهضة للمحافظة على الهويَّة بعيداً عن التبعيَّة للغرب أو للشَّرق.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

1- سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، القاهرة، سلامة موسى للنَّشر والتوزيع، ط1، 1926

2- سلامة موسى، اليوم والغد، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ط1، 1928

3- سلامة موسى، كتاب الثورات، القاهرة، مطبعة المستقبل، ط1، 1954

4- سلامة موسى، هؤلاء علَّموني، القاهرة، سلسلة روائع الأدب العربي (الأعمال الفكريَّة)، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 1995

5- سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، مجلة إبداع، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، الإصدار الثالث، المجلد6/5، شتاء/ ربيع 2008

6- سلامة موسى، تربية سلامة موسى، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ت.

7- سلامة موسى، البلاغة العصريَّة واللغة العربيَّة، القاهرة: مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ت.

8- سلامة موسى، نشوء فكرة الله، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتَّعليم والثقافة، د. ت.

9- سلامة موسى، الاشتراكيَّة، القاهرة، مؤسّسة هندواي للتّعليم والثقافة، د. ت.

10- سلامة موسى، مقالات ممنوعة، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثقافة، د. ت.

ثانياً: المراجع

1- أليكس ميكشيللي، الهويَّة، ترجمة علي وطفة، دمشق: دار الوسيم للخدمات الطباعيَّة، الطبعة العربيَّة الأولى، 1993

2- بهاء الدّين سيد علي، نقد الفكر الدّيني عند سلامة موسى، مجلة أدب ونقد، العدد 348، فبراير 2016

3- حسن حنفي، الهويَّة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2012

4- رفعت السعيد، الليبراليَّة المصريَّة، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 2007.

5- عصمت نصَّار، فكرة التّنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى، القاهرة، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة (8)، ط2، 2014

6- محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصيَّة والكونيَّة، ضمن الأعمال الكاملة لمحمود أمين العالم، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، المجلد الثاني/ الجزء الثاني، 2015

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021