

٢- تجديد الخطاب الدينى من الحملة الفرنسية إلى الحملة الأمريكية قراءة فى قرنين خطاب الهوية وهوية الخطاب

دكتور سيف الدين عبد الفتاح
الأستاذ حازم ماهر
الأستاذ مدحت ماهر

مقدمة:

تكشف متابعة تطور «الفكر المتعلق بالدين: ماهية، ودور» والمتجسّد فى صورة «الخطاب الدينى» عبر قرنين، فى الأمة العربية والإسلامية عامّة وفى مصر نموذجًا، عن عدد من المحدّثات أو العوامل التى أسهمت فى كلّ مرة -بدرجات متفاوتة- فى منح هذا الخطاب خصائصه وشاكلته التى تبدّى عليها.

يمكننا من متابعة هذا التطور اكتشافُ بعض نقاطٍ فاصلةٍ واصله؛ نقاطٍ جدالٍ ثقافى وسجالٍ فكرى، تبلورت فيها ألوانُ الخطاب الدينى: مرجعيّاته ومنطلقاته، ومنهجيات احتجابه وآليات منازعته، وتجليّاته ومكنّاته... الأمر الذى يمكن ترتيبه حسب معيارين: أحدهما يتعلق بمجال الخطاب؛ وهو القضايا محل السجال ومحل إنتاج الخطاب وإعادة إنتاجه، والآخر يتعلق بالتطور التاريخى الواصل؛ وهو التطور التاريخى ومحطاته المتكررة أو المتجددة. ويمكن تبين ثلاثة أنماط من اللحظات التاريخية الموضوعية فى هذا الصدد^(١):

- **اللحظات الفارقة:** وهى التى تمثّل العُقد الأساسية فى تطور قرنين من الزمان، واللذين يبدآن بلحظة فارقة مهمة تتمثّل فى الحملة الفرنسية على مصر (وتقابلها لحظة جبريّة)، يتوالى على أثرها عدد آخر من اللحظات الفرقانية التى تفرّق بين ماضٍ وآتٍ، وبين موروثٍ ووافدٍ، وبين مقاومٍ ممانعٍ من جهة، ومسائرٍ متابعٍ من جهة أخرى، ولعل أهمها اللحظة التحديثية (محمد على -إسماعيل- ويواكبها ويكشف عنها خطاب طهطاوى مهم)، ولحظة الحملة الإنجليزية (وتقابلها الحالة العربية - الوطنىة)، واللحظة التغريبية فى منعتف القرن العشرين (وتواكبها لحظة نهضوية وتوفيقيّة الأفغانى وعبيده وتلاميذهما ونظرائها)، ولحظات الاستقلال المنقوص والقاصر (ثورة ١٩١٩م، ثورة ١٩٥٢م، حركة مايو ١٩٧١م..)، حتى لحظة الحملة الأمريكية مجددًا.

اللحظة الفارقة تحت الذهن على أن يفرق ولا يغرق ولا تلتبس عليه الأمور؛ وأن يقوم بعملية فرقان؛ كحالة من البيان الحق الواضح بلا اشتباه، لحظة فرقان تؤدي إلى فائدة وعى «الكيان»؛ الوعى بالذات وبحال الوهن والضعف المستولى عليها، والوعى بالمكنات والإمكانات التى تقدمها الذات الحضارية لإعادة مياه الحياة إلى مجاريها (اللحظة النابليونية والحالة الجبرتية). إن اللحظة الفارقة تولد مفارقات وتصنع مفارق طرق رئيسة.

- **اللحظات الكاشفة (قضايا كاشفة):** وهى اللحظات الكاشفة لطبيعة القضية نفسها داخل التطور الزمنى والموضوعى للخطاب، يتم فيها تتبع التطور أو التجديد فى الخطاب والفكر والأداء داخل القضية الواحدة، أثناء اللحظات الفارقة وفيما بينها. فليس معنى «التطور» أن نتمادى وراء المتابعة الزمنية للقضية، ولكن ينبغى أن نقف أيضاً عند لحظات كاشفة تميز فيها الخطوط الفكرية والتوجهات التجديدية بقدر؛ قلما يتكشف فى التطور التالى بعد تلك اللحظات الكاشفة. وبالطبع، يستحيل فى حدود هذا المقام المضيّق أن نستقصى كل هذه اللحظات؛ والنسب فى هذا المقام، الوقوف عند بعض اللحظات الأكثر «كشفاً».

- **اللحظة المقوّمة:** وهى اللحظة التى تتبدى فيها استجابات الخطاب النابع المعبر عن الذات تجاه الخطاب المقتحم، وتجاه الخطاب التابع، وهى لحظة تدخلنا فى ثلاث قضايا مهمة أو ثلاثة أنماط أطر لمواجهة الخطاب التغريبي:

أ- **الأطر الناقدة** للأفكار التابعة الوافدة من نسق معرفى وافد: تعيب غيرها ولا تبني نفسها.

ب- **الأطر الدفاعية** المقتصرة على الدفاع عن الرؤية التجديدية الذاتية ولا تنتج تجديداً.

ج- **الأطر البنائية** للرؤية الإسلامية التجديدية، أو على الأقل الأطر **البيانية** المبيّنة لهذه الرؤية (الرؤية البيانية البنائية).

والمقصود فى هذا المقام أساساً هو **الرؤية البنائية**، والتى فى إطارها فقط يمكن قبول الرئيتين «الناقدة» و«الدفاعية» إذا عملتا فى الإطار البنائى، ولا يمكن قبول الرئيتين الأخيرتين أو الاكتفاء بهما إلا فى ظل هذه الرؤية البنائية، أو على الأقل فى إطار عملية البيان. إن هذه

اللحظات - خاصة المقوِّمة- تمثل الأعمدة لبناء سقف التجديد فى الخطاب وتوجهاته، التى تمكننا من أن نستخلص مجموعة «السنن الحاكمة/القوانين المسيِّرة» للخطاب الدينى وعمليات تجديده، حيث تتوافر ثلاثة مستويات أو خرائط فى هذا الصدد:

- أ- خريطة رصد الاتجاهات العامة التى تتفارق وتتفتق عنها اللحظات الفارقة الكبرى.
- ب- خريطة الاتجاهات لكل قضية، والتى تكشف فيها درجات تمثل كل اتجاه لمقولاته ومبادئه وحفاظه عليها وسعيه لتفعيلها وإقرارها.
- ج- الخريطة المتشابكة الجامعة للقضايا والمتوجهات حولها (الخريطة الشبكية) (شبكة الخطاب).

وفى مسار البحث عن الأطر البنائية والبيانية، يلاحظ أنه كانت هناك محاولات لإبرازها عبر الأزمان التى مربها الخطاب الدينى.. لكنها لم تكن بالمستوى الذى يسمح لها أن تُحدث حالة من حالات التكافؤ مع الأزمنة.. هذه المحاولات قد تُحدث نوعاً من الوعى ولكنه محدود... وقد تُحدث نوعاً من السعى لكنه مؤقت..

لقد أبرزت اللحظات الفارقة افتراقاً بين توجهين أساسيين تجاه القضايا والأزمات المختلفة التى عبر عنها تطور الخطاب الدينى فى الأمة عبر قرنين:

- التوجه العلمانى التغريبى الحداثى: بين الإدبار عن الذات والبحث عنها فى الآخر.
- والتوجه الدينى الإسلامى التأصيلى: أزمة المسلمين والتجديد القاصر والقصير والمقصور.

هذه هى الإشكالية التى لا تريد أن تنفضَ حتى الآن لغلبة الجانب النقدى أو الدفاعى على حساب الجانب البيانى والبنائى فى الرؤية التجديدية الإسلامية وخطابها.

من هنا نأتى إلى السؤال الشامل للأطر الثلاثة (البنائى/الدفاعى/النقدى) وهو: على أى أرض نقف: أعلى أُرغية تجديد الخطاب الدينى؟، أم على مفرق الطرق الذى يعو، من جديد مع الحملة الأمريكية؟

إن ما تقدمه متابعة تطور وتجدد الخطاب الدينى هو عبرة القرنين وخبرة التفارق والتدافع بين مشروعات العلمانيين ومشروعات الإسلاميين باسم التجديد... ذلك فى إطار عملية «تجديد

الأمة» لا مجرد «تجديد الخطاب الدينى» فقط على نحو ما يراد لنا ضمن الحملة الأمريكية الراهنة على الأمة، فلا بد من السؤال الصحيح قبل الجواب الصحيح... لابد من الخطاب الذى يحقق الوعى بالحقائق؛ يحقق ميلاد مجتمع يتواصل مع أصول وسنن أمة السفينة وسفينة الأمة... إن تجزئ المسألة بالوقوف عند الخطاب دون الأمة، وبالوقوف عند القضايا فرادى يتامى لا رحم لها ولا أم ولا أمة، إنما هو خضوع للمعايير الأمريكية.

إن هذه الدراسة التى تفتتح متابعتها بدءاً من الحملة الفرنسية، وتتوسط سبيلها حملة إنجليزية، تنتهى بالحملة الأمريكية مجدداً: مفترق طرق وفترق فى الأدوات والأساليب.... ومن هنا تتساءل:

هل سنجد الخطاب الدينى تحت أزيز الطائرات الأمريكية وقصفات صواريخ الهوك؟ ومن سيجده؟! هل هم هؤلاء الذين يتوارثون الواحد تلو الآخر على «المذبح الأمريكى»؟!

إن الأمر فى حقيقته لا يمكن إلا أن يستحث الوعى والسعى لاستحداث خطاب دينى يقوم على قاعدة من الممانعة والمواجهة والمقاومة. وهكذا يكون الخطاب الدينى لأمة المسلمين. إن خطاب الإقصاء/أو الإحصاء أو «الإسلام منزع الفتيل» لم يعد له مكان داخل سياق جواتنامو الكونية الأمريكية... فإن ذلك مما لا يعد تجديداً بل تبديداً ونكوصاً؛ فننتقل بذلك من خطاب إحياء الأمة وبعثها إلى خطاب تهدئة الخواطر وتهرئة الخمائر، أو تهينة الأرضية لاستقبال القادم.

وحيث إن الدافع الأساسى - وبصراحة ووضوح - لطرح مسألة «الخطاب الدينى وتجديده» اليوم: هو الأزمة العالمية المحيطة بعالم المسلمين جرّاء الهجمة الغربية الأمريكية منذ الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، فإنه قد يتبدى أن من الواجب علمياً وعملياً التركيز على عدد من الأسئلة:

- ما دور السياق الإقليمى والعالمى ووعى المفكرين المصريين به، فى تحديد خصائص خطابهم الدينى، وفى تطورات سجالات تياراتهم حول تجديد الفكر أو إصلاحه؟

- ما هى أنماط هذه السياقات؟ وأنماط الاستجابة لها عبر هذين القرنين؟؛ بمعنى: كيف كان للاقترب الغربى المطرد -عبر القرنين- من عالم المسلمين: من الالتفاف إلى الاحتلال، آثاره، فى خصائص هذا الخطاب وسجلاته؟ وكيف كان للاقترب المصرى

كذلك من الغرب: انتباهًا (الحملة الفرنسية)، ثم مشاهدة (البعثات)، ثم التقاء واصطدامًا (الموجة الاستخراجية) آثار؟

- ما أهم القضايا التي أثّرت ضمن «الخطاب الدينى» عبر القرن؟ وما المرجعيات التي تساجلت حولها؟ وما مناهج إنتاج الخطاب فى كل مرجعية؟ وكيف تطورت كل هذه المحددات للخطاب؟

هذه أسئلة رئيسية دونها أسئلة كثيرة، لكن ما ينبغى التوكيد عليه هو أن المناط التاريخى والموضوعى الجامع والمعلل للتطور الذى حاق بالمسألة التجديدية عامة وبالتجديد فى الخطاب الدينى بخاصة، هو أن هذا التجديد جاء متأثرًا بالاحتكاك الحضارى الذى وقع بين عالم المسلمين والغرب؛ حيث صار شمة تحدّ حضارى مفروض ومائل للعيان ومتصاعد الوطأة مع الزمن، خاصة أن هذا الالتقاء جاء على حين انكسار وترهل فى الذات الحضارية، لم تكن عناصر التجدد الذاتى تعمل بنفس كفاءتها المعتادة، كانت مفاتيح التجدد والمواجهة قد علاها صدأ ثقيل، وخصائص الذات غير متميزة بوضوح، اللهم إلا عند نفر قليل عرّظهم، وكُبل سعيهم بوطأة الحال وتفشى الوهن فى القوم وسباتهم.

لقد كان سبيل التجديد بين خيارين:

- إما الالتفات إلى الذات وأمرها، وفق قواعد التجدد الذاتى الحضارى الإسلامى؛ بالتفتيش عن مصادر الوهن، وتلمس مفاتيح التجدد النابع من الذات، فيكون الصحو من الغفلة، والنهوض من الرقدة، والمضى قدما فى سبل الكرامة، والتقدم بعد المكوث فى الذيل والذل.

- وإما الالتفات بانبهار ووله وولع إلى الآخر بمنطق المغلوبية والولع بالغالب (وفق السُّنة التى كشف عنها ابن خلدون)، وإدارة الظهر للذات وأمارات العزة والاعتزاز فيها، فيكون التغرب والتغريب، والغرق فى الآخر والتبعية له.

إن نازلم المسألة ومناطها هو الوعى بـ«عناصر التجدد الحضارى الذاتى»، والسعى بها فى البحث عن مخرج من المأزق الحضارى الذى فرضه الاحتكاك بالآخر. إن جوهر الأزمة - كما كشف عنه مسار التجديد عبر قرنين - تمركز فى «مناهج التفكير ومناهج التدبير ومناهج التغيير»، وفى أن بعض الذين أبدوا استعدادًا لتلمس هذه المناهج والعناصر التجديدية قدموا

جهودهم ومحاولاتهم إما على نحوٍ «لا يكفى»، وإما على نحوٍ «لا يكافى» المستويات التى كانت أزمة الأمة قد بلغتها.

من هنا يمكن تضمين قضايا القرنين - بل كذلك القضايا التى ستجدُّ من بعد - فى هذا الإطار: ضرورة وضوح رؤية إسلامية (حضارية ذاتية) شاملة لعناصر التجدد الحضارى الذاتى ومرجعياته والسنن الحاكمة له، وضرورة الجمع بين الوعى العميق بها، والسعى سعياً غير قاصر ولا جزئياً ولا ذا علة بما يتبدى فى البنية التقويمية للخطاب الدينى وأطره. إننا بهذا نقف بين تجديد حقيقى قوامه الذات الحضارية ومكانة التجدد فيها، وتجديد زئف على قاعدة من استبدال الأسس الحضارية للأمة، والرضا بموقف الذيلية تجاه الآخر (الغرب).

من ناحية أخرى تنطلق هذه الدراسة من فكرة أن «قضية الهوية» كانت - ولا تزال - هى القضية الحاكمة لمسار وتطور التجديد والتجدد فى الفكر وفى الخطاب الدينى عبر القرنين؛ حيث بدأ سؤال الوعى بالإشكال الحضارى بمتسلسلة سؤال الهوية المركب من:

- من نحن؟!
- ماذا نملك؟!
- على أى أرض نقف: الحضارة بين غالب ومنغلب ومغالب؟!
- ماذا نأخذ وماذا نرفض أن نأخذ من الغرب؟!
- إلى أين المسير؟!

إن هذه الأسئلة لا بد أن تطرح بترتيبها بما يستقيم معه سؤال النهضة وفق الأولويات والضرورات وفقههما. إن اعوجاج سؤال النهضة وتسممه بنقص الوعى بالذات ومكانتها آل على حالة من الخلل والعلل والعطب، خاصة فيما تبناه التيار التابع المنفصم عن ذاته.

أما التيار النابع فهو لم يكمل متسلسلة أسئلته من جهة، ولم يواجه واقعه بالوسائل المكافئة من جهة أخرى، فظل يتعامل مع القضايا إما تجزئياً أو كرد فعل، ولم يلتفت إلى أن فضيلة المنظومة الإسلامية الأساس إنما هى فى منظوميتها ووحدتها كنسيج لا ينقض غزله وهو على حاله؛ ومن ثم لم يكن ممكناً تناول القضايا المنبثقة عبر المسير بعيداً عن نسيجها الحضارى المتماسك. هذا الإغفال - أو هذه الغفلة - كان مجالاً للخطاب التابع ليعيد تسكين القضايا فى أطر الأخرى بعيداً عن الذات. إن سؤال النهضة المسموم وضع التيار النابع من

الذات أمام خيارات غير موائمة: بين العودة إلى الذات والبحث فيها عن ماكينات التجدد والممانعة والمقاومة والنهوض، ولكن مع الوقوع فى فخ الانغلاق والانكفاء بعيداً عن العصر، وبين الاختيار المضاد؛ كل ذلك لغيبه الوعى بأصول المواجهة الحضارية الجامعة بين الوعى بالذات واستبانة سبيل الآخرين.

لقد عبرت مسيرة القرنين عن حالة من الاشتباك على مائدة قضايا واحدة، لكن بين صفين أو شبكتين من المفاهيم: بين من أراد أن يداوى أزمة الواقع لكن من صيدلية الغرب والهجرة عبر المكان، ومن أراد أن يصنع أدوية الواقع المعتل من خلال الهجرة عبر الزمان. إن هذا يذكرنا بالمقولة الذهبية لابن القيم للجمع بين نوعى الوعى أو الفقه: «الفقه فقهان: فقه فى الأمور الكلية، وفقه فى الحوادث الجزئية، ولا بد أن نعطي الواجب حقه من الواقع، والواقع حقه من الواجب». وهذا ما لم يفعله الفريقان إما كلياً وإما جزئياً... حتى جاءت اللحظة اليوليوسية لتغتصب الأمرين معاً: الواقع والواجب أو اغتصاب التطبيق.

لقد تجلّى هذا السؤال القلب، السؤال النبع، السؤال المنطلق: سؤال الهوية، فى عدد من الأسئلة المتولدة والمنبثقة عنه؛ وعلى رأسها «سؤال اللغة». فاللغة هى الواسطة المؤسسة للهوية، هى التى تمثل «بيان الهوية» وبنيتها ونيلها وأمارتها، اللغة هى الرابطة الواصلة، والمميزة الفاصلة، تحدد مساحة الذات وامتداداتها ومتعلقاتها، وتحدد حدود الذات وكيانها الملائم لعناصرها، واللغة هى أولى القضايا اتصالاً بالهوية؛ إذ هى أداة الوعى بالذات وأداة التوعية، وهى ثقافة وحضارة وتاريخ، وسيرة ومسيرة وسيرة، هى فى الخطاب الفصل وفصل الخطاب: وعاء الهوية ووعبها، وعاء المرجعية ومنظومة تنظم نسق القيم الحضارية وتعبر عنها، إن «العبرة اللغوية» ليست مجرد جملة حروف وكلمات صماء، بل هى روح فياضة، عبارة ومعبر وعبور وعبرة، ونسق تفكير ومكونات تدير وضوابط تغيير.

ومن ثم جاءت الهجمة على اللغة مبكرة مع استهداف الهوية والكيان؛ فمنشور الاستشراق وخطابه والخطاب النابليوني مع اللحظة الفارقة الأولى، مثل هذا محاولة بينة لإحداث قدر من التلبيس والتدليس والتسميم اللغوى بالمعنى الثقافى والحضارى الفياض ومقتضياته، كشف هذا الخطاب عن مدخل الزيف بمحاولة حبس اللغة وتسميمها لى تتحول من القيام بوظائف البيان إلى التورية والتمويه وئحى الزخرف، ومن الإفهام إلى الإبهام والإيهام، ومن البلاغة والبلاغ والتبليغ إلى قلب حال اللغة وتكسير عظامها، فتنقل من اللغة الفاعلة إلى اللغة

المنفصلة، من لغة القرآن التى تصل بالمرجعية والذاتية وتتوسط الطريق بين الحال وناكرتها والمآل، إلى لغة مسمومة تقطع الطريق على العودة والارتكان إلى ركن شديد.

وعليه يمكن نسج قضايا القرنين وما دار حولها من خطاب وتجديد فى إطار وشواهد:

■ أما الإطار فهو المتعلق بالقضايا التأسيسية التى لا تزال أسئلتها مطروحة بعد قرنين: وهى بالأخص قضيتا الهوية واللغة، وهما تعبران عن محددات وتطورات العلاقة بالآخر وتحديد محاور انتماء الذات.

■ أما الشواهد فهى سائر القضايا التى أفرزها تطور هذا الإطار من قبيل قضية انتماء الدولة المصرية (بين مفرق: الخلافة الإسلامية - الدولة القومية المستقلة، القومية العربية) وقضية تطبيق الشريعة الإسلامية والنظام السياسى للدولة المصرية، ومسألة المؤسسات ذات الطابع العام بين ما يسمى بالتقليدية والمؤسسات المستحدثة (حالة الأوقاف نموذجاً)، وقضية التعليم (بين تطوير التعليم السائد/ التقليدى، وتحديث منظومة التعليم بالاستفادة من التجارب الغربية)، ومسألة المرأة (كقضية للتغيير الاجتماعى ونقد الأوضاع والسعى لإدخال تحويرات معينة عليها).

لكن ما ينبغى التوكيدُ عليه فيما تبقى من هذه المقدمة هو الجانب النظرى، ويشتمل على أمرين: المقصود بالخطاب الدينى، والمحددات النظرية لأى خطاب أو أى خطاب دينى؟؟

نقصد بالخطاب الدينى: كل خطاب «عام» صدر عن مصدر دينى فيما يتعلق بالحياة العامة وإصلاحها»، أو «صدرَ عن مصدر غير دينى لكن فى موضوعات ذات تعلّق بالدين وتصوره وتصور دور فى الحياة العامة المعاصرة»؛ أى أن الخطاب الدينى هو -بالأساس- خطاب عام يميّز عن سائر الخطابات إما بمصدره، وإما بموضوعه ومتعلقاته.

أما المحددات النظرية للخطاب فهى: مخاطب، ومخاطب، ونص الخطاب، وسياق الخطاب، وفى نص الخطاب ثمة مرجعية، ومنهج، ومضمون.

والمخاطب أو منتج الخطاب - أى كان شخصه أو هيئته- يتحول فى الدراسة العلمية إلى «حالة فكرية» معبرة عن توجه - يضيق أو يتسع- يهمنى خطابُه (مرجعيتُه ومضمونه ومنهجيتُه) وسياقه المفسّر، وسياقه المتأثر بخطابه والمتفاعل معه، كما يهمنى خطابُه كرسالة

اتصالية توجّه إلى مخاطب غالباً هوبين: عامّ (الجمهور)، أو خاصّ (فئة مؤيدة/ فئة معارضة). ورأس الأمر عندنا في ترتيب المسألة هو «القضايا/ الموضوعات»، ومحور الناظم هو التطور عبر القرنين، وعماده بيانُ مستقطبات الخطاب الدينى مرجعيةً ومنهاجاً وسياًقاً.

أولاً- الهوية: الذات والآخر: أين؟ وكيف؟

١- اللحظة النابليونية (الحالة الجبرتيّة):

تولد «الخطاب الدينى الجديد» فى مصر من التقاء حضارى بين طرفين: طرف الذات وطرف الآخر؛ فيما تمثّل - بقوةٍ ودرجة عالية من الوضوح - فى فعاليات حملة الفرنسيين على مصر (١٧٩٨م - ١٨٠١م)؛ حيث مثّلت الحملة نافذة فرضت على المصريين رؤيةً «الغرب» المختلف أو أوروبياً «المختلفة»، ومقارنة الذات بالآخر، والشعورَ بالمفارقة. لقد أخذ كثيرين من ظاهر الأمر: السلاح الفرنسى، آلات الطباعة والتصنيع، التنظيمات والدواوين والتربيّات المؤسسية السياسية والعلمية، والهيئة الاجتماعية: ملابس، مأكّل، مسكن، علاقات.... وأنشاط سلوك، فى حين برز خطاب الجبرتي - ولعله أول خطاب دينى مسجّل بتمامه - لا ينفى ذلك الظاهر، لكن ينفذ أحياناً كثيرة من الظاهر إلى الباطن، ومن بارز الصورة إلى سائر مستوياتها، فتلمّس خطابُ الجبرتيّ تهاوى العقيدة لدى الوافدين، واصطناعَ التواضعات والنظم، ولا إنسانية السلوك، والدنيوية والمادية المسيطرة، وتطرّف الاعتقاد بالذات، والوثوق بالعقل ولو كان هوىً، والانتهاز، والبُعد الأخلاقى الافتراضى فى التعامل الغربى مع سائر الأمم...

لقد كان خطاب الجبرتي (شيخ المؤرخين) أشد فى النقمة على حال المصريين والمسلمين وبيان فساد الخواص والعوام، والرعية والحكام، وانتشار الظلم والإفساد والزنائل فى كافة المجالات وكافة الفئات والطوائف، من العلماء وأصحاب الطرق والفلاحين والعربان والأمراء والجند ... بغير غضاضة؛ أى أنه اشتد فى «نقد الذات» من موقع العالم بما يجب، الشاهد على ما وقع، المتحرّر من الحرج، كاشفاً الوضع العامّ قبيل اللقاء بالآخر أو عند إرهاباته، وكيف كان الكافة يتحركون فى غير السبيل وبغير دليل. ثم سجّل وصف الفرنسيين (الإفرنج) من «موقف المعسكر المقابل»، لا الساعى للاقترب أو الاستفادة، المشنّع على الذات حالها لا أصلها... المستمسك بالأصل المترك.

فالفرنساوية جيدو التنظيم والتربيّ والهيئة... لكنها - أى الهيئة - أحياناً لا تعدو صورة

« البهلوان »، « يحكمون العقل »؛ إذ لا شريعة لهم.. لقد كان خطاباً متزنًا على الرغم من وقوع « احتلال عسكري »، لم يفضّل الحياة الفرنسية إنما لاحظ بعض فضائل، وقارنها برذائل شائعة على جانب « أوباش العساكر الذين يدعون الإسلام، ويزعمون أنهم مجاهدون، وتتلهم الأنفس، وتجاريهم على هدم البنية الإنسانية بمجرد شهواتهم الحيوانية »... لم يتمم الجبرتي وينتقل من الذات إلى الآخر أو إلى الثالث المتنوع؛ فهذه الأمور الظاهرة والبرّاقة ترتيبات وتواضعات: « على طرائقهم فى بلادهم... على قوانينهم... على نسق لا يتعدّونه.. »... لقد احتفظ الجبرتي - فى خطابه - بمسافة بينه وبين الآخر (الإفرنج، العسكر الفرنسي، العدو...)، ولم ير أن المصريين والفرنسيين إخوة فى « الإنسانية » إنما الفرنسيين أسير، والمصري المسلم: « فى القبضة مأسوس »..

كان خطاب الجبرتي علامة مهمة فى خطابات الإصلاح؛ لقد اشتد حنقه على الحال وسببها السياسى بالأخص؛ إن العثمانيين - فى فعلهم بمصر- وعسكرهم ذوو سُنن وطرائق قبيحة، حتى إنه لم يعجبه من بيانات الفرنسيين -التي هزأ بالكثير منها- إلا قولهم فى دولة الترك إنها « مفعمة جهلاً وغباوة »... إن مظاهر الاستحسان للأوضاع الفرنسية عند الجبرتي لم تتبدّ إلا على خلفية شعور؛ ببشاعة العسكر المتسلطين والحياة التى رتبوها للمصريين.

ومن ثم، فإن هذا الخطاب - بما فيه من نقد للذات وإقرار بمحاسن للآخر- سوف يكون محلاً لاستغلال البعض له بعد قرنين من الحملة لإثبات صلات مصر بفرنسا معرفةً واعترافاً وعرفاناً، وذريعة إلى جلد الذات وبيان تأصيل الهمجية فيها^(٢)..

كان الجبرتي وصافاً أميناً نقل صورة الأحداث والخطابات كما هى؛ سواء خطابات المصريين أو خطابات الفرنسيين: السياسة والقضاة، والعسكر.. لم يُقرّ كل ما نقل، ولم يعلّق على كل شىء؛ بل قد كانت تعليقاته فى أضيق الحدود فى مواقع مهمة^(٣)....، فحين تحدث نابليون .. فى منشوره الأول عن مصر والمصريين، لم يأخذ منها الجبرتي مشروعية فكرة « الدولة الوطنية المصرية »، فى حين اعتبر المعاصرين كذلك، على الرغم من اعترافهم أن « توجيه خطاب إلى أبناء مصر بلفظ المصريين، لا الرعايا، ولا المسلمين والأقباط، يعد خطاباً جديداً بغير شك، كما أن الخطاب عن مصر وحدها، هو مفهوم جديد، وارد ووافد »^(٤).

وهذا يشير بقوة إلى أهمية الخطاب الفرنسى المصاحب للحملة الفرنسية، لقد كان خطاباً سياسياً دينياً بالأساس، كشف عن تكييفٍ لعلاقة بين الدين والسياسة فى العقلية

الاستعمارية الأوروبية، ثم عن محاولات دس هذا التكييف ومعه بعض من المفاهيم والقيم الخاصة بالحضارة الغربية إلى الوعي المسلم في مصر: فالخداع الذي لم يستسلم له الجبرتي في دعوى احترام الاستعمار للإسلام وأركانه، وفي صدقية أو واقعية المبادئ الحقوقية (الحرية والتسوية أى المساواة... والتمييز بين الناس بالعقل والفضائل والعلوم فقط... على نحو ما صرّح نابليون)، وفي شرعية اعتماد التاريخ الوطنى أساساً للولاء والانتماء (خاصة التاريخ الفرعونى، على ما جاء فى المنشورات الفرنسية)... كل ذلك سوف يجد آثاره فى خطابات تالية، بل استمر تيار مصرى يجتزّ عبّر التاريخ التالى وحتى نهاية القرن العشرين.

ومن الواضح أن هذا التيار المصرى المتأخر الذى قرأ خطاب الجبرتي مقلوباً؛ خلطَ بين مسألة « الهوية » ومسألة مشروعية ممارسات النظام الحاكم أو حتى شرعيته، فجعل من سخط الجبرتي والمصريين على البكوات والعسكر سخطاً على الرابطة العقدية نفسها وليس على الجور والاعتداء... وجعل من ثناء الجبرتي والمصريين على تصرفات الفرنسيين استعداداً لاصطناع رابطة انتماء جديدة ترى فى الحملة الفرنسية تنويراً وإنقاذاً ومنحة لا محنة، وفى مقاومتها تطرفاً وأهوجية^(٥).

٢- اللحظة التحديتية (خطاب الطهطاوى)

لقد عبّر خطاب « الظاهر » (المائل نحو الوصف الجمّل) عن ذاته عقب ذلك فى الجولة الثانية للالتقاء بالغرب: (البعثات التعليمية لاستيراد فنون الغرب وعلومه)، وقد برز فيها خطاب الطهطاوى غالباً. وما بين الجبرتي والطهطاوى (الأزهريين) قدّم الخطاب الدينى المصرى صورتين مختلفتين لفرنسا (ومن ورائها أورپيا والآخر الغربى)، كلتا الصورتين اعترفت بنوع تفوق وتقدم وعَجَبٍ، ودرجات إعجاب نسبية بوجوه الحال المادى... لكن الجانب المعنوى (القيمى) شهد لدى الطهطاوى درجات أعلى من « رغبة التوفيق » منها لدى الجبرتي.

لقد اجتمع فى خطاب الطهطاوى عدد كبير من الموضوعات التى نَعْنى بها (الهوية، التعليم، المرأة والمجتمع...)، وعدد من الآراء، إلا أن الأهم هو المنهج الأساس عنده وقد أوضحه فى مقدمة (تخليص الإبريز...): « الحكم على استحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها، على حسب ما يقتضيه الحال، ومن العلوم أنى لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية، على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية »^(٦).

لقد أصاب الجبرتي الكثيرُ من العَجَب والبعضُ من الإعجاب ببعض ممارسات الفرنسيين (الآخر)... لكن رفاعة ذهب إلى فرنسا وفي ذهنه حالة نفسية من توقع العجيب والغريب، فيما أوصاه شيخه العطار أن يقيده وينبّه إليه من « عجائب الأخبار... وغرائب الآثار.. ليكون نافعا في كشف القناع، عن محيّا هذه البقاع، التي يقال فيها عرائس الأقطار... »^(٧).

وفيما عدا الوصف للآخر، فإن الطهطاوى أدرج مجموعة من المفاهيم في « التلخيص » يمكن تسقطها له لمن يهوى التسقُّط؛ من مفاهيم « الوطن » و« حب الأوطان » و« تقييز مصر »: « سلطان المدن » و« رئيسة بلاد الدنيا.... كما هو شائع على لسان الناس من قولهم: مصر أم الدنيا. وقد مدحتُها مدة إقامتي بقصيدة ». وذكر القصيدة (٤٨ بيتًا) ومنها:

وعلى به لمصرفيتُها	حق وثيق عاطل النكران...
لو كنت أقسم أن مصر لجنة	لأبركل البرفى أيمانى

ظهر عند الطهطاوى بؤادر تقييز لمصر عن نجد وعن السودان وعن سائر ولايات الدولة العلية، باسم الدولة الخديوية، الدولة المصرية... بل لقد سلط كل نظره على « الدولة العلية » ولى النعم؛ مسقطاً من الصورة تمامًا « الدولة العلية »؛ الأمر الذى زِدَ تكتشفه ووضوحه فى « مباهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية » وفى « المرشد الأمين ». لا يستطيع أحد أن يزعم أن الشيخ صرّح بنبذ أى من مستقرات الإسلام وثوابته، غير أن خطاب التلميح باستحسان القوانين الفرنسية وبعض من قواعد الحياة الفرنسية آل به إلى حالة من « قابليات » التوليد لفكرتال سيجمع بين « التوفيق » وميول الجنوح والجموح. إنه يمكن وصل الطهطاوى -الذى توفى فى عهد إسماعيل ١٨٧٣م- ببدايات وضوح « الفكرة الوطنية » لدى المصريين التى بلغت بعض تجليها الهادئ فى خطاب العربيين (البارئدى، عرابى، النديم)؛ حيث أصبح قائد الثورة « حامى حوى الديار المصرية »... وبدأت تظهر مفاهيم الحمية الوطنية والغيرة الوطنية واللغة الوطنية والعادات الوطنية... وصولاً إلى خرنجى هذه الثورة من محمد عبده وتلامذته الذين سيبدأون مرحلة « التفاقم الخطابى »....

٣- اللحظة الاستعمارية (العربية- الوطنية)

لقد كانت « المرحلة العربية » فى بعض خطابها لا تجد فى « الهوية الوطنية » بديلاً عن

«الهوية الأم»، بل هي بالأساس مسألة تنظيمية فرضها تعمّد هجمة الاستعمار الإنجليزي لمصر في لحظتها وبقعتها؛ فكان السياق حاكمًا اضطراريًا لا مُلهيًا ولا محرّفًا؛ لكن هذا لم يمنع من بروز مرحلة «الخط». فهذا عبد الله النديم خطيب الثورة تَوَرَّقَ الهجمة الأوربية على العالم الإسلامي (الشرق) ثم يميز منها مصر، ثم يميز فيها قضية أثارها «العدو» (قضية الأقباط) ليخرج خطابه من دائرة ملؤها الإسلامية، إلى دائرة لا يجد فيها بديلاً إلا الوحدة الوطنية والجامعة الوطنية ومصر للمصريين:

«فيا بنى مصر.. ليعد المسلم منكم إلى أخيه المسلم تأليفاً للعصبية الدينية، وليرجع الإثنان إلى القبطى والإسرائيلى تأييداً للجامعة الوطنية، وإيكن المجموع رجلاً واحداً يسعى خلف شيء واحد هو حفظ مصر للمصريين..».

إنه فى الوقت الذى يدافع النديم فيه عن «الدولة العلية»، ويستغفل منتقديها باسم تبعيتهم أوربيا، ويدافع عن أساسها المتين وملاط ولاياتها (الدين)؛ فإنه لا يجد غضاضة فى أن يدعو إلى وحدة أهل الأديان لصالح «الوطن»... كل ذلك إذ الشرُّ الأكبر هو «الاستيلاء الأوربى» الذى لا يُبقى خيراً ولا يذر^(٨).

ساد اللبسُ صورة العرابيين وخطاب الهوية عندهم؛ نظرًا إلى ضالة خطابهم واختلاطه من جهة، وإلى كثرة تكهنات المراقبين (قناصل ومستشرقين وصحافيين.....) من جهة ثانية؛ إلا أن الجزء المتفق عليه هو وطنيتهم كرابطة ضد الاحتلال الأوربى دون التخلّى عن رابطة الإسلام، وما ألبس بهذا أحياناً وأدخل عليه من دعاوى عريية أو ضد-عثمانية قد جعل عرابى يحرص على الإيضاح - فى خطابه إلى جورجى زيدان: «وإم يخطر ببالي أصلاً الاقتداء بالفاتحين والمتغلبين كما ذكرتم ولا بتأليف دولة عريية كما أرجف المرجفون؛ لأننى أرى ذلك ضياعاً للإسلام عن بكرة أبيه وخرجاً عن طاعة الله ورسوله (ﷺ)»^(٩)، وهو الأمر الذى زده النديم شرخاً فى «التبكييت والتنكييت».

ظل «خطاب الهوية» حتى الربع الأول من القرن العشرين خطاباً دينياً فى نسبة كبيرة منه حتى مجيء محمد عبده ورشيد رضا وطائفة من الكاتبيين فى اللواء والعلم والدستور من الحزب الوطنى والمقرّبين إليه، ولكن دخل على هذا الخطاب خطٌ لا يكثرث بالتكيف الدينى للمسألة؛ بل ينازع على الهوية «الوطنية»، وخط آخر يقرها ويبنى عليها منفصلة دون مناظرة مع هوية إسلامية عقدية أو إسلامية سياسية عثمانية.

لقد كان «الأفغانى» وخطابه معاشياً بين «الجامعة الإسلامية» التى دعا إليها مع السلطان عبد الحميد الثانى، و«الجامعة المصرية» للمصريين التى كانت أقرب إلى «الهوية التنظيمية غير النهائية»؛ ولذا جاء فى «العرىة الوثقى» (التى جمعته وتلميذه محمد عبده) قول الأخير عن الأفغانى: «أما مقصده السياسى الذى قد وجّه إليه كل أفكاره، وأخذ على نفسه السعى إليه مدة حياته - وكل ما أصابه من البلاء فى سبيله - فهو إنهاض دولة إسلامية من ضعفها وتبنيها للقيام على شئونها [ولعل مصرهى التى رُشّحت لذلك]، حتى تلحق الأمة بالأمم العريزة، والدولة بالدول القوية؛ فيعوى للإسلام شأنه، والمدين الحنيفى مجده، ويدخل فى ذلك تقليص ظل بريطانيا فى الأقطار الشرقية ...»^(١٠). لقد خاطب الأفغانى المصريين: «إنكم معاشرا المصريين قد نشأتم فى الاستعباد، ويزتم فى حجر الاستبداد..... هبوا من غفلتكم... عيشوا كباقى الأمم أحراراً سعداء»^(١١)،... كأن ذلك كان خطاباً للداخل؛ للشعب إن شاء حاكم، يقابله خطابٌ للخارج، للشعب إن شاء سائر الشعوب وإن شاء أمته وجامعتها الإسلامية.

وعلى ذات المنوال جاء خطاب الشيخ محمد عبده؛ إلا أن «خطاب الهوية» عنده جاء مضغوطاً بين ميله للانصراف عن المجال السياسى والمتعاون - فى الإصلاح التربوى والفكرى - مع الاستعمار الإنجليزى من جهة، وميله الثانى للتوفيق بين ما فى الإسلام ونظريات المدنية الأوروبية، وبيان عدم تناقض منجزات «العلم الحديث» مع صحيح الإسلام وصريحه؛ ولذا بدا خطابه أكثر تركيزاً لواقع هيمنة «الفكرة الوطنية» أو متماشياً مع الواقع، خاصة أن خطابه كان من منّا لخطّ وطنى متصاعد ذى نزعة محافظة (مصطفى كامل ومحمد فريد، وأغلب رجال الحزب الوطنى)، وخط آخر يقوده مسيحيون (أنطون فرج - شبلى الشميل..) يفصم الوطن عن الدين.

لا شك أن خطاب «الحزب الوطنى» كان بالأساس مركزاً على الفكرة الوطنية، لكنه لم يرَ - كخطاب العربيين نوعاً والأفغانى والطهطاوى - ذلك معارضاً للجامعة الإسلامية والدعوة للدولة العلية؛ ولذلك أفرز الحزب إلى جوار «اللواء» صحيفةً باسم «العالم الإسلامى» ١٩٠٥م، وخرج من عباءة الحزب من يقول لمصر محرّكاً للمستكينين: «بلادى... بلادى...»، «لولم أكن مصرياً لوددت أن أكون مصرياً»، فى مواجهة المحتل الإنجليزى، وأيضاً من يقول: «لا وطنية فى الإسلام» - إبراهيم المويلحى والشيخ عبد العزيز جاويز كما سير.

٤- لحظة مفترق طرق الخطاب -بين الخطاب الليبرالي، والصعود الإخواني-:

لقد جاءت المرحلة التالية للخطاب الدينى (مرحلة الزخم الخطابى) فى النصف الأول من القرن العشرين، كاشفاً عن الميل الاستقطابى الأساس للخطاب الدينى فى مصر حول الهوية (هوية الفرن، وهوية الجماعة) بين تيار إسلامى عنايته بالأساس وضوح المبدأ الإسلامى وتوليد التجديد وتوجيهه من منبعه، وبين تيار تغريبى عنايته بالأساس النظر فيما وصل إليه الآخر ومشاركته سبل تقدمه: حلوها ومرها، خيرها وشرها.

فهذا قاسم أمين يكتب (المصريون)، وأحمد لطفى السيد يؤسس حزباً شعاره (مصر للمصريين) ويقصد بالمصريين أهل البلد والأجانب أيضاً (!!)؛ وسلامة موسى ينبش التاريخ ليجتث لمصر عن هوية تربطها بأوربيا (المتوسطية) لا آسيا ولا أفريقيا، ولا شرق ولا عثمانين ولا عرب، ذات الأمر الذى يكرر: آخرون لم يكن آخرهم طه حسين (مستقبل الثقافة فى مصر)، ومن يرى مصر فرعونية أو قبطية .. وعلى الجانب الآخر من يهد السبيل -بمعاول هدم لرابطة مصر الإسلامية- من خلال التأصيل، شرعى الشكل لنبد الخلافة، والأساس الدينى لقيام الدول (على عبد الرزق).

ثم جاءت ثورة ١٩١٩م وجماهيريتها الفاعلة مناسبة لانطلاق خطاب «الهوية الوطنية» بلا منازع جدوى، بحيث يبقى السجال الخطابى فى دائرة إثبات عدم منافاة الدوائر الأخرى لخطاب «الهوية الوطنية»، فصرنا أمام ثلاثة أشكال للخطاب حول الهوية:

أ- خطاب الهوية الوطنية المتفرقة بلا شريك، النافية لمنطق التعدد المتكامل للهويات، وقد برز كخطاب فرعونى يفرق مصر بهوية مصرية، وينزع عنها «شوائب التاريخ» من مسيحية قبطية، أو عربية إسلامية، أو سائر التقاطعات.. هذا الخطاب المتطرف رغم إرهاباته فى نهايات القرن التاسع عشر سوف يتأخر قليلاً ليبرز -بوضوح- عقب ثورة ١٩١٩م على يد جماعة من الأقباط، ثم من سائر الوفديين ومن قارب فكرهم حتى منتصف الأربعينيات.

ب- خطاب الهوية المصرية المتسامحة مع انضمام هويات أخرى؛ لكن مع الاعتراف بأولوية «الوطنية» المصرية أو مشروطيتها لقبول أى دعامة أخرى، وقد بدا على هذا الخطاب صراع بين تسكين الهوية المصرية فى «الشرق» و«الجامعة الإسلامية» بالأساس؛ وهو

الخطاب الذى تبنته جماعة من علماء الأزهر وبقية من ناشطى الحزب الوطنى، ثم فى «الفكرة العربية» أولاً عند المتأثرين بالفكر المشرقى إلى أن يتبنى خطابُ الوفد تالياً العربيةً وجامعتها منذ ١٩٤٣م تحديداً، أو فى «الغرب» على نحو ما فجره سلامة موسى، ثم ظاهر عليه طه حسين.

ج- خطاب رفض الهوية الوطنية لصالح الهوية الإسلامية بالأساس، أو العمل لتوظيف الأولى لصالح الثانية، الأمر الذى تبدى فى خطاب الأفغانى واضحاً؛ إذ رأى أن «لا جنسية للمسلمين إلا فى دينهم»، «واعتقادهم»^(١٢). واستمر هذا التيار مع عبد العزيز جاكوب من الحزب الوطنى، وإبراهيم المويلحى، باسم «الجامعة الإسلامية»؛ إذ رأى الأخير أنه «لا وطن فى الإسلام.. بل الدين هو الوطن، وشريعته الغراء هى الحكومة، ونولته الزمراء هى الخلافة»^(١٣)، الأمر الذى سيقوده «تيار إسلامى» تال من الإخوان المسلمين فصاعداً.

من هنا يمكن القول: لقد بدأت الإرهابات القوية لخطاب الحركة الوطنية المصرية حول الهوية «بداية جامعة غير مفرقة» كما تبدى فى الخطاب الأساس للحزب الوطنى، حيث اعتنق مصطفى كامل فكرة الجمع المقدر «لواجب الدين» و«واجب الوطن» كما سماهما، رافضاً الفصم بين الدين والسياسة والوطن، حتى أذاع أن «حب الوطن من الإيمان»^(١٤). لقد وجد الزعيم من يوافقه من أمثال محمد فريد والنديم وغيرهما^(١٥).

لقد ظهرت «الوطنية المصرية»: (مسلمين وأقباط) كدائرة انتماء بين دافعين شكلاً سياقها: الهجمة الأوربية فكرًا واستعمارًا، والرغبة فى تأكيد «الوحدة الوطنية» عقب الاحتلال البريطانى؛ ولذا اجتمع على هامش خطاب الحزب الوطنى خطاب «مسلمين وأقباط» للتعريف بـ«الوطنية/القومية» المصرية ومقوماتها، وبدأت إرهابات فصمها عن الدين وخاصة فى خطاب «الوحدة الوطنية» كما تبدى فى الصحافة المصرية^(١٦)، ثم الشيخ على يوسف (فى المؤيد) ثم أخنوخ أفندى فانوس؛ حيث نفى الأخير أية علاقة بين الدين والوطنية وبين الدين والسياسة.. فى بؤر التنظير للفكر العلمانى فى خطاب «الهوية» الذى سيتكشف بعد ذلك كمقررات لا تحتاج إلى تبرير أو تأصيل، اللهم إلا بالإشارات التاريخية كما جرى مع أحمد لطفى السيد^(١٧)؛ حيث لا يقوم الوطن على وحدة الاعتقاد بل على المصلحة العامة المشتركة،

ومحمد بك وحيد فى صحيفة الأحرار: «الدين شىء والوطن شىء آخر، وأن الوطن الواحد يجمع أبناء مختلفى العقائد الدينية»، و«دين الفرد عقيدة شخصية ودين الأمة الوطنية»^(١٨).

أليس ذلك هو عنوان ثورة ١٩١٩م وشرتها: (الدين لله والوطن للجميع)؟ ومن ثم ظهر جيل «الوطنية العلمانية» فى امتداداته من قبيل طه حسين الذى أضاف إشكالاً آخر إلى إشكال الفصم العلماني: وهو استبعاد اللغة أيضاً من دائرة الهوية؛ فجمع إلى مآقره، أستاذة أحمد لطفى السيد - من فصم الدين عن الهوية- تقريراً أن «تطور الحياة الإنسانية قد مضى منذ عهد بعيد وبأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدولة»^(١٩).

لقد كان هذا الخطاب هو الموكب لانتهاء الخلافة، والمهّد لخطاب إلغائها وفصم «المصرية» عن «العربية» وعن «الجامعة الإسلامية»، ومن ثم جاء خطاب (على عبد الرزق) كخطاب فصل أو فصل خطاب، أو فاصلاً بعد تهديد وإعداد... ليكون -بدور- مقدمة لخطاب «الوصل الجديد»: الوصل بأوروبا والبحر المتوسط والغرب وصلاً لا هوادة فيه يتبناه بالأساس طه حسين وسلامة موسى.

دعّم هذا الخطاب السجالي الفكرى خطاب غنائى أدبى تغنى فيه طلائع الوطنية الرئاسية -من شعراء الكلاسيكية والإحياء والديوان وغيرهم- بمصر وأمجادها وأعادوها -بإفراطة طبعهم- إلى فرعونيّتها الخالصة، وصارت نواضح حجر رشيد تلقى بالرموز الوطنية الجديدة فى الخطاب العام (أبو الهول - الأهرام - رمسيس، النيل...)، تلك الأمور التى كان الطهطاوى من أوائل من أشاروا إليها ثم تغنى بها البارودى، وشوقى، وحافظ إبراهيم، والعقاد...

إن السياق كان قوياً يدفع بعنف باتجاه «استفراء الهوية الوطنية وعلمانيّتها»؛ إنه السياق الذى تمثله «قابليات التردّد»، حتى عند البقية الباقية التى نظرت لتعدد الولاءات من أمثال مصطفى كامل... إنه حين ضيق على الأخير الخناق صرّح فى النهاية أن «محبّتنا لمصر تتقدم على كل شىء... إننا نريد أن تكون مصر للمصريين...»، وذلك فى معرض حديثه عن تعاطفه مع تركيا، وتنظيره لفكرة «الجمع بين الهويات»، هذه المشار إليها فى مقال بعنوان (وطنية وجامعة إسلامية ومصر للمصريين) ١٩٠٦م^(٢٠).

لقد صارت المرجعية مركّبة من الفكر الأوربي (استدرا واستيراد مفهوم القومية بمقوماته)، ثم مركّبة مما يسمى «المصلحة المشتركة لأبناء القطر»، ثم من التاريخ كشاهدٍ على قومية المصريين التى لم تنقطع، ثم مخاوف الفتنة الوطنية الطائفية، وكان من مسوِّغاتها ومسهلات إشاعتها، تصاعد الكراهية للخلافة ونوايتها، وانحصار دعوة القومية العربية فى الشام والعراق - وأحيانًا الجزيرة - وحسب.

ترسّخ -مع الوقت- صوت الخطاب العلماني فى الصحافة والكتب الصادرة فى مصر، والذى قرّر أن الدين له «موطنان: أحدهما فى القلب... والآخر فى المعبد، فإذا جال الدين فى غير هذين المكانين كان فتنة ... يجب إذا سألت واحدًا منا عن دينه يقول: مصرى، وإذا سألته عن وطنه يقول: مصر^(٢١)».

ثم جاءت زعامة سعد زغلول لتضفى على الخطاب الدينى المتعلق بالهوية دفعته القوية نحو التعلُّم، فعلى خلاف مصطفى كامل ذى النزعة الدينية المتحفّظة، حرص سعد زغلول على إبراز تمثيل الأقباط الواسع فى «وقده»: سينوت بك حنا، جورج خياط بك، واصف غالى باشا، ويصا واصف، مرقص حنا. لقد كانت «رأية الثوة» فى ذاتها -حيث استبدل الصليب بالنجوم فى قلب الهلال- خطابًا فارمًا يحيل «الوحدة الوطنية» إلى بديل عن «الرابطة العثمانية الإسلامية»، لتصير الأولى هى «الاتحاد المقدّس» على نحو تسمية «أمين الراعى»^(٢٢). لقد كان خطابًا مقصودًا للإحلال فى الهوية؛ إذ كانت عوامل التفرق والتمييز الداخلية كثيرة، ولم يكن الدين هو أساسها، فهناك تصارع الأحزاب، وتفارق الأيديولوجيات الإصلاحية والسياسية، التى استهلكت طاقة المصريين أمام المحتل. لقد برزت - فى هذا الخطاب - أهمية عمليات علمنة «الذات» المصرية من خلال البحث فى مشتركها التاريخى: «الأجداد الفراعنة»، «الأرض المجيدة»، وفى مميزها الفارق عن العرب والأتراك وسائر الأمم.

وهكذا لم تفلح البقية الباقية من خطاب «الرابطة أو الهوية الإسلامية» إلا فى صدّ خطابات «القومية العربية» وخطابات «الخلافة العربية» وقوميتها الوحودية العلمانية أو المتأوربة القادمة من الشام، ولتى تبنتها بعض الخطابات المصرية القليلة كمؤيّد، لكنها -أى الخطابات الإسلامية- لم تفلح فى معركة «استفراد الهوية القطرية المصرية».. إن نزعة كبح العربىة فى الوسط الوطنى المصرى -حين اختلطت برغبة توطيد الوطنية العلمانية- أفرزت

خطاباً « ضد عربى » يحقر العرب وقد يحقر الإسلام ضمناً فتستفز الهوية الوطنية، كما لاحظته الشيخ رشيد رضا فى « منار » (١٢/ ١٩١٠م) حين هاجمت صحيفة « الوطن » (القبطية) قراراً حكومياً بتخصيص ألف جنيه لإعادة إحياء وطبع نفائس تراث فكرى عربى؛ حيث جاء فى الصحيفة: « وهل أصبح كل ما فى مصر آداب العرب وتاريخ العرب وحضارة العرب وبين العرب وخرافات العرب وغلاظات العرب؟ .. وفى هذا الوقت والسياسى نحا رشيد رضا نفية نحواً قومياً خاصاً وعجيباً بفصل اللغة عن الدين لصالح « العربية الشاملة الجامعة لكل العرب مسلمين ومسيحيين ويهود ».. وهو خطاب ردّ فعل؛ لكن إذا به يستدعى خطاباً قبطياً مؤيداً تنشره المنار (٢٣) ...

وهكذا أبان « خطاب الهوية » حتى ثورة ١٩١٩م عن قابليات اجتماع بين « الوطنية المصرية » و« القومية العربية » فى إطار من « التعلم » و« المقومات » المنفصلة عن الدين، لكن من الواضح أن كل ما كان قبل ثورة ١٩ كان متأثراً نسيئاً بالرأى العام المصرى المائل نحو الخلافة والسلطان والرابطة الإسلامية، الأمر الذى تبثّى فى خطاب رد الفعل على ثورة الشريف حسين باسم العربية ضد تركيا ١٩١٦م؛ إذ هاجمت غالبية الخطابات المصرية - سيما الصحافية - الثورة وتآنها كخيانة وعمالة (٢٤).

إلا أن ثورة ١٩ هى التى أحالت كل رؤى مصر وهويات المصرى إلى: « أصفار »، لكى لا يكون سوى « الوطن والوطنية والمواطنة »، وليس أدل على ذلك من القول المأثور الذى ردّ به سعد زغلول على عبد الرحمن عزّام حين أراد أن يحدثه عن الوحدة العربية فقال له سعد باشا: « إذا جمعت صفراً إلى صفر فماذا تكون النتيجة؟ » (٢٥).

أما الخطاب القبطى المتعلق بالهوية: فمن الملاحظ أنه تحرّك فى خلال نصف قرن من مرحلة الصمت إلى مرحلة المجازاة للسياق العام حتى فى ولائه العثمانى، ثم مرحلة الفاعلية ولو بالمخالفة للسياق والسعى لفرض وجهة النظر القبطية. فقبيل الاحتلال البريطانى لمصر لم يكن يُسمع للأقباط صوت واضح فى المسائل العامة، على الأقل كأقباط، ثم لقد بدا الخطاب الأول للأقباط مسائراً للمعتاد المصرى؛ مثل: الولاء للدولة العلية؛ على نحو ما ظهر فى خطاب صحيفة « الوطن » فترة رئاسة « ميخائيل عبد السيد » لها (٢٦)، إلا أن أوائل القرن العشرين شهدت خطاباً قبطياً يحقر الدولة العلية وسلطانها، ويسمى الناس بقوميّاتهم: المصريين،

الأتراك... ويعتبر أن ثمة صراعاً بين قوميّتين: الأتراك والمصريين، ويستعدى الإنجليز على أعداء الأقباط أو مناوئى خطابهم.. لقد برز ذلك بوضوح فى أحداث الفتنة الطائفية التى اشتعلت بمقتل بطرس غالى ١٩١٠م، وعقد المؤتمر القبطى ثم المؤتمر المصرى...

ومن ثم كان الخطاب القبطى الأكثر هجوماً على دعوة الجامعة الإسلامية كـ «وهم خلقه السلطان عبد الحميد الثانى».. وكان خطاباً يغرس العلمانية ويحاول فرض نزع الدين من المسألة السياسية والانتمائية.

أفرز ذلك - فى المقابل - دعواتٍ مختلطة ملتبسة من قبيل دعوة النديم إلى (الجامعة الشرقية) - كما سبقت الإشارة - والتى « تحفظ الوحدة الشرقية من عرب وعجم وترك وجركس وكُرْد وأرمن وغيرهم على اختلاف الدين »^(٢٧)، وخطاب آخر^(٢٨) يفضل « الجامعة العثمانية » على « الجامعة الإسلامية » للوقوف فى وجه الإنجليز، وشايعه الشيخ على يوسف « دون أن يمس ذلك بامتيازات مصر الاستقلالية » (!): إنها سياسة القرب الشديد مع الفاصل القوي... لكن خطاب الذبذبة هذا أبين ميلاً عالياً للتحويل والقبول؛ فتحول عند الشيخ على يوسف - مثلاً - مع تحول الخديو عباس حلمى ضد السلطان، إلى القول بأن الجامعة الإسلامية كعقيدة سياسية غير موجودة « لعدم وجوب الرابطة بين الأمم الإسلامية... وهى المصلحة.. »؛ ولخوفه من قيام « جامعة مسيحية » فتكون المضرّة من ذلك على المسلمين^(٢٩).

جاء هذا الخطاب المترجح ليشارك نظرية أحمد لطفى السيد المتصاعدة، الذى يقرر فيها انعدام هذه الفكرة فى مصر «فى غير مصر»، إنها « لم تخرج عن حيز الخواطر التى تظهر وتختفى تبعاً للحوادث »^(٣٠)، وهى نفس الفكرة: أن الدين ليس بكافٍ وحده ليجمع بين الأمم: « لا شىء يجمع بين الناس إلا المنافع »^(٣١). ومن هنا جاءت « برامجتية الخطاب العلمانى » تحت العنوان الذى اختاره لطفى السيد (سياسة المنافع لا سياسية العواطف)^(٣٢) - رافضاً الجهاد الدينى الذى دعا إليه الحزب الوطنى فى مؤرزة ليبيا ضد الغز الإيطالى؛ فمصر أحق بالمساعدة كما قال لطفى السيد، ثم « يجب على المصريين لمصلحة بلادهم ألا يجعلوا الدين - فى هذه الظروف - قاعدة لأعمالهم السياسية »؛ لأن ذلك مدخل تعصب دينى (البانيسلاميسم).

لقد كانت هذه المناسبة هى أظهر مناسبات بروز « القومية المنكفئة » أو « الوطنية المكنتية » والتى برزت بوضوح فى خطاب لطفى السيد البراجماتى العلمانى معاً: « أعمالنا

السياسية يجب أن تكون قاعدتها المنفعة؛ وذلك لأننا فى زمان هو كذلك؛ ولأن التمدين الحاضر الذى نستمّد منه كل قوة هو كذلك... والغرب يحارب بهذا السلاح، فمن الخطر الشديد علينا أن لا نقلده فيه... « نظريتنا هى تقوية شخصيتنا وإثبات شعور الحرية فى نفوسنا والالتفات إلى داخيتنا وإصلاحها .. وبذلك نكون قد ساعدنا أنفسنا قبل أن نتشدد بمساعدة لا تفيد ولكنها تضرّ بنا من الوجهة السياسية ».

كان أساس الانتماء الجديد - كما يقول طه حسين - هو « محور الوطنية التى تحصرها الحدود الجغرافية الضيقة لأرض الوطن »^(٣٣).. وقد تحققت هذه الدولة وربطتها الضيقة من خلال دستور ١٩٢٣م الذى سعى الفكر العلمانى فيما بعد للارتكان إليه باسم « الدستورية » و« القانونية » و« الدولة الرسمية »^(٣٤).

من هنا جاء دستور ١٩٢٣م ليمثل « بوتقة الخطاب العلمانى » المدعومة بسلطان الدولة، ويفتتح مرحلة اللحظة الليبرالية القاصرة: فهويةً أرسى قواعد (« الدولة الوطنية » التى وحدة بنائها « الشعب »)، وشرعةً ونظامًا أرسى مبادئ (الدولة - القومية الليبرالية كالأفونج الأوربى)؛ بحيث لا يعدو فيها الدين / الإسلام سوى شارة « رسمية » كما جاء فى المادة ١٤٩: « أن دين الدولة الرسمى هو الإسلام »، وكما يقول د. إبراهيم البيومى غانم: « ولم يكن لهذا النص أى أثر يذكر سواء على بقية نصوص الدستور التى كانت مفعمة بالأفكار العلمانية البحتة، أو على توجهات وسياسات النظام والقوانين التى قام عليها، أو التشريعات التى أصدرتها مؤسساته التشريعية »^(٣٥).

آل تطور الأوضاع على الساحة المصرية السياسية عقب تصريح ٢٨ فبراير وصدور الدستور ١٩٢٣م، إلى صعود رموز الخطاب العلمانى - باختلاف توجهاتهم الإيديولوجية - إلى السُّدة المتحكّمة لتصبح قضية « الهوية الوطنية » عبر العقود الثلاثة (١٩٢٢-١٩٥٢م) مسألة أمر واقع، ربما لم يشاكل (أو يُشكّل) عليها إلا الخطاب الإسلامى المتصاعد من جانب صحافة الإخوان المسلمين كما سير... بل إن مجمل الملاحظ يشهد أن مسألة الهوية كادت تصبح مسألة مفرغًا منها؛ خاصة بعد صمت المدافع حول قضية « الخلافة »...

لعل القضية التى كانت أكثر استدعاءً لخطاب دينى بالتضافر مع قضية الهوية، هى قضية « النظام الفكرى الحاكم والمنظّم سياسيًا لمصر شبه المستقلة » فمع غلبة التوجه الليبرالى

اليمنى وأن خطاباً شيوعياً أو يسارياً كان يتلمس طريقه إلى ساحة الجدل فى مصر، فإن « مشرعية الأيديولوجيات » تراءحت بين التبرير « المصلحى / النفعى » الذى سبق للتيار العلمانى التأسيس له على يد لطفى السيد ومحمد بك وحيد وجماعة من الأقباط، وبين الخطاب الإسلامى الآخذ فى التشكّل بشكل جديد فى سياق جديد. الجديد فى الأمر أن « الخطاب الدينى » انتقل من خطاب « مثقفين » بالأساس، إلى خطاب « سلطة » وخطاب « معارضة »: توزعت فيه روافد العلمانية بين جانبى السلطة والمعارضة، فيما تكتفّ الضوء على خطاب إسلامى لا مكان له فى عالم الفاعلين السياسيين ذوى الأمر والنهى؛ لقد ظلت هذه المعادلة تحكم جزءاً كبيراً من فعاليات « الخطاب الدينى » إلى اللحظة الراهنة: خطاب علمانى فى الحكم، وخطاب علمانى وآخر إسلامى فى الجهة المقابلة.

أما الخطاب الإسلامى الرسمى والذى كان يفترض أن تثله « المؤسسة الدينية: الأزهر ومتعلقاته »، فمن الواضح أنه منذ تعديلات قانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١م وحتى قانون تطوير الأزهر برقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١م مرّ خمسون عاماً تراجع فيها خطاب الأزهر مساحة وتأثيراً واستقلالاً، خاصة مع توجه المشايخ إلى ممالأة الحاكم وتلقه بإصدار البيانات والفتاوى واتخاذ المواقف المؤيدة^(٣٦)، كما كان الحاكم يحرص على اختيار العلماء الذين يحققون أهدافه؛ حيث اتجه الشيخ الأحمدي الطواهرى - على سبيل المثال - إلى تملق الملك فؤاد، واتجه الشيخ محمد مصطفى المراعى شيخ الأزهر إلى تملق الملك فاروق وتأييد سياساته بإضفاء مظهر دينى على حكمه، من خلال الدرس الدينى الذى كان يلقيه أسبوعياً فى أحد المساجد الكبرى بالعاصمة، ويحضره الملك فاروق وعدد من رجال الدولة^(٣٧).

لقد تبدى الصوت الأخير تقريباً للأزهر حول الهوية فى خطاب المناسبات، لعل أهم فصولها هو الخطاب الذى دار حول الخلافة وكتاب على عبد الرزاق فيما يمكن اقتطاع مساحة له على النحو التالى.

الخطاب حول الخلافة: نموذج على خطاب المناسبات

فيما كانت هوية الدولة المصرية تتجه نحو « الوطنية » العلمانية الكاملة عقب ثورة ١٩١٩م، وفيما كان تصريح ٢٢ فبراير ١٩٢٢م ودستور ١٩٢٣م يفتتح مرحلة جديدة من ترسيخ هذا الوضع، جاءت وقائع فصم الخلافة عن الدولة العثمانية التركية ١٩٢٣م ثم إلغاء الخلافة

الإسلامية العثمانية مارس ١٩٢٤م، لتثير لغطاً خطائياً مجدداً حول «هوية مصر» لعله الأخير من نوعه الذى يثير، سياق خارجى (إلى أن يأتى الخطاب الإخوانى فى الثلاثينيات والأربعينيات ليعيد الكَرَّة). لقد دار هذا اللغط حول كتاب الشيخ على عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) الذى صدر ١٩٢٥م، والذى حاول الكاتب فيه التأصيل من داخل الإسلام نفسه لفكرة علمانية الدولة ومن ثم قطريتها، ومن وراء ذلك تسويغ ما وقع من إسقاط خلافة المسلمين الأخيرة، والتأسيس الشرعى -أو هكذا بدا- للواقع الماثل ساعتها.

الجديد فى خطاب عبد الرازق أنه لأول مرة - ربما بعد محاولة قاسم أمين المختلفة من حيث القضية- يتم التأصيل للأفكار العلمانية من داخل الدائرة الشرعية، الأمر الذى استدعى خطاباً مقابلاً من المؤسسة الأزهرية ومن بقية الخطاب الإسلامى الوطنى تهاجم الرجل وكتابه، وتدفع ببطلان تأصيله وبعدم صحة ما وصل إليه. ومن هنا شهدت الساحة الخطابية سجلاً جديداً تطور من الإطار الثقافى والفكرى إلى إطار ملتبس بالتسييس وتوظيف المسألة.

لقد جاءت ردود الفعل الأولى من خلال خطاب سجالى يعد استمراراً للخطاب السابق حول «هوية مصر» منذ الثورة العربية واليقظة الوطنية؛ إلا أنه كأول محاولة لـ «أسلمة العلمانية» على حد قول الدكتور محمد عمارة^(٣٨) و«علمنة الإسلام» بزعم أنه دين لا دولة، ورسالة رعية لا تعنى بالسياسة، وكتاب نُسب لأحد علماء الأزهر وقضاة الشرع كـ «بحث فى الخلافة والحكومة فى الإسلام» كما ظهر عنوانه الفرعى، قد جاء بمثابة «الغيث» للاتجاه العلمانى التغريبي الذى كان قد أفرغ كل ما فى جعبته من أسهم وسندات^(٣٩) لينبرى خطاب «التقريظ» أولاً، ثم خطاب الاحتفاء بالطفرة وتحسينها ضد موجة النقد المتصاعدة، وبثها باسم حرية الرأى والفكر على النحو الذى ظهر فى مقالات محمد حسين هيكل^(٤٠)، حيث جادل هيكل بأن الأستاذ على عبد الرازق «له الحق فى أن يرتئى ما يشاء من الآراء دون أن يقيد بأى قيد سوى الإخلاص». وكذلك مقالات منصور فهمى الذى انبرى يدافع عن «الحرية التى تعتدى عليها هيئة كبار العلماء»^(٤١).

لم تكن «حرية الرأى» هى المستند الوحيد، بل صادر الخطاب العلمانى على النقد الموجه للكتاب تارة بحجة وزعم «العلمية» بالقول: إن الكتاب جاء كـ «تحقيق علمى هادئ لا تغشى عليه الشهوات ولا تتلاعب به المنافع، ولا تسقط حججه الاندفاعات الباطلة» على نحو ما عبر

د. هيكل، وتارة بتهمة التزلف السياسى؛ بمهاجمة أنصار الخلافة، من أمثال الشيخ رشيد رضا الذى كان أول ناقد للكتاب، حيث رُمى الشيخ رضا بأنه يتزلف إلى الملك فؤاد^(٤٢).

هذا إلا أن الشيخ رضا نجح فى تحريك المؤسسة الدينية ليندفع علماءؤها بخطاب ناقد متنوع اللهجة والمنازع فى الجرائد الدينية والوطنية والحزبية، لينطرح على الساحة لأول مرة خطاب دينى بحث حول مسألة «هوية الدولة» و«الرابطة السياسية»، فيما كان يمكن أن يمثل «عودة الريح» للمؤسسة الدينية والمخطاب الإسلامى العام، خاصة مع حرص رضا ومشايخ الأزهر - كالمطيعى والدجوى والخضر حسين وغيرهم - على إيقاف المعركة عند مستواها الفكرى وعدم إقحام السلطات الحكومية فيها.

إلا أن تحول الصحف العلمانية من مجرد مؤازرة الفكرة إلى مهاجمة العلماء دفع الشيخ محمد شاكراً إلى الدفع باتجاه تسييس المسألة حين طابق بين آراء عبد الرزاق وبين قرار الانقلاب التركى الكمالى: «ولذلك فأنا أتقدم بالنصيحة الخالصة إلى ولاة أمورنا ورجال حكومتنا، وإلى الخاصة والعامة من أمتنا، وأبناء ديننا أن لا يدخروا وسعاً فى مناهضة هذه النزعات الخبيثة»^(٤٣).. وعليه برز خطاب العرائض والطعون المطالب بإنهاء المعركة بقرار سياسى (مصادرة الكتاب ومحاكمة صاحبه). لقد كان التيار الليبرالى قد أمضى فى تسييس المسألة، ومن ثم توالى عرائضه إلى الملك فؤاد تلتمس العفو عن الشيخ وعدم محاكمته «تسكاً بنص الدستور الذى كفل حرية الرأى والعقيدة»^(٤٤) وبالرغم من تباطؤ الأزهر والحكومة فى التدخل السياسى أو الإدارى؛ إلا أن قرار المشيخة بعقد هيئة كبار العلماء محاكمة للشيخ عبد الرزاق لمناقشته فيما ورد بالكتاب هيج الخطاب المدافع عنه، لتعلن عن مرحلة جديدة ومهمة فى الخطاب العلمانى تجاه الأزهر وهيئاته الفرعية، قوامها **محكومية الأزهر بالقانون والدستور**، «الهيئة غير مختصة بشىء مما تخوله لنفسها بحكم الدستور»، خاصة أن مجلة السياسة لسان حال مؤيدى الكاتب والكتاب أعلنت عن وجهة نظرو وزير الحقانية ووزرته، إذ أن رئيس حزب الصحافة «الأحرار الدستوريين» هو نفسه وزير الحقانية^(٤٥).

العجيب فى الأمر: أن الطبيعة البراجماتية المتسريلة فى أردية الحرية والعلمية والدستورية كشفت عن حقيقتها، ولكن بعد لأى (بعد ٢٥ عاماً)؛ حيث ذكره. محمد حسين هيكل صراحة فى مذكراته^(٤٦) بأن الدفاع كان حزياً عن شيخ يمثل أسرة آل عبد الرزاق أساطين حزب الأحرار الدستوريين.

ومع كثافة الخطاب الأزهرى وخطاب العلماء حول المسألة ما بين مشايخ للكاتب وكاتبه، وبين محاكم له بأصول شرعية ومراجع له مراجعة هادئة^(٤٧)؛ إلا أن الملاحظ أن هذا الخطاب الإسلامى سرعان ما عاد أدراجه ولاذ بالصمت بعد انتهاء «المناسبة»، لكى يذلف إلى مسألة أخرى بعدها مباشرة أثارها كتاب آخر (فى الشعر الجاهلى للدكتور طه حسين ١٩٢٦م)، وكأن هذا الخطاب سار خطاب مناسبات لا فعل له إلا انفعالاً وردود أفعال .

وهكذا انغلق سجل خطاب **الخلافة** كأنه لم يبدأ، واصلت قافلة خطاب الوطنية والعلمانية طريقها فى هدوء، لم يؤرقها سوى الخطاب الإخوانى الذى سيظهر فى أواخر الثلاثينيات (على نحو ماسير)، إلى أن تم اجتزر ذلك الخطاب مرة أخرى فى السبعينيات على يد الأستاذ أحمد بهاء الدين فى كتابه «أيام لها تاريخ»، حيث عادت الضجة من جديد حول الكتاب وموضوعه، ونبرى الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس ليقدم كتابه «الإسلام والخلافة فى العصر الحديث نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم»، ليعود السجل من جديد ويكرر كل فريق حججه ومقولاته السابقة وكأن الحوار السابق لم يكن.

لقد عبر خفوت خطاب الأزهر حول «**هوية مصر والمصريين**» عن أثر السياق المركب على فكر العلماء، وكلمتهم التى صارت بين مفقودة ومؤمنة لصالح التيار الغالب؛ ومن ثم كان المجال يفتح أمام بديل إسلامى من جمعيات بدأت تظهر على الساحة وتقدمتها جماعة (الإخوان المسلمون) بتحريك ثم «بخطاب هوية» اقتطع لنفسه مساحة مهمة ومسافة طويلة عبر التاريخ المصرى المعاصر.

بدا **خطاب الهوية المتعلق بجماعة الإخوان** قبل ثورة يوليو ١٩٥٢م - وعلى رأسه خطاب الشيخ البنا - من نوع الخطاب الثالث (خطاب الأفغانى - جاويش - المويلحى)، الذى ينطلق بالأساس من «الهوية الإسلامية» و«رابطة الولاء والانتماء والنصرة الدينية بالنسبة للفرد والجماعة الإقليمية وبالنسبة لأقطار الأمة (مثل الجامعة الإسلامية)، ويوظف لصالحها سائر الهويات والوحدات كمسائل تنظيمية تعضد الأصل ولا تكرر عليه بالتعطيل أو الإنكار.

ومع أن الحقبة الليبرالية ٢٢-١٩٥٢م - كما يرى د. إبراهيم البيومى - «قد تجسدت فيها بوضوح السمات الرئيسية للمرحلة التى نشط فيها الشيخ حسن البنا سياسياً وفكرياً»، فإن خصوصية التوجه الفكرى الذى مثله البنا نفسه فى ظل تلك الظروف فرضت على خطابه ألا

يتطابق مع الحدود الجغرافية للمجتمع المصرى الذى لا يتصوره خطاب البنا إلا كجزء من كيان الأمة الإسلامية^(٤٨).

لقد جاء خطاب البنا موجَّهًا للتخيلية قبل التحلية، بمواجهة خطاب «الشعوبية» الوطنية السائد قبل إرساء الخطاب البديل، بدا الخطاب -فى بداياته- «عربيًا» أو متسامحًا مع العربية: «مصر عربية فليتنق الله المفرقون للكلمة»، هكذا بدأ خطابه عام ١٩٣٣م رثًا على طه حسين وتياره، ثم كشف خطابه عن أن «العربية ليست عربية» بل هى عربية إسلامية: «حين أقول الوطن لا أقصد مصر وحدها، بل أعنى مصر وبلاد العرب الشقيقة ونول الإسلام ومواطنه الحبيبة، فإن وطننا نحن الإخوان المسلمين، كل شبر أرض فيه مسلم يقول لا إله إلا الله) ... هذا ما خاطب به البنا النخبة السياسية لحزب الوفد ١٩٤٣م^(٤٩).

كان خطاب الإخوان أصرح الخطابات فى رفض صبغ مصر بالفرعونية؛ إلا أنه لم يواجه بنفس الشدة خطاب «القومية العربية» البازغ أواخر الثلاثينيات (عبد الرحمن عزّ - محمد على علوية..) مع إدراكه لعلمانية الأخير وأوربية مصدره، وعنصرية أساس انتماءاته؛ بما أبرز - عند بعض الدارسين - قابليات ومُكنات فى خطاب الإخوان لاستيعاب الإيجابيات وتحييد السلبيات فى الخطابات المقابلة (وفق الرؤية الإخوانية)؛ ليخرج الخطاب الإخوانى ذا ثوابت لكن غير صدامى: إن إيجابيات «الوطنية» و«القومية» و«الشرقية» و«الإنسانية» و«العالمية» .. التى افتتن الناس بها، موجودة فى الإسلام بأوفى وأزكى وأسمى وأنبل مما هى فى أفواه الغربيين وكتابات الأوربيين - هذا ما عبّر عنه البنا^(٥٠).

وهكذا سعى هذا الخطاب - نظريًا - إلى تفكيك الخطاب المقابل إلى إيجابيات سياسية يمكن توظيفها بعد إعادة التشكيل، وإلى سلبيات فكرية أساسها العلمانية والبرجماتية والعنصرية ينبغى طرحها جانبًا.. فيما أعاد إلى الساحة - بعد يأس - قضية الوحدة، وبالتحديد «الوحدة الإسلامية».

وكما أشرنا صادق -خطاب الإخوان هذا- تصاعد خطاب «الوحدة العربية» منذ أشارت به بريطانيا (١٩٤١-١٩٤٣م) واستجابت له النخبة السياسية المصرية (النحاس مارس ١٩٤٣م)؛ فشارك البنا برسالة بعثها إلى أعضاء اللجنة التحضيرية لمؤتمر الوحدة العربية (سبتمبر ١٩٤٤م).. ومن ثم فإن هذا الفكر التكيّفى استوعب -للمرة الثانية- المرحلة؛ لكى

يسكّنها فى مسار استراتيجيته المتوائمة مع منطلقاته؛ نحو «الوحدة الإسلامية» الشاملة باعتبارها «السياج الكامل للوطن الإسلامى العام»^(٥١). قام هذا الخطاب بتأصيل ما كان يشير إليه سلفه الإسلامى الوطنى الإصلاحى (القديم، الأفغانى، عبده، رضا، الحزب الوطنى وإسلاميوه)، خاصة فى حل إشكال «الوحدة الوطنية» الذى كان مصدر معاناة فكرية عبر ثلاثة أرباع قرن؛ حيث فرّق البناء بين موقف المسلم من دولته الإسلامية وأمته «كأمر عقيدى فى المقام الأول» لا يمكن التهاون فى الالتزام بمقتضياته، أما بالنسبة لطبيعة رابطة الانتماء التى تربط الأقليات الدينية بالدولة الإسلامية، فهى -حسب رأى البناء- رابطة حضارية ثقافية؛ وليست هى نفسها الرابطة التى تربط المسلم بدولته، دون أن يعنى ذلك تمييزاً كاملاً فى الحقوق والواجبات^(٥٢).

كانت هذه المرحلة من مراحل الخطاب الدينى -والسابقة مباشرة على ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م- تشير إلى طفرة جديدة فى مسألة الهوية وخطابها، لقد أضى الخطاب يؤسس لهوية ذات قوام، ذات شاخص: فالوفد وأحزاب الأقلية تكرر هوية وطنية صارت مشخّصة فى دولة ما بعد دستور ١٩٢٣م، والقوميون صارت لهم جامعتهم، والشيعيون صاروا يتمثلون الهوية فى أحزاب سرية، وعلمية (مصر الفتاة)، والإخوان المسلمون ينصبون أنفسهم معبرين عن الهوية الإسلامية كما يتبدى فى خطاب البناء الذى يتجاوز الدعوة إلى «الفكرة»، لى يخطب بها الدعوة إلى «الجماعة» المعبرة عن الفكرة.. لقد تأسست خطابات الهوية، بل صار لمؤسساتها رموز فى الساحة العامة فيما يمكن ملاحظة أحد مشاهده فيما نسميه «حوار القمصان: الخضراء والصفراء والزرقاء..» الذى مثل سجلاً لاستقطاب الشباب للفكرة ولتجسّداتها التنظيمية^(٥٣).

وفى هذا المقام يحسن الإشارة إلى القضية التى ارتبطت بالهوية وخطابها برباط وثيق إضماراً ثم تصريحاً؛ ألا وهى قضية اللغة:

إن الخطاب الذى كرّس عُمرًا مديدًا لمسألة الهوية المصرية، كان فى نفس الآن يعيد تشكيل هذه الهوية بحيث تتواءم مع خطة التحديث لتكون كلها مشتركة فى مناهج واحد: التغريب، فى التعليم، والمرأة (تعليمًا، وعملاً، دورًا اجتماعيًا، وسياسيًا، ونظرية حقوق حاكمة... إلخ) على نحو ما يتبين لاحقًا.

لقد صحب ذلك خطاب يربط بين التحديث و«قدرات اللغة العربية»، هذا الخطاب بدأت

سؤالاته فى خطاب رفاعة أيضًا دون تفصيل أو توجه واضح (راجع التلخيص). ثم مطلع القرن العشرين ليقدم خطابًا أكثر كثافة ووضوحًا يتهم اللغة العربية بعدم القدرة على مسايرة العلم والحداثة، ومن ثم عدم الحاجة إلى التمسك بها سواء فى الكتابة أو فى الاستعمال، أو ربما البحث عن بدائل لها فى اللغة العامية أو الكتابة بحريف لاتينية (راجع فى ذلك معركة لويس عوض - الرفاعى، لويس عوض - محمود شاكر، آراء قاسم أمين - لطفى السيد - سلامة موسى، عبد العزيز فهمى، طه حسين)، ومن ذلك قول سلامة موسى:

«لنا من العرب ألفاظهم فقط، ولا أقول لغتهم، بل لا أقول كل ألفاظهم، فإننا ورثنا عنهم هذه اللغة العربية، وهى لغة بدوية لا تكاد تكفل الأداء إذا تعرضت لحالة مدنية راقية كتلك التى نعيش بين ظهرانيها الآن، فها أنا ذا فى غرقتى هذه لا أعرف كيف أصف أثاثها بالعربية، ولكنى أستطيع إجادة وصفها بالإنجليزية. واللغة العربية مع ذلك شاقة تكد الذهن فى حفظ قواعدها التى لا تنتهى، كأنه ليس فى العالم شىء جدير بالدرس غير قواعدها. وكل من اختبرها يعرف أن قاسم أمين وطفى السيد كانا على حق عندما نصحا باستعمال العامية المصرية المهذبة بدلاً منها. وهذا ما يجب نحن أن نفعله... نستعمل العامية المهذبة التى نخطب بها أمهاتنا وأولادنا؛ لأنها هى اللغة الحية، وهى إنما تجرى على ألسنتنا بعد موت اللغة الفصحى؛ لأنها قد نازعتها البقاء وتغلبت عليها لفضلها... ولكن تعليم العربية فى مصر لا يزال فى أيدي الشيوخ الذين ينقعون أدمغتهم نفعًا فى الثقافة العربية: أى فى ثقافة القرن المظلمة. فلا رجاء لنا بإصلاح التعليم حتى نمنع هؤلاء الشيوخ منه ونسلمه للأفندية الذين ساروا شعولاً بعيداً فى الثقافة الحديثة...».

فى هذا الخطاب وضع سلامة موسى اللغة ضمن مسألتى الهوية والتحديث مقررًا أن الرابطة الشرقية -وفى ضمنها الرابطة العربية- «سخافة» و«كارثة» وأعمى يقود أعمى، وأعرج يحمل أعرجًا: «إننا فى حاجة إلى رابطة عربية كأن نؤلف جمعية مصرية يكون أعضاؤها من السويسريين والإنجليز والفرنسيين وغيرهم... مثل هؤلاء الناس النظاف الأذكياء نستطيع أن نؤلف رابطة معهم.. إننا أمة قد سرنا شعولاً بعيداً فى الحضارة الغربية التى هى منا ونحن

منها...» لى يصل إلى قول خطير: «إذا كانت الرابطة الشرقية سخافة لأنها تقوم على أصل كاذب، فإن الرابطة الدينية وقاحة. فإننا - أبناء القرن العشرين - أكبر من أمة تعتمد على الدين جامعة تربطنا. وقد كان مصطفى كامل لجهله بريح الزمن يخبرنا، ولا يزل فلول المحررين من المؤيد والحزب الوطنى يخبروننا، نحن المصريين، عن الإسلام فى الصين تحت عنوان «أخبار العالم الإسلامى»... وكيف يمكننا أن نعتد على جامعة دينية بينما فى العالم نظرية تقول إن الإنسان لم يكن راقياً فانحط كما تقول الأديان، بل هو كان منحطاً فارتقى، نعى بها نظرية التطور. بل كيف يمكن لإنسان مستنير قرأ تاريخ السحر والعقائد أن يطلب منه أن يحترم جامعة دينية. إن الجامعة الدينية فى القرن العشرين وقاحة شنيعة، الرابطة الحقيقية التى تثبت على قاعدة وترسخ ولا تتزعزع هى رابطة الحضارة والثقافة، هى رابطتنا بأورينا التى عنها أخذنا حضارتنا الراهنة ومنها تثقفنا ثقافتنا الجديدة...» إلى آخر هذا المقال العنيف الذى يعبر عن قمة التطرف العلمانى فى الهوية ومشروع الإصلاح التغريبى^(٥٤).

٥- اللحظة اليوليوسية: خطاب الهوية بعد ثورة يوليو ١٩٥٢م:

لقد جاءت الثورة اليوليوسية لتنتقل بالسجال الخطابى المتعلق بالهوية إلى مرحلة التسييس الكامل؛ بحيث صادرت «الثورة- الدولة» على الخطاب المستقل، مع مصادرتها للأحزاب، والصحف، والجمعيات، وتأميمها للمجتمع ومنابر خطابه، فصار الخطاب خطاب سلطة فى غالبية العظمى، ويكاد لا يبدو خطاب فى الجانب المقابل يمثل السجال - حتى انتهت الحقبة الناصرية أو اليوليوسية الأولى - اللهم إلا الخطاب القطبى الذى مثله سيد قطب وحده أو بقايا الخطاب الإخوانى (عودة، وقطب، الهضيبي، والتلمسانى..)، وخطاب أخف (الغزلى، محمد جلال كشك...)، وخطاب مشايخ للسلطة فى عربيتها وفى مصريتها وفى سائر دوائرها.

رفض الخطاب اليوليوسى الأول (الناصري) الدين كقومية؛ حتى لا «تكون هناك فى كل مكان أعمال تنم عن التعصب»^(٥٥)، فى سبيل تحييد الدين لئلا يفرض ولائاً لغير الوطن المتمثل فى نطاقه الجديد: «هناك ارتباط وثيق بين الدين والوطنية، فكل منهما دعوة دين: أحدهما من نور الله، والثانى من انعكاس هذا النور على ضمائر البشر»^(٥٦).

«الدوائر الثلاث»: الوطنية، العربية، الإسلامية، ثم الدوائر المتقاطعة: الأفريقية،

الأفروآسيوية، العثمانية، وعدم الانحياز. كلها ظهرت ضمن خطاب «إعلامى-إعلامى» سياسى أيديولوجى آمر، راسم للحدود، والفصلات والوصلات، ممثلاً سياسياً جديداً لتطوير الخطاب حول الهوية.. إلا أن هذه الكثرة فى جهات الولاء نمت عن عدم الجدية الأيديولوجية، حتى فى الولاء العربى الذى طنّ به الخطاب السياسى والإعلامى؛ إذ الواقع كرّس تقسيم العرب إلى تقدميين ورجعيين، وتقسيم الداخل إلى ذات التقسيم.

وإذا كان الخطاب اليوليوسى قد كبت وكمم الخطاب الليبرالى السابق تقريباً وصادر عليه، فإنه قد سمح بتصاعد خطابين إسلاميين متناقضين: أحدهما معارض للنظام والخطاب هويته، وهو من رموز إخوانية تصدّرها فى النهاية الخطاب القطبى حتى منتصف الستينيات، ثم الثانى - خطاب مؤيّد مسابير للنظام وتمثّل فى الخطاب الأزهرى.

يرى ناصيف نصّار فى مقتل الشيخ حسن البنا مناسبة لبروز جدلية «المحنة والمنحة» لدى الإخوان المسلمين، لكن المتابعة يمكن أن تراها «خاتمة وفاتحة»: خاتمة الخطاب الإخوانى الاستيعابى الهادئ على نحو ما أشير إليه، وفاتحة خطاب جديد قوامه المفاضلة والتمييز والبراءة من كل مخالف (جاهلى)، والولاء لكل موافق (مسلم)؛ ومن ثم أخذت قضية الهوية على يد عبد القادر عونة، قبيل ثورة يوليو ١٩٥٢م ثم عقبها وحتى مصرع الرجل، منحىً عقدياً دينياً تتماهى فيه السياسة ضمن الفهم الشامل لمعنى «الدين/الإسلام»؛ ومن ثم فقد: «وحد الإسلام بين المسلمين جميعاً بما أوجب عليهم من الإيمان بربّ واحد، والخضوع لإله واحد، وتبّاع كتاب واحد، وشرع واحد؛ وبما جعل للأمة الإسلامية على تعدد أفرادها من هدف واحد، وتفكير واحد، ونهج واحد، وبما طبع عليه المسلمون من آداب واحدة، وأخلاق موحدة، وبما جعل للأمة كلها من قبله واحدة، وسياسة واحدة، وسلوك واحد، وأمر لا يختلف على أصوله اثنان»^(٥٧) هكذا أسّس عودة المسألة.

رفض هذا الخطاب تعدد الدول داخل الأمة أو تنوع الحكومات والرؤساء: «إن الأمة الإسلامية أمة موحدة تكوّن دولة واحدة، لها رئيس واحد، ولا يجوز للأمة بأية حال أن تتفرّق وتنزعها الحكومات والأئمة»^(٥٨). بل أسرف هذا الخطاب واعتبر واقع توزيع الدول والأئمة عمل «كفر خالص، إن فعلوا، متعمدين غير متأولين»^(٥٩)؛ ومن هنا يعود التقسيم الثنائى للمعمورة الذى غاب عن الخطاب الدينى الحديث منذ زمن.. ليتسع البون بين دولة «عودة» الإسلامية

الشاملة؛ وبين الدولة القومية القائمة، ولا يبقى إلا الصدام، الأمر الذى يبلغ أشده فى التجربة القطبية.

يرى ناصيف نصار أن قوام خطاب سيد قطب هو «التكرار والدوران فى تأكيد ضرورة الوحدة الإسلامية الشاملة، المحققة لفكرة الأمة المسلمة»^(٦٠)، لكن الملاحظ فى سياق **السجل الخطابى حول الهوية - وحيث «الصراع على الدين»** وخطاب السلطة المؤمّم الموظف «للدين» والذى لا يفتأ النظام يعيد تفسيره، كما يروق له، فإن الخطاب القطبى جاء بصياغة جديدة لمفاهيم «الدين» باسم «التصور»: «خصائص التصور الإسلامى ومقوماته»؛ لكى يقرر أن الإسلام لا يتمثل إلا فى «أمة»، «أمة تنبثق» من خلال نصوص كتاب»، فلا الأمة أرض، ولا قوم، ولا انتساب إلى أجداد مسلمين، إنها جماعة تعتنق المنهج الإسلامى فى «كل شىء»^(٦١).

لقد كان هذا الخطاب نقلة نوعية فى خطابات التأسيس للدولة والأمة والهوية، ولم يعد الأمر مسألة «أفكار قريبة المنال» يراد إسنادها بوسائل قريبة لتحريك الواقع نحوها أو قريباً منها، أو تعويق هذا الواقع وتلك الحركة على نحو ما سار السجل الخطابى منذ الطهطاوى وحتى ما قبل ثورة ١٩ وخلال الحقبة الليبرالية؛ إنها برز اليوم صراع «المثل العليا البعيدة»، «صراع الحد الأقصى»، ما بين خطاب التأميم والتوظيف الذى جعل «الدين» فى هوية الدولة لا يعدو مقام «الزينة» الزئدة، وخطاب الإسلامية العقيدية البالغة أقصاها على نحو ما أشار المستشار البشرى بتعبير الغالية «(من الغلو والمغالاة)^(٦٢)؛ حيث وضع البشرى فى «وعاء سببية» هذا الفكر معادلة قوامها: «الآخر المقابل وأثره»: ف«الغلو فى التغريب ولّد هذا الغلو الدينى»^(٦٣).

لكن الخطاب الدينى فى تلك اللحظة اليوليوسية الأولى اشتمل على وجه آخر للعملة هو **الخطاب الأزهرى** الذى لم يتجاوز كونه «ظلاً» دينياً لأفكار السلطة وأطروحاتها جرى تسميمه وتقزيمه وتأميمه كسائر خطابات ومؤسسات الأمة، فانتظمت، «مجلة الأزهر» فى تأييد ومتابعة إنجازات «الانقلاب العظيم»: الثورة كما سماها محب الدين الخطيب مدير التحرير^(٦٤). وتحول مجلة «منبر الإسلام» من تبجيل الملك قبل شهر من الثورة إلى إبراز الأساس الإسلامى للثورة بمجرّد قيامها، ووصف اللواء محمد نجيب بنفس أوصاف فارق

الراحل^(٦٥)، ثم تعود فتوى شيخ الأزهر لتجرب نجيب من « شرف المواطن » فى صراع الأخير مع عبد الناصر.

ثم جاء الخطاب اليوئوسى الثانى: خطاب السادات، بزينة « الإيمان » كخطاب « رئيس مؤمن » ودولة « علم وإيمان » فى ظلال صوت المعركة، ليبرز « خطاب دينى » منطلق من قماقم الصمت والإصمات، وليعود « خطاب التفاهم » و« تفاهم الخطاب »، بين العلمانى بأنواعه، والإسلامى بتياراته.

فتعود المواجهة بين الليبرالية التى سيتبنى النظام جانباً منها، والشيعيين الجدد من بقايا اليوئوسية الأولى، وكلاهما ضد خطابات الجماعات الإسلامية الجديدة والمتكاثرة وممارساتها التى تباينت على متّصل (التصوف - الجهاد) وما بينهما من إخوانية مسالمة، وشرائذ انعزالية.. **كل ذلك أنتج خطاباً سجالياً حول الهوية**، وحول نظام الدولة ولأئها بين الوطنية، والقومية العربية، والانحياز الغربى أو الشرقى، والإسلامية.

لقد كانت حرب أكتوبر ١٩٧٣ م منطلقاً « لفوضى خطاب هوية »، ثم كانت مناسبة توقيع معاهدة السلام المصرية- الإسرائيلية ١٩٧٩ م مناسبة لانطلاق حالة خطابية جديدة حول « هوية مصر »، فجرت دعاوات: مصر وحدها، حياض مصر أولاً، عودة الروح وعودة الوعى بالذات المصرية، عليكم أنفسكم... التى أطلقها توفيق الحكيم وجماعة من الليبراليين العلمانيين « السلاميين »، لكى يدور السجال من جديد حول مصرية، أم عربية أم إسلامية مصر، وإعادة النظر فى « الدوائر »؛ الأمر الذى حسمته دولة الأمر الواقع والقادر بغلبة « الذاتية المصرية » كأساس، واستبقاء ما عداها كتوظيف ومجالات استفادة.

اللحظة العولية

وهكذا يُصنّف البعض^(٦٦) التيارات الفكرية -حول خطاب الهوية- فى مصر المعاصرة إلى خمسة تيارات: الوطنى المصرى، القومى العربى، الدينى، اليسارى، السلامى، والأخير يعكس مسألة الهوية فى إطار توجيه الصراع مع إسرائيل خاصة بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ م وزيارة السادات لإسرائيل ١٩٧٧ م.

ففى هذه الفترة استمر خطاب « التمجيد الوطنى »، وظاهر عليه أكاديميون وأدباء

وصحافيون ومؤرخون وجغرافيون ومتفلسفون. ودخل فيه من يحسن ومن لا يحسن وبدت النعمة في ظاهرها واحدة مع اختلاف مداخل التناول والاقتراب، فموسوعة جمال حمدان عن « شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان »، ودراسات لويس عوض عن « تطور الفكر المصرى »، ونعمات أحمد فؤاد عن « شخصية مصر »، وتوفيق الحكيم عن « عودة الريح »، وبدت بعض هذه الكتابات تفيض حباً أحياناً يبلغ الشيفونية أو العبادة للذات الوطنية المصرية.

ولذلك يرى هذا الخط الوطنى أن من أكبر الأخطاء التى ارتكبت فى -عهد عبد الناصر- السعى لتجاهل وتحريف تاريخ مصر كما تجلى فى « الميثاق الوطنى »، وتعامله الأيديولوجى مع اللحظات التاريخية غير الموائمة من جهة مثل ثورة ١٩..... والخطأ الثانى عندما تجاهلت الثورة- الدولة اسم مصر فى مرحلة الوحدة المصرية- السورية وأطلق عليها (مصر) الإقليم الجنوبى.... بهدف تعزيز الفكرة القومية العربية على حساب الفكرة الوطنية... « الأمر الذى تم تداركه » فى عهد السادات الذى رفع شعار « مصر أولاً »^(٦٧).

لقد برز هذا الخطاب الوطنى الذاتى التمجيدى التفريدى فى « هوجة السلام » ومعاهدته وأواخر السبعينيات، وعبر عنه خير تعبير كتاب توفيق الحكيم « مصر بين عهدين (١٩٨٣م)؛ إذ أكد على رمزية « الأهرامات الفرعونية »، ورمزية « الحضارة المصرية القديمة » وتناقضها مع حضارة العرب بين الاستقرار والبناء المصرين، والحركة والترحال العربيين، وتمنى توفيق الحكيم لو تزوجت الحضارتان على أرض مصر^(٦٨).

وشهدت الثمانينيات فى نصفها الأول تواتر هذه النعمة فى الخطاب الصحافى والأكاديمى كما عند زكى نجيب محمود « قضية تستحق النظر - الأهرام يناير ١٩٨٤م »؛ حيث طرح أولوية مصر قبل العربية، وأولوية ارتباط مصر بالعربية قبل الإسلام، وإن كانت « العربية جاءت مصر على حصان إسلامى » على حد قوله^(٦٩). وراح فريق صحافى يتحدث عن « مهزلة الوحدة ومأساة الانفصال »، « الوحدة العربية بين المحاولات والنتائج »، وأن « القومية العربية جديرة أن يتغنّى بها، ولكن هدفها -وهو الوحدة العربية- جدير بأن يُرثى له ويبكى عليه »، ويستطرد محمود عبد المنعم مراد فى مجلة أكتوبر (سبتمبر وأكتوبر ١٩٨٣م) بأن المكاسب الاقتصادية المصرية من اتجاه مصر نحو العرب خلال ثلاثين سنة من الحروب العربية تبلغ ٨.٥ مليارات دولار؛ أى ما يعادل ما تحصل عليه العراق فى أربعة شهور فى حربها مع إيران...^(٧٠).

لقد أوقع التوجّه الساداتى (يوليوس الثانى) الفكر القومى العربى وخطابه المتعلق بالهوية فى مصر فى مأزق حقيقى، وأبرز كُفْرَ أغلب القيادات العربية بالعربية منطلقاً وهدفاً، الأمر الذى عبر عنه خطاب متدرج فى يأسه من «عودة الريح للعربية» على نحو ما عبّر عنه السفير مصطفى عبد العزيز فى كتابه «العرب فى مفترق طرق»؛ حيث شبه المصير العربى الراهن بنفى نابليون واقتبس مقولته المعبرة: «لا أحد سوى مسئول عن نكبتى، فقد كنت وحدى ألدّ عدولنفسى، والمسبب لمصيرى»^(٧١)، لكى تأتى السياسة المصرية الرسمية - فى عهد حسنى مبارك - لتضع البُعد العربى مرة ثانية بين مكونات الهوية السياسية لمصر، ولكن ربما بعد أن فقدت كلمة «الهوية» معناها ومعزّها وسائر دلالاتها.

أما الخطاب الإسلامى، فعلى الرغم من انشغاله حتى النصف الثانى من التسعينيات بالمسألة الداخلية، فإن مسألة الهوية فيه لم تتجاوز خطاب الشيخ حسن البنا الاستيعابى المعبّر عن «تكافل الهويات» ومركزية الهوية الإسلامية، وخطاب سيد قطب العقدى البرائى المُفَصِّل / المُفَارِق.

لقد شهدت هذه الفترة الأخيرة من رحلة القرنين لقاءً عجيباً بين اليسار المصرى والتيار الإسلامى، فمحنة ما بعد ١٩٦٧م لليسار والذى تكللت بصراعهم مع السادات ١٩٧١ - ١٩٧٢م والقضاء على مراكز قواهم، تواكبت مع انفراجة فى خطّ التيار الإسلامى أفرزت تبنيًا يساريًا لجوانب إسلامية تبدت فى مثل كتابات عبد الرحمن الشرقاوى، ومحمد عمارة، وفى تحولات اليسار الإصلاحى المتمثل فى حزب العمل بقيادة إبراهيم شكرى، وحلمى مراد، وعادل حسين، وجريدة «الشعب»، بل أحياناً ضمّ لهذا المشهد جريدة الأهالى لسان حال حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى.

لقد كان الخطاب اليسارى معبّراً عن حالةٍ من «انعدام التوازن» و«تيه الهوية» حيث الدولة ليبرالية المظهر والمعارضة إسلامية غالباً، ولا مكان فعلاً لفاعل ثالث، الأمر الذى تكلّل فى نهاية الثمانينيات بسقوط الكتلة الشيوعية وفرض ما عُرف بالنظام العالمى الجديد وأمواج العولة العاتية، ومن ثم ظهر يسار يمينى، ويسار ليبرالى، ويسار إسلامى، وعاد يسار قومى (وهو قديم)، ويسار وطنى.. ومع أن اليساريين حاولوا أن يقدموا أنفسهم «كصانعى الهوية للفقراء»، لكن إذا بهم ينتهون إلى حالة «فقراء الهوية» ومعدميها.

وأخيرًا فإن هوية مصر اليوم يراها « تيار سلامى » يؤصل « للسلام » فى السياسة والعقيدة تجاه الآخر، من أصول الذاتية والهوية المصرية، غير القابلة للعنف منذ القدم، والتي تحولت إلى خيار استراتيجى ونزعة ثابتة بعد حرب أكتوبر ٧٣ (آخر الحرب - كما صرح الخطاب الساداتى). فهذا التيار يعتمد على مفهوم « الواقعية السياسية » والاعتبار بحقائق السياسات الدولية والأوضاع العربية الواقعية خاصة بعد نكسة ١٩٦٧م أو الورطة كما عبر عنها فؤاد عجمى فى كتابه: (الورطة العربية: الفكر العربى بعد عام ١٩٦٧م).

لقد تم تدشين هذا الخطاب السلامى من خارج؛ أولاً من قرار مجلس الأمن لسنة ١٩٦٧م برقم ٢٤٢، ثم بخطاب إزالة آثار العدوان والقبول الواقعى بإسرائيل ضمناً، حتى مؤتمر جنيف للسلام بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣م، لكن الخطاب السلامى الصريح تبدى فى خطاب السادات داخل الكنيسة الإسرائيلية سبتمبر ١٩٧٧م، وفى إطار السلام - كامب ديفيد ١٩٧٨م، ثم معاهدة السلام ١٩٧٩م... لقد كانت كلها خطابات رسمية قانونية تفتح المجال لتشجيع « تيار السلام » وخطابه الثقافى - السياسى الذى وجد فى رة الفعل السياسى العربى العام المقاطع لمصرونظامها الحاكم، وجد هذا التيار الوعلى السلامى فرصته ليرفع شعار « مصروحدها-مصر أولاً... » قبل أن يدلف العرب جميعاً ضمن « نادى السلام-الخيار الاستراتيجى »؛ ليعاد تشكيل ليس هوية مصروحدها؛ إنما هوية سائر الأقطار الممرقة ضمن سياقات جديدة مصطنعة من قبيل: الشرق أوسطية، الشراكة الأولى، بتوسطية، العولة والقرية الواحدة... إلخ، بل والبعد الأفريقى... لتخلق حالة من « خطاب أزمة الهوية » أو « أزمة خطاب الهوية » أو « خطاب الهوية المتأزم / المتأزمة »، تحتاج إلى إعادة النظر فى دلالات مفهوم « الهوية » نفسه فى الخطاب الراهن بين: الهوية الأم والهويات الواحدة، والهوية المركز والهويات الأطراف، والهوية الفاعلة والهويات الموطنة، والهوية العقدية والهويات المسيسة، والهويات الحقيقية والهويات الزينة والزخرف والبهرج، والهويات الصاخبة (الإعلانية الدعائية) والهويات المسكوت عنها... إلخ.

إن هذا التحليل المفاهيمى لدلالات « الهوية » فى نهاية مطاف خطابات الهوية وسجلاتها، قد يكشف لنا أن « تجديد الخطاب الدينى » المتعلق بالهوية حين يُفرض من قبل « الآخر » فرضاً، وفى هذا السياق الذى يشهد إرساء قواعد جوناثانامو الكونية... هذا قد يكشف عن غايات « تسميم الهويات » واستراتيجياته وآلياته، وإضفاء المزيد من « التأزم » و« التسميم » و« التفرزم » و« التأميم » على هذا الخطاب ومتعلقاته...!!

ثانيًا: الخطاب حول نظام الحكم: من الدواوين الأهلية إلى ديمقراطية الشرق الأوسط الكبير: وفيها مسألة تطبيق الشريعة.

سبقت الإشارة إلى أن أدنى القضايا التصاقًا بقضية الهوية وشهادة عليها، والتي استدعت خطابًا، واستدعاها تطور الخطاب عبر مسيرته - خاصة في مفترق طرقه-، كانت قضية «النظام السياسي الأمثل للحكم وتنظيم المسألة السياسية في مصر»؛ الأمر الذي يحسن تتبعه وكشف مفاصل تطوره.

إن رحلة الخطاب الديني حول «نظام الحكم الأمثل» في مصر تكشف عن أن الحقبة الأخيرة انتقلت بمستوى الخطاب انتقالة نوعية مهمة ينبغي الالتفات إليها. لقد انتقلت الإجابة عن سؤال «كيف يكون الحكم الأمثل في مصر؟» من جواب «بماذا نحكم: بالشريعة أم بالأهواء؟ بالعدل والرحمة أم بالعسف والجور؟ بالقوة أم بالرضا؟» هذا الجواب والخطاب الذي يمكن أن يتضح مما يُرى عن عمر مكرم في مناسبة هياج المصريين ضد العسكر العثمانيين أن دار بينه وبين ممثل السلطان السجال التالي:

« قال ممثل السلطان لعمر مكرم: كيف تتورن على من ولاه السلطان عليكم، وقد قال الله تعالى ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [سورة النساء: الآية ٥٩]، فأجابه السيد عمر مكرم: (ألا فاعلم أن أولى الأمر هم العلماء وحملة الشريعة والسلطان العادل. وهذا الحاكم الذى أرسلكم ما هو إلا رجل ظالم، خارج على قانون البلاد وشريعتها، فلقد كان لأهل مصر دائماً الحق فى أن يعزوا والى؛ إذ ساء ولم يرض الناس عنه. على أننى لا أكتفى بذكر ما جرت عليه عادة البلاد منذ الأزمنة القديمة، بل أذكر لك أن السلطان أو الخليفة إذا سار فى الناس سيرة الجور والظلم كان لهم عزه وخلعه» (٧٢).

عقب هذه اللحظة المكرمية التى تكافئ اللحظة الجبرية الأولى انتقل الخطاب انتقالة واسعة إلى جواب «من يحكم: الراعى منفردًا؟ أم الراعى؟ باسم الرعية أم الراعى والرعية؟ أم الرعية قبل الراعى من خلال مثلها؟»، هذه الانتقالية من الجوهر إلى الشكل -مع ضرورة الجوهر ولزيمته وعدم القدرة على التخلص منه- أرسلت ظلالاً متداخلة على المسألة عبّر عنها سير الأحداث وسيريرتها، وعبر عنها أيضاً خطاب سجالى ترجع أولى إرهاباته إلى اللحظة النابليونية وخطابها.

اللحظة النابليونية والاستجابة الجبرتيّة

فى منشوره؛ الذى تصدر حملته على مصر، وعد نابليون المصريين المطاوعين بأنّ عهد العسف المملوكى قد ولى، ليحل محله عهد يمكنهم فيه حكم أنفسهم بأنفسهم، ثم أوفى نابليون بشكل ماوعوده -أو بموعوده شكلاً- حين أقام نظام دواوين استشارية وتدييرية وزع عدداً منها على أقاليم القطر، وجعل للقاهرة واحداً مخصوصاً يعاون حاكم القاهرة الفرنسى «ديبوى»، فى حين شكّل لعموم البلد ديواناً عاماً مركزياً برئاسة الشيخ عبد الله الشرقاوى الذى انتخب لذلك انتخاباً سريعاً. أشار الجبرتيّ إلى ذلك بشيء من الإعجاب نظير ما كان عليه الحال من جورّ العسكر الممالك وإضاعتهن لشئون الرعية. لكن الملاحظ على كل من خطاب نابليون وخطاب الجبرتيّ، أن مسألة «من؟» لم تطعّ على مسألة «بماذا؟» إذ وعد نابليون -وأشار الجبرتيّ إلى- أن ذلك كان تنظيمياً «لإجراء الشريعة»، وأنه لم يقرّر -فى البداية- ما يخالفها من قوانين أو تشريعات أو نظم، إلى أن تكشفت العلاقة الاستعمارية (الاستخراية) عقب ثورات المصريين وفشل نابليون فى حملته على الشام؛ إذ راح يتحول إلى القضاء والتشريع، ويحاول إدخال تعديلات عليهما باسم الإنصاف والتنظيم، الأمر الذى اتضح شيئاً ما مع محاولات الجنرال مينو التدخل فى شئون الدّية والتوريث وعقود الملكيات، بل نظام القضاء نفسه بطرح مسألة «المحاكم الطائفية»، فيما عرف باسم «المشريع العظيم».

اللحظة التحديثية (محمد على - إسماعيل)

ثم جاءت بعثات محمد على -خاصة فى طورها الثانى المتجه نحو استيراد العلوم النظرية ومنها العلوم السياسية والحقوقية- لتؤصل لمسألة «التحديث السياسى» بالاستفادة من التجارب الأوربية، الأمر الذى تبذرت إرهاباته الأولى فى الخطاب الطهطاوى الذى حرص على ترجمة مواد الدستور الفرنسى لعام ١٨٣٠م ثم شرحها (فى التلخيص)، ومقارنة بعضها أو وصله بنظائر فى الشريعة الإسلامية، وبيان نظام تدبير المملكة الفرنسية ودواوينها.. وكيف أن كل ذلك قد تواضع القوم عليه ولا شأن له بالشرائع أو الكتب السماوية، ومع ذلك قد يحقق ألواناً أو جوانب من العدل والتسوية والحق. هكذا جاء مدخل «الاستحسان العقلى» ليفصم بين الشئ ومرجعيته، ويفضّل الأول على الثانى.

تضافرت نزعة «الاستفادة» فى الواقع الذى كرسه -شكلياً- محمد على، ثم أقرب إلى

الحقيقة: إسماعيل^(٧٣)، مع تنامي «السماحة العثمانية» مع الأقليات والأجانب وتجلي ذلك على النواحي التشريعية والقضائية، ليفضى كل ذلك إلى تسرُّب التشريعات والتنظيمات الأوربية إلى الدولة العثمانية ولاياتها وعلى رأسها مصر فيإلى جوار إصلاح «التنظيمات» وتطوير الأحكام فى مجلة الأحكام العدلية، كانت التعديلات الإدارية و«اللوائح» فى عهد محمد على إيذانًا بتفانم المسألة التشريعية والقضائية من خلال المحاكم الجديدة خارج دائرة الشرع والشرعية وخاصة المحاكم التجارية، ثم مجلس الحقانية وقومسيون مصر (عهد سعيد باشا)، ثم اتساع اختصاصات المحاكم القنصلية والمحاكم المالية (الطائفية) وإنشاء المحاكم المختلطة والأهلية فى عهد إسماعيل. هذا الزحف القضائى، وما واكبه من زحف تشريعى، جاء على حساب القضاء الشرعى الذى تحول من الانفراد إلى «العضوية الثانوية» ثم إلى «عضوية الشرف الرمزية» فى منظومة القضاء، وما وراء ذلك من «إزاحة» تدريجية للشرعية الإسلامية من الحكم بها، أو التشريع بالاستنباط من قواعدها وأحكامها، فضلاً عن انفصام النكد القديم الذى وقع بين السائس (الملوكى والعثمانى) المتغلب، وبين العلم بقواعد وأحكام السياسة الشرعية والالتزم بها.

لقد عبرتطور الخطاب الدينى فى القضايا المختلفة الشاهدة (المؤسسات - التعليم - المرأة...) عن تدبيج وترتيب هذا الفصام فى المجالات الاجتماعية والثقافية والفكرية أو المجالات دون السياسة، أما هذا الزحف التشريعى والقضائى والسياسى فكان يمثل «البيئة السياسية المؤطرة والميسرة» لمثل هذه التحولات المجتمعية، والخطاب الدينى حول كل منها.

لكن الملاحظ الأول - ونحن نتابع تطور الخطاب الدينى الخاص بمسألة نظام الحكم فى مصر- أن الخطاب لم يكن على مستوى التحولات؛ لا كمًّا ولا كيفًا. والظاهر أن جدلية العلاقة بين الراعى والرعية، وبين العالم والسلطان، عبر المراحل الأخيرة من مسيرة الحضارة الإسلامية، وعلى النحو الذى تبدت فيه خلال «مصر العثمانية-الملوكية» والتى تركت ما لقيصر لقيصر، وما للناس للناس، وما للعلم للعلم- هذه الجدلية أكسبت الخطاب الدينى حول تطور نظام الحكم فى مصر الكثير من محداداتها وخصائصها.

فحظر التدخل المتبادل بين «السياسى» و«المجتمعى» منح محمد على وخلفاءه الفرصة لتسيير التحولات دون معارضة أو خطابٍ موازٍ من قبل العلماء أو من مثاهلهم، اللهم إلا القليل

غير المؤثر. وتعالى «السياسى» ثم احتكاره من قبل «السائس» جعل عملية تحديث النظم أشبه بعملية إدارية تديرية لا شأن لها بالشرعية الإسلامية، أو قواعد نظام الحكم المرتبطة بالأحكام والقواعد الشرعية، إلى أن جاء عصر إسماعيل الذى تحرّك فيه «المجتمعى» - من خلال الجمعيات الثقافية والصحافة، ومن خلال اتساع نطاق الاختراق الأجنبى للوظائف والأعمال والمرافق - ليتحرك «المجتمعى» إلى دائرة «السياسى اقترباً» ثم تدخلاً باسم «الحركة الوطنية» الثقافية ثم السياسية، من هنا جاء الخط الجديد لتطور نظام الحكم فى مصر تحت عنوانى «استقلال الوطن» و«الحكم النيابى»، الأمر الذى سيصاحبه خطاب متصاعد لم يتوقف بعد!

يعزز كثير من المؤرخين بدايات تسرب التشريع الغربى إلى النظام القانونى المصرى إلى حقبة ما بعد معاهدة لندن ١٨٤٠م، من خلال التنظيمات القضائية والتشريعية العديدة التى أرست نفاذية وقابلية لزىع هذا التسرب كآلية شبه منتظمة، إلى أن جاء الاحتلال ونظّمها فى سلك سياساته بانتظام معين^(٧٤).

ثم جاء إنشاء إسماعيل لمجلس شورى النواب ١٨٦٦م فاتحة فكر مصرى وخطاب جديد يضع على رأس مطالبه «إقامة حكم نيابى فى مصر على المثال الأوربى»، فيما تجلّى فى خطاب «اللوائح» (راجع اللائحة الأساسية - لشرىف باشا - عصر إسماعيل للرافعى)، ثم فى خطاب «المجالس» نفسها (عبد السلام المولى فى مجلس شورى النواب، وتحول خطاب السلطة إلى سجال المعممين والمطربشين)، لقد ظهر هذا «الاستحياء» فى دخول المعتز السياسى وما ترسله الظلال الخديوية من مهابة على الداخلين فى شيوع خطاب الثورية فترة إسماعيل؛ لكى يأتى عصر توفيق وانقلابه على التجربة النيابية دافعاً لخطاب جديد أكثر تجرُّؤاً، بداية من نقد الحال السياسى العام، وبروز خطاب «المطالبات»، وتدرّج «الخطاب» المعارض من مواجهة الوزراء إلى مواجهة كبير الوزراء إلى مواجهة نظام الحكم والخديوى نفسه، فيما كشفت عنه «عرائض» الأعيان والضباط، والصحف الموالية للحركة الوطنية.

لقد كان كاشفاً عن كثير، أن «مطالب الجيش والأمة» كما زعم بها عرابى فى عابدين ١٨٨١/٩/٩م دارت حول «الإصلاح السياسى» إسقاط الوزرة «المستبدة»، وإقامة «حكم نيابى على النمط الأوربى». كذلك كانت كلمة عرابى المشهورة «لقد خلقنا الله أحراراً ولم يخلقنا

تراثًا ولا عقارًا..... فوالله الذى لا إله إلا هو إننا سوف لا نورث ولا نستعبد بعد اليوم» كاشفة عن اللحظة وقابليتها للتطور: فبقايا النظرية الاستعمارية من السائس والاستفرادية بـ«السياسى» تبدت فى حكمة الخديوى - وقابليات نقض هذه النظرية ومعارضتها بإصرار بادية فى قَسَمِ عرابى وقوله «بعد اليوم». إنه إيذان برفض الملكية المستبعدة ... ولكن لصالح ماذا؟

لصالح «حرية» مصدرها هو الله تعالى (خلقنا الله أحرارًا) ... ومن ثم نرى فى مقولة عرابى كشفًا عن قابلية مصرية مزبوجة بين تأصيل الحرية دينيًا من جهة، وتنظيمها وتجسدها «على النمط الأوربى» من ناحية أخرى. من الواضح أن سير الأمور نحو التغريب العملى التشريعى والقضائى والسياسى كان متقدمًا بمسافة غير ضئيلة عن سير الخطاب الذى لا زال يحمل منطلقات دينية، والذى استمر كذلك من خلال المنتدى الأفغانى وما تولّد عنه من فكر «الحزب الوطنى» وخطابه (اللواء، العلم، البلاغ، وادى النيل..... إلخ).

لكن ملاحظة مهمة تتأبى على الإغفال..... إن الخطاب الدينى حول الدين ومكانته من السياسة ونظام الحكم، وحول التشريع والقضايا والسياسات الشرعية.. سيمضى حقبة النصف الثانى من القرن التاسع عشر وحتى انبلاج «المنار- رشيد رضا» وهو بين أيدى نخبة غير «عالة بالشرعية ومقتضياتها»، ومن ثم بين أصحاب «حس» دينى وانتماء وعلم مُجَمَل من جانب، وفاقدين لهذا الحس والانتماء (ينهون عنه وينأون عنه) من جانب آخر... الأمر الذى صاغ السجال الخطابى فى إطار جدليات غير ذات صلة مباشرة بالشرعية ونظامها؛ بين الاستبداد والدستورية المقيّدة له، وبين الحرية السياسية فى الداخل، والتحرر السياسى عن الخارج: فى حزمة (الجلاء- الدستور) التى اشتهر بها الوطنيون من أتباع مصطفى كامل.

اللحظة الاستعمارية (والحالة العرابية - الوطنية)

لقد جاء الاحتلال البريطانى ليقطع الطريق على بعض محاولات مصرية لإيقاف المد التغريبى للقضاء والتشريع، فبعد إنشاء المحاكم المختلطة ١٨٧٥م، وشرع الحكومة المصرية ١٨٨٠م فى إقامة قضاء أهلى وتشكيل لجنة لإعداد القوانين، وبعد أن كانت الثورة العرابية أو مجلس النظار فى أثنائها قد اتخذ قرارًا بعمل القوانين المطابقة للشرعية الإسلامية^(٧٥)، قطع الاحتلال المسيرة، ليعيد تشكيل اللجنة برئاسة حسين فخرى باشا (ناظر الحقانية فى أول

وزرة تحت الاحتلال) وعضوية بطرس غالى (وكيل الحاقانية) وإيطالى وفرنسى وإنجليزى، لكى تضع التقنينات الأهلية؛ فإذا بها منقولة نقلاً يكاد يكون حرفياً عن « التقنينات المختلطة»^(٧٦).

وعلى الرغم من أن إنشاء المحاكم الأهلية كان محاولة للالتفاف على وضعية القضاء فى ظل فشل تجربة المحاكم المختلطة.. إلا أن كل هذه « الترتيبات » كانت تصب فى خانة إزاحة القضاء الشرعى جانباً، وحصر دور المحاكم الشرعية فى أضيق الأطر. من هنا برز أول خطاب كاشف داخل مجلس النظار حول ما تبقى على أرض الواقع للمحاكم الشرعية من دور، فوزير الحاقانية -المشار إليه سابقاً- يتقدم بمذكرة تطالب بوضع « حدود » لاختصاص المحاكم الشرعية^(٧٧).

لقد جُوبه هذا الخطاب السلطوى بخطاب سلطة أيضاً (داخل مجلس النظار نفسه) مثله على مبارك وعمر لطفى ..إلا أن الواضح أن الفصام بين الحجة والسلطة منح خطاب القوة قوة: خطاب واقعية..

ومن هنا: فإن الحملة الصحفية ضد تعديلات المحاكم الأهلية على المحاكم الشرعية وخطابات الأزهريين^(٧٨)، لم تؤثر شيئاً، الأمر الذى دفع البعض لنفى أية مقاومة فكرية فى مواجهة اللجوء إلى التقنينات الأجنبية، وادعاء أنه كان هناك شبه إجماع على أن ذلك خطوة تقدُّمية^(٧٩)... وقد كان مجلس النظار هو الساحة الأساسية للمعارضة الأولية كما تبين محاضر، ومضابط اجتماعاته^(٨٠).

من العجيب فى أمر خطاب « تطبيق الشريعة واستبعادها»، أن معظم الذين قادوا الحركة الوطنية المصرية بوجهيها الإسلامى والعلمانى كانوا على دراية بأمور التشريع والقانون والقضاء، فمصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول وقاسم أمين وغيرهم من الزعامات كانوا رجال قانون بالأساس... إلا أن مسألة تطبيق الشريعة لم تأخذ من خطابهم حيِّراً يؤبه له.. وكذلك المشائخ وذو الخلفية الشرعية. نعم إن شيوخ الأزهر أنكروا على الحكومة تدخلها فى المحاكم الشرعية ومحاولاتها السيطرة عليها، وكرر رشيد رضا: أن محمد عبده سعى فى « مقاومة سرية » لإحدى هذه المحاولات « جهد طاقته»، على أساس أن هذه المحاولات « تضر ولا تفيد المطلوب » (!!!)، وحاول كل من أ. طارق البشرى ود. محمد كمال إمام ود. محمد سليم

العوا إبران محاولات لمحمد على، ثم لإسماعيل ورفاعة فى تقنين الشريعة الإسلامية، ثم حاول الأساتذة الثلاثة أيضاً تأكيد أنه «لم يترك مفكر الأمة وقادة الرأى فيها وأهل الاختصاص فى مهنة القانون من أبنائها فرصةً سنحت إلا نادوا فيها بالعودة إلى تطبيق شريعة الأصل فى مصر: الشريعة الإسلامية»^(٨١).... لكن المناسبات التى يذكرها المؤرخون، والخطاب الذى تتم مراجعته فى صحافة الرأى العام المصرى عبر القرن التاسع عشر وحتى ثلاثينيات القرن العشرين تبرز بوضوح حالة الإغفال والإهمال والإقلال التى كان عليها الخطاب الدينى حول «إقصاء الشريعة الإسلامية».

لقد جاء الاحتلال الإنجليزى لمصر (١٨٨٢م) ليواصل مسلسل إنزاحة بقايا التشريع الإسلامى من الحكم، وكان تشريع ١٨٨٣م خطاباً بغير مخاطبين، يُتبع ولا يرى ولا يُسمع... كل ما هنالك أن المصريين حين أفاقوا وصار لهم خطاب سياسى -بعد تراجع المد الثورى العرابى- شغلته قضايا «الإصلاح» شغلاً ثقافياً، فيما كان الخطاب السياسى موجّهاً نحو الإنجليز ووجودهم، لا حول النظام السياسى وترسيّاته ومنطلقاته....

إن الخطاب الذى يُعدّ مؤسساً لهذا التنويم، والاستبعاد الفكرى عن هذه البؤرة، هو خطاب الشيخ محمد عبده الذى مثل خطابه إعلاناً بالصلح مع السياسة من خلال الهجر والإغضاء، ثم مقايضة المجتمع بالسياسة، الأمر الذى ألقى قبولاً عالياً عند الإنجليز (اللورد كرومر)؛ فأشاد به فى مذكراته وعمل على مؤزنته وتعميمه كمدرسة. انتقد الشيخ أستاذة الأفغانى فى ثورته السياسية، وتمنى لو كان سعى الأفغانى لإصلاحاً اجتماعياً، وقال «لو أن السيد جمال الدين تقرب من السلطان بمقدار يملكه من حمله على إصلاح التربية والتعليم من غير تعرّض لفساد حاشيته، ولا تدخل فى شئونهم -بل مع مساعدتهم على أغراضهم الخسيسة- لكان حسناً، ولقدر على أن ينفذ مآربه إلى قوله لكنه تدخل فى شئون هؤلاء الفاسدى الطباع والأخلاق، وإصلاحهم من المستحيلات، فأخفق مسعاه»^(٨٢).

ومن ثم جرّ محمد عبده الخطاب الدينى إلى الإصلاح دون -السياسى، بل إلى إصلاح المؤسسة الدينية نفسها بالأخص، وخرج من عباءة خطابه.. خطابات الإصلاح المجتمعى (التعليم - المرأة - اللغة - العادات..)، والتى تشظّلت مرجعياتها ما بين العلمانية القحّة وما بين الإسلامية - لكن فى كل الأحوال غير العالمة وغير المنتبهة إلى فلسفة المؤسسة وروح

المواضعات السياسية فى مثل الدساتير والمجالس النيابية، والتعددية الحزبية والنقابية..... إلخ.

لم يُعنَ الخطاب بالنظر فى النظريات الحاكمة للتحويلات السياسية فى ظل الاحتلال وفى ظل « التغريب على الأرض ».

وإذا كان الكواكبي سورياً؛ فإن خطابه حول الاستبداد تم على أرض مصر، وإذا كان هذا الخطاب حاول التعبير عن تجربة حية « لمسلم عربى » كما كان الكواكبي يقول؛ فإن الحالة المكترنة بالحرية وسد أبواب الاستبداد وذرائعه وفضح طبائعه، عادت تجد أن العدل يمكن أن يتحقق مع الدولة غير المسلمة، وأن الإسلام يمكن أن يبقى وصفاً مطلقاً للدولة غير العادلة، فى مثل قوله فى أم القرى على لسان الأمير العربى باقتضاء الشورى لفتح « أبواب حسن الطاعة للحكومات العادلة، والاستفادة من إرشاداتها وإن كانت غير مسلمة، وسد أبواب الانقياد المطلق ولولثل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) » (٨٣).

هذا وخطاب الكواكبي وخطاب محمد عبده هما خطابان دينيان فى المسألة مصدرًا وموضوعًا، فما البال حين يغلب على الساحة خطابٌ ليس له من الدين سوى الموضوع؛ لا يكثر بالتزم الدين لا إجمالاً ولا تفصيلاً؛ إن الإنجليز الذين لمحووا هذا الفصام والإغفال العجيب راقهم استمراره مضمراً، وعمدوا إلى تلبيس الأمر على النخبة والعوام.

وهذا التلبيس -الذى نجح الإنجليز فى دفع المصريين إليه- جعل الخطاب الوطنى -حتى فى طبيعته الإسلامية- منصباً على الاستقلال (خروج الإنجليز) بغض النظر عن البديل، وجعل المعارضة متجّهة إلى (من يحكم؟) وليس إلى (كيف يحكم؟)، اللهم إلا باشتراطات القيم العامة: العدالة، والنيابية الشعبية، والقانونية الدستورية؛ ومن ثم فقد شهد الخطاب مرحلة أقرب إلى العلمنة فى كل -أو أغلب- رؤاها: ما بين علمنة ظاهرة سوف تصير لها الغلبة السياسية عقب الحرب العالمية الأولى، وبالأخص من خلال إقرار دستور ١٩٢٣م وتنظيمه للحياة السياسية حتى ثورة ١٩٥٢م (وقد تم تعطيله بدستور ١٩٣٠م لمدة ثلاث سنوات حتى ١٩٣٣م)، وعلمنة غافلة تم إشغالها وإلهائها بالشكل عن المضمون، وبالمؤسسة عن وظائفها، وبالوظائف عن منطلقاتها ومرجعياتها.

لحظة مفترق طرق الخطاب:

غير أن الخطاب حول الدين والعلم، والدين والحياة، والدين والهوية -على نحو ما أشير إليه من قبل- سوف يجذب مقاربات واضحة من المسألة تحت عنوان: الدين والسياسة، الأمر الذي فجّر مجالاً خطابياً حول موقع الديمقراطية من الشورى، والنموذج الغربى، والنموذج الإسلامى للحكم، والانتخابات والمجالس.

فقد بدأ خطاب توفيقى يرفض أن يكون الحكم الديمقراطى أو الشورى أو الدستورى « من ابتداع الغرب»، ويرى أن العرب كان « أمرهم شورى بينهم» وأن مجلس شورى القوانين يمثل أعضاؤه (أهل الحل والعقد) بهذا الزمان، وأن « الدين الإسلامى لا يمانع الدستور»... وعلى الرغم من بيان هذا الخطاب التوفيقى فى أن المسألة شكلاً وحقيقة، وأن أسلوب الانتخابات قد يعبر عن « نيابية إسمية»، وأن أعضاء المجالس قد لا يكونون سوى « صنائع الاحتلال»؛ إلا أن التأكيد النظرى على الدستورية ظل صامداً: إن الدستور « يجعل حكم الشعب، بيد الشعب ويفلت الأمة من عقال الرق والاستعباد، ولا تبلى الأمة هذه الغاية من الدستور؛ إلا إذا انتدبت عنها لحكمها أناساً تشربت نفوسهم ربح الحرية والعدل والمساواة، وتوفرت فيهم صفات الحاضرة التى عمت الأمم»^(٨٤) وفى هذا تتأيد ملاحظة د. محمد يونس على هذا التيار وأن خطابه انطلق من « منطلقات سياسية بحتة»؛ أى مصلحة « بعيدة إلى حد كبير عن الحجج الدينية المباشرة»؛ ذلك لغياب الخلفية الإسلامية، وعدم تلقى الكثيرين لدراسات منتظمة فى العلوم الشرعية.

لقد جرى خطاب دينى من نوع « التبرير الدينى لما هو جارٍ واقعياً» فى الأخذ والعطاء حول لزوم الخضوع للحاكم ولو كان مستبداً بحجة خوف الفتنة أو التفرق فى الأمة، وحول كون الحكم الملكى من الإسلام أم لا^(٨٥)، وهل الشورى ملزمة أم معلمة؟ وهل هى واجبة أم مستحبة؟ وموقف الإسلام من الأحزاب، حيث كان « كُرهُ على» يقرر أن « الإسلام لا يمانع من قيام الأحزاب» ويؤصل لها من القرآن والسنة والسير^(٨٦)، وكيف أن ظلم المستبد كان وراء تخلف الفقه السياسى فى الدولة الإسلامية، وتراجع التربية والتعليم فى الأمة (مقال بعنوان: ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا)^(٨٧).

لقد كان رشيد رضا هو الأكثر تعبيراً عن الخطاب الدينى مصدرراً وموضوعاً فى مسألة الحكم ونظامه إبان الفترة السابقة والتالية مباشرة على دستور ١٩٢٣م؛ إلا أن خطابه لم يخرج

عن خطاب التمهيد والتبرير لما هو جارٍ مع بعض التنبيه على الفارق، ففي ظل الزخم النيابي والليبرالي - على الرغم من شحنه بعلمانية عميقة- لا تزيد المنار عن القول بأن الشورى الإسلامية تعنى الأخذ بالحكم النيابي؛ بل لقد غالت في جعلها أصلاً أجمع عليه المسلمون «ومن ترك أو رضى بترك نص القرآن ومخالفة الإجماع المعلوم من الدين بالضرورة.. فهو كافر خالد في النار كعباد الأصنام»^(٨٨). وجعلت تطبيق الشورى يعنى تكوين «مجالس النواب في الحكومات الجمهورية والملكية المقيدة»، وراح رضا يؤصّل لأنواع الحكومات غير المستبدة ومشروعية إسلامياً... إلا أن رضا أوضح إغفالاً كثيراً لمسألة أن الشورى تكون في غير الثوابت؛ فجعل «الدستور يوافق الشرع الإسلامى» دون النظر في مضمونه وأهلية واضعيه.

فالدستور «عبارة عن شريعة البلاد وقوانينها التى يضعها أهل الرأى الذين تعهد إليهم الأمة ذلك بالتشاور، وليس للحاكم العام فيها أن يستبدل بشيء، بل عليه أن يتقيد بالشريعة والقانون الذى رضىه وقرره أهل الشورى».

إن الشرط الأساسى للدستور هو الرضا الشعبى، واختيار الأمة لواضعى الدستور. لقد اقتضى ذلك من الخطاب الإسلامى البارز والباقي أن يعيد تفسير الإسلام نفسه بما يسمح بإغفال الأسئلة المهمة (بم نحكم؟): «فالإسلام يجمع بين الدين والدنيا والعقيدة والشريعة، وهناك جوانب من النصوص الدينية تتناول المسائل العقدية والتعبدية، ونصوص أخرى تتناول المسائل الدنيوية والمعاملات»، وفى هذا الإطار: فإن الشورى «هى الأساس فى القسم الدنيوى من الإسلام، كالتوحيد فى القسم الدينى الروحانى منه»^(٨٩).

إن اللواء (صحيفة مصطفى كامل) كانت -على عدم انشغالها بخطاب تأصيلى دينى تشريعى- أحصف من غيرها حين اهتمت باستبداد الاحتلال، وحينما وضعت الحكومة المصرية بين استبداد المضمون وشكلية الدستورية، وحين انتقدت استبداد الحاكم والأمراء السالفين وأدانت صمت العلماء عن محاربتهم وردّهم «إلى العدل والحكم بين الناس بالشريعة المطهرة....»^(٩٠).

ولكن هذا الخطاب قدّم - كغيره - خلطاً بين أصل الحكم بالدستورية والقانونية وبين مضمون الدساتير، فما قرره الشيخ عبد العزيز جاويز من أن الدستور يوافق تعاليم الدين الإسلامى، كان كلاماً عن «الأصل: الحكم الدستورى المقيد للحاكم»، لكنه لم ينتبه إلى مضامين الدساتير ويطرح عليها نفس السؤال.

لكن الملاحظ خلال هذه الفترة أن الخطاب « علماني الهوية » كان يؤسس لمنظومة الحكم والتحرر السياسى الداخلى أيضاً من منازع إسلامية ودينية؛ فهذا لطفى السيد يؤسس للحكومة الدستورية بالشريعة التى لا تعرف تقديساً لأشخاص الحكام؛ لكنه سرعان ما يعيد تفسير الشريعة -ربما قريباً مما فعل رشيد رضا ولو شكلاً- برضا الجماهير والمصلحة التى يرونها^(٩١).

وإذ يجعل النفر العلماني الشورى أصل نظام الحكم فى الإسلام؛ فإنهم يستخدمون فى ذلك أقصى الأحكام (قارن مع رشيد رضا والمنار): أن من يحددون سلطة الأمة يبلغون « منتهى الكفر فى السياسة » على الأقل.... « فالعلم يرشد إليها والدين يأبى غيرها »، الأمر الذى نص عليه برنامج حزب الأمة، ثم الوفد وغيرهما.....

« ما الدستور إلا الشرع »: هذا العنوان الذى جاء فى الخطاب الدينى للتيار العلماني يكشف عن المغالطة الكبرى فى المسألة: فلم يكن المطلوب هو تفسير الدستور تفسيراً شرعياً؛ بحيث إن ما لم يتوافق من الدستور مع الشرع يرفض، إنما تفسير الشرع بما يتوافق مع الدستور، هذه المصادرة على المسألة غفل عنها الخطاب الإسلامى المقابل وجرى تمريرها بلا معارضة ظاهرة، ربما إلى أن يظهر خطاب الإخوان ثم الخطاب القطبى وما تلاهما من تفاقم خطاب الإسلاميين حول « نظام الحكم الأمثل ».

من هنا حُسمت المعركة لصالح سؤال: ديمقراطية أم استبداد؟ الحاكم أم الأمة؟ ... لكن كلاً من السؤال وإجاباته لم يلتفت إلى الإطار والمرجعية: من أين تأتى الأحكام والقرارات والسياسات والمؤسسات: الشرع أم الوضع؟

لقد كان خطاب « الدين لله والوطن للجميع » مفتاحاً لبناء النظام السياسى على قواعد لا دين فيها، بل « الجميع » أو « الجمع » أو الأمة (المصرية فى التعريف الأخير) ويمثلوها هم أصحابها، وهى « لـ » « هم ». « إن اللام » حملت معانى الاختصاص والملكية معاً.. فالدين خاص بالله تعالى ومملك له... أما الوطن فشان آخر. من هنا داست حركة القطار السياسى وخطابه المصاحب على المعركة، حتى إذا ظهرت معركة الخلافة ١٩٢٥م لم تكن لتتحدث عن « نظام الحكم الداخلى » بل عن هويته الخارجية: مصرية منفردة أم مصرية مرتبطة بأمة وخلافة؟ انشغل المشايخ بصورة الخلافة بين البقاء والإلغاء، وانتهوا إلى تأجيل المسألة وتركها بالتالى

للزمن والأقدار.. فى حين لم يلتفت أحد إلى زَيْف إسلاميتها إن عادت أو حقيقتها... وهذا من عجائب الأمور!!! نعم تحدث الشيخ الخضر حسين -فى رده على عبد الرزاق- عن أن الخلافة تقوم: على تطبيق الشريعة الإسلامية وأنها - أى الشريعة - كل لا يتجزأ، وأن ما قد يدخله الاجتهاد من إضافات تبقى جزئية فرعية بالنسبة للنسق العام... إلا أنه ظل غامضاً فى مسألة نظام الدولة الداخلى، الأمر الذى لاحظته البعض فى تجويز الشيخ: أن يكون النظام القضائى وقوانينه مختلفاً من بلد إلى آخر، مع أن كله تشريع واحد يفترض أن يستمد من شريعة واحدة، وما معنى « القانون السياسى » الذى ذكره الشيخ، وذكر أنه ممكن أن يختلف من دولة إلى أخرى؟ ... لقد مكّن ذلك المنتقدين من وصف الخلافة عند الشيخ الخضر بـ«الصورية»... إن خطاب الشيوخ العام والرسمى قرر صعوبة الإعادة ساعتها وترك الأمر للزمن، فيما كان الخطاب المصر على إعادتها لا يواجه الإشكال الأكبر: إسلامية الخلافة أم مجرد وجودها؟^(٩٢)

هكذا كان الخطاب الإسلامى.. يكتفى بإثبات مسأله من حيث النظر والحكم الشرعى دون النظر فى الإمكان الواقعى وتحليل كلفياته وإمكانياته وممكناته.

جاءت الفترة بين الحربين، وبعد الحرب الثانية بانتباهات جديدة إلى فلسفات الحكم والنظريات التابعة وراء المؤسسات، فانطفر خطاب ليبرالى يطالب بالاستكمال الواقعى للمنظومة الراهنة، وربما وجد بغيته فى التأصيل من الإسلام، وربما من غير؛ (العقاد: الديمقراطية فى الإسلام)، وطه حسين، وإسماعيل مظهر (المرأة فى عصر الديمقراطية)، وخالد محمد خالد (الدين للشعب، والديمقراطية أبداً...)^(٩٣)، يقابله خطاب يسارى (ماركسى) يشدد على الجانب الاجتماعى فى نظام الحكم وصلاته بالنظام الطبقي وما إلى ذلك... كل فى دائرة الخطاب العلمانى الرافض لاقترب الدين من المسألة..

لقد برزت العلمانية وعبرت عن ذاتها بمنتهى الوضوح. فزعيم الوفد (النحاس) يعلن ١٩٣٦م إعجابه « بلا تحفظ » بكمال أتاتورك الذى صاغ بعقريته تركيا الجديدة... ومصدر الإعجاب الأساسى « تفهمه - أى أتاتورك - لعنى الدولة الحديثة التى تستطيع وحدها فى الحالة العالمية الحاضرة أن تعيش وأن تنمو »^(٩٤).

من هنا كان الخطاب الإسلامى الجديد هو الذى مثله الإخوان فيما خفت سائر

الأصوات الإسلامية أوتراجعت. فهذا حسن البناء، مباشرة على تصريح النحاس فى ١٤/٦/١٩٣٦م بقوله:

« فدولتكم أكبر زعيم شرقي عرف الجميع فيه سلامة الدين وصدق اليقين، وموقف الحكومة التركية الحديثة من الإسلام وأحكامه وتعاليمه وشرائعه معترف فى العالم كله لا لبس فيه. فالحكومة التركية قلبت نظام الخلافة إلى الجمهورية وحذفت القانون الإسلامى وحكمت بالقانون السويسرى مع قوله تعالى ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [سورة المائدة: الآية ٤٤]، وصرحت فى دستورها بأنها حكومة لا دينية - إلى أن يقول -: ولقد أخذ الكثير ممن طالعوا هذا التصريح يتساءلون: هل يفهم من هذا أن دولة النحاس باشا - وهو الزعيم المسلم الرشيد - موافق على أن يكون لأمته - بعد الانتهاء من القضية السياسية - برنامج كالبرنامج الكمالى يتولّى كل الأوضاع فيها..؟ إلى قوله: ولقد كان من أعز الأمانى أن يؤيدكم الله؛ فيؤيد بكم الدين والأخلاق وتسلكون بالأمة مسلماً يعيد إليها ما فقدته من استقلالها السياسى وتشريعها الإسلامى وخلقها الاجتماعى.... » (٩٥).

هكذا أعاد خطاب البناء وصُحّفه إلى الساحة السجال حول الفكرة والنظام الحاكم، وأوضح خالفه مع زعماء الليبرالية السياسية والوطنية العلمانية، وأن المسألة ليست فى الشكل وحسب وإنما فى المرجعية ومضمونها كفكرة ونظام؛ حتى قبيل وفاة البناء وهو يصرّح بذلك، فكتب فى جريدة « الإخوان » أواخر يوليو ١٩٤٧م: « والخصومة بيننا وبين القوم؛ أى الوفديين، ليست خصومة شخصية أبداً، ولكنها خصومة فكرة ونظام، هم يريدون لهذه الأمة نظاماً اجتماعياً ممسوخاً من تقليد الغرب فى الحكم والسياسة، ونحن نريد لها وضعاً ربانياً سليماً من تعاليم الإسلام » (٩٦).

لقد كان هذا الخطاب هو البديل عن صمت الخطاب الأزهرى والعالم المتعمّد على نحو ما صرّح به الشيخ يوسف الدجوى للشيخ البناء حين أراد تحريك الأزهر فى معركة الإسلام والعلمانية، والتأصيل والتغريب (٩٧).

فى الفترة بين الحربين وحتى ثورة ١٩٥٢م برز فى مصر خطابان أساسيان حول « الشريعة وتطبيقها » تحديداً: خطاب الإخوان المسلمين الذى قدّم أكبر زخم - حتى حينه - حول المسألة، والذى يكاد يكون كثف المسألة فى هذا الحيّز: فالدولة الإسلامية هى التى تطبق الشريعة

الإسلامية وإلا فلا.... وخطاب آخر قوامه « استقلال التشريع والقانون والقضاء » وبتعبير آخر « تصير القانون والفقه ». يمكن الزعم بأن هذا السجال غير المتناقض بالضرورة مضموناً أو كلاً قد برز فيه رمزُ: البناء، والسنهوى. لقد ظل خطاب البناء لمدة عشر سنوات -منذ ظهوره- يساوره الاقتراب من السياسة، لكن خطابه عن الشريعة وضرورة تطبيقها أخذ منحى مهماً أواخر الثلاثينيات خاصة منذ انعقاد المؤتمر الخامس لجماعة الإخوان ١٩٣٨م، حيث قدم مفهوماً للسياسة أو الحكم، والإسلام نفسه يصبُّ في مجرى مهمٍّ: « وهذا الإسلام الذى يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنًا من أركانه، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد... والحكم معدو، فى كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا الفقهيات والفرع، فالإسلام حكم وتنفيذ كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر^(٩٨) ».

من هنا دشّن البناء وجماعته منبراً لخطاب إسلامى استمر حتى ثورة ١٩٥٢م من خلال مجلاته وعلى رأسها « النذير » -كأول مجلة سياسية إسلامية بدأت ١٩٣٨م- وكان خطاب هذه المجلة متوجّهاً إلى الملك أحياناً، وإلى الأحزاب والهيئات وقادة الرأى أحياناً أخرى بـ« جعلها إسلامية، وألا يكون فى مصر إلا ما يوافق الشريعة » بتحريم المحرمات وإيجاب الواجبات..... إلخ.

على الجانب الآخر كان خطاب تصير القانون! ففى عام ١٩٣٤م يقول السنهوى: « علينا أولاً أن نصّر الفقه، فنجعله فقهاً مصرياً خالصاً، نرى فيه طابع قوميتنا، ونحسّ أثر عقليتنا. فقهنّا حتى اليوم لا يزل هو أيضاً يحتله الأجنبى، والاحتلال هنا فرنسى، وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا بأقل عنتاً من أى احتلال آخر، ولا يزل الفقه المصرى يلتبس فى الفقه الفرنسى الهادى المرشد، لا يكاد يتزحزح عن أفقه أو ينحرف عن مسره، فهو ظله اللاصق وتابعه الأمين..... »

ونذكر- فيما يذكر البشرى- أن أهم الوسائل لذلك، العناية بالشريعة الإسلامية؛ « شريعة الشرق ووحى إلهامه وعصارة أذهان مفكره »، ووصفها بالترث الجليل الذى فيه « ما ينفع ربح الاستقلال فى فقهنّا وقضائنا وفى تشريعنا^(٩٩).. لم يكن خطاب السنهوى هذا جديداً..... فلقد كان هو -عند هذا الحد- خلاصة فريق ظل يتذكر ويذكر بالشريعة وتطبيقها لكن دون صخب مؤثر، من أمثلته:

- على أبو الفتوح باشا الذى كتب عام ١٩٠٦م - وهو ساعتها وكيل وزارة المعارف-: « ما أجدر الحكومات الإسلامية باستنباط قوانينها وأحكامها من الشريعة، مع اختيار القول الأكثر مناسبة للزمان والمكان، لتكون هذه القوانين والأحكام أكبر احتراماً فى النفوس، وأشد موافقة لأخلاق وعادات من وضعت له....» (١٠٠).

- عبد السلام زهنى ١٩١٦م: « إننى من الفريق الذى يعتقد بحق بأنه لا بد وأن يكون للقوانين الأهلية عصبية ترجع بها إلى تاريخ الأمة وتقاليدها وعوائدها وأخلاقها؛ بحيث تكون القوانين صورة عكسية [عاكسة] لأخلاق الأمة وعوائدها » (١٠١)...

وسوف يظل هذا التيار قائماً ويبرز فى المناسبات؛ ولعل أهمها مناسبة المداولات حول مشروع القانون المدنى الجديد ١٩٤٧م الذى قدمه السنهورى...

يحاول البشرى أن يجعل فريق المعارضة هذا كثيفاً؛ إلا أن الواضح أنه لم يكن كذلك، ولم يكن مؤثراً ولم يقدم البشرى أو كمال إمام أو العوا ما يدل بكفاية على كثافة هذا الفريق، فضلاً عن تأثير (١٠٢).

كان الرافد الثالث للخطاب حول الشريعة: هو الرفض تاماً لفتح باب هذا السجال على أساس أنه تراجع عن مكتسبات الدولة الحديثة ومكانة التقنين المصرى وثقافته المتصلة بالثقافات المتحضرة والمتمدنية... وكانت الشبهات أكثر من الردود عليها.

إلا أنه -كما يلاحظ البشرى- فإن تيار «الاستقلال القانونى» آل -على يد السنهورى ومشروع الذى اعتمد للتقنين المدنى المصرى الحديث ١٩٤٨م- إلى تقرير حق دعوة الاستقلال « لا بحسبانه استقلال « الذات » عن الغير فقط، ولكن بحسبانه أيضاً استقلالاً عن « الذات » أو بالأقل استقلالاً عن الذات التاريخية » (١٠٣).

ذلك أن التقنين أرجع الأخذ من الشريعة الإسلامية إلى مرتبة ثالثة؛ حيث كان جلّ أخذه من « القانون المقارن » ثم من أحكام المحاكم « المصرية » وشرّح الفقهاء « المصريين » المستقرة..... أما الشريعة وفقهها فكانت مصدرًا كما يقول البشرى: « جد محدود ».... لقد أثار هذا التقنين خطاباً معارضاً من الوجهة الإسلامية (محمد صادق فهمى، حامد بك زكى، وبالأخص حسن الهضيبي الذى رفض مجرد مناقشة الأمر إجمالاً وتفصيلاً حيث لم يكن القرآن والحديث المصدرين لكل تشريع) (١٠٤).

إن السنهوى عاد يعترف فى الستينيات (سبتمبر ١٩٦٢م): «يمكن القول فى طمأنينة: إن القانون المصرى الجديد (المدنى) يمثل الثقافة الغربية أصدق تمثيل. يمثلها فى أحدث صورة من صورها»^(١٠٥). ولكن ماذا كان يحدى ذلك فى العصر اليوياوسى حيث تبنى الدولة المركزية على الأرض لا فى الأوراق والوثائق!

اللحظة اليوياوسية:

وهكذا حين جاء العهد اليوياوسى عام ١٩٥٢م: فإنه تمكن من إسكات الخطاب الليبرالى فيما دخل معركته الكبرى مع الخطاب الإسلامى.

فقد كان إلغاء الأحزاب السياسية ١٩٥٣م كافياً فى اختفاء الوفد وأيديولوجيته وخطابه، فيما تطلب التواجه مع الإخوان ممارسات عنيفة وممارسات إعلامية سياسية ضمت الإخوان إلى سلة الاستعمار وعملائه، والطامعين فى إجهاض الثورة وقلب نظامها - كما جاء فى قرار الحل ١٢/١/١٩٥٤م حيث جاء فيه طلب المرشد العام للإخوان من البكباشى جمال عبد الناصر - مبعوث مجلس الثورة إلى المرشد - «تطبيق أحكام القرآن فى الحال، فرد عليه البكباشى جمال أن هذه الثورة قامت حرباً على الظلم الاجتماعى والاستبداد السياسى والاستعمار البريطانى، وهى بذلك ليست إلا تطبيقاً لتعاليم القرآن الكريم...»^(١٠٦).

الأمر الذى استجد بقيام ثورة يوليو هو: أن الخطاب الإسلامى وبعدهما تعرض له من تحول سياسى ثم صدام مع النظام قبل يوليو ثم بعدها، طفر بنمط جديد من الخطاب القانونى والتشريعى، يعد عبد القادر عودة وسيد قطب همّاً رموز، فالإسلام وأوضاعنا القانونية وكتابات سيد قطب كانت تنقل الخطاب والمسألة إلى الصدارة وإلى أسخن أطرافها، فإما أن تطبق الشريعة ومن ورائها العقيدة والتصور الإسلامى الخالص، وإما فهى الدولة الجاهلية والطاغوتية والكافرة... إلخ^(١٠٧). هذا، فيما راح خطاب بناء الدولة ونظامها باسم «الثورة» يرتسم على الأرض أكثر مما يسطر على ورق أو يتفوه به فى الإذاعة. فقد استمر خطاب بناء الدولة بين العلمنة والأسلمة، بتنوع العلمنة من «إقامة حياة ديمقراطية سليمة» إلى «الاشتركية العربية وتحالف قوى الشعب العامل، والقوانين الاشتراكية وتنظيم الاتحاد الاشتراكى...» لكن الفلسفة واحدة: الحزب الجماهيرى الأوحد التقدمى..

بالطبع واجه هذا الخطاب سجلاً إعلامياً غير حججى، وظل يمكن لخطاب السلطة

والخطاب التابع تسكينه فى دائرة الرجعية والتطرف والتشدد... إلى أن جاء العهد اليوليوسى الثانى (اللحظة الساداتية) بخطاب مفتوح حول العلمانية (لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين ليتفاقم خطاب تطبيق الشريعة ثانية، ويصير هو الخطاب الأول من خلال «الجماعات» والمفكرين الإسلاميين الصاعدين... وتتخلق حالة جديدة من الاستقطاب الخطابى حول المسألة بين مشرّعتين: علمانية الدولة (بألوانها الاشتراكية أو الليبرالية، الاستبدادية أو الدستورية...) وبين إسلاميتها.

اللحظة العولية ومسألة نظام الدولة: كشف عورة الدولة-القومية، وإيهان قبضة الدولة المركزية، الاختراق من الخارج، والمروق من الداخل، والإسلام فى مواجهة الغرب بعد مواجهة التغريب... والدولة بين الحركة والعالم... الموجة العولية والأسئلة الجديدة: استعمار جديد... تضافر أشكال الاستعمار، من تطبيق الشريعة والصراع على «الدولة» إلى استنفار الأمة والصراع على «العالم»، نت النظام العالمى الجديد، ومن العلمنة إلى العولمة فالأمركة.

ثالثا: خطاب التحديث والتجديد: من تطوير التعليم والأزهر والأوقاف وتحرير المرأة إلى خطاب مجتمع المعرفة وتمكين المرأة والشرق الأوسط الكبير:
من نابليون إلى الطهطاوى:

لا يزال مفتاح الخطاب الدينى المصرى حول سائر القضايا بعد القضية الأم: قضية الهوية (الذات، الآخر)، هو أثر اللقاء -متجدد الأشكال والخصائص- بين المصريين والحضارة الغربية. لقد جاءت الحملة الفرنسية ثم الابتعاثات التعليمية لتحرك وعيًا جديدًا وأسئلة جديدة حول المرأة والتعليم والنظام العام للحياة فى مصر-كل فى آن واحد. فمنشور نابليون الأول الذى استفتح به خطابه تجاه العقل المصرى ١٧٩٨م، إذ يتحدث عن الممالك يتساءل مستنكرًا، «فماذا يميزهم عن غيرهم حتى يستوجبوا أن يملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شىء أحسن فيها، من الجوارى الحسان و...»^(١٠٨) وذكر نابليون «العلوم» وذكر للمصريين أن «العلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيدبرئ الأمور؛ وبذلك يصلح حال الأمة كلها»^(١٠٩).

لم تكن قضية «العلوم» وتطويرها والجمع بين علوم الدنيا وعلوم الدين بغائبة عن ساحة الفكر والخطاب والكسب فى مصر والأمة إلى أن جاء نابليون، ولم تكن علوم الدنيا مقصورة - فى الأذهان والواقع- على علوم الغرب، فأصناف العلوم وتصنيفاتها كانت محل اهتمام علماء

الأمة عبر تاريخ الحضارة الإسلامية، ولم تعدم هذه الحضارة قائماً لها بهذا الأمر، وإن قلّ ذكرهم وعزّ شهورهم في الزمن الأخير، حيث دفع سواد اللغو والباطل أهل الجِدِّ إلى اعتزّل المعرّت، واضطرت الحالة المهترئة أهل الوعى إلى مجانبة السعى، وصون أنفسهم عن مخالطة العوام. لقد كان الجبرتى الذى وجه اللحظة النابليونية ابناً لهذه الحقيقة، وأكثر الناس التصاقاً بالجامعين بين علوم الدين وعلوم الدنيا.

ولعل الموقف الشهير الذى جرى بين وال تركى اسمه **أحمد باشا كورتولى** حكم مصر عام ١١٦١هـ (قبل حملة نابليون بـ٦٣٧ سنة)، وكان يميل إلى دراسة العلوم الرياضية، وبين عدد من علماء الأزهر يظهرنا على هذه الحقيقة.

فعندما استقر هذا الوالى فى مصر، جاء لمقابلته عدد من كبار علماء الأزهر ومنهم الشيخ عبد الله الشبراوى شيخ الأزهر، والشيخ سالم النفراوى، والشيخ سليمان المنصورى، فتكلم معهم وناقشهم وباحثهم، ثم تكلم معهم فى الرياضيات فأحجموا لعدم علمهم بها، وأخبروا: أن لا علم لهم بهذه النوعية من العلوم، فتعجب وسكت.

وفى يوم آخر قابله الشيخ الشبراوى وحده، فقال له الوالى:

- المسموع عندنا بالديار الرّيمية أن مصر منبع الفضائل والعلوم، وكنت فى غاية الشوق إلى المجيء إليها، فلما جئتها وجدتها كما قيل: تسمع بالمعبدى خير من أن تراه، فقال له الشيخ:

- هى يا مولانا كما سمعتم، معدن العلوم والمعارف، فقال:

- وأين هى وأنتم أعظم علمائها، وقد سألتكم عن مطلوبى من العلوم؛ فلم أجد عندكم منها شيئاً، وغاية تحصيلكم الفقه والمعقول والوسائل، ونبذتم المقاصد، فقال له:

- نحن لسنا أعظم علمائها؛ وإنما نحن المتصدرون لخدمتهم وقضاء حوائجهم عند أرباب الدولة والحكام، وغالب أهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم الرياضية إلا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والمواريث كعلم الحساب، والغبار (ربما المساحة؟)، فقال له:

- وعلم الوقت كذلك من العلوم الشرعية، بل هو من شريط صحة العبادة؛ كالعلم بدخول الوقت واستقبال القبلة وأوقات الصوم والأهلة وغير ذلك. قال:

- نعم هي من فريضة الكفاية، إذا قام به البعض سقط عن الباقيين، وهذه العلوم تحتاج إلى لوازم وشروط وآلات وصناعات، وأمور ذوقية.. كرتة الطبع وحسن الوضع والخط والرسم والتشكيل والأمور العطاردية، وأهل الأزهر بخلاف ذلك، غالبهم فقراء وأخلاق مجتمعة من القرى والأفاق، فيندر فيهم القابلية لذلك، فقال الوالي:
- وأين البعض؟ فقال:

- موجودون في بيوتهم يسعى إليهم. ثم أخبر، عن الشيخ والد عبد الرحمن الجبرتي^(١١٠). من هنا جاء موقف الخطاب الجبرتي موقف من رأى بعدما سمع، ومن لمس بعدما تلمس، فكان منه أمام الفرنسيين بعض عجب بلا وله، وبعض إعجاب بلا وله -على نحو ما أسلفنا- فلم تكن شمة بؤدر انقياد ولا اتباع لهذا الجديد الوافد، ولم يظهر في خطابه تسمم المفاهيم حول التقدم والتحديث، أو شعور بخلو اليد من كل علم هو كامل عند الآخر، ومن ثم لم يقل: نحن دونهم ولا يسعنا إلا اتباعهم والأخذ عنهم، على نحو ما قرأه البعض من المعاصرين لنا وأشارنا إليه من قبل.

لكن الأمر اتسع مع «الخطاب الطهطاوي»، وتضحى الأسئلة التي ستمثل بقية مسيرة «الخطاب الديني» عبر قرنين محاولات وسجلات الإجابة عنها. لقد صدر الطهطاوي خطابه ببيان الغاية المعرفية للابتعاث، والدفاع عنها، حيث أنطق رحلته «بحث ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرنية والفنون والصنائع، فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع، والحق أحق أن يتبع. ولعمر الله إننى مدة إقامتى بهذه البلاد فى حسرة على تمتعها بذلك وخلو مما لك الإسلام منه»^(١١١).

ويشير الطهطاوي إلى حالة من التخوف التي سادت الرأي العام فى الأمة -إن صح التعبير- من أثر الغرب وعلومه على المسلمين فى مصر، «حتى إن العامة بمصر، بل وبغيرها، من جهلهم يلومونه -أى محمد على باشا- غاية اللوم بسبب قبول الإفرنج وترحيبه بهم وإنعامه عليهم؛ جهلاً منهم بأنه -حفظه الله- إنما يفعل ذلك لإنسانيتهم وعلومهم لا لكونهم نصارى، فالحاجة دعت إليه»^(١١٢).

ثم يشرع رفاعة يذكر العلوم والصنائع المطلوبة بما فيها من ماديات وفنيات، وما فيها من

معنويات وقيميات كعلوم « تدبير الأمور الملكية »: السياسة، والحقوق (القانون)، و« علم الاقتصاد فى المصاريف »، و« علم السفارة »... إلخ.

« فإذا نظرت بعين الحقيقة رأيت سائر هذه العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج، ناقصة أو مجهولة بالكلية عندنا، ومن جهل شيئاً فهو دون من أتقن ذلك الشيء »^(١١٣).

هكذا تم تدشين الرؤية للآخر من خلال قضية « العلم » و« العلوم البرانية » التى تقع الذات فيها « دون » الآخر، الذات الجاهلة أمام الآخر العارف العالم بالعلوم « الحكيم » والفنون؛ ومن ثم لابد من « اتباع » ما (فالحق أحق أن يتبع) كما قال رفاة، ولابد من تجديد النظر إلى الآخر من هذا الحيث: « إنسانيتهم وعلومهم لا لكونهم نصارى ». هذا الفصم الإجرائى لدى الطهطاوى بين واقع الآخر وديانته، أو بين علومه وديانته، قد يعد مؤشراً مبكراً على قابليات « الفصم المبدئى القيمى الفكرى » بين العلم والتعليم والتعلم من الآخر وبين ديانته أولاً؛ علمنة العلم والتعلم والتعليم وأنسنته، ثم الفصل بين العلاقة العلمية (التعلمية) بالآخر، والجانب السياسى ثانياً، فلم يلتفت خطاب الطهطاوى شاماً لهذا الجانب، ولم يذكر أنه أثناء حملته كانت عاصمة النور وعريس الأقطار ترسل نيرانها لا أنوارها على الجزر، وتعادى الدولة العلية التى لم يأبه لها مبعوث « ولى النعمة وصاحب السعادة ». فرفاة يضيف على « الباريزيين » خصائص نكاه العقل ودقة الفهم والغوص « بالطبيعة » فى العويصات، ويدرسهم معرفياً واجتماعياً دون أن يأبه لوجههم الاستعمارى.

ومع انتباه رفاة لـ « لا دينية » علوم الفرنساوية حيث تقدم الآداب والظرافة يسد عندهم مسد الأديان، وتحل السياسة محل الشريعة، وعقائدهم القبيحة القائلة « إن عقول حكمائهم وطلبائهم أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها »^(١١٤)، فإنه لم يهتم ببيان منهج الأخذ عن الآخر ومعارفه المختلطة برؤى عقائدية « قبيحة » أو « شنيعة » كما وصفها، واكتفى بالدعوة لهذه العلوم والترجيح لها. لقد كان ذلك منهجه حتى فى التعامل مع « الأحكام الشرعية أو القانونية المنصوبة عند الفرنساوية » التى هى « ليست مستنبطة من الكتب السماوية... ومختلفة بالكلية عن الشرائع... »، لكنه يعود ويراهما عدلاً وإنصافاً وإنسانية ورحمة... ليصطنع الرؤية الجديدة للتحديث: إنها - كما صرح - منهج « الاستحسان العقلى »، وإذا كان رفاة قد ألزم نفسه - مع قدرته على الالتزام - ألا يتعدى الاستحسان ما خالف الشريعة المحمدية (كما ذكرنا من قبل)،

فكيف الحال بمن سيقودون المسيرة والخطاب والحركة التعلّمية من بعده ومن دونه، وعلى رأسهم ولي نعمته محمد علي باشا؟

لم يكن رفاعة غافلاً عن الفارق بين استيراد «العلوم الفنية» أو «الفنون العلمية» المعتمدة على «التجارب»، وبين استيراد «العلوم الحكيمة» التي لهم فيها -على حسب ما ذكر- «حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية»، ... «فحينئذ يجب على من أراد الخوض في لغة الفرنسية المشتعلة على شئ من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسُّنة حتى لا يغتر بذلك، ولا يفتر عن اعتقاده، وإلا ضاع يقينه، وقد قلت جامعاً بين مدح المدينة وذمّها:

أيوُجد مثل باريس ديارُ شمس العلم فيها لا تغيبُ
وليل الكفر ليس له صباحُ أما هذا وحكم عجيب^(١١٥)

وفى طرائق التدريس ألح الطهطاوى إلى اعتراضه على أساليب التدريس فى الأزهر حيث تغلب عليه الشككية واللفظية... إلخ^(١١٦).

وهكذا أراد رفاعة لديار الإسلام (وبالأخص مصر) أن تلحق بالإفrench المتقدمين، من مدخل «التعلّم» والتعرّف على علومهم، فتم تفسير «التقدم» و«التحديث» وما يقابلهما من التأخر والتخلف على أساس «امتلاك المعرفة بهذه العلوم» أو فقدانها، وكانت دعوته موجّهة لعامة الناس، كما توجهت إلى الباشا الذى كان قد وضع هذا الإطار للتحديث مقدّمًا، وبعد أن استقر له الحال فى مصر ربما قبل بعثة رفاعة بنحو عشرين عامًا.

كان التعليم الأزهرى هو السائد، ولم يرغب محمد على فى تطويره بإدخال العلوم المستجدة عليه، بل أثر تأسيس «خط تعليمى جديد» عُرف بالتعليم العام أو المدنى؛ وإنشأ هو التعليم العلمانى المنفصم عن الدين فى جوهره، وفى مظهره، ومن هنا فقد بذرت بذور «ازواجية الفكر والثقافة والتعليم فى مصر» التى لا تزال مصر تعاني منها -بعد تفاقمها- إلى الآن^(١١٧).

وجه محمد على عنايته البالغة لهذا التعليم الجديد ليكون -بذلك- بوابة التغريب الفكرى الأوسع، خاصة وطلاب هذه المدارس سيشكلون النخبة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القادمة، خاصة طلاب المدارس النظرية (كالحقوق والآداب) الذين سينفرون بالقيادة السياسية والفكرية والثقافية مع مطلع القرن العشرين (مصطفى كامل، محمد فريد، قاسم

أمين، سعد زغلول، أحمد لطفى لسيد، مصطفى النحاس... إلخ)، أضيف إلى ذلك علمنة التعليم العسكرى وربطه فكرًا وفلسفة، وطرائق تدريب بمقررات الكولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوى)، ثم بالإنجليز بعد الاحتلال.

من ناحية أخرى، حظيت مشاهد المرأة الفرنسية بانتباه عالٍ من الخطاب الطهطاوى، فوصف جمالها ولباسها وعملها بالبيع والشراء، « فكان لنا بالدكاكين والقهواى ونحوها فرجة عليها»^(١١٨)، وكيف أن الرجال فى فرنسا « عبيد النساء »^(١١٩)، وقلة عفاف كثير من نسائهم، وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام من الغيرة (ص ٨١)، واختلاطهن بالرجال متزينات^(١٢٠)، وتساوينهن بالرجال فى كل شىء (ص ١٢٢ - ١٢٣) فيكن الوصف فيهن وفى ملابسهن (١٣٠ - ١٣٢).... لتكون خلاصة رحلة الطهطاوى بالأساس حول النساء ومسألة تشابه الفرنسيين بالعرب فى مسألة « العرض والشرف »: « غاية الأمر أنهم يخطئون فى تسليم القيادة للنساء، وإن كانت الحصنات لا يُخشى عليهن شىء »^(١٢١)؛ لكى ينتهى الطهطاوى إلى انزلاق الاستحسان وتجميل صورة الآخر بقول خطير: « وملخص ذلك أيضًا أن وتموع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة، والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك فى المحبة، والالتئام بين الزوجين، وقد جُرب فى بلاد فرنسا أن العفة تستولى على قلوب النساء المنسويات إلى الطبقة الوسطى من دون نساء الأعيان والرعاع... »^(١٢٢).

وهى زنة خطيرة ستكون أساسًا لخطاب السفور فيما بعد.

إذن تضافر مع إرهاصات التغريب التعليمى تقدم المسار على خط تعليم المرأة والفتاة فى الطريق إلى طرح سائر قضاياها (العمل، الاختلاط بالرجال، السفور المناصب العامة...). وقد جاءت البداية خافتة فى مدرسة « الولادة » فى عهد محمد على منذ ١٩٣٢/١٩٣٦م أو تسمى مدرسة « المولدات ».. إلا أن المجتمع لم تكن استجابته كافية، الأمر الذى لم يزد عليه شىء حتى عصرى عباس وسعيد، إلى أن جاء إسماعيل فشكّل لجنة فى ١٨٦٨/٣/٢١م لدراسة إنشاء مدارس جديدة للبنات، وتقدمت زوجة الخديوى (حشمت آفت هانم أفندى) بتبرع شراء قصر فى « السيوفية »، وتم تحويله إلى مدرسة افتتحت ١٨٧٣/١/١م لينضم إليها -بعد التحفيز- ٣٠٠ تلميذة، ولكى يكمل تعليمهن فى مدرسة المولدات، وقد تحولت السيوفية إلى السنية بعد

عن إسماعيل حيث تسلمتها وزارة المعارف ١٨٨٩م وساوت خريجاتها بالبنين (حاملى شهادة الابتدائية)، وكان من خريجات دفعتها الأولى سنة ١٩٠٠م ملك حفنى ناصف^(١٢٣).

وفى عهد إسماعيل كان خطاب رفاعة لا يزال يدفع باتجاه تعليم المرأة، فجمع بين تحديث التعليم بالاستفادة من العلوم الأوروبية، ودعوة تعليم البنات إلى جانب البنين كما فى كتابه (المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين) حيث قال: (هذا يزيدهن أدباً وعقلاً، ويجعلن بالمعارف أهلاً، ويصلحن به مشاركة الرجال فى الكلام والرأى، فيعظمن فى قلوبهم ويعظم مقامهن)^(١٢٤)... «وقد قضت التجربة فى كثير من البلاد أن نفع المرأة أكثر من ضرره .. بل إنه لا ضرر فيه أصلاً...»^(١٢٥) وسوف تظهر آراء مماثلة لدى الصفوة من بعد؛ من الشيخ محمد عبده، وقاسم أمين، ومصطفى عبد الرزاق، ومصطفى كامل، مع فروق فى بعض المسائل.

اللحظة الاستعمارية: ومن ورائها تفاقم الخطاب:

كانت هذه هى البداية، لكن الأمر استشرى فيما بعد منتجاً خطاباً حول التحديث والتعليم والمرأة متصاعداً نحو تماثل تيار تغريبى أو متغرب بلغ أوجه فى ظل الاحتلال البريطانى، وخاصة مع انعطاف القرن العشرين. ويلحظ البشرى فى ذلك « أن بعثات النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت تتجه إلى العلوم الطبيعية وفنون الصنائع، بينما اتجهت بعثات النصف الثانى من ذلك القرن إلى العلوم الإنسانية، وبخاصة ما يتعلق بالآداب وما يتعلق بإعادة تربية الوجدان وصياغة العقول والرأى الحضارية. وكانت بعثات أوائل القرن يرسل فيها المبعوثون من الرجال الناضجين فى مرحلة من العمر مما يلى فترة التربية والتنشئة، وهؤلاء أقل استعداداً لإعادة التشكّل والتقليد والمحاكاة، بينما ذهب مبعوثو النصف الأخير من القرن من صغار السن الأقل منعة. وصف عبد الله النديم واحداً من هؤلاء على لسان أبيه فى واحد من أعمال النديم. قال الأب: « ولدى توجّه إلى أوريبا، وحضر يذم بلاده وأهله، ونسى لغته». وكان النديم يسمّى ظاهرة المحاكاة تلك باسم «مرض الإفرنجى». كان لهذا الاسم وقتها معنى شائع يتعلق بالأمراض الجنسية، وأراد النديم أن يستخدم هذه التورية»^(١٢٦).

ويشير البشرى إلى أن الاحتلال البريطانى لمصر أقام قاعدة مستقرة لضخ الفكر الغربى، بالأساس « عن طريق التعليم الرسمى الذى تنظمه وزارة المعارف العمومية، من سن الصبا المبكر ورياض الأطفال إلى المراحل الابتدائية والثانوية والعالية. وفضلاً عن ذلك السماح بنشر

التعليم الأجنبي التابع لبعثات التبشير الإنجليزىة والأمريكية الكاثوليكية، وما استطاعت معاهد هذا التعليم أن تجذبه من « أبناء الصفوة السياسية والاجتماعية فى البلاد »^(١٢٧)، من « المشاريع الأساسية لهذه الاتجاهات فى فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى ... المشرع الأول: هو المدارس الرسمية الحديثة التى أشرف على وضع سياساتها دنلوب المستشار الإنجليزى لوزرة المعارف العمومية، وكذلك مدارس الإرساليات التبشيرية أو المدارس العلمانية الفرنسية والإنجليزية... »^(١٢٨).

ثم ظهر خطاب المرأة وتعليمها متفاقماً، وظهرت أول مجلة نسائية (رأست تحريرها هند نوفل - الفتاة اللبنانية) عام ١٨٩٢م باسم « الفتاة » ثم توقفت بعد سنتين لتتوالى مجلات « الفرنويس » و« مرآة الحسناء » و« أنيس الجليس » (١٨٩٨ - ١٩٠٨م). واتسع الخطاب حول المرأة باتساع المساحات وتنوع القضايا واتساع الاهتمام لدى كافة الفئات والجهات.

فبرز خطاب المرأة حول المرأة (راجع: لبيبة هاشم: المرأة الشرقية: كيف هى وكيف يجب أن تكون - مجلة أنيس الجليس ٣١ مايو ١٨٩٨م) يدعو ليس فقط إلى تعليم المرأة بل إلى استثمار تعليمها لينتقل إلى « عمل المرأة »، « هل كن يتعلمن فى المدرسة كأنهن يقضين مدة محدودة يحسبن بلوغ الواجب بقضائها؟ »، فمن الواجب أن يكون « من علمها عمل تستطيع الفخر به؛ لأنها استطاعت أن تقلد عادات الإفرنج وأزياءهم، وبالفعل تستطيع أن تتعلم وتقرن علمها بالعمل. وعندنا نحمد الله على كثيرات ممن يقدرن على ذلك، ولو أردنه، بحيث لا يحق لنا أن نشكو من قلة تعليم الفتيات أو عدم وجوء المدارس لهن... »^(١٢٩).

كان الخطاب فى أوله يدفع باتجاه المؤسسة لقضية تعليم المرأة (إقامة المدارس)، حتى إذا تحققت وصارت الوسائل متوافرة، جاء خطاب تفكيك متجمدات العقلية المصرية حتى عند الفتيات المتعلّمات، ثم جاء خطاب « إشاعة الأمر » وجمهرته، بالنداء إلى الخديوى، وإلى وزير المعارف، وإلى أميرت البيت الحاكم^(١٣٠).... ونداءات إلى الأسر والوالدين^(١٣١)، وفيه: « إن فى البلاد الآن مدارس للبنات فابعثوا بناتكم إلى هذه المدارس كما تفعلون مع الغلمان... ».

إن خطاب التعليم والعمل حول المرأة ظهر قبل كتابى قاسم أمين الشهيرين، واستمر بعدهما بين التمدادى فى دعوة التغريب ومحاولات الفرملة باسم الدين تارة، وباسم العادات الشرقية تارة، وباسم مصلحة المرأة أو المجتمع تارة، فى منهجيات أغلبها مضى على حجج:

الاستحسان، العصرية والتمدين، الحقوق (حقوق الإنسان/ حقوق المرأة/ المساواة الطبيعية...)، التجريب (على النحو الذى أشار إليه الطهطاوى فى المرشد الأمين وفى تخليص الإبريز وصار مدخلاً من مداخل التماهى التغريبي... حيث التجربة الأوروبية حاكمة أو صالحة للحكم على التجربة فى الشرق ومصر)... إلا أن خطاب قاسم أمين كان فاصلاً مهماً لإرساء معالم جديدة للسجال الخطابى حول المرأة؛ إذ تراجعت للخلف الخطابات المستندة إلى حجج الاستحسان، العصرية والتمدين، والحقوق الإنسانية؛ تراجعت إلى مقام «توظيفها» ضمن الحجة الأكبر، دون إهمالها أو الاستغناء عنها؛ لتتمثل الحجة الأكبر فى «الحجة الشرعية» والتى لأجلها دار صراع على تفسير الإسلام وتأويله فيما يتعلق بمسألة المرأة، ومن ثم عادت نفس النغمة: الأسلمة والعلمنة إلى خطاب المرأة، وإلى جانبه خطاب التعليم: بين خطاب إسلامى يتخذ من المرجعية الإسلامية والتجربة الإسلامية منطلقاً، وخطاب علمانى يتخذ من التجربة الأوروبية هادياً ونصيراً.

فهاهى الأهرام تقرظ قاسم أمين وكتايبه، وتدعو إلى وجوب «تأييد هذه المبادئ الإصلاحية، بأحكام النصوص، شرعية كانت أو غير شرعية؛ لأننا لو عدنا لأحوال أوطنا قبل تمدنها الذى نراه، لعرفنا أن هذه المصاعب التى نراها اليوم أمامنا قد رآها مصلحو أوطاننا، وما أفلحوا إلا بفضل ثباتهم وجهادهم حتى الغاية القصوى كما يشهد التاريخ»^(١٣٢).

لقد كان التيار الأول «القاسم أمين» تيار دمج بين «حقوق المرأة» و«التعليم/تعليم المرأة»، و«التقدم» ونظائر؛ من التحديث والنهضة «فالتأخر ليس من مستلزمات الإسلام، إذ إن الإسلام يقضى بالعدل والحرية وإحقاق الحقوق والتقدم»^(١٣٣)، و«العلم واجب على النساء المصريات وبه صلاحهن، وبصلاحهن صلاح الأمة بأجمعها»، و«لكن السرى يكون أعم إذا اتبع فى التربية طريقة الشريعة الإسلامية»، بل إن البعض رأى أن تعليم المرأة أولى من تعليم الرجل «لأن المرأة المتعلمة تعلم الابن حتى يصير رجلاً، بينما الرجل المتعلم لا يستطيع أن يعلم البنات حتى تصبح امرأة».... وقد كان سعد زغلول من حاملى لواء هذه الأفكار إبان توليه وزارة المعارف منذ ١٩٠٦م. فى كتابه (المصريون) أيد قاسم أمين حجاب المرأة بمذلوليه: الاحتجاب فى البيت، والاحتجاب عن رؤية زينتها إلا ما ظهر منها: الزى، وهاجم الاختلاط السائد فى المجتمعات الغربية أو ما أسماه الطهطاوى (اللبخطة)^(١٣٤)، لكنه فى «تحرير المرأة» يعود

ليبطل ذلك بأننا « لا نجد نصاً فى الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المعهونة، وإنما هى عادة عرضت عليهم من مخالطة بعض الأمم، فاستحسنوها وأخذوا بها، وبالفعل فيها، وألبسوها لباس الدين والدين منها براء. »

ومن حيث المنهج فقد أبان خطاب قاسم أمين عن ميل للمزج الحجى بين ما حاول تقديمه كبراهين عقل، وكدلائل تاريخية، وأمارات مصلحة، وما رأى أنه من مقتضيات « العلم والتمدن الحديث »، ومتطلبات المعاصرة، بل و« أحكام الشريعة » كما فسرها أو فسرت له. هذا الأسلوب الحجى المختلط، كان يفتح المجال أمام التيار الذى أبدى قابليات للاقتصار على معطيات « المعاصرة والحداثة والتمدن »، وترك « التاريخ المظلم الظالم » أو على حد تعبير شبلى شميل من أن الحجاب « بقية من ضرب الظلم التى حاقت بالمرأة من أول عهد التاريخ إلى اليوم »

ومن ثم انتقلت القضية إلى مسائل « المساواة بين المرأة والرجل »، و« عمل المرأة » فى كل أعمال الرجل أو « تمكين المرأة: اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً ». وهكذا كانت مسألة « المرأة » و« التعليم » من المسائل « المداخل » أو « البوابات » التى ينطلق منها الخطاب لى يجعلها « مناسبة » لطرح قضايا الأم الكامنة أو المضمرة؛ خاصة قضايا « التحديث » وبالأخص « التحديث السياسى »: الديمقراطية والبرلة، والأوية الإدارية، وإحلال المؤسسات الوافدة أو مؤسسات الآخر محل مؤسسات الأمة.

إن طبيعة مسألتى « المرأة » و« التعليم » - كما كشف عنها تطور الخطاب حولهما - اتسمت بـ« التدرجية » التى صارت نهجاً مأوفاً متكرراً فى الخطاب التغريبى، بدءاً من تلمس السبيل وجس نبض الرأى العام، إلى مغازلة الوعى ومناوشة الفكر، إلى تفجير القنابل وإطلاق المدافع، إن هذا لواضح فى الترتيب التالى:

- رفاعة (التلخيص - المرشد الأمين)، الأفغانى ١٨٧٩م: « لا يمكن لنا الخريج من خطة الخسف والجهل، ومن حبس النل والفاقة.. ما دامت النساء محرومات من الحقوق، وغير عالمات بالواجبات » (١٣٥).

- فالنديم ومحمد عبده، رشيد رضا وحرره - مصطفى كامل - محمد فريد: التحرير المنضبط للمرأة.

- قاسم أمين: المصريون، تحرير المرأة، المرأة الجديدة.
- الخطاب الأزهرى: خطاب الإخوان، خطاب الجماعات: من إشكال الحجاب إلى عودة النقاب.
- الخطاب النسائى (هدى شعراوى والجمعيات والحركة النسائية)..
- الخطاب التغريبي المتصاعد: أحمد لطفى السيد، سلامة موسى، طه حسين، ..
- خطاب الثورة-الدولة: الإعلامى، القانونى - الخطاب بالممارسة...
- خطاب الانفتاح، والعلمانية المقننة.
- خطاب الجندر والعولمة... والشرق الأوسط الكبير.

لقد كان الإشكال هوفى أن كل خطاب « تحديثى » ينتهى بأوحدية الحجة التجريبية التى لا تعدو تجربتها فى النهاية أن تتجسد فى التجربة الأوروبية. كان يبدأ مختلطاً مستعيناً بالحجة الإسلامية ثم لا يلبث ينفك عنها حتى تجد -مثلاً- سلامة موسى - يرى أن تحرير المرأة يقف على رأس أسبابه « أن العامل الأول هو الاحتكاك بالحضارة الأوروبية فى أشخاص الجاليات الغربية » التى كانت تقيم بمصر؛ « فإنها بعيشها وأزياء نسائها، ونشاطهن فى الأعمال الحرة أوجدت قيماً وأهدافاً جديدة أخذ بها المجتمع المصرى... »، إن هذه النهضة النسوية - كما يسميها سلامة موسى - لم تأت بتأثير الأقدمين أو حتى قاسم أمين، الذين لم يتجاوز أثرهم وعى المثقفين، أما الشعوب العربية [لاحظ تعريب المسألة فى العهد الناصرى - بعد أن لم يكن موسى يؤمن بغير الفرعونية والبحر متوسطة الأوروبية] فلم تنتبه إلى قيمة ارتقاء المرأة إلا « بسير الحوادث والاحتكاك بالحضارة الأوروبية » (١٣٦).

كان هذا السجال طريقاً معتبراً من عدة ملاحظات مهمة:

- ضيق مساحة الالتقاء أو التقاطع بين الخطابين الإسلامى والعلمانى مع تطور المسيرة؛ حيث كان التبرير الإسلامى -ولو الشكلى- يصنع أرضية مشتركة شيئاً ما فى البدايات ، إلى أن يجد الخطاب التغريبي « سير الحوادث » -على قول سلامة موسى وكذلك طه حسين فيما بعد- يتجه لفتح المجال أمام خطابهم العلمانى الصريح غير المتداخل، فإذا بالفجوة تتسع لصالح ما يشبه حالة استقطاب أيديولوجى، ومنطلقات متباعدة بشكل واضح.

■ اعتماد منطلقات الخطاب العلماني التغريبي على مساحات متغيرة متحركة، ثوابتها غير مؤكدة؛ الأمر الذي مكّن هذا الخطاب من التعامل أو التفاعل المثمر بالنسبة له مع حالة ما قبل التحول العلماني الوطني ١٩٠٠-١٩١٩م (المرحلة الاستعمارية)، ثم مرحلة التحويل الليبرالي العلماني المتزايد بين ثورتى ١٩٠٢، ١٩٠٣م، ثم مرحلة الثورة-الدولة وما فرضته من تعاليم الاشتراكية والتعريب، وتطوير خطاب حول التحديث والمرأة، والتعليم واللغة، خادم ومتابع لإشارات السلطة وبياناتها وسياساتها؛ ثم فى مرحلة الانفتاح، ثم العولة. ومن ثم تميز هذا الخطاب بقدرة واضحة على توظيف مرئنة أسسه فى التقولب والتكيف مع التغيرات.. فتحوّل من المصرية إلى العربية إبان الحقبة اليوليوسية الأولى، ثم إلى العالمية مع انفتاح النظام السياسى.

■ أن الربع الأخير من القرن العشرين شهد -إلى جوار حالة التفاهم الخطابى- حول التحديث والتعليم والدمقرطة والمرأة .. انبلاج حالة من « الحدة » فى الفصام بين الخطابين العلماني والإسلامي، بحيث صارت مساحة الوسط قادرة على فصم ذاتها ما بين ما هو علماني بالأساس، وما هو إسلامي بالأساس.. ومن هنا جاء انفتاح الساحة أمام الخطاب الثقافى ليبرز فصامًا حادًا.

اللحظة اليوليوسية:

شهد الخطاب الإسلامى - على الرغم من سير الحوادث السياسية والاجتماعية باتجاه معاكس لمنطلقاته وغاياته وطرائق نظره لمسائل التحديث و...- درجة من الصمودية عبر معظم مراحله، فاستحال خطابًا مدافعًا عن تحديث وتحرير وإعادة بناء للدولة على شروط وتأسيسات إسلامية (رشيد رضا - خطاب الإخوان)، إلى خطاب صدام جذرى هجوى غير رسمى.. فى الوقت الذى تكيفت فيه سائر ألوان الخطاب مع الخطاب اليوليوسى وسير الحوادث؛ كما تبدى فى حالتى الخطاب العلماني والخطاب الإسلامى الحكومى (الأزهر ومتعلقاته).

لقد كان الخطاب القطبى ومتابعاته نموذجًا على طبيعة الثوابت فى منطلقات الخطاب الإسلامى، بل ومثّل حالة نموذجية لانطلاق « خطاب الجذور » الذى يبدأ من القضية الأم

(الهوية) ليشكل ويصبح بصبغته كافة القضايا المتفرعة: بناء الدولة ونظام حكمها (الحاكمية)، التحديث بلا إحداث، الإبداع بلا ابتداء، تحرير المرأة: الحدود لا القيود... إنها الصبغة الشرعية والعقدية المرسله رزحها على المسائل بما فيها الفرعيات... إنه بحسابات المغالاة/الاعتدال، مثل هذا الخطاب، فى هذه المرحلة غير الموائمة إطلاقاً، أقصى ما يمكن أن تمثله صمودية هذا الخطاب الإسلامى، وعدم سماحية هذه الثوابت بالتكيف فى أحيان كثيرة. لقد كشف هذا الخطاب عن « ميل للتحدى خاصة حين يسفر التحدى عن وجهٍ معادٍ أو مستقوٍ استقواءً مادياً». لقد أسفر هذا الميل عن خفوت صوت التهدة داخل هذا الخطاب (دعاة لا قضاة)، بل ومال خط التهدة إلى إبراز حالة من الممانعة. وفى كل الأحوال لا يبحث هذا الخطاب -ساعة استهدافه بقوة مادية واضحة- عن مشترك بقدر ما يشدد على ثوابته ومميزاته الخاصة به.

كما كشفت الحقبة اليوليوسية الأولى (الناصرية) عن محاولة هذا الخطاب الخروج من القفص السياسى الخائق إلى متسع اجتماعى وثقافى ودعوى، وسجلات خارج نطاقات الخوف والقلق والصدام- (مثل سجلات خالد محمد خالد ومحمد الغزلى، أحمد أمين، محمد البهى..)، ومن ثم كانت حركة الخطاب محكومة بالخطوط الحمراء، وتتسع فيها المساحات التى صادفت موافقتها للنظام اليوليوسى، خاصة فى المعاداة للغرب، والحديث عن العدالة الاجتماعية، والتنبيه على مخاطر الصهيونية، والعلاقة بين العربية والإسلام، والتركيز على الجوانب الأخلاقية فى موضوعات التحديث والمرأة والتعليم...!

غير أن هذا الخطاب الإسلامى فى فترة الانفتاح (اليوليوسية الثانية) ثم العولمة، كشف عن أن التحدى المرن أو المائع أكثر قابلية لإضعافه وشق صفه، وتوجيه جزء منه (هذا الخطاب) نحو التكيف والبحث عن المشترك مع الواقع، وعدم مواجهته مواجهة جذرية. يتبين ذلك من تشظى الخطاب إلى قطبيين، وإخوان، وصحافة إسلامية (إسلاميين مستقلين)، وخطاب جماعات كبيرة وجماعات صغيرة؛ خطابات تكيف، وخطابات انغلاق، وخطابات صدام، وخطابات إصلاح،.. لقد جذ على هذا الخطاب أنه أعرب عن حالة من الشعور بالتححر والانعقاد، وأنه صار خطاب «صحة وإفاقة»، وأنه صار خطاب حالة عامية، وأنه صار خطاباً متصلاً بين الداخل والخارج، وأنه خطاب مشروع متعدد الرؤى، وأنه خطاب تراسست أسسه

وتأصيلاته، ويمارس أدوار التفعيل والتشغيل وشق الطريق نحو كسب المعركة على شقيها: الخطابي والواقعي.

اللحظة العولية:

لقد أفرزت حالة العولة مزيداً من ارتباط الخطاب العلماني بمنطلقه التغريبي، حيث إن سمةً مضافة اصططنعتها العولة، أو ربما كشفت عنها ورسختها، وهي «الاتصال القريب بين الخطاب العلماني والخطاب العولي»، هذا الاتصال ثم التواصل تمثل في تبني كل من الخطابين لأطر، حات الآخر، وتقديهما على صورة «مشارع/ أطر، حات/ مبادرات/ نداءات...» لإحداث «الإصلاح العلماني/ العولي المنشود» في الأمة؛ لإدخالها في العصر، وإنقاذها من براثن التقليد والأصولية والراديكالية والتطرف والماضوية والإرهاب... تلك الأوصاف التي أضى يوصف بها الخطاب المقابل، داخلياً وعالمياً.

إنه بعد أن أسفر تخلخل الخطاب العلماني عن برز أشكال جديدة متداخلة منه إبان الانفتاح، كالييسار الإسلامي، والإسلاميين الليبراليين، وخطاب الاستنارة الإسلامية... جاءت العولة ونظامها الجديد لتجد في «الخطاب الإسلامي» عدوً جديداً، ثم تركز منه على الجانب المانع الرافض للمرجعية الغربية، المقاوم لها فكرًا وعملاً وخطابًا، باسم: «التطرف الإسلامي»، «الأصولية الإسلامية»، «الإرهاب الإسلامي»... وتضم إليه الكثير من الرافد غير المتكيفة بوضوح، الأمر الذي ازناد جلاء عقب ١١ سبتمبر ٢٠٠١م.

ومن هنا انتقل السجال الخطابي إلى مستوى آخر: مستوى كوني، يصطف فيه الخطاب العلماني المصري في دائرة الخطاب الغربي اصطفاً مباشراً، ولم يعد يدعو للأخذ بما لدى الغرب في التحديث؛ بل بإملاءات الخطاب الغربي، فصرنا أمام خطاب علماني كوني.. يقابله خطاب إسلامي كوني (يتروح بين الحوارية: حوار الحضارات، بشكل مطلق أدنى إلى السلمية الوطنية المصرية في التعامل مع إسرائيل والصهيونية، وبين الصدامية الحضارية والفسطاطين الكونيين والمواجهة بلا هوادة، وما بينهما من تعارفية غير واضحة المعالم حتى الآن...) خطاب يقف بين الممانعة على التعلُّن، وبين المصارعة على كسب المعركة الخاصة بنظام حكم الدولة، النظام العالمي (الأمة في مواجهة الغرب..)، وبين خطابات غير أصيلة تفرزها أشكال التداخل السابقة تدعو إلى فك الاشتباك الكوني باستحداث أشكال جديدة للمسألة العالمية.

فى هذا الأتون عاد للساحة ثانية خطاب مطلع القرن، والذى تأسس له منذ انبلاج مدرسة محمد عبده عن أمثال قاسم أمين وطله حسين، حيث السعى إلى « أسلمة الخطاب أو الفكر العلمانى » عن طريق « علمنة الإسلام نفسه »؛ فيطرح خطاب جمال البنا وحسن حنفى، ونصر حامد وغيرهم إعادة تفسير الحضارة الغربية^(١٣٧)، بما يفكك المعركة بتفكيك أطرافها إلى عناصر أولية تسهل إعادة تركيبها وخلقها خلقاً آخر، ربما يحيلها إلى نقيضها.

عند هذا المستوى من المتابعة، يمكن تقديم شاهد آخر وربما أخير حول هذه الآلية الأخيرة، عبر عن هذا الشاهد تطور خطاب حول « مؤسسات الأمة » ودعوى تحديثها وعصرنتها التى تنتهى غالباً بالقضاء عليها من خلال مراحل التسميم والتأزيم والتقزيم والتأميم السابق الإشارة إليها فيما يمكن أن تقدم مؤسسة الأوقاف نموذجاً لها، فضلاً عما كشف عنه تطور الخطاب حول مؤسسة الأزهر وتطور خطاب المؤسسة ذاتها.

الخطاب حول مؤسسات الأمة: الأوقاف نموذجاً

منذ أواخر القرن التاسع عشر، وعلى امتداد النصف الأول من القرن العشرين، دخل فقه الوقف ونظامه ضمن الموضوعات التى احتدم حولها الجدل الفكرى والقانونى والسياسى بين الفريقين الرئيسيين: دعاة المرجعية الغربية، ودعاة المرجعية الإسلامية، « أو بين أنصار الجديد، » و« أنصار القديم »^(١٣٨) فنجد أن إثارة الموضوع بدأت « صحفياً » بداية هادئة تضع يدها على مشكلات فى حال الوقف وتنصح بحلول، وإن كانت هذه النصائح تميل إلى وقف عملية الوقف؛ وإلا فإعادة بنائه على النمط الأوربى على نحو ما بدأ فى سلسلة مقالات لقاسم أمين نُشرت فى جريدة « المؤيد » خلال الفترة من (١٨٩٥ - ١٨٩٨ م) والتى نشرها بعد ذلك فى كتابه « أسباب ونتائج »^(١٣٩).

أقر قاسم أمين فى هذه المقالات: بأن الوقف « من أجمل مزايا الشريعة الإسلامية »، إلا أنه ركز على ما اعترى نظام الوقف من سلبيات، وأنه أصبح لا يقوم بوظيفته التى نشأ من أجلها، بعد أن صار الوقف « من الأعمال الاحتياطية التى يتخذها الأغنياء ضد أولادهم، فالواقف صار أول قصد له أن يحبس المال، لا لفعل الخير، بل ليحول بين ورثته وبين تبديده ». واستمر قاسم أمين يهاجم الوقف ويعدد هذه النوعية من السلبيات حتى قال: « ولقد كنت هممت أن أنصح الناس ألا يقف أحد شيئاً من ماله، ولكن أمل النفس تغلب على هماتها »،

وأقترح من ضمن ما أقترح « أن تكون مساعدة الفقراء بتميز وفكر على النمط الذى نراه فى أوريبا ».

إذا كان قاسم أمين لم يدّع أن الوقف ليس من الشريعة ولم يطالب صراحة بإلغائه، فإنه قد فتح الباب لمهاجمة الوقف أمام خصوم الوقف حتى أصبحت الدعوة إلى إلغائه قاسماً مشتركاً لدى العديد من دعاة الإصلاح المدنى فى مصر، فكانت أول إثارة للموضوع بعد ذلك عن طريق « عزيز خانكى » - المحامى القبطى - بسلسلة مقالات نشرها فى جريدتى « المقطم » و« الجوائب » فى الفترة من ١٩٠٢ إلى سنة ١٩٠٦م وجمعها فى كتاب بعنوان: « رسائل فى الوقف »^(١٤٠) حيث وجه عدة انتقادات لنظام الوقف من منظورات مختلفة تنتهى بالمنظور العلمانى التغريبى متفرداً، فوصفه بأنه « نظام عتيق منافع لمبادئ الاقتصاد السياسى، والمدينة الحديثة »، وأنه « نظام غير جائز شرعاً، وأنه ليس من الدين أصلاً، ويجوز للحاكم إلغاؤه بالمرّة، وأن يحو، محوّ تاماً »، وإلى أن يحدث ذلك؛ فقد طالب خانكى بإعطاء المحاكم الأهلية - لا الشرعية - حق الفصل فى جميع مسائل الأوقاف.

هذه اللحظة الابتدائية كانت معبرة عن كثير: فأول من يثير السجال « قبطى »، يدعى أن الوقف نظام غير شرعى، ويطالب بنزع الاختصاص بمسائل الأوقاف من المحاكم الشرعية إلى المحاكم الأهلية؛ لإنهاء أية علاقة بين الوقف والشرع، توصلاً بعد ذلك إلى إلغاء الوقف نفسه بعد تهديد الطريق بإزالة الحماية الشرعية عن الوقف. لم يلتفت هذا الخطاب - ولم يكن له - إلى أية منافع فى هذه المؤسسة التى طالما حملت الأمة وحملت عن الدولة إبان تراجع دور الأخيرة، غطى هذا الخطاب - الذى سيتصاعد من بعد - على مقاصد الوقف الحافظة والحافزة والجامعة من حفظ الدين والعقل بتمويل التعليم ورعاية العلم وأهله، ومن حفظ النفوس وكرامتها وإنسانيتها من الفاقة المهلكة والحاجة المذلة، وحفظ الأموال والزرية من الضياع والتضييع، خاصة فى سياقات التراجع التى مرت بها الحضارة الإسلامية أخيراً. من هنا لعبت آليات التأزيم دورها (تحويل المشكلة ممكنة الحل إلى أزمة مستعصية وبدون نقاش كافٍ أو كفاء)، وجرت عمليات قلب وظائف الجهاز الوقفى (تسميمه)، والتهوين من قدره ومقداره وقدراته (تقزيمه).

ويبدو أن ذلك هو ما أدركه الشيخ محمد رشيد رضا - الذى تولى الرد على خانكى - حين

قرر أن الوقف مشروع في الدين وجائز بإجماع المسلمين، وأن خانكي « يريد إبطال الوقف في الإسلام أو إباحة التصرف بالأوقاف تدينًا للمسلمين بزعمه، وقطعًا لطرق الخير والبر في الواقع ونفس الأمر، أو تحكيمًا للحكام وفيها »^(١٤١).

بدأ الخطاب حول الوقف ضيق النطاق خافتًا؛ إلا أنه بعد ثورة ١٩١٩م، وحتى صدور قانون الوقف سنة ١٩٤٦م، ثار جدل - أوسع نطاقًا وأشد حدة - أوقع المسألة في مفترق طرق الخطاب لينتظم في سلك السجال الأوسع حول الهوية والتجديد والتحديث وإعادة بناء المنظومة العامة؛ إذ ارتبط الجدل حول الوقف هذه المرة بمجمل القضايا الفكرية والثقافية التي احتدم حولها الجدل آنذاك بين أنصار الوافد وأنصار المورث. كما تعددت أدوات الجدل حول الموضوع - أيضًا - فشملت إلى جانب الكتابة في الصحف والمجلات؛ إلقاء الخطب والمحاضرات، وتأليف الكتب، وطرح القضية للمناقشة في البرلمان، والمطالبة علانية بحل الوقف الأهلي في مجلس النواب^(١٤٢).

ففي عام ١٩٢٣م أصدر مصطفى صبري - المحامي - كتابًا بعنوان « اقتراحات في إلغاء الأوقاف الأهلية » لم يختلف مضمون ما جاء به عما سبق أن نادى به عزيز الخانكي، كان الجديد هو محاولة الكاتب استمالة الملك فؤاد إلى صفه؛ حيث ذهب إليه وأهداه كتابه المذكور وحصل منه على وعد بتحقيق آمال المستحقين ورفع الظلم عنه.

ثم انتقل الجدل بعد ذلك إلى البرلمان، حيث اتفق مع طرح المسألة قيام تحالف بين الخصمين السياسيين الكبارين: حزب الوفد والأحرار الدستوريين لتقليص سلطات الملك، وكان من بين عناصر هذا التقليص تحدي سلطة الملك فيما يشرف عليه من أوقاف، وطريقة تعيين شيخ الأزهر ووشيوخ المعاهد الدينية مما كان من شئون الملك في الأساس، وبقيت سلطات الملك عليها في عهد دستور ١٩٢٣م باعتباره « العادات المرعية » التي أشار إليها الدستور^(١٤٣).

في نفس العام حين أشارت لجنة الأوقاف بمجلس النواب في تقريرها عن الميزانية السنوية لوزارة الأوقاف - إلى سلبات الوقف الأهلي، ورأت اللجنة أنه من المحتم على البرلمان والمهتمين بشئون البلاد الاجتماعية أن يفكروا في صلاحية بقاء نظام الوقف أو عدمه، فدار جدل عنيف بمجلس النواب بين خصوم الوقف - وعلى رأسهم عبد الحميد عبد الحق، وحمد على علوية ويوسف الجندي - وبين أنصاره، وعلى رأسهم محمد نجيب الغرابلي - وزير الأوقاف

إذ ذلك. وكان سعد زغلول رئيساً لمجلس النواب فى تلك الفترة، وقد أيد وجهة نظر أنصار الوقف، وقال إن « على كل من يهمله هذا الموضوع أن يبحث ويفكر فى الطريقة التى يمكن أن تزيد فى حماية المستحقين، لأن الإلغاء ليس طريقة لزيادة الحماية بل هو طريقة لرفعها »^(١٤٤).

لم يتوقف سعى خصوم الوقف إلى توظيف المؤسسة التشريعية لخدمة دعواهم، فتقدموا لمجلس النواب فى سنة ١٩٢٦م باقتراح تأليف لجنة لبحث نظام الأوقاف الأهلية، ولكن المجلس رفضها، فاستمر الجدل خارج المجلس، وألقى علوبة باشا محاضرتين فى ٢٤ ديسمبر ١٩٢٦م، وفى ١٦ ديسمبر ١٩٢٧م، انتقد فيهما الوقف من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، وخلص إلى أن ضرر الوقف أكثر من نفعه، وطالب بتدخل السلطة بتنظيم الوقف الخيري والأهلى، وأن تجعل ما ينشأ جديداً من الوقف الأهلى لا يكون إلا مؤقتاً^(١٤٥). فتصدى الشيخ محمد بخيت المطيعى للرد عليه بمحاضرتين بتاريخ ٢٠ فبراير ١٩٢٧م، و ٢٠ يناير ١٩٢٨م فند فيهما الحجج التى استند إليها علوبة باشا، وأكد على أنه « لوجاز لولاة الأمور بإبطال الأوقاف لجاز لهم أن يبطلوا جميع الأحكام: شرعية كانت أو أهلية، وذلك فتح لباب الفساد والفوضى ». كان أهم ما أشار إليه الشيخ بخيت ما ذكره من أن مهاجمة نظام الوقف والدعوة إلى حله هى جزء من حملة دعاة الفرنجة والتجديد « الذين يدعون وجوه فرق بين الدين والعلم، ويقولون أن الدين قاصر على الأمور الرئحية وقد كذبوا وفترى »^(١٤٦).

وإلى جانب ما طرحه الشيخ بخيت فى الرد على علوبة باشا، أصدر العلماء بياناً شاملاً أوضحوا فيه « حكم الشريعة الإسلامية فى الوقف الخيري والأهلى »، ووقع على البيان ٤٥٠ عالماً من العلماء، كان منهم سائر أعضاء هيئة كبار العلماء، وشيوخ المعاهد الأزهرية، وعدد كبير من العلماء والمدرسين بالأزهر الشريف... وكان من أهم ما تضمنه البيان: الإشارة إلى أهمية نظام الوقف كوسيلة للتصدى « للكارثة الاستعمارية.... لأن إطلاق الأراضى من حصانة الوقف يجعلها سهلة التناول للأجانب، فيتوغلون بسببها فى خلال وطننا، ويستأثرون بفوائد نحن أحق بها من وجهتى الحياة المدنية والحياة الاستقلالية ».

وقد ظهرت استجابة من نوع آخر لما أثير حول الأوقاف تثلت فى أطروحات الدكتوراه حول نظام الوقف التى قدمت إلى كلية الشريعة بجامعة الأزهر، حيث بلغت الرسائل التى قدمت خلال الفترة من سنة ١٩٢٩م حتى سنة ١٩٣١م حوالى (١٢) رسالة؛ منها خمس رسائل

فى سنة ١٩٢٩م وحدها. إن هذا يكشف عن خطاب يحاول أن يحمى موقفه وموضوعه من خلال تكثيف الخطاب وتنويعه ليس إلا، ففىما كان المشايخ يخرجون البيانات ولا يتابعونها، والرسائل العلمية تعد فى الكليات الأزهرية كان خطاب التغريب المؤسسى يتصافر مع الواقع المؤسسى الأشمل أو الأفعل: الدولة ومؤسسات الحكم.

فى منتصف الثلاثينيات تقدمت « لجنة الأوقاف بمجلس النواب » باقتراح إلى المجلس فى تقريرها عن ميزانية الأوقاف فى سنة ١٩٣٦م تطلب فيه « الموافقة على إصدار تشريع يمنح إجازة الأوقاف الأهلية.. أما الأوقاف الخيرية فتبقى جائزة بشرط أن تكون أعيانها محددة.. »، وعندئذ دارت رحى الجدل من جديد بين أنصار الوقف وخصومه داخل البرلمان وخارجه، وكان من أهم ما صدر عن أنصار الوقف خارج البرلمان فى هذه الجولة هو المقالات من قبيل مقالة كتبها محمد فريد وجدى بمجلة الأزهر بعنوان: « هل يلغى الوقف الأهلى؟ » وحذر فيها من خطر حل الوقف؛ لأنه سيؤدى إلى تسرب ثروات البلاد للأجانب، وردَّ على القول بأن نظام الوقف الأهلى قد يحمل على مخالفة الشريعة فى توزيع أنصبه الميراث؛ حيث قرر أن علاج المخالفة لا يكون بالإلغاء وإنما بالمطالبة برء القسمة إلى أصول الشريعة إن كانوا يدافعون عنها^(١٤٧). وفى هذا يتشابه رء محمد فريد وجدى مع ما طرحه سعد زغلول من قبل من أن حماية المستحقين لا تتم بإلغاء الأوقاف؛ لأن ذلك ليس فيه زيادة للحماية بل رفع لها.

التطور الجديد الذى حدث فى هذه الجولة هو موافقة « مجلس الوزراء » - بتاريخ ١٩ ديسمبر ١٩٣٦م - على تشكيل لجنة بوزارة العدل « تقوم بوضع مشروع قانون شامل للأحوال الشخصية وما يتفرع عنها، والأوقاف والموايرث والوصية وغيرها مما يدخل فى اختصاص المحاكم الشرعية والمجالس الحسبية ». وهكذا بدأت الخطوات العملية للإصلاح المنشود!

ورغم هذا التصافر العلمانى فإن خطاب التهوين ضمن الجانب الشرعى كان سائداً، فرأى الشيخ فرج السنهورى أن « محاربة نظام الوقف والثورة عليه » من سنة ١٩٢٦م إلى سنة ١٩٣٦م لم تكن نابعة لا من الحكومة ولا من الأحزاب ولا من ممثلى الأمة المصرية بمجلس النواب والشيخ فى أغليبيتهم، أما رأى العام فلم يكن مغتبطاً بتلك الدعوة (!)، وأن هذه الدعوة قد « قام بها نفر قليل كان نصيبهم على الدوام الخذلان والفشل ». هكذا تكون مواجهة التأزيم بالتقزيم، ومقاومة التسميم بالتهويم، والحركة بالقول، والفعل بالأمانى.

فقد استمرت جولات السجال حول الوقف داخل البرلمان بمجلسيه النواب والشيوخ - أثناء مناقشة مشروع قانون الوقف، وخاصة فى سنتى ١٩٤٤ و١٩٤٦م، وقد لجأ كل من الفريقين (خصوم الوقف وأنصاره) إلى استخدام حيلة ما دار من جدل حول نظام الوقف منذ بداية القرن، لدعم موقفه، وتأييد مطالبه داخل البرلمان وخارجه، ولا جديد. فخصوم الوقف - بالجلسين - ركزوا على سلبياته، وكان مدخلهم إلى ذلك - كما كان دائماً - هو المدخل الاقتصادى والإدارى ... وقد استندوا - فى مجادلاتهم - إلى إلغاء الأوقاف فى تركيا سنة ١٩٢٤م على أثر الثورة الكمالية. كما أشاروا مرات كثيرة إلى قيام الثورات التى حصلت فى البلدان الأوروبية بإلغاء أنظمة مشابهة لنظام الوقف مثل فرنسا إبان ثورتها الكبرى فى سنة ١٧٨٩م، وسويسرا التى حظرت فى سنة ١٩١٢م، وألمانيا فى سنة ١٩١٩م. واعتقد خصوم الوقف أن القضاء عليه أحد شروط التقدم واللاحق بركب المدنية الحديثة^(١٤٨)، وقد حاولوا ساعتها استصدار قرار من البرلمان بالموافقة على إلغاء الوقف الأهلى القديم ومنعه مستقبلاً، ولكن الأغلبية العظمى صوتت لصالح الإبقاء على الوقف الأهلى وإجازته فى المستقبل^(١٤٩).

أما أنصار الوقف بالجلسين^(١٥٠) - أيضاً - فقد ركزوا فى دفاعهم عن وجهة نظرهم على إيجابيات الوقف، وكان مدخلهم إلى ذلك - كما كان دائماً - هو المدخل الشرعى / الاجتماعى، فأكدوا على أنه نظام إسلامى شرعى؛ وأنه يساهم فى دعم قوة المجتمع بما يوجده من مؤسسات ذات نفع عام باستقلال ذاتى عن سلطة الدولة...

أما عن الحكومة ساعتها فقد تبنت الرؤية الإصلاحية لأنصار الوقف؛ « لأن إصلاح نظام الوقف وعلاجه لم يُجرب » - كما عبّر محمد صبرى أبو علم وزير العدل آنذاك.

والحاصل أن جدل الفريقين قد أسهم - على الأقل - فى صدور أول « قانون » موحد للوقف فى تاريخه، وهو القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م، الذى يعد أيضاً أول عمل تشريعى خاص بنظام الوقف تقوم به « الدولة المصرية الحديثة ». وقد أسفر تطبيق أحكام قانون الوقف خلال المدة من يونيه ١٩٤٦م إلى سبتمبر ١٩٥٤م عن اتجاه موجة المدّ فى الوقف نحو الانحسار من ناحية، ورجوع عدد كبير من الواقفين عن أوقافهم التى يرجع إنشاؤها إلى ما قبل صدور قانون الوقف من ناحية أخرى^(١٥١).

واستمر هذا الانحسار والتراجع حتى بادر مجلس قيادة ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ بإصدار

المرسوم بقانون رقم ١٨٠ فى ١٤ سبتمبر ١٩٥٢م بإلغاء نظام الوقف على غير الخيرات. ثم توالى بعد ذلك القوانين التى أدت إلى ضمور مؤسسة الأوقاف فى مصر، بإلغاء الأوقاف الأهلية التى كانت على الذرية والى كانت ستؤول أعيانها بعد انقضاء الذرية إلى جهات الخير، وبضم الأوقاف التى كانت على جهات برّعامه إلى وزارة الأوقاف وندماجها فى الإدارة المركزية للحكومة، وبانصراف الناس عن الوقف من جديد^(١٥٢).

لقد تضافر الخطاب اليوليوسى مع التوظيف السياسى للدين فى واقع الدولة بإخضاع المؤسسات والسياسات والتشريعات المتعلقة بالإسلام وخطابه للدولة لى يضى حالة من « تأميم الدين » بعد « تحييده » و« توظيفه ». إن التأميم والتوظيف سمحا لهذا الخطاب أن يقول كل شىء مهما كان متناقضاً مع ذاته، فعلى الرغم من مناداة عبد الناصر - فى عدد من خطاباته - بضرورة « عدم إقحام الدين فى السياسة »؛ « لأن فى هذا إفساداً لكل الخطوات » - كما ذكر^(١٥٣)، نجد الشرباصى وزير الأوقاف يعلن من ناحيته أنه « لا انفصال للسياسة عن الدين »^(١٥٤). لقد كان خطاب الدولة وتأميمه للمؤسسة والخطاب حولها إيداناً بمرحلة « موت » لخطاب الأوقاف، لتصير الكلمة عنواناً على وزارة فى منظومة الاحتكار السياسى؛ يتم فيها استكمال مسيرة التأميم لسائر فعاليات الأمة ومؤسساتها؛ من المسجد والدعوة والداعية والدعاء والخطبة والكتاب الدينى والفتاوى...^(١٥٥).

وهكذا يتضح جلياً من استعراض الجدل الحاد الذى ثار فى الخطاب الدينى حول الأوقاف، أن هذا الخطاب فى حقيقته كان استمراراً للصراع الفكرى بين الاتجاه العلمانى التغريبي، والاتجاه الإسلامى، وأن كلا الاتجاهين اختلف مفهومه للإصلاح عن الآخر؛ فإن كان الاتجاه العلمانى قد رأى فى مؤسسات الأمة المورثة معوّقاً للنهوض وأنه لا يمكن الاعتماد عليها فى تقدم الأمة، ومن ثم رأى: أن مؤسسة الأوقاف لا يتم إصلاحها إلا بإلغائها واستبدال مؤسسات حديثة على النسق الأوروبى بها، وكأن إصلاح الفاسد لا يتم إلا بإفساده واستبداله، وتنظيف البيت لا يتم إلا بحرقه، فإن الاتجاه المقابل - الإسلامى - كان يقرباً نظام الوقف به بعض السلبيات ولكنه كان حريصاً على أن اقتلاع هذه المؤسسة من جذورها ليس إصلاحاً بل تخريباً، ولذلك دعا إلى دراسة هذه السلبيات دراسة معمقة، وأن تتم معالجتها بخطة إصلاح حقيقية تبقى على تلك المؤسسة ولكن بعد القضاء على ما لحقها من عيوب.

واتضح كذلك أنه: إذا كان هذا الخطاب السجالي قد بدأ ثقافياً بين مفكرين ومن خلال الكلمة فقط؛ فإن أنصار التغريب قد ساهموا في تحويل الجدل حول الأوقاف إلى جدل ثقافى سياسى حاد حينما حاولوا في البداية الاستعانة بالسلطة التنفيذية لهدم نظام الوقف، ثم لجأوا إلى السلطة التشريعية حتى تمكنوا من استصدار قانون يهدد لإلغاء نظام الوقف برمته. وقد بدا الجانب الآخر على وعى بذلك من البداية مدركاً أن الخلاف حول الأوقاف هو جزء من الخلاف بين «الجديد» و«القديم»؛ ولذلك احتشد أنصاره، وكتبوا المقالات والكتب والمحاضرات، وأصدروا البيانات المطالبة بحماية الوقف، إلا أن هذا الفريق لم يُبدِ سعياً واضحاً لتكليف الظروف السياسية والاجتماعية لصالحه، ولم يبدُ حريصاً على متابعة تحولات الخطاب التغريبى حين راح يستقوى بسلطات الدولة لإنزالته.

وحين انتقل الخطاب حول الأوقاف إلى المجال السياسى البحث بتدخل الدولة بالفعل، عندئذ سكت الخطاب الثقافى والفكرى تماماً، وتكفلت الدولة المركزية بالمسألة؛ بإصدار تشريعات متتابعة -بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م مباشرة- قضت تماماً على الوقف الأهلى بما يحقق ما سبق أن طالب به أنصار «التغريب».

نفس الأمر جرى على المؤسسة الأزهرية؛ فمنذ تغييرات محمد على وخلفائه، وقذفهم مقام العلماء إلى ذيل القائمة، واتباعهم سياسة القتل بالإهمال والإغفال، والقتل بالإلحاق المؤسسى والقبض على مداخل الارتزاق، بدأت مسيرة تقزيم الأزهر الذى كان القائد الأساس لمقاومة طوفان اللحظة الأولى النابليونية. أعقب مرحلة التقزيم مرحلة التآزيم حين أُشير إلى التعليم الأزهرى كعائق، ونظام غير موافق على نحو ما تبذرت إرهابياته فى خطاب الطهطاوى؛ ليتطور أمر الأزهر إلى جامعة مريضة مترهلة تقاد كالأعمى ولا تقوى ولا تولد قيادات، اللهم إلا على نحو متقطع وبمبادرات فردية لا تنسب ذاتها ولا حركتها ولا خطابها إلى الأزهر الجامع والجماعة والجامعة.

ومنذ تكوين الأحزاب السياسية لممارسة الحياة البرلمانية أخذت السياسة الحزبية تقترب من الأزهر لتكسبه إلى جانبها^(١٥٦). وانتهجت مجلة الأزهر -وهى لسان حال الأزهر- نفس المنهج بتملق السلطة (ممثلة فى الملك: فؤاد ثم فاروق) هذا مع حرصها على إظهار أنها لا تعمل بالسياسة. ويتتبع دور الأزهر فى فترة الأربعينيات لى نصل إلى الفترة السابقة على ثورة يوليو

١٩٥٢م مباشرة، نجد أنه وبالرغم من أن بعض علماء الأزهر أدوا دورًا في الحياة السياسية المصرية حتى قيام الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩م، إلا أنه وبصفة عامة فإن تنازع السلطة من ناحية، والاحتلال البريطاني من ناحية ثانية، والحكومة من ناحية ثالثة، كل ذلك ألقى بظلاله السلبية على احتمال قيام الأزهر بدور سياسى فعال.....(١٥٧).

وهكذا ابتعد الأزهر كمؤسسة عن الحركة الوطنية والسياسية بعامه، وتركزت مطالب علمائه فى نواحٍ مادية بحتة، الأمر الذى جرَّ السلطة فى خطابها تجاه الأزهر، وأفرز خطابًا أزهرِيًّا واهنًا حينًا ومستخذيًا حينًا آخر وغائبًا فى أغلب الأحوال. من ذلك عندما تولى الشيخ عبد المجيد سليم مشيخة الأزهر للمرة الثانية عام ١٩٥٠م وقع خلاف بينه وبين مصطفى النحاس باشا رئيس الوزراء بسبب ميّزَنية الأزهر، وطالب شيخ الأزهر النحاس بوجوب تسوية الأزهريين المتخرجين فى الأزهر بغيرهم من المتخرجين فى الجامعة، وذلك بعد أن أعلن الطلبة الأزهريون الانقطاع عن الدراسة من أجل تسوية حالتهم، فكان رد النحاس على شيخ الأزهر هو تهديده بضرب الأزهريين بالرصاص إن لم يعودوا إلى الدراسة(١٥٨).

وخلال المرحلة اليوايسية يأخذ خطاب الأزهر وخاصة « خطاب الفتاوى » طابع التفصيل على مقاس « الإرادة السياسية المنفذة » لتصبح بحق « فتاوى السلطان ». فمن فتوى مفتى الملكة ١٩٤٨م محمد حسنين مخلوف التى تقضى بمخالفة « توزيع الملكية » قسرًا لتعاليم الدين الإسلامى، وفتوى ثانية معززة للأولى تقضى بأن « تحديد الملكية » حكوميًّا أمر يخالف ما جاء فى كتاب الله (١٥٩)، إلى فتاوى تأييد قوانين الإصلاح الزراعى ثم تأييد « الاشتراكية العربية » التى صُرح بها كأيديولوجية رسمية للنظام منذ مطلع الستينيات وإصدار الميثاق (القوانين الاشتراكية ١٩٦١م، الميثاق ١٩٦٢م)؛ حيث انبرى كل رموز المؤسسة الأزهرية يسوِّعون ثم يؤصلون إسلاميًّا وشرعيًّا ما كفرؤا به وحرَّموا من قبل:

- فمدير جامعة الأزهر د. محمد محمد البهى جعل الاشتراكية العربية « تكرارًا للقيم الإسلامية... من خلال العمل المنتج الذى يجمع ما بين الماديات والقوة الرّحية »، حتى جعل عقيدة الاشتراكية كعقيدة التوحيد(١٦٠).

- وهذه مشيخة الأزهر تبدأ - فى عهد الشيخ شلتوت - من حيث الاشتراكية « لا تتعارض مع الإسلام »؛ لتصل إلى اعتبار الثورة « استمرارية وخاصة فى مجال السياسة

الخارجية للمهمة المقدسة للإسلام ذاته»، بما يسوغ هجومًا أزهريًا على الدول والنظم العربية الرجعية «الظالمة والمستغلة»^(١٦١)، إلى دفاع الشيخ حسن مأمون عن القوانين الاشتراكية، إلى دعوة البهى إلى ضرورة توجيه طلاب الأزهر وعلمائه لإرساء الاشتراكية فى المجتمع^(١٦٢).

- وهذه مجلات الأزهر - خاصة مجلة الأزهر تحت مديرتها أحمد حسن الزيات - تنجيه إلى تعبئة المجتمع نحو الاشتراكية، وأسلمة الاشتراكية وتعريبها لإبعاد شبهة الماركسية، بل وعقد المقارنات بين الإسلام والاشتراكية والقوانين الوضعية التى تنتهى بأن أوجه الاتفاق تجب فى النهاية أوجه الافتراق^(١٦٣).

- وهذا المجلس الأعلى للشئون الإسلامية يصدر خطابًا يشيد بقوانين التأميم التى فعل فيها عبد الناصر كما فعل «على بن أبى طالب وعمر بن عبد العزيز»^(١٦٤).

وعند النظر فى مآلات الأمور نجد أن ما كان يرنو إليه الخطاب العلماني قد تحقق بالفعل واستبدلت المؤسسات الحديثة بالمؤسسات التقليدية، ومع ذلك لم تحدث النهضة التى تم الحديث عنها كثيرًا؛ بل - على العكس من ذلك - زُِد تخلف الأمة، وكان إلغاء الأوقاف وتدجين المؤسسة الأزهرية وتقويض المحاكم الشرعية وحصرها وتصرها من أهم الأسباب الرئيسية فى ذلك؛ باعتبار هذه المؤسسات مثلت قاطرات للحراك والفعل والفاعلية والفعالية فى المجتمع المدنى المسلم بل والقبلى؛ مما كان يحول دون تغول الدولة المركزية فى كل شىء مهما كان خاصًا أو شخصيًا، وسيطر «السياسى» وهيمن على كل ما هو «عام» و«مشتري» و«مجتمعى» فى غيبة مؤسسات الأمة.

تبقى الإشارة إلى ملاحظات خاصة بتطور الخطاب حول المرأة والتعليم ومؤسسات الأمة:

إن كل هذه الموضوعات فرضها سؤل التحديث: تحديث حال المرأة، وحال التعليم، وحال المؤسسات، مقترنًا بالسعى إلى تحديث حال الدولة بالعلمنة التشريعية، ثم السياسية، ثم بالدمقرطة. ومن ثم كان السجال فى بداياته وعبر معظم مسيرته حتى انبلجت الدولة المركزية وريثة الاستعمار وأساليبه وطرائق عمله، كانت السجالات على صورة عرض وطلب، أو مثير واستجابات.

وكان التيار العلماني عادة ما يقف موقف المثير-باسم التجديد والتطوير والإصلاح والتحديث- ثم تتوالى الاستجابات والخطابات المترددة جيئةً وذهاباً. لكن المسيرة فى منتصف القرن العشرين كشفت عن خطاب إسلامى حاد، أعاد طرح وفرض أسئلة جذرية ليس على المقابل العلماني فقط، ولكن على الخط الإسلامى الآخر (التقليدى والأزهرى بخاصة الذى جرى تأميمه).

اختلفت قضية التعليم ومؤسسات الأمة بقضية التحديث وبقضية المرأة اختلاطاً عميقاً حجب أحياناً فقه أولويات المسألة... لم تتطور مسألة التعليم مع « خطاب » إنما مع « حركة » أولاً؛ فقد كان التعليم الأزهرى - فى مطلع الفترة محل الاهتمام - متصدراً ووحيداً تدعمه الكنائس، ولما جاء محمد على بحركة « تحديث مصر، وبناء مصر الحديثة على المنوال الأوربى »^(١٦٥)، وجد أن تغيير الأزهر ليناسب أهدافه أمر عسير، فتركه على حاله، وراح يضع لبنات نظام تعليمى على النمط الأوربى الحديث، وخاصة الفرنسى، وعلى أيدي جماعة من أتباع « سان سيمون » (زملاء أوجست كونت) ليتم تأسيس تعليم علماني « منفصل عن الدين وإن لم يكن يبدو أنه ضده »، وضعى الفلسفة، يصطنع رؤية مختلفة مضمرة للأشياء وطبائع الأمور والحياة وسُننها؛ الأمر الذى وصل ذروته ١٨٤٠م حين كان هناك تسعة آلاف تلميذ فى مصر « يأكلون ويسكنون على حساب الدولة » كما قال « كلوت بك »^(١٦٦).

كانت حركة فارقة: الدين وتعليمه يبقى على حاله معزلاً عن عصره، والعصر بأوربيته الغالية (من الغلو) يُصطنع له جهاز ونظام وفلسفة تعليم، يشرف عليها أوربيون أو متأوربون، تدعمه « قوة الدولة ».. لقد آل الأمر إلى أنه بعد أن كان محمد على « يقهر » الناس على إرسال أبنائهم لمدارسه، ويعدّ ذلك كالتجنيد الإجبارى، وإذا بالناس يقبلون ويتهافتون على هذا التعليم باطراد سريع.

لقد كانت النتيجة الأساسية لهذه الحركة الفارقة هى فرّق الأمة إلى التيارين الأساسيين اللذين استغرقا الساحة، ضمّنهما وفيما بينهما شرازم كثيرة: من ساروا فى الركب و« قالوا هذا عارض ممطرنا » واستبشروا بالتحول وبشّروا بالتقدم والتحديث، وراحوا يبحثون عن إزالة المعوقات (المورثات) أمام الوافد المستنير، وبين من عدّوا ذلك « غزواً » حضارياً و« تهديداً » للدين والقيم والثوابت.

مرة ثانية تسبق « الحركة » و« الممارسة الواقعية » الخطاب، فيؤسس على مبارك « مدرسة دار العلوم » ١٨٧٢م لتجمع بين الموروث والوافد، بين الأصالة والتجديد، ثم يتم تأسيس مدرسة « القضاء الشرعى » ١٩٠٧م للجمع بين دراسة الشريعة والأحكام الإسلامية ودراسة القوانين الوضعية أوربية المصدر.. لقد كان « الخطاب حول التعليم » ساعتها خافتاً باهتاً بالنسبة لسير الحركة التى أفرزت ليس كما يشاع « ازواجية » بل « غنائية » الكثرة التعليمية: مدارس حكومية، مدارس خاصة، مدارس مصرية، مدارس أجنبية، مدارس إسلامية قليلة جداً كالتى أنشأتها الجمعية الخيرية الإسلامية ١٨٧٨م، ثم مدارس تبشيرية واضحة الاسم والمسمى تكاثرت وربت على كل المدارس الأخرى عدداً وُعدة، ثم جاء الاحتلال الإنجليزي ليكرسها تحت رعاية دانلوب باشا..

وكان الخطاب غير مطروق، وهو فى نفس الوقت مسبوق بحركة صاحبة وكثيفة.. فخطاب الطهطاوى المشار إليه من قبل فى كتبه الثلاثة، لم يستثر خطاباً مؤيداً ولا معارضاً عبر عقود القرن التاسع عشر، إنما واكبته حركة تجاوزه وجذبت معها الخطاب عند نهايات القرن التاسع عشر إلى مستويين مختلفين: مستوى الخطاب حول التعليم الأزهرى، من الإصلاح، إلى الدمج إلى التطوير، ومستوى الخطاب حول التعليم العام؛ حيث غلب عليه خطاب تعليم المرأة، ثم خطاب تعميم التعليم، ثم خطاب مناوشات التعليم حول بعض الكتب التى أريد لها دخول الجامعة المصرية (تاريخ التمدن الإسلامى لجورجى زيدان، ثم فى الشعر الجاهلى لطفه حسين..).

وبالنسبة للمستوى الأول، فقد جاء موضوع الإصلاح الأزهرى من خلال كتابات صحفية على استحياء بدأها كاتب مغمور سيصبح فيما بعد هو حامل لواء هذا الإصلاح دعوة وفعلاً؛ وهو محمد عبده^(١٦٧)، ثم برز خطاب الامتحان والدعوة إلى دمج هذا التعليم فى التعليم العام تارة باسم الحداثة (سلامة موسى)، وتارة باسم القضاء على ازواجية لحفظ الوطنية الواحدة والمشرتت المصرى (طفه حسين)، وتارة باسم المصلحة الأزهرية خاصة مع إهمال الدولة للأزهر وتدليلها للتعليم الأميرى وطلبته (مثل مطالبات د. إبراهيم بيومى مذكور ولجنة الأوقاف والمعاهد فى مجلس الشيوخ فى مطلع الأربعينيات)^(١٦٨).

إنه فى الوقت الذى تسامح فيه الخطاب العلمانى التغريبى مع وجود بقايا تعليم دينى -

على إهماله- ودعمًا إلى دمجها وبماهاته فى التعليم العلمانى، فإنه باسم الوطن الواحد وانسجام النسيج الفكرى، لم يأبه بانتشار المدارس الأجنبية ومعاهدها وكلياتها؛ حيث كان التعليم باللغات الأجنبية على تنوعها ... لقد شهد عام الوطنية العلمانية ١٩١٩م إنشاء الجامعة الأمريكية فى مصر دون خطاب وطنى معارض، الأمر الذى يتشابه مع لحظة « عودة الروح » لمصر أولاً وقبل كل شىء، حيث كان الانفتاح إيذاناً بعودة الولايات المتحدة لقلب مصر مكانة بل ومكاناً، الأمر الذى أحسن الإشارة إليه د. سعيد إسماعيل على حين أشار إلى أن الجامعة الأمريكية « بدأت تعود إلى الصدارة بقوة لا مثيل لها، والذى يتأمل موقعها الآن.. يجده انعكاساً لموقع الولايات المتحدة الأمريكية نفسها على الساحة المصرية »^(١٦٩).

وعلى كل، فإن الخطاب لم يكن صدًى للواقع ولا مؤثراً فيه؛ إذ كانت الدولة المسيطرة (بالاهتمام) على التعليم العام، والمسيطرة (بالإغفال) على التعليم الأزهرى، تحرّك مسألة « الإصلاح » حسب « سير الحوادث » و« اتفاق الظرف »، إلى أن جاء عصر الثورة -الدولة اليوايسية- وخطابها التقينى المتمثل فى قانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١م لتطوير الأزهر وتطوير « التعليم الدينى »، « بتطوير معاهد الدراسات الإسلامية بحيث تواجه احتياجات النهضة، فلا تقتصر على الدراسات الدينية، بل يجب أن تجمع إليها علومًا أخرى تتحقق بها لكل خريج الخبرة والمعرفة وسلامة العقيدة »^(١٧٠).

هذا الحل المتمثل فى « التجاؤن » بين نوعى العلوم دون دمجها، كشف عن أن الجانب الإسلامى من التعليم أضحى يعامل على أساس أنه « الحائط المائل = المائلة » يجرى « التحديث والتطوير والإصلاح .. » عليه لكى « يواكب » و« يلائم » و« يناسب » العصر « العلمانى / العالمى »، ولا يتحدث أحد عن صلاحه وصلاحياته وإمكان الإصلاح به للتعليم العلمانى الأجوف المفرغ من الذاتية والمعنوية والقيمية.

لم يطرح سؤال تطوير التعليم المدنى / العام / العلمانى لكى يناسب / يلائم الثوابت الدينية والرؤية الحضارية الإسلامية. وفى هذا إشارة إلى أن خطاب المؤسسات / والتعليم / والمرأة صار فى نهايته يتخذ شكل « الفرض لا العرض » حين يرتبط بالدولة، وأنه فى تجربتى الدولة الفاعلة، أو حالتى خطابها الفاعل (محمد على - الثورة - الدولة) كان التحديث بالمدلول التغريبي يميل إلى « الغرس الصامت » لمؤسسات وتواضعات وأوضاع طالما أصّل لها الخطاب العلمانى

التغريبى... وأن الخطاب الإسلامى غالباً ما كان يواجه « الخطاب » التغريبى ولا يمنح نفس القدر من الاهتمام لسير الحوادث ومواجهتها، اللهم إلا فى لحظة إخوانية نجمت عنها فيما بعد ما عرفت بمرحلة الجماعات (الحركة) الإسلامية. ومن ثم يمكن القول إن مساحات الصمت فى تطور هذه القضايا كانت أكثر فعالية من مساحات الخطاب. ولم تظهر محاولات التأسيس والانتباه إلى « مناهج المقررات الدراسية وفلسفاتها » إلا متأخراً مع بروز ما يسمى بالصحة، وظهر ساعتها خطاب يشير إلى التبشير والتغريب من خلال هذه المقررات.

من هنا يمكن القول إن المرحلة الراهنة التى عادت تتكلم عن إصلاح الشرق باسم (الشرق الأوسط الكبير) منطلقة من قبل (الغرب) ومشايعة من قبل تيار (اقتناص الفرصة)، إنما تعبر عن حالة قصوى من انسداد الفجوة بين الخطاب العلمانى التغريبى الداخلى والخطاب الغربى المقتحم بأقصى أدواته وآلياته، فكلاهما (الغرب والتغريبون) يدعوان إلى النقطة القصوى فى مطالب التيار العلمانى التغريبى باسم إصلاح مناهج التعليم الدينى: وتطوير مناهج التعليم العام/ العلمانى لتكون « أكثر معاصرة » باسم « مجتمع المعرفة » و« إدخال التكنولوجيا الحديثة إلى التعليم ».

ومن هنا نربط أيضاً بين مسيرة « تعليم المرأة »، و« إشراك المرأة فى العمل الاجتماعى والثقافى والتعليمى » ومساواة المرأة بالرجل^(١٧) إلى خطاب « تمكين المرأة » والتى ترجمتها الحقيقية « تسليط المرأة » تفرقة بين تعبيرى enabling وبين empowerment، وأخيراً فى المطالبة برفع راية الاستسلام من قبل الخطاب المساجل لى لا يكون سوى الخطاب العلمانى الغربى (وليس التغريبى الآن) العولى (الأمريكى/ الأمريكى)، وتكون هذه هى نهاية المطاف وختام السجال.

إن اللحظة الراهنة هى لحظة التقاء الخطابين فى مسألة وجود لا حدود، وقتل لا إضعاف،...!!

وبعد،،،

وقبل الختام يحتاج المرء إلى تفسير النتائج الواقعية التى انتهت إليها الدراسة تفسيراً منطقياً وواقعياً كذلك.. فقد يتبادر إلى الذهن من هذا الاستعراض التاريخى الموجز لخريطة

الخطاب الدينى ضمن سجال «الإسلامى - العلمانى» أن شمة تراجعاً للخطاب الإسلامى عبر مسيرة القرنين قبالة الخطاب العلمانى وامتداداته اللهم إلا خلال الآونة الأخيرة؛ الأمر الذى يتطلب تفسيراً علمياً. ومن نافلة القول: أن نؤكد: أن ذلك يتطلب دراسة خاصة أو مساحة أوسع للتفصيل، غير أن الأمر لا يمنع من الإشارة التى تقوم مقام العبارة.

ففى عبارة واحدة يمكن القول إن كل عناصر «الخطاب الدينى» - كرسالة اتصالية، وكما عرّفنا عناصره، فى مطلع الدراسة- يمكن أن تسهم فى تفسير ذلك التراجع الظاهر للخطاب الإسلامى التأسىلى أمام نظيره العلمانى التغريبي خلال الأشواط الأولى؛ فيما يمكن إجماله فى الآتى:

- أثر الحالة الحضارية:

فلا شك أن السياق الحضارى أو ما نسميه «الحالة الحضارية» قد أسهمت بنصيب وافر فى إضعاف طرف أو خطاب وتقوية طرف آخر. فصعود الحضارة الغربية - فى ذات وقت تأخر وضعف الحضارة الإسلامية- ذلك كان لا شك يمثل أرضية ملائمة لصعود التيار التغريبي وخطابه العلمانى على حساب التيار التأسىلى.

- منهج كل من الطرفين:

فمن الملاحظ أن أصحاب الفكر العلمانى - ونتيجة الحالة الحضارية المشار إليها وتعاطيهم معها- قد اكتسبوا ميزة نسبية تمثلت فى منهجية مواءمة حكمت تفاعلاتهم، وورثوها من خلال تبنى المناهج الغربية التى أثبتت فعالية مع العصر ولولم تلق شرعية أو تثبت صحتها، على خلاف الخطاب الإسلامى الذى كشف عن أسلوب «التعامل الجزئى»^(١٧٢) مع قضايا العصر، وارتسمت مساراته فى شكل من التراجع إلى مواقع الأداء الدفاعى والاستهلاكى والنقدى دون مناهج محددة فى البيان أو البناء.

- التواء مع المرجعية السياسية الحاكمة:

فالدولة التى نشأت فى ظل مشروعات التحديث والنهضة الأولى، ثم ترعرعت فى كنف الاستعمار، ثم ورثته فكراً ونظماً وقيماً فيما عرف بمرحلة الاستقلال، هذه الدولة- القومية مثلت -بدورها- قيمة مضافة إلى كفة التيار العلمانى، خاصة فى ظل تعاملات

هذه الدولة مع الدين من منطلقات التحييد بالتقييد، أو التسييس والتوظيف، أو التلاعب به، أو احتكار الدين، أو الزحف عليه وعلى فعالياته وتأميمه^(١٧٣).

لكن من ناحية أخرى، يلاحظ أن الخطاب الإسلامي قد استطاع -خاصة في الآونة الأخيرة- أن يطور من آلياته المنهجية والفكرية والأدائية في التفاعل مع العصر ومستجداته وتحدياته، وأن يتجه صوب النظرة الشاملة التي تعبر عن «المنظور الحضارى» للنظر في التحديات التي تواجه عالم المسلمين؛ وإذا بهذا الخطاب يراكم على ذاته صعودًا، فيما أصيب الخطاب المقابل بحالة من حالات التوقف عن المراكمة والتكلس في سياقاته الفكرية وحججه بلا تجديد ولا تطوير، وبدا أنه يعاني من الأزمة التي بدا للكثير من المدارس الفكرية الغربية أن تعبر عنها كـ «أزمة في المنهج».

لقد واجه الخطاب التغريبي العلماني وحاضنته في سياقنا (الدولة-القومية) سلسلة من الأزمات ساهمت في تدهوره في الشوط الأخير، لعل أهمها:

- الأزمات والنكبات المتوالية في بناء ونماء الدولة-القومية أو قل: الدولة المركزية، بعد ما سمي بالاستقلال أو منذ بؤاده، حتى إن البعض أشار أو دعا إلى تأسيس «علم النكبات العربية»^(١٧٤).

- الصعود العولى وطغيانه على سيادة الدولة المركزية ومكانتها، وإصرار طوفان العولة على إنتاج دول تابعة أو مستباحة لا غير، مما أوقع التيار العلماني وخطابه في أزمة حقيقية بين التبعية للخارج أو اجترار الخطاب العتيق حول الظلامية والماضوية والمطالبة بالقطيعة مع الماضى والتراث؛ كأن هذا الخطاب قد فقد كل مهاراته المنهجية حين خير بين استبداديين من قبل سياقيه الحاضنين: الدولة فى الداخل، والغرب فى الخارج.

- سياسات «الدولة الكونية» (المارقة بحق) والتي تقود الحضارة الغربية اليوم، تلك السياسات التى اصطبغت بـ «خطاب دينى يمينى محافظ» استحالت على الخطاب التغريبي فى دائرتنا تبريرها أو الدفاع عنها أو التعاطى المكشوف معها، خاصة الممارسات العسكرية التى أدت إلى احتلال أفغانستان والعراق، ونشر الفوضى بالمنطقة، والتبنى المفرط للرؤية الصهيونية والعنصرية فى الصراع العربى/

الإسرائيلي، واتباع سياسات الكيل بمكيالين، وسياسات شبه عنصرية تجاه العرب والمسلمين في الغرب، مما أشاع حالة من الكراهية للولايات المتحدة.. إلخ.

وفى هذا الإطار، فإن أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١م وما تلاها من تداعيات سلبية لم تفعل إلا أن دفعت للأمام الحالة الراهنة: تصاعد الخطاب الإسلامى خاصة من نواحى التأصيل والمنهج عند بعض تياراته، فى حين أبدى الخطاب العلمانى تردداً بين خطاب اجترار أو خطاب تبعية وانجرار. وهنا يتساءل المرء: هل الأولى بالتجديد هو الخطاب غير الدينى أو الخطاب العلمانى؟!

وفى هذا السياق أيضاً، تثار مسألة: « من يتحمل المسؤولية عن الترنى العام وحال السجال المتواصل: الخارج أم الداخل؟ التيار العلمانى أم التيار الإسلامى؟ » تلك المسألة التى يمكن ضمها إلى دائرة الأسئلة التخيرية بحدة والشائعة فى أوساطنا الثقافية. بيد أنه فى إطار المنهج الذى تستند إليه الدراسة فى تطوير المقولة المنهجية لمالك بن نبي حول (الاستعمار والقابلية للاستعمار) ومقولته حول (الصحة والصلاحية)، ومقولة الحكيم البشرى حول (اعتبار السياق التاريخي) وربطها بمقولة (التاريخ كمعمل تجارب) لدى أستاذنا المرحوم د. حامد ربيع .. ومن منطلق ضرورات «الرؤية السننية» للتاريخ ومسيرته وسيروته، فإنه من المهم الإشارة إلى أن الحديث عن دور للخارج لا يمكن أن يكون منفصلاً بأى حال عن الداخل وقبلياته التى تتعلق بتوجهات الخطابات المتساجلة. إن تَكُن الخطاب العلمانى -بآلياته وامتداداته- فى فترة ما إذا كان متصلاً - كما قلنا - بالحالة الحضارية، فإنه أيضاً ليس إلا تعبيراً - من ناحية أخرى- عن افتقاد الخطاب الإسلامى للكفاءة والكفاية والحجية المناسبة والقادرة على الإصلاح الفعلى. إنه ليس الداخل وحده ولا الخارج وحده يمكنه أن يفسر المسار.. بل الأقرب أن يقال: إنه التفاعل بينهما وأنماطه.

ففى مسار البحث تبين كيف أن المشكلة المثيرة لسائرسجلات الخطاب الدينى تثلت فى «الوافد» وفى كيفيات استقباله؛ وذلك فى نفس سياق السؤال المحور: كيف نهض؟ كسؤال متّحد طرحت له إجابات مختلفة؛ ذلك أن السؤال نفسه حمل قراءات مختلفة اختلافاً مرجعياً وصل إلى حد «الاقتتال الثقافى».. الأمر الذى حدا بنا -فى هذه الدراسة- إلى أن نجعل من قضية «الهوية» -بمنظومة أسئلتها المذكورة- جوهر النظر فى الخطاب الدينى والتجديد، حتى صار العنوان: (خطاب الهوية وهوية الخطاب).

ومن هذه النقطة، يشار إلى دور الاختلاف والاختلال في نظم « أسئلة النهوض » كما تبدى في « منظومة أسئلة الهوية » وترتيبها؛ كجزء لا يتجزأ من منهج النظر الكلى. فإن كثيراً من الخطابات التي رُصدت.. تعاملت مع منظومة أسئلة الهوية إما بالإهمال جملة وتفصيلاً، وإما بتهميش بعضها، وإما بالتسميم ببعثرتها أو بجعل عاليها سافلها. فإن البدء الشائع - مثلاً - بالسؤال الثالث: (ماذا نأخذ -من الغرب تحديداً- وماذا نرفض؟) كان -على مشرعية السؤال في ذاته- نهجاً معيباً؛ ذلك أن حجية هذا السؤال لا تتأتى فقط من صياغته ولا من إلحاحه في ذاته، ولكن تتأتى كذلك من موقعه ومكانته داخل منظومة أسئلة الهوية. فالكلمة (نأخذ): تقتضى أولاً أن نكون عارفين و«عين بـ» من نحن؟: السؤال الأول»، و«عين تالياً بـ» ماذا نملك أو ماذا عندنا؟ » السؤال الثانى، أما فرض التفاعل مع الآخر والخوض فيه قبل معرفة الذات والوعى بإمكانياتها، فهذا ليس إلا فعل مَن يصدُّون عن السبيل ويبغونها عوجاً، ﴿ أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [آية ٢٢ سورة الملك]. ولذا خرج من هذه الخطابات مَن يشككون أصلاً في حقيقة « الهوية » وإن كانت لها معنى أو ثوابت، ومَن يسخرين من تعبير « ماذا نملك »؟ ويبادرين بالهجوم على الترتيب والتسقط لمعايب يعممونها والدعوة للقطيعة معه^(١٧٥).

وفى النهاية، فإنه لا يكفى النقد أو النقص، لذا تحاول خاتمة هذه الدراسة الإشارة إلى بعض النماذج البنيائية التى تجمع فى بيانها بين النقد والبناء، المشرعات البنائية التى يتطلب التفصيل فيها دراسة أو دراسات تفصيلية، ولعل فى الإشارة إليها ما يكفى فى هذا المقام.

رابعاً: حول مركزية مفهوم الهوية، وعلاقة الثابت والمتغير فيها:

ع، على بدء: هوية الخطاب وخطاب الهوية:

فى عصر ازديادت فيه تعبيرات النهايات (Ends)، وتواترت فيه بادئات مثل الما بعديات (Posts)، أو بادئات تشير إلى الجدة أو التجديد (Neo-)، سنجد « الهوية » فى قلب هذا النوع من التفكير، الذى يشير فى صميمه إلى « التجاوز»، باعتباره قيمة فى حد ذاته.

وهذا التفكير الذى لا يعرف حداً، قد يقابله تفكير من نوع آخر يعبر عن أقصى درجات

الانعزل والانغلاق والانكفاء والاكتفاء بذاته، يعبر عن حدّة في المواقف والرؤى، وتصلّب في التوجهات والأحكام.

وكلتا الرئيّتين (اللاحدية) و(الحدية)، تتصور فكرة وقضية « الهوية » بأنها قضية ناجزة؛ تارة بالنهاية (نهاية الهوية) أو بالتغير الانقلابي داخلها (ما بعد الهوية - أو الهوية الجديدة)، هذا عند الذين لا يعرفون حدوداً بالنسبة للتفكير في مثل هذه القضايا، أما الصنف الثاني صاحب الرئيّة الحديّة، فيرى قضية « الهوية » باعتبار أنها قضية ناجزة وفق رئيته الصلبة المغلقة، فيرى أنها قضية « منتهية » ولا يعترف بعناصر تغيّر في الواقع المحيط بها يؤثر ليس فقط في تصورهما، ولكن كذلك في طريقة تشغيل مفهوم « الهوية » وتفعيله على أرض الواقع، وقد يرى في مسألة الهوية - وضمن رئيته الانعزالية - إمكان عزّها عن محيطها الداخلي والخارجي، كأنه يكتفى من التعامل مع قضية الهوية بالحفاظ على جسدها وكيانها، بالتحنيط، ضمن عملية يمكن تسميتها « فن تحنيط الأفكار »... ويرى أن الشكل الوحيد للحفاظ على الهوية يكون بتجميدها أو جمودها.

تبدو هذه رئية فلسفية للثابت والمتغير والعلاقة بينهما، لعناصر الثبات ونشاط الحركة وديناميات فعلها وفعاليتها.

بقي ضمن هذه الرئية أن نعقب بنقطة أخيرة يمكننا أن نشير إليها بـ « سرطان الهوية ». والحالة السرطانية للهوية هي عملية تنافٍ داخل الإنسان تحاول فيه الخلايا السرطانية السيطرة على الخلايا الحيّة العفّية، وحينما تتمكن منها تحولها إلى خلايا سرطانية، هذا من داخل جسم الإنسان، وسرطان الهوية هو حالة التنازع والتنافي والاستبعاد والرغبة في هيمنة رئية على رئية، وحال التنازع لا يؤدى إلا إلى الفشل، والفشل يؤدى بدوره إلى ذهاب الريح، وبين تبديد قضية « الهوية » والتفكير بها، وبين تجميد النظر إليها أو صياغتها ضمن عقلية التقليد تقع الإمكانيات لتجديد النظر إلى قضية « الهوية » دون التبشير بنهايتها، أو التفكير بصيانتها عن طريق التجميد، أو دون محاولة لتحويل الهوية من نواة صلبة إلى حالة غازية أو سائلة.

ومن هنا تبدولنا أهمية البحث في إشكالية « الثابت » و « المتغير » والعلاقة بينهما داخل كل قضية أو مفهوم أو ظاهرة، وضمن حركية دائبة داخل دائرة الثبات، وحدود تحرك الفهم والرئية نحو « المتغير »، دون أن يعنى الثبات جموداً في الطبيعة، أو سكوناً يمنع الحركة، أو

قعودًا عن الفعل أو التفعيل أو الفاعلية، ودون أن يعنى المتغير نسبية مطلقة تُفضى إلى حالة من العدمية فى الرؤية والعينية فى التفكير.

«الهوية» بهذا الاعتبار فيض متجدد، لا يمنعه ثباته فى نواته الصلبة من إمكاناته للتفاعل مع الواقع المتغير. «الهوية» بهذا الاعتبار تظل مشرعة تحت التأسيس، وليست هناك نقطة ما يكتمل عندها إنجازها، كما أن تحققها على نحو تام، ليس ممكنًا، والكمال هنا شىء ننازه؛ ونقاربه، ولا نستحوذ عليه. ومن هنا نرى أن «الهوية» بحاجة إلى تجديد مستمر يلبور مفرقاتها، ويدفعها نحو التجسيد والتحقق بما يضى عليها من خصوصية مشاعر الأمة الدافعة الحاضرة، وجهاز مفاهيمها وفعالية أنشطتها، وتشكيلاتها الرمزية وأنساق القيم وحركة الوعى والسعى الدائبين؛ للتمكين لأصول «الهوية» وتجلياتها فى الزمان والمكان والإنسان.

ومن وجه آخر، فإن دخول الأمة فى مرحلة التراجع الحضارى، سوف يعنى الكف عن تجديد «الهوية» وبعثها وإعادة إنتاجها، مما يحولها إلى أشياء يتم تلقينها للناس دون أن تعنى لهم الكثير (لا تدفع ولا ترفع ولا تجمع)؛ وبذلك تتحول إلى عبء على الذاكرة.

وبهذا الاعتبار؛ فإنه يستحيل فاقد «الهوية» -أو المزيّف لجوهرها- إلى عالية وجودية وعالة معرفية معًا، ذلك أن الخيار فى الحياة يدور بين أمرين لا ثالث لهما؛ هما: إما أن يكون الموجود شريكًا كاملاً فى الوجود، وهذا يعنى أن يكون له موقعه المتميز ودوره المتميز فضلاً عن وجوده المتميز. وإما أن يكون على هامش الوجود؛ حيث لا مكانة ولا موقع ولا دور.

فالوجود الأول، هو الوجود بالهوية وفى سبيل الهوية، هو وجود حى وفاعل ومنتج، أما الوجود الثانى هو وجود هامشى سلبي، هو وجود مستهلك وهالك فى الاستهلاك، فالنهر يبقى نهرًا ما دام يجرى فى الأودية والسهول .. لكن ما إن ينتهى فى البحر حتى يصبح بحرًا، ويفقد خصوصيته كنهر، وبالتالي يفقد وجوده الذى له. كذلك الذى يلقى بنفسه فى «الآخر» هل يبقى له من علاقة تميز؟ أو من فارقة تفرق بينه وبين هذا الآخر، تمكننا من الإشارة إليه بالبنان أو ما سواه من أدوات الإشارة العضوية واللغوية والمعرفية؟

من هنا، فإن ما يذهب إليه البعض من أنه من الضروري «التضحية بالهوية من أجل الوجود»، لهو كلام مرنود وباطل؛ لأنه لا وجود من دون هوية، فالهوية والوجود متلازمان؛ وبالتالي لا يمكن التضحية بأحدهما دونما التضحية بالآخر. فمن يفقد هويته يفقد وجوده،

تمامًا كما يفقد النهر وجوده بمجرد أن يترك هويته ليتلاشى فى البحر، عندها يصبح بحرًا لا نهرًا.

فالانتقال من موقع « الذات » إلى موقع « الآخر » لا يمكن أن يتم دون التضحية بالوجود؛ وبالتالي فإن مَنْ يغادر ذاته بالطلق نحو الآخر؛ فإنه بدلاً من أن يستمد وجوده من « الوجود المنفرد الذى له » « يستمد وجوده من « الوجود المنفرد الذى للآخر ». فهو يعيش على مائدة وجود الآخر، ولذا ليس عنده إلا ما يقدمه له الآخر؛ إذ شمة بَوْن شاسع بين الحياة الوهم، وبين الحياة الحقيقية.

وإذا كانت الهوية تعنى -فى جوهرها- ما أكون به أنا أنا، والآخر هو هو الآخر، فإذا ما فقدت هذا الذى به أكون أنا أنا، فماذا يتبقى منى، بل ماذا أكون عندها؟

ألا أصبح وجوئًا قابلاً محضاً لأن أكون أى شىء؟ أى أستحيل من كونى وجوئًا مشخصاً إلى مجرد وجود هلامى قابل لأن يكون أى شىء؟

ولأن الوجود الهلامى قابل لأن يكون أى شىء؛ فإن إمكان الاستحواذ عليه من قِبَل الموجود الفاعل (المتعين)، أى الذى يملك هوية خصبة وفاعلة وقادرة يغدو أمرًا يسيرًا، كذلك يكون إمكان التلاعب به لجهة إعادة تشكيله وصياغته وبرمجته وفق حاسوب مصالح هويته الخاصة.

من هنا؛ فإن الهوية هى قوة الممانعة فينا إنء قوة الاستلاب التى يمكن أن تمارسها هوية أخرى على هويتنا؛ واستتباعاً على وجودنا الخاص. وهى أساس قوة الاحتفاظ بالحضور والشخصية، وبالتالي أساس الاحتفاظ بمرتكز علاقة التكافؤ بين الهويّات بدلاً من علاقة التسلط أو الاستتباع أو الاستعباد. فالهوية هى أشبه ما تكون بجهاز المناعة فى الجسم الذى يحول دون فتك الأوبئة به، والذى يعتبر نقطة انطلاق لكل الأدوية اللازمة لعلاج الأمراض الطارئة والعلل المهدّدة. وبالتالي، إذا ما فقد الجسم قوة المناعة وحال الممانعة بات مهدّداً من أقل الأمراض الخطورة؛ وفتكاً، كذلك الأمر مع فقدان الهوية يصبح التهديد أوسع وأشمل وأفدح ضرراً. وكأن فقدان الهوية هو بمثابة « أيدرة » للوجون الإنسانى فى مقابل « الأيدرة » التى تصيب الوجود البيولوجى للإنسان، ولذا كان طبيعياً أن تستنفر الهوية كل إمكاناتها عند التحدى أو المواجهة .. تماماً، كما هو طبيعى أن يستنفر الجسد كل قواه الدفاعية لحفظ وجوده وبوالمه وبقيائه وتنشيط فاعلياته.

فالهوية الراسخة والحية والفاعلة تشكل الأرضية الأساس لدينامية تصدّ ومواجهة شرسة وقوية لأى عدوان يمكن أن يتعرض لها بخطر الزوال.

والهوية لا تستمد وجودها فقط من نفسها وإنما تستمد وجودها أيضاً من الآخر؛ وبالتحديد من علاقتها مع الآخر (أصول التعارف)، ولعل من هنا يكون منشأ القلق والتوتر اللذين يصيبان الهويات، هذا القلق والتوتر. يختلفان باختلاف قوة الهويات وموقعها التاريخي وفاعليتها الحضارية. فالهويات القوية والفاعلة تاريخياً وحضارياً يكون اقترابها من الآخر أقل حرجاً وخوفاً، إن لم يكن بلا خوف أو حرج مطلقاً، أما الهويات الضعيفة على مستوى الحضور والفاعلية التاريخية والحضارية تكون على النقيض من ذلك؛ إذ تقوى لديها رغبة الالتصاق بنفسها، فى حين يشدد شعورها بالخوف من الآخر.

حركة الهوية فى التاريخ تعنى ضمن ما تعنى أنها -أى الهوية- « لا تفترض ثباتاً فى الحال، ووحدة فى المبدأ والمآل»، وبالتالى ليس صحيحاً « إن نحن افترضنا أننا ذوى هوية، أن يكون معنى هذا أن نفترض أننا ناجزون، شأن أية سلعة قادمة من وراء البحر». فمن يفترض الثبات المطلق للهوية إنما يخلط بين المعنى المنطقي للهوية والمعنى الفلسفى. فالهوية بالمعنى الأول -والتي يعبر عنها بمبدأ الهوية، والذي يصاغ وفق التالى: «أ هو أ» أو (أ = أ) - هو الذى يفيد الثبات، والمقصود هو ما إذا كانت قضية ما صادقة فهي صادقة أبداً.. فى حين أن الهوية -وكما أظهرنا ابتداءً- لا تعنى بالاصطلاح الفلسفى، أكثر من التعيين والتشخيص، أو ما يكون به الشيء هو نفسه وليس شيئاً آخر، أى ما يميزه عن سواه. والتميز لا يستبطن مطلقاً معنى الثبات، فمضمون التميز ودرجة التميز والتعين يختلفان فى الشدة والضعف مع الوقت وبحسب المعطيات والظروف، فليس التميز معطى أولياً ونهائياً، فهذا ما يتناقض مع طبيعة الوجود، بل مع أى وجود، ولكنه يرتبط بحال الحركة الناشط، فإذا كانت الحركة بالمعنى الفلسفى العميق لا تعنى «فناء الشيء فناءً مطلقاً ووجود شيء آخر جديد»، وإنما هناك «وجود واحد مستمر. يتدرج ويثرى بصورة مستمرة»، بكلام آخر.. «إننا إنَّه حركة فى درجات الوجود، فى سلم الوجود؛ أى لجهة الضعف أو الشدة، فإن هوية الوجود بما هى عين تعينه وتشخصه، لا بد من أن تخضع أيضاً لمنطق الضعف والشدة أيضاً وفى مسار التعيين والتشخيص والامتياز.

فالموجود كلما ارتقى فى درجات الوجود، وطوى مرحلة من مراحل وجوده، ارتقى فى

درجات التعيين والتشخيص والتميز، وبالتالي فى درجات الهوية، (أو دركاتها حال التراجع)، بل وباستنفاده لإمكاناته الخاصة بالحركة والتطور، يكون قد بلغ مرحلة الكمال فى الهوية.

لا شك أن هوية شجرة ما تختلف عن هويتها وهى لا تزُل مجرد بذرة، فبالقدر الذى تكون للبذرة هوية بالفعل فى مرحلة وجودها كبذرة، يكون إمكان الشجرة... المنطوى فى أحشاء البذرة إمكان هوية أخرى أو طور من أطوارها. فالارتقاء فى درجات الوجود هو ارتقاء حقيقى عميق بالهوية، يلزم عن كل تدرج منه موقع ونور متميز عن الموقع الذى قبله وعن الموقع الذى يمكن أن يليه.

إن خطابات التنافى والاستبعاد والعسف ليست إلا سرطان الهوية، وحوارات تعنى الهجوم على الخلايا الحية فى المجتمع والدولة والأمة جميعاً، ولا يمكن إلا أن تضعف الكيان، وربما - أو باليقين - قد تهدد الوجود ذاته. ألسنا أمام صورة مرعبة؟!.. «بعضى يمزق بعضى»، وهناك فارق بين وِاضح بين حوارات نافية لأصل الخلية الحية والنواة فيها، وحوارات تقوى وتنشط الجهاز المناعى الحافظ لعافية الكيان وفعاليته.

الحديث عن الهوية وعن مفهوماها، وعلاقات الثبات والتغير فيها، ووسطها الذى تتحرك فيه وبه، إنما يشكل مشرئاً بحثياً مستقلاً ينوى الباحث القيام عليه والاضطلاع به؛ وذلك لسبق اهتمام بعالم المفاهيم، خاصة ما يمكن أن نسميه بالمفاهيم القاعدية، أو المفاهيم الحضارية الكبرى، أو مفاهيم المظلة، أو المفاهيم الكبرى السارية فى كيان الإدراكات والتصورات والأنساق القيمية والمعرفية والرمزية.

مفهوم الهوية -على قلة حرّفه- يشكل واحداً من المفاهيم المعقدة والمركبة التى يجب الوقوف عندها وعليها، وبهذا الاعتبار فإننا لازلنا نعتبر من المفاهيم -المنظومة التى تتحرك صوب عناصر وشبكة علاقات فيما بينها، وأنساق تصاعد، وحالة من الممارسة النشطة الفاعلة، ضمن هذا التصور رأيت من الأنسب وحاولت أن أعرض- من غير تفصيل هذه الندوة ليست مقامه- قسّمات مشرّع للتعريف بالهوية يحل بعض إشكالاته، ويؤصّل كثيراً من فعالياته فى شكل يتعلق بمفهوم الهوية.

غاية الأمر إذن أن الحديث عن الهوية ليس فائض كلام أو بلاغة لغوية، بل هو بيان وإفصاح بما تعبر عنه من تحديد عناصر مهمة كثيرة، لا تلقى بالاً إلى دعاوى أوهام الهوية.

والحقيقة أن أزمة الهوية حين تستحكم تشبه إلى حد بعيد (الفتنة الثقافية)، والتي هي عبارة عن اضمحلال القدرة على التمييز بين الصواب والخطأ، والعجز عن اتخاذ القرار في المسائل الكبرى والمصيرية.

من المهم في هذا المقام أن نؤكد أن شبكة الخطاب التي طالت قضايا متعددة؛ غالب هذه القضايا نتجت عن ذلك الاحتكاك بين مرجعيتين -الإسلامية والغربية-، وذلك في ظل ميزان القوى الذي بدأ يميل بشدة للحضارة الغربية ما بين الحملة الفرنسية والحملة الأمريكية .. هذا الخط أو المتصل كان يشير إلى اختلال الميزان أكثر فأكثر لمصلحة الغرب، وبدأت قضية الهوية تحت مطارق متصل الحملات من الفرنسية إلى الأمريكية تفرز من جملة خطاباتهما ما سُمي بالخطاب الديني، والذي اجتذب بدوره كثير من القضايا الاجتماعية والثقافية والفكرية والقانونية ونظام الحكم، وقبل كل ذلك الشريعة والخلافة واللغة، وكل العمليات التي تمت تحت عنوان الإصلاحات وعمليات التحديث التي امتدت لتشمل المجال المؤسسي، وخاصة المؤسسات التي ارتبطت تقليدياً بالشريعة من مثل الأوقاف والأزهر.

إن الأمر على ما يقول الحكيم البشري من أن «..تكوّن الفكر الإسلامي الحديث عبر عشرات السنين الماضية، ومن عدد غير محصور من المفكرين والقادة والمصلحين، وتبلورت بعض قضاياها بتجارب عديدة، وهو فكر يتشيد وتترص لبناته تحت خط النار كما لو كنت تبني قلاعك وسط قصف مدافع الخصم عليك، وسط ما يبطرك به من صواعق الصواريخ ونيران القنابل والطائرات، ولا تزال اللبنة تترص والبناء يشيد .. »

هكذا نرى عمليات تجديد الخطاب الديني والمطالبة بها إنما تتم في ظل ما يمكن أن نسميه بالضغوط الحضارية.. وغالباً ما تقترن هذه الضغوط بالتنازع بين أحوال القوة والضعف، العزة والوهن، الغنائية والتمكين.

ومن هنا وجب علينا أن نتدبر تلك الإسهامات التي تنتقد التصورات السائدة حول مفهومي الموروث والوفاة، بما يقدم تحليلات حول جدلية العلاقة بين مضمون هذين المفهومين على مستوى التأصيل النظري، وعلى مستوى الممارسة التاريخية أيضاً في ظل تلمس مفهوم الاستقلال الحضاري، وضرورة حشد قوى الأمة وتياراتها الفكرية المتباينة من أجل إنجاز هذا الاستقلال. موصولاً كل ذلك بإطار المرجعية التي تشكل « منهجاً ينظر إلى الإسلام بوصفه أصل

الشرعية ومعياري الاحتكام، والإطار المرجوع إليه فى النظم الاجتماعية السياسية، وأنماط السلوك»، فى حين أن العلمانية كما يقول الحكيم البشرى «هى إسقاط هذا الأمر، والصدور عن غير الإسلام، وغير الدين فى إقامة النظم ورسم العلاقات وأنماط السلوك».

ففى معامل الفكر السياسى الإسلامى يتجه البشرى بكل عدته المنهجية وببوصلته الفكرية وبخرائط الأفكار التى تشتمل على الفكر - الفقه - النظم السياسية - الرؤية الفكرية - تشييد المؤسسات - المشكلات والقضايا:

التجديد، تأثير التوجهات الفكرية الغربية، النظم الوافدة، النظم الموروثة، الاندماج المؤسسى، تنوع الرؤى الإسلامية للواقع، المظاهر والعوامل المؤقتة للإدراك السليم والعميق لأوضاع المعيشة، تحديد أصول الأهداف الكبرى، حفظ الجماعة، الجماعة الوطنية، سبل النهوض، التيار الأساسى، التجدد الحضارى.

هذه المنظومة للحكيم البشرى تتطلب دراسة مستقلة فى دراساته للخطاب الإسلامى وقواعد تجديده الحضارى.

ضمن هذا السياق والفهم العميق نتبين لماذا لم يستخدم البشرى مقولة تجديد الخطاب الدينى منزوعة من سياق تجدد الأمة والتجدد الحضارى الشامل، بما يؤكد أن التجديد يجب ألا يطول الخطاب الدينى فحسب، أو يقتصر على الإشارة إليه بالاعتبار الذى يغمز إلى أن الأزمة تكمن فى الخطاب الدينى، وما يفضى به ذلك إلى ضرورات تجديده.

هذه النظرة إنما تعبر فى كل مرة كيف أن دعوات تجديد الخطاب الدينى إنما ارتبطت بالحمالات الغربية سواء أكانت الحملة الفرنسية أو الحملة الإنجليزية وحتى وقتنا الحاضر متمثلة فى الحملة الأمريكية.

إن السؤال الصحيح إذن: «هل نحن أمام ضغوطات تجديد الخطاب الدينى أم التجدد الحضارى الذاتى وتجديد الأمة؟».

والركن الركين هو قدرة تجديد وتكتيل وتماسك قوى الأمة فى مواجهة تلك الحملات العسكرية والغارات الفكرية. ومن هنا نختم هذا المقام لنصله بمقام آخر.

خاتمة وصلة:

تجديد الخطاب الدينى فرع يلحق بأصل، وهو التجدد الحضارى وتجديد الأمة:
الوصل بين الحالة الخشبية للرافعى، والطلاء الزئف لهويدى، والقرن الأبتروالقرن اللقيط
للبرى:

لا أدرى لماذا حضرنى فى هذا المقام كلام الطوفى فى « الصلة » بين الأصل والوصل،
فالأصل هنا هو « التجدد الحضارى الذاتى النابع »، والفرع الذى وجب إلحاقه بالأصل ورثه إليه
رثاً جميلاً هو « تجديد الخطاب الدينى »، حتى نحرر مفهومه ولا نتبع كل صيحة من هنا أو
هناك، أو أى مفهوم له يُراد أن يُرسخ تحت مطارق المدافع، والحملات المختلفة.

هذا الأصل .. فماذا عن الوصل!!؟

الوصل: إنما هو بين كلام قيل من زمن لمصطفى صادق الرافعى فى وحى القلم، وآخر غرض
موصول به لفهمى هويدى حول التجديد الزئف والإصلاح الضال، أو الإصلاح المخريق، وثالث
دائر بين قرن أبتروالقرن اللقيط يحدثنا عنهما البشرى.

هذا الوصل الذى يقتضى أيضاً التمييز والفصل؛ الفصل بين التجديد الذى يفضى إلى
« الخطاب الخشبى » من جهة، والتجديد الذى يقصد حفظ حياة الأمة وكشف قدراتها على
التحدى ومواجهة العصر بما يفضى إلى الفاعلية فيه.

فالرافعى يلفت نظرنا إلى تجديد الخطاب الدينى على طريقة « السيف الخشبى »؛ إذ
يَصْعَدُ « الخطيبُ المنبرَ وفى يده سيفهُ الخشبى يتوكأ عليه، فما استقر فى الذرة حتى خِيلَ إلى
المتفحص « أن الرجل قد دخل فى سر هذه الخشبة، فهو يبدو كالمرضى تُقيمه عصاه، وكالهرم
يُمسكه ما يتوكأ عليه، ونظرت فإذا هو كذِبٌ صريح على الإسلام والمسلمين، كهيئة سيفه
الخشبى فى كذبها على السيوف ومعدنها وأعمالها»...

وتالله ما أدرى كيف يستحل عالم من علماء الدين الإسلامى فى هذا العصر أن يخطب
المسلمين خطبة جمعة وفى يده هذا السيف .. علامة الدل والضعة والترجع والانقلاب والإدبار
والهزل والسخرية والفضيحة والإضحاك؟! ومتى كان الإسلام يأمر بنجر السيوف من الخشب
ونحتها وتسويتها وإرهاق حدّها الذى لا يقطع شيئاً، ثم وضعها فى أيدي العلماء يعتلون بها ذ
وُبة كل منبر؛ لتتعلق بها العيون وتشهد فيها الرمز والعلامة، وتستوحى منها المعنوية الدينية

التي يجب أن تتجسم لتُرى؟! أفى سيفٍ من الخشب معنويةٌ غير معنى الهزل والسخافة
وبلاهة العقل ونلة الحياة، ومسخ التاريخ الفاتح المنتصر، والرمز لخضوع الكلمة وصبيانية
الإرادة؟

... وخطب العالم على الناس، وكان سيفه الخشبى يخطب خطبةً أخرى، فأما الأولى: فهي
محفوظة معرّنة، ولا تنتهى حتى ينتهى أثرها؛ إذ هى كالقراءة لإقامة الصلاة، وكانت فى
عهدى الأول كالدرس لإقامة شأن من شئون الاجتماع والسياسة، فبينها وبين حقيقتها
الإسلامية مثل ما بين هذا السيف الخشبى وبين حقيقته الأولى، وأما الخطبة الثانية: فقد
عقلناها أنا عن تلك الخشبة وكتبناها، وهذه هى عبارتها:

وَيُحَكِّمُ أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ!.. لو كنتُ بقيّةً من خشب سفينة نوح التى أنقذ فيها الجنس
البشرى، لما كان لكم أن تضعونى هذا الموضع؛ وما جعلكم الله حيث أنتم؛ إلا بعد أن جعلتمونى
حيث أنا، تكاد شرارةٌ تذهب بى وبكم معاً؛ لأن فى ونيكم المادة الخشبية والمادة المتخشبة!..
(ويضيف الخطاب الخشبى):

وَيُحَكِّمُ!.. لو أنه لخطيبكم شيء من الكلام النارى المضطرم، لما بقيت الخشبة فى يده
خشبةً؛ وكيف يمتلئ الرجل إيمانه بإيمانه، وكيف يصعد المنبر ليقول كلمة الدين من الحق
الغالب، وكلمة الحياة من الحق الواجب؛ وهو كما ترى قد انتهى من الذل إلى أن فقد السيف
رِيحَه فى يده؟.

أيها المسلمون: لن تفلحوا وهذا خطيبكم المتكلم فيكم؛ إلا إذا أفلحتم وأنا سيفكم المدافع
عنكم.. أيها المسلمون: غيرى، وغيرنى!..

إنها دعوة إلى التجديد «الدافع» «الرافع» «النابع»، لا نزيّف عليه بالتجديد الخشبى أو ما
أسماه الأستاذ فهمى هويدى.. «تغيير الطلاء ليس حلاً...»، ذلك الإصلاح الذى يتحول سيفه إلى
خشبة ويُنتج من هذه الحالة خطاباً خشبياً «قد يُسمى» تجديدياً.

هذا هو العالم الدينى، لابد أن يكون ابن القوات الرّحية، لا من الكتب وحدها، ولا بد أن
يخرج بعمله -بعد علمه- إلى الدنيا، لا أن يُدخل الدنيا تحت سقف الجامع، ويحبسه على أعواد
المنابر.

إنه الخطاب الذى يحرك معانى المقاومة والممانعة، ويؤسس لنفسية «العزة»، فى خطابٍ

تتحرك فيه كل فعاليات الأمة، ويواجه كافة تحديات الواقع ومشكلاته، هذا هو تجديد الخطاب (الدينى) الذى نعرف، وليس حالة تختزن فيها عملية الإصلاح أو التجديد فى أشكال زُئفة كممارسات تحسينية..

« من أسف أن الممارسات التحسينية التى يشهدها العالم العربى الآن، تقف فى الإصلاح عند حدود إعادة طلاء العمارة بلون مختلف يتمشى مع أحدث الصيحات فى عالم السياسة؛ وهو ما يعنى الإبقاء على المبنى كما هو بأركانهِ وعائمه، وأحياناً بالعِوَج فى مِعْمَارهِ وبالشرخ التى تعتريه وإن شئت فقل: إنه الإصلاح الذى يُبقى على استمرار الوضع القائم، ولكن بإخراج مختلف وجهٍ أكثر جاذبية... لأنها ربما أشاعت وهماً كاذباً بالإنجاز...»^(١٧٦). بين التمويه على التجديد والإصلاح فى الأمة على الطريقة الخشبية التى توهم بالصورة المصطنعة وتموّه الجوهرية الحقيقية، والتى تنتج خطاباً خشبياً، وبين طريقة الطلاء الزُئف التى تشيع وهماً كاذباً بالإنجاز فى مقام الإصلاح؛ فى شموله سياسياً كان أو دينياً، وبين هذا وذاك. يقع الوصل الذى نريد أن نتعلم منه ذلك الدرس فى عملية التجديد؛ لنخلص إلى غايتنا الواجبة اللازمة والممكنة وما هى منا ببعيد: إنها التجدد الحضارى، وتجديد الأمة الذى لا يمكن أن نفهم تجديد الخطاب الدينى؛ إلا فى سياقاته وإطاراته.

وربما من قلب الأصل والوصل، يخرج الفرز لكل دعاوى تجديد الخطاب الدينى، فنؤكد على كل ما استند إلى أصل، وكل ما فتى ببلوغ الموصل ويقصده بين الأمة ومركزية هويتها وفعاليتها حركتها وصحة كيانها، وبالجملة عناصر فاعليتها وشهودها الحضارى، وتنتقل بالمجتمع كله من حالٍ واهنٍ إلى حالٍ جديدٍ ناهضٍ، تنسجم هياكله وأبنيته فى أداء وظيفى واحد.

إنه الجامع والواصل بين الرؤية الفارقة، والكاشفة، والناقدة البيانية لفترة ممتدة، كان من نتائج هذه الفترة، فترة القرنين و«القراءة» فيهما من الحملة الفرنسية إلى الحملة الأمريكية .. حدوث نوع من الانفصام بين حركة الإصلاح المؤسسى وحركة الإصلاح الفكرى، ونوع من الازواج بين الأبنية «التقليدية» -أو كما تسمى- نظماً وفكرًا، وبين الأبنية الحديثة نظماً وفكرًا، فصار القديم أبتراً مقطوعاً؛ لم يفض إلى جديد من نوعه أو من مادته ومائه، وصار الجديد أجنبياً لقيطاً، وتَد من نسق عقيدى آخر، ومن أوضاع اجتماعية وتاريخية مختلفة، وما أن حلَّ القرن العشرون، حتى كانت البيئة الاجتماعية والفكرية قد تصدعت بين قرن أبتر وقرن لقيط أعقبه، وهذا ما ورثناه حتى اليوم، وما تواجهه مجتمعاتنا فى نُظُمها السياسية

والاجتماعية بمجتمع مصدوع عليها أن تلأم صدعه، وأن تجدد قديمه وتؤصل حديثه..» فى إطار
يجمع بين الأصل والوصل.

هاهى الرؤية الكلية الشاملة تتخلق من أصل ووصل، إن أساس النظر-كما عند الحكيم
البشرى- «..أن ثمة أصولاً وإطاراً مرجعياً: أرى وجوب الحفاظ عليها وهى: إن نظرنا إليها على
المستوى الفلسفى وجدناها ذات أساس إيمانى، وإذا نظرنا إليها على المستوى الاجتماعى
والحضارى وجدناها قوائم ارتكاز تتجمع عليها وجو، إدراك الهوية والشعور بالانتماء لدى
الجماعة... إن تجريد مراحل التاريخ البشرى من تلك الخصائص الحضارية المميزة لكل من
الشعوب يطمس ذاتيتها، ويفتح الطريق لحضارة الغرب الغالبة التى تقدم بحسبانها تقدماً
وعصرية وحداثة، وبحسبان تاريخ الغرب هو معيار التاريخ البشرى كله، وبحسبان أن حاضر،
هو مستقبلنا، وأن واقعه هو مدينتنا الفاضلة..».

هذا هو النظر الحادّ الذى يحرك عناصر التجدد الحضارى وتجديد الأمة، ويرى فى أحد
فرعياته تجديد الخطاب الدينى استلهاماً لكل تلك المعانى، لا يموء على عملية التجديد أو
يزيفها، أو يضغط بها وعليها.

هذا التجديد للخطاب الدينى يتفهم عمق الصدع الذى ضرب فى كيان المجتمع: «إن
محاولة إضعاف الإسلام فى نفوس المسلمين خلال القرن الماضى - وربما قبله، وربما إلى الآن -
لم تتخذ شكلاً محارية الإسلام بوصفه عقيدة، ولا اتخذت شكل الهجوم الصريح أو النقد الصريح
له، من حيث هو نظام للحياة وأساس الشرعية الاجتماعية والسلوكية، إنما جرى ذلك بتغيير
الأوضاع الاجتماعية وأنشأت العلاقات بين الناس، بطريقة جعلها قائمة على تعارض مع
تصورات الشريعة الإسلامية وأحكامها، وتغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة
اليومية، بما قام به هذا التعارض، ولم يجر ذلك بالإقناع وتبادل الرأى؛ ولكنه جرى بالترجيح
والدعاية والإغراء وإثارة نوازع التقليد والمحاكاة..».

هل يمكن: - من خلال هذه الإدراكات لعناصر تجديدنا وأصول عملية إصلاح الأمة- أن
نتعرف ما هو تجديد الخطاب الدينى الذى نطلبه، لا تجديد الخطاب الدينى الذى يطلبنا؟ وأن
ننطلق من «خبرة» القرنين و«عبرة» مطالبات الحملات بتجديد خطابنا الدينى، نحو فكرة
التجدد الحضارى وتجديد الأمة النابع والذاتى، التى يجب أن تترجمها إلى فاعلية فى الوعى
والسعى؟!.

- (١) بالنظر إلى تصنيف الخطاب واللفظيات أو اللحظات التاريخية، تؤكد الدراسة: على أن عملية التصنيف هي - بلا شك - من العمليات المنهجية الدقيقة. وقد يكون الزلل الأساسي لأى تصنيف أن يقع فى الاختزال أو التعميم المخل.. إلا أن هذه الدراسة اعتمدت قاعدة (الأمر بما غلب عليه) كأساس يقيد الوصف ويخصص التصنيف، سواء للحظات التاريخية أو لألوان الخطاب الدينى. وفى هذا أيضاً لم يأت البدء بلحظة الحملة الفرنسية انطلاقاً من اعتقاد بكونها لحظة بعث أو لحظة تحول جذرى كما أبدت الكثير من الكتابات التى احتفلت بالحملة وذكرها .. لكن ذلك كان ملائماً للافتراض الذى تقوم عليه الدراسة؛ وهو: أن تجديد ما يسمى بالخطاب الدينى غالباً ما يتم فى ظل «الوطأة»، وطأة الحملات العسكرية، وهو الافتراض الذى ربما قطعت الدراسة شوطاً فى إثباته ضمن معمل التاريخ ولحظاته الكاشفة والفاقرة.
- (٢) محمد سعيد العشماوى: مصر والحملة الفرنسية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، تاريخ المصريين ١٦٣، ط١، ١٩٩٩م.
- (٣) العشماوى، المرجع السابق، ص ١٠٩، وراجع عبد الرحمن الجبرتى نفسه عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، (القاهرة، مطبعة الآثار المحمدية، د.ن. ج ١، ص ٢٣-٢٤).
- (٤) العشماوى، المرجع السابق، ص ١١١.
- (٥) المرجع السابق، وراجع بيان ذلك فى د. ليلى عنان، الحملة الفرنسية: تنوير أم تزوير؟ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٢م).
- (٦) الطهطاوى، تخلص الإبريز فى تلخيص باريز، دار الهلال، ٢٠٠١م، ص ١١.
- (٧) المرجع السابق، ص ١١.
- (٨) عبد الله النديم، لو كنتم مثلاً لفلتم فعلنا، فى: محمد كامل الخطيب، الشرق والغرب، القسم الأول ١٨٧٠-١٩٣٢م، قضايا وحوارات النهضة العربية (٦)، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩١م، والمقالة كتبت عام ١٨٩٣م، ص ص ٦٥-٩٠.
- (٩) الهلال، ج ٢، م ١٠، ص ٣٣ نقلاً عن د. فاروق أبو زيد، الفكر الليبرالى فى الصحافة المصرية، (القاهرة: عالم الكتب، ص ٥٧).
- (١٠) د. عبد المقصود عبد الغنى: فى الفكر الإسلام الحديث والتحديات المعاصرة، القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص ٩١.
- (١١) المرجع السابق، ص ٩١.
- (١٢) العروة الوثقى ١٨٨٤/٧/٢٦م، ١٨٨٤/٨/١٤م- نقلاً عن فاروق أبو زيد، المرجع السابق، ص ٢٧٦.
- (١٣) أبو زيد، المرجع السابق، ص ٢٨٤.
- (١٤) اللواء ١٩٠٠/١/١٦م، مقال بعنوان «رابطة الدين ورابطة الوطن»، وآخر ١٩٠٦/٨/٧م بعنوان «قوة الوطنية»، نقلاً عن د. فاروق أبو زيد: أزمة الفكر القومى فى الصحافة المصرية، دار الفكر والفن، ١٩٧٦م، ص ص ٤١-٤٢.
- (١٥) المرجع السابق، ص ٤٣.
- (١٦) تادرس المنقبادى: جريدة «مصر» نوفمبر ١٨٩٥م مقال بعنوان (بماذا تقوم الوطنية؟)، ثم نفس الجريدة ٢٢ فبراير ١٨٩٦م- راجع فاروق أبو زيد، المصدر السابق، ص ٣٧-٣٨.
- (١٧) الجريدة ١٩٠٧/٣/١٠م: «الوطنية فى مصر»، عن: أبو زيد، المرجع السابق، ص ٤٣-٤٥.

- (١٨) أبو زيد، المرجع السابق، ص ٤٥.
- (١٩) السياسة، ١٩٢٣/١٢/٣١م - مقال بعنوان «رأى فى القوميات»، عن: أبو زيد، نفسه، ص ٤٦.
- (٢٠) أبو زيد، المرجع السابق، ص ٦٠.
- (٢١) محمد الكلزة - صاحب صحيفة «وادی النيل» المتعاطفة مع الحزب الوطنى، وادی النيل ١٩٠٨/٥/٦م، اتحاد الشعوب فى مصر، عن: أبو زيد، المرجع السابق، ص ٩٢.
- (٢٢) تابع: الأخبار - ١٩٢٠/٦/٢٥م: القضية المصرية واتحاد الأمة، عن: أبو زيد، المرجع السابق، ص ٩٨.
- (٢٣) أبو زيد، المرجع السابق، ص ١٢٥.
- (٢٤) نفسه، ص ص ١٢٥ - ١٢٦.
- (٢٥) نفسه، ص ١٢٩.
- (٢٦) نفسه، ص ص ١٣٦ - ١٣٨.
- (٢٧) الأستاذ ١٨٩٣/٦/١٣م - عن أبو زيد، المرجع السابق، ص ص ١٤١ - ١٤٢.
- (٢٨) لسليم تفلأ - الأهرام، المرجع السابق.
- (٢٩) المؤيد أغسطس ١٩٠٧ - عن: أبو زيد، المرجع السابق، ص ص ١٤٦ - ١٤٧.
- (٣٠) الجريدة، ٧ مايو ١٩٠٧، أبو زيد ١٥٢.
- (٣١) الجريدة ٧ سبتمبر ١٩٠٩م مقال بعنوان «عليكم أنفسكم» عن: أبو زيد، المرجع السابق، ص ١٥٣.
- (٣٢) الجريدة ٢١، ٢٣/١٠/١٩١١م، عن: أبو زيد، المرجع السابق، ص ص ١٥٣ - ١٥٤.
- (٣٣) طه حسين، مستقبل الثقافة فى مصر، ص ٩٢.
- (٣٤) د. إبراهيم البيومى غاتم، الفكر السياسى للإمام حسن البنا، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢م)، ص ٢٨٤.
- (٣٥) المرجع السابق، ص ٥١.
- (٣٦) د. ماجدة صالح: الدور السياسى للأزهر ٥٢ - ١٩٨١م، مركز البحوث والدراسات السياسية - كلية الاقتصاد، ١٩٩٢، ص ٦٠.
- (٣٧) المرجع السابق، ص ٦٢.
- (٣٨) د. محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٠، هـ - ١٩٨٩م، ص ٨.
- (٣٩) راجع: د. محمد جابر الأنصارى: تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ١٩٣٠ - ١٩٧٠م، سلسلة عالم المعرفة رقم ٣٥، ١٤٠١/١٩٨٠م الطبعة الأولى، ص ٢١ - ٢٢، ومحمد ضياء الرئيس: الإسلام والخلافة فى العصر الحديث: نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٦، ص ٧١.
- (٤٠) انظر: «السياسة» الناطقة باسم الأحرار الدستوريين، العدد ٧٩٧، ٢٤ مايو ١٩٢٥م. نقلاً عن: د. إلهام شاهين: العلمانية فى مصر وأشهر معاركها، ج ١، ط ١، القاهرة: دار هارمونى ٢٠٠١م، ص ٢١٧، وسلامة موسى، الهلال - عدد أكتوبر ١٩٢٥ - نقلاً عن عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص ٦٢ - ٦٣.
- (٤١) انظر: السياسة عدد ٥ يوليو ١٩٢٥م نقلاً عن عمارة، المرجع السابق، ص ٦٩.
- (٤٢) د. إلهام شاهين، مرجع سابق، ص ٢١٨.
- (٤٣) المقطم، العدد ١١٠٥٣ - ١٢/٧/١٩٢٥م - نقلاً عن: د. إلهام شاهين، المرجع السابق، ص ٢٢٠.

- (٤٤) راجع : السياسة أعداد ٨٥٧، ٨٦٢، فى يومى ١٩٢٥/٨/٤، ١٩٢٥/٨/٢٥، وكوكب الشرق عدد ٢٦٩، ١٩٢٥/٨/٥ - نقلاً عن: د. إلهام شاهين، المرجع السابق، ص ٢٢٧.
- (٤٥) د. إلهام شاهين، المرجع السابق، ص ص ٢٢٢-٢٢٣.
- (٤٦) مذكرات فى السياسة، د. محمد حسين هيكل، ج ١، ص ١٣٤، ٢٣١، ٢٣٣، نقلاً عن: د. إلهام شاهين، ص ٢٢٥.
- (٤٧) د. إلهام شاهين، مرجع سابق ٢٢٨-٢٣٤ .
- (٤٨) د. إبراهيم البيومى غانم، الفكر السياسى للإمام حسن البنا، المرجع السابق، ص ٤٤.
- (٤٩) د. إبراهيم البيومى، المرجع السابق، ص ٢٨٥.
- (٥٠) راجع: البيومى، المرجع السابق،
- (٥١) انظر تحليلاً لهذه الرسالة: إبراهيم البيومى، المرجع السابق، ٢٩٧ - ٢٩٩.
- (٥٢) المرجع السابق، ص ٣٠١ - ٣٠٣.
- (٥٣) نفسه، ص ص ٦٣ - ٦٤.
- (٥٤) راجع: سلامة موسى كتاب «اليوم وغدا»، ط مصر ١٩٢٨م، ص ص ٢٢٩ - ٢٥٧، عن: سلامة موسى: التردد بين الشرق والغرب، فى: محمد كامل الخطيب، الشرق والغرب، القسم الأول، ص ص ٢٩٢ - ٣١٦، وراجع للمقارنة طه حسين، مستقبل الثقافة فى مصر.
- (٥٥) من حديث عبد الناصر إلى مدير تحرير جريدة لوس اتجلوس تايمز، لشئون الشرق الأوسط ١٩٧٠/٢/٣م، نقلاً عن د. ماجدة صالح، الدور السياسى للأزهر، مرجع سابق، ص ١٠٩.
- (٥٦) من خطاب عبد الناصر فى ١٩٦١/٦/٣٠، نقلاً عن: د. ماجدة صالح، المرجع السابق، ص ١٠٩.
- (٥٧) عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة: دار الكتاب العربى، ١٩٥١م، ص ص ٢٠٢ - ٢٠٣، نقلاً: عن ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، (ط ٢ مصححة، بيروت: دار أمواج، مكتبة الفكر الاجتماعى ١٩٩٤م، ص ١٢٥).
- (٥٨) عودة ١٦٣ عن نصار، ص ١٣٠.
- (٥٩) عودة ٢١١، عن: نصار، ص ١٣٠.
- (٦٠) نصار، ص ١٣٣.
- (٦١) نصار: ص ص ١٣٥ - ١٥٢.
- (٦٢) المستشار طارق البشرى: فى المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى فى التاريخ المعاصر، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٩٩٦م، ص ص ٤٠ - ٤١.
- (٦٣) البشرى، المرجع السابق، ص ٤٤.
- (٦٤) د. ماجدة صالح، المرجع السابق، ص ٢٠٦.
- (٦٥) د. ماجدة صالح، المرجع السابق، ٢٠٦.
- (٦٦) د. محمد نعمان جلال، د. مجدى المتولى، هوية مصر، القاهرة: البيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م، ص ٨٣ - ٨٤.
- (٦٧) راجع المرجع السابق، ص ص ٨٧ - ٨٨.
- (٦٨) المرجع السابق، ص ٨٩.
- (٦٩) المرجع السابق، ص ٨٩.

- (٧٠) المرجع السابق، ص ص ٨٩ - ٩٠.
- (٧١) المرجع السابق، ص ٩٩.
- (٧٢) نقلاً عن: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان (بدو ذكر المدينة، المركز العربي الدولي للنشر (الترجمة)، ١٩٩٠م، ص ٦٨.
- (٧٣) راجع في بيان «الشكلية التنظيمية» و«الجوهرية الفكرية»: طارق البشرى: فى المسألة الإسلامية المعاصرة: الحوار الإسلامى العلمانى، (القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م)، ص ص ١٠-١٨.
- (٧٤) راجع البشرى: فى المسألة الإسلامية المعاصرة: الوضع القانونى المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، (القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م، ص ١٦).
- (٧٥) د. سليم العوا، فى أصول النظام الجنائى الإسلامى: دراسة مقارنة، (القاهرة: دار المعارف، ط ٣، ١٩٨٣م، ص ص ١٩-٢٠).
- (٧٦) راجع عبد الرازق السنهورى: علم أصول القانون، ط ١٩٣٦، ص ٩١ نقلاً عن: د. محمد كمال إمام، الخلفية الفكرية والتشريعية والاجتماعية لاستبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية - مجلة المسلم المعاصر، السنة ١٥، ع ٥٨، ربيع ثانٍ ١٤١١هـ / نوفمبر ١٩٩٠م، ص ٦٨، وراجع كذلك البشرى، المرجع السابق، ص ١٠٦.
- (٧٧) راجع الكتاب الذهبى للمحاكم الأهلية ج ١ ص ١٣، نقلاً عن محمد كمال إمام، مرجع سابق، ص ٦٩.
- (٧٨) راجع كمال إمام، المرجع السابق، ص ٦٩.
- (٧٩) د. نور فرحات - نقلاً عن كمال إمام، المرجع السابق، ص ٦٩.
- (٨٠) يوسف أصاف: مرآة المجلة، القاهرة ١٩٠٨، ص ٣، نقلاً عن: كمال إمام، وهذا إنما ينم عن «إغفال» الساحة الثقافية والفكرية لمسألة تطبيق أو استبعاد الشريعة من الحكم، ويؤكد ما تذهب الدراسة إليه.
- (٨١) راجع: د. سليم العوا، فى أصول النظام الجنائى - مرجع سابق، ص ٢١، د. محمد كمال إمام، مرجع سابق، ص ص ٦٧ - ٦٨، البشرى، مرجع سابق، ص ص ١٢ - ١٨.
- (٨٢) راجع محمد عمارة، محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج ١، ص ١٥٦.
- (٨٣) نقلاً عن: د. وجيه كوثراني، مرجع سابق، ص ص ١١١ - ١١٢.
- (٨٤) الأهرام عام ١٩٠٨م - مقالات عديدة .. نقلاً عن: د. محمد أحمد يونس، الخطاب الإسلامى فى الصحافة العربية، دى-الإمارات العربية، دار القلم، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، ص ٤٤، ص ص ٢٢ - ١٢٥).
- (٨٥) كرد على، نحن والغربيون، مقال بصحيفة المؤيد ١٩٠٧/٦/٤ - نقلاً عن: محمد يونس، مرجع سابق، ص ١٣٢.
- (٨٦) محمد كرد على: آداب الأحزاب - المؤيد ١٩٠٧/٢/٢٦م نقلاً عن: محمد يونس ١٣٧-١٣٨.
- (٨٧) المنار ٥ رجب ١٣١٦هـ / م ١/ ع ٣٥ - عن: يونس، المرجع السابق، ص ١٤١.
- (٨٨) المنار ٢٦ مارس ١٩٠٦ عن: يونس، المرجع السابق، ص ١٤٢.
- (٨٩) المنار ٢٦/٣/١٩٠٦، م ٩، ع ٥ مقال بعنوان: «أساس الإسلام الروحانى والدنيوى» - نقلاً عن: د. محمد يونس، المرجع السابق، ص ١٤٢.
- (٩٠) اللواء ١٩٠٣/٧/٢٢، مقال بعنوان: «العلم والإسلام» عن: د. محمد يونس، المرجع السابق، ص ١٥٣.
- (٩١) أحمد لطفى السيد، الجريدة ١٩٠٩/٤/٢٩م - غطة الملوك، ثم أحمد لطفى السيد، الجريدة ١٩٠٩/٥/١م - حول خلع السلطان: إرادة الأمة فوق التاج، عن: د. محمد يونس، المرجع السابق.

- (٩٢) راجع: عبد المجيد البدوي، مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة من العالم العربي من مطلع القرن العشرين إلى موفى الستينيات: بحث في الثوابت والمتغيرات، تونس، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب ١٩٩٦م، ص ص ٢٥٤ - ٢٥٥.
- (٩٣) راجع: زكي الميلاد، الفكر الإسلامي: قراءات ومراجعات، لندن: دار الانتشار العربي، ط١، ١٩٩٩، ص ٤٦ وما بعدها)، وراجع عبد المجيد بدوي - مرجع سابق، ص ١٥٨ وما بعدها.
- (٩٤) نقلاً عن: محمد ضريف، الإسلام السياسي في الوطن العربي، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الرباط، ١٩٩٢م.
- (٩٥) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، المكتب الإسلامي، ط٥، ١٩٨٣م، ص ٢١٧ - ٢١٨ نقلاً عن: ضريف، مرجع سابق، ص ٣٢ - ٣٣.
- (٩٦) ضريف، المرجع السابق، ص ٣٣.
- (٩٧) ضريف، نفسه، ص ٤٢ - ٤٣.
- (٩٨) راجع: «البنا مجموعة رسائل الإمام الشهيد»، ص ١٤٧ - نقلاً عن: محمد ضريف، مرجع سابق، ص ص ٥٦ - ٧٥.
- (٩٩) البشري، الوضع القانوني المعاصر...، مرجع سابق، ص ١٩.
- (١٠٠) على أبو الفتوح، خواطر في القضاء والاقتصاد والاجتماع، القاهرة، ط ١٩١٣، ص ٦، ص ٢٠ نقلاً عن: د. محمد كمال إمام، مرجع سابق، ص ٧٠.
- (١٠١) مجلة الشرائع - يوليو ١٩١٦ - عن: إمام، المرجع السابق، ص ٧٠.
- (١٠٢) راجع: البشري، الوضع القانوني...، المرجع السابق، ص ٢٢.
- (١٠٣) البشري، المرجع السابق، ص ٢٠.
- (١٠٤) راجع تفصيل ذلك: وزارة العدل - الحكومة المصرية، القانون المدني: مجموعة الأعمال التحضيرية، الجزء الأول، الباب التمهيدى، أحكام عامة، القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربى، د. ت، ص ص ٤٨ - ٩٢.
- (١٠٥) البشري، الوضع القانوني المعاصر، مرجع سابق، ص ٢١.
- (١٠٦) محمد ضريف، مرجع سابق، ص ٧٤ - ٨٠.
- (١٠٧) راجع عودة: الإسلام وأوضاعنا القانونية. سيد قطب، معالم في الطريق، هذا الدين.... إلخ.
- (١٠٨) المنشور نقلاً عن المستقبل الإسلامي، ص ص...
- (١٠٩) المرجع السابق.
- (١١٠) وهو الشيخ حسن الجبرتي أبو الشيخ المؤرخ «عبد الرحمن»، راجع عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار (القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية. د. ن، ج ١، ٢٤٤، راجع د. سعيد إسماعيل على: ازدواجية التعليم وأثرها على ثقافة الأمة، مؤتمر الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، كلية الاقتصاد - جامعة القاهرة، ٦-٩ ديسمبر ٢٠٠٤م، تحت الطبع، ص ١٤، ١٥.
- (١١١) رفاة الطهطاوى، التخليص، مرجع سابق، ص ١١.
- (١١٢) المرجع السابق، ص ١٧، راجع: ص ١٨٣.
- (١١٣) نفسه، ص ٢١.
- (١١٤) نفسه، ص ٨١.
- (١١٥) نفسه، ص ص ١٧٩ - ١٨٠.

- (١١٦) نفسه، ص ١٨٠.
- (١١٧) راجع سعيد إسماعيل على، مرجع سابق، ص ص ١٧-٢٠.
- (١١٨) نفسه، ص ٥٠، ص ٥٦، ص ٦٦.
- (١١٩) نفسه، ص ٧٩.
- (١٢٠) نفسه، ص ص ٨٢-٨٣.
- (١٢١) نفسه، ص ص ٢٩١-٢٩٢.
- (١٢٢) نفسه، ص ص ٢٩٣-٢٩٤.
- (١٢٣) أميرة خواسك: معركة المرأة المصرية للخروج من عصر الحريم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤م، ص ١٤-١٦.
- (١٢٤) خواسك: المرجع السابق، ص ١٧.
- (١٢٥) ص ١٧.
- (١٢٦) طارق البشرى: فى المسألة الإسلامية المعاصرة: الحوار الإسلامي-العلماني، مرجع سابق، ص ١٦.
- (١٢٧) المرجع السابق، ص ص ١٨-١٩.
- (١٢٨) المرجع السابق، ص ١٩.
- (١٢٩) المقال- خواسك، ص ص ٢٢-٢٤.
- (١٣٠) راجع أنيس الجليس- خواسك، ص ص ٣١-٣٦.
- (١٣١) علموا الفتاة -حنا صاود- أنيس الجليس يناير ١٩٠٥م- خواسك، ص ص ٣٧-٣٨.
- (١٣٢) الأهرام، ٤ فبراير ١٩٠١م- مقال بعنوان (المرأة الجديدة) لبشارة نقلا، نقلاً عن: د. محمد أحمد يونس، ص ص ١٩١-١٩٢.
- (١٣٣) المرجع السابق.
- (١٣٤) راجع التلخيص لرفاعة الطهطاوى، مرجع سابق.
- (١٣٥) راجع: د. محمد يونس، مرجع سابق.
- (١٣٦) سلامة موسى، مقالات ممنوعة، القاهرة، سلامة موسى، للنشر والتوزيع.
- (١٣٧) راجع د. محمد عمارة: مستقبلنا بين التجديد الإسلامى والحداثة الغربية، فى: الأمة فى قرن، الكتاب الثانى، عدد خاص من أمتى فى العالم (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٢م)، ص ص ٤٥٠-٤٥٨.
- (١٣٨) راجع تفاصيل هذه المعركة فى كل من: د. إبراهيم البيومى غانم، الأوقاف السياسية فى مصر، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، ص ٤٢٣-٤٣٤.
- ود. محمد كمال الدين إمام، الإطار التشريعى لنظام الوقف فى بلدان وادى النيل، فى د. إبراهيم البيومى غانم (محرر)، ندوة «نظام الوقف والمجتمع المدنى فى الوطن العربى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية والأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت، الطبعة الأولى: مايو ٢٠٠٣م، ص ١٨٥-١٩١.
- (١٣٩) قاسم أمين، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص ١٨٢-١٨٥.
- (١٤٠) عزيز الخانكى، رسائل فى الوقف، القاهرة: ١٩٠٧، وقد ألف الخانكى بعد ذلك كتاباً عن أتاتورك سمّاه «تورك وأتاتورك» اعتبر فيه ما قام به كمال أتاتورك من إلغاء وزارة الأوقاف والأمور الدينية ضمن الأعمال المهمة التى جعلت تركيا «بلاد حرية واستقلال بعد أن كانت بلاد ذل واستعباد، بلاد قوة ويسر بعد أن كانت بلاد ضعف وعسر».... [تورك وأتاتورك، (القاهرة: المطبعة العصرية، بدون تاريخ طبع.

- (١٤١) محمد رشيد رضا: الوقف من الدين، رد ثان على /عزيز الخاكي، مجلة المنار، جزء ١٨، ص ٧٣٣، أما رده الأول فكان في مجلة المنار أيضاً بالجزء ١٧، ص ٨١٦.
- (نقلًا عن د. إبراهيم البيومي، الأوقاف السياسية في مصر، مرجع سابق، ص ٤٢٤).
- (١٤٢) راجع د. إبراهيم البيومي، المرجع السابق، ص ٤٢٥.
- (١٤٣) المستشار طارق البشري، تحولات علاقة الوقف بمؤسسات المجتمع المدني في بلدان وادي النيل، في ندوة «نظام الوقف...»، مرجع سابق، ص ٦٧٢.
- (١٤٤) انظر: مضبطة مجلس النواب، الجلسة ٥١ بتاريخ ٨/٩/١٩٢٦م، ص ٨٦٨ و ٨٦٩.
- ونقلًا عن د. البيومي، مرجع سابق، ص ٤٢٦.
- (١٤٥) محمد على علوبة، مبادئ في السياسة المصرية، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م، ص ٢٨٧ - ٣٠٧.
- (١٤٦) محمد بخيت المطيعي؟؟؟، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٢٨م.
- (١٤٧) محمد فريد وجدى، هل يلغى الوقف الأهلي؟، مجلة الأزهر ج ٢، مج ٨، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م، ص ١٢٦ - ١٢٩.
- (١٤٨) وقد قال سلامة موسى، ذات مرة «ونحن في مصر ليس لنا من المؤسسات الحسنة كالمبرلمان أو المحاكم أو المدارس إلا ما أخذناه عن أوروبا، وكل ما هو باقى لنا من القديم سىء لا يزال يؤذينا مثل وزارة الأوقاف والمحاكم الشرعية وكلية الأزهر والمجالس المليئة والبطيريكيات العديدة» [سلامة موسى، اليوم والغد، القاهرة: المطبعة العصرية ١٩٢٧ ص ٢٥٧].
- (١٤٩) د. إبراهيم البيومي، الأوقاف...، مرجع سابق، ص ٤٣٠ - ٤٣١.
- (١٥٠) المرجع السابق.
- (١٥١) وقد اعتبر المستشار طارق البشري أن ما ورد بهذا القانون من جواز تقسيم أعيان الوقف بين المستحقين وتعيين كل مستحق ناظرًا على ما يدر استحقاقه من أعيان، لم يكن - في رأيه - حكمًا في صالح الوقف وذلك لسببين:
- أ) أن القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م شرع في إصداره، ثم صدر في سياق تاريخي يتعلق بالرغبة في إلغاء الأوقاف الأهلية، وإزاء المقاومة الشديدة لهذا المسعى، اتبع أسلوب الوصول التدريجي للهدف، فقد كان هذا القانون خطوة في طريق التدرج في الإلغاء. وكان إيصال الأعيان للمستحقين - كل حسب نصيبه - خطوة في طريق التيسير العملي لهذا الأمر.
- ب) أن تطابق الإدارة مع الاستحقاق، (ويكون المستحق للريع هو واضع اليد على المال الذى يدر هذا الريع)، هو خطوة هامة على طريق نقل الملكية الكاملة إلى المستحقين؛ لأنه بما خول له من استعمال واستغلال لأصل العين التى تدر نصيبه يكون قد سيطر على عنصرين من أهم عناصر الملكية، ولم يبق إلا الحق فى التصرف. راجع: البشري، تحولات علاقة الوقف، مرجع سابق.
- (١٥٢) راجع: البشري، المرجع السابق.
- (١٥٣) كما في حديثه مع الصحفيين الأمريكيين ٢١/٣/١٩٦٠م، وتصريحه فى المؤتمر الصحفى الدولى السادس بالقاهرة ١/١٠/١٩٦٣م، وخطابه بمناسبة العيد الرابع عشر للثورة ٢٣/٧/١٩٦٧م - نقلًا عن: د. ماجدة صالح، مرجع سابق، ص ١٧١ - ١٧٢.
- (١٥٤) الأهرام، ١/٥/١٩٦٤م، د. ماجدة صالح، المرجع السابق، ص ١٧٢.

- (١٥٥) راجع دراستى د. سيف الدين عبد الفتاح حول المواطنة والزحف غير المقدس: قراءة فى دفتر أحوال الوطن، فى علا أبو زيد، هبة رعوف (محرران)، المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية: رؤى متنوعة لعالم متغير، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٥م، والدراسة حول فقه الفتاوى وفتاوى الأمة، أمتى فى العالم.
- (١٥٦) د. ماجدة صالح، المرجع السابق، ص ٦٣، راجع أيضًا إبراهيم البيومى غاتم، الفكر السياسى، مرجع سابق، ٥٢-٥٣.
- (١٥٧) د. ماجدة صالح، المرجع السابق، ٦٤.
- (١٥٨) المرجع السابق، ص ٦٥.
- (١٥٩) نفسه، ص ٢١٠.
- (١٦٠) مجلة الأزهر، مارس ١٩٦٢م، ص ١٢٥ عن: د. ماجدة صالح، المرجع السابق، ص ٢٠٧.
- (١٦١) مجلة الأزهر، يناير ١٩٦٣م، عن: د. ماجدة صالح، ص ٢٠٨.
- (١٦٢) د. ماجدة صالح، ص ٢٠٨.
- (١٦٣) المرجع السابق، ص ٢٠٩.
- (١٦٤) نفسه، ص ٢٠٩.
- (١٦٥) راجع: د. سعيد إسماعيل على: ازدواجية التعليم وأثرها على ثقافة الأمة، مؤتمر الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ٦-٩ ديسمبر ٢٠٠٤م، تحت الطبع، ص ١٤.
- (١٦٦) المرجع السابق، ص ١٦.
- (١٦٧) راجع الأهرام، ديوان الحياة المعاصرة- يونان لبيب رزق.
- (١٦٨) سعيد إسماعيل، مرجع سابق، ص ١٧-١٨.
- (١٦٩) المرجع السابق، ص ٢٠.
- (١٧٠) نفسه، ص ١٨.
- (١٧١) راجع تطورات الخطاب فى: أميرة خواسك، معركة المرأة المصرية للخروج من عصر الحريم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ٢٠٠٤م، حول كل هذه القضايا النسوية كما أثّرت فى النصف الأول من القرن العشرين .
- (١٧٢) منير شفيق، الإسلام فى معركة الحضارة، الكويت: دار القلم.
- (١٧٣) راجع كتاب: الزحف غير المقدس: تأميم الدولة للدين، د. سيف الدين عبد الفتاح، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥م.
- (١٧٤) د. سعد الدين إبراهيم.
- (١٧٥) راجع بحث الهوية للدكتور سيف الدين عبد الفتاح، د. سيف الدين عبد الفتاح، «الثابت والمتغير فى إشكالية الهوية: أزمة الخطابات المتنافية» دراسة فى خطاب العلاقة بين الهوية المصرية والهوية العربية فى «عمرو عزازى» (محرر): نقاشات الهوية فى أوروبا والعالم العربى: رؤى مقارنه، القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الأوروبية، ٢٠٠٤م.
- (١٧٦) فهمى هويدى، صحيفة العربى، القاهرة ٢٧/٣/٢٠٠٥م.



* تعقيب (١)

الأستاذ فهمى هويدى

ورقة الدكتور سيف بالغة الأهمية والقوة، ولكنى خرجت منها مأزماً، فقد أعطانى شعوراً قوياً بالأزمة فى العالم العربى والإسلامى، وبالتالي استفدت كثيراً؛ ولكن الوعى بالأزمة كان غالباً، بحيث أنه فى النهاية اعتبرت أن الورقة هى نوع من الأشعة المقطعية لقرنين من الزمان، وأنفق مع الملاحظة التى ذكرها الدكتور بشير: بأن اختزل مراحل تاريخية تحت عناوين واحدة ربما كان فيها قدر من الافتعال، لكنها فى النهاية عناوين ظلت ملائمة فى كل الأحوال، ولهذا أخرجنى الدكتور سيف من الورقة متسائلاً ما الحل؟ وماذا نفعل؟ صحيح أن جوهر سؤال الهوية هو جوهر سؤال الوجود، فبالهوية أنت تبقى وبغيرها تندثر.

ألاحظ كذلك أن الدكتور سيف ألقى باللائمة على التيار التغريبى أو العلمانى، وأنا أشاطره نسبياً فى بعض ما قال، ولكن إذا أردنا أن نكون منصفين، فلا بد أيضاً أن نقف وقفة أمام مسؤولية التيار الإسلامى، لا لى ندين أو نبرئ، ولكن لى نصل إلى المشترك الذى يسمح للناس فى نهاية المطاف أن يخرجوا بحل من المأزق، ولانبت أحد المهمومين بسؤال البحث عن مخرج، إن التيار التغريبى موجود ويفرض نفسه من خلال كتاباته ومن خلال الأنظمة، وموجود فى موقع السلطة أو فى موقع النخبة، وأيضاً التيار الإسلامى موجود فى الشارع، لكن هذا الفصام لا بد له من حل، وهناك مسؤولية مشتركة، فلا أستطيع أن ألقى بالمسؤولية كاملة على التيار العلمانى، وليس هذا دفاعاً لأنى أحد الذين تعاركوا مع التيار العلمانى، لكنى أشعر أنه لا يمكن إنكار التيار العلمانى كما لا يمكن إنكار التيار الإسلامى، وبالتالي لا بد أن تكون هناك مساحة مشتركة يتحدد فيها المشترك الذى يسمح للأمة أن تنهض بكافة أجنحتها دون أن يكون هناك غالب ومغلوب. والسؤال هو: ما هى الشروط التى يتعين على الجميع أن يلتقوا حولها حتى ينهضوا بالأمة؟! هذا هو السؤال الذى أرجو أن نفكر فيه.



* تعقيب (٢)

الدكتور بشير نافع

إن هذه الورقة بالغة الأهمية، وأنا أنصح طلاب المرحلة الأولى وطلاب الدراسات العليا بقراءة هذه الورقة.

تغطي دراسة الدكتور سيف فترة زمنية واسعة من تاريخ الفكر الإسلامى فى مصر، التى كانت ومازالت هى الحاضنة الكبرى والأكثر أهمية للفكر الإسلامى الحديث. ولقد أثارتنى هذه الورقة البحثية باستخدامها لتعابير « اللحظات الفارقة » و « اللحظات الكاشفة » و « اللحظات المقومة »، وربما تذكرنى بالفلسفة الماركسية للتاريخ. وهذه الورقة تغطى فترتين متعارف عليهما الآن فى حقل دراسات تاريخ الفكر فى المنطقة العربية، الفترة الأولى: هى فترة العلماء والمفكرين الإصلاحيين (محمد عبده، رشيد رضا، والألوسى، وغيرهم)، والفترة الثانية: هى فترة صعود الإسلام السياسى أو القوى الإسلامية السياسية منذ تأسيس حركة الإخوان المسلمين فى نهاية العشرينيات من القرن الماضى، وحتى لحظتنا هذه.

وملاحظاتى تنصب على هاتين المساحتين الفكريتين:

المسألة الأولى: أود أن ألفت الانتباه، إلى أن هناك الآن مراجعة واسعة النطاق فى دراسات الفكر الإسلامى الصادرة باللغة الإنجليزية، حول مقولة نظرية ألبرت حورانى الرئيسية: بأن فترة الحراك الفكرى فى المنطقة العربية بدأت بالحملة الفرنسية، وأن المتغيرات الرئيسية التى حدثت فى القرن التاسع عشر فى بنية الفكر الإسلامى هى نتاج لأثر الحملة الفرنسية. ونحن نعرف الآن أن هذا ليس دقيقاً، وأن الفترة من القرن السادس عشر إلى مطلع القرن التاسع عشر؛ -أى حوالى ثلاثة قرئ-، مشكلتها الرئيسية أنها جاءت بعد الفترة الكلاسيكية فى الفكر الإسلامى، -أى بعد الفترة العباسية والملوكية-، وأنها جاءت قبل الفترة الحديثة، وهى فترة غامضة إلى درجة كبيرة، فمعظم العلماء الكبار الذين ظهرُوا فى هذه الفترة أعمالهم لا نعرفها؛ لأنها ما تزال مخطوطات، وقد عملت على بعض هؤلاء العلماء وهناك آخرون يشتغلون على علماء آخرين، وهناك أسماء كبيرة جداً كان لها بالغ الأثر مثل الكورانى والسندى الصغير، والسندى الكبير وآخرون كثير، والذى يجمع هؤلاء الذين ظهرُوا فى القرن

السابع عشر؛ وحتى مطلع القرن التاسع عشر أنهم كانوا كلهم سلفيين، وأنا هنا أريد أن أعيد الاعتبار إلى مصطلح السلفية، وأعتقد أن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر هو فكر سلفي في عمومته، سواء الحركات السياسية والقادة والمفكرين السياسيين، أو الشخصيات الإصلاحية الكبيرة مثل محمد عبده ورشيد رضا، أو الجمعيات التي ظهرت في مطلع القرن العشرين. وكل هذا الحراك الذي حدث في القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين، تولد في الحقيقة من السلفية، ومن ميراث السلفيين المتصوفة الكبار الذين ظهرُوا في القرن السابع عشر، وفي القرن الثامن عشر.

إن السلفية لها عدة وجوه يجمعها العودة إلى النص، وفرض الجدران التي أقيمت لقرنين طوال بين المذاهب، والوقوف موقفًا نقديًا من ظاهرة الوجود ومن التصوف الشعبي، ولكن بعد ذلك تختلف التيارات السلفية اختلافًا واسعًا وكبيرًا، فهناك تيارات سلفية تقدمية، وهناك تيارات سلفية راديكالية، وهناك تيارات سلفية محافظة، ولكن الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين هو وُلد الحراك السلفي في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، ويغلب عليه التوجه السلفي.

المسألة الثانية: هي مسألة الهوية، وهي مسألة محورية في ورقة الدكتور سيف. وهناك مدرستان حول مسألة الهوية، ويعبر عنهما عدد من الباحثين في تاريخ الفكر وفي السياسة، وأكثرهم معرفة أو شهرة هما: الدكتور سيف، ورضوان السيد الذي يقول: إن مسألة الهوية لم تكن مسألة أساسية لدى الإصلاحيين؛ سواء محمد عبده أو رشيد رضا في مرحلة مبكرة، أو الأفغانى وكل التيار الإصلاحي في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ولكن الذي أبرز مسألة الهوية وركز عليها من خلال تصور لوجود خطر داهم على الإسلام وعلى المسلمين هو الإسلام السياسي، الذي يرى: أن مسألة الهوية مسألة مقلقة، وهي المحرك الفكري للفكر الإسلامي والمفكرين الإسلاميين والعلماء والناشطين الإسلاميين طوال القرن التاسع عشر والقرن العشرين؛ من الحملة الفرنسية إلى الحملة على العراق. والحقيقة أنني أميل إلى وجهة النظر هذه، لكن مع بعض التحفظ، وأريد أن ألفت الانتباه إلى أن مسألة الهوية يعبر عنها بمستويات مختلفة؛ بمعنى أن الذين حملوا راية الإصلاح والفكر الإسلامي الإصلاحي في القرن التاسع عشر كانوا علماء محترفين، وقد عبّرُوا عن الهوية بشكل خفي ومضمّر، وليس بشكل خطابي.

المسألة الثالثة: إن الوعي الإسلامى الجمعى فى القرن التاسع عشر كان يعتقد أنه بالإمكان حل الإشكال الصدامى ومواجهة الخطر وإمكانية النهوض، حيث كانت الدولة العثمانية ما تزال موجودة، وحتى الاحتلال فى تلك الفترة لم يكن يُنظر إليه على أنه احتلال، فالبريطانيون عندما جاءوا إلى مصر جاءوا على أساس البقاء لفترة قصيرة حتى يعيدوا الاستقرار والهدوء لمصر. وهذا التعاضل فى الإحساس بالخطر خلق نوعاً من التعاضل فى التركيز على مسألة الهوية فى القرن العشرين، ولكن على الأرجح -وأنا اتفق مع الدكتور سيف فى هذه النقطة- أن آباءنا الإصلاحيين الكبار أيضاً كانوا مهتمين بمسألة الهوية، وإلا لماذا مثلاً عندما ترجم constitution إلى اللغات العربية والشرقية ترجم بمعنى المشروطية والدستور، وليس بالمعنى الأصلى للكلمة وهو الأساس أو المكون الأساسى؟ وهذا له علاقة بالقلق حول مسألة الهوية. ويفسر ذلك استدعاء أفاضل إسلامية تاريخية لتوصيف مسائل الديمقراطية ومسائل الحكم ومسائل القانون الأهلى، وكل هذا كان يعنى إضفاء صبغة إسلامية على الحادثة، التى رأى الإصلاحيون استعارتها لضرورات النهضة فى القرن التاسع عشر، وبلا شك كانت مسألة الهوية موجودة؛ لكن ربما لم تكن موجودة بدرجة الصراخ وبدرجة العنف التى تم التعبير عنها فى القرن العشرين، والتى وصلت إلى ذروتها فى خطاب القاعدة فى نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الحادى والعشرين.

المسألة الرابعة: هى علاقة الإسلام السياسى بالدولة؛ فالإسلام السياسى يُرى الآن باعتباره قوة رافضة للدولة الحديثة أو الدولة التى عرفت باسم modern state أو باسم nation state، وأنا أفضل دائماً أن أطلق عليها اسم الدولة الحديثة لا الدولة القومية؛ فهذه هى الدولة التى يتضامن فيها الشعب مع النظام، وهى الدولة التى تعطيه الجنسية والحدود. والإسلام السياسى يُرى دائماً باعتباره قوى المعارضة الرئيسة لهذه الدولة، وذلك منذ بروز الجماعة الإسلامية والإخوان المسلمين وحزب التحرير، وأعتقد أن الإسلام السياسى فى الحقيقة يرفض الدولة ولكنه ابتلع الدولة الحديثة فى الوقت نفسه، فتصور الإسلاميون السياسيون للدولة الإسلامية: هو فى الحقيقة تصور لدولة حديثة، بمعنى أنهم يتصورون أن هذه الدولة تقنن وتشرع وإها السيادة، وتنطق باسم الشريعة وتتكلم بالمصطلحات الإسلامية، ولكن جوهر هذه الدولة فى الفكر الإسلامى السياسى الحديث هو جوهر الدولة الحديثة، وعندما استطاع بعض الإسلاميون التحكم بمقاليد الدولة -كما حدث فى إيران وفى السودان- فهم لم يقيموا إلا دولة حديثة بكل ما تعنيه الدولة الحديثة من معنى.