

ثالثا: الثقافة السياسية التليفقية .. والأزمة المصرية الراهنة

تبقى العلاقة مع الحداثة كتجربة تاريخية مركبة، ومتنامية، بل ومتجاوزة لنفسها هي معضلة الثقافة العربية، منذ وعى أهلها ومبدعوها بحقيقة تخلفهم، وضرورة تجددهم، ومنذ أدرك هؤلاء الحقيقة الملتبسة للغرب / المثال الذى طرق أبوابهم قبل القرنين بمطبعته ومدفعه على السواء، فتبدى لهم نورا ونارا ولكنهم دوما، وربما حتى الآن، فشلوا فى تعيين الطريقة التى بها يتم دفع لهب النار، قبل أن يصبح حريقاً يشعل فنائهم، من دون أن يحرموا أنفسهم من أطياف نور يضيء لهم أرجاء عالمهم.

كافحت ضد الاستعمار الغربى، وأخذت تشيد دولها الوطنية بعد رحيله، كما كان الأمر فى الجزائر والسودان، وجل الدول التى اعتبرت نفسها دولا تقدمية كليبيا وتونس واليمن. بل وكانت هى الصيغة التى اعتمدتها بعض الدول، التى وصفت بين خمسينات القرن العشرين وسبعينياته بالمحافظة أو الرجعية، وخصوصا المغرب والأردن، وبعض دول الخليج العربى، لأن وصف هذه الدول بالمحافظة أو الرجعية ربما انطبق على الموقف السياسى، ولا يمكن فهمه إلا فى ضوء الصراع الدولى والتنافس بين المعسكرين الشرقى والغربى ضمن منظومة الحرب الباردة، ولكنه لا ينطبق على البنية الثقافية كاملة، أو المرجعية الفكرية لهذه التجارب الوطنية المختلفة سياسيا / ظاهريا، والمتشابهة بنويا فى نزوعها إلى تمثل الحداثة الغربية بمكوناتها الأساسية حيث النمط التحديثى العلمى الإشتراكى الشمولى من جهة، والتحديث العلمى الرأسمالى الديمقراطى من جهة أخرى، ولكن من داخل مرجعية قيمية ظلت إسلامية

وإزاء عجز المجتمعات العربية عن طرح أسئلة حضارية ووجودية كبرى مواكبة للروح الحديثة على تاريخها، ووضع إجابات وحلول تدفعها للتقدم من داخل هذا التاريخ نفسه، ومن ثم اختفاء الدوافع الداخلية للتغيير، وعجزها - فى الوقت ذاته - عن تبنى الأسئلة والإجابات التى تطرحها الحداثة، خشية كسر الشعور العميق بالتناقض المبدئى مع الغرب، والذى كان سيُدرك باعتباره تماهيا مع الغازى أو ذوبانا فيه، لم يكن أمام هذه المجتمعات سوى "التوفيقية" كصيغة ثقافية تقيها الشعور بالاعتراب إزاء عالم، لا تستطيع الانتصار عليه أو التقدم فيه، ولا تستطيع، من ناحية أخرى، الانسحاب منه أو قبول الانسحاق فيه.

هذه الصيغة التوفيقية كانت من الاتساع لتستوعب تجارب عدة، تبدو متناقضة ظاهريا على منوال التجربة الناصرية فى مصر، والبعثية فى العراق وفى سوريا، وأغلب الدول العربية التى

على المنطق الأرسطي، القائم بدوره على مبدأ عدم التناقض ووحدة الحقيقة في مستواها الأعلى، حيث كان الإيمان الفلسفي بقدرة واحدة متعالية ومهيمنة "المبدأ الأول" أو "العلة الأولى" أو "واجب الوجود" يتم تأويله بسهولة نسبية إلى "الله" أو "الأول" في الفكر العربي الإسلامي، القائم على عقيدة التوحيد المطلق، أو على النموذج المعرفي الأفلاطوني الذي قام على وحدة الحقيقة وثباتها "كمثال" ملهم دائماً "لواقع" الذي قد تتغير صورته وتمثلاته نسبياً وإن تشكل في كل الأحوال على صورة المثال، الذي يعكس وحدة الحقيقة باعتباره أصلاً لها. أو حتى التصور الأفلاطوني الذي جعل من المثال الأفلاطوني موجداً أول وعقلاً هيوئانياً ملهماً لسائر الموجودات، فياضاً بالمعرفة على سائر العقول وحيث تباينت درجات الوجود ودرجات المعرفة وبنى أصلها المشترك إرادة علوية مهيمنة موحدة وعارفة، لم تكن سوى الله في تأويلات الفكر العربي الإسلامي الوسيط. وذلك إلى نزعة شكية هيمنت على الروح / الحقبة الحديثة وأسهمت تدريجياً في تهميش مركزية الله في الوجود، لصالح مركزية الإنسان، بدأت مع العصر الهيوماني، ثم نمت مع فلسفة التنوير، وجعلت من الخبرة الإنسانية وحدها، ومن القيم الوضعية النسبية المتغيرة بذاتها مطلقاً جديداً، يقاس به وإليه صوابية اتجاه السير البشرى، وتتحدد في ضوءه غايات الاجتماع الإنساني، استقلالا عن المرجعية الإلهية إن لم يكن في ضديتها: إما لأن الله - جل شأنه - قد ذاب في العالم الطبيعي، ملتبساً بصورة

تصالح حولها المجتمعات العربية، ربما أكثر من الآن، ونصت عليها دساتير جل هذه الدول، ضمناً أو صراحة كما هو الشأن حتى الآن.

غير أن الصيغة التوفيقية هذه قد انحرفت إلى "التلفيقية" عند الممارسة التاريخية طيلة القرن الماضي كنتيجة شبه منطقية للسياق الدفاعي، الذي مورست فيه أمام ضغوط الغرب المستمرة، وضغوط الصهيونية الاستيطانية المستجدة على فلسطين والمشرق العربي، منذ أربعينات القرن العشرين؛ ذلك أن التوفيقية الخلاقة كعملية تركيب جدلي تبدو بحاجة، ربما أكثر من الممارسة العادية التلقائية، إلى إرادة قادرة على ممارسة الاختيار بحسم وحزم، وإلى رؤية شفافه ناصعة لما تقوم بالاختيار من بين عناصره وإلى فضاء تاريخي مفتوح يسمح بوضع هذه الاختيارات موضع التجربة العملية كما يسمح بإعادة فحص هذه التجارب في الواقع المعيش، قبل إعادة مراجعتها وتنقيحها نظرياً من جديد، وعبر عملية تغذية استرجاعية في الأفق المفتوح بين الفكر والواقع، وجميعها متطلبات، ربما لم تتوفر للوعي العربي الحديث، الذي بدأ هذه العملية "التوفيقية" في سياق أزمة وجودية وسياسية محيطية به، وممسكة بتلابيبه قادته إلى التلفيق، الذي تكرر بفعل عوامل ثلاث مهمة:

الدافع الأول: معرفي فلسفي يتعلّق بتغير

جوهر في الأساس المنطقي لعمل التوفيقية من نزعة سكونية، سادت الحقبة التاريخية قبل الحديثة ووسمت الرؤية الكلاسيكية للوجود، قامت بالأساس

الله على مذبح الإنسان الأعلى "السوبرمان" في البيان النييتشوي للعدمية، قد مثلت عامل إرهاب للذهن، وإرباك للوعى العربى الحديث؛ لأنها عمقت من إحساسه بالخوف تجاه المطلقات الكامنة في الاستتارة الغربية، وزادت من شعوره بالتناقض إزاءها، ومن ثم أضعفت إمكانية التوافق الجدلى معها، قياساً إلى تلك الإمكانية، التي كانت متاحة للتوافق مع الفلسفة اليونانية، مثلاً، فى العصر الإسلامى الوسيط.

والدافع الثانى: لغوى / شكلى يتعلق بعدم دقة الصياغة العربية للموقف التوفيقى نفسه والتي تمثلت بالأساس فى قالب "الأصالة والمعاصرة" أو ما يعادله أو يشبهه من مفاهيم / قوالب سادت القرن العشرين، تأسست على قاعدة تناقض حدى بين الأبعاد الأساسية للزمن، وجعلت اختياراتنا الفكرية الشاملة أسيرة تناقض تاريخى مستمر بين الماضى والحاضر؛ ذلك أن مفهوم الأصالة تم تفسيره غالباً فى الاتجاه السلبي الذى يحدده بالزمن، وينطلق به فى اتجاه الماضى حيث لحظة التشكيل الأولى بكل قوالبها وأشكالها هى مستودع الأصالة الكاملة لدى الذات العربية، وخصوصاً لدى التيار السلفى، الذى نظر إلى هذه اللحظة وكأنها "فوق تاريخية" ومن ثم قام بتثبيت هويته عندها رافضاً كل ما بعدها.

وفى المقابل لم يتم الالتفات، سوى نادراً، إلى التفسير الإيجابي لمفهوم الأصالة والذى يربطه "بالكينونة" لا الماضى، وينطلق به فى اتجاه ثوابتها لا تاريخها، حيث معيار تحقق الأصالة هنا هو

قوانينه المادية، ليصبح هو العلة الباطنة للأشياء جميعاً ولكن غير المتعدية أو المستقلة عن العالم الطبيعى وقوانينه كما ذهب اسبينوزا. وإما لأنه - تعالى - قد انكمش إلى مجرد علة أولى لوجود العالم أو محرك أول لحركته، قبل أن يستقل عنه، ويفقد اهتمامه بمصيره، فلم يعد يرعى لا حركة الكواكب، ولا مسيرة الإنسان، ولا يشى بأى نظام أخلاقى متسامٍ على الخبرة الواقعية، كما ذهب أصحاب الدين الطبيعى منذ قدم برونو فلسفته عن الله باعتباره هو "المبدأ والعلة"؛ أى من حيث أنه هو الطبيعة نفسها، أو أنه يتجلى لنا فى نطاق هذه الطبيعة وحدها، وفي الأعراض والمظاهر التي تحيط بميدان تجربتنا الواقعية فقط. وإما لأنه - تعالت قدرته - قد ضُمن عنايته الإلهية فى قوانين الطبيعة نفسها التي يستنها، فلا يستطيع الناس أن يعرفوا أية أوامر خاصة "أخلاقية" للعناية الإلهية، فيما وراء المبادئ الكلية للعقل البشرى؛ أى إن العناية الإلهية عامة بالكون وليست خاصة بالأفراد أو المؤمنين كما ذهب فولتير.

ثم تغذت تلك النزعة الشكية، بالمنطق الجدلى/ الديالكتيك الهيجلى القائم أساساً - فى ضدية المنطق الأرسطى - على مبدأ التناقض والصراع بين أطراف ثنائيات، بحثاً عن المركب الجدلى الجديد المندمج، الذى سرعان ما يتحول فى حركة الواقع إلى طرف فى ثنائية جديدة يصارع طرفها الآخر، وهكذا. ولا شك فى أن هذه الجدلية المتحركة، وما صاحبها فى الفكر الغربى من نزعات شك وإلحاد بلغت ذروتها مع إعلان موت

واجهتا الفكر العربى المعاصر، وأضفتا صعوبة كبيرة على محاولة التوفيق التى لم تعد فقط بين حقيقتين إنسانيتين مختلفتين، أو وجودين حقيقيين متميزين يدخلان فى صراع ينجز المركب الأرقى، بل صارت بين وجود حقيقى واحد، وبين وجودين صوريين غريبين مكانا وزمانا عن واقعنا "نحن العرب المعاصرين"، الذى كان يزخر بمشكلات تحتاج إلى رؤى نظرية وطرائق للحل والانسجام، لم يلها أو يسعى إلى إنتاجها الفكر العربى المعاصر الممزق بين الصورتين الغريبتين عنه، فانهتهى به الأمر إلى الخضوع للرؤيتين المتضاربتين، واقعاً، من ثم، فى أسر التلفيق على نحو شبه كامل تقريباً.

وأما الدافع الثالث: فسياسى/ عملى يتعلق بطبيعة السلطة العربية "التقليدية" حتى النخاع رغم الشكل الحدائى، الذى اتسمت به على مستوى الخطاب الإيديولوجى، وهى الطبيعة التى لم تخرج عليها أو تنجو منها معظم حركات التحرر الوطنى التى كافحت ضد الاستعمار، واضطلعت بالدور الحاسم فى عملية بناء الدولة "الحديثة". لقد كانت النتيجة دائماً مخيبة للأمال، وأدت المقدمات إلى نتائج عكسية، وذلك لوجود فجوة حقيقية بين طبيعة السلطة العربية التقليدية وبين الأهداف التحديثية التى كانت ترجوها أو تدعيها لمجتمعاتها، وهى الفجوة التى قادت دائماً إلى المراوغة بين الوسائل والأهداف وبين الأبنية ووظائفها العملية، وبين المؤسسات وأدوارها السياسية الحقيقية، حيث قادت المراوغة إلى التلفيق، الذى صار ملكة طاغية فى

مدى استلهاهم العناصر الجوهرية لهذا التشكيل، وليس الرجوع إلى القوالب والأشكال المصاحبة لبدايته. وهكذا تتحول الأصالة عن الارتباط بالماضى نحو الارتباط بالجور، فنصبح أمام "ذاتنا" التى تعكس "تكويننا" وليس "ماضينا". ولذا نقترح، فى هذا السياق، أن نطلق عليها مسمى "خصوصيتنا" بديلاً "لأصالتنا" فى مواجهة الطرف الآخر للمعادلة الثقافية، والذى نفضل تسميته بـ "العالمية" بديلاً "للمعاصرة"، وصفاً لتقاليد العالم الحديث. هذه الصياغة تعمل كآلية ذهنية ولغوية لتكسير التناقض بين مسار تكويننا وحركة سير التاريخ؛ لأنها فى بحثها عن الذات، إنما تفصل بين الشكل والمضمون، وبين الطقوس والقيم، وبين الثوابت والمتغيرات ثم تقوم بعزل القوالب: الأشكال والطقوس والمتغيرات؛ لأنها تاريخية تعكس لحظة التشكيل. وفى المقابل تبقى على الجور: المضمون، والقيم، والثوابت لأنها تكوينية تصوغ خصوصيتنا ذاتها.

والمهم فى هذا السياق أن الصياغة السلبية هذه "الأصالة - المعاصرة" ومشتقاتها، قد أسهمت فى تعميق حالة التلفيق لدى الفكر العربى؛ لأنها عمقت شعوره بالاغتراب إزاء صورتين متميزتين فى الفكر؛ إذ جعلت من ماضى الذاتى طرفاً ثالثاً فى معادلة الأنا والآخر، ومن ثم أصبحت الذات العربية الحديثة فى مواجهة وجودين غريبين عنها، الأول منهما ينتمى إلى الزمان حيث "ماضى الذات"، والآخر ينتمى إلى المكان حيث الآخر الغربى، ولذا فهى غربة الزمان، والمكان اللتين

الملاح السياسية للخريطة الثقافية والسياسية المصرية.

غير أن التفكير المستمر طيلة هذه الفترة لبنية المشروع الناصري، لم يصاحبه في الوقت ذاته بناء مشروع نهضوى جديد على أسس ومرتكزات مفارقة، وإنما تواكب فقط مع الاتجاه تدريجياً، وبالتالي ببطء، نحو الصيغ المقابلة لهذه المرتكزات السابقة، وهو الأمر الذى أدى إلى هيمنة ملمح مهم على الحياة العامة المصرية طيلة هذه الفترة، وهو ملمح التفتيق من خلال المراوحة والصراع بين ثنائيات شتى متقابلة داخل بناء الثقافة السياسية المصرية، على رأسها الثنائيات الثلاث الأساسية التالية:

أولاً: على الصعيد الثقافى كان الصراع بين العلمانية وتيار الإسلام السياسى، الذى ينادى بإنشاء دولة إسلامية فى اتجاهه المعتدل من خلال الأساليب الديمقراطية، أو بالعنف والإرهاب، كما نزع إلى ذلك الاتجاه المتطرف. لقد بدى هذا الصراع فى مجالنا الثقافى بعد هزيمة ١٩٦٧، والتى أدت بالتدريج إلى تصاعد الخطاب الإسلامى الداعى إلى أسلمة الدولة والمجتمع، فقد بدأت الدعوة بشكل حذر من خلال المناداة بتطبيق الشريعة الإسلامية، غير أنه نتيجة لشبكة معقدة من التأثيرات الدولية والإقليمية والمحلية، وتحست تأثير عوامل اقتصادية وسياسية وثقافية متنوعة، نشأ تيار ثقافى صاعد تبنى شعار أسلمة المجتمع، وقد تبرز بشكل واضح فى

الثقافة العربية تكشف فى أحد تجلياتها مثلاً عن مفارقة الموقف العربى من العلم الحديث؛ حيث تنامت الصداقة مع منتجاته التكنولوجية ولكن دون منهجه الشكى، ومنطقه الوضعى؛ لأن استلزام هذين كان يتطلب نوعاً جديداً من التنظيم السياسى، ومستوى أعلى من التحرر الفردى لم يكن القائمون على عملية بناء هذه الدولة مستعدين للقبول به، وإن لم يمنعهم ذلك بالطبع من إقامة أبنية جامعية وأكاديمية وبحثية، تحمل فى مسمائها أوصاف العلوم والتكنولوجيا، مثلاً تحمل أبنية ترسيخ حكم الفرد شتى تعبيرات الديمقراطية والنيابية والتمثيلية.

وفى مصر تحديداً، وفى الربع الأخير من القرن العشرين تحولت "الإدماجية" أو "التسلطية التحديثية" إلى "تلفيقية" كاملة مدفوعة برغبة عارمة فى التوفيق بين نقائص، كانت قد بدأت تلف الثقافة المصرية منذ نهاية السبعينيات حيث عادت المرجعية السلفية للظهور "فكرياً" بعد أن حاول النظام الساداتى توظيفها عملياً، وكان ذلك التطور فى الجوهر هو النهاية الحقيقية للمشروع التحديثى الناصري المستتير رغم تسلطه. فعلى المستوى الاقتصادى كان التوجه نحو الانفتاح ابتعاداً عن القطاع العام والتخطيط المركزى، وعلى المستوى السياسى كان التوجه نحو تفكيك البنية السياسية التسلطية لصالح تعددية سياسية مقيدة، وعلى المستوى الثقافى حدث تراجع للثقافة التحديثية أمام التيارات الإسلامية، التى تصاعدت بشكل كبير مع نهاية السبعينيات؛ لتصبح طيلة الفترة الماضية أحد

كبير، وكان ذلك فى النهاية خصماً من قدرتها على التنمية والتطور.

ثانياً: وعلى الصعيد السياسى دار الصراع بين التعددية السياسية والتقييد، أو بين ثقافة المشاركة وثقافة التعبئة؛ فالمشاركة السياسية بلا أدنى شك هى جوهر الممارسة الديمقراطية غير أن تحقيقها فى الواقع العملى يتطلب توفر المؤسسات اللازمة لضمان مشاركة سياسية فعلية، وعلى أساس التناسب بين درجتى المؤسسة السياسية، والمشاركة السياسية يجرى التفريق بين الأنظمة السياسية، فإذا نجح المجتمع فى تكيف المؤسسات، اتجه إلى أن يصير نظاماً سياسياً مشاركاً حيث ترتفع درجة المؤسسة السياسية بما يسمح بأعلى درجات المشاركة السياسية، أما إذا فشلت عملية التكيف فإنه يتحول إلى نظام جماهيرى، يقوم على التعبئة وعلى حساب المشاركة، ويطلق على هذا النوع من المجتمعات "المجتمعات الجماهيرية"^(٢).

وفى مصر -وخلال الخمسينيات والستينيات- وجدت قيادة سياسية لها تأييد سياسى جارف "عبد الناصر"، ولكنها لا تمتلك التنظيم السياسى الذى يسمح لها بتعبئة هذا التنظيم وترجمته إلى واقع سياسى، وارتبط ذلك بغياب الأطر التنظيمية السياسية، التى تسمح بالمشاركة السياسية وبسيطرة

موضوع شيوع الحجاب وإطلاق للحى، والتى كانت مظاهر سلوكية تشى بالرغبة العارمة فى إثبات التميز عن الآخرين، غير أن هذه الرغبة المشروعة فى إثبات الذات، سرعان ما انجرفت لتتحول إلى موجة عنيفة للإرهاب، تمثلت فى محاولات إجبار الآخرين على سلوك نفس المسلك، ووصل الإرهاب الفكرى إلى مداه وتحول إلى إرهاب ماذى لمنع الآخرين بالقوة من بعض الممارسات الثقافية المشروعة.

ثم تطور الخطاب الإسلامى فى مجال تصعيد مطالبته من مجرد أسلمة المجتمع إلى أسلمة الدولة، وكان هذا فى الواقع نقلة كيفية فى مجال الأزمة الفكرية التى شطرت البلاد ثقافياً إلى معسكرين: أحدهما يزعم الحديث باسم الإسلام، على اختلاف شديد فى منهج قراءته، والآخر متمسك بمبادئ العلمانية فى المجال السياسى والتى ترى الفصل بين الدين والدولة^(١).

لقد أدى هذا الصراع الثقافى أساساً إلى صراعات سياسية شتى، استنزفت كثيراً من الطاقة المصرية سواء من مواردها الاقتصادية، أو من سمعتها الدولية، أو استقرارها السياسى وخاصة فى بداية الثمانينيات، حينما اغتيل الرئيس أنور السادات، والنصف الأول من التسعينيات حينما تفجرت موجة إرهابية عاتية عطلت السياحة، ونالت من هبة الدولة إلى حد

^٢ - د. عبد المنعم المشاط، التنمية والسياسة فى العالم الثالث: نظريات وقضايا العربية، الإمارات العربية المتحدة : مؤسسة العين للنشر والتوزيع ١٩٩٨، ص ٣٣٢.

^١ - السيد يسين، مجتمع الألفية الثالثة : قيمة وتناقضاته وافاق تطوره، مصر فى القرن الحادى والعشرين، تحرير د. أسامة الباز، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٦، ص ١٠٤ - ١٠٥.

غير أن هذا التحول عن الصيغة التسلطية لم يؤد إلى بلورة صيغة ديمقراطية؛ حيث بقيت القضية الرئيسية في هذا الصدد هي قضية تمثيل المؤسسات القائمة للتيارات الفكرية والسياسية الفاعلة في المجتمع، ذلك أن الاستقرار السياسي ينبع من توازن حقيقي بين هذه المؤسسات وتلك القوى وهو الذي يعبر عن قبول هذه القوى للنظام العام ويتحقق، من خلال اشتراكهم في التأثير على مسار السياسة العامة، وعلى صنع القرار، أو من خلال انخراطهم في مشروع قوى يعبى طاقاتهم^(٢).

ولم تستطع مصر إنجاز الصيغة الديمقراطية؛ لأن الدولة التسلطية قد قنعت بإدخال تغييرات جزئية لترميم النظام، وبطريقة التدرج الشديد في جرعات التعددية وفي ضوء هيمنة شبه كاملة على مجمل حركة التطور السياسي؛ ولذلك وبالرغم مما شهدته فترة حكم الرئيس مبارك من تطورات مهمة، منها: اتساع نطاق حرية التعبير، ونشوء ممارسات حزبية أكثر استقراراً، وتأكيد دور القضاء في القرارات الخاصة بإنشاء الأحزاب، وقيام التيارات غير الممثلة حزبياً بالعمل السياسي من خلال الأحزاب القائمة، فإن هذه الفترة لم تخل من مواجهات حادة عند إجراء انتخابات مجلس الشعب، حيث تم الطعن في القانون، الذي تمت الانتخابات على أساسه، وهو ما أدى إلى حل مجلسين للشعب، قبل انتهاء مدتهما القانونية أو التشكيك في سلامة إجراءات الانتخابات، وعلى أبواب قرن جديد، فإن خبرة عملية التحول

جانب التعبئة، على جانب المشاركة في العمل السياسي ورفض النخبة الحاكمة الاعتراف بالقوى والتيارات السياسية الأخرى في البلاد وبفرضها نوع من "الإجماع السياسي"، وكانت النتيجة أن التيارات الأخرى لم تجد متنفساً لها في إطار الشرعية القائمة، ودخلت في دهاليز العمل السري أو اكتفت بالتقرب والانتظار، وجاءت هزيمة ١٩٦٧ لتنهز النظام السياسي من أعماقه، ولتخرج أول مظاهرات شعبية منذ أزمة مارس ١٩٥٤ في عام ١٩٦٨ تطالب بالتغيير^(١).

لقد مثل هذا التحول تغييراً مهماً، وفتح الباب أمام مرحلة جديدة من تطور النظام السياسي، يمكن أن نعدد معالمها فيما يلي:

أ- الانتقال من شكل اتسم بغياب المنافسة السياسية وبسيادة مفهوم "الإجماع الشعبى" ووجود إيديولوجية رسمية سائدة وتنظيم سياسي واحد، إلى شكل من أشكال التعددية السياسية المقيدة، والذي كان من شأنه صدور صحف للأحزاب المعارضة، وإدخال مفهوم المعارضة في النشاط البرلماني والانتخابات العامة.

ب - الانتقال من الشرعية السياسية التي تعتمد على القيادة التاريخية الكاريزمية إلى شرعية القانون والمؤسسات، وهي العملية التي تسمى في قاموس السياسي المصري بالانتقال من الشرعية الثورية إلى الشرعية الدستورية^(٢).

١ - د. على الدين هلال، محرر، النظام السياسي المصري أمام تحديات الثمانينيات، مكتبة نهضة الثورق، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٦، ص ٣٠.

٢ - د. على الدين هلال، النظام السياسي المصري أمام تحديات الثمانينيات مرجع سابق ص ٣١.

٣ - المرجع نفسه، ص ٣١.

أوروبا الاشتراكية سابقاً، والتي انتقلت من الاقتصاد المخطط إلى حرية السوق، والتي أثبتت أن الانتقال الفجائي غير المدروس، أو الذى يتم بطريقة عشوائية يؤدى إلى ازدياد شبكات الفساد، وليس من شأنه سوى تبديد الأصول الاقتصادية، التى كونتها الشعوب عبر عقود طويلة بجهودها وتضحياتها الجسيمة، وربما كان هذا الصراع من الأهمية التى يمكن معها أن يتحول إلى حرب أهلية حقيقية لو تجاهل أنصار حرية السوق اعتبارات نوعية الحياة للجماهير العريضة، وأهمية الإلتفات إلى عدالة التوزيع واحترام متطلبات العدالة الاجتماعية فى كل الميادين^(٢).

والسؤال المهم فى هذا السياق هو كيف يمكن قراءة هذا الملمح التوفيقى، سواء عبر الصراع أو المراوحة على صعيد الثقافة السياسية فى ضوء المسار العام للنهضة المصرية؟

ويمكن القول بأن مجموعة التحولات النسبية عن بنية المشروع الناصرى قد جرت فى إطار عملية نقد للأوضاع العامة فى مصر وبخاصة أعقاب هزيمة يونيو ١٩٦٧، حيث بات واضحاً أن النهضة المصرية قد اصطدمت بجدار كبير، كانت معظم مادته من مفردات الثقافة السياسية، ومن ثم فقد قصد بمجموعة التحولات التى عاشتها مصر منذ أواسط السبعينيات على الأقل الإسهام فى إعادة بناء ملامح نهضة وطنية جديدة، فى مصر عن

الديمقراطى فى المرحلة الراهنة تشير إلى عدد من التحديات، أهمها^(١):

- تحدى تنشيط التعددية الحزبية وترجمتها إلى واقع سياسي حى، وتجاوز تقاليد وممارسات الإجماع السياسي، بما يواجه أزمة عدم المشاركة وحالات اللامبالاة السياسية القائمة.
- تحدى استمرار الانفتاح الديمقراطي، مع احتواء احتمالات التدخل الخارجى فى الشؤون الداخلية فى أضيق الحدود.

ثالثاً: على الصعيد الاقتصادى حيث دار الصراع بين أنصار حرية السوق المطلقة بكل ما يعنيه ذلك من نتائج سياسية واقتصادية واجتماعية، وبين أنصار هيمنة الدولة الاقتصادية، الذين يصرون على أن يكون للدولة دور اقتصادى مؤثر، حتى ولو كان معطلاً للتنمية فى بعض الأحيان. وإذا قرأنا خريطة الصراع الحالية، لأدركنا أن بعض أنصار حرية السوق يبالغون فى دعاويهم مبالغة شديدة، وكأن حرية السوق وصفة سحرية من شأن تطبيقها على إطلاقها حل جميع مشاكل المجتمع المصرى فى نفس الوقت يبالغ أنصار الحفاظ على هيمنة الدولة الاقتصادية فى تقديمهم للدور الكبير، الذى يلعبه القطاع الخاص فى الوقت السراهن، وكأنه سيقضى على الاقتصاد القومى بتخريبه وتبديد أصوله، مستندين فى ذلك إلى خبرة بلاد

^١ - د. على الدين هلال، عملية التحول الديمقراطى ومستقبلها فى مصر، مصر والقرن الحادى والعشرون، المحرر د. أسامة الباز، مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٩٩٦، ص ١٣٢.

^٢ - السيد يسين، مجتمع الألفية الثالثة، قيمة وتناقضاته، مرجع سابق، ص ١٠٣.

المجتمع حيويته، ويؤدي الى تمييط الاختيارات الاجتماعية والممارسة الاقتصادية والثقافية ويصادر على حق المبادرة السياسية والاقتصادية.

ثانياً: استقرار نظام اقتصادي هو أقرب ما يكون إلى نظام السوق الاجتماعي، الذي طبقته بلاد مثل ألمانيا وشمال أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، ونجح في إعادة إعمارها والانطلاق بها إلى التقدم بعد ما نالها من التدمير ما نعرفه جميعاً أثناء الحرب، فالتحول إلى اقتصاد السوق في مصر لم يكن - حتى نهاية القرن الماضي - يتم على أساس إهمال الضوابط الاجتماعية، أو التخلي عن الدور الاجتماعي والتوزيعي. ورغم أن المعارضة في مصر كثيراً ما تهاجم السياسة الاجتماعية للدولة، فإن الدولة المصرية بشهادة البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي وغيرهما من المؤسسات الدولية الاقتصادية قد طبقت أقل برامج التحول لاقتصاد السوق إضراراً بالطبقات الفقيرة في العالم النامي كله؛ بل إن مصر ظلت من أكثر الدول التي تقع في نفس فئة الدخل، أي الدخل المتوسط المنخفض التي تلتزم بالتعليم المجاني الإلزامي وتدعم الخدمات الصحية والسكن وغيرها من الخدمات الاجتماعية الأساسية، وهذا النظام أثبت قدرته بعد المضي في تطبيقه خلال عقد التسعينات على إنقاذ الاقتصاد المصري من محنة رهيبية، ووضعها على طريق النمو من جديد.

طريق إحداث تغيير ما في بنية هذه الثقافة السياسية وفي مفرداتها الأساسية، التي قادت إلى الهزيمة، ولأن التحول كان جزئياً فقط، وتمت ممارسته بالمرآحة بين نقائضه، أو بالصراع بينها، فقد كان حجم الإنجاز على صعيد النهضة الوطنية جزئياً، وربما لا يعدو مجرد تهيئة المناخ لتوفير أركان هذه النهضة.

وربما أمكن القول بأن الدولة المصرية قد بدأت في توفير معظم هذه الأركان في عقد التسعينات بما كان يمثل مع نهاية القرن العشرين، وبداية هذا القرن الواحد والعشرين، متطلبات الانطلاق والنهوض حيث كان قد تم الاستقرار على التوجهات الكبرى والجزئية، لبدء مشروع نهضوي جديد خصوصاً على الأصعدة الثلاث التالية^(١):

أولاً: الاستقرار على صيغة الانفتاح على العالم والتفاعل الإيجابي معه في الخارج والتعددية السياسية، وحرية الرأي العام والتعبير في الداخل، إن ذلك الاختيار قد نشأ كمحصلة خبرة تاريخية كشفت عن حقيقة أن المجتمع المفتوح هو نموذج لا يخلو من مشاكل، بعضها معقد إلى حد كبير، ولكنه النموذج الأقدر على الشحن المستمر لإرادة التقدم بالمقارنة مع نموذج المجتمع المغلق، الذي قد تتحقق لديه قدرة عالية على التخطيط والتعبئة، ولكنه يفقد

^١ - د. محمد السيد سعيد، المقدمة، مجلة أحوال مصرية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، العدد الأول وصوف ١٩٩٨.

الصوتية، وفي الديكورات المصاحبة وبالطبع في بعض الأبطال حتى بدى المشهد مملاً جامداً وبخاصة في التسعينات، التي بدا فيها واضحاً أن مصر قد تكيفت سلبياً مع الموجة الديمقراطية الثالثة التي شهدتها العالم رغم القبول بمنطقها التحررى على مستوى التنظيم الاقتصادي والعلاقات الدولية.

لقد كان ثمة أمل في أن تتحول التعددية المقيدة إلى تعددية حقيقية، تعكس تبايناً في مراكز القوة السياسية، وتتيح إمكانية تبادل السلطة، غير أن عقوداً ثلاث، شهدت موجتين ديمقراطيتين عالميتين، قد مرت من دون أن تتمكن هذه التعددية المقيدة أن تتجاوز نفسها، أو تتنازل عن احتكارها للسلطة في مركز واحد، وحزب مهيم ملتصق بالجهاز البيروقراطي للدولة، ويجمع حوله قبيلة من المنفعين بهذا الجهاز والدائرين في فلكه، ومن رجال الأعمال المتحالفين مع السلطة، على نحو يعيق تمثيل التيارات الفكرية والسياسية الفاعلة في المجتمع داخل مؤسسات النظام. وهكذا ضاعت على مصر أكثر من فرصة للتحول الديمقراطي، خصوصاً في لحظتين تاريخيتين نادرتين:

أولاهما كان في نهاية السبعينيات، عندما كان هذا الخروج لا يزال في طور البداية، وكان الإصلاح ممكناً لاستيعاب دواعيه التي تمثلت في خروج الدولة المصرية من الصراع العربى - الإسرائيلي بحجة إعادة بناء الذات وتحقيق الرخاء للشعب المرهق بفعل الحروب، وكذلك موجة الغلاء الفاحش وتدنى مستوى المعيشة

ثالثاً: الاقتراب ولو تدريجياً من نمط الثقافة العقلانية والعلمية الحديثة دون التخلي عن الأصول الكبرى للثقافة الأصلية في البلاد وقد تحقق في مصر ازدهار إعلامى ملحوظ خاصة في ميادين الفنون والآداب؛ بفضل سياسة ثقافية مستبيرة ومتفتحة، حتى لو كانت عاجزة حتى الآن عن النفاذ إلى ملايين المصريين والتأثير الفعال في الجماهير.

ومع ذلك فإن هذه الأركان، وهذه التوجهات الكبرى السليمة لم تأتلف معاً في مشروع نهوض قومى، ولم تمس شغاف قلوب المصريين، ولم تشعل حماسهم أو تلهم عقولهم ووجدانهم، فأطروحة المشروع النهضوى المصرى لا يمكن اختزالها في عدد معين من مشروعات البناء والتعمير، مهما كانت ضخامة هذه المشروعات، فالمقصود بالأطروحة هى الأسس والركائز والتوجهات والمبادئ الأساسية لتطوير النظام السياسى وتمكينه من الوصول إلى أهداف وغايات قومية متفق عليها، والانطلاق إلى التنمية المتواصلة والقطيعة الكاملة مع التخلف والفق^(١).

وأمام غياب أو عدم وضوح هذه الركائز، لم يشهد العقد المنصرم من القرن الحادى والعشرين تغيرات إيجابية تذكر تمثل استمراراً لما كان فى التسعينات، فالانطلاق المأمول لم يحدث كما كان متوقّعا، فظلت مصر على "عتبة" الديمقراطية لم تجاوزها، رغم تغيرات حدثت فى الموسيقى

^١ - د. محمد السيد سعيد، المقدمة، المرجع السابق.

التي أصابت جل المصريين، فكثرت الاضطرابات التي انتهت باغتيال الرئيس الراحل أنور السادات، وكان منطقيًا أن تتشغل مصر حتى نهاية الثمانينات عن حديث الإصلاح بإزالة آثار حادث المنصة، وموجة الإرهاب العاتية التي أطلقها.

وثانيتهما كان بداية التسعينيات حيث انتهت الحرب الباردة وهبت على العالم رياح موجة ديمقراطية ثالثة، تأخرت عنها مصر بشكل غريب حتى أنها شهدت تراجعًا واضحًا في انتخابات عامي ١٩٩٠، ١٩٩٥ اللذين أنتجا برلمانًا يكاد يخلو من تمثيل المعارضة، قياسًا إلى انتخابات عامي ١٩٨٤، ١٩٨٧. وكان ذلك، مضافًا إليه الحصار المضروب حول العراق وعودة العاملين المصريين فيه، دافعًا إلى هبوب موجة إرهابية جديدة على مصر استمرت حتى الثلث الأخير من التسعينيات، وكشفت عن مدى احتقان هذه الفجوة الديمقراطية، وعمق الحاجة إلى الإصلاح، الذي ربما كان ممكنًا لا يزال من داخل النخبة.

ولعله صحيحًا أن هذه العقود الثلاث المنصرمة قد شهدت نوعًا من الاستقرار السياسي، ولكنه ليس ذلك الاستقرار النابع من رسوخ التوازن بين مؤسسات النظام القائم، والقوى المجتمعية الفاعلة، على نحو يعبر عن قبولها للنظام العام، ويحقق لها إمكانية التأثير على مسار السياسة العامة، وعلى صنع القرار الوطني، وربما تداول السلطة مع الحزب المهيمن، بل هو ذلك

الاستقرار المؤسس على تجميد السياسة نفسها كفعل وحركة ونشاط؛ بفعل الاستخدام المفرط لقانون الطوارئ، والإشراف الأمني على شتى مجريات الواقع السياسي، بدءًا من انتخابات اتحادات الطلاب الجامعية، حتى النقابات المهنية، وصولًا إلى التغلغل العميق داخل الأحزاب السياسية، ومحاولة تدجين قياداتها، أو بث الخصومة، وإشعال النار بين المتنافسين داخلها؛ بقصد شل حركتها وتعريضها أمام أنصارها والمجتمع السياسي كله.

بل إن المكونات المؤسسة لقاعدة الانطلاق هي نفسها تبدو، وكأنها قد بليت بفعل تلك المواقف الاختزالية للنخبة المصرية وأنانيتها السياسية، التي دفعتها لاختزال الحرية في الاقتصاد، واختزال الرأسمالية في الخصخصة، والإصلاح الاقتصادي في بيع القطاع العام، والاستثمار في بناء منتجعات الساحل الشمالي بكتله الخرسانية المترامية كعجوز شمطاء، تشكو الليل والبرد معظم شهور العام، وفي المقابل قامت بتجميد ديناميكية السياسة، التي يمكن لها أن تدفع أو تكرس للتعددية، ونسف كل التنظيمات المجتمعية التي تفرز مراكز مستقلة للنفوذ أو للقوة السياسية؛ وخصوصًا في النقابات المهنية، والتنظيمات الأهلية ثم الأحزاب السياسية إبقاءً على مواقعها، ثم حاولت البحث عن أساس ثقافي هو "سلبية المصريين"، وتحذٍ سياسي هو التيار الإسلامي المتطرف تبريرًا لواقع سياسي مأزوم شاركت في صناعته، وتحاول ترسيخه بدلًا من البحث عن مسارات عملية للخروج منه، وكان

الدولة بإدخال تغييرات جزئية ومرحلية ببطء شديد لا يطاوع أحلام الناس وطموحاتهم، ومن ثم شعورهم بالضيق وفقدان السيطرة على مصائرهم أمام هجمة الفساد بالذات، قد حول الفضاء الإعلامى من منتدى للحرية إلى حائط مبقى، يفجر لدى الناس احباطاتهم؛ بدلاً من إثارة أحلامهم. وأمام ذلك كله تراجعت فكرة سيادة القانون، وتدهورت قيم الانتماء الوطنى، بل يمكن القول بوجود بعض مظاهر الانحطاط المجتمعى، تكشف عنها أنماط جديدة وغريبة من الجريمة، ناهيك عن حزمة السلوكيات المدنية والقيم الحضارية التى يلمس الجميع تدهورها فى الشارع، كما فى المؤسسات وفى غير مكان.

وفى هذا السياق، يمكن النظر إلى ما يجرى فى السنوات القليلة، ربما الثلاث، الماضية من احتجاجات علنية وإضرابات متوالية لفئات كثيرة على انتفاضة ضد هذه العلاقة المريضة الموروثة بين الدولة والمجتمع فى مصر؛ أملاً فى إحداث قطيعة تاريخية مع الميراث السلطوى الطويل والدخول فى فلك تحول ديمقراطى حقيقى، يستطيع تفكيك دوائر الاحتقان ونزع فتيل الغضب المكتوم، وهو أمر يفرض على النظام الحاكم تجاوز منهج الخطوة خطوة، الذى فرض نفسه على الثقافة السياسية المصرية طيلة ثلث القرن الماضى، ولكنه لم يعد مفيداً الآن ولا مقبولاً من أحد، ولن يكون كافياً لإرضاء أشواق ديمقراطية عميقة ومحرومة لدى مجتمع صبر على هذا النهج طويلاً، ويبدو أنه لم يعد قادراً على المزيد؛ إذ يصير إلى استعادة

من شأن ذلك الإخفاق فى الانطلاق أن المجتمع المصرى أخذ يعيش ثلاث ظواهر كبرى، تعكس درجة ما من درجات الانحطاط الحضارى:

الظاهرة الأولى: حالة شديدة من النفاق المجتمعى العام، أفرزها ذلك التاريخ الممتد والمراوح بين استبداد الداخل، وسيطرة الخارج علاقة مريضة بين الدولة والمجتمع فى مصر؛ فالحوار يجرى فى اتجاه واحد فالدولة تملك المجتمع، ولا ناقة للمجتمع لدى الدولة. ولأن مثل تلك العلاقة ولادة، وحاضنة للأزمات المجتمعية الشاملة من قبيل الفقر والتخلف والمرض والجهل، فقد كان على المجتمع أن يعالج نفسه بنفسه، وأن يحاول إعادة ترتيب حياته من دون الدولة، وأن يعيش أزماته تطحنه أو يطحنها؛ فالمهم فى كل الأحوال أن يسلك المجتمع كجارية من حقها أن تنن وحيدة، وليس من حقها أن تزجج سيدها بأنينها؛ حتى لا تفسد عليه غفواته أو أوقات مرحة الخاص.

وربما كانت أكثر الظواهر إيجابية فى تلك الفترة المنصرمة تتعلق باتساع نطاق حرية التعبير، كمّاً وكيفاً كما هو مشهود، سواء عبر ظاهرة الصحف المستقلة، أو القنوات الإعلامية الخاصة، التى اقتحمت الكثير من القضايا التى لم تكن لتطرح فى الفضاء الإعلامى الرسمى، وهو أمر دفع الإعلام الرسمى نفسه إلى نوع من الانفتاح على قضايا الناس خشية البوار وغياب الصدقية الكاملة. غير أن استمرار انغلاق النظام السياسى، وانسداد أفق التغيير الحقيقى واكتفاء

وعيه بالسياسة كاملا كفكرة وحضور وممارسة تحتاج إلى تعميق وترشيد من خلال المؤسسات الدستورية القائمة، ولكن من دون بطء قد يدفع الشارع بايقاعه السريع إلى الغليان ومحاولة فرض مطالب فوضوية، لن تكون في مصلحة الوطن الذى يظل الجميع.

الظاهرة الثانية: حالة من الفساد الذى تفشى إلى درجة تبدو قاتلة، فلم يعد أحد يودى دوره كاملاً أبداً، ولم يعد أحد يحاسبه على ذلك فى الوقت نفسه؛ لأن السلطة التى تستطيع تحقيق الانضباط وممارسة الحساب هى نفسها المسؤولة عن تقديم البدائل الاجتماعية، والفرص الاقتصادية ولذا فقد تنازلت عن حقها وواجبها معا. وهنا تستطيع تلمس دورة كاملة من الفساد والنفاق بين كل المهن والطبقات على النحو التالى: مدرس لا يبذل جهده فى تعليم الطلبة إلا بمقدار ما يثبت أنه على صلة بموضوع الدرس؛ حتى يتأكد الطلبة من كونه المدرس الخصوصى المناسب فيذهبون إلى بيته بأموال آبائهم. ولأن الأب طبيب مثلاً ولا يملك من مرتب المستشفى العام، الذى يعمل به ما يسد به رفق أسرته فضلاً عن متطلبات تلك الدروس، فإنه هو الآخر لا يعالج مرضاه الذى قد يتصادف أن ابن المدرس احدهم موفراً وقته وجهده؛ للعمل فى مستشفى استثمارى أو فى عيادة خاصة فى المساء، يذهب إليها ابن المدرس نفسه، فإذا ما ذهب كلاهما، أى المدرس والطبيب، إلى مصلحة حكومية فلن يتمكن من قضاء حاجتهما إلا بدفع الإكرامية لموظف لا تدفع له الدولة ما يسد رفق

وأسرته، ناهيك عن باقى متطلبات الحياة. فإذا خرج الجميع الى الشارع وتصادف أن أحدهم يملك سيارة، فهو مضطر لأن يدفع نثرات يومية متكررة لعسكري المرور المتأهب لكتابة المخالفات، دون وجه حق فى أغلب الأحوال، وللمتطفلين من الرجال والشباب الذين يعانون من البطالة ويرغبون فى تصدير أزمته إلى الآخرين، ولا تسعى أجهزة الدولة إلى منعهم لأنها تتعاطف معهم باظنا ولا تملك لهم بديلاً. وإذا ما سار الجميع فى الشوارع كانت المعاناة الكبرى من غياب النظام، وتفشى الزحام، وإهمال النظافة، وفساد الذوق العام.

ولا تنتهى الدورة عند هذا الحد بكل تأكيد، فالصحفى هو الآخر لا يجعل هذه الدورة نصب عينه ولا يتوقف عندها إلا حسب موقعه من النظام القائم فهو إما متجاهل تماماً، أو ناقد تماماً دونما حدود للموضوعية، وهكذا الإعلامى الذى سمعنا عن نماذج له، تفرض الجباية على الضيوف لأنها تجعل من الرسالة غنيمة، وهكذا تسير الدورة فى كل المهن ولدى أغلب الناس.

وهكذا يصبح المجتمع فى أزمة عميقة جوهرها انعدام كفاءة الإنتاج مع سوء التوزيع، وغلبة البيروقراطية، وغياب سيادة القانون، وعجز الدولة عن ضبط العلاقة بين الناس، بما يضمن للجميع حق الحياة المطمئنة. وبدلاً من أن يحتج المجتمع على فشل الدولة فيناله الكثير من الأذى ما هو معروف، وما هو غير معروف، يكون الحل البسيط والأضمن لكل فئة، هو أن تصدر أزمته

دخلتها المسيحية في القرن الأول الميلادي على يدى القديس مرقس أحد حوارى المسيح عليه السلام، لتتخصب على أرضها بحكمة مصر والشرق الأدنى القيم الأخلاقية والروحية والعملية، التى كانت قد غذت العقلية اليونانية، ومكنتها من أن تفرز نظاماً نظرياً متكاملًا للحكمة الفلسفية، استطاعت مصر البطلمية ثم الرومانية من خلال المدرسة السكندرية إعادة توظيفه في إطار سعيها الرائد للتوفيق بين العقل والإيمان، لصالح الإيمان المسيحي، كما استطاعت الثقافة العربية الإسلامية استيعابه وإخضاع مذهبه فى الربوبية، لإلهام العقيدة الإسلامية في التوحيد المطلق.

بل ويذكر أن فيلسوفا يهوديا هو "سعديا يوسف" نشأ في الفيوم بمصر في القرن العاشر الميلادي وتنقل بين الإسكندرية وبغداد، والقدس قد تتبع مساجلات علماء الكلام وخاصة المعتزلة، مع الفلاسفة المسلمين، محاولاً تطبيقها على الديانة اليهودية، فألف في ذلك كتابه "الإيمان والعقل" في الموضوعات الأساسية لعلم الكلام كالخلق والتوحيد والوحي والقضاء والقدر والثواب والعقاب وغيرها. كما أن الفيلسوف اليهودي ابن جبيرول، الذى عاش في القرن الحادى عشر الميلادى، وقام بترجمة مذهب أفلوطين فى الربوبية، ظلت هويته ملتبسة لنحو سبعة قرون يحسبه بعض المفكرين الأوروبيين من فلاسفة المسيحية، وبعضهم الآخر ينسبه الى فلاسفة الإسلام لتشابه آرائه "العقلانية" مع الأصل الواحد للآديان السماوية، حتى كشف مستشرق يهودى آخر هو "سلمون مونك" عن هوية ابن جبيرول اليهودية.

الى الأخرى، فبدلاً من أن يحتج المدرس مضرّباً على ضعف أجره، يلجأ للدروس الخصوصية، وهكذا يفعل الطبيب، والموظف، وهكذا يتفشى الفساد كبديل لحق التظاهر، والنفاق بديلاً لحق الإضراب عن العمل والذى يفترض أن تواجه به كل فئة مظالم الدولة لها؛ وصولاً إلى نقطة التوازن العادلة. والدولة من جانبها ترى ما يدور، وتترك ما يجرى، ولكنها تتعافى عن ضبطه؛ لأنها لا تستطيع إن تقدم بدائل له، فيكون الحل هو أن تلوذ بالصمت اللذيذ كشريك فى حالة النفاق العام، التى تسود فى كل نظام مغلق، وثقافة سياسية جذباء.

الظاهرة الثالثة: هى الفتنة الطائفية التى صارت تنفجر بشكل متواتر، وبايقاع متزايد منذ بداية الثمانينيات؛ وخاصة فى المناطق العشوائية بالقاهرة الكبرى حيث يشيع الفقر، وينسد أفق الحياة، ويغيب الأمل، أو فى جنوب الصعيد حيث يشيع الجهل، وتتحكم التقاليد البالية. وفى الأعوام القليلة الماضية، نجد أنها وصلت إلى مدينة كالإسكندرية نفسها، وكان ذلك أمراً مدهشاً وغريباً، فالمدينة التى عرفت التسامح طيلة تاريخها اللهم سوى فى حوادث نادرة واستثنائية، يصعب أن تستسلم للعصب، والمكان الذى استوعب كل الأجناس تقريباً من يونان وطيان وفرنسيين وإنجليز ويهود وأرمن وغيرهم، ناهيك عن المصريين، يصعب عليه أن يضيق بأهله سواء من المسلمين، أو من الأقباط الذين ظلوا يجسدون استمراراً تاريخياً لمرحلة فلسفية ونهضة فكرية ونكهة دينية خاصة لهذه المدينة بالذات منذ

المحدودة، كما صارت الكنيسة والمسجد يضطلعان بدور اجتماعى واضح فى حياة أعضائهما، من خلال تنظيم رحلات ترفيهية، أو معسكرات رياضية، أو حلقات دعوة وتوعية دينية فى مناطق بعيدة عن مكان الإقامة.

وما من شك فى أن هذا الدور المتعاظم للمسجد والكنيسة، مع ضмор دور الأحزاب السياسية، وضعف بنى ل دور المنظمات الأهلية، وهىئات المجتمع المدنى، وفى ظل تراجع دور الدولة الرسمى، إنما يزيد من سيطرتهما على مقدرات الإنسان العادى، ويمنحهما دوراً أكبر فى تشكيله؛ حيث تمثل الجرعة الدينية أو الطائفية مقوماً أكثر كثافة فى تركيب الهوية الفردية، على حساب القيم الوطنية العامة التى طالما مثلت إطاراً جامعاً للانتماء، والهوية، وبوتقة صهر مشترك لعناصر المجتمع المصرى فى أغلب مراحل تاريخه، التى كان يستشعر فى بعضها وجود تحديات خارجية كبرى تستفز همته لمواجهةها، وفى بعضها الآخر قدرة الدولة على تبنى أهداف كبرى سواء فى تحديثه وزيادة رفاهيته، ومن ثم قدرته على الإمساك بمصيره، أو فى تأكيد دور مصر الإقليمى، ومن ثم قدرتها على التأثير فى محيطها وعالمها، ما كان يصوغ، فى المجمال، مشروعاً وطنياً يستحق الحياة من أجله والاندماج فيه، ويمنع التشرذم والتفتت الناجمين عن غياب حس الاتجاه إلى المستقبل، والذى يعانى منه المصريون الآن ويثير لديهم الغضب والتعصب، حتى فى مدينة التسامح على الشاطئ الأبيض المتوسط.

فى كل تلك المراحل، كانت الإسكندرية شاهدة على الحوار بين الثقافات، وكان طبيعياً ألا تعرف التعصب طيلة تاريخها، مثلما صار غريباً أن تشهد الفتنة الطائفية فى حاضرها.. ما يثير السؤال: لماذا؟ ربما كانت هناك أحداث مباشرة ومتباينة، غير أن تفسيراً بعيداً يكمن فى ما وراء تلك الأحداث، يتعلق بالمحرك الذى يحفزها ربما يتعلق بحالة الركود التى يعيشها النظام السياسى المصرى، وأزمة الثقة التى ولدت ونمت بينه وبين المجتمع، الذى صار مدركاً لعجز الدولة عن إلهامه وتوجيهه. فى مثل تلك المراحل التى تنزوى فيها الدولة كإطار، يستوعب حياة الناس ويلهمهم حس اتجاه نحو المستقبل، تبدأ بدائلها فى الظهور لتسد حاجات الناس، ومن هنا فإن النعرات الجهورية والإثنية والدينية وربما القبائلية، لا بد وأن تنصدر الساحة باعتبارها تجسيد للانقسامات المجتمعية البدائية، والتى تصير هى الانقسامات الأبرز التى تتصارع وحداتها لورثة دور الوحدة الكبرى أو اللحمة الوطنية.

ولعل الأمر المشهود فى العقدين الماضيين هو تحول الكنيسة، والمسجد فى مصر من مجرد دور للعبادة تشهد ممارسة لطقس روحى دينى، إلى مجمعات متكاملة تقدم خدمات دنيوية متعددة لفقراء الجانبين، حيث صارت المساجد والكنائس بديلاً عملياً للمستشفيات والعيادات الصحية، وكذلك لتجمعات الدروس الخصوصية، بعد فشل المدرسة فى تقديم خدمة تعليمية جيدة وتفشى مافيا الدروس الخصوصية، وأيضاً أماكن لإقامة المآتم وأخذ العزاء، أو للاحتفال بعقد القران وطقوس الزواج