

رابعاً : الديمقراطية .. مدخلاً للنهضة الوطنية.

ليست الديمقراطية سوى تلك الثمرة الناضجة للروح الحديثة المتمثلة جوهرياً فى الإيمان بقدرة الإنسان على صنع عالمه والسيطرة على مصيره؛ إذ تنهض على قاعدة الذات الفردية الناضجة، وعلى أساس قيمة المواطنة التى تضع الإنسان "الفرد" فى مركز الوجود السياسى. وبقدر ما أن الديمقراطية ثمرة للروح الحديثة، فإنها ثمرة للتقدم ولنضج التاريخ البشرى، حيث اكتسبت الأمم حريتها أحياناً بحكمة التجربة والتطور الاجتماعى – الاقتصادى الطويل، الذى قلص دور النخب التقليدية كما كان الأمر فى بريطانيا منذ زمن الماجنا كارتا، وأحياناً عبر ميلاد جديد فى زمن موات، وعلى يدى نخبة حاذقة فى واحدة من التجارب النادرة على صعيد بناء الدول كما كان الميلاد الأمريكى، وأحياناً أخرى عبر الثورات التحررية التى طالما مثلت قطيعة مع التواريخ الموروثة عبر مخاضات جديدة ولو تعثرت قليلاً كما يلهما النموذج الفرنسى.

وليس على نحو فنوى تحفزه التنافسات الحزبية والصراعات الطبقة أو على أساس انقسامات أولية جغرافية وعرقية ودينية، يمكن أن تتجسد فى هياكل تنافسية اجتماعية – اقتصادية يصوغها الصراع أو التوازن؛ وصولاً إلى الديمقراطية كآلية سياسية لإدارة هذه التعددية على شتى مستوياتها؛ إذ لم تكد مصر تعرف مثل هذه التوازنات إلا مع الآخر خارجها أياً كانت محددات غيريته، سواء كانت استعمارية كبريطانيا أو استراتيجية كإسرائيل، أو حضارية كالغرب.

وقد استندت تلك الفجوة إلى أمرين أساسيين كانا يعطيانها فرصة البقاء فى حدود الأمان حيث لا توترات عنيفة أو احتقانات عميقة تهز العلاقة بين النخبة الحاكمة وبين المجتمع: الأول هو وجود

وفى مصر ثمة فجوة تبدو قائمة بين ما تحقق للدولة على صعيد الديمقراطية، وما راكمه المصريون من خبرات عديدة للنضال الوطنى، منذ ثورة عرابى مروراً بتجربة الوفد الشامخة والمتعثرة بفعل الاحتلال، فضلاً عن ثورة يوليو بكل جذريتها والمشروع التحديثى الناصرى فى بنيته المصرية الصميمة. وربما ترجع هذه الفجوة إلى حقيقة أن ما بذله المصريون من ضغوط سياسية على النظام الحاكم "الوطنى" فى نصف القرن الماضى، لم يكن بحجم ما بذلوه من تضحيات ضد "القوى الخارجية"؛ حيث تبلور الإحساس المصرى التاريخى بالسياسة على نحو جمعى، يحفزه الاهتمام بالقضايا العامة كالاستقلال السياسى والشموخ العسكرى والهوية القومية،

والتي يمكن وصفها بـ لحظة "غياب الأمل" لدى المجتمع، حيث العراك بينه وبين النخبة يطال كل الأعراف حتى الأخلاقية، وكل الفئات حتى القضائية، والعنف يتخلل كل السلوكيات، ويشي بانكشاف للنخبة وفقدانها المتنامي لآثرانها. هذه الحالة تولد لدى المجتمعات، عندما يتبدى افتقادها للقدرة على الحياة، من خلال نموذج قابل للاستمرار تجسده بنية حياتية معقولة على صعيد العمل والسكن والزواج، يمكن للجميع تحقيقها بشكل عادى أو طبيعى، من دون معجزات أو أعمال خارقة على النحو، الذى يحكم شباب المصريين الآن ويدفعهم إما إلى الهجرة وإما إلى الوقوف فى طابور الانتظار الطويل. كما تدعم بفقدان هذه المجتمعات للشعور بقدرتها على السيطرة على مصيرها، وهى حالة يشعر بها المصريون منذ احتلال العراق واستئساد إسرائيل على الفلسطينيين، ما يزهق الشعور بالكبرياء القومى لدى الجماعة المصرية، التى امتلكت منذ زمن، لم يعد قصيرا، إحساسا بالمسئولية القومية، وحساسية شديدة تجاه الدور الإسرائيلى فى المحيط العربى. وإذ يتضافر البعد الخارجى مع البعد الداخلى فى عملية غياب الأمل، تدخل مصر وفق الأزمنة الشاملة التى تشبه أزمته بعد حرب فلسطين ١٩٤٨، والتى استمرت حتى ثورة يوليو ١٩٥٢ عندما قام الجيش باختطاف الحكم وتدشين الجمهورية الأولى.

لقد تبلور الآن توافق عام بين النخبة المصرية حول ضرورة إنجاز تحول ديمقراطى، يقتم ويحطم حالة "التوقيعية المراوغة" التى تعيشها

تحدّ خارجى من نوع ما كان متمثلا فى الصراع العربى - الإسرائيلى، وفى المناكفة المصرية للولايات المتحدة والغرب فى إطار قيادتها لمشروع التحرر العربى. أما الثانى فيتمثل فى نهوض النظام الحاكم بدور الدولة "الراعية" أو الحاضنة للمجتمع ككل، وليس الدولة الحارسة التى تكتفى بإدارة الصراع بين الطبقات.

غير أن عوامل التغيير التى هبت على مصر منذ النصف الثانى للسبعينيات قد عرت تلك الفجوة من ركيزتها فى وقت واحد تقريبا، حيث انقلبت النخبة الحاكمة على البنية الاجتماعية للمشروع الناصرى، وتخلت عن رعايتها للقاعدة المجتمعية العريضة سواء الفلاحية فى الريف، أو الطبقتين الدنيا والوسطى فى المدن؛ إذ سلكت طريق الانفتاح الاقتصادى المنفلت، الذى أذكى الصراع الطبقي بما يفرضه من تعددية اجتماعية، وانقسامات فئوية. كما انقلبت على تحالفاتها الخارجية، نحو السلام مع إسرائيل والتحالف مع الولايات المتحدة، وابتعادا عن قيادة المشروع التحررى العربى الآخذ فى التعثر. وكان ذلك الانقلاب على الركيزتين مبررا كافيا؛ للخروج من فلك الدولة الواحدية والنخبة الموحدة، التى "ترعى" الجميع إلى فضاء الدولة التعددية؛ حيث يدور "التنافس" بين نخب منقسمة فى ظل أوضاع جديدة وتصورات مستجدة للعالم. وهنا لم تعد الدولة راعية، كما لم تصبح تعددية وتشوهات علاقتها بالمجتمع، ومن ثم خرجت هذه الفجوة "الديمقراطية" تدريجيا عن حدود الأمان ووصلت بالوطن كله إلى نقطة الاحتقان؛ وخصوصا منذ لحظة احتلال العراق ٢٠٠٣،

القول هنا بأن ثلاثة مهام رئيسية تقع فى قلب الصياغة الجديدة لأطروحة المشروع النهضوى تتعلق بضرورة حسم الصراع بين الأضداد على صعيد السياقات الثلاث الأساسية للثقافة السياسية المصرية، وعلى النحو التالى:

أولاً : على الصعيد الثقافى: يجب التوجه تدريجياً والعمل الدعوب فى اتجاه إعادة ترميم المرجعية الثقافية للنهضة الوطنية على قاعدة تيار التجديد فى الفكر الإسلامى، على النحو الذى يفضى إلى حل تاريخى لإشكالية الأصالة والمعاصرة، بعد أكثر من قرن من الجدل حولها، حيث كان التراجع والنكوص المستمران عن صياغة ما لحلها طيلة هذا القرن غالباً ما يحدثان تحت وطأة أزمات مجتمعية وسياسية حادة أو مزمنة "فكلما تبدت فى الأفق أزمة مرتبطة بالتوجه السياسى الذى يتعين على مصر أن تسلكه، وبالبنية الاجتماعية والسياسية التى يتعين عليها أن تشيدها، يتحول الأمر إلى بحث عن شىء أكبر وأعم: عن (روح) وعن (نسيج)؛ أى عن كينونة وهوية"^(١).

ومن منظور الثقافة السياسية، تحديداً، يحتاج الأمر إلى ترسيخ مفهوم العلمانية، ولكن مع شرط أساسى هو استيعاب تحولات المفهوم فى السياق التاريخى العربى، وفهم خصوصية الدور، الذى لعبه فى تفكيك سلطة الكنيسة والانتقال بالوعى

مصر على أكثر من مستوى، ويرسخ ثقافة المشاركة، التى تحرر الجهد الإبداعى للإنسان المصرى من شتى قيوده وتطلقه فى مسار عام واع نحو النهضة المصرية، غير أن هذا التوافق العام بين النخبة المثقفة غالباً لا يضاهيه توافق عام، وبنفس القدر، بين أطراف السلطة القائمة مما يدفعها للاستمرار فى حالة المراوغة، ويدفع أطراف النخبة الثقافية نحو الشعور بالإحباط ثم العزلة، وبين العزوف ثم الإحباط والعزلة يتأخر الإصلاح السياسى فى مصر، وتبقى الثقافة السياسية عاجزة عن تجاوز تناقضاتها، كما يبقى المشروع النهضوى مجرد إنجازات مبعثرة أشبه بجزر منعزلة.

وهنا يتوجب على نخبة جديدة أن تتقدم لحمل الراية عبر نضال سلمى ومثابر ومنظم وواع. كما يتوجب على المثقفين تجاوز حالة الإحباط، والتعبير عن تصوراتهم للإصلاح العام فى مصر، من خلال صيغ جديدة ومتنوعة لهذا الإصلاح حتى لو كانت جزئية، أو عملية، ودون انتظار للصيغ الشاملة والأيدىولوجية، وعلى المواطنين أن يراقبوا باهتمام وشغف وأن ينتهزوا كل فرصة ممكنة للمشاركة، حتى يتم تجاوز حالة السلبية الراهنة، والاندماج فى مشروع جديد للنهوض الوطنى يتجاوز مشروع ثورة يوليو، الذى حقق إنجازات مهمة ونجاحات كبيرة ولكن غير حاسمة؛ إذ افتقد للديمقراطية والمشاركة السياسية الفعالة، وهذا ما يؤكد القدرة على إحداث التغيير نحو الأفضل بتوفير الشروط الضرورية والسوى بطبيعة المهمة التاريخية والإخلاص لها. ويمكن

^١ - د. أحمد عبد الله، الهوية الوطنية المصرية، الأبعاد التركيبية والجبلية، مجلة أحوال مصرية العدد الثمانى، خريف ١٩٩٨، ص ٣٦.

الصراعات، التي دارت آنذاك بين الفرق والمذاهب الكلامية والفقهية. ولعل ما قام به المأمون من قهر للإمام أحمد بن حنبل لصالح التيار المعتزلي في محنة خلق القرآن، مثلاً، لم يكن يفترق أو يقل عما قام به قبل ذلك الإمبراطور قسطنطين ضد آريوس بسبب الخلاف حول طبيعة المسيح، لصالح إثناسيوس أسقف الإسكندرية، مع فارق زمني أقل بنحو القرن لصالح الإسلام بين وقوع كلا الحدثين وبين رحيل رأس الديانة، مما يؤكد على أن الإسلام لم يكن مانعاً لصيرورة العلمنة السياسية.

غير أن علمانية الإسلام التي جسدها تجارب المسلمين السياسية في التاريخ، لم تكن بالتأكيد هي تلك العلمانية الحديثة الموشاة بالليبرالية والديمقراطية، بل صوراً بدائية منها أقرب لمعايير الدولة التتية، تلك التي سمح التطور التاريخي بوجودها آنذاك. وعلى هذا فإن تطويع علمانية الإسلام السياسية، الأصيلة فيه، للقيم الديمقراطية المعاصرة كفن حديث لإدارة المجتمعات الإنسانية لا يبدو فقط أمراً ممكناً، بل يمكن اعتباره مطلباً دينياً أيضاً، ذلك أن كل فكرة تمكن الإنسان من ممارسة أكثر إبداعية لعهد استخلافه على الأرض، هي فكرة إسلامية بالضرورة. فالإسلام، كدين شامل وخالد، وحتى يبقى كذلك، لا يقف عند حدود أركانه الخمس، ولا يجسد بنية فكرية مكتملة نهائياً، أو نسفاً مغلقاً جامعاً مانعاً، ينتفى عنه كل ما عداه، بل هو نسق مفتوح يستوعب كل فكرة خلاقة أو فعل مبدع في التاريخ، طالما كانت قادرة على ترقية الحضور الإنساني على الأرض، ولكن

الأوروبي من القرون الوسطى الأوروبية إلى العصور الحديثة، حتى لا يدخل المفهوم ويدخلنا معه إلى آتون حروب لفظية عبثية لا معنى لها. نحتاج هنا تحديداً إلى نوع من العلمانية، يمكن وصفه بـ (علمنة السياسة) وهو مفهوم مغاير لما يثير مخاوف تيار الأصالة في الثقافة العربية من تهديم هويتنا الإسلامية، بما يجسدها من قيم ومعتقدات، والذي يمكن توصيفه بـ (علمنة الوجود). وما نود التأكيد عليه في هذا السياق هو أن مفهوم العلمانية السياسية، ليس غريباً قط على الإسلام الذي ندعى أنه نما في إطاره منذ لحظة رحيل الرسول الكريم (ص).

لقد دفعت الحركة التاريخية نفسها الإسلام إلى العلمانية السياسية بعد جيل واحد أو جيلين على الأكثر من وفاة الرسول الكريم؛ إذ لم تكن هناك تقاليد واضحة "شرعية" لاختيار خليفة رسول الله بعد رحيله، أو لانتقال السلطة بين الخلفاء الراشدين، حيث تولى كل واحد منهم في ظل ملابسات سياسية، وضرورات عملية مغايرة لسابقه. وبانتهاء حكم الراشدين على أقصى تقدير، تبدت السلطة السياسية كشأن تاريخي بحت، فلم يكن في الإسلام كهنوت من الأصل، ولم يكن هناك أي تنظيم جماعي، له سلطة الرقابة على ضمير الفرد، أو حتى رعاية إيمانه. كما لم تكن هناك أي مؤسسة دينية مهيمنة سياسياً على نحو يثير رغبة حارقة في نفي سلطتها، بل كان العكس هو الأقرب إلى الصحة، حيث بدت السياسة مهيمنة على الدين، بل وفاعلة في أغلب

من دون نفى لمركزية الله في الوجود، وهكذا
تصير علمانية الإسلام السياسية موقفاً جدلياً يتوسط
موقفين متطرفين:

الأول هو موقف التيار القائل بحاكمية الشريعة،
والذى يضعها في يد نخبة بذاتها تحتكرها،
وتفرض وصايتها على الناس؛ بحجة أنها الأقدر
على تفسير نصوصها كما كانت (الكنيسة) أو
الأكثر عصمة في الحديث باسمها كما كان
(البابا)، وهو أمر يرفضه الإسلام. فكما أن من
حق كل مسلم صحيح أن يقرأ القرآن ويفسره
إذا امتلك مؤهلات ذلك، يكون من حق كل
جماعة أن تمارس السلطة بتفويض منا نحن
حسب إبداعية برامجها في مواجهة أزمات
واقعنا، وشرط حضورنا التاريخي. وإذا كان
الفقيه المجتهد يبقى قابلاً للوقوع في الخطأ
فيصيب أجراً واحداً ويحرم من الثانى، فإن
سلطة الأمة تبقى معرضة للفساد، ولكن تبقى
فضيلتها الأساسية كامنة في خلوها من القداسة
على نحو يسمح بمراجعتها وإعادة توجيهها.
وكما أننا نستطيع أن نرفض اجتهاد فقيه من
دون أن يكون قادراً على الادعاء بامتلاكه
الحقيقة المطلقة، فإننا نستطيع كذلك تغيير
السلطة الحاكمة، من دون وقوف عند أى ادعاء
بامتلاكها شرعية مقدسة.

والثانى هو موقف القائلين بعلمانية مطلقة للوجود،
حيث يتميزق الجسر الرابط بين الأصل الإلهي
والوجود الإنسانى، وتهيمن نزعة دنيوية بحتة
متحررة من أى مرجعية أخلاقية، ونازعة إلى

تحرير عالم الشهادة من متطلبات عالم الغيب،
كما تنعكس في المسار العام للتجربة الغربية
الحديثة. هذا الموقف قد يقود إلى الدولة التتين
بتعبير توماس هوبز، أو الدولة المطلقة حسب
هيجل، أو الدولة الليبرالية الديمقراطية
المعاصرة، والمشارك الذي يجمع بين هذه
الأنماط من الدول كلها أنها مرجعية ذاتها، وأن
قيمها وغاياتها التى قامت هى بتحديدتها تمثل
المحور، الذى يجب على الجميع الدوران حوله،
والتحرك فى فلكه؛ لأن فى التماهى مع هذه
الدولة يكمن الطريق الوحيد إلى تصالح كل فرد
مع الآخرين، ومع نفسه أيضاً؛ إذ لا حرية
لفرد، إلا فى سيادة الدولة، فمرجعية هذه
الدولة، على تعدد أشكالها، تقع داخلها كإله
اسبينوزا الحال فى الطبيعة، وليست مرجعية
متجاوزة أو متسامية على ذلك المنوال، الذى
يجسده الله فى علاقته بالإنسان عبر الثنائية
الوجودية التى تؤسسها الديانات التوحيدية، ويلج
فى تأكيدها الإسلام.

وعلى هذا النحو، فإن علمنة الإسلام السياسية،
لا تمثل قيذاً على حق الأمة فى إنتاج شرعيتها، أو
قدرة الدولة على ممارسة دورها، إلا بالقدر الذى
يكفى لتقييد النزعات الأكثر انحرافاً لدى السلطة
القائمة والتى قد ترتدى ثياباً من القدسية، أو لقمع
الرغبات الأكثر دنيوية لدى الإنسان، والتى قد
تأخذ شكل ديكتاتورية الأغلبية، بحسبانها "الإرادة
العامة" التى تكتسى أحياناً بصبغة ميتافيزيقية تفوق
الميتافيزيقا الدينية نفسها، على النحو الذى تمثله

السياسية للشريعة، وصولاً إلى الادعاء بأن الدولة أصل من أصولها. وبين التيار، القائل بالدولة المدنية، والذي يذهب إلى معنى مختلف لشمولية الإسلام يجمع بين تكامله وإيجابيته. تكامله بمعنى قدرته على إنشاء صورة للحياة لا تنغرس أبداً في الأرض مترعة بالدينية، ولا تنزع دوماً إلى السماء تهوياً في المثالية، بل تنهض بمهمة التوفيق بينهما. وإيجابيته بمعنى واقعيته في فهم الوجود البشري، ونزوعه إلى التأثير في حركة التاريخ، بدلا من الانسحاب منه أو الشعور بالعجز في مواجهته، على منوال الأديان المجردة. فمن هذا التكامل وتلك الإيجابية يصير الإسلام بحق ديناً شاملاً، حيث الشمول هنا ضرورة وجودية وليس غاية سياسية.

ولكن ولأن الإسلام، كدين شامل، هو مشروع خلاص التاريخ من الانحطاط والفوضى الحتمية التي تنجم عن غياب قوانين العدالة والمساواة، كان للسياسة أهميتها المبدئية في الإسلام، وكانت السلطة، كآلية لتنظيم المجتمع وإدارته، محورية فيه. غير أن شكل هذه السلطة / الدولة، وكيفية عملها هي أمور لم تكن محددة بوضوح في نصه المركزي (القرآن الكريم)، ولم يتوفر حولها الإجماع في التجربة التاريخية المؤسسة / الراشدة. أما ما يذهب إليه التيار السلفي من ملامح (دولة دينية) يعتقدون أنها كانت قائمة في التراث السياسي الإسلامي، ويتصورون إمكانية استعادتها كترجمة لما يدعونه بـ (الحاكمة الإلهية)، على حساب الدولة العصرية (المدنية) التي تجسد، في

إيديولوجيا السوق الحرة، والرأسمالية المفرطة المنفلتة من كل قيد، حتى من قبضة الدولة التي زرعتها وأمنتها، باتجاه صياغة وعى نفعى بمدى كوني يحتكر الثروة العالمية لصالح قلة من البشر على حساب غالبيتهم، بما يسببه ذلك من ألم إنساني عميق تجسده الأزمة العالمية الراهنة، وتعكسه صور ضحاياها المتبطلين، والمفلسين، المتحركين إلى أسفل خط الفقر بفعل أخطاء لم يرتكبوها أصلاً. وهكذا يستطيع الإسلام انطلاقاً من علمنته السياسية "الأصيلة" و"المعتدلة" الإسهام في تقديم نقد أخلاقي جوهري لمسيرة الحداثة السياسية، على طريق الانعتاق من كوابيس السلطة الدينية القروسطوية، وسطوة الدولة التتين المدعية بالحق الإلهي، وقبضة فساد "وول ستريت" التي تعكس مدى تفسخ دولة العقد الاجتماعي في صورتها الأخيرة المعولمة، ليصبح الإسلام بذلك أحد مصادر تصحيح المسيرة الإنسانية المتأرجحة على طريق التقدم، فيما تمثل دعوى الحاكمية السياسية للشريعة، ونقيضها القائلة بالعلمنة المطلقة للوجود، عقبتين كبيرتين على هذا الطريق.

هنا لا بد من وقفة أخرى أكثر إيجازاً لإيضاح حقيقة أو مغزى "شمولية الإسلام"، التي يعتبرها أنصار تيار الإسلام السياسي حجتهم الرئيسية في المطالبة بدولة دينية. وبداية فإننا كمسلمين، نتفق على تلك الحقيقة الأولية، وهي شمولية الإسلام لكل مناحي الحياة. غير أن ثمة خلافاً عميقاً حول فهم تلك الشمولية بين هذا التيار الذي يذهب إلى التأكيد على بعدها السياسي، وإلى القول بالحاكمة

سياسية مائزة، ذات سمات قدسية متعالية على التاريخ، وهو ما نعارضه هنا، بدليلين:

أولهما نظري، إذ يبقى الإنسان متديناً ولو عاش منفرداً؛ لأن الإيمان اعتقاد فردي، وطالما خلا الدين من الكهنوت يصبح قادراً على البقاء دون سلطة وتلك فضيلة إسلامية. ولو أننا تصورنا مجتمعاً مثالياً يحكم الناس فيه ضمايرهم فقط، لن نكون بحاجة إلى سلطة؛ فالسلطة مطلوبة لتنظيم حركة المجتمع، وفرض القانون حتى لا تتور الفوضى، وليست مطلوبة للرقابة على ضمير المؤمن، أو فرض الإيمان على المنكرين. وقد عاشت أقلية دينية كثيرة، محافظة على إيمانها، تحت سيطرة سلطات مغايرة لها عقدياً. بل أكثر من ذلك نجد أن أصحاب العقيدة غالباً ما يصبحون أكثر تمسكاً بها، إذا تعرضوا للاضطهاد، والمسلمون أنفسهم في المرحلة المكية، قبل تكوين مجتمع/ دولة المدينة، لا يخرجون على هذه القاعدة.

وثانيهما تاريخي يتمثل في تعدد التطبيقات التي جسدت معنى "الدولة" في التجربة الإسلامية الباكرة، والتي لا يمكن اعتبار إحداها هي الصحيحة وتخطئة ما عداها. فقد جسدت دولة المدينة سياقاً تاريخياً جمع بين النبوة والحكم، وكان على رأسها رسولاً يستلهم الوحي، الذي يوجهه ويعاتبه، بقدر ما كان يوجب على المؤمنين طاعته، وهذا بالطبع ما لا يتأتى لأي دولة أخرى؛ حيث انتهت هذه الدولة الفريدة بموت النبي، الذي لم يكن حاكماً بقدر ما كان

اعتقادهم، حاكمية الإنسان — غير الشرعية — على الأرض، فهو أمر عليه تحفظان:

الأول: أن قضية الدولة أو "الإمامة الكبرى" هي الأكثر استبعاداً من إطار العقائد، التي يبقى معيار الخلاف فيها هو "الإيمان" و"الكفر"، إلى إطار "الفروع" التي يبقى معيار الاختلاف حولها "الصواب" و"الخطأ"! وهو ما تتفق عليه جل المذاهب الكلامية، ولم يخالفه سوى الشيعة الذين قالوا بالوجوب الإلهي للإمامة مع ما يترتب على ذلك من العصمة والكمال.

والثاني: أن حاكمية الإنسان على الأرض هي حاكمية مفوضة للإنسان، باعتباره الطرف الثاني في عهد الاستخلاف، الذي يمثل الله طرفه الأول. هذه الحاكمية تسمح له بتأسيس سلطته الزمنية على اجتماعه البشري، كمجال لفاعليته وحضوره الواعي في التاريخ، وهي تبقى غير منكرة طالما ظلت خاضعة لسنن الله في الكون.

ومن ثم يمكن الادعاء بأن شمولية الإسلام تعني مرجعية المنظومة القيمية الإلهية لوجودنا البشري كله، ولكنها لا تفرض شكلاً معيناً للسلطة السياسية. ولعل هذا هو موضع الخلاف بين التيارات النقدية التي تضع الدولة في عهدة الاجتماع البشري، حيث أقامت جل المجتمعات الإنسانية لنفسها سلطات مختلفة بمجرد أن تجاوزت مستوى البدائية، ونطاق العشيرة. وبين التيارات السلفية التي تضعها في عهدة الدين، بحيث يقتضي وجود مجتمع مسلم قيسام سلطة

ولعل الفارق الجوهرى بين السلطة كنتاج تاريخى للاجتماع البشرى لدى التيار النقدى، وبين الدولة الإسلامية كنموذج متعين لدى التيار السلفى، يكمن في مصدر الشرعية وهل هو الناس/ الشعب/ الأمة كوجود إنسانى ناضج بما يكفى لأن يقرر مصيره في التاريخ، أم أنه الشريعة نفسها. فإذا صارت الأمة مصدرا لشرعية الاجتماع الإسلامى، كأي اجتماع إنسانى، وظلت الشريعة بمثابة الأصل القيمي/ المرجعى الذى يشى بإسلاميته، تنحل الإشكالية، إذ يستطيع المسلمون إقامة سلطتهم على أمورهم في كل مرحلة تاريخية، شرط أن تقوم هذه السلطة، أيا كان شكلها، أو كيفية تشكيلها، على حفظ المقاصد العليا للشرعية. وهنا يبقى الإسلام محققا شموله الوجودي للدين والدنيا، من دون دولة دينية.

وأما القول بأن الشريعة نفسها هي مصدر الشرعية وليس الأمة، فيفتح الباب تلقائيا بعد خطوة واحدة أو خطوتين، على الدولة الدينية، لأن الشريعة لا تفصل ولا تمارس إلا من خلال بشر. وهنا ينمو الكهنوت السياسى عبر تأويلات واختراعات متتالية في خضم الإجابة على أسئلة من قبيل: من الذى يستقى جوهر الشريعة من النص الإسلامى؟. وإذا كانت الإجابة التقليدية الجاهزة هي أهل الحل والعقد يبقى السؤال .. من الذى يختارهم في كل عصر؟ وكيف يتفقون إذا ما اجتمعوا وقد اختلفوا إلى درجة التقاتل منذ العصر الراشد بكل ألقه الروحى، فما بالك بزماننا المفرط في أنانيته؟. وإذا ما اختلفوا فإلى من يحتكمون

رسولا، وقاضيا. وبعد وفاته ﷺ لم تكن هناك تقاليد (شرعية) لاختيار خلفائه (الراشدين)، ولا تقاليد (دائمة) لانتقال السلطة إليهم، فتولى كل منهم في ظل ملاسبات سياسية مغايرة لسابقه. وقد رأينا كيف بايع عمر أبا بكر في اجتماع السقيفة. وكيف اختار أبو بكر عمر، فبايعه المسلمون. وفي عصر الرجلين تبلورت صورة المثل الأعلى للحاكم في الإسلام، حول جملة من المبادئ، يأتى على رأسها الشورى والزهد والعدل. هذا المثل الأعلى هو ما أخذ في التدهور نسبيا مع الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فكانت الفتنة التى أودت به. ولما تولى الإمام على وقعت الفتنة من معاوية، وتحولت الخلافة إلى ملك عضوض. ومع يزيد بن معاوية بات التحول كاملا، وعاصفا نحو الملك الوراثى.

وهنا يكمن الالتباس بين فقدان المثل الأعلى الإسلامى للحكم، وفقدان ما يعتبره البعض "الدولة الإسلامية"، فما حدث في التاريخ ابتعاذا عن تجارب الحكم الإيجابية والفعالة (الراشدة) لم يكن تنازلا عن نظرية الإسلام السياسية (الشرعية)، بل تدهورا في قدرة الحكام على تجسيد هذا المثل الأعلى، الذى يظل قائما رغم ذلك، وعبر كل العصور بانتظار من يجسده عبر كل وأى جسد سياسى، فالمهم في الإسلام ليس شكل الدولة، فهو أمر تاريخي، بل المثل الأعلى الإسلامى المتجاوز للتاريخ، والقادر دوما على إلهامه.

لحسم الخلاف بينهم؟. وهل هناك من هو أكثر فقها منهم ليكون مرجعا لهم يطيعوا حكمه فيهم؟. وحتى إذا كان اتفاقهم ممكنا بعد هذا كله حول ما نزل فيه نص فكيف يكون الأمر فيم أتى به الزمان من معطيات جديدة .. هل يحتكمون فيها إلى أولى الاختصاص لتقرير مصالح الناس، أم يهدرون المصالح على مذهب الشريعة، فإذا ما أهدروا المصالح يكونوا قد أهدروا الإسلام لأن الإسلام ليس إلا المسلمين في النهاية. وإذا لجئوا إلى المختصين في كل أمر حياتي خارج عن أصول الشرع فقيم يكون جوهر حاجتنا إليهم؟ وما الفارق الموضوعي الذي يميزهم هنا عن سلطة مدنية يختارها الناس بطريقتهم، ويعزلونها بطريقتهم، حسبما يتيح لهم زمانهم، طالما أنها ستحمي مقاصد الشريعة الأساسية؟.

المؤكد هو أن الفارق يبقى لصالح سلطة الأمة التي تتوافر لها فضائل ثلاث أساسية قياسا إلى سلطة أهل الحل والعقد: الأولى كونها اختيار البشر، ومن ثم فهم يستحقونها إذا كانت خيرا جزاء يقطعتهم، أو شرا عقابا على إهمالهم تكريسا لحرية الإرادة الإنسانية. والثانية أنها قابلة للتغيير من دون خشية الوقوع في الإثم، ما يحفز ديناميكية الفعل ورغبة التأثير في التاريخ. والثالثة أنها لا تسيء إلى الشريعة فيما لو أساء الناس الاختيار، حيث يبقى الإسلام بريئا من غفلتنا، ومشينة الله متسامية على فسادنا، فلا تستحيل شرعية المقدس غطاءا لخطايا التاريخ.

إن الدفع في اتجاه هذا الحل لتلك الإشكالية التاريخية - الثقافية المزمنة سوف يؤدي في نفس الوقت إلى احتواء تيار الإسلام السياسي داخل منظومة الشرعية السياسية، وعلى قاعدة المشاركة الديمقراطية؛ مما يؤدي إلى تحقيق الاستقرار كمقدمة لإنجاز النهضة الوطنية وقبل ذلك وبعده الحفاظ على سمعة الدولة الوطنية ومكانتها، وهبتها في الخارج؛ ذلك أن المواجهة الأمنية مع التيار الإسلامي السياسي، مهما كانت شاملة وحاسمة، لن تؤدي إلى القضاء عليه، لأنه سوف يستمر وإن كان سيتخذ أشكالا مختلفة، ذلك أنه في المتوقع في ظل إصرار أنصار تيار الإسلام السياسي على الوجود في الساحة السياسية.. أن يسمح لهم في الأجل الطويل بتكوين حزبهم أو أحزابهم السياسية، بعد رفع القيود القانونية التي تمنعهم من ذلك، وإذا ما حدث ذلك فيتوقع لهم أن يسهموا في الحياة الحزبية، وأن يمثلوا في مجلس الشعب والشورى، غير أنه نتيجة توازنات اجتماعية شتى واتجاهات شعبية وسيطة لن يتاح لهم أن يحصلوا على أغلبية مقاعد مجلس الشعب في أى انتخابات حرة ونزيهة، وهكذا فإن أقصى آمالهم سيكون الاشتراك في وزارات ائتلافية، وذلك بعد أن تخف القبضة السلطوية السياسية، ويسمح لمبدأ تداول السلطة أن يعمل في حدود، وإذا ما حدث ذلك فلا يتوقع من أنصار هذا التيار أن يدخلوا تعديلات جوهرية على السياسات القائمة، لأنهم - وهذه حقيقة أساسية - لا يمتلكون أى مشروع محدد، ماعدا شعارهم الشهير "الإسلام

أ- إعمال مبدأ التعددية السياسية بحسبانه التعبير المادى المباشر عن حرية التعبير، وعن حق تأسيس الجمعيات من بين سواها من الحقوق المدنية والسياسية، ثم بحسبانه تعبيراً ضمنياً عن إدارة كسر احتكار المجال السياسي من قبل فريق دون آخر، وتحويل السياسة إلى شأن عام، والعمل السياسي إلى حق عمومى، وغنى عن البيان أن البون شاسع بين تعددية سياسية شكلية تذهب إلى حد تفريخ الأحزاب بال عشرات وبين تعددية تحترم فيها السلطة حرمة هذا الحق، فلا تتدخل لهندسة مخلوقاتهما الحزبية على مقتضى مشيئة "كن فيكون"^(١).

وفى إطار تعدد الأحزاب القائم فى مصر، فإن الاستقرار يتطلب توفير قنوات التعبير السياسي للقوى والاتجاهات السياسية الموجودة فى المجتمع، فكلما عبر البناء السياسي عن البناء الاجتماعى ازدادت درجة الاستقرار وفرص التطور السلمى والمشروع، وبالعكس فكلما بعدت الهوة أو ازدادت درجة الاستقرار وفرص التطور السلمى والمشروع، وبالعكس فكلما بعدت الهوة أو ازدادت الشقة قلت هذه الفرص؛ لأن وجود هذه الهوة معناه أن هناك قوى وتيارات اجتماعية موجودة وفاعلة ولكن البناء السياسي لا يسمح لها بإمكانية التعبير الشرعى، ومن ثم احتمال أن تتجه إلى سراديب العمل السرى وقنوات النشاط غير المشروع، ومن ثم فإن أحد التحديات التى تواجه النظام السياسي

هو الحل" بكل ما فيه تبسيط وسذاجة سياسي، وفقر شديد فى المضمون الفكرى^(١). غير أن تلك السذاجة وذلك الفقر سيقيان بحاجة إلى الكشف عنهما، من خلال نمط الاحتواء والمشاركة وأما العزل والرفض فسوف يؤديان إلى تقوية الظن بقدرات هذا التيار الفكرية والسياسية فى جانبه المعتدل، وإلى تبرير منطق العنف فى جانبه المتطرف.

ثانياً: وعلى الصعيد السياسي نحن بحاجة - كما يقول الأديب الكبير الراحل نجيب محفوظ - إلى التحرير الشامل، التحرير من جميع القيود والمعوقات فى الحياة السياسية، وأسلوب العمل، رؤية الأخلاق، ومنهج التفكير، نريد تحريراً كاملاً شد ما نتوق إليه، تحريراً من الفساد والسلبية والبيروقراطية والقوانين الاستثنائية والأوثان الكاذبة، والشعارات الخاوية، تحريراً من كل سوء، وانطلاقاً ثابتاً نحو إعادة البناء وتحدى الزمن^(٢).

وما أجمله الأديب الكبير الراحل فى مفهوم "التحرير الشامل" يمكن تفصيله فى إيجاز على أربعة محاور أساسية، تجسد المتطلبات الأساسية لتجاوز الثقافة السياسية التسلطية وكسر ملمح التوقيفية فى اتجاه الثقافة السياسية الديمقراطية اللازمة بدورها لإنجاز مشروع النهضة الوطنية، على النحو التالى:

^١ - السيد يسين، مصر فى القرن الحادى والعشرين. مرجع سابق، ص ١٠٥.

^٢ - نجيب محفوظ، حول التحرر والتقدم، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٦، ص ١١٩.

^٣ - عبد الإله بلقزيز، نحن والنظام الديمقراطى، مجلة المستقبل العربى، أكتوبر ١٩٩٨، ص ٧٨.

المصري، هي كيفية تمثيل التيارات السياسية القائمة جميعا كالتيارات الناصري، والإسلامي والليبرالي في حلبة الحياة السياسية؛ حتى يمكن للحوار الديمقراطي والتفاعل الاجتماعي أن يأخذا مداهما^(١). وهنا نطرح مطالب أربعة، تبدو ضرورية للمساهمة في حفز وتنمية هذا التمثيل:

١- مطلب العودة إلى القائمة النسبية على مستوى الدوائر الواسعة، التي قد تمتد إلى حدود المحافظة الواحدة أو تقل عنها، ولكنها في كل الأحوال تؤدي إلى تفكيك المكون القبلي في السلوك التصويتي؛ لأنها بتوسيع الدائرة تضع كل مرشح أمام أطراف من الناخبين خارج قريته الصغيرة أو مركزه الانتخابي المحدود؛ حيث لا عائلات له ولا قرابات تتعصب له أو تمارس العنف باسمه يوم الاقتراع، وحيث لا يملك سوى الدعوة إلى نفسه بالحسن فيما الناس خارج محيطه الواسع، مخيرون في التصويت له أو لسواه. ناهيك عن ذلك، فإن القائمة النسبية هي قائمة حزبية بالضرورة والعمل من خلالها يذكي من دور وحضور الأحزاب على حساب المستقلين؛ إذ يجعل الدعاية الانتخابية والترويج السياسي تتم باسم برنامج حزبي، وليس لشخص المرشح اللهم على سبيل الاستثناء، وهو أمر يدفع إلى نقاش واسع حول الأحزاب القائمة ودورها وميولها وأهدافها، ويقود إلى تطوير الثقافة السياسية السائدة.

^١ - د. علي الدين هلال، النظام السياسي المصري أمام تحديات الثمانينات، مرجع سابق، ص ٣٤.

ناهيك عن أن القائمة النسبية، على مستوى الدائرة الكبيرة التي تضم عشرة مرشحين مثلاً؛ لأنها تقوم على تراكم عدد الأصوات لا إدارها في الدائرة الضيقة، التي تتمحور حول عضوين فقط، إنما تضمن تمثيلاً مؤكداً للأحزاب، فلو افترضنا أن حزباً ما خسر في خمسة دوائر انتخابية تقوم على الانتخاب الفردي لأنه فاز بنحو ١٠% في كل دائرة ولم ينل الأغلبية المطلقة في أي منها، فإن تجميع هذه الأصوات على صعيد الدوائر الخمس يمنحه الفوز النسبي ولو بمقعد واحد أو مقعدين من العشرة المخصصة للدائرة الواسعة، وهو نظام أثبت نجاحه عبر التجربة في انتخابات عامي ١٩٨٤، ١٩٨٧.

٢- مطلب العودة إلى الإشراف القضائي الكامل على عملية الاقتراع، حسب قاعدة "قاضى لكل صندوق"، وهي القاعدة التي أثبتت جدواها وفعاليتها في الانتخابات الماضية (٢٠٠٥)، التي أجريت على ثلاثة مراحل، وبدونها لم يكن ممكناً تحقيق الإخوان لنحو ٢٠% من المقاعد، وخصوصاً في المرحلتين الأولى والثانية منها، حيث لم يفز الحزب الوطني آنذاك سوى بنحو ٣٧%، قبل أن يزداد التضيق في المرحلة الثالثة، وقبل أن يضم إليه كل المستقلين فيما بعد لتزداد نسبته ٧٥%. لقد ساق الحزب الحاكم للتراجع عن الإشراف القضائي الكامل حجتين غير ناجزتين في الحقيقة: أولاًهما تدعى بأن إشراف القضاء على العملية

الانتخابية يورطه في السياسة، وهذا ما لا يليق بالقضاء، الذي يجب أن يسمو على السياسة. وتلك حجة غير مفهومة؛ لأن السياسة ليست عملية دنسة يجب الترفع عليها وإلا كان واجب الجميع ممارسة هذا الترفع، كما أن القضاة الذين يتحملون عبء العدالة بالتوسط بين الناس أنفسهم في أروقة المحاكم، لن يضيرهم أبداً بل يشرفهم أن يلعبوا الدور نفسه بين هؤلاء الناس جميعاً (الشعب) وبين السلطة أو النظام الحاكم. وأما الثانية، فهي أن عدد القضاة لا يكفي ما كان يدعو إلى تقسيم الانتخابات على مراحل ثلاث، وهي حجة غير مقنعة سواء؛ لأن فكرة المراحل الانتخابية ليست غريبة على العديد من البلدان، أو لأن تحقيق العدالة السياسية، هو أمر لا بد وأن يسمو على الاعتبارات العملية البسيطة وغير المعيقة في الحقيقة.

وفي ظل غياب الإشراف القضائي، وهيمنة الدولة على اللجنة العليا للانتخابات، توالى أوجه القصور، التي دفعت إلى إصدار محكمة القضاء الإداري إلى وقف الانتخابات في عشرات الدوائر. وفي مواجهة تلك الأحكام، جاء الموقف السلبي المتوقع للجنة العليا ممثلاً في تعطيل أحكام القضاء الإداري المصري، من خلال التقدم باستشكالات لوقف تنفيذ أحكامه أمام محاكم مدنية عادية، وهو ما يخالف الدستور بحكم المحكمة الإدارية العليا، التي قضت في حكم تاريخي قبل جولة الإعادة بيومين تقريباً بأن مثل هذه السلوكيات، التي تهدر

أحكام القضاء الإداري أو تلف عليه، إنما تشكل في شرعية البرلمان القادم وتهدهدته بالبطلان.

٣- مطلب تجديد الجداول الانتخابية نفسها، وتنقيتها من المتوفين والمغتربين، ممن لا يصوتون واقعياً، ولكن تبقى أسماؤهم مدرجة في الجداول على نحو، يجعل من تزوير أصواتهم أمراً ممكناً تماماً، ما يفرض تبني الخيار العملي المطروح منذ سنوات بأن يتم التصويت، من خلال بطاقة الرقم القومي، وهي وثيقة مضمونة لا يمكن التلاعب فيها، بدلاً عن البطاقة الانتخابية العتيقة، وهو أمر كان سيحقق السرعة والسهولة لعملية الاقتراع إلى جانب تحقيق العدالة والنزاهة، ولكن لا الحكومة أرادت، ولا اللجنة العليا استجابت لأن الحزب الحاكم، بالضرورة، لم يرد.

٤- التراجع عن فكرة الكوطة النسائية، التي منحت للمرأة ٦٤ مقعداً تمت إضافتها للمجلس الحالي، وقد نالها الحزب الوطني كاملة تقريباً. وناهيك عن غياب كوادرنسائية حقيقة تستطيع شغل مقاعد البرلمان عملياً، فإن الفكرة نفسها غير ديمقراطية، تفتح الباب على التمثيل السياسي الطائفي وتتيح للأقباط مثلاً أو الشباب أن يطالبوا بالمثل، ما يحيل النظام السياسي المصري إلى نظام طائفي، يقوم على توزيع نسب فتوية وليس على الجاهزية السياسية أو القدرات البرلمانية، ومن ثم فإن هذه الكوطة لا تعدو أن تكون خطوة رجعية إلى الخلف وإن ارتدت ثوب التقديمية، وادعت بحق تمثيل المرأة

أو حزب ما أو غيره. وفي مصر، فإن إقرار هذا المبدأ سوف يستلزم الاتفاق على قواعد العمل، بخصوص عدة قضايا، أهمها^(٢):

١- العلاقة بين الأغلبية وأحزاب المعارضة المنظمة قانونيًا، والدور الذي لعبه أحزاب المعارضة في إطار النظام.

٢- العلاقة بين جهاز الدولة وبين جماعات المعارضة غير المشروعة مثل الحركات الإسلامية السرية المختلفة وكيفية التعامل مع هذه التيارات والحركات.

ج- ضرورة تحرير المجتمع المدني: والمجتمع المدنى هو نوع من المؤسسات، تنشأ من تبلور التفاعلات والعلاقات بين مختلف القوى الاجتماعية، محورها المركزى أنماط متباينة من التضامات الخاصة، وتميز المجتمع السياسى عن المجتمع المدنى فى ناحيتى المركزية والرسمية، لا يؤثر فى الطبيعة المؤسسية للتنظيمات المدنية، فمؤسسات المجتمع المدنى شأنها شأن مختلف المؤسسات تخضع لقواعد وآليات داخلية خاصة بها، ومن ثم فإن تكوينها كمؤسسات يستند إلى عدد من الأسس الجوهرية، أهمها^(٣):

التي يكفينا أنها تملك، ولو نظريًا، نفس الفرص المتاحة للرجل فى الترشيح والمنافسة.

ب- إقرار مبدأ تداول السلطة، وهو كناية عن فتح مجال السلطة أمام الحق فى الإدارة والتدبير من القوى، التي رشحها الفوز الانتخابى لإدارة النظام الحكومى؛ ذلك أن الديمقراطية ليست نصًا دستوريًا فحسب، وليست حقًا فى التعبير، وحقًا فى التنظيم، والتمثيل السياسى والمشاركة فحسب، بل هى أيضا وبالضرورة الحق فى إدارة السلطة، وهو حق يقرره الشعب بالإدارة الحرة المعبر عنها فى الانتخابات^(١)، ويتصور الباحث أن هذا المبدأ هو المعيار الحاسم لقياس ديمقراطية النظم السياسية؛ حيث إن كل المقومات التى تسبقه من حرية التعبير والتعددية السياسية وحق التنظيم والتمثيل وغيرها لا تكفى سوى لتجاوز صيغة التسليمية، ليس لبلوغ الصيغة الديمقراطية؛ ذلك أن مجرد انتقال السلطة ولو لمرة واحدة بشكل سلمى بين قوتين أو حزبين سياسيين، يكون له أثر حاسم على درجة مشاركة وانتماء المواطنين، وعلى درجة شعورهم بالتححرر والفردية والقدرة على صياغة المجتمع، ومع ما لذلك من تأثير على قدرة المجتمع على السير فى اتجاه تطوره بشكل ديناميكى، غير خاضع للتحكمية، فيما يسمى أحيانًا بالقصور الذاتى أى بمنطقه وتفاعلاته التلقائية غير الخاضعة لهيمنة جهة ما

^٢ - د. على الدين هلال، النظام السياسى المصرى أمام تحديات الثمانينيات مرجع سابق، ص. ٣٢-٣٣.

^٣ - د. حسنين توفيق إبراهيم "بناء المجتمع المدنى: المؤشرات الكمية والكيفية" ورقة قدمت إلى المجتمع المدنى فى الوطن العربى ودوره فى تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات للنودة الفكرية، التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢ ص ٦٩.

^١ - عبد الإله بلقزيز، نحن والنظام الديمقراطى، مرجع سابق، ص ٧٨.

• الاستقلال: حيث تنشأ على أساس العمل الطوعي للأفراد، المستند إلى المصالح والخصائص المشتركة، ومن ثم فهي ترتبط بالدولة بعلاقة عكسية لها المرونة والديناميكية، التي تمكنها من حماية المواطنين من تعسف سلطة الدولة.

• التكامل: حيث ينحو التفاعل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني؛ لأن يأخذ طابع التكاملية الوظيفية؛ إذ تتولى مؤسسات المجتمع المدني عملية التعبير عن المصالح وبلورتها وتقديمها إلى المؤسسات الحكومية، التي تتولى عملية تحويلها وإنتاجها في صيغة قرارات وسياسيات عامة.

ومن خلال الاستقلال والتكامل معاً، تعمل مؤسسات المجتمع المدني كقنوات للمشاركة السياسية الواسعة، وهي إحدى المتطلبات الرئيسية لأي نظام ديمقراطي عمومًا، وللمشروع النهضوي المصري بصفة خاصة؛ حيث الضرورة القصوى للفت نظر المجتمع إلى ما يجري على أرض مصر من مشروعات قومية، ودفعهم للمشاركة فيها والاهتمام بها؛ حتى تكتسب قوة دفع ذاتية في اتجاه بناء النهضة الوطنية، وهذه الضرورة القصوى يحبها أمران^(٢).

الأول: إننا إذ شئنا أن نسبر أطروحة المشروع النهضوي، فإن أكثر ما يلفت النظر هو ما تعبر

١- الأساس الاقتصادي ويقصد به تحقيق درجة من التطور الاقتصادي والاجتماعي، في ظل نظام اقتصادي يسمح بإشباع الأفراد لحاجاتهم الأساسية، بعيداً عن تدخل الدولة من خلال المبادرات الفردية والنشاط الخاص، لأن التدخل في هذا الميدان يقلص من إمكانية تكوين مجتمع مدني مستقل عن الدولة.

٢- الأساس السياسي بمعنى الصيغة السياسية القائمة على حرية التعبير عن الآراء والمصالح لمختلف القوى الاجتماعية بطريقة سليمة ومنظمة.

٣- الأساس الإيديولوجي، ويشمل مجموعة القيم والأفكار والأيديولوجيات، التي تؤمن بها القوى الاجتماعية، سواء أكانت متوافقة مع أيديولوجية الدولة أم متعارضة معها.

٤- الأساس القانوني، ويراد به النظام القانوني للدولة، القائم على المساواة بين المواطنين في الحقوق والحريات؛ بغض النظر عن انتمائهم العرقي أو الديني أو المذهبي.

ومن قراءة أسس المجتمع المدني، نجد أنها تقوم على علاقاتها مع النظام الديمقراطي على أساس التأثير المتبادل؛ فهي نتيجة لوجود هذا النظام من ناحية، وهي من ناحية أخرى ركيزة لتوطيد وترسيخ هذا النظام الديمقراطي، من خلال آليتين رئيسيتين، هما^(١):

^١ - حسين علوان الليج، الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السلطة، مجلة المستقبل العربي، عدد أكتوبر ١٩٩٨، ص ٩٨.

^٢ - د. محمد السيد سعيد، أحوال مصرية، المقامة، العدد الأول، صيف ١٩٩٨.

الذى قصدت إليه مصر جدًّا فى التسعينيات، والذى بات يمثل من خلال نجاحات مراحلہ الأولى قاعدة مناسبة لانطلاق مصر الاقتصادى، غير أن الحقيقة المهمة، التى يجب التأكيد عليها هى أن نجاح هذه المراحل الأولى لا يعنى النجاح النهائى لبرنامج الإصلاح الاقتصادى؛ إذ إن أهم وأعقد جوانبه لم تتم بعد، وعلى رأسها عملية التخصيصية، التى تحوطها إشكالية كبيرة، كما أن مجرد إتمام هذه العملية المعقدة لا يعنى بالضرورة تحقيق الانطلاق الاقتصادى، اللهم إلا إذا توافرت القصدية الجدية، نحو هذا الهدف بأفضل السبل الممكنة، وفى ضوء الشروط التى تحوز القدر الأكبر من إجماع النخبة المصرية، والتى تعكسها فى الوقت ذاته الخبرات العالمية الناجحة، فيما يتعلق بالجوانب الاجتماعية والسياسية لعملية التحول التاريخى نحو اقتصاد السوق، والتى يمكن بلورتها حول أربعة شروط أساسية، هى^(١):

أ- ضبط الآثار التوزيعية: فمن الضرورى أن يدرك صانعو السياسة الاقتصادية أن أى برنامج للإصلاح الاقتصادى هو بمثابة مخطط يحدد شكل المجتمع فى المستقبل، وهو بكل تأكيد نوع من الهندسة الاجتماعية؛ لذلك لابد أن يتيقن صانعو السياسة الاقتصادية من نوع التنظيم الاجتماعى، الذى سينبثق عن البرنامج،

عنه من التطلع لمناخ فكرى وسياسى، جديد قادر على إلهام الأجيال الجديدة والشابة وإعادة شحنها بالحماس، وحفز قدرتها على صنع حلمها الوطنى والمساهمة فى جعل هذا الحلم حقيقة، فالأجيال الشابة والجديدة - من هذا المنظور - قد ولدت ونشأت بعد انكسار المشروعات النهضوية الكبرى، وخاصة المشروع النهضوى الناصرى.

والثانى: أن الناس جميعاً على أرض مصر، تتشوق إلى إحداث قطيعة كاملة مع حالة خلخلة وتجريف وفراغ فكرى عانت طوال العقود الثلاثة الماضية، وقاست مما يتضمنه من ضياع حس الانتماء، والناس جميعاً على أرض مصر يتوقون إلى معايشة تلك الحالة الرائعة، التى تجعلهم ينصهرون وجدانياً فى تجربة وطنية متألقة ونضالية؛ لصنع مستقبل أفضل دون أن تفقدهم تفردهم أو تصادر حرياتهم، أو تقمع صور التعبير الإبداعية عن خصوصيتهم وهويتهم المتميزة.

ثالثاً: الصعيد الاقتصادى: ويمكن القول بأنه أصبح أقل الأبعاد الرئيسية الثلاثة فى الثقافة السياسية المصرية؛ إثارة للصراع وأكثرها حيازة للتوافق الذى ساعد على بنائه نجاح المراحل الأولى لبرنامج الإصلاح المالى، وبعض من مراحل التكيف الهيكلى كما تدل الشواهد، بل والشهادات الدولية خلال العامين الماضيين، وكما سلف القول، وبالطبع حدث هذا التوافق العام، على أرضية نموذج الاقتصاد المفتوح أو اقتصاد السوق

^١ - د. مصطفى كامل السيد، مقمسة كتاب الجوانب السياسية والاجتماعية للإصلاح الاقتصادى فى مصر، مجموعة باحثين، تحرير د. عالية المهدي، سلسلة قضايا التنمية، مركز دراسات وبحوث الدول النامية بجامعة القاهرة، ١٩٩٦.

الشفافية ضرورة لتوافر الثقة في أن الأوضاع الاقتصادية والسياسية قابلة للتنبؤ في حدود تتحكم فيها السلطة القومية، وهى كذلك ضرورة لصناعة القرار الاقتصادى على أى مستوى، وهى قبل هذا كله أساسية؛ للتيقن من أن السياسة الاقتصادية يجرى صنعها وتنفيذها بروح عقلانية.

ج- فعالية المحاسبة السياسية والمجتمعية وهو شرط متولد تلقائياً عن سابقه ومتم له، ويقضى بإمكان محاسبة المسؤولين عن نتائج أعمالهم فلا تستمر السياسات الخاطئة فى أى مجال، ويبقى المسؤولون عنها فى مقاعد الحكم والسلطة، وأن يكون أساس هذه المحاسبة ليس فقط النزاهة والأمانة وعفة اليد واللسان، وإنما يكون فى حدود الإنجاز الذى قام به المسؤول، سواء كان رئيساً للدولة أو للوزراء أو وزيراً أو رئيساً لشركة عامة، أو مديراً لإحدى وحداتها، فالشفافية ثم المحاسبة بهذا المعنى هما ضرورتا تحقيق الكفاءة الاقتصادية، وتصحيح الأخطاء التى قد تقع فيها السياسة الاقتصادية، وللعُدول عن المسار، الذى يثبت أنه لا يقود الاقتصاد والمجتمع على طريق النمو والاستقرار.

د- الحفاظ على التوازن بين الانفتاح على السوق الدولية، ومتطلبات الاستقلال الوطنى، حيث يؤثر الانفتاح على السوق الدولية مخاطر امتداد التقلبات فى هذه السوق إلى الاقتصاد الوطنى، وما يقترن بذلك من آثار اقتصادية واجتماعية مهمة، سواء تعلق الأمر بكساد أو انتعاش فى

هل يريدون مجتمعاً يتسم بتفاوت واسع فى توزيع الدخل والثروات، أم يريدون مجتمعاً يتسم بالعدالة فى توزيع الأصول الإنتاجية وعوائد استغلال هذه الأصول، وقد يرى البعض أن المجتمعات الرأسمالية تتسم بتفاوت واسع فى توزيع الدخل والثروات، وهذا صحيح، غير أنه ليس من المقبول فى هذه المجتمعات أن تتولد الدخل العالية والثروات عن طريق أنشطة غير قانونية أو غير مشروعة، كما تفرض ضرائب عالية من أصحاب الدخل العالية، بل وعلى توريث الثروات الكبيرة، كما أن هذه المجتمعات لا تقبل أن يستخدم كبار المسؤولين الحكوميين مناصبهم للإثراء؛ إذ يحاسب المسئول أياً كان على أى ثروة تراكمت لديه أثناء توليه المنصب العام، ولاشك أن فترات التحول الاقتصادى تفتح الباب واسعاً لتراكم الثروات بغير الطريق الإنتاجي، ولاشك أيضاً أن المجتمع المصرى لم يفعل شيئاً تقريباً للاحتياط ضد هذه الآثار التوزيعية السلبية لبرنامج الإصلاح الاقتصادى.

ب- الشفافية السياسية فى عمل أجهزة الدولة، فيكون من الواضح للمواطنين جميعاً وللأطراف الاجتماعية من رجال أعمال وفلاحين وعمال، الأسباب التى حدثت بالدولة إلى اتخاذ قرارات اقتصادية وسياسية معينة بل وأنية أيضاً، ولماذا تتم برامج الخصخصة على نحو معين، وأن تتوافر المعلومات عن جميع جوانب النشاط الاقتصادى، باعتبار أن هذه

السريعة فى السوق الدولية، وكذلك للتقليل من فرص استخدام ضائقة اقتصادية، تمر بها مصر لفرض شروط لا يقبلها المجتمع المصرى، سواء فى مجال إدارة شؤونه الداخلية أو سياسته الخارجية.

ويمكن القول بأن تحقيق هذه الشروط الأربعة؛ باعتبارها محددات أساسية لنجاح برنامج الإصلاح الاقتصادى، والشرط الأخير على وجه الخصوص، لن يكون ممكناً إلا من خلال الوعى بحقيقة مهمة، وهى أن جوهر نموذج اقتصاد السوق لا يعنى انسحاب الدولة من الميدان الاقتصادى على النحو، الذى تثيره الأدبيات الاقتصادية الكلاسيكية، ولكنه يعنى فقط التنازل عن التخطيط الشامل لصالح "التخطيط الاستراتيجى"؛ لأن السوق نفسها لا تستطيع أن تعمل وتقوم بدورها إلا فى ظل دولة قوية لها من الاحترام والهيبة ما يضمن فعالية السوق؛ فالسوق إذن ليس نموذجاً للفوضى، ولكنه نموذج للحرية الواعية المسؤولة، التى تطلق طاقات الإبداع المجتمعية فى حقل الاقتصاد، على أسس عقلانية تلتزم بثوابت المجتمع المبدع وغاياته فى شتى الميادين.

الأسواق الدولية. ومن ناحية أخرى.. فإن تنفيذ هذه البرامج كان شرطاً لتعاون المؤسسات المالية الدولية ودعمها للاقتصاد المصرى، وقد أصبحت هذه المؤسسات ومعها الدول الرأسمالية المتقدمة هى الفاعل الرئيسى فى توجيه الاقتصاد العالمى، وليس من الحكمة قطع العلاقات مع المؤسسات المالية الدولية بدعوى أن توصياتها بالنسبة لإدارة اقتصاد المصرى غير مقبولة، أو الدخول فى مجابهة معها دون حساب نتائج هذه المجابهة، ولكن ليس من المفروض كذلك الاستسلام لما تطرحه من توصيات، عندما تفتقر هذه التوصيات إلى منطق اقتصادى واضح، مثل: مطالبة صندوق النقد الدولى الحكومة المصرية بتخفيض قيمة الجنيه، أو مطالبة كل من الصندوق، والبنك الدولى الحكومة المصرية بالإسراع فى برامج الخصخصة دون حساب لقيمة الأصول، أو للقدرة الاستيعابية للسوق المصرية.. كذلك فإنه من المهم التفكير فى شروط الإدارة الناجحة؛ للتعامل مع كل هذه المتغيرات الجديدة، التى يحفل بها الاقتصاد الدولى بهدف ضمان أكبر قدر من الحرية لصانعى القرار الاقتصادى فى مصر، وتحقيق أقل قدر من الانكشاف للتقلبات

خاتمة:

تحولات الثقافة المصرية في ربع قرن!

ربع قرن هو متصل زمني له من الطول ما يصعب من تمحيصه؛ خاصة في زمن التحول الدافق نهاية القرن العشرين، ومفهوم كالثقافة به من التشابك خاصة لدى بلد كمصر، تتسم شخصيته الحضارية بالتركيب مما يجعله صعباً على الفحص، غير أن الأمر قد يكون ممكناً إذا فهم بحسابانه نظرة طائر محلق يهدف إلى نوع من تأمل يسعى إلى الشمول والإحاطة بالأنماط العامة، وليس وقفة باحث مدقق يمعن في التفاصيل، وهنا يمكن تحديد ثلاث اتجاهات أساسية لتحولات الثقافة المصرية:

الدورية "قضايا فكرية" والتي كانت تتمتع، حتى توقفت برحيل صاحبها الأستاذ محمود أمين العالم، بخصوصية نظرية كبيرة؛ فضلاً عن السلاسل العشر التي يصدرها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان وعلى رأسها "رواق عربي، ومبادرات فكرية، ومناظرات حقوق الإنسان وكراسات ابن رشد".

كما تجب الإشارة إلى التوسع الهائل في إصدارات الهيئة العامة للكتاب والهيئة العامة لقصور الثقافة لسلاسل تراثية، وأدبية، وفكرية تستوعب الأجيال الثقافية الشابة، ونخص بالإشارة هنا المشروع القومي للترجمة، الذي قام على إصداره المجلس الأعلى للثقافة، قبل أن يتحول هو ذاته على (المجلس القومي للترجمة)، الذي يجسد أحد أهم الجسور الثقافية للتواصل مع الآخر. وباهتمام بالغ يجب التوقف عند مشروع مكتبة الأسرة، والذي يقدم عشرات السلاسل ومئات الآلاف من النسخ لآلاف من العناوين أعمالاً تراثية

الأول: إيجابي وهو التوسع الكمي في حركة الإصدار الثقافي: فعلى سبيل المثال صدرت في العشرين عاما الماضية صحف الوفد والأحرار والشعب والعربي الناصري والأهالي، وغيرها من صحف حزبية أو مستقلة متنوعة ومتعاقبة بعضها استمر وبعضها توقف. كما أن عدداً من المجالات الثقافية قد صدر خاصة في السنوات الأخيرة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر مجلة "سطور"، التي تصدر عن دار نشر "سطور"، ومجلة "الفلسفة والعصر"، التي كان يصدرها المجلس الأعلى للثقافة، وتعد منبراً للجدل الفكري والنظري الرفيع، وهناك أيضاً مجلة الكتب "وجهات نظر" التي باتت تتمتع بتقدير كبير لدى القارئ المثقف وتصدر عن "دار الشروق"، وكذلك جريدة القاهرة "الثقافية" التي تصدرها وزارة الثقافة كوريث لاسم دون مضمون "مجلة القاهرة"، التي توقف صدورها عن الهيئة العامة للكتاب، التي كانت تتمتع بوقار مشهود. وهناك أيضاً السلسلة غير

وحديثة، مصرية وعالمية من عيون الفكر الإنساني.

ونذكر كذلك حركة النشر الصحفى التى يعبر عن ازدهارها تلك التوسعات الكبيرة فى إصدارات الصحف، والمؤسسات القومية، على منوال ما يحدث فى مؤسسات "دار التحرير"، و"أخبار اليوم"، وبالأخص فى الأهرام التى قاربت نحو العشرين إصدارات بنهاية القرن العشرين. وكذلك صدور صحف جديدة سواء حزبية "كالوفد"، و"العربى الناصرى"، و"الأحرار"، و"التجمع"، و"الكرامة"، وغيرها. أو مستقلة أسبوعية ثم يومية على منوال "الدستور"، و"الفجر"، و"صوت الأمة"، وخصوصاً صحيفتى "المصرى اليوم"، و"الشروق" اللتين تتمعان بمستوى مهنى متميز، ودرجة عالية من المصداقية. ناهيك عن عشرات الصحف الأخرى الأقل توزيعاً أو مصداقية.

والاتجاه الثانى: أيضاً إيجابى، ونعنى به تزايد القدرة على الاتصال والتواصل مع العالم ومع الداخل بفضل الطفرة الإعلامية الكمية، التى حدثت فى العقدين الماضيين، وغيرت كثيراً فى البنية الإعلامية المصرية؛ خاصة بعد إطلاق القمرين الصناعيين نيل سات ١٠١ و ١٠٢، ثم افتتاح مدينة الإنتاج الإعلامى بقدراتها الكبيرة؛ الأمر الذى أسهم فى زيادة القدرة على الإنتاج الفنى من ناحية وزيادة القدرة على بثه مع المواد الأخرى الثقافية من ناحية أخرى، عبر الكثير من القنوات التليفزيونية. ونؤكد فى هذا السياق على أهمية القنوات الفضائية المستقلة، والتى تمثل ظاهرة

موازية ومكملة للصحف المستقلة، تعكس مناخ الحرية الإعلامية المتنامى عبر الكثير من برامجها الحوارية المباشرة على الهواء، رغم أى تحفظات قد يلاحظها البعض على بعض هذه البرامج، ورغم الحديث كذلك عن دورها النفعى المرسوم بهدف تحقيق نوع من التفريغ المجتمعى / النفسى للاحتقانات، التى قد تثيرها السياسة المليئة لدى الناس؛ أى قيامها بدور البديل للحرية السياسية بدلاً من أن تكون انعكاساً واقعياً لها.

وإن كان ثمة تحفظ على هذه الطفرة الإعلامية الكمية، فهو أنها لم تنتج طفرة موازية على المستوى الكيفى؛ ربما لأن دخول مصر عصر الفضاء لم يمر عبر بوابة التصنيع بما تتطلبه من معارف ومهارات حديثة علمية وتكنولوجية وخبرات وكفاءات تنظيمية وإدارية، يؤدى توافرها ثم تفاعلها مع البيئة الثقافية الحاضنة لها إلى نقلة نوعية نحو الكفاءة والامتياز، بل اعتمد على مجرد تمويل وشراء التكنولوجيا الفضائية؛ فظلت غريبة عن محيطها عاجزة عن التأثير الجذرى فى أداء العنصر البشرى المتعامل معها، الذى يظل مستخدماً لها وليس صانعاً.

أما الاتجاه الثالث فسلبى نحو أنماط ثلاثة تخللت أو تفاقمت فى الثقافة المصرية، وأفقدت نمط الحياة المصرى بعض أبرز مكوناته إلى درجة صارت، تدفع به نحو الاضطراب وفقدان حس الاتجاه نحو التمدن والنهوض المستقبلى:

أولها: نمط بدائى من التدنن يقوم على الغلظة ورفض الآخر لدرجة أن يستبيح وجوده أحياناً، أخذ ينمو على حساب النموذج المصرى

مستويات عدة إلى مرجعيتين، أو ما يكاد يشبه الثقافتين تبدأ في المجتمع على مستوى الزى والسلوك والتقاليد، وتنتهي في قلب النظام السياسي؛ إذ تثير هواجسه في الاستمرار وقلقة على الوجود فتفرض عليه أو تبرر لديه "مزاجاً انغلاقياً" نال من حجم التمثيل السياسي للمعارضة، وصار ضاغطاً على حدود الحرية وأفقها المستقبلي.

وثانيها : نمط فج للثراء غير المرتبط بقطاع علمي أو إنتاج اقتصادي أو إبداع ثقافي، وإنما بنوع من المضاربة المالية أو الاحتكار الاقتصادي خاصة في القطاع الخدمي أو حتى بنوع من الفساد والغش التجاري، وأيضاً الاستسهال في تحقيق الأرباح بالوكالة للصناعات والشركات الأجنبية واللعب على فوارق الأسعار والعملات في السوق المصري، بدلاً من محاولات النهوض بدور حقيقي في تصنيع مصر ودعم اقتصادها الوطني. كما أن الجريمة الاقتصادية المرتبطة بالاقتراض والهروب إلى الخارج وسرقة أموال القطاع المصرفي أصبحت ملمحاً بارزاً في خريطة الجريمة المصرية. ويرجع ذلك -في الأغلب الأعم- إلى حقيقة أن مصر في هذه الفترة، الممتدة لربع القرن، شهدت مزاجاً انفتاحياً واضحاً على الصعيد الاقتصادي، وانغلاقياً على صعيد المزاج السياسي، حيث كان يتم تهميش المعارضة في البرلمان وفي الساحة السياسية، بينما كانت القبضة تخف على الاقتصاد المصري بالنزوع إلى الخصخصة واقتصاد السوق، وتخفيف إجراءات الاستثمار والتصدير والتوسع في منح الخدمات

الكلاسيكي "المتسامح" في التدين. وبينما كان هذا الأخير نبأً طبيعياً وموروثاً تاريخياً للوسطية الإسلامية، كما فهمتها ومارستها وجسدتها الشخصية المصرية عبر القرون، فإن النمط البدائي الوافد أو المستحدث قد استند إلى أبرز نزعات التشدد الإسلامي الفقهي / الحنبلي، والسياسي / الخوارجي، المستلهم لتقاليد الصحراء العربية السابقة على الإسلام.

والمشكلة الحقيقية هي أن هذا النمط؛ إذ يحتفي بالشكل فإنه يغيب المضمون، وهنا أصبحنا بصدد مفارقة كبرى وهي سيادة الرموز الدينية، وطغيان الشكل الديني على وقائع اجتماعنا الإسلامي، خصوصاً على صعيد الزى لدى النساء (حجاب، ونقاب)، ولدى الرجال (جلباب أبيض، وبنطال، ولحية مرسلة)، وكذلك على صعيد السلوك اليومي (كيفية دخول المسجد، والخروج منه، وكذلك دورات المياه، ورفض السلام باليد عند المرأة .. الخ) ، فيما تتوارى قيم إتقان العمل، والتفاني في خدمة الناس حقاً، ويكاد يختفى الذوق الصحيح في التعامل اليومي؛ بدءاً من تسارع واحتكاك السيارات في الشارع وتصايح أصحابها غضباً وسباً، إلى عدم احترام الكبير أو المرأة في المواصلات العامة، إلى اختفاء نزعة التراحم بين الناس، كما تتبدى في جشع التجار عند تعاطيهم مع قضية الأسعار، وغير ذلك الكثير من المظاهر التي تبرز الاحتفاء بالشكل مع غياب المضمون، وهو انحراف حقيقي وعميق عن الروح الإسلامي خصوصاً، وعن الأخلاقية الدينية عموماً. وهكذا تندفع مصر نحو حالة إنشطار ثقافي، عميق على

لحلم الثراء السريع نفسه، والشهرة الواسعة ذاتها، لا إثراء الفن أو تكريس القيمة.

هذا النمط الجديد السلبي للقذوة يسهم فى إنتاجه مع الإعلام الرديء، ذلك التيار المسمى بالشبابى فى الفن برافديه سواء الأغنية الشبابية - على خطأ التسمية - أو للسينما الشبابية القائمة على مجرد الإضحاك.

فى السينما يتنازل عن كثير من القيم الجوهرية التى يعتنقها المجتمع، ومن ثم عن كثير من نماذجه الملهمة إنسانياً وأخلاقياً؛ ليعج بكل ما هو عادى بل ويحتفى بالنقص الإنساني حتى فى الشكل، حيث يعتمد بعض المضحكين على غرابة أشكالهم أو ملابسهم وقدرتها على إثارة السخرية فيما يسميه بعض النقاد بـ "كوميديا العاهات" التى ربما سعد به الجمهور؛ ليس لأنها تجسد قيمة جوهرية أو مثلاً ملهماً، بل لأنها تزيد الأمل فى الثراء أو النجاح السريع بطرق غير مألوفة لا تتطلب الكفاح والاجتهاد، بقدر ما تتوقف على المغامرة والحظ أو يبرر لديهم على الأقل حالات الكسل والإحباط والنقص التى يعيشونها. وعبوراً للجسر من الريحاني بسخريته الاجتماعية اللاذعة والوجودية العميقة إلى اللبى "محمد سعد"، تسقط معالم القدوة فى الفن لتنتشوه فى المجتمع، ويصير حلم الثراء لا المعرفة والانتهازية لا التضحية هو الموجه لسلوكيات جيل كامل، نحو كل ما هو أنانى وفردى، وبعيد عن كل ما هو وطنى وإنسانى، اللهم فيما ندر.

أما فى الغناء فنجد طقساً فنياً جديداً، منذ الثمانينيات، أخذ يحتل ساحة الغناء بدلاً للطقس

للمستثمرين المصريين والسماح المتزايد بتملك غير المصريين من العرب والأجانب للأرض والعقارات. هذا النمط من الثراء، بدأ فى السبعينيات، ولكنه تنامى فى بعض جوانبه إبان التسعينيات، وانتعش فى أجواء الخصخصة والتوسعات الخدمية؛ لينتج سلوكيات اجتماعية شاذة على رأسها البذخ الشديد فى حفلات الزواج والملاهى والإنفاق المظهرى الذى يعكسه فى أعلى مظاهره نموذج الساحل الشمالى والأنانية الشديدة، التى تحول بين هؤلاء الأثرياء وخدمة مجتمعاتهم على منوال أثرياء الزمن السالف، اللهم فيما ندر.

أما ثالثها: فهو نمط سلبي للقذوة والمثال الاجتماعي أخذ يتنامى منحرفاً بالمزاج العام المصرى؛ خاصة لدى الشباب والمراهقين، الذين هم على أعتاب مرحلة الاختيار والعمل إلى نماذج الإبهار بدلاً عن نماذج القيمة، التى كان قد تعارف عليها المجتمع قبل ذلك واعتبرها بعض معتقداته الراسخة، حيث كان حلم الطفل والصبي مثلاً أن يكون ضابطاً بالجيش مدافعاً عن الوطن، أو طبيباً كبيراً يضع علمه فى مواجهة آلام الناس، أو كاتباً يسير على درب طه حسين أو العقاد بقرائه ومريديه. وفى وقت من الأوقات كان العمل بالسد العالى مثلاً بارزاً ورمزاً للتحدى السياسى والعلمى الحافز؛ لدراسة الهندسة لدى جيل كامل من الشباب. هذه النماذج الملهمة جميعها سقطت الآن أمام حلم احتراف الكرة لتقاضى الملايين سنوياً، والتمتع بالشهرة مع تجاوب الجماهير الجنونى معهم. وكذلك أمام رغبة الغناء الحارقة، بغض النظر عن طبيعة الصوت أو طبقته تحقيقاً

ولكن معيار آخر هو التشظى الفنى ما بعد الحدائى؛

الملح الأول: ذبول قيمة المطرب ودوره الذى يتراجع من موقع "المبدع" النهائى للرسالة الفنية، إلى موقع "المنظم" للطقس الفنى، والذى لا فضل له إلا الإعلان، بصعوده إلى خشبة المسرح، عن جاهزية المكان، حيث يبدأ الطقس وينهمك الجمهور فى دوره الراقص، متجاوبًا مع حضور المنظم وصانعًا لنشوته الفنية الخاصة، دونما انتظار لتلقيها. يلى ذلك قيام "المطرب المنظم" بتلقى التهنة على دوره المحدود، بغض النظر عن جمال اللحن، أو صدق الكلمات، أو طبيعة الصوت، حيث صار المعيار تنظيميًا لا فنيًا.

والمح الثاني: بروز دور الجمهور كمشارك أساسى فى الطقس الفنى، تتحقق نشوته بنجاحه فى إنزال المطرب المنظم من موقعه المتعالى "كفنان حامل للقيمة"، إلى موقع "الشريك العادى" فى طقس أشبه بحفلات الزار الجماعى، التى يستطيع فيها كل فرد التعبير بحرية ملموسة عن هواجسه وآلامه الإنسانية، أو أشواقه العاطفية المحرومة، أو حتى عن خواء روحى يشعر به لدوافع ثقافية أو سياسية، ولكنه لا يرغب فى أن يتحاور حولها موضوعيًا إما ليأسه من إمكانية حلها، وإما للتعبير عن احتجاجه على السلطة السياسية والأخلاقية المولدة لها، ولذا فليس غريبًا أن يكون الشباب فى سن المراهقة أو أكبر قليلًا هو العمود الفقري لجمهور هذا الطقس الفنى حيث المرحلة العمرية، والظرف السياسى جميعها عوامل، تحرك لديه

الفنى المتسامى لدى رواد حدثنا الفنية، تمت تسميته فى طوره الأول بـ "الأغنية الشبابية"، وهى تسمية خاطئة لأنها تستمد منطقتها من معيار جيلى لا فنى يقع خارج العملية الإبداعية، وربما كان الأوفق تسميتها بالأغنية الصاخبة، التى شهدت ركض المطرب على خشبة المسرح ورقص الجمهور فى قاعاته وبين مقاعده. وفى طوره الثانى بـ "أغنية الفيديو كليب"، التى يمكن تسميتها أيضًا بـ "الأغنية الراقصة"، التى جعلت من الحركة الإيقاعية بل والرقص الشرقى، مع الإخراج السينمائى جزءًا مركزيًا من الأغنية يصعب تذوقها دونه. ثم كان التحول الثالث نحو "الأغنية العارية"، التى تقوم على دمج واضح بين الفن الحدائى وفن أماكن اللهو، وتستدعى عالم ومثل الكبارية الراقص فى لوحات تعبيرية راقصة تشاهد ولا تسمع.

وما بين هذه الأطوار الثلاث تم تفويض "المسرح التقليدى"؛ باعتباره الأساس المكانى للفن الحدائى، والذى كان المطرب "الفنان" قد اعتبره المنبر الأساسى لإعلان رسالته الفنية. ثم تفويض المكونات الفكرية والجمالية لهذه الرسالة نفسها أمام زحف لغة الشارع، التى فرضت نفسها حتى على مسميات أغنياته من قبيل "قم أقف وأنت بتكلمنى" و"هاتلى حد كبير أكلمه" و"حبك يا حمار" وغيرها من الأعمال التى تختلف اختلافًا واسعًا بين مصادر إنتاجها، أو قنوات ترويجها، ولكنها تتفق فى ملمحين أساسيين يؤسسان لنمط جديد من النشوة الفنية، لا يعتمد معيار الصدق الفنى الحدائى القائم على إبداع قيم عقلية ووجدانية وجمالية،

التحولات الصاخبة، تلك التي خرجت بالشخصية المصرية عن دائرة الصمت، ولكن دون أن تبلغ بها دائرة الفعل؛ فأوقعتها في دائرة التوتر؛ لأنها خرجت بها عن ما يمكن تسميته صورة التكوين الثقافي "الاستيعابي" الذي طالما جسده، ولم تبلغ بها صورة التكوين الثقافي "الحافز" المطلوب لنهضتها. الصورة الأولى "الاستيعابية" تجسد حالة التكوين، القادر على إشباع حاجات النفس البشرية حفاظاً على توازنها ودعماً لقدرتها على التعايش مع أنواء وحوادث زمانها؛ إذ تتغذى هذه الصورة على العديد من القيم الراسخة التي استوحتها مصر من طبقات تاريخها المتراكمة والإيمان المستمر لديها بالعقائد الدينية؛ خصوصاً المسيحية والإسلام، حيث تولد هذه المقومات جميعها القدرة على الشعور باستمرار الوجود، حتى في أصعب الظروف ومن ثم فهي تسهل عملية استيعاب الضغوط ودرء المخاطر. وأما الصورة الثانية "الحافزة"، فتكشف عن نفسها في امتلاك الوعي العلمي والمهارات البحثية والقدرات التكنولوجية والخبرات التنظيمية، وأيضاً في امتلاك أخلاقيات العمل كالدقة، والالتزام والتفاني والنظام وغيرها من الأخلاقيات، والمهارات الموشاة بفضائل الكفاح المدني والمشاركة السياسية والنضال الوطني، وهذه جميعاً مقومات صناعة التقدم في العالم المعاصر، والتي تقترب كثيراً من مفهوم التنمية البشرية التي تحتل مصر على مقياسها موقعاً متأخراً، يعوق حركتها نحو النهوض الحضاري عموماً والتحرر السياسي خصوصاً.

ملكة التمرد على كل سلطة أخلاقية أو فكرية، بل وعلى الحضور الموضوعي للعقل ذاته.

ثم كان التطور الأخطر متمثلاً في ذلك الاختلاط العبثي بين مطربي الأفراح والفنادق، وأماكن اللهو الذين طالما اعتبروا مطربي مناسبات وجمهور خاص، وبين مطربي وجمهور التيار "العام"، فإذا بالمطرب يبدأ ليلته في مسرح وأمام جمهور عام، وينتهيها في فرح أو ملهى ليلي مع جمهور خاص، وهو التطور الذي كسر دوائر النقد الفني، وفتح الباب أمام علاقة مباشرة بين الجمهور وبين كل من لديه القدرة على رفع "عقيرته"؛ ليتحول إلى ظاهرة رائجة بالمعايير التجارية التي تكاد ترتبط بعلاقة عكسية مع المعايير الفنية والذوق السليم، وهو ما يبرر وصف وضعية الفن العربي راهاً بـ "الأزمة"؛ إذ يتآكل ما يمكن تسميته بـ "التيار الرئيسي"، الذي كانت تقوم على إنتاجه المؤسسات الحديثة المرتبطة بالثقافة "العالمية" على منوال معهدى الكونسرفتوار، والموسيقى العربية، ودار الأوبرا المصرية وحتى الإنتاج الكلاسيكي للإذاعة والتلفزيون، كما تسهم في ترويجه مهرجانات جرش، وقرطاج، وبيروت، والقاهرة، وذلك أمام التيار الجديد/الراقص/العاري، الذي تساهم في ترويجه الفضائيات التجارية، وأماكن اللهو الليلي، ويكاد يتحول الآن إلى النغمة الأساسية في الفن العربي، وتلك كارثة ثقافية، وليس فقط فنية، لمثل الحداثة العربية.

في هذا السياق، تكمن أزمة مصر الحقيقية في ثلث القرن الأخير بالذات متجسدة في دفق

المؤلف في سطور

الاسم: صلاح سالم

- تشر مقالاته بصحف ومجلات مصرية وعربية عدة، أبرزها: صحيفة "الحياة" اللندنية، ومجلات "العربي" الكويتي، و"التسامح" العمانية، و"شئون عربية".
- تخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة - ١٩٩٢م.
- يعمل مساعدا لرئيس تحرير "الأهرام" ومشرفا على "صفحة الفكر" بعدد الجمعة.

الجوائز

- ١- حصل على "جائزة العلوم السياسية" من المجلس الأعلى للثقافة بجمهورية مصر العربية، عام ١٩٩٩م كصاحب أفضل بحث على مستوى الجمهورية، في موضوع "الثقافة السياسية والنهضة الوطنية في مصر".
- ٢- كما حصل على "جائزة الصحافة السياسية العربية" من الاتحاد العام للصحافيين العرب، ونادى دوى للصحافة، عام ٢٠٠١م عن مجموع مقالاته لعام ٢٠٠٠، والتي كتبها دفاعا عن المؤرخ البريطاني "دافيد إيرفنج"، الذى كان معرضا آنذاك للمحاكمة أمام المحكمة العسكرية البريطانية بتهمة معاداة السامية، بداعى تقليله من حجم جريمة الهولوكوست فى حق اليهود، والتي تم استثناءها من الروح النقدية للعقل الأوروبي، الذى صاغته شكية ديكرت، وتجريبية بيكون.
- ٣- وأيضا على "جائزة الدولة التشجيعية فى العلوم الاقتصادية والقانونية"، فرع العلاقات الدولية، عام ٢٠٠٣م. وقد نالها الكاتب عن كتابه "تحولات الهوية والعلاقات العربية التركية" الصادر عام ١٩٩٩م، عن معهد البحوث والدراسات العربية، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. والذى رصد فيه تحولات العلاقة بين العرب وتركيا من منظور الجدل حول الهوية الحضارية - والذى لم يتوقف منذ ثلاثة أرباع القرن - حول رؤية تركيا لموقعها الحضارى بين الشرق والغرب.
- ٤- كما حصل - مرة أخرى - على "جائزة الصحافة السياسية العربية" من اتحاد الصحافيين العرب، ونادى دوى للصحافة، فى عام ٢٠٠٥م، عن مجموع مقالاته لعام ٢٠٠٤، والتي دعا فيها العالم العربى إلى ضرورة تجاوز صدمة احتلال العراق، واستعادة توازنه عبر ابتعاث كل بؤر الفعل التاريخى والإستراتيجى لديه، وكذلك عبر الحوار مع إيران، والتفاهم مع تركيا لإقامة

بإشراف من المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
بجمهورية مصر العربية، تحت عنوان (العطاء
الإنسانى للحضارة الإسلامية)، وقد نالها عن
كتابه (كونية الإسلام رؤية للوجود والمعرفة
والآخر).

تحالف جيوسياسى / حضارى لاستعادة
العراق، وإيقاف عملية التفتت العرقى
والمذهبى المتنامية فى الجسد العربى.

٥- وحصل أخيراً على "جائزة مبارك للدراسات
الإسلامية) للعام الحالى ٢٠٠٩م، والتي أقيمت

المؤلفات

صدر له ستة عشر مؤلفاً تمتد فضاءاتها المعرفية بين العلاقات الدولية، والفكر
السياسى / العربى، والفكر الدينى / الإسلامى، على النحو التالى:

٧- "الصراع بين الصهيونية والقومية العربية"،
المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة
المستقبلات، ٢٠٠٦م.

٨- "العرب .. والصراع الدولى"، معهد البحوث
والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية
والثقافة والعلوم، القاهرة، عام ٢٠٠٦م.

٩- "التفكير السياسى العربى"، المجلس الأعلى
للثقافة، بجمهورية مصر العربية، ٢٠٠٦م.

١٠- "تجليات الإسلام المعاصر"، المكتبة
الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة المستقبلات،
٢٠٠٧م.

١١- "الجهاد فى الإسلام"، المكتبة الأكاديمية،
القاهرة، ضمن سلسلة المستقبلات، ٢٠٠٨م.

١٢- "محمد نبى الإنسانية"، مكتبة الشروق
الدولية، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١٣- "كونية الإسلام .. رؤية للوجود والمعرفة
والآخر"، الصادر عن مكتبة الشروق الدولية
بالقاهرة، ٢٠٠٨م.

١- "تجليات العقل السياسى ومستقبل النظام
العربى" عن دار قباء، بالقاهرة، ١٩٩٨م.

٢- "تحولات الهوية والعلاقات العربية - التركية"
عن معهد البحوث العربية، المنظمة العربية
للتربية والثقافة والعلوم، عام ٢٠٠٠م، وهو
الكتاب الذى حاز جائزة الدولة التشجيعية.

٣- "وعى الإنسانية العربية بالذات والآخر" أيضاً
عن معهد البحوث والدراسات العربية، المنظمة
العربية للتربية والثقافة والعلوم، عام ٢٠٠٢م.

٤- "المستقبلات البديلة للنظام العالمى: آليات
التحول التاريخى، وخطاب تغيير العالم" عن
المكتبة الأكاديمية، ضمن سلسلة المستقبلات،
القاهرة عام ٢٠٠٣م.

٥- "الإسلام والغرب .. بين عقد الحضارة
ونزعات الهيمنة"، المكتبة الأكاديمية، القاهرة ،
٢٠٠٤م.

٦- "عن العولمة .. التاريخ، والبنية، والمستقبل"،
المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة
المستقبلات، ٢٠٠٥م.

١٦- "المشترك التوحيدى والضمير الإنسانى"،
الصادر عن مكتبة الشروق الدولية، القاهرة،
٢٠١٠م.

١٤- "حوار الأديان .. رؤية إسلامية" الصادر عن
المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن سلسلة
المستقبلات، ٢٠٠٩م.

١٥- "مغزى العقلانية الإسلامية"، الصادر عن
المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ضمن السلسلة
العلمية، ٢٠١٠م.

تحت النشر

٣ - "نبى الرحمة"، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، القاهرة.

١- "دين الإنسانية: من التوحيد إلى العالمية"،
مركز الأهرام للترجمة والنشر، مؤسسة
الأهرام، القاهرة.

٢- "عبقريّة الإسلام: من الإيمان العقلانى إلى
العقلانية المؤمنة"، مركز الإمارات للدراسات
الاستراتيجية والمستقبلية، أبو ظبى.

ت: ٣٧٤٢٥٥٦٩ _ م: ٠١٠٥٢٤٢٨٨٥
E.mail: salahmsalem@hotmail.com