المحور الأول

الخطـاب الـدينـى

بين النظرية والذاكرة التاريخية

١ـ تـجدد الجدل النظرى حول الدين والعلمنة:

ما قبل تجديد الخطاب الدينى: أ. هبـة رءوف عـزت

- **تعقيب** د. نـاهـد عـز الـديـن
  د. عـمـار علـى حسـن

٢- تجديد الخطاب الدينى من الحملة الفرنسية إلى الحملة الأمريكية: قراءة فى قرنين:

خطاب الهوية وهوية الخطاب د. سيف الدين عبد الفتاح
أ. حـازم مـاهـر
أ. مـدحـت مـاهـر

- **تعقيب** أ. فـهـمـى هـويـدى
  د. بـشـير نـافـع

obeikan.com

obeikan.com

١- تجدد الجدل النظرى حول الدين والعلمنة ما قبل تجديد الخطاب الدينى:

الأستاذة هبة رءوف عزت

مقدمة:

برز الحديث عن تجديد الخطاب الدينى باعتباره يرتبط بالأساس بالخطاب الدينى الذى وضع أمام مطالبات بالاجتهاد كى يكون بالأساس - وبدون إطالة - أكثر ليبرالية.

وتهدف هذه الدراسة إلى استطلاع واكتشاف علاقة الدين بالدولة، وبالحداثة فى النظرية السياسية الغربية، وهى تفترض أن العقلية النظرية الحاكمة للتفكير السياسى الغربى - والذى تربت عليه مدرسة التنظير السياسى فى الأكاديمية والدوائر الفكرية العربية - لديها مشكلة هيكلية مع الدين؛ لذا فهى عقلية غير مؤهلة لصياغة أجندة محايدة أو واقعية للتجديد الدينى، وأن التجديد الدينى وتطوير الخطاب الدينى لجعله أكثر « ديمقراطية » لن يسهل إلا إذا تطورت الرؤية الديمقراطية ذاتها بشكل موازٍ.

النظرية السياسية والدين: هيمنة العلمنة والعقل الوضعى

مع أن الخلاف حول العقل وطبيعته والمفاهيم وماهيتها كان أحد مباحث الفلسفة العربية والفلسفة الغربية عبر تاريخهما، إلا أن الذى يهمنا فى هذا السياق هو الجدل حول الدين و« العقلانية » والسياسة (الدولة - السلطة) تحديدًا والذى مثّل انطلاقة الفكر الليبرالى تاريخيًّا فى مرحلة الاستنارة، ثم فى مشروع الحداثة، وكان محور التنازع فى مشروعات النهضة والتقدم عند مفكرى الإسلام فى العصر الحديث، وصولاً لتفاعل النسقين فى الواقع الفكرى والعملى الراهن.

وإذا كان التطور الأكاديمى الغربى بالانتقال من الفكر والفلسفة السياسية إلى محاولات تأسيس العلوم السياسية: هو سعى لتغليب العقلانية تحديدًا ونقلها من مساحة الموضوع إلى مساحة المنهجية، وهو ما ارتبط بعلمنة العقل الأوروبى وتجديد خطابه لينأى عن المنطلقات الدينية، فإن العلمانية والعقلانية والتجديد بشكل عام لا تصبح مسألة فصل للدين عن الدولة؛

بل تضحى بالأساس قضية عقلية/ مفاهيمية مرتبطة بالتصورات الذهنية الفكرية والمناخ العلمى والثقافى، وقضايا الاستنارة والعقل فى القرنين ١٧ و١٨ تطورت إلى إشكالية العلمانية فى الفكر الغربى الحداثى فى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين[١]. وكان هذا النقاش هو الذى أثمر بلورة الأطروحات الليبرالية بشأن الفرد والدولة وقيم الحرية، وبلور مفاهيم الحقوق والمواطنة[٢]، وهى القضايا التى ما زال العقل العربى منقسمًا بشأنها، بل عاد العقل الغربى لمناقشتها مجددًا بما يزيد التباس وغموض الجدل على الشاطئ العربى حدة فى زمن تداخل الأنساق الفكرية وتداخل الأجندات الثقافية فى ظل العولمة.

لذا لم يكن غريبًا أن نرى ونرصد تشابكًا وعلاقة وثيقة بين جدل تجديد الخطاب الدينى، والتحول فى تعريف وتفكيك العلمانية والعكس[٣]، وأن يكون وصف مراحل العلمنة متطابقًا مع مراحل تطور وبروز خصائص الدولة الحديثة- الحداثية -، وأن يكون مرتبطًا موضوعيًّا (أى من حيث موضوعات ومحاور التجديد) بمراحل نموها وتطورها وما تثيره من إشكاليات؛ من تقسيم مؤسسى، وتباين وظيفى، وتمدين، وتصنيع وتحديث، وعلمنة متزايدة[٤].

وقد أدَّى اقتران العقلانية بالعلمانية، والليبرالية بنظريات التحديث، إلى توجه النظرية السياسية نحو الضبط للمفاهيم تأسيسًا على الواقع، ورأت فى ذلك نفيًا لأية « **لا عقلانية** » للمنهج والمفاهيم. وتحول « العلم » مع الوقت إلى مذهب ومعتقد فى ذاته[٥]، وصارت العلوم الطبيعية هى علوم سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة وهذا جوهر وغاية العقلانية والعلمنة[٦]، فقد مثَّلت تلك العلوم النموذج للضبط والدقة التى بدأت مناهج الدراسة السياسية تحتذى بها، وهكذا بدأ الاهتمام من جانب حقل السياسة بتقديم تعريفات دقيقة للمفاهيم السياسية والسعى لتحويل مفاهيمه إلى مصطلحات بالغة الدقة، فظهرت قواميس المصطلحات السياسية[٧]، وتكرست محاولات تعريف المفاهيم ورصد حقولها الدلالية وتطورها بعيدًا عن المرجعية الدينية أو الحضارية - كما أسلفنا - وسعيًا للضبط والوضعية من جهة، والعالمية والقياسية من جهة أخرى[٨].

وكما أن محاولات فهم العقلانية والعلمنة تستلزم إطلالة على النظرية الاجتماعية وبحثًا فى كتابات علم الاجتماع الدينى؛ لأن النظرية السياسية اعتبرت شرط العلمنة « معلومًا من السياسة بالضرورة » نظرًا وعملاً، فلم تحاول الإطناب فى التنظير لها أو حتى تعريفها بدقة

خارج مسلمات فصل الدين عن الدولة، كذلك فإن تطوير المفاهيم باتجاه المعيارية كان يسير متلازمًا مع ضبط مفاهيم علم الاجتماع بالتجريب فى المرحلة السلوكية، وهو ما أشار (كولمان) لخطورته، حيث إن علم الاجتماع يدرس سلوك الفرد، فى حين أن التنظير السياسى يدرس مفاهيم تحاول تجريد ديناميكية النظام الاجتماعى والنظام السياسى، والفارق بينهما يحتم التمييز بين أنواع المفاهيم[٩]، كما أن هدف البحث الاجتماعى هو التحكم فى إدارة السلوك الاجتماعى (الهندسة الاجتماعية) عبر دراسة سلوك الفرد، وأى خلل فى فهم سلوك الفرد يعكس قصورًا فى المنهج، أما النظرية السياسية فلها آفاق قيمية كلية لا تصلح للقياس على هذا الهدف للنظرية الاجتماعية[١٠].

الذى يعنينا هو **الفلسفة** التى كانت كامنة خلف هذه الجهود ورؤية هذا التيار للعقلانية وانعكاسها فى المنهج فى مجال النظرية السياسية ، وبالرغم من التحذير المبكر من خطر التوحيد القياسى والمعيارية على النظرية والتنبيه إلى خطرين:

أولهما: تجميد العلم عبر ضبطه وانتفاء التطوير والإبداع الذى يتيحه انفتاح المفاهيم ومرونتها.

وثانيهما: السلطوية الكامنة فى المعيارية؛ لأنها فى النهاية مانعة وضابطة، لكن مسعى الموازنة بين «الإجماع» و«الإبداع»، وضبط اللغة مع عدم إسقاط التاريخ لم يشغل الغالبية، على الرغم من ذلك يمكننا أن نستخدم تعبيرات النظرية مثل «نسق» و«بارادايم» و«ما قبل المفاهيم» لبيان كيف كانت العقلانية فى الغالب الأعم مرادفة للإمبريقية وضبط اللغة، وعدم السماح بأى خلاف أو غموض بهدف الوصول إلى الدقة المعيارية، فلم تلتفت النظرية السياسية للتحولات الكبرى فى الواقع ذاته والتى انتبهت لها دراسات علم الاجتماع الدينى وعلم الاجتماع الدينى بالأساس، **والتى** أعادت فتح النقاش بشأن حدود «العقلانية» و«اللاعقلانية».

فإذا كان القياس والمعيارية يفترضان أن العقلانية هى الوضوح والوعى الكامل والواقعية الصارمة وما يناقض ذلك هو بالضرورة «**لا عقلانية**»، فقد بدأت مراجعة هذه الافتراضية بشكل جاد فى العديد من الحقول الدراسية عبر بحث علاقة العقلانية بعدة مفاهيم أبرزها: الأسطورة، والمجان، واللاوعى، والدين.

وكـان مفهومَـا الـدين والعلمنـة مـن أهـم المفـاهيم التـى شـهدت مراجعـة فـى العلـوم الاجتماعية، باعتبارهما مفهومين أساسيين فى الفكر الغربى، يحمل أولهما دلالات سلبية فى فكر الحداثة باعتباره مناقضًا للعقل وقيم الحرية، فى حين حظى الثانى بالدلالات الإيجابية باعتباره قرين العقلانية مما جعله مفهومًا محوريًّا فى النظرية السياسية (الليبرالية بالأساس) فى مباحثها المختلفة وأطروحاتها بشأن النظام السياسى والرابطة الاجتماعية، ومساحات العام والخاص، وطبيعة الدولة، وتشكيل المجتمع المدنى.

ويرى برتراند راسل: أن النسق الفلسفى لليبرالية - والذى هيمن على النظرية السياسية- كان هو النسق الدينى معكوسًا، ففى مقابل الله كمطلق تم ببساطة إخراجه من النسق وتبنى مركزية الدولة[١١]،وهو نفس الرأى الذى ذهب له تيرنر فى سياق تحليله لصعود المواطنة فى ظل تطور الرأسمالية والتى مثلت علاقة اعتمادية على الدولة كبديل لعلاقة الخضوع للكنيسة[١٢]، ويصف (آبتر) الإيمان بالدولة الحديثة القومية وبناء الهوية بأنه « دين » سياسى حداثى يحل محل الدين التقليدى الغيبى، ونسق ثقافى (حداثى) يحل محل النسق الثقافى ما قبل الحداثى، ففى مقابل الانشغال بموت الإنسان ثم قيامته تم التطلع لخلود وبقاء الدولة والتضحية فى سبيلها لتخلِّد هى بوسائلها من آمن بها، وفى مقابل النظر للإنسان كفرد ينشد الخلاص تم النظر له كمواطن له حقوق وعليه واجبات، وفى مقابل الغايات العليا القيمية للدين تصبح مصالح المجتمع السياسى الجديد الذى يجرى تشكيله هى الغاية الكبرى[١٣]، وهو التغيير الثقافى الذى درسته سوزان باد ووصفته بأنه كان بمثابة « إعادة توطين » للعقل الغربى فى مساحات مفاهيمية جديدة هى بالتأكيد علمانية ومنزوعة الدين بالأساس[١٤].

وتزامن مع هذا الانتقال المفاهيمى - تغير دلالات مفهوم العلمانية وإيحاءاته، فبعد أن كان فى القرون السابقة قبل الاستنارة سلبيًّا ومناقضًا للكنيسة والدين، صار مفهومًا وصفيًّا محايدًا إبان عصور الاستنارة، ثم مع تطور الحداثة تحولت العلمانية إلى مفهوم إيجابى؛ بل وصارت عملية العلمنة ذات صورة تحمل مضمونًا حتميًّا تاريخيًّا[١٥].

وقد قدمت النظرية الاجتماعية فى الستينيات تعريفًا للدين باعتباره تصورًا ذهنيًّا « مصنوعًا اجتماعيًّا » كما وصفه (بيتربرجر) و(توماس لوكمان)، وهكذا فإن الدين يجب أن يدرس فى سياقاته الاجتماعية وتطوره التاريخى، وهو مصدر المطالبة بتجديد الخطاب الدينى،

كما تخضع دراسة تحولات الممارسة للتحليل الاجتماعى باعتباره ظاهرة اجتماعية، لكن (بيرجر ولوكمان) أدركا أن الاشتباك مع الدين لا بد أن يستدعى إشكاليات نظرية مرتبطة بعلاقة العلمنة بالعقلانية، لذا تحدثا عن وراثة علم الاجتماع لعلم الفلسفة، وتحفظًا على الدراسة الوضعية المحضة للدين، وأكدا على أهمية التاريخ فى فهم الظاهرة الدينية، وأن فهم الدين يجب أن يتم فى إطار علم اجتماع يحتفظ بمنطلقات «إنسانية» تدرك أن الإنسان له جوانب مطلقة لا يمكن اختزالها فى الطبيعة وحدها، وهو إدراك يعكس تردد علم الاجتماع فى إطلاق أحكام نسبية بشأن الدين، مع تردده فى نفس الوقت فى الستينيات فى العودة لجدل الإطلاق والنسبية من منظور فلسفى، وهو ما تمثل دراسة (برجر ولوكمان) مثالاً واضحًا له[١٦].

وقام (برجر) فى نفس العام بتقديم إسهام نظرى بشأن الدين، واختار بدقة أن يسمى إسهامه هذا «نظرية اجتماعية للدين» بدلاً من أن يدرجها تحت تصنيف «علم» الاجتماع الدينى، واعتبر هذا الربط بين النظرية وعلم اجتماع المعرفة والدراسة التاريخية شحذًا لقدراته النظرية الاجتماعية[١٧]، وانتقل من الحديث عن الدين كمنتج اجتماعى إلى الحديث عنه كمنتج تاريخى (وهى درجة أعلى فى التجريد كما سنرى) فدرسه كتصور للعالم يقابل التصور العلمانى[١٨].

التحول: مراجعات للعلاقة مع عودة الدين للحياة العامة.

ومع تنامى دور الدين فى الحياة الاجتماعية الغربية (ضد التوقع الحداثى باندثار الدين) من ناحية، ثم إخفاقات العلمنة فى الكثير من وعودها بتحقيق العدل والحرية من ناحية أخرى، فضلاً عن الأزمة النظرية التى بدأ مشروع الاستنارة يواجهها فى أهم مفاهيمه النظرية، وأبرزها مفهوم الحقوق[١٩]، بدأت بعض هذه الكتابات تدعو لمراجعة مفهوم العلمانية؛ بل والحذر فى استخدامه لغموضه؛ ولأنه تم تحميله بمواقف أيديولوچية وأساطير[٢٠]، بل وذهب البعض إلى حد الدعوة لإسقاطه من الاستخدام بالكلية[٢١].

وكان نمو الحركات الاجتماعية والاحتجاجية الدينية فى الثمانينيات والتسعينيات مدعاة لتقوية هذا التيار فى النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع الدينى والناقد لمسلمات العلمنة ونقض الدين، والذى شكل تحولاً فى النظرية كى تتمكن من التعامل، أو كما يشيع الوصف: «التعاطى النظرى» مع متغيرات عودة الدين للمجال العام، وعودة القيم إلى المجال السياسى

والاقتصادى، وهو ما مثّل بالطبع نقضًا لمسيرة الحداثة السابقة، فى حين انصرفت - بشكل موازٍ - الدراسات السياسية لمحاولة فهم نمو تلك الحركات وعوامل صعودها وخطابها السياسى ومواقفها وتحالفاتها، دون أن يلقى هذا بأى ظلال على مراجعة النظرية السياسية لمفاهيم العلمنة والدين وعلاقتهما بالعقلانية، مع أن تلك الحركات الإحيائية عمت العالم كله جنوبًا وشمالاً، فظل الجهد النظرى والسعى لتطوير المفاهيم ومراجعتها وتفكيكها وإعادة بنائها فيما يخص العلاقة بين الدين والعلمانية والعقلانية شأنًا مقتصرًا على حقول علم الاجتماع المختلفة والنظرية الاجتماعية بالأساس(٢٢).

ويذهب (كازانوفا) إلى أن المشكلة تمثلت فى أن نظريات العلمنة كانت شديدة الارتباط بمفاهيم الحداثة والعقلانية وبتطور العلوم الاجتماعية والإنسانية بعيدًا عن التصور الدينى للعالم، وكان إعادة طرح إشكال العلمانية والعقلانية والدين على بساط البحث يمثّل تهديدًا لجوهر ومنطق العلوم الاجتماعية برمّتها؛ إذ إنها تأسست تاريخيًّا كثمرة لفصل العقل العلمى والأكاديمى عن الكنيسة والدين(٢٣). وفى حين قبلت بعض الحقول هذا التحدى واشتبكت مع المفهوم تحليلاً وإعادة تركيبه، لم تدخل النظرية السياسية هذه الدائرة، ربما؛ لأن فصل الدين عن السياسة كان خيارًا تاريخيًّا محسومًا وأى تراجع عنه كان يمثل تهديدًا (حقيقيًّا كان أم متوهمًا) بعودة الدولة الدينية وهدمًا لأبرز منجزات الحداثة وهو الدولة الحديثة (القومية) وما مثلته من تحرير للعقل والقيم من المطلق (على الأقل نظريًا).

وهكذا بقى فصل الدين عن النظرية السياسية من المسلمات؛ بالرغم من وجود نقد مبكر لهذا الفصل وجهه أحد أبرز المنظرين السياسيين فى الخمسينيات (أرنولد بريخت) لحقل النظرية السياسية مؤكّدًا أن بناء نظريات فى العلوم السياسية لا يجب أن يتم بمعزل عن الإيمان بالله، وأن العداء الظاهر للدين قد أوقع النظرية السياسية فى تناقضات، وأن المطلوب فى تطور فلسفة العلم لم يكن نفى الدين والألوهية؛ بل دعم العقلانية؛ لكن الأمر أوغل فى البعد عن الغيب، وأكد (بريخت) أن الدين يمثل إضافة لوعى الباحث، وأن الإيمان لا يتناقض مع الحاسة النقدية التى يجب أن يتمتع بها، وأنه إذا كان العلم لا يستطيع أن يثبت قضايا الغيب فإنه لا يملك نفيها، موجهًا نقدًا حادًّا (لنيتشه) فى معاداته للوجود الإلهى وتأثير أفكاره على الفكر والنظرية السياسية. وقد خصص بريخت الجزء الأخير من كتابه المهم فى النظرية

السياسية لتحليل علاقة الدين بعلم السياسة فى إطار أوسع، وهو علاقة النظرية السياسية بالميتافيزيقا[٢٤]؛ لكن هذا الهاجس الفلسفى والنظر المتأمل فى الإشكالية بقى أصواتًا فردية وبقى مهمشًا فى كتابات النظرية السياسية بعد (بريخت) اللهم إلا فى أطروحة (تشارلز تايلور) فى « مصادر الذات » ومسارات الحداثة، وهو ما يندرج تحت نقد وتحليل الفلسفة السياسية للحداثة، حين حاول إثارة الإشكال الدينى، واعتبر الدين أحد مصادر الذات، ودعا لتجاوز الخبرة التاريخية السالبة لعلاقة الدين بالدولة وعودة النظر فى الألوهية والدين من منظور الفلسفة الأخلاقية، وهو الموقف الذى تعرض فيه لهجوم لاذع من أنصار الحداثة بما فيهم أنصار المدرسة التحليلية وأبرزهم (سكينر) الذى أكد على تبنيه لنظرة (هيوم) لانتفاء الألوهية باعتبارها شرط لفتح الأفق الإنسانى أمام إطلاق طاقات الفرد، رافضًا المراجعة النقدية التى قدمها (تايلور) وأى محاولة لاعتبار الدين مصدرًا صالحًا لأى محاولة لعلاج سلبيات الحداثة، ومتخوفًا من عودته للحياة العامة حتى لا يتكرر تاريخ العصور الوسطى، ومعلنًا تمسكه بنفى الألوهية[٢٥].

ولعل هذا الهجوم على (تايلور) قد أثنى آخرين عن الكلام، بل ودفعه هو ذاته لأن يسكت عن دعوته السابقة لإدراج الدين ضمن مصادر الذات فى ما تلى من كتاباته فى التسعينيات إلى أن نشر فى بداية الألفية كتاباً يعيد فيه قراءة (ويليام جيمس) أبرز من تناول الأشكال الجديدة (الحداثية) للتدين فى مطلع القرن العشرين، حيث طور (تايلور) أطروحاته راصدًا تنوع صيغ العودة للدين خارج الإطار الكنسى المؤسسى فيما يمكن تصنيفه تحت إطار نظرية أنثروبولوچية لفلسفة التدين فى عصر ما بعد الحداثة.

ونلاحظ أن أزمة النظرية السياسية فى هذا الإطار وتجاهلها للتغير المفاهيمى « الجارى على قدم وساق » فى باقى العلوم الاجتماعية بشأن العلمنة والدين، وآثار وانعكاسات ذلك على مفاهيم النظرية السياسية المركزية كالدولة، والخاص/ العام، والقيم السياسية، والهوية، والمواطنة، كانت أيضًا « أزمة دور» للنظرية السياسية فى سياق العلوم الاجتماعية والإنسانية، فلم تقم النظرية السياسية إبان صعود الدولة فقط برصد هذا الصعود ولا دراسة أو بحث تحولاته الحداثية فى المجال السياسى؛ بل قامت النظرية السياسية بالترويج والتبشير بهذه التحولات ولاسيما نظريات التنمية فى الستينيات ومركزية دور الدولة فى عملية التحديث،

مع تجاهل الإشكاليات الاجتماعية للتحول نحو التحديث، وبذلك فقد كانت المشكلة بالنسبة لها فيما يتعلق بمفهوم العلمانية مشكلة ترتبط بشرعية الوجود والجدوى من النظرية السياسية ذاتها[٢٦]، فضلاً عن أنها لم تكن تملك الأدوات التحليلية التى تتعامل بها مع الظاهرة مثلما كان يملكها - مفاهيم واقترابات - علم الاجتماع الدينى أو علم الأنثروبولوچيا، وهو ما يستحق النظر ويطرح التساؤل: لماذا لم تنفتح النظرية السياسية فى توجهها للبينية على حقل الاجتماع الدينى وتطوراته مثلما انفتحت على باقى فروع العلوم الإنسانية واستفادت منها فى المرحلة السلوكية وما بعدها، وربما كان التفسير لذلك هو أن العلمنة كانت فى جوهرها نزع القداسة عن الدين وعن العالم -نشأةً وتطورًا ومآلاً- وإسباغ هذه القداسة على الدولة[٢٧]، ولأن مفهوم الدولة كان وما زال هو المفهوم المركزى فى النظرية السياسية، وعاد بقوة فى النظرية السياسية فى العقدين الأخيرين فى الوقت ذاته الذى كانت فيه النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع الدينى يرصدان تراجع العلمانية[٢٨]؛ لذلك فقد بقيت « أسطورة » الدولة العلمانية فى مجال النظرية السياسية أقوى من أن تتعرض لنقد يهز هذه المكانة؛ مع أن الإشكاليات المطروحة مع تراجع العلمانية على أرض الواقع السياسى من إعادة التأسيس للرابطة السياسية، وضمان الحريات فى المجال العام وقضايا القيم والأخلاق والسياسة كانت تمثل فى نظر البعض فرصة ذهبية للحداثة لتجديد نفسها وإنقاذ غاياتها العليا الأصلية من غلبة الجانب الاقتصادى الليبرالى على جذورها الديمقراطية[٢٩]، لكن النظرية السياسية تجاهلت كل ذلك - بامتياز.

ففى علم الاجتماع نجد (لوكمان، وبيكفورد، وسمارت) يدعون إلى إعادة بناء مفهوم الدين وإعادة فهم العلمانية وإكساب تلك المفاهيم معانٍ مركبة فى علاقتهما بالعقلانية، فى ظل تصور يفتحها على قضايا التعددية الديمقراطية، ويفتح آفاقًا لدور متنامٍ لها فى معالجة أزمات العدل الاجتماعى والتعددية الثقافية[٣٠].

ولعل التطور الأحدث فى مجال عودة الانشغال بعلاقة الدين بالعقلانية هو عودة هذا الانشغال لمجال الفلسفة ذاته، إذ بعد أن تغافلت الفلسفة طويلاً عن هذا الإشكال عاد مرة أخرى ليتم كما يصف (دوفريس) « إعادة ترسيم الحدود » بين الدين والعلمانية على أرضية العقلانية، ومراجعة العلاقة بين الدنيوى والمقدس، والعقل والوحى، والفلسفة وعلوم الدين، وأكد دوفريس على الحاجة لإعادة صياغة تلك المفاهيم و« التفاوض المفاهيمى » حول حدودها؛ لأنها

بالغة الدلالة فى أبرز قضايا وانشغالات العقل المعاصر - الآن - كقضايا الديمقراطية والعولمة والتسامح والهوية، وتحديات الواقع الافتراضى المتخيل الذى خلقته وسائل الاتصال وشبكة الإنترنت وأثرها على الذات والهوية، كما أن تلك المراجعة لازمة لتطوير النظرية الثقافية[٣١].

ويذهب (دوفريس) إلى أن الواقع المتغير وتداخل الدين مع العلم وتوظيف الحركات الدينية الاجتماعية لأعلى مستويات التقنية الاتصالية، جعل التقسيم التقليدى بين العقل والعلمانية من ناحية، والدين واللاعقلانية من ناحية أخرى يتهاوى؛ ولذلك فإن مفاهيم الدين والعولمة والعقلانية تستلزم مراجعة وإعادة بناء لتستوعب تلك التحولات الكبرى، فضلاً عن دخول الدين فى مبحث ومساحة المطلق/ المتجاوز/ المقدس التى تشغل الفلاسفة سواءً فى قبولهم بها أم فى محاولتهم استبدال مضمون إنسانى وليس دينى بمضمونها[٣٢].

ويذهب (باير) نفس مذهب (دوفريس) فى الربط بين عودة الدين وتطورات العولمة، فمع أن العولمة تمثل تحديًا لقيم الدين بنشر ثقافات عديدة تنحو للنسبية؛ إلا أن هذه العولمة هى أيضًا التى أتاحت للدين توظيف الأدوات التقنية وشهدت انفتاح الدين ذاته على الفلسفة والعلوم؛ لأن الرؤية الدينية لا تستطيع التواصل مع هذا الواقع دون أن تشتبك معه بالتفاعل الإيجابى، ويرى (باير) أن نظرية العولمة جزء من نظرية الحداثة، لكن على نطاق أوسع، وأن الأولوية فى النظام الدولى الآن للشبكات الاجتماعية والثقافية والمرتبطة بآليات الاقتصاد فى علاقة جدلية مركبة، وأن السياسى يتشكل بناءً عليها، ويضرب لذلك مثالاً بالوحدة الأوروبية، وما دام الدين يقع فى قلب الاجتماع الذى تتحدد بناءً عليه السياسة فإن النظرية السياسية لا بد أن تنشغل بتحولاته وتعيد بناء مفاهيمها ورؤاها بشأنه من جديد[٣٣]، ولعلنا نضيف أن مفتاح ذلك هو خروج النظرية السياسية من تخوف: أن مقابل الدولة العلمانية هو حتمًا دولة دينية تعود بالتاريخ للوراء، وهو مامنع النظرية السياسية من تطوير مفاهيمها والاستفادة من تحولات علوم الاجتماع - بل والفلسفة -، والذى لم يعد هناك مجال لاستمراره بعد أن صارت البدائل بين النقيضين أوسع بكثير، وعلاقة العقلانية بالدين والعلمنة موضع مراجعات لجعلها أكثر تركيبًا من الرؤية البسيطة الثنائية المتنافرة التى سادت طويلاً، أى الالتفات لهذه «اللحظة الدلالية الفارقة فى تحول مفهوم العلمنة» -كما يسميها كازانوفا- ودراسة أثرها فى نظرية الدولة العلمانية فى مرحلة ما بعد القومية[٣٤].

ولعل هذه الرؤية المتجاوزة للعقل الإنسانى هى التى انطلقت منها بالأساس **المدرسة التحليلية** فى مناقشتها لطبيعة النظرية السياسية وطبيعة المفاهيم، وكانت الأساس الذى بنت عليه موقفها المعارض لضبط ومعيارية المفاهيم السياسية.

وقد أجمع رواد المدرسة التحليلية منذ البداية - على الرغم من الاختلافات فى مستويات تحليلهم واقترباتهم -على أن المفاهيم السياسية مفاهيم مفتوحة، وأن أبرز خصائصها كونها « مفاهيم مختلفًا عليها ومتنازعًا بشأنها »، فمع بداية إرهاصات المعيارية فى العلوم الاجتماعية فى نهاية الأربعينيات، كتب (جالى) - مع مطلع الخمسينيات - فى المقابل مقاله المهم تحت العنوان السابق، والذى صار نصًّا كلاسيكيًّا فى هذا المجال، وذكر فيه: أن المفاهيم السياسية لا يمكن ضبطها، وأن طبيعتها المثيرة للجدل والخلاف ترجع لعدة عوامل أبرزها: أنها تعكس إنجازات تاريخية، وتتضمن قيمًا ومُثُـلاً (كالعقد الاجتماعى/ المواطنة)، وأنها بالغة التركيب فى بنيانها، وأن هذا البنيان يمكن إعادة ترتيبه بأشكال مختلفة، ومن هنا نشأ الخلاف والتعددية فى التعريفات والاستخدام، وأنها لا يمكن التنبؤ بتطوراتها فهى تحمل أُفُقًا مستقبليًّا منفتحًا، وأنها مرتبطة بالواقع وتوظيفاتها فيه، والتى تتم بشكل دفاعى أو هجومى، وأنها مع ذلك تستند إلى مصدر تاريخى متفق عليه؛ ولكن كل فريق يحاول إثبات أنه أكثر ولاءً لهذا الأصل[٣٥].

وقد أكد كل من (جالى وسكينر) أن كون المفاهيم السياسية مفتوحة و« متنازعًا عليها » لا يعنى أنها غامضة، بل يعنى أنها لا يمكن أن تتطابق كليًا مع الواقع، ومثال ذلك الديمقراطية، أى إنها تحمل فى باطنها مثالية وتمثل تحولاً تاريخيًّا أو « عملية مستمرة »، فهناك مسافة بين المفهوم والواقع، وهناك انعكاس لعلاقة الواقع فى المفهوم، وأن هذا « الانفتاح المفاهيمى » هو الذى يكسب المفاهيم قدرتها النقدية العالية ويسمح بتطوير النسق المفاهيمى، وأن المفاهيم السياسية مفاهيم مرتبطة بالفلسفة وبالتاريخ ولا يمكن اختزالها أو ضبطها بمعيارية مثل مفاهيم العلوم الطبيعية[٣٦].

إن السعى للضبط وللتحقق الإمبريقى (الوجودى) للمفاهيم لا ينفصل بحال عن تحليل العلمانية ومتابعة تطورها، وبالتالى عما نعنيه بالتجديد الدينى المنشود، فإذا كانت العلمانية فى أحد أبعادها هى نفى القداسة عن التاريخ؛ فقد كانت النتيجة أنها كرست اللحظة

الراهنة والزمن قصير الأجل والحدث اليومى[٣٧]، وفى الوقت ذاته اقتربت من المكان والإنسان الفرد كفاعل سياسى فى محيط مادى فى الزمن الآتى؟[٣٨]، فكان هذا انحيازًا للمتعين والمتجسد على حساب المجرد والمعنوى والجمعى الذى يكرسه المنظور الدينى، فهل مطالبات التجديد تعنى تقديم النظر العلمانى على المنطق الدينى كى يكون هذا هو مناط التجديد؟ هذا ما انعكس فى مفهوم «الحقوق» -على سبيل المثال- حيث تطورت دلالاته لتنصرف لحقوق - الفرد/الإنسان - بأكثر ما تنصرف لحقوق الجماعة السياسية ككيان معنوى، وليصبح ضمان هذه الحقوق تقسيمًا مؤسسيًّا وظيفيًا فى الدولة العلمانية الحديثة، وهو تقسيم مرتبط بفكرة مساحات السيادة والسلطة للدولة، ولكنه أيضًا مرتبط بمساحات مكانية تتوازى مع تقسيم «العام» و«الخاص» كمجالات حقوقية، فالتفرقة نظرية ولكنها أيضًا فى أحد أبعادها موضعية مساحية[٣٩]، ويؤدى فيها إدراك وتكييف الجسد الإنسانى دورًا فارقًا؛ حيث صار الإنسان هو محور النظرية الاجتماعية ومركز النسق الفلسفى بعد نزع القداسة عن الدين وإسباغها على الإنسان فى ظل العلمانية التى زعمت أنها نسق «إنسانى»، وهو ما أدى لاهتمام متزايد بوجوده الطبيعى وحقه الطبيعى فى ظل قانون طبيعى[٤٠].

وتلاحظ (آجنس هيلر) أن المكان والمساحة اكتسبا أهمية فى ظل العلمنة؛ لأنهما تحولا إلى غاية كبرى فى ظل تهميش المنظومة الحداثية لـ«ما وراء»، وأنه إذا كانت الأسئلة الثلاثة الكبرى للفلسفة تدور حول الإنسان والكون والله، فإن تراجع الإله وصعود مركزية الإنسان فى علاقته بالكون كان منطقيًّا أن تثمر اهتمامًا بالجسد وبالمكان ومساحاته المتعينة، أى إن «المساحة المكانية» - بين الإنسان والطبيعة - حلت محل «المسافة» الدينية للغيب الواقعة بين الإنسان والله[٤١].

بيد أن المساحة لم تكن من شواغل النظرية السياسية؛ بل علم الاجتماع، والحديث عن الاغتراب كان مقترنًا بعلم الاجتماع الدينى وليس بالنظرية السياسية، والعودة للتدين وصيغها وأشكالها كان اهتمامًا سوسيولوجيًّا وليس سياسيًّا؛ إلا بقدر ما تهدد هذه العودة شرعية الدولة.

فنجد (باومان) كعالم اجتماع سياسى -على سبيل المثال- يهتم مبكرًا بالتفسيرية (والتأويل الفلسفى للظواهر الاجتماعية) وما يمكن أن تقدمه فى مجال التحليل الاجتماعى

بالتعريف الواسع، وأفرد لها كتابًا من بواكير كتاباته، ورصد كيف كان التفسير - كعلم لقرون طويلة - فرعًا من فروع علوم اللغة، وارتبط فى العصور الوسيطة فى أوروبا المسيحية بالنص الدينى تحقيقًا وتوثيقًا وفهمًا للمعانى اللغوية والدلالات، وهو ما جعل علم التفسير تقاطع مع أدوات ومناهج التاريخ، وانتقلت بقوة أدوات وطرائق التفسير الدينى إلى تفسير وفهم النصوص التاريخية، ويرصد الدارسون لعلاقة التفسير بالعلوم الاجتماعية كتاباتها مع (مانويل كانط) باعتبارها البداية الحقيقية مع نهاية القرن الثامن عشر لدمج المدرسة التفسيرية فى العلوم الاجتماعية وتحريرها من الارتباط بالنص الدينى؛ إذ أكد (كانط) على دور الفرد الواعى - دور الذات - فى التعامل مع النصوص (الموضوع)، وكان يشير إلى دور النص فى التعبير عن وعى وقصد كاتبه ومؤلفه فى سياق ما، وبذلك فإن الأدوات اللغوية قد تشرح ظاهر النص لكنها لا تفسره، ولذا يجب العودة إلى سياقات النص التاريخية وإطاره الثقافى، وفهم النص من خلال تفاعل كاتبه مع ظرفه التاريخى وواقعه الثقافى، وبذلك انتقل التفسير من التعامل مع نص إلى محاولة إعادة قراءة واقع إنسانى بأكمله وفهمه، وهو الهدف الأساسى للعلوم الاجتماعية[٤٢].

لكن القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين شهدت صعودًا وسيطرة للعلوم الطبيعية بعيدًا عن التاريخ والفن، وهى العلوم التى طورت لها «لغة خاصة» تصف الظواهر وتعتمد الدقة فى رصد ووصف الظواهر الطبيعية بعيدًا عن شواغل العلوم الاجتماعية واهتمامها بالإرادة والهدف والمعنى، وكانت النتيجة أن تحول السعى نحو التفسير الكلى إلى مجرد الشرح الجزئى للظاهرة، وكان موضع الخلاف بين الذين يدافعون عن التفسيرية وأنصار السعى لضبط العلوم الاجتماعية على نهج ومعايير العلوم الطبيعية هو قضيتى التعميم والحقيقة المطلقة، فالعلوم الطبيعية كانت تزعم أنها قادرة على شرح للظواهر يقبل التعميم والعالمية، وأن هذا المنهج يوصل إلى الحقيقة المطلقة؛ لأنه ثابت بأدوات علمية منضبطة، أما أنصار المدرسة التفسيرية فرأوا: أن التعميم والإطلاق يعنيان ببساطة: تجميد العلم، لأن المعرفة تتطور ولا يقدم العلم إجابة نهائية أبدًا؛ كما أن الحقيقة تظل نسبية بنسبية الظروف والأدوات، وأن السعى لها هو سعى دائم لا يصل لنقطة اليقين، وأن النتائج تظل أسيرة اتفاق بين العلماء فى تقاليد علمية بعينها، ولذا فالقول بأن اتباع نفس الخطوات المنهجية فى لحظة تاريخية وزمنية مختلفة سيؤدى بالضرورة لنفس النتائج كما ينشد من يريدون محاكاة العلوم الاجتماعية أمر يناقض جوهر النسبية والوضعية التى تأسست فى مقابل اليقين الدينى[٤٣].

وفى حين كانت العلوم الاجتماعية فى فرنسا تسير نحو النسبية بشكل متسارع وتنفتح على أدوات العلوم الطبيعية، ظل لدى المدرسة الألمانية فى العلوم الاجتماعية هاجس الحرص البالغ على التوازن بين المتجاوز والمادى، وكان (هيجل) هو الذى بلور هذا التوازن بين العقل والتاريخ، والمتجاوز والنسبى/ المادى، فى تفسيرية دائرية ترى العلاقة بينهما جدلية، تؤدى فيها لحظة التعارض إلى تطور التاريخ نحو تفاعل تالٍ، وهكذا فى علاقة دائرية/ حلزونية تختلف جوهريًّا عن التصور الخطى الصاعد للتاريخ وتطور العلم، وبقيت هذه المدرسة ترى أن تفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية هو عملية دائمة مستمرة من إعادة التقويم وإعادة الفهم وليست خطوة واحدة مباشرة من الجهل إلى المعرفة الحقيقية، وأن الظواهر الإنسانية والاجتماعية لا يمكن تفكيكها لأجزاء لتحليلها ثم إعادة جمعها مثلما تفعل الميكانيكا بقوانينها السببية الصلبة؛ لأن الخضوع للتفكيك والتركيب هو استسلام **للمنطق المادى الحاكم للعلوم الطبيعية، وأن هذا المنطق يجابه إشكاليتين عند تطبيقه فى العلوم الإنسانية والاجتماعية:**

أولاهما: أنه يدرس الظواهر من داخلها فيعجز عن وضعها فى إطار تفسيرى كلى يسمح بتجاوز الرصد إلى التفسير(٤٤).

وثانيهما: أنه خضوع رؤية تبدأ مدافعة عن الإنسان ضد غلبة عنصر المطلق/الغيب الذى كبل القدرات الإنسانية الفكرية والإبداعية فى خبرة تاريخية معينة؛ لكن هذه الرؤية تختزل الإنسان فى بعده المادى، وتنتهى إلى موقف معادٍ للإنسان وتختزل الظواهر الاجتماعية بدورها فى بعدها الطبيعى المادى(٤٥)، وتزعم قدرة العلم فى لحظة معينة وتجرده من قدرته على التجاوز والإبداع، فضلاً عن تجاهلها لحقيقة كبرى ثابتة هى: أن العلم يتطور - بما فى ذلك العلم الطبيعى ذاته - ومن هنا أهمية السياق التاريخى وحدوده مع الاحتفاظ بتجاوز الإنسان.

ويلفت النظر فى مطالعة التيار الرئيسى لكتابات النظرية السياسية الليبرالية ومراجعها الأساسية عدم إدراج قضايا المواطنة والدين والديمقراطية مثلاً فى صلب الجدل الديمقراطى الذى هو أولوية الاهتمام، وقد يرد ذكر الدين هنا أو هناك بضرب مثال أو تأكيد وجهة نظر، لكنه يأتى عادة ذكره فى مثل هذه الأمثال كمناقض للديمقراطية أو كعنصر ثقافى قد يكون أساسًا لرؤية بعض المواطنين ويجب التعامل معه بحرص بالغ كما سبقت الإشارة فى أكثر من

موضع، ولا يتم كتمان هذا الشعور بعدم الارتياح أو على أقل تقدير الإحساس بعدم الارتباط بين قضايا النظرية السياسية والمتغير الدينى من الناحية النظرية، فيبقى الدين بالتأكيد موضوعًا رئيسيًّا فى علم الاجتماع، أما فى مجال النظرية السياسية وفى كتابات المواطنة النظرية تحديدًا فليس عنصرًا فى الحوار الدائر لتفسير معنى المواطنة ورؤية الذات للمواطن.

ولا شك أن هذا يعود إلى أن مفهوم المواطنة الديمقراطية نُظر إليه تاريخيًّا باعتباره الحل المأمول للنزاع والصراع الطائفى والدينى، وأنه برز كمفهوم يحقق المساواة بين الأفراد باعتبارهم أعضاء فى الجماعة الاجتماعية والسياسية « بغض النظر عن ولائهم الدينى »، ولذلك فقد كان تطور المفهوم فى التاريخ الحديث قرين العلمانية، وكانت قيم الليبرالية وأبرزها الحرية والمساواة هدفها تحرير العقل من سلطان الكنيسة ومن سيطرة الميتافيزيقا، فكانت الديمقراطية ترادف العلمنة .

والباحث فى الإشارات المتناثرة هنا وهناك للدين يلمس نوعًا من التراوح والتردد فى تأكيد أهميته تارة، ثم نفى ذلك تارة أخرى، وهو ما يعكس بجلاء درجة سطوة وقوة أسطورة العلمنة على العقل والفكر الليبرالى، فنجد (برايان تيرنر) عند تحليله لعلاقة « المواطنة والرأسمالية » فى كتابه الشهير الصادر فى وسط الثمانينيات يؤكد بدايةً على أن مشكلة البعد الدينى فى الهوية أنه بالرغم من كونه يحمل أفقًا عالميًّا؛ لكنه فى الوقت ذاته إقصائيًّا نظرًا إلى طبيعته المطلقة، ولا يتفق مع جوهر المساواة التى يقدمها مفهوم المواطنة[٤٦]، ثم يعود فيرى لقيم المواطنة جذورًا فى القيم المسيحية، ويشير باهتمام لنص كتبه (تالكوت بارسونز رأى تيرنر) أنه لم يحظ بقراءة ومناقشة كافية، وأكد فيه بارسونز على قوة أثر القيم المسيحية فى المجتمع الصناعى الحداثى كما قدم تحليلاً متجاوزًا لتحليل (ماكس فيبر) حول العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية، مركزًا على القيم المسيحية من فصل مبدئى بين الدين والدولة، ومساواة أساسية بين البشر، والأهم من ذلك الرؤية الإنسانية العالمية[٤٧] لعلمانية مفهوم المواطنة باعتبار أنها « البديل الحداثى » لسلطة الدين أو العِرق، فإنه يعود ليؤكد فى الوقت ذاته أن التضامن الاجتماعى بل والنظام الاجتماعى بشكل عام قد تأثر سلبًا بعلمنة القيم، فالحداثة التى أدت لتكريس سلطة وحقوق الفرد فى مواجهة الجماعة قد أثارت فى الوقت ذاته أسئلة أخلاقية عديدة، ومع ذلك لا يتردد (تيرنر) بعد تحليل مفهوم المواطنة وتطوره

وإشكالياته أن يؤكد أن الحل هو تحول نظرية المواطنة إلى نظرية فى حقوق الإنسان، أى: للطرافة نحو مزيد من الفردية والتمحور حول الذات، ثم الانطلاق من منظومة حقوق الإنسان لتحديد صلاحيات المواطنة[٤٨]. ويرى أنه لم يكن هناك اقتران بين المسيحية ومفهوم الحرية إلا فى حالات استثنائية فى التاريخ[٤٩].

لكن القراءة المتأنية فى تاريخ الفكر الليبرالى تبين أن نشأة الليبرالية لم تكن فى مواجهة الدين كمرجعية بل كسلطة كنسية استبدادية أو عامل عدم استقرار وعنف مدنى، ويذهب كل من (هيلر وتايلور) إلى أن الإلحاد أو إنكار وجود الله كان غير وارد لدى آباء الاستنارة، فالألوهية ومرجعية الوحى كانت أفقًا مستقرًّا لدى المفكرين الرئيسيين، إنما كان شغلهم الشاغل هو النهوض بكرامة الإنسان والحفاظ على السلام الاجتماعى ووقف الحروب الدينية، وفى ذلك الإطار كانت قيم المساواة والحرية فى ظل الاستنارة مرتكزة على الدين، إذ تلاحظ (هيلر) أن المساواة لم تكن قيمة إغريقية أو رومانية، بل المساواة كما نفهمها اليوم: جذورها فى الفكر الغربى مسيحية بلا نزاع، وتأسست على فكرة تفرد الألوهية وتساوى العباد، وكذلك قيمة الاختيار والحرية، والتى تأسست على البعد الغيبى المسيحى والتجاوز الدينى للطبيعة وإعطاء الإنسان القدرة على العقل والتدبر، وأن آباء الاستنارة انصرفوا إلى تكريس فكرة حرية المذهب والعقيدة لمواجهة الصراعات السياسية ونفوذ الكنيسة السياسى دون أن يخطر على بالهم مجتمع بلا دين[٥٠]، وهو ما ذهب إليه أيضًا (تايلور) مؤكدًا أن هذا التحول الذى تم فى نهاية القرن التاسع عشر من تهميش الأفق الدينى للمعنى والوجود كان نتاج عملية ممتدة من توطين المرجعية داخل الإنسان، وهذا المنزع الحلولى والاتجاه للداخل الإنسانى الفردى تجلى بشكل واضح فى القرن العشرين، ومع ذلك يعتبر (تايلور) أن هذه المرحلة فى حاجة للدراسة والبحث: لأن محض التحديث المادى لم يكن كافيًا لهذا المعدل من العلمنة وتضاؤل المرجعية الدينية[٥١].

فإذا انتقلنا إلى أبرز المفكرين السياسيين لليبرالية عند نشأتها نجد أن جون لوك على سبيل المثال فى كتابه « رسالتين حول الحكومة » قد أسس رؤيته للمساواة بين البشر ورفضه للحق الإلهى فى الحكم على آيات العهد القديم والعهد الجديد، واتخذ الكتاب المقدس مرجعًا أساسيًّا فى إثبات رأيه[٥٢]، وفى « رسالة حول التسامح » كان مذهبه هو المساواة بين الطوائف والأديان ودور الدولة فى حماية الحرية الدينية وليس حيادها تجاه قضايا الدين والأخلاق، بل

رأى أن الملحد لا عهد له ولا يرقب ذمة؛ لأنه لا يشعر بالمسئولية والمحاسبة أمام قوة أعلى، وتحفظ سياسيًّا على ولاء الكاثوليك المطلق لبابا روما كسلطة زمنية[٥٣]، كذلك كان له رسالة فى درء تعارض المسيحية مع العقلانية وتأسسها على المنطقية[٥٤].

لماذا تم تهميش الدين فى النسق الفكرى الليبرالى؟

ويثور التساؤل فى ذهن الباحث: لماذا اعتبر معظم الليبراليين المعاصرين جوهر وقلب الفكر الليبرالى الكلاسيكى هو فكر (جون ستيوارت ميل) وليس فكر (جون لوك)؟ وهل يكفى التبرير الذى قدمه (فريدين) حين ذهب إلى أن (لوك) كان يقدم أفكارًا غير منظومة ولم يكن له جمهور ولا مؤسسات تتبنى فكره، وبذلك فإن المؤسس الحقيقى لليبرالية هو (ميل)؟[٥٥]

والحق أن قراءة أدبيات الليبرالية فى القرن العشرين واتجاهها الواضح نحو العلمنة يدلنا على الإجابة، فمع أن (جيمس ميل والد جون ستيوارت ميل) كان من أبرز رواد الفلسفة الإسكتلندية، وكان بحكم ثقل الدين فى هذا المجتمع فى الحياة اليومية يرى أن القيم الدينية هى مصدر أساسى للقيم المدنية وأن الكنائس تؤدى دورًا فى دعم هذه الروح المدنية، إلا أن ميل كان أكثر تأثرًا بآراء (بنثام) وبالرؤية الجمهورية العلمانية لليبرالية الفرنسية فى ذلك الوقت التى زارها مبكرًا فى حياته ودرس فكرها، ويمكن رصد تأثره بموقف (روسو) من الدين، فجاء فكره مؤكدًا على أهمية التجربة الحسية وضرورة ضبط اللغة وحق الإنسان فى الحرية المطلقة على جسده وحياته ومشروعية السعى للذة والسعادة، ولذلك شكك فى صلاحية الوحى كمرجعية، وذهب إلى أنه: إذا كان الدين هدفه تحقيق سعادة الإنسان؛ فإنه لا يجب أن يعارض بالضرورة السعى الإنسانى نحو السعادة ويجب أن يترك تأويل الإنسان لهذه الغاية مفتوحًا وقابلاً لتراكم الخبرة الإنسانية، أيًّا كان تصوره للدين « رفيعًا » و « سلبيًّا »، بل ودافع عن حق الإلحاد ودعم رموزه فى الانتخابات بتمويل سخى فلا غرابة فى أن يجد فيه التنظير الحديث لليبرالية مرجعية كلاسيكية تعبر عن جوهره[٥٦].

وفى مقابل المنزع العلمانى الذى اتسم به ميل أعاد ت.هـ جرين مع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين المكون الدينى للرؤية الليبرالية بجوار تأكيده على أهمية الجماعة، إذ كان يرى ارتباطًا وثيقًا بين الفلسفة والدين يذكرنا بفكر (جيمس ميل)، وكان يستند فى رؤيته إلى دور الدين كنسق متعالٍ فى تهيئة المواطن لتجاوز بيئته الضيقة نحو أفق أوسع للمواطنة

داخل وخارج الجماعة متأثرًا بأفكار (هيجل، وكانط) ورواد المدرسة الاجتماعية الألمانية فى دراسة الدين[٥٧]، كما رأى أن الذات الفردية لا ترتقى وتنمو إلا عبر تطلع لمثال أخلاقى لا يوفره إلا الدين؛ لأنه مصدر المطلق والمتجاوز والمتعالى، أى أنه قرن بين الذات الإنسانية والأخلاق والدين من ناحية، والمصدر الإلهى للقيم من ناحية أخرى، كما ذهب لاقتران كل من القيم المدنية والقيم الدينية دون تعارض أو تناقض، مؤسسًا الرابطة المدنية للمواطنة على مفاهيم الأخوة المسيحية، أى على جمع رآه لازمًا بين الدين والفلسفة[٥٨]، أى: إن (جرين) كأبرز رموز المثالية الليبرالية البريطانية قد أسس مع مطلع القرن العشرين لنظرية ميتافيزيقية للسياسة فى مواجهة أنصار النظرية النفعية المادية للسياسة[٥٩].

والباحث فى الفكر الليبرالى يجد أن قضية المواطنة والدين قد احتلت أهمية فى العديد من الكتابات منذ مطلع الخمسينيات، وذلك خارج التيار العام للنظرية السياسية الليبرالية كحقل أكاديمى، ويرصد تحولات فى خطاب أنصار إعادة تأويل المواطنة لتضم فى معناها ومساحتها الدلالية الانتماء الدينى كمكون من مكونات قيم ومفاهيم المواطن الليبرالى، وإن تراوحت زاوية الاقتراب من باحث لآخر.

ففى مقابل النزعة المسيحية الواضحة فى الكتابات المبكرة «للجماعوية» فى هذه الفترة كما سلف الذكر مثل (بيللاه) وغيره؛ إلا أن رؤيتهم للدين كانت اجتماعية بالأساس كجزء من الثقافة الأمريكية ومن مقومات روحها التضامنية، لكن الخطاب الذى نرصده هنا هو الخطاب الذى ينطلق من الدين مرجعية الفرد/المواطن فى مجتمع ليبرالى، ولعل من أبرز هذه الكتابات كتاب (نيبور) فى بداية الستينيات، «الإنسان الأخلاقى والمجتمع اللاأخلاقى» يمثل نموذجًا للانشغال بمكان ومكانة الفرد/المواطن الذى يحمل انتماءً دينيًّا/أخلاقيًّا فى مجتمع علمانى رأسمالى يقوم على النفعية.

فمع تنامى العلمنة فى الستينيات لم يكن - على ما يبدو - الخطاب الدينى قادرًا على الصمود فى المجال الاجتماعى، لذلك سعى (نيبور) للتمييز بين الأخلاق الجماعية والسياسية من ناحية والأخلاق الفردية من ناحية أخرى، مؤكدًا أن ظروف الاجتماع والسياسة قد تفرض خيارات يجدها الفرد محرجة أخلاقيًّا، وبدلاً من أن يدعو (نيبور) الفرد/المواطن لإصلاح السياسة والاجتماع، كان اهتمامه الأساسى هو الاحتفاظ للفرد باتزانه الأخلاقى حتى لا

تذهب به هذه السياقات، داعيًا إلى التمييز بين الأخلاق الفردية التى يجب أن تبقى مرتبطة بالقيم العليا والمثل، وبين قيم الجماعة التى تتأسس على المصالح، والتى نفى نيبور عنها وصف العقلانية؛ لأنها ليست قيمًا موضوعية بل تحكمها شروط المنفعة والحسابات البراجماتية، وعاب على الخطاب الأخلاقى نزوعه الوعظى مؤكدًا أن الفهم السوسيولوچى للواقع يجعلنا ندرك حجم القسوة والأنانية فى ظل شروط المجتمع الحديث، وبذلك يجب تكريس التماسك الأخلاقى الفردى بدون أى رؤى رومانسية لا تتفق مع الواقع الموضوعى، وأن الحل تجاه هذا الواقع هو تكريس المسئولية الفردية على الأخلاق وقيم العدالة كسبيل لدعم هذه الأخلاق لتبقى مصدرًا حاضرًا للقيم الاجتماعية، ووصف رؤيته بالواقعية ونقض أوهام رومانسية العقلانية للقرن التاسع عشر وأكد غلبة النفعية فى الواقع الليبرالى على العقل(٦٠).

ويمكن القول إن (نيبور) قد دافع عن أخلاقية متجذرة فى الدين لكنها بالأساس فردية، أى: حاول إكساب الفرد الليبرالى بعدًا أخلاقيًّا ذا مصدر دينى مع الاحتفاظ بنظر واقعى للأمور، وهو ما يمثل بحد ذاته إضافة فى ظل المناخ الفكرى البراجماتى الوضعى الذى كان سائدًا فى الستينيات، فرأى أن الحفاظ على حد أدنى للقيم الأخلاقية فى المجال السياسى هو البديل الوحيد للسقوط فى حروب متصلة وعنف لا يعرف الأخلاق كما حدث فى الحربين العالميتين فى القرن العشرين، ومن موقعه الواقعى أكد أن إدارة النزاعات يجب أن يكون لها قيم حاكمة دون أن نفترض التزامًا أخلاقيًّا للأطراف المتنازعة فى سياساتها؛ أى: الالتزام بقيم حل النزاع وليس بأخلاقية السياسة ومضمونها على أقل تقدير، وإبقاء العداوات فى حدها الأدنى من أجل إدارة البقاء فى النزاعات العنيفة، مدركًا أن اللاعنف كوسيلة للمقاومة قد يكون له آثار قوية، كما فى تجربة استقلال بعض الدول فى تلك الحقبة، ومؤكدًا أنه لا يوجد سلام اجتماعى أو سياسى مثالى ونهائى(٦١)، وفى مقابل الخطاب الليبرالى الذى انشغل فى الستينيات بتكريس حرية الفرد فى مواجهة الجماعة تعرض (نيبور) لأخلاق الفرد فى مقابل غلبة اللاأخلاقية الجماعية، ناظرًا للإشكالية من وجهة نظر معاكسة تمامًا وداعيًا إلى أخلاقية عقلانية تتسق مع الواقع كجسر بين أخلاقية الفرد المثالية وعقلانية العلاقات الاجتماعية النفعية؛ لأن هذا هو السبيل الوحيد لتجنب نفعية مدمرة أو أخلاقية مثالية قد تنزع نحو التطرف(٦٢). ومع وصفه لرؤيته بالواقعية لكننا نرى فى رؤية (نيبور) روح «خلاصية» تسعى للحفاظ على الفرد دون عبء أخلاقى تجاه تغيير المجتمع.

وقد عاصر (نيبور) أحد أبرز المنظرين الأخلاقيين وهو (بول تيلليخ)، وما لبث أن أصدر بعده بسنوات قليلة كتابه «الأخلاق وما بعدها»، ورأى أنه ما لم تكن الأخلاق متجذرة فى الدين وفى الذات الإنسانية فلا مجال لأن تفلت من النسبية، أى إنه كان مخالفًا لرأى (نيبور) الواقعى وأكثر ميلاً للتأكيد على أن هناك «مشكلة» فى النسبية الأخلاقية ولا يجب قبولها كمعطى اجتماعى والاكتفاء بإدارتها لتقليل العنف، فطالما الدين مستبعد من مفهوم الأنطولوچيا الإنسانية فإن النفعية والنسبية ستسود(٦٣).

كما أكد أن الدافعية الأخلاقية للفعل الاجتماعى أساسية، حتى لو كانت التوفيقية لازمة لتحقيق الاستقرار المدنى، وأن القانون بلا أساس أخلاقى لن يحقق ذلك الهدف(٦٤)، ورأى أن الحل المثالى الكاثوليكى هو حل غير عملى والوقوع فى فخ النسبية النفعية سواء فى نموذج نيتشه أو النموذج الأنجلو-أمريكى الأقل عدمية أيضًا لا يصمد أخلاقيًّا، وبالتالى دعا للعودة لجذور المسيحية والانطلاق من وجودية دينية أخلاقية تواجه الواقع المتغير تذكرنا بكتابات (هايديجر) الذى ينتمى (تيلليخ) على استقراره فى الولايات المتحدة لثقافته الألمانية(٦٥).

الثمانينيات وعودة جدل الدين والديمقراطية

وقد شهدت الثمانينيات تحولاً فى الاهتمام بعلاقة المواطنة بالدين ودور الدين فى الحياة العامة وفى السياسة، وكان من الكتابات الفارقة فى مطلع ذلك العقد كتاب (ريتشارد نويهاوس) عن الدين والديمقراطية فى الولايات المتحدة الأمريكية والذى يعد نصًا أساسيًا فى أدبيات بحث هذه العلاقة، والذى أكد فيه أن ما تشهده الساحة السياسية الليبرالية صيغة غير مسبوقة من استبعاد الدين من المجال العام ودوغمائية علمانية فى إقصائه، وأكد أن المجال العام بلا دين يفقد «المعنى»، وأن الليبرالية لا ترادف تهميش الولاء الدينى للمواطنين، بل كرس كتابه نموذجًا جديدًا لا يقدم الدين كبديل، ولا يكتفى بمناقشة علاقة الدين بالأخلاق، ولا ينعى على الليبرالية براجماتيتها وحسب، ويطالب الفرد بالاحتفاظ بتماسكه الأخلاقى الدينى فى ظلها، بل يقدم نفسه كنمط جديد ينحاز للمحافظة فى الثقافة، وللبراجماتية فى الاقتصاد ولليبرالية فى السياسة، أى تجاوز التصور البسيط عن ربط الولاء الدينى بالمعاداة لليبرالية والانحياز للمحافظة والتصور الأخلاقى الجزئى.

وقد أكد نويهاوس أن أفكاره ليست مثالية بل هى تقرأ الإشارات التى تظهر فى الواقع ويجيب عن أسئلة عملية، لذا جاء تحليله مستوعبًا للواقع الليبرالى الأمريكى وأزماته، وبدأ بتأكيد رؤيته المركبة للتاريخ، ونقده لفكرة التقدم الخطى، وناقش الإشكاليات التى تثيرها علاقة الدين بالديمقراطية باعتبارها علاقة قديمة/جديدة وأن تناولها يجب أن يستشرف المستقبل، وأكد الحاجة للفصل بين الإشكالية النظرية وأبعادها العملية من جهة، وبين تيارات اليمين المحافظ الصاعدة التى انتقدها من جهة أخرى، والحاجة لفك الارتباط بين القضايا المطروحة وتيار سياسى بعينه؛ لأن المفاهيم والدلالات تستحق أن تطرح للبحث والدراسة لأهميتها دون انحيازات سياسية، أى: أكد الحاجة لإعادة صياغة الخريطة الليبرالية ومساحاتها الفكرية من داخلها(٦٦).

وفى مقابل التحفظ الليبرالى السائد من عودة الدين للمجال العام باعتبارها عودة تهدد المواطنة المتساوية والتعددية الديمقراطية، يرى نويهاوس: أن عودة الدين هى شرط المشاركة الديمقراطية والانخراط السياسى لقطاع واسع من المواطنين كان عازفًا عن السياسة؛ لأنها لا تحترم خياراته الدينية وتهمشها، وبذلك فإن عودة الدين ليست عودة للثيوقراطية بحال؛ بل ترشيد لليبرالية وتأكيد للتعددية الديمقراطية واحترام للحرية، مؤكدًا أن هذا التيار الصاعد يعتبر نفسه يقوم بتجديد الليبرالية التى يعاد تأويلها وتعريفها بشكل مستمر، ويقدم روافد للعقلانية تسهم فى صياغة معنى الليبرالية فى لحظتها التاريخية الآن(٦٧)، ومشيرًا إلى أن مصادرة الأفق الدينى لمعنى الليبرالية يحرمها من بعد مهم للدلالة وللتطوير والحيوية(٦٨)، وأن عودة الأفق الثيوقراطى الاستبدادى لمعنى الدين غير وارد؛ لأن الخبرة السلبية التاريخية هى صمام أمان يضمن ألا تتكرر؛ لأن الصياغات الجديدة تجاوزتها إلى مسيحية إنسانية ديمقراطية(٦٩).

وفى حين يثير التيار الوضعى البراجماتى قضية خطر الدين على السياسة يرى نويهاوس: أن الخطر الحقيقى هو خطر السياسة على الدين، وأن تهيمن السياسة على خيارات الفرد الدينية عبر اشتراط العلمنة للمشاركة الديمقراطية، مؤكدًا أن غياب تحالف الليبرالية والدين الذى يدعو له هو الذى أثمر تحالف اليمين الدينى مع المحافظين(٧٠)، ولذلك قد طرح (نويهاوس) السؤال باعتباره ليس: هل للدين علاقة بالسياسة؟ بل كيف يمكن إدارة هذه العلاقة المتشابكة

بالفعل باعتباره السؤال الحقيقى والأكثر إلحاحًا، وهو السؤال الذى أسهم فى تطويره جالستون مع منتصف التسعينيات من منظور ليبرالى كما سنرى بعد هنيهة.

وقد هاجم (نويهاوس) المزايدة الدينية للتيار اليمين، وأكد أن هواجس الليبراليين مشروعة لكنها لا يجب أن تدفع لقبول شروط التسامح الليبرالى العلمانى التى تقصى الولاء الدينى من ساحة النقاش الديمقراطى، مؤكدًا أن ارتباط الدين بالحياة اليومية، وعودة السياسة للهموم اليومية للمواطن ومشاكله الحياتية هى بعينها التى تجعل الدين مرشحًا للقيام بدور أكبر فى صياغة هوية المواطنة[٧١]. ولا شك أن موقف الدين من القضايا الاجتماعية المثارة التى تحتل أجندة المواطنة الاجتماعية بمعناها الواسع فى ظل صعود الديمقراطية التدبرية والراديكالية يحقق نبوءة (نويهاوس) التى صاغها منذ قرابة العقدين.

ولعل أبرز فكرة قدمها (نويهاوس) هى أن المجال العام لا يخلو أبدًا من عقيدة، بل تؤدى إزاحة العقيدة الدينية إلى بروز عقيدة علمانية مدنية[٧٢]، وهو ما يتفق فيه مع رأى (ماكنتاير) حيث أكد الأخير أن الليبرالية قد تحولت لتقاليد راسخة لها خطابها ومسلماتها بل ونصوصها المرجعية[٧٣]، وبذلك فإن إقصاء الدين من المجال العام ليس ضمانًا للديمقراطية بل مقدمة محتملة للاستبداد باسم الديمقراطية، ولذلك حذر من انهيار ديمقراطى إذا استمر الحال على ما هو عليه وغاب «المعنى» عن الحياة السياسية فى ظل غلبة النسبية[٧٤]، وهو نفس التوجه الذى ظل خطاب مجلة «القضايا الأساسية» التى يحررها (نويهاوس) والتى تأسست مع نهاية الثمانينيات للتعبير عن آراء وتوجهات هذا الجناح من الفكر الليبرالى يمثله ناقدة المنزع العلمانى المعادى للدين فى أحكام القضاء الأمريكى التى هى أهم مسارات صياغة الحقوق فى النظام الأمريكى[٧٥]، وهى النقطة التى سيركز عليها أيضًا (ستيفن كارتر) فى كتاباته فى التسعينيات بشكل محدد، كما سيرد بعد قليل.

وقد حظى البعد الأخلاقى للدين فى المجال العام باهتمام (نويهاوس) فى كتابه، ورأى: أن المواطن هو فاعل أخلاقى يترجم القيم المطلقة لسلوك مدنى، أى: إنه نظر إلى المواطنة كفعل تأويلى قيمى، ورأى أن إخراج القيم من ساحة المواطنة الليبرالية يجعلها هشة ومعرضة للخطر[٧٦].

وفى أكثر من موضع يشير (نويهاوس) إلى الثقافة اليهودية - المسيحية كأساس للثقافة

السياسية، ويصف من عداها بأنهم « غير المؤمنين » الذين يجب أن يسعهم مع غيرهم ديمقراطية تعددية، وهو ما يلفت النظر ويستحق التحليل؛ لأن خطاب نويهاوس وكل أنصار هذا الاتجاه منذ الستينيات وحتى الآن ينصرف مدلول الدين فيه إلى المسيحية واليهودية، وهو ما يُدخل الأديان الأخرى فى مربع التنظير بشأن « التعددية الثقافية » وليس جدل الدين والديمقراطية فى النظرية السياسية- حتى الآن[٧٧].

وإذا كان (نويهاوس) - كأب كاثوليكى - قد قدم فكرًا متماسكًا يتجاوز الأطروحة الأخلاقية لدور الدين فى المجال العام وصار أحد أهم رموز هذا التوجه، فإن هذا الفكر ما لبث أن وجد صداه داخل الدوائر الأكاديمية، أولاً بتطوير باحثين فى مجال الدراسات الدينية والاجتماعية لأفكارهم لتصبح أكثر ارتباطًا بواقع الدين والليبرالية والديمقراطية، وثانيًا ببروز اهتمام من جانب باحثين فى مجال العلوم السياسية والقانونية بدور الدين فى الخيارات السياسية، ومن الفريق الأول: يمكن أن نضرب مثال (بروبرت واثناو) الذى درس حدود الدين وآليات العلمنة من منظور علم الاجتماع وأبرز كيف أن مساحة ودور الدين متنازع عليها ليس فقط بين العلمانيين الليبراليين ومعارضيهم من الذين يدافعون عن دور إيجابى للدين فى الحياة العامة والدينية، بل داخل المدارس الدينية ذاتها، وقدم رؤية لواقع الإنجيلية موازية لرؤية (نويهاوس) القادم من خلفية كاثوليكية.

وقد اعتبر أن الدين حاضر بالفعل فى المجال العام على الأقل فى العمل الطوعى الذى رآه عملاً « عامًّا » وليس خيريًّا فحسب، ورصد تقارب التيارات الدينية على الخريطة اليهودية- المسيحية فى المجال العام بعد الحرب العالمية الثانية، ورصد تشكل تيارين، أحدهما تيار محافظ من كل الخلفيات المذهبية، وآخر ليبرالى، وهكذا فقد تحول الفهم للدور العام للدين من جدل لاهوتى إلى خلاف فى تقويم التوجه السياسى الأمثل، وبذلك تم وضع الخريطة الدينية على طاولة الجدل السياسى لتندمج داخله بعيدًا عن الخلافات الطائفية؛ ولذلك فإنه لا يذهب إلى أن دور الدين بالضرورة سيكون تخفيف حدة النزاع داخل الساحة السياسية كما يذهب الخطاب الأخلاقى الدينى؛ بل فقط تمثيل هذا القطاع من المواطنين الذين تختلف رؤيتهم فى الحياة عن غيرهم ممن لا يولون الانتماء الدينى أهمية فى ممارساتهم العامة[٧٨].

وقد حاول (واثناو) أن يرصد جدل الدين والدولة داخل أبرز مذاهب المسيحية الأمريكية-

الكاثوليكية والبروتستانتية، وكيف أن رؤاها لدور الدين تأثرت بتصوراتها حول السلطة الدينية والزمنية، وبالتالى حددت موقفها من علاقة الدين، ليس بالمجال العام فحسب بل بالنظام وسياساته، بدءًا من دور أمريكا فى النزاعات المسلحة فى أمريكا اللاتينية ومرورًا بقضايا اجتماعية داخلية وانتهاءً بسياسات أمريكا فى الشرق الأوسط، وهكذا حاول أن يوضح تعقد خريطة علاقة الدين بالدولة والسياسة فى المشهد الأمريكى خاصة مع صعود الالتزام الدينى الفردى والجماعى فى الولايات المتحدة الذى أبرزته الدراسات المسحية، ومنبهًا إلى أن خطر الأصولية الدينية على التسامح هو خطر حقيقى لكنه لا يعنى تجاهل مطالب الديمقراطية لقطاع أصحاب الولاء الدينى(٧٩).

وقد توقف (واثناو) أمام اتساع سلطة الدولة مع سياسات الرفاهة وكيف أدت لصخب فى القطاع الدينى يحذر من مغبة هذه الهيمنة على تناقص الحريات الدينية، لكن تنامى تسييس الخطاب الدينى لا بد أن ينذر بدخول السياسة ساحة الدين وانقسام الأفراد حول قضايا الإخلاص المسيحى وهو ما حذر من خطره وتهديده للعلاقة الديمقراطية المنشودة بين الدين والسياسة والمواطنة المتساوية، وحذر أيضًا من أن يهدد بصعود الدين سياسيًّا إلى فقدانه لروحه الأخلاقية، وهكذا تبدو قضايا الدين فى المجال العام فى نظره معقدة جدًا(٨٠).

وتناول (واثناو) قضية مهمة هى علاقة الدين بالأكاديمية؛ إذ أكد أن إقصاء الدين من المجال السياسى ليس أقل خطورة من تجاهله فى المجال الأكاديمى والعلوم الاجتماعية، وأن انعزال أصحاب الولاء الدينى عن الديمقراطية يوازيه عدم إدماجهم فى التيار العام للأكاديمية فى العلوم الاجتماعية وهو ما أشر استقلالهم بتجمعاتهم الدينية بعيدًا عن -أو فى مواجهة- الدائرة الديمقراطية، وفى المجال الأكاديمى دفعهم لتأسيس جامعاتهم الخاصة، وهكذا فإنه كما يحذر من المخاطر المحتملة التى ربما لا مفر منها من تواجد الدين فى مجال الفعل السياسى، يحذر أيضًا من الثمن الباهظ لإقصائه على تشرذم مفاهيم المواطنة وتصورات الانتماء وحدوث استقطاب لن يحله إلا القبول بالتعددية الديمقراطية(٨١)، وهكذا فإنه فى مقابل خطاب نويهاوس الذى همش إشكاليات عودة الدين لساحة السياسة، فإن واقعية وسوسيولوچية خطاب (واثناو) كانت تضع المعنى فى آفاقه المستقبلية وتنبه إلى آثاره فى صياغة الواقع على أكثر من نحو محتمل، أى مآلات المعنى فى الواقع السياسى وتجلياته المحتملة بكل أبعادها.

وفى المقابل نجد باحث مثل (جرينافالت) على سبيل المثال - وتخصصه قانون وعلوم سياسية- يهتم بالدور المتجاهل والمهمش للانتماء الدينى فى الخيارات السياسية الواقعية (وليس النظرية) بعد أن سادت دراسة الاعتبارات المصلحية للخيار السياسى الرشيد فى ظل مدرسة الخيار الرشيد فى التحليل السياسى، ويهتم بأثر الدين فى الخيارات الأخلاقية التى لا بد من أن يتخذها الفاعل السياسى -سواء فى موقع صنع القرار أم فى موقع المواطنة- فى خياراته السياسية، ولا يربط ذلك بالانتماء الفردى لعقيدة وحسب، بل يربطه أيضًا بعلاقة الفرد بالجماعة الدينية ومواقف الكنائس من القضايا السياسية وتأثره بها[٨٢].

وبنهاية عقد الثمانينيات بدأت هذه الجهود البحثية من خلفيات شتى تتجمع وتناقش دلالة «الدين المدنى» وهل يقصد به دور الدين فى المجال العام أم أن المصطلح يعنى تسييس الدين، أم أن أصله الجمهورى كان يقدمه بديلاً للدين المسيحى لتكون ثقافة المواطنة ثقافة علمانية مدنية[٨٣]، ويتجادل المهتمون حول الدين وعلاقته بالسياسة ومعنى المواطنة، وإن بقى الجدل بالأساس منحصرًا فى أقسام الفلسفة ودراسات الدين والاجتماع أو فى أحيان قليلة كاهتمام فردى لبعض أساتذة القانون المدنى والدستورى.

وقد شهدت التسعينيات ما يشبه الانفجار فى الاهتمام بعلاقة الدين بالمجال العام وبالخيارات السياسية للمواطن، فنجد واثناو بمفرده ينشر عدة كتب كلها تركز على دور الدين فى المجال العام وأثر صعود التدين فى المجتمع الأمريكى على السياق السياسى، ونجد (جرينافالت) أيضًا يكتب فى موقف القضاء الأمريكى من قضايا الولاء الدينى والحقوق الدينية، ويتنامى الاهتمام بالدين ودوره فى المجال العام والمدنى والسياسى.

وقد أولى الخطاب الليبرالى الذى يحاول استعادة التقاليد الجمهورية الإيجابية للمواطنة الليبرالية اهتمامًا بمراجعة فصل الدين عن الدولة، ومن أبرز هؤلاء المنظر الليبرالى الرصين (جالستون) فى تحليله لعلاقة الليبرالية بالدين فى مرحلة صعود الليبرالية، إذ افترض أن فصل الدين عن الدولة اقترن بنظرية للتقدم تبشر بضعف وزوال الدين كلما زاد التقدم والتحديث، مما أدى إلى عجز العقل النظرى الليبرالى عن إدراك وفهم الإشكاليات المرتبطة بالعلمنة بجدية وعمق كافيين، بل وإخفاقه السياسى فى الحفاظ على الحياد تجاه الدين؛ إذ آلت النظرية السياسية إلى عداء للدين والممارسة الليبرالية إلى اعتداء على حق ممارسته العقيدة والتعبير عنها فى المجال العام؛ لأن الأدوات القانونية والدستورية صارت منحازة ضده.

ورأى جالستون أن إعادة تأويل وتفسير مذاهب آباء الليبرالية وإعادة قراءة لوك تحديدًا **جد مهمة**، فالسعى للفصل بين الدين والسياسة كان العلاج المتاح فى ظل هيمنة السلطة الدينية على السلطة الزمنية وضعف التجربة الديمقراطية آنذاك، أما وقد استقرت الديمقراطية فى المجتمعات الليبرالية فإن الحاجة ماسة لإعادة الاعتبار للدين كانتماء وهوية لقطاع واسع من المواطنين فى المجال العام والمجال السياسى، وأنه فى حين كان تساؤل الليبرالى منذ قرون « أين مكانى فى المجتمع السياسى » صار هذا هو تساؤل المواطن الذى يحمل انتماءً دينيًّا قويًّا[٨٤].

وقد سعى (جالستون) إلى التأكيد على ارتباط القيم الدينية المدنية مع وعيه بأن بعض المعتقدات الدينية قد تعارض المصلحة العامة، أى إنه استبطن رؤية لوك مع وضعها فى السياق الحالى لليبرالية، ووجه جالستون نقدًا حادًّا (لرولز) وذهب إلى أنه لم يلتزم بما أعلنه من عودة (لكانط)، لأن القارئ (لرولز) لا يجد أى أخلاقى أو متجاوز فى رؤيته الليبرالية[٨٥]، ويعيد جالستون التأكيد على مقولة (لوك): أن الاجتماع المدنى والدولة الحديثة مهددة من جانب من لا يؤمنون بإله؛ لأنهم يفتقدون للأساس الدينى للالتزام بالعهود السياسية والمدنية، ويرى أن الجدل الذى ثار فى الثمانينيات فى الانتخابات الأمريكية حول الصلاة فى المدارس أبرز الثقل الدينى فى المجتمع والهيمنة العلمانية للنخبة الفكرية والعقل النظرى الأكاديمى، وهذا هو ما يحتاج لمراجعة؛ لأنه يؤثر فى صياغة القوانين وفى مناهج التعليم وفى رسالة الإعلام التى تهمش كلها الولاء الدينى للمواطن فى المجال العام وتتجاهله، مما يعوق المواطن من الانخراط الكامل فى منهج حياة يتأسس على الدين باختياره الحر[٨٦].

وقد أعاد (جالستون) أيضًا قراءة وتفسير الرؤية الجيفرسونية للعلمانية ونص الدستور الأمريكى بشأن الفصل بين الدين والدولة التى يستند إليها العلمانيون، مؤكدًا أن المساواة الدينية كانت تعنى الاحترام والتعاطف مع كل ألوان الالتزام الدينى دون تمييز وليس حياد اللامبالاة أو العداء تجاه الولاء الدينى أو الانتماء الأخلاقى[٨٧]، وأنه يمكن إعادة إدماج الانتماء الدينى فى المجال المدنى بدون خوف وخاصة فى مجال القضاء، بل إن هناك حاجة متزايدة لإشراك الدين فى جدل الأخلاق فى النظرية السياسية لمواجهة مشكلات واقعية ناتجة عن التفكك على المستوى الاجتماعى وفى ظل مطالب العودة للقيم المدينة- الجمهورية للمشاركة

الإيجابية للمواطن فى العملية الديمقراطية، أى: إشراك الدين فى إعادة بناء الأخلاق العامة فى ظل مجتمع ليبرالى يستعيد معانى الحرية الإيجابية الفاعلة(٨٨).

وما لبثت مع انتصاف عقد التسعينيات أن ظهرت أصوات جديدة قوية لا تكتفى بتحليل المتغير الدينى وأهميته الأخلاقية من منظور سوسيولوچى أو لاهوتى أو إمبريقى سياسى، أو تشير له فى معرض رؤيتها لأهمية العودة للقيم الجمهورية لدى المواطن ومفهوم الحرية الإيجابية، بل بدأت الأطروحات تأتى من قلب الأكاديمية الليبرالية وتسعى إلى وضع المواطنة كمفهوم موضع جدل ونقاش ومراجعة من أجل دمج البعد الدينى فيه بقوة وضم الانتماء الدينى للمواطنة ولمساحاتها الدلالية بعد أن انضم التعدد الثقافى والنوع والميول الجنسية، وكان من أبرز أصوات هذا الأفق الدينى لمعنى المواطنة ستيفن كارتر أستاذ القانون بجامعة ييل، والذى صاغ خطابًا مركبًا لدور الدين فى المجال العام بعيدًا عن محض الدافعية الأخلاقية أو المساهمة المحدودة المعنوية للدين فى صياغة القيم المدنية كمصدر للذات والمعنى، بل دفع بأطروحته فى قلب جدل المواطنة الليبرالية من منطلق الهجوم، وليس الدفاع أو الاعتذار، ليؤكد أن الثقافة السياسية الأمريكية تهمش الدين وتستهين به، ولا تسمح للمواطن ذى الانتماء الدينى بالمساهمة الكاملة فى العملية الديمقراطية، ومؤكدًا أنه لا يدعو إلى مراجعة العلمانية من حيث هى فصل للدين عن الدولة، بل يؤكد أن ما حدث تاريخيًّا: هو فصل الدين عن الدولة مع بقاء هيمنة الدولة على الدين والتدخل فى الشأن الدينى وفى حرية ممارسته فى المجال العام والسياسى، وأن هناك حريات دينية لا تسمح بها الدولة الليبرالية التى يفترض حيادها؛ لأنها تنحاز لمعنى لا دينى للحرية، وأن الدين يجب أن يكون مشاركًا فى صياغة أفق معنى المواطنة، وعنصرًا من العناصر التى تنصهر فيه وتغذيه. ودعا كارتر إلى التمييز بين صعود اليمين الدينى والقلق منه على الساحة السياسية الأمريكية وبين الحاجة للنظر فى دور الدين فى المجال العام من منظور سياسى/قانونى؛ لأن هذا العداء للتدين فى المجال العام باسم فصل الدين عن السياسة قد أدى إلى ازدواجية الحياة التى يعيشها الفرد/المواطن المتدين الذى عليه أن يتصرف فى المجال العام بل وأحيانًا فى حياته اليومية، وكأن ولاءه الدينى لا يمثل أهمية فى خيارات العامة، وأن الخطاب السياسى يوحى وكأن الالتزام الدينى «فيه مشكلة ما»، وكأن الثقافة السياسية ترشد المواطن إلى عدم أخذ التدين مأخذ الجد(٨٩).

ولم يكتف (كارتر) بتقديم رؤيته السالفة كمقولات مستقلة، بل عمد إلى نقد الليبرالية البراجماتية أخذها قضية الانتماء الدينى بخفة، وبدلاً من أن تتم خصخصة الدين ليسكن فى الحياة الخاصة/الاجتماعية تم تهميشه بالكلية لينزوى فى مساحة الحياة الشخصية أى الفردية/الذاتية فلا تكون له أية دلالة عامة أو سياسية، وأنه عند التعارض بين عقيدة المرء ومسئولياته السياسية؛ فإن عليه أن يتجاهل العقيدة ويتصرف.. بعقلانية(٩٠).

ولكى يوضح (كارتر) موقفه من العقلانية باعتبارها ليست مناقضة للدين، قام بتعريف الدين باعتباره ليس مجموعة المعتقدات الغيبية وحسب؛ بل هو بالأساس الطقوس والشعائر الاجتماعية التى تمارسها جماعة ما تشارك فى هذا الالتزام الدينى، وأن العلمانية فى تصور رواد الفصل بين الدين والدولة كان هدفها حماية المساواة الدينية بين الطوائف، ولم تكن تعنى مصادرة الدين الذى يقوم بدور نقدى مهم فى تقويم أداء مؤسسات المجتمع الحديث، مركزًا فى تصوره للدين على فكرة الجماعية؛ لأن الجماعية تقدم نمط حياة ورؤية قد تختلف جذريًّا عما تقدمه الدولة الحديثة وولاءاتها العلمانية، وهكذا فإن الدين ليس محض وسيلة ليتعرف الإنسان ذاته وحسب بل الوجه الآخر للدين؛ لأنه يقدم شرعية بديلة للسلطة الزمنية الدنيوية، وأن ضعف الدين يؤدى لضعف الجماعة فى مواجهة الدولة(٩١).

وإذا كان (نويهاوس) قد وصف المجال العام بدون الدين بأنه «عارٍ من القيم» فإن كارتر قد طور هذه الفكرة ليكسبها بعدًا قانونيًّا ودستوريًّا من خلال الأمثلة التى يضربها من السوابق القضائية التى تهمش الدين والانتماء الدينى فى الولايات المتحدة الأمريكية، أى يبين كيف أن هذا المجال العام يغدو «عاريًا من العدالة» عند إقصاء الدين كخيار جماعى مشروع، ثم هو لا يطالب مثل باقى الولاءات الجماعية الأخرى أو الحركات الاجتماعية الجديدة بأن يكون «التسامح» هو القيمة الحاكمة لليبرالية فى تعاملها مع الدين، بل يعتبر الدين ركنًا أصيلاً فى الديمقراطية الأمريكية وفى فلسفة الدستور، وأن الأمر يتجاوز محض «التسامح» إلى «الاحترام» الواجب للولاء الدينى(٩٢).

وقد انتقد كارتر النظرية السياسية الليبرالية باعتبارها تسكت الأصوات التى تعتبر الدين شريك فى الديمقراطية وتفرض الشروط العلمانية على الجدل الديمقراطى فى الساحة السياسية بزعم أنه يستند إلى أسس أقل عقلانية وأدنى مرجعية، وأن المشكلة يجب ألا تكون

كيف يصوغ المواطن ذو الولاء الدينى خطابه السياسى بشكل محايد يتم قبوله فى المجال العام الذى تفرض عليه العلمانية شروطها؛ بل كيف تقبل الليبرالية أية صيغة من الخطاب يختارها المواطن للتعبير عن نفسه، وأن المواطن فى هذه الحالة يجب أن يتم الإنصات إليه ليس لأنه يملك الصوت «المناسب» بل لأنه يملك فى الأصل الحق فى الكلام[٩٣].

ويذهب كارتر إلى أن تصور السياسة بدون رؤى للطبيعة الإنسانية، أى: بدون تصورات مرجعية كلية، أى: فصل السياسة عن الفلسفة - كالتعبير الذى اختاره كما سبق الذكر - هو أمر غير واقعى وغير عملى؛ لأن المواطن حين يواجه أسئلة وجودية فى المجال العام يقوم بحسم خياراته بناءً على معتقداته، وهكذا فلا يمكن فصل الذات الدينية عن الذات السياسية، ويتساءل إذا كان للدولة أن تقوم بتعريف وتحديد مقومات الحياة الكريمة، فلماذا لا يتم إعطاء الدين نفس الحق؟[٩٤]

وقد طور (كارتر) رؤيته بشكل أكبر لاحقًا فى كتابه «حول العصيان»؛ حيث رأى أن الديمقراطية الأمريكية - وخاصة رؤى مؤسسى الدستور الأمريكى - كانت تقوم على إدارة النزاعات وليس اشتراط الاتفاق الوطنى؛ لذلك نادى بحضور للمواطن الذى لديه ولاء دينى كشريك فى إطار منظومة «الديمقراطية التدبرية» القائمة على النقاش العام من أجل بناء إجماع وطنى بدلاً من افتراضه، وعدم اعتبار الولاء الدينى لهذا المواطن مسألة خارجة عن المجال العام أو غير ذات صلة به أو مناقضة للرابطة الوطنية ، مؤكداً أن إشكالية القضاء الأمريكى فى التعامل مع الولاء الدينى هى إشكالية «تفسيرية» بالأساس، فهناك تنازع للمعانى بين القانون ومن يصوغ أحكامه القضائية من ناحية والجماعات الدينية التى تحتفظ لنفسها بمرجعية إضافية للمعانى والدلالات مستمدة من العقيدة الدينية من ناحية أخرى، رابطًا بين المعنى والتفسير والتأويل من جهة والقانون والسياسة من جهة أخرى[٩٥] وذلك فى رؤية عميقة وقوية توضح كيف نجح التيار الدينى فى «تأويل» المواطنة، وفى تطوير أدواته النظرية والتحليلية عبر العقود الماضية بمهارة، ليبرز مع التسعينيات مستخدمًا لغة منضبطة تظهر احترامها للدستور ولتاريخ وشرعية تأسيس الولايات المتحدة، ولم يعد من الممكن تجاهلها فى دائرة الجدل الفلسفى والنظرى حول المواطنة.

تتفاوت الرؤى داخل الخطاب الدينى بين رؤى بروتستانتية ورؤى كاثوليكية، فمن الرؤى

البروتستانتية مثلاً رؤية (جيمس سكيلن) على سبيل المثال، والذى كتب دراسة مهمة حول أهمية عودة البعد الدينى للحياة العامة باعتباره مكونًا أساسيًّا فى التجربة الأمريكية، ورأى أن الولايات المتحدة تواجه أزمتين، **الأولى**: دستورية حيث يتم تجاهل عقائد المواطنين والانحياز فى القضاء للفردية العلمانية، والأزمة **الثانية**: هى تقوض أسس الجماعة السياسية نتيجة غياب الدين كعامل مهم فى خلق منظومة القيم المدنية والمواطنة الإيجابية، ورأى أن اللغة الدينية مهمة فى مساحة ثقافة المواطنة؛ لأنها جزء لا يتجزأ من وعى المواطن وتعبيره عن مواقفه، واعتبر أفكار لوك مرجعية فى هذا المجال، داعيًا لرؤى استنارة جديدة تستوعب التحولات التاريخية، بما فيها تعدد أشكال الالتزام الدينى فى الولايات المتحدة، بل وتعدد العقائد بما فيها صعود الإسلام، وكذا تعددية المرجعيات الأخلاقية التى يجب إتاحة مساحة لها للتعبير فى سياق ديمقراطى تدبرى، دون فرض طرف على آخر التنازل عن قيمه أو عقيدته كدليل على تسامحه، وخاصة فى قضايا الحقوق الجسدية وتعليم الثقافة الجنسية خارج الضوابط الدينية فى المدارس[٩٦].

ومن الجانب الكاثوليكى نجد أصواتًا مثل (ديفيد والش) الذى رأى: أن مشروع الحداثة يواجه أزمة عميقة، وأنه أدى لانهيار «رد الفعل الأخلاقى» للفرد، وتأليه العالم والطبيعة، وفشل فى أن يؤسس نسقًا أخلاقيًّا منفصلاً عن الدين، لكنه رأى أن الحل ليس عودة لتدين ما قبل الحداثة، بل تطوير تصور لدور الدين يجمع بين الوجودية والتجريب والقيم المتجاوزة[٩٧]، وكأنه أراد تقديم رؤية دينية عابرة للتقسيم المعروف للمدارس الفكرية وجامعة له فى آن معًا، أو إعادة تأسيس الديمقراطية الليبرالية على قواعدها الروحية، فقد أكد على أن الليبرالية فى جذورها كانت سعيًا فرديًّا للتحقق الروحى مع تحقيق الذات فى نفس الوقت وأن جذورها مسيحية، معطيًا مثالاً بفكر لوك، فالحق الفردى مشروع طالما لم يدفع لتجاهل الأبعاد الأخلاقية وتماهى الخير والنفع فى معناه العام، والليبرالية ذاتها فى نظره بهذا المعنى قد تصبح مرجعًا أخلاقيًّا فى مجتمع متعدد يحتاج أطروحات جديدة «ما بعد ليبرالية»[٩٨].

من العلمانية الراديكالية إلى العلمانية الديمقراطية

إذا كان (تشارلز تايلور) قد وصف الاتجاه العلمانى الذى يريد إقصاء الدين عن الحياة

العامة بالكلية بأنه « علمانية راديكالية »[٩٩]، فإن تلك العلمانية الراديكالية التى تقف على أرضية براجماتية وضعية وتتبنى مبدأ أن الديمقراطية لا يجب أن يكون لها قواعد فلسفية ونظرية ذات مرجعية ثابتة ، وهى الرؤية التى يمثلها (ريتشارد رورتى) بلا منازع، قد حاولت فى ظل تنامى مطالب مراجعة علاقة الدين بالدولة أن ترد وتهاجم أية مراجعة، ولعل النص الذى كتبه (ريتشارد رورتى) فى الرد على (ستيفن كارتر) يعد من أهم تلك الردود؛ حيث يعكس من ناحية درجة قوة خطاب (كارتر) ومن يقف فى تياره بما لم يستطع معه (رورتى) أن يتجاهل القضية ووجد مدرسته الفلسفية البراجماتية العلمانية مضطرة للاستجابة، ومن ناحية أخرى يعكس رد (رورتى) كيف يسعى البراجماتيون بدورهم لتطوير أطروحاتهم التقليدية بشأن قصر الدين على المجال الخاص كى؛ تشتبك مع الرؤى الجديدة النقدية والإشكاليات المنطقية والواقعية والمشروعة التى أثارها أنصار دور الدين فى المجال العام وكون قبوله كأحد مصادر الذات تحت مظلة الديمقراطية شرطًا لمواطنة متكافئة، بل وشرط مصداقية رؤى الديمقراطية التدبرية الجدالية.

فقد كتب (رورتى) ردًّا على أفكار (كارتر) أكد فيه بحسم: أن الخطاب الدينى تم استبعاده من المجال العام، بل واعتبار استخدامه فيه تصرفًا غير لائق منافيًا للذوق العام ولا مجال لعودته، وأن الفصل بين الدين ومجال المواطنة برمته فى التاريخ الاجتماعى والدستورى الأمريكى، وهو ما يسمى بالصفقة أو الحل التوفيقى (لجيفرسون)، كان هو الحل « السعيد »، وأنه كان أبرز إنجازات الحداثة، مؤكدًا أن الدين لا يمكن أن يكون طرفًا فى ديمقراطية تدبرية ، حيث وصف الدين بأنه: يؤدى لتوقف الحوار الديمقراطى المفتوح على كل الاحتمالات، القابل لكل الأفكار والمتأسس على تعليم المواطنين الاستغناء بشكلٍ متنامٍ عن التقاليد، واعتماد التجريب فى القيم والمؤسسات أساسًا للتقدم[١٠٠].

وقد تمسك رورتى بفكرة: أن الدين هو ما يعتنقه الإنسان « فى وحدته »، وأن الديمقراطية وجدلها تستلزم إقصاء الدين بالكلية من المجال العام، مقابل ما يمتع به أتباعه من حرية دينية فى المجتمع، فالسكوت عن الدين فى المجال العام والديمقراطى هو الثمن الذى يجب أن تقبل به التجمعات الدينية مقابل ما تتمتع به من حرية[١٠١].

وقد أراد (رورتى) إحراج (كارتر) وأنصاره بمثال متطرف للمشكلات التى قد تخلقها

عودة المرجعية الدينية للجدل العام، واختار المثال الأخلاقى فى حالات الشذوذ والإجهاض والتى انقسم حولها الرأى فى الساحة السياسية بشأن السياسة الصحية والتعليمية، والمساواة أمام الدستور من الناحية الجسدية والجنسية، ورأى: أن الفرد المتدين لا يستطيع أن يلتزم بتوصيف المواطن الذى أعطاه (رورتى)، ألا وهو أن يكون لديه سخرية والتباس فى هويته وانتمائه بعيدًا عن اليقين الكامل، وأن يدرك أنه ينتمى لجماعة؛ لكن هذا الانتماء ذاته موضع غموض والتباس دائم، وصاحب العقيدة لا يمكن أن يكون لديه مثل هذه المساحة من عدم اليقين[١٠٢].

وقد استعصى على (رورتى) أن يتأمل فى مثلب الفردية ، ومخاطر التجريب، ومآلات شيوع اللامبالاة والسخرية واللايقين على الواقع الديمقراطى، فهو ببساطة يرى: أنه بالرغم من أن الكثير من ميزات مجتمع ما قبل الحداثة قد فقدت؛ فإن الكثير أيضًا قد تحقق، ولا مجال للمراجعة أو « إعادة تأسيس وتقعيد » الديمقراطية على قيم خارج ساحة الجدل تستقى منطلقاتها من أى نسق متجاوز دينى أو حتى فلسفى مجرد[١٠٣].

ولم يقف الحد عند اشتباك (رورتى) مع أطروحات (كارتر) ورده عليه، بل زاد اهتمام مفكرى الليبرالية فى تياراتها المتنوعة بجدلية السياسى والدينى، وأدى صعود الاهتمام بدور الدين فى المجال العام لأصداء هنا أو هناك فى كتابات النظرية السياسية فى النصف الثانى من التسعينيات، فنجد على سبيل المثال (جون كين) حين كتب عن المجتمع « المدنى » فى أواسط التسعينيات ألمح لإشكالية علاقة الحداثة بالمدنية[١٠٤]، مدركًا بشكل مبكر أهمية مفهوم المجتمع المدنى كمفهوم أساسى فى منظومة مفاهيم الديمقراطية والمواطنة إذا كان له أن يكتسب عالمية كما أراد مشروع الحداثة؛ فإن عالميته يجب أن تصبح عالمية مصادر وجذور لا عالمية مقاصد وهيمنة، مشيرًا لأهمية احترام دين مثل (الإسلام) كدين مدنية ودين عالمية فى هذا الجدل[١٠٥]، وهى من الإشارات المبكرة فى الأدبيات النظرية السياسية فى العقد الأخير للدين: لا باعتباره المسيحية واليهودية فحسب كما درجت كتابات النظرية السياسية الأنجلو-أمريكية بل توسعة الحقل الدلالى ليشمل أيضًا الإسلام، والذى كان يذكر فقط أتباعه فى أمثلة عابرة مبتسرة ضمن أتباع الهندوسية والبوذية كحالات استثنائية كما أشرنا، دون مناقشة له كدين، أو للمسلمين فى الغرب كشركاء فى الساحة المدنية والسياسية يحملون

خطابًا من الممكن أن يكون له إسهام فى ساحة الديمقراطية التدبرية. كذلك ناقش كين فكرة الفصل بين الدين والدولة لدى (جيفرسون) وعلاقة الدين بالدولة باعتبارها تحتاج لتدقيق وإعادة قراءة ترفع التعارض الملتبس للفكر السياسى الليبرالى، ومناقشًا آراء رورتى بشكل نقدى[١٠٦]، ومؤكدًا أن الحداثة لم تف بوعدها بسلام مدنى علمانى، هذا الوعد الذى برر إقصاء الدين، وأن هذا الإخفاق يفرض إعادة النظر فى مسيرة العلمنة ومآلاتها فى تجاربها داخل الغرب وفى مناطق أخرى كانت فيها النظم العلمانية استبدادية وضد الديمقراطية مثل العالم العربى[١٠٧]، ثم مؤكدًا فى أحدث كتاباته مجددًا أن «المدنية» و«التحضر» بالمعنى القيمى فى المجتمع المدنى -وطنيًّا وعالميًّا- ليست مرادفة للعلمانية بالضرورة؛ بل مرادفة لإدارة سلمية وديمقراطية للتعددية، وقبول بتعدد لغات التعبير أو الخطابات فى المجال العام، وأن الدين مصدر أساسى من مصادر المعنى ومن مصادر الأخلاق، ليس كمتغير داخل المجتمعات الديمقراطية فحسب؛ بل على الساحة الديمقراطية العالمية، ومعطيًا الدين تعريفًا جامعًا لكل الأديان وبشكل خاص الإسلام، مؤكدًا: أن ضمانة عدم تحوله لمصدر عنف ونزاع -كما حدث تاريخيًا- هو العملية الديمقراطية التدبرية ذاتها واستقرارها من ناحية، والوعى اليقظ بأن احتمالات العنف كامنة فى أية منظومة فكرية بما فيها الأيدلوچية؛ بل وعقلانية الحداثة ذاتها[١٠٨].

ومع مطلع الألفية الجديدة اكتسب هذا الاهتمام بعلاقة الدين بالمواطنة المتناثرة فى بعض كتابات النظرية السياسية زخمًا لافتًا، فى نفس الوقت الذى كانت فيه نقاشات تجديد الخطاب الدينى التى تنادى بأجندة ليبرالية حداثية تقليدية للتجديد تسعى لفرض وجودها السياسى على الساحة العربية قفزًا فوق كل ما سبق، وكأنه لم يكن، لتضع الحرية الفردية وفصل الدين عن الدولة، ومفهوم لحقوق الأقليات يفصلها ولا يدمجها فى عملية التجديد الدينى- السياسى على طاولة النقاش السياسى والثقافى، وهى مفارقة تحتاج استعادة لدور النظرية السياسية فى هذا الخضم، لا متابعة فقط بل تأصيلاً وتنظيرًا ومقارنة.

الهوامش

(1) Owen Chadwich, The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century, Cambridge: Cambridge University Press, 1979,pp.2-18.

(2) Ibid., pp. 21-29.

(٣) انظر على سبيل المثال:

- Susan Budd, Sociolgists and Religion, London: Collier Macmillan Publications, 1973, p.p. 1-3;Peter Glasner, The Sociolgy of Religion: A Critique of a Concept, London: Routledge & Kegan Paul, 1977, p.p. 42-50.

(4) Ibid., p.p. 60-64.

(5) Budd..,op. cit., p.2.

(6) Michael Hill,. A Sociology of Religion, London: Heinemann Educational Books, 1973 , p.245.

(٧) انظر على سبيل المثال:

- Julius Gould and William L. Kolb, Dictionary of the Social Sciences, London.: Free Press, 1964.

(٨) انظر دراسة رايموند ويليامز الشهيرة التى صارت نصًّا كلاسيكيًّا فى الكلمات المفتاحية:

- Raymond Williams, Keywords :A Vocabulary of Culture and Society ,2nd Ed., London: Fontana Press ,1988.

(9) James S. Coleman, Foundations of Social Theory, 2nd ed., Cambridge (Massachussetts): The Belknap Press of Harvard University Press, 1994, p.p 1-18.

(10) Ibid., p.p. 503, 511-517.

(11) Bertrand Russel, History of Western Philosophy :And Its Connection with Political and Social Circumstances from Earliest Times to the Present Day , (2nd ed.) London: Routledge, 1995, p.21.

(12) Bryan Turner,Citizenship and Capitalism:The Debate over Reformism, London:Allen &Unwin,1986,pp.130-131.

(13) David E. Apter, "Political Religions in the New Nations," in: Clifford Geertz, Old Societies and New States, New York: Free Press, 1963,pp138-152.

(14) Budd, op. cit., pp. 259 - 277.

(١٥) راجع تطور المفهوم وتغير إيحاءاته فى:

Hill, op. cit,. pp. 19-43, 229 - 250.

obeikan.com

(16) Peter Berger and Thoman Luckman, The Social Construction of Reality: A Treatise in he Sociology of Knowledge, London: Allen Lane the Penguin Press, 1967, p.p 200-211.

(17) Peter Berger, The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion, New York: Doubleday co. 1967, p.p. v-vii.

(18) Ibid, p.p. 3-52.

(19) Alasdair Mclntire, "Some Consequences of the Failure The Enlightenment Project" in: Morton E. Winston(ed.),The Philosophy of Human Rights, California: Wadsworth Inc.,1989,pp.89-112.

(20) Budd, op. cit., pp. 119-124.

(21) Hill, op. cit., pp. 1-2, 229.

(22) Casanova, op. cit., pp. 3-6.

(23) Ibid., pp.18, 39.

(24) Brecht,op.cit.,pp.456-492.

(٢٥) راجع الرؤية النقدية لتايلور بشأن أهمية الدين فى إنقاذ مشروع الحداثة:

- Charles Taylor, Sources of the Self :The Making of the Modern Identity, Cambridge: Cambridge University Press,1989, pp. 309–314,400-405,519-521.

– وانظر نقد سكينر اللاذع لتايلور وتأكيده على اللادينية كضمان للحريات:

- Quentin Skinner, "Modernity and Disenchantment :Some Historical Reflections", in: James Tully (ed.),Philosophy in an Age of Pluralism :The Philosophy of Charles Taylor in Question ,Cambridge :Cambridge University Press,1994.pp.37-48.

(26) Casanova, op. cit, p.6.

(27) Ibid., p. 59.

(٢٨) راجع كيف أدت النزعة الفلسفية التى لاحظناها لبيتر برجر إلى إدراكه لهذا التراجع والتنظير له:

- Peter Berger, "Secularism in Retreat,' In: John Esposito and Azzam Tamimi(eds.) Islam and Secularism in the Middle East, London: Hurst, 2000, p.p. 38 :51.

– وراجع دعوة جون كين فى ظل هذا التراجع للعلمانية إلى تأسيس "عقد اجتماعى ما بعد علماني" فى مقاله:

- John Keane, "The Limits of Secularism", in: Ibid., p.p 29-37

وهى الدعوة التى سبقه إليها بوبيروه فى أوائل التسعينيات مع أزمة العلمانية الفرنسية فى تعاملها مع قضـــية الحجاب، راجع:

- Jean Bauberot, Vers un Nouveau Pacte Laïque? Paris: Seuil, 1990.

(29) Casanova, op. cit., p.234.

(30) James A. Beackford and Thomas Luckman, "Introduction", in: James A. Beackford and Thomas Luckman (eds.), The Changing Face of Religion, London: Sage, 1991, p.p. 1-9.

(31) Hent De Vries, Philosophy and the Turn to Religion, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999, p.p xi-xiii..

(32) Ibid., pp. 1-12.

(33) Peter Beyer, Religion and Globalization, London: Sage Poblications, 1994, pp.1-9, 45-47.

(34) Casanova, op. cit., pp. 11-13.

(35) W.B. Gallie, "Essentially Contested Concepts," Proceedings of The Aristotelian Society, No. 56, 1955-6,p.p.169. 171 – 172, 180.

(36) W.B. Gallie, Philosophy and the Historical Understanding, New York: Schocken Books, 1964, pp. 2-9;Quentin Skinner, "Language and Political Change", in: Terence Ball, James Farr and Russell L. Hanson (eds.), Political Innovation and Conceptual Change, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p.8

(٣٧) راجع ربط بروديل بين الزمن والمكان، "فلا زمان بدون مكان" كما نص فى تحليله للتاريخ، وربط بين العلمنة والأجل القصير كما ذكرنا، راجع:

- Braudel, op. cit., p. 30.

(38) Budd, op. cit., pp. 120, 145-146.

(39) Berger, The Social Construction, op .cit., pp. 210-211;Chadwick, op .cit., p.25, Casanova, op. cit., pp.15-17.

(40) Heller, op. cit., pp. 377-393.

(41) Ibid., pp. 170-172.

(42) Zygmunt Bauman, Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding, London: Hutchinson, 1998, pp7-9.

(43) Ibid., pp. 13-15.

(44) Ibid., p.p 16-18.

(45) Herber Marcuse, One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Societies ,Boston: Beacon Press, 1964.

(46) Bryan Turner, Capitalism and Citizenship, op. cit., pp. 74-75,79-82.

(47) Ibid.,pp100-102

والإحالة المرجعية المذكورة فى كتاب تيرنر لمقال بارسونز هى:

- Talcott Parsons, "Christianity and Modern Industrial Society", in: E. Tiryakian(ed.),Sociological Theory: Values and Socio-cultural Change, New York: Free Press,1979,pp33-70.

(48) Bryan Turner, "Introduction", in :Bryan Turner(ed.),Citizenship and Social Theory, London: Sage,1993, pp. x-xii.

(49) Bryan S. Turner, "Outline of a Theory of Citizenship", in: Bryan S. Turner & Peter Hamilton, London: Routledge, 1994, Vol.10., pp. 200,207.

(50) Heller, The Renaissance Man, op. cit., pp. 5,12.

(52) Taylor, Sources of the Self.., op. cit., pp. 309-310.

(٥٢) راجع:

- John Locke, Two Treaties on Government, Edited by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 137-263.

(٥٣) راجع:

- John Locke, A letter Concerning Toleration, London: Prometheus Books, 1990.

(54) John Lock, Reasonableness of Christianity, Edited by I.T. Ramsey, Stanford: Stanford Univ. Press, 1958.

(55) Freeden, Ideologies and Political Theory, op. cit., p. 141.

(٥٦) راجع كتابه النفعية ومقدمة أكتون التحليلية القيمة له والتى تورد سيرته الذاتية:

- John Stuart Mill, Utilitarianism, Edited by H.B. Acton, London: J.M. Dent a Sons ltd., 1991.

- وراجع كتابه حول الحرية:

- J.S. Mill, On Liberty and other Essays, Edited by John Gray ,Oxford :Oxford University Press,1998 , pp. 5-103.

- وراجع تحليل مركب لأبرز أفكاره السياسية كجوهر لليبرالية المعاصرة فى=

= Terence Ball , Reappraising Political Theory: Revisionist Studies in the History of Political Thought, Oxford :Clarendon Press, 1995., pp. 159-177.

(57)Andrew Vincent and Raymond Plant ,Philosophy, Politics and Citizenship, op.cit.,pp.8-9.

(58) Ibid.,pp.15-17.

(59) Ibid.,pp.18-21.

(60) Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society, New York: Charles Scribner's Sons, 1960, pp. xi-xxv.

(61) Ibid., pp. 231-256.

(62) Ibid., pp. 257-277.

(63) Paul Tillich, Morality and Beyond, Louisville: Westminster John Knox Press, 1963, pp. 31-46.

(64) Ibid., pp. 47-64.

(65) Ibid., pp. 82-95.

(66) Richard. J. Neuhaus, The Naked Public Square; Religion and Democracy in America, Michigan: William B. Erdman Publ. Co., 1984, pp. ix-6.

(67) Ibid, pp. 8-14.

(68) Ibid, pp. 6-17.

(69) Ibid, pp. 23-25.

(70) Ibid, pp. 35-37.

(71) Ibid, pp. 63-66.

(72) Ibid, pp. 80-82.

(73) Alasdair MacIntyre, Whose Justice?, op. cit., p. 345.

(74) Neuhaus, op. cit., pp. 60, 75, 83-85.

(٧٥) راجع نقاشات مطولة حول القانون والديمقراطية والدين نشرت فى تلك المجلة وجمعت فى:

- Richard Neuhaus et. Al., The End of Democracy: The Judicial Usurpation of Politics, Dallas: Spence Publishing Company, 1997.

(76) Neuhaus, The Nacked Public Square, op. cit., pp. 121-128.

(77) Ibid, pp. 60, 109, 116.

(78) Robert Wuthnow, The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals and Secularism, Michigan: Willian B. Erdman's Publ. Co., 1989, pp. 10-17.

(79) Ibid, pp. 39-57.

(80) Ibid, pp. 59-67.

(81) Ibid, pp.158-176.

(82) Kent Greenawalt, Religious Convictions and Political Choice, New York: Oxford University Press, 1988, pp. 30-48.

(٨٣) راجع مثلاً:

- Leroy S. Rouner, (ed.), Civil Religion and Political Theology, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989.

(84) Galston, op. cit., pp.115-117.

(85) Ibid., p.118.

(86) Ibid., p. 264-267, 277.

(87) Ibid., pp. 278-279.

(88) Ibid., pp. 281-289.

(89) Stephen Carter, The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion, New York: Anchor Books, 2nd ed., 1994, pp. 1, 6-7, 15.

(90) Ibid, pp. 7-9, 13-15.

(91) Ibid., pp. 17, 41.

(92) Ibid., pp. 20-21, 34-39, 93, 268-273.

(93) Ibid, p. 229-230.

(94) Ibid, pp. 240-241, 273-274.

(95) Stephen Carter, The Dissent of he Governed: A Meditation on Law, Religion and Loyality, Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp. 103-157.

(96) James Skillen, Re-charging the American Experience: Principled Pluralism for Genuine Civic Community, Michigan: Baker Books, 1994,pp.15-21,29-33,40-43,76-82.

(97) David Walsh, After Ideology: Recovering the Spiritual Foundations of Freedom, Washington D.C. :Catholic University of America Press, 1995,pp.xiv,17-20,194-199.

(98) Ibid.,pp.228-233,248,265-270.

(99) Charles Taylor, Philosophical Arguments, Cambridge (Massachussetts): harvard University Press, 1995, p.p. 267 –271.

(100) Richard Rorty, "Religion as Conversation Stopper", Common Knowledge, Spring 1994, Vol.3,No7,pp.1-2+.

(101) Ibid.,pp.4-5.

(102) Rorty, Contingency, Irony and Solidarity,op.cit.,p.61.

(103) Rorty, "Religion as Conversation Stopper",op.cit.,p6.

(104) John Keane, Reflections on Violence,London:Verso,1996, pp.3-13

(105) Ibid.,pp.95-104

(106) John Keane, Civil Society: Old Images, New Visions, Cambridge: Polity Press,1998,pp.57-61,

(107) Ibid.,pp.28-31 ;John Keane, "Secularism?", in: David Marquand and Ronald Nettler(eds.), Religion and Democracy, Oxford:Oxford University Press, 2000, pp.5-19.

(108) John Keane, Global Civil Society? Cambridge :Cambridge University Press, 2003, pp.12,39,40-43,192-196.

* تعقيب (١)

الدكتورة ناهد عز الدين

أرى بداية أن علاقة الدولة بالدين لا تنفصل عن علاقة الدولة بالمجتمع، وذلك إذا كان هذا الدين يمثل جوهرًا أساسيًّا لهذا المجتمع.

وفيما يتعلق بالنظرية السياسية، تشير ورقة الأستاذة هبة إلى نقطة مهمة جدًّا، وهى أن النظرية السياسية - على خلاف ما فهمنا - ليست محاولة لبناء علم، ولكنها فى إطارها الليبرالى هى محاولة للترويج والتبشير لأجندة أو منظومة معينة علينا أن نقبلها بكافة مفرداتها وبنودها، فى حين أن فهم هذه النظرية السياسية كما يجب أن تكون هى بمثابة الروح أو العقل من الجسد فى العلوم السياسية.

وأرى: أن السبب الأساسى الذى تشخص به الأستاذة هبة هذه المفارقة، والوظيفة التى كان يجب على النظرية السياسية أن تقوم بها لكنها لم تقم بها نظرًا إلى إغفالها مسألة الدين وعلاقته بالدولة، أرى أن السبب هو الفهم الخاطىء للعلمنة كما نقلناها من الفكر الليبرالى وعلى أنها تقوم على مسألة النفى المتبادل فى علاقتها بالدين، وفى تنظيرها لعلاقة الدين بالعقل.

وهناك فهم خاطىء أيضًا لمفهوم علم السياسة ووظيفته؛ إذ ينظر إلى هذا العلم على أنه يسعى إلى ضبط مفاهيم، ويسعى إلى بناء مقاييس عالمية، وهدفه الأكبر والأخير هو الوصول إلى تعميمات، حتى يكون شأنه شأن العلوم الطبيعية الأخرى التى تبنى قوانين وتعميمات تتعلق بالعلاقة بين متغيرات، فى حين أن علم السياسة من المفترض أنه علم أعمق وأبعد من ذلك، فهو غير علم الاجتماع لأن علم الاجتماع قد يهتم بسلوك الفرد ويرصده حتى يفسر تعامله مع المجتمع، فى حين أن النظرية السياسية تسعى إلى بناء مجتمع أفضل، وتهدف إلى بناء نموذج أفضل.

لقد أشارت الأستاذة هبة إلى أن ما حدث فى إطار العلمنة بمفهومها الليبرالى، كان مجرد محاولة لإحلال مقدس مكان مقدس؛ أى إضفاء صفات القداسة على الدولة المركزية .. وإلى أن النتيجة أو المحصلة كانت واحدة، وهى خضوع الفرد أو المواطن لسلطة، فاستبدلت بسلطة

الكنيسة سلطة الدولة المركزية. إن ما لفت الاهتمام إلى مسألة دور الدين وأهميته: هو فى نظرى قيام الحركات الاجتماعية الجديدة - حركات الاحتجاج فى أوروبا الشرقية مستندة إلى دعم قوى جدًّا من الكنيسة الكاثوليكية فى بولندا وأيضًا الكنيسة البروتستانتية فى ألمانيا - وكيف أعيد فى ضوء هذه الحركات الاجتماعية النظر إلى مسألة أن الدولة قد لا تكون دائمًا هى الفاعل الرئيسى أو الفاعل الأول، وإنما قد يكون المجتمع وجماعاته هم الفاعل الرئيسى.

وبناء على ذلك فالدولة القومية الحديثة بمفهوم أنها دولة أسطورة قد تم تراجعها، وبدأت تظهر مفاهيم مثل « عصر العولمة » و« عصر ما بعد القومية »، وبدأت تطرح مقولات مثل القول أنه « فى هذا العصر يجب أن يكون هناك إطار من الانتماء، أو الولاء يحل محل هذه القومية التى تعرضت لردة أو لانتكاسة ». والسؤال هو: من هو المرشح لأن يحتل هذا المكان وما هو البديل؟ أعتقد أن هذا قد أبرز مسألة أهمية الدين.

هناك نقطة مهمة ذكرتها الأستاذة هبة وهى أننا أحيانًا ما نفهم العلم على أنه اتجاه خطى من مرحلة الجهل إلى مرحلة العلم، فى حين أن العلم هو عبارة عن دائرة تحتمل دائمًا التغيير، ومن هنا يأتى مفهوم التجديد؛ أى أن هناك نسبية، وأن لدينا احتمالية إعادة التعريف، وإعادة التفكير، وإعادة الابتكار؛ أى أنها عملية مستمرة، وعملية تحتمل إلى حد كبير التغيير، وذلك مؤداه أن كل الحقائق وكل ما نصل إليه فى إطار النظرية السياسية حول علاقة الحاكم بالمحكوم هو مسألة نسبية، ومسألة لابد أن تؤخذ فى إطار سياقها التاريخى، ولا يتم سلخها منه لتحقيق أهداف معينة.

لقد استوقفتنى جملتان ذكرتهما الأستاذة هبة على لسان بعض المناظرين فى هذا المجال؛ مثل خطر السياسة على الدين بدلاً من خطر الدين على السياسة، وأن السؤال هو: هل للدين علاقة بالسياسة؟ وإنما كيف يمكن إدارة العلاقة المتشابكة الموجودة بالفعل؟ لأنها علاقة شبه حتمية فى المجتمعات التى تدين بدين معين، وأنه لابد ألا نتجاهل ذلك. وكان لى بعض التساؤلات فيما يتعلق بالإشكاليات المرتبطة بالقضايا التى أثارتها الأستاذة هبة فى ورقتها، والتى ترى أنها تعتبر إشكاليات تهم من يسعى إلى الربط بين النظرية السياسية ومسألة تجديد الخطاب الدينى.

أولاً: العلمنة، وهل هى الفصل بين الدين والدولة كما وصل إلينا ودرسناها؟ أم إنها السعى

للحيلولة دون تسييس الدين؟ بمعنى: أن نأخذ العلمنة بمعناها الصحيح على أنها محاولة لمنع استخدام الدين لتحقيق أغراض سياسية، وبمعنى منع تغليب فئة على فئة أخرى، بما يفضى إلى تحقيق المساواة بمعناها الصحيح. والمساواة ليس معناها الحياد، أى: اللامبالاة، وإنما المساواة معناها: عدم التمييز بين المواطنين أو بين الجماعات داخل إطار المجتمع الأول أو الإطار السياسى، وتجاوز مفهوم الدولة بمعناها الملتبس: يعنى أن العلاقة الجديدة بين الدين والسياسة، لابد أن تحل مشكلة عدم استخدام الدين لتحقيق أغراض سياسية، أو لتبرير استخدام العنف، أو لتبرير الاعتداء على أصحاب دين آخر.

ثانيًا: هناك فرق بين الصراع الحادث بين الكنيسة والدولة فى الغرب، والصراع الحادث عندنا؛ فالصراع ما بين الكنيسة والدولة كان صراعًا بين مؤسسات؛ فالدولة كانت تقترب من مرحلة اكتمال بنائها المؤسسى، وأيضًا الكنيسة كانت مؤسسة بالمعنى المعروف، ولكن المشكلة عندنا هى وجود دولة غير مكتملة البناء المؤسسى، بل إنها تعانى من أزمة فى مسألة التحول إلى بناء مؤسسى على النحو المطلوب، ومن ناحية أخرى عدم وجود مؤسسة تعبر عن الدين. والسؤال هو: ما هى حقيقة الصراع فى مجتمعاتنا الإسلامية؟ وأعتقد أن الصراع فى هذه المجتمعات هو صراع ولاءات وصراع انتماءات، ويكمن أساسًا فى الثقافة، وفى الشعور بالانتماء للإطار الأعلى.

وأرى: أن المسألة عندنا ليست فى التخيير ما بين دينين، وليست ثنائية متناقضة إما الدين وإما الدولة، فما المانع أن يكون للمجتهدين فى هذا المجال إسهامهم لتحديد أين تقع حدود المجال العام بالنسبة للخطاب الدينى، وبالنسبة لفكرة الولاء للإسلام، وهل الولاء للإسلام يقف عند حدود الوطن أو الحكومة؟ أم يتجاوز ذلك إلى العالم الإسلامى كله؟ وخصوصًا أن من لم يهتم بشأن المسلمين لا يعتبر منهم.

ثالثا: إن المواجهة فى الغرب هى أيضًا مواجهة داخلية بحتة؛ أى مواجهة ما بين أنصار الانتماء الدينى وأنصار الإلحاد، فى حين أن المواجهة فى المجتمعات الإسلامية تكون فى ظل النظر الدائم إلى الخارج، فنحن لا نخاطب أنفسنا، فالقوى الإسلامية المختلفة على تعددها وتنوعها دائمًا ما تضع فى أذهانها أن الخطاب موجه إلى الخارج، ولذلك أبدى شيئًا من التحفظ على المقولة التى ذكرها الأستاذ الدكتور كمال المنوفى حول أننا لابد

أن نفصل ما بين خطابنا إلى المسلمين وخطابنا إلى الخارج؛ لأن الحقيقة هى أن الخارج لا يهتم بما نقوله له بقدر اهتمامه بما نقوله فيما بين أنفسنا، أى الخطاب البينى هو الذى يؤخذ علينا، وهو الذى يخضع للدراسة والذى نقيّم على أساسه، وهذا يثير مسألة العلاقة مع الخارج، وخصوصًا أن الخارج أقوى (فى لحظة زمنية ممتدة منذ الاستعمار بأشكاله وتنويعاته المختلفة ومع الرسالة التنويرية التحديثية الأمريكية)، والسؤال هو: إلى أى مدى لدينا القدرة على التعامل مع هذا الأمر؟

رابعًا: إن المشكلة الداخلية لدينا تتمثل فى وجود ثلاثة أنواع من الدين: فهناك الدين الرسمى، وهناك الدين الشعبى، وهناك الدين السياسى، وأيهم يجب أن يتم التعامل معه، أم أنه لابد أن يفتح الحوار أمام الثلاثة؟

الحقيقة أن الإسلام يحمل خصوصية أنه مشروع، وهذا غير موجود فى الديانات الأخرى، فهو مشروع لديه دعوة عالمية، وهذه نقطة تثير عددًا من الأسئلة:

أولها: لمن نوجه خطابنا؟ هل للمسلمين قاطبة أم للعالم، أى: للمسلمين وغير المسلمين؟ وهذا الأمر يثير سؤالاً آخر: من هو الآخر من المنظور الإسلامي؟ هل هو المسيحى واليهودى والكافر والملحد؟ أم المسلم الخارج عن أصول الدين؟ وهذه تعد قضية أخرى تثير بدورها سؤالاً آخر هو: كيف يتعامل الخطاب الدينى مع العصاة؟

أرى أن: الأستاذة هبة أجادت فى إثارة سؤال مهم ومنطقى عن السبب الحقيقى وراء قيام علم الاجتماع بمثل هذه الخطوة الجريئة فى إدخال الدين فى خطابه وتقاعس النظرية السياسية عن ذلك.

وفى اعتقادى أن الحصاد المر لليبرالية بشكلها الرأسمالى المتوحش المادى المغرق فى المادية - فى الغرب - كان على المستوى الاجتماعى، بمعنى أن المجتمع هو الذى « دفعَ فاتورة » هذه الليبرالية؛ مخدرات وبطالة وإيدز وانحلال أخلاقى وتفكك أسرى وإغراق فى المادية وافتقاد الإحساس بالروح، وكل هذا حدث على المستوى الاجتماعى، فكان من الطبيعى أن يتصدى علم الاجتماع لرصد هذه الظاهرة، أما على المستوى السياسى فلقد كان هذا العصر هو عصر انتصار الليبرالية وإزاحة العدو (الاتحاد السوفييتى)، حتى وإن كان البعض يعتبره انتصارًا زائفًا أو مؤقتًا، إلا أنه حتى اليوم يبدو أن الليبرالية ومعاقلها مرفوعة الراية من قبل

الولايات المتحدة، ويعد هذا هو السبب فى أن النظرية السياسية اليوم مولعة بالغرب الليبرالى بصورته التى تروج لنا، ولذلك تخلفنا عن علم الاجتماع فى دراسة هذه المسألة واهتممنا بقضية انتصار الليبرالية، ولم نطرح السؤال عن وجود بديل، فى حين أن علم الاجتماع كان لديه مشاكل لابد أن يتصدى لها.

السؤال الثانى: يتعلق بعملية إعادة التعريف وإعادة النظر فى النظرية السياسية، والملاحظ أن هناك أسماء لم نسمع عن إسهامها فى هذا الشأن، فى حين يلقى الضوء بشكل واضح على أسماء أخرى، مع أنها قد يكون غير جديرة بذلك. والسؤال هو: هل عملية إعادة النظر كانت بعيدة عن متناول مفكرينا وعلمائنا؟ أم أن هذه الانتقائية كانت عن تغافل مقصود، بمعنى أنه كان هناك تسليط مقصود للضوء على جانب من الصورة دون الجانب الآخر عن عمد لا عن غفلة؟

السؤال الأخير: ولقد تمت إثارته فى الجلسة الافتتاحية وهو: هل تجديد الخطاب الدينى ينصرف إلى القول أم الفعل؟ وأستاذنا الدكتور كمال المنوفى ضمن الأفعال مع الأقوال فى تعريفه للخطاب، إلا أننى أرى أن معظم الكلام يدور حول الخطاب على مستوى القول وليس الفعل والممارسة؛ لأن الخطاب ببساطة يُنظر إليه على أنه أداة التنشئة وأداة تأويل النص وتفسيره، وفى هذا الصدد أرى أنه: إذا كانت الأطروحة الغربية ترى أن المجال الخاص للعلمنة يمارس فيه الفرد ما يريد، أى: يذهب إلى الكنيسة أو لا يذهب، وفى المجال العام هو محايد؛ إلا أننا نجد عكس ذلك لدينا، أى أن: المجال الخاص يتم الامتداد به إلى المجال العام، كنوع من أنواع الرياء أو النفاق، أى: استخدام الدين لاجتذاب الجماهير أو لاكتساب التعاطف، فى محاولة لاكتساب مواقع رائدة فى المجال العام.

* تعقيب (٢)

الدكتور عمار على حسن

البحث العميق الذى أعدته الأستاذة هبة تستحق الشكر عليه؛ لأنها رجعت إلى مصادر أصلية، وإلى كتب عمد، وهذه مسألة نادرة كثيرة فى العديد من الأبحاث التى تدرس الغرب، أو تدرس النظرية السياسية الغربية، أو الفلسفة الغربية. وهذا البحث العميق أثار فى خاطرى عدة مسائل، ولن أكون فيها متعقبا للباحثة أو متعقبًا لعثراتها؛ لكن معقبًا، بمعنى: أن أكون العين الثانية والعقل الثانى الذى يقرأ هذه الورقة المهمة، حتى نعمم الاستفادة منها.

المسألة الأولى: أننا قد جُبنا كثيرًا حول فكرة الانشغال بمسائل فكرية جربها الغرب ولفظها؛ فنحن تحدثنا عن البنيوية بعد أن كان الغرب قد رحل عنها، ونتحدث الآن عن الحداثة بعد أن تركها الغرب وفندها، ويبدو الأمر متشابهًا فى تحديد علاقة الدين بالسياسة، وحسب الورقة؛ فإن الغرب جرَّب طويلاً فكرة الفصل التام بين الدين والسياسة، وقد ثبت له أن هذه عبث، ولكن المشكلة هى فى تحديد شكل هذه العلاقة وليس فى ماهية العلاقة فى حد ذاتها؛ فنحن نبدأ من الصفر ولا نراكم معرفة، مع أن الغرب حين بدأ، بدأ من حيث انتهى المسلمون، حين ترجم ابن رشد وبدأ من حيث انتهى المسلمون؛ لأنه آمن بأن المعرفة تراكمية وبأن عليه أن يستفيد من العطاء الحضارى للآخر. وأعتقد أننا فى حاجة إلى ذلك، وعلينا ألا نبدأ من الصفر فى مناقشة مسألة العلاقة بين الدين والسياسية.

المسألة الثانية: أن الورقة أخذت خطًا تاريخيًّا استهدف أن يقول فى النهاية: إن الغرب بعد قرون طويلة وجد من الصعوبة بمكان الفصل بين الدين والسياسة، والباحثة أعلنت عن قصدها فى مطلع البحث حين قالت: إن العقلية النظرية الحاكمة للتفكير السياسى الغربى - والذى تربت عليه مدرسة التنظير السياسى فى الأكاديميات والدوائر الفكرية العربية - لديها مشكلة هيكلية مع الدين، ولذا فهى غير مؤهلة لصياغة أجندة محايدة أو واقعية للتجديد الدينى. هذا الخط التصاعدى كأنه يريد أن يقول لنا: إن الغرب بعد التجريب الطويل، وجد أنه من الصعب الفصل بين الدين والسياسة؛ لكن المشكلة التى تثار لنا هي: أى شكل نريد فى العلاقة بين الدين والسياسة؟ إن الغرب قد انتهت تجربته إلى لفظ فكرة الثيوقراطية؛ أى: أن تَحْكُمَ

قلة باسم الله، لكنه بعد تجريب: وجد أن الدين من الممكن أن يكون موجودًا فى السياسة، سواء لأن الظواهر الدينية لها بعد سياسى، أم لأن الظواهر السياسية ليست منبتة الصلة عن الدين، وهنا يجب التفرقة بين أمرين هما: «تسييس الدين» و«تديين السياسة»، فتسييس الدين يعنى أن تحكم قلة باسم الله وتدَّعى أنها هى التى تحتكر الحقيقة الإلهية، أو تمتلك تفسيرًا أخيرًا وقطعيًّا للنص الإلهى، أما تديين السياسة، وهو بمعنى منح السياسة إطارًا أخلاقيًّا، وليس النظر إليها على اعتبار أنها مسألة نفعية أو على أنها شر لابد منه، أو على أنها فن الممكن، وأعتقد أن هذه مسألة مهمة عالجها كثير من الفلاسفة المسلمين، والفلاسفة الغربيين وأخص بالذكر منهم الفيلسوف الألمانى (كانت).

المسألة الثالثة: هى أننا يجب أن نلتفت إلى الدين كمصدر من مصادر القوة السلسة، أو القوة الناعمة، وليس القوة الغليظة أو القوة الصلبة، وأتساءل لماذا دائمًا فى خطابنا عن الدين ننظر إلى الدين على أنه سيف وحربة، وعلى أنه دبابة وعلى أنه خنجر؟ فالدين من الممكن أن يؤدى دورًا فى مسألة حفظ التناسق الاجتماعى، وفى الإنتماء الروحى للأفراد، وهذا سيترجم فى نهاية المطاف إلى قوة اجتماعية، وتلك القوة ستترجم فى الخاتمة إلى قوة للدولة بشكل عام، أو تضاف إلى قوى الدولة المختلفة؛ أى أن الدين من الممكن أن يكون ركيزة من ركائز القوة المهمة إذا ما نظرنا إليه على أنه وسيلة للتراحم الاجتماعى، وعلى أنه وسيلة لحفظ القيم الأخلاقية. وأعتقد أن هذه المسألة تنقص الغرب كثيرًا، وهناك كتاب مهم (لروزناو) - ترجم إلى العربية - تحدث فيه عن أن الأمة الأمريكية تمتلك كل ركائز القوة العسكرية والاقتصادية، ولكنها تفتقد إلى التماسك الاجتماعى والانتماء الروحى، وهذا هو دور الدين.

المسألة الرابعة: هى السؤال: هل صحيح أن المشكلة الهيكلية بين الدين والسياسة هى صنيعة غربية؟ وأعتقد أننا إذا رجعنا إلى الكتابات الفرعونية القديمة؛ وإلى متون الأهرام وإلى كتاب الموتى، وإلى الأدب المصرى القديم، وإلى كتاب فجر الضمير على وجه الخصوص، سنجد أن الثيوقراطية هى صناعة مصرية خالصة؛ ففكرة عبادة الحاكم وفكرة الحاكم الإله أو الحاكم الوسيط بين الله والبشر، هى فكرة مصرية خالصة، وحين احتل الرومان مصر راقت الفكرة ليوليوس قيصر فأراد أن يطبقها فى الإمبراطورية الرومانية؛ لكنها كانت إمبراطورية تعلى من شأن القانون، فلم يستطع أن يطبق الفكرة فى حينها، لكن الفكرة ظلت ضامرة إلى أن وجدت

تبنيا لها فى مراحل لاحقة من الإمبراطورية الرومانية. ومن هنا خلقت العلاقة بين الكنيسة فى الغرب وبين الدولة؛ تلك العلاقة الفاسدة التى استمرت قرونًا طويلة حتى انتهت بعد ذلك. وهذه الفكرة - التى هى صناعة مصرية - انتقلت إلى الشرق فى الدولة الفارسية، ونقلت كذلك إلى «الإسلام»، وفى بعض الأقاويل لمعاوية بن أبى سفيان وبعض الخلفاء العباسيين، ويفهم منها: أنهم نظروا إلى أنفسهم على أنهم ليسوا خلفاء لرسول الله (ﷺ)، وإنما خلفاء لله وموكلين من قبل الله سبحانه وتعالى، إذن لا ينبغى أن نجلد الغرب على تلك الفكرة؛ لأن أصولها شرقية.

لا أريد للباحثة أن تبدأ من الصفر، فعليها أن تبنى على ما انتهت إليه المدرسة العربية فى الفلسفة والأدب التى درست الغرب وتشبعت بأفكارهم، وأخص بالذكر الدكتور زكى نجيب محمود الذى انتهى بعكس ما بدأ به، بعد أن قرأ التراث العربى فى الفترة التى أعير فيها إلى الكويت. وكذلك نجيب محفوظ الذى تبنى فكرة موت الإله فى الفلسفة الغربية فى رواية «أولاد حارتنا» وانتصار العلم على الدين، لكنه عاد فى أعماله الأخيرة خاصة «أحلام فترة اليقظة» و«أصداء السيرة الذاتية» وقبلها رواية «رحلة ابن فطومة»، ليقول إن الخلاص فى الدين حين يؤدى دورًا روحيًّا، وحين يمنع الفساد، وحين يرشد سلوك البشر ويمنعه من الاندفاع إلى العنف، وحين يمنع تجبر الحاكم ويبنى لديه ضميرًا يعى من خلاله أنه سيحاسب يوم القيامة على أعماله، وأنه ليس إلهًا فى الأرض. كذلك منصور فهمى فى كتابه «المرأة فى الإسلام»، بعد أن أثير ضده نقد شديد انتهى إلى عكس ما بدأ، كذلك طه حسين كتب جملاً غير علمية أثارت ضده جدلاً كبيرًا، وكان مخطئًا وعاد عنها.

إذن: نحن نريد أن نبنى على ذلك، فكثير من فلاسفتنا العرب بدأوا فى مقتبل الشباب بأفكار وانتهوا إلى أفكار أخرى.

المسألة الخامسة: هى أننى لا أريد للأستاذة هبة أن تقع فى الفخ الذى وقع فيه كثيرون، حين نظروا إلى الخطاب على أنه مجرد كلام، سواء كان كلامًا شفهيًّا أم كلامًا مكتوبًا؛ فالكلام فى حد ذاته لا يشكل - كما قال علماء النفس - سوى ٢٠٪ من التواصل بين البشر، فهناك الرموز، وهناك التواصل السيميائى، وهناك البنية الفكرية، وهذه مسألة مهمة فى الخطاب.. فأنا لا أفهم مثلاً: أن يتحدث الإخوان المسلمون عن تجديد الخطاب الدينى فى الوقت الذى

يعلن فيه الإخوان أن شعارهم هو عبارة عن سيفين متقاطعين ومصحف مكتوب فوقه كلمة « أعدوا »، فهذا الشعار نفسه فى حاجة إلى تغيير: لأنه ولد فى مرحلة كان معبرًا عنها، أما الآن فأعتقد أن السيفين المتقاطعين يظلمان المصحف كثيرًا.

المسألة السادسة: تتعلق بالربط بالحركة، فقبل قراءة بحث الأستاذة هبة تصادف أننى قرأت أربعة كتب؛ مذكرات الدكتور رشدى سعيد، ومذكرات الدكتور رءوف عباس، وكتاب عن نقابة الصحفيين للأستاذة الدكتورة رجاء الميرغنى، ورواتين لنجيب محفوظ (حضرة المحترم والمرايا) ورواية منهما تؤرخ لتاريخ البيروقراطية المصرية، وتدل على أننا لم نتحرك قيد أنملة بل رجعنا إلى الخلف فى المستوى الحركى، فنحن نجدد الخطاب لكن الخطاب متقدم على الحركة.

كذلك أشار رءوف عباس لما كان يحدث فى الجامعة فى الستينيات والسبعينيات والثمانينيات، والذى يدل دلالة قاطعة إذا ما قورن بما كان يحدث فى الفترة الليبرالية على أننا نرجع إلى الخلف ولا نتقدم إلى الإمام، إذن المشكلة ليست مشكلة خطاب فقط؛ ولكنها مشكلة حركة.

وأخيرًا: فلقد أثار البحث فى ذهنى الأمور الثلاثة الآتية:

الأمر الأول: غرور العلم وتهافت مقولة: حين ينتهى العلم يبدأ الدين، فهذه مقولة تعبر تعبيرًا قويًّا عن غرور العلم، مع أن البشر لو نظروا إلى الكرة الأرضية التى يعيشون فيها سيجدون أنها فى نهاية المطاف: مجرد كرة تدور فى الفضاء شأنها شأن القمر، وشأن الكواكب الأخرى فى الكون الفسيح؛ ولذلك إذا ما قورن العلم بالدين سنشعر بهذه الضآلة، وأن المساحة بين العلم والدين لا يمكن ردمها بتلك السهولة.

الأمر الثانى: أن القديم لا يموت كله، فكل الأبحاث التى درست فكرة تحديث البنية الاجتماعية التقليدية انتهت إلى هذه المقولة « أن القديم ليس شرًّا كله ولا يمكن أن يموت كله ». فمن الصعب أن يموت القديم، والتحدى: هو كيف نطور هذا القديم؟.

الأمر الثالث: خرافة سقوط الإطار، فالعلم تصور فى فترة من الفترات أننا لسنا بحاجة إلى إطار، سواء كان إطارًا دينيًّا أو إطارًا معرفيًّا أو أيديولوچيا، فهذه الفكرة ثبت كذلك أنها

خرافة وأنها خارج العلم، وكنت أتمنى فى نهاية تعقيبى على هبة أن تستفيد من بعض الكتب الموجودة والمترجمة للعربية فى بحثها، مثل كتاب (توماس كون) عن بنية الثورات العلمية وكتاب أسطورة الإطار، وأن تستفيد من كتابين مهمين للدكتور رمسيس عوض، الأول عنوانه: (الإلحاد فى الغرب)، والثانى عنوانه: (ملحدون محدثون معاصرون)، وأن تستفيد كذلك من الكتاب المهم فى نقد الغرب الذى كتبه الدكتور حسن حنفى وعنوانه (مقدمة فى علم الاستغراب).

obeikan.com

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

دكتور سيف الدين عبد الفتاح
الأستاذ حـــازم مـاهـــر
الأستاذ مـدحـت مـاهـــر

مقدمة:

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

يمكننا من متابعة هذا التطور اكتشافُ بعض نقاطٍ فاصلة واصلة؛ نقاطِ جدال ثقافى وسجال فكرى، تبلورت فيها ألوانُ الخطاب الدينى: مرجعياته ومنطلقاته، ومنهجيات احتجاجه وآليات منازعته، وقابلياته ومكناته... 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 تبيُّن ثلاثة أنماط من اللحظات التاريخية الموضوعية فى هذا الصدد[١]:

- **اللحظات الفارقة:** وهى التى تمثل العُقد الأساسية فى تطور قرنين من الزمان، واللذين يبدآن بلحظة فارقة مهمة تتمثل فى الحملة الفرنسية على مصر (وتقابلها لحظة جبرتية)، يتوالى على أثرها عدد آخر من اللحظات الفرقانية التى تفرق بين ماضٍ وآتٍ، وبين موروث ووافد، وبين مقاوم ممانع من جهة، ومساير متابع من جهة أخرى، ولعل أهمها اللحظة التحديثية (محمد على -إسماعيل- ويواكبها ويكشف عنها خطاب طهطاوى مهم)، ولحظة الحملة الإنجليزية (وتقابلها الحالة العرابية - الوطنية)، واللحظة التغريبية فى منعطف القرن العشرين (وتواكبها لحظة نهضوية وتوفيقية الأفغانى وعبده وتلاميذهما ونظرائها)، ولحظات الاستقلال المنقوص والقاصر (ثورة ١٩١٩م، ثورة ١٩٥٢م، حركة مايو ١٩٧١م..)، حتى لحظة الحملة الأمريكية مجددًا.

اللحظة الفارقة تحث الذهن على أن يفرق ولا يغرق ولا تلتبس عليه الأمور؛ وأن يقوم بعملية فرقان؛ كحالة من البيان الحق الواضح بلا اشتباه، لحظة فرقان تؤدى إلى فائدة وعى «الكيان»؛ الوعى بالذات وبحال الوهن والضعف المستولى عليها، والوعى بالمكنات والإمكانيات التى تقدمها الذات الحضارية لإعادة مياه الحياة إلى مجاريها (اللحظة النابليونية والحالة الجبرتية). إن اللحظة الفارقة تولد مفارقاتٍ 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 أيضًا عند لحظات كاشفة تتميز فيها الخطوط الفكرية والتوجهات التجديدية بقدرٍ؛ 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 «كشفًا».
- **اللحظة المقوّمة**: وهى اللحظة التى تتبدى فيها استجابات الخطاب النابع المعبِّر عن الذات تجاه الخطاب المقتحم، وتجاه الخطاب التابع، وهى لحظة تدخلنا فى ثلاث قضايا مهمة أو ثلاثة أنماط أطرٍ لمواجهة الخطاب التغريبى:

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

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

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

والمقصود فى هذا المقام أساسًا هو الرؤية **البنائية**، والتى فى إطارها فقط يمكن قبول الرؤيتين «الناقدة» و«الدفاعية» إذا عملتا فى الإطار البنائى، ولا يمكن قبول الرؤيتين 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 وللتوجهات حولها (الخريطة الشبكية) (شبكة الخطاب).

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

لقد أبرزت اللحظات الفارقة افتراقًا 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 تنفضَّ 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 أرضية تجديد الخطاب الدينى؟، أم على مفرق الطرق الذى يعود 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، فلابد 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 تجزىء 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 بدءًا من الحملة الفرنسية، وتتوسط سبيلها حملة إنجليزية، تنتهى بالحملة الأمريكية مجددًا: مفترق طرق وافتراق فى الأدوات والأساليب.... ومن هنا نتساءل:

هل سنجدد الخطاب الدينى تحت أزيز الطائرات الأمريكية وقصفات صواريخ الهوك؟ ومن سيجدده؟!: هل هم هؤلاء الذين يتواردون 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 الإخصاء أو « الإسلام منزوع الفتيل » لم يعد له مكان داخل سياج جوانتانامو الكونية الأمريكية... فإن ذلك مما لا يعد تجديدًا بل تبديدًا ونكوصًا؛ فننتقل بذلك من خطاب إحياء الأمة وبعثها إلى خطاب تهدئة الخواطر وتهرئة الخمائر، أو تهيئة الأرضية لاستقبال القادم.

وحيث إن الدافع الأساسى - وبصراحة ووضوح - لطرح مسألة « الخطاب الدينى وتجديده » اليوم: هو الأزمة العالمية المحيقة بعالم المسلمين جرّاء الهجمة الغربية الأمريكية منذ الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، فإنه قد يتبدى أن من الواجب علميًّا وعمليًّا 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 للاقتراب الغربى المطّرد -عبر القرنين- من عالم المسلمين: من الالتفاف إلى الاحتلال، آثاره فى خصائص هذا الخطاب وسجالاته؟ وكيف كان للاقتراب المصرى

كذلك من الغرب: انتباهًا (الحملة الفرنسية)، ثم مشاهدةً (البعثات)، ثم التقاءً واصطدامًا (الموجة الاستخرابية) آثاره؟

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

هذه أسئلة رئيسية دونها أسئلة كثيرة، لكن ما ينبغى التوكيدُ عليه هو أن المناط التاريخى والموضوعى الجامع والمعلِّل 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 ثمة تحدٍّ حضارى مفروض وماثل للعيان ومتصاعد الوطأة مع الزمن، خاصة أن هذا الالتقاء جاء على حينِ انكسارة وترهل فى الذات الحضارية، لم تكن عناصر التجدد الذاتى تعمل بنفس كفاءتها المعتادة، كانت مفاتيح التجدد والمواجهة قد علاها صدأٌ ثقيل، وخصائص الذات غير متميزة بوضوح، اللهم إلا عند نفرٍ قليلٍ عزَّ ظهورهم، وكُبّل 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 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 ناظم 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 يكافىء« 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 التجدُّد الحضارى الذاتى ومرجعيته والسنن الحاكمة له، وضرورة الجمع بين الوعى العميق بها، والسعى سعيًا غير قاصر ولا جزئيًّا ولا ذا علة بما يتبدى فى البنية التقويمية للخطاب الدينى وأطره. إننا بهذا نقف بين تجديد حقيقى قوامه الذات الحضارية ومكانة التجدد فيها، وتجديد زائف 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 والعطل 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 تجزيئيًّا أو كردِّ 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 ممكنًا تناول القضايا المنبثقة عبر المسير بعيدًا عن نسيجها الحضارى المتماسك. هذا الإغفال -أو هذه الغفلة- كان مجالاً للخطاب التابع ليعيد تسكين القضايا فى أطر الآخر وبعيدًا 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 بعيدًا عن العصر، وبين الاختيار المضاد؛ كل ذلك لغيبة 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 نعطى الواجب حقه من الواقع، والواقع حقه من الواجب**». وهذا مالم يفعله الفريقان إما كليًّا وإما جزئيًّا ... حتى جاءت اللحظة اليوليوسية لتغتصب الأمرين معًا: الواقع والواجب أو اغتصاب التطبيق.

لقد تجلى 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 ودليلها وأمارتها، اللغة هى الرابطة الواصلة، والميزة 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 وسيرورة، هى فى الخطاب الفصل وفصل الخطاب: وعاء الهوية ووعيها، ووعاء المرجعية ومنظومة تنظم نسق القيم الحضارية وتعبر عنها، إن « العبارة اللغوية » ليست مجرد جملة حروف وكلمات صماء، بل هى روح فياضة، عبارة ومعبر وعبور وعبرة، ونسق تفكير ومكونات تدبير وضوابط تغيير.

ومن ثم جاءت الهجمة على اللغة مبكرة مع استهداف الهوية والكيان؛ فمنشور الاستشراق وخطابه والخطاب النابليونى مع اللحظة الفارقة الأولى، مثّل 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 لكى تتحول من القيام بوظائف البيان إلى التورية والتمويه ووحى الزخرف، ومن الإفهام إلى الإبهام والإيهام، ومن البلاغة والبلاغ والتبليغ إلى قلب حال اللغة وتكسير عظامها، فتنتقل من اللغة الفاعلة إلى اللغة

المنفعلة، من لغة القرآن التى تصل بالمرجعية والذاتية وتتوسط الطريق بين الحال وذاكرتها 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 نموذجًا)، 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 «عامّ» «صدر عن مصدر دينى فيما يتعلق بالحياة العامة وإصلاحها»، أو «صَدَرَ عن مصدر غير دينى لكن فى موضوعات ذات تعلّق بالدين وتصوّره وتصور دوره فى الحياة العامة المعاصرة»؛ أى أن الخطاب الدينى هو -بالأساس- خطاب عام يميَّز عن سائر الخطابات إما بمصدره وإما بموضوعه ومتعلقاته.

أما **المحددات النظرية للخطاب** فهى: مخاطِب، ومخاطَب، ونص الخطاب، وسياق الخطاب، وفى نص الخطاب ثمة مرجعية، ومنهج، ومضمون.

والمخاطِب أو منتج الخطاب - أيًّا كان شخصه أو هيئته- يتحول فى الدراسة العلمية إلى «حالة فكرية» معبرّة عن توجّهٍ - يضيق أو يتسع- يهمُّنا خطابُه (مرجعيته ومضمونه ومنهجيته) وسياقُه المفسِّر، وسياقه المتأثر بخطابه والمتفاعل معه، كما يهمنا خطابُه كرسالة

اتصالية توجَّه إلى مخاطَب غالبًا هو بين: عامٌ (الجمهور)، أو خاصٌ (فئة مؤيدة/ فئة معارضة). ورأسُ الأمر عندنا فى ترتيب المسألة هو «القضايا/ الموضوعات»، ومحوره الناظم هو التطور عبر القرنين، وعماده بيانُ مستقطبات الخطاب الدينى مرجعيةً ومنهاجًا وسياقًا.

أولاً- الهوية: الذات والآخر: أين؟ وكيف؟

١- اللحظة النابليونية (الحالة الجبرتية):

تولد «الخطاب الدينى الجديد» فى مصر من التقاء حضارى بين طرفين: طرف الذات وطرف الآخر؛ فيما تمثَّل - بقوةٍ ودرجة عالية من الوضوح- فى فعاليات حملة الفرنسيين على مصر (١٧٩٨م – ١٨٠١م)؛ حيث مثَّلت الحملة نافذة فرضت على المصريين رؤيةَ «الغرب» المختلف أو أوروبا «المختلفة»، ومقارنةَ الذات بالآخر، والشعورَ بالمفارقة. لقد أُخذ كثيرون من **ظاهر الأمر**: السلاح الفرنسى، آلات الطباعة والتصنيع، التنظيمات والدواوين والترتيبات المؤسسية السياسية والعلمية، والهيئة الاجتماعية: ملبس، مأكل، مسكن، علاقات.... وأنماط سلوك، فى حين برز **خطاب الجبرتى** - ولعله أول خطاب دينى مسجّل بتمامه - لا ينفى ذلك الظاهر، لكن ينفذ أحيانًا كثيرة من الظاهر إلى الباطن، ومِنْ بارِز الصورة إلى سائر مستوراتها، فتلمَّس خطابُ الجبرتى تهاوى العقيدة لدى الوافدين، واصطناعَ التواضعات والنظم، ولا إنسانية السلوك، والدنيوية والمادية المسيطرة، وتطرُّف الاعتقاد بالذات، والوثوق بالعقل ولو كان هوىً، والانتهاب، والبُعد الأخلاقى الافتراسى فى التعامل الغربى مع سائر الأمم...

لقد كان خطاب الجبرتى (شيخ المؤرخين) أشد فى النقمة على حال المصريين والمسلمين وبيان فساد الخواص والعوام، والرعية والحكام، وانتشار الظلم والإفساد والرذائل فى كافة المجالات وكافة الفئات والطوائف، من العلماء وأصحاب الطرق والفلاحين والعربان والأمراء والجند ... بغير غضاضة؛ أى أنه اشتد فى «**نقد الذات**» من موقع العالِم بما يجب، الشاهدِ على ما وقع، المتحرِّر من الحَرَج، كاشفًا الوضع العامَّ قبيل اللقاء بالآخر أو عند إرهاصاته، وكيف كان الكافة يتحركون فى غير السبيل وبغير دليل. ثم سجّل وصف الفرنسيين (الإفرنج) من «موقف المعسكر المقابل»، لا الساعى للاقتراب أو الاستفادة، المشنّع على الذات حالها لا أصلها... المستمسك بالأصل المتروك.

فالفرنساوية جيدو التنظيم والترتيب والهيئة... لكنها - أى الهيئة- أحيانًا لا تعدو صورة

« البهلوان »، « يحكّمون العقل »؛ إذ لا شريعة لهم.. لقد كان خطابًا متزنًا على الرغم من وقوع « احتلال عسكرى »، لم يفضّل الحياة الفرنسية إنما لاحظ بعضَ فضائل، وقارنها برذائل شائعة على جانب « **أوباش العساكر الذين يدّعون الإسلام، ويزعمون أنهم مجاهدون، وقتلهم الأنفس، وتجاريهم على هدم البنية الإنسانية بمجرد شهواتهم الحيوانية** »... لم يتماهَ الجبرتى وينتقل من الذات إلى الآخر أو إلى الثالث الممتنع؛ فهذه الأمور الظاهرة والبرَّاقة ترتيبات وتواضعات: « على طرائقهم فى بلادهم... على قوانينهم ... على نسقٍ لا يتعدّوْنه.. » ... لقد احتفظ الجبرتى - فى خطابه - بمسافة بينه وبين الآخر (الإفرنج، العسكر، الفرنسيس، العدو..)، ولم ير أن المصريين والفرنسيين إخوة فى « الإنسانية » إنما الفرنسيس آسِر، والمصرى المسلم: « **فى القبضة مأسور** »..

كان **خطاب الجبرتى** 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 الفرنسيس -التى هزأ بالكثير منها- إلا قولهم فى دولة الترك إنها « **مفعمة جهلاً وغباوة** »... إن مظاهر الاستحسان للأوضاع الفرنسية عند الجبرتى لم تتبدَّ إلا على خلفية شعوره ببشاعة العسكر المتسلطين والحياة التى رتبوها للمصريين.

ومن ثم، فإن هذا الخطاب - بما فيه من نقدٍ للذات وإقرار بمحاسن للآخر- سوف يكون محلاً لاستغلال البعض له بعد قرنين من الحملة لإثبات صلات مصر بفرنسا معرفةً واعترافًا وعرفانًا، وذريعة إلى جلد الذات وبيان تأصيل الهمجية فيها[٢]..

كان الجبرتى وصّافًا أمينًا نقل صورة الأحداث والخطابات كما هى؛ سواء خطابات المصريين أوخطابات الفرنسيين: الساسة والقضاة، والعسكر.. لم يُقِرّ كلّ ما نقل، ولم يعلّق على كل شىء؛ بل قد كانت تعليقاته فى أضيق الحدود فى مواقع مهمة[٣]...، فحين تحدث ناپليون .. فى منشوره الأول عن مصر والمصريين، لم يأخذ منها الجبرتى مشروعية فكرة « الدولة الوطنية المصرية »، فى حين اعتبره المعاصرون كذلك، على الرغم من اعترافهم أن « توجيه خطاب إلى أبناء مصر بلفظ المصريين، لا الرعايا، ولا المسلمين والأقباط، يعد خطابًا جديدًا بغير شك، كما أن الخطاب عن مصر وحدها، هو مفهوم جديد، وارد ووافد »[٤].

وهذا يشير بقوة إلى أهمية الخطاب الفرنسى المصاحِب للحملة الفرنسية، لقد كان خطابًا سياسيًّا دينيًّا بالأساس، كشف عن تكييفٍ لعلاقةٍ بين الدين والسياسة فى العقلية

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

ومن الواضح أن هذا التيار المصرى المتأخر الذى قرأ خطاب الجبرتى مقلوبًا؛ خلطَ بين مسألة «الهوية» ومسألة مشروعية ممارسات النظام الحاكم أو حتى شرعيته، فجعل من سخط الجبرتى والمصريين على البكوات والعسكر سخطًا على الرابطة العقدية نفسها وليس على الجور والاعتداء... وجعل من ثناء الجبرتى والمصريين على تصرفات الفرنسيس استعدادًا لاصطناع رابطة انتماء جديدة ترى فى الحملة الفرنسية تنويرًا وإنقاذًا ومنحة لا محنة، وفى مقاومتها تطرفًا وأهوجية[٥].

٢- اللحظة التحديثية (خطاب الطهطاوى)

لقد عبر خطاب «الظاهر» (المائل نحو الوصف المجمِّل) عن ذاته عقب ذلك فى الجولة الثانية للالتقاء بالغرب: (البعثات التعلّمية لاستيراد فنون الغرب وعلومه)، وقد برز فيها **خطاب الطهطاوى** غالبًا. وما بين الجبرتى والطهطاوى (الأزهريين) قدّم الخطاب الدينى المصرى صورتين مختلفتين لفرنسا (ومن ورائها أوروبا والآخر الغربى)، كلتا الصورتين اعترفت بنوعٍ تفوقٍ وتقدم وعَجَبٍ، ودرجات إعجاب نسبية بوجوه الحال المادّى... لكن الجانب المعنوى (القيمى) شهد لدى الطهطاوى درجاتٍ أعلى من «**رغبة التوفيق**» منها لدى الجبرتى.

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

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

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

وعلـــى بـــه لمصـــر فديتُـــها ... حـــق وثيـــق عاطـــل النكـــران...

لـــوكنـــت أقســـم أن مصـــر لجنـــةٌ ... لأبـــر كـــل البـــر فـــى أيـــمانى

ظهر عند الطهطاوى بوادر تمييز لمصر عن نجد وعن السودان وعن سائر ولايات الدولة العلية، باسم الدولة الخديوية، **الدولة المصرية**.... بل لقد سلط كل نظره على « **الدولة العلوية** » وولى النعم؛ مسقطًا من الصورة تمامًا « **الدولة العلية** »؛ الأمر الذى زاد تكشُّفه 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 وبعضٍ من قواعد الحياة الفرنسية آل به إلى حالة من « قابليات » التوليد لفكرٍ تالٍ سيجمع بين « التوفيق » وميول الجنوح والجموح. إنه يمكن وصْل الطهطاوى -الذى توفى فى عهد إسماعيل ١٨٧٣م- ببدايات وضوح « الفكرة الوطنية » لدى المصريين التى بلغت بعض تجليها الهادئ فى خطاب العرابيين (البارودى، عرابى، النديم)؛ حيث أصبح قائد الثورة « حامى حمى الديار المصرية » ... وبدأت تظهر مفاهيم الحميّة الوطنية والغيرة الوطنية واللغة الوطنية والعادات الوطنية.... وصولاً إلى خريجى هذه الثورة من محمد عبده وتلامذته الذين سيبدأون مرحلة « **التفاقم الخطابى** »....

٣- اللحظة الاستعمارية (العرابية- الوطنية)

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

« الهوية الأم »، بل هى بالأساس مسألة تنظيمية فرضها تعمّد هجمة الاستعمار الإنجليزى لمصر فى لحظتها وبقعتها؛ فكان السياق حاكمًا اضطراريًّا لا مُلهيًا ولا محرِّفًا؛ لكن هذا لم يمنع من بروز **مرحلة « الخلط »**. فهذا **عبد الله النديم خطيب الثورة** تؤرّقه الهجمة الأوروبية على العالم الإسلامى (الشرق) **ثم يميز منها مصر**، ثم يميز فيها قضيةً أثارها « العدو » (**قضية الأقباط**) ليخرج خطابه من دائرةٍ ملؤها الإسلامية، إلى دائرة لا يجد فيها بديلاً إلا الوحدة الوطنية والجامعة الوطنية ومصر للمصريين:

« فيا بنى مصر.. ليعد المسلم منكم إلى أخيه المسلم تأليفًا للعصبية الدينية، وليرجع الإثنان إلى القبطى والإسرائيلى تأييدًا للجامعة الوطنية، **وليكن المجموع رجلاً واحدًا يسعى خلف شىء واحد هو حفظ مصر للمصريين.. ».**

إنه فى الوقت الذى يدافع النديم فيه عن « **الدولة العلية** »، ويستغفل منتقديها باسم تبعيتهم أوروبا، 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 الأوروبى** » الذى لا يُبقى خيرًا ولا يذر[٨].

ساد **اللبسُ** صورة العرابيين وخطابَ الهوية عندهم؛ نظرًا إلى ضآلة خطابهم واختلاطه من جهة، وإلى كثرة تكهنات المراقبين (قناصل ومستشرقين وصحافيين.....) من جهة ثانية؛ إلا أن الجزء المتفق عليه هو وطنيتهم كرابطة ضد الاحتلال الأوروبى دون التخلى عن رابطة الإسلام، وما أُلبس بهذا أحيانًا وأُدخِل عليه من دعاوى عروبية أو ضد-عثمانية قد جعل عرابى يحرص على الإيضاح- فى خطابه إلى جورجى زيدان: « **ولم يخطر ببالى أصلاً الاقتداء بالفاتحين والمتغلبين كما ذكرتم ولا بتأليف دولة عربية كما أرجف المرجفون؛ لأنى أرى ذلك ضياعًا للإسلام عن بكرة أبيه وخروجًا عن طاعة الله ورسوله (ﷺ)** »[٩]، وهو الأمر الذى زاده النديم شرحًا فى « التبكيت والتنكيت ».

ظل « **خطاب الهوية** » حتى الربع الأول من القرن العشرين خطابًا دينيًّا فى نسبة كبيرة منه حتى مجيء محمد عبده ورشيد رضا وطائفةٍ من الكاتبين فى اللواء والعلم والدستور من الحزب الوطنى والمقربين إليه، ولكن دخل على هذا الخطاب خطٌّ لا يكترث 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 معايشًا 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 «العروة الوثقى» (التى جمعته وتلميذه محمد عبده) قول الأخير عن الأفغانى: «**أما مقصده السياسى الذى قد وجَّه إليه كل أفكاره، وأخذ على نفسه السعى إليه مدة حياته - وكل ما أصابه من البلاء فى سبيله - فهو إنهاض دولة إسلامية من ضعفها وتنبيهها للقيام على شئونها [ولعل مصر هى التى رُشِّحت لذلك]، حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة، والدولة بالدول القوية؛ فيعود للإسلام شأنه، وللدين الحنيفى مجده، ويدخل فى ذلك تقليص ظل بريطانيا فى الأقطار الشرقية ...**»[١٠]. لقد خاطب الأفغانى المصريين: «**إنكم معاشر المصريين قد نشأتم فى الاستعباد، ورييتم فى حجر الاستبداد..... هبوا من غفلتكم ... عيشوا كباقى الأمم أحرارًا سعداءً**»[١١]...، كأن ذلك كان خطابًا للداخل؛ للشعب إزاء حاكم، يقابله خطابٌ للخارج، للشعب إزاء سائر الشعوب وإزاء أمته وجامعتها الإسلامية.

وعلى ذات المنوال جاء **خطاب الشيخ محمد عبده**؛ إلا أن «خطاب الهوية» عنده جاء مضغوطًا بين ميله للانصراف عن المجال السياسى وللتعاون -فى الإصلاح التربوى والفكري- 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 تكريسًا لواقع هيمنة «الفكرة الوطنية» **أو متماشيًا مع الواقع**، خاصة أن خطابه كان مزامنًا لخطٍّ وطنى متصاعد ذى نزعةٍ محافظة (مصطفى كامل ومحمد فريد، وأغلب رجال الحزب الوطنى)، وخط آخر يقوده مسيحيون (أنطون فرح- شبلى الشميل..) يفصم الوطن عن الدين.

لا شك أن **خطاب «الحزب الوطنى»** كان بالأساس مركزًا على الفكرة الوطنية، لكنه لم يرَ -كخطاب العرابيين نوعًا والأفغانى والطهطاوى - ذلك معارضًا للجامعة الإسلامية والدعوة للدولة العليّة؛ ولذلك أفرز الحزب إلى جوار «اللواء» صحيفةً باسم «العالم الإسلامى» ١٩٠٥م، وخرج من عباءة الحزب من يقول لمصر محرّكًا للمستكينين: «بلادى... بلادى..»، «لو لم أكن مصريًّا لوددت أن أكون مصريًّا»، فى مواجهة المحتل الإنجليزى، وأيضًا من يقول: «لا وطنية فى الإسلام» - إبراهيم المويلحى والشيخ عبد العزيز جاويش كما سيرد.

٤- لحظة مفترق طرق الخطاب -بين الخطاب الليبرالى، والصعود الإخوانى-:

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

فهذا **قاسم أمين** يكتب (المصريون)، وأحمد لطفى السيد يؤسس حزبًا شعاره (**مصر للمصريين**) ويقصد بالمصريين أهل البلد والأجانب أيضًا (!!)؛ وسلامة موسى ينبش التاريخ ليبحث لمصر عن هوية تربطها بأوروبا (المتوسطية) لا آسيا ولا أفريقيا، ولا شرق ولا عثمانيين ولا عرب، ذات الأمر الذى يكرره آخرون لم يكن آخرهم طه حسين (**مستقبل الثقافة فى مصر**)، ومن يرى مصر فرعونية أو قبطية .. وعلى الجانب الآخر من بمهد السبيل -بمعاول هدمٍ لرابطة مصر الإسلامية- من خلال التأصيل، شرعى الشكل لنبذ الخلافة، والأساسِ الدينى لقيام الدول (**على عبد الرازق**).

ثم جاءت ثورة ١٩١٩م وجماهيريتها الفاعلة مناسبةً لانطلاق **خطاب «الهوية الوطنية» بلا منازع جدّى**، 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 المتفردة بلا شريك، النافية لمنطق التعدد المتكامل للهويات، وقد برز كخطاب فرعونى يفرد مصر بهوية مصرية، وينزع عنها «شوائب التاريخ» من مسيحية قبطية، أو عروبة إسلامية، أو سائر التقاطعات.. هذا الخطاب المتطرف رغم إرهاصاته فى نهايات القرن التاسع عشر سوف يتأخر قليلاً ليبرز - بوضوح - عقب ثورة ١٩١٩م على يد جماعة من الأقباط، ثم من سائر الوفديين ومن قاربَ فكرَهم 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 تاليًا العروبةَ وجامعتها منذ ١٩٤٣م تحديدًا، أو فى «الغرب» على نحو ما فجرّه سلامة موسى، ثم ظاهرَ عليه طه حسين.

ج- خطاب رفض الهوية الوطنية لصالح الهوية الإسلامية بالأساس، أو العمل لتوظيف الأولى لصالح الثانية، الأمر الذى تبدى فى خطاب الأفغانى واضحًا؛ إذ رأى أن «**لا جنسية للمسلمين إلا فى دينهم**»، «واعتقادهم»[١٢]. واستمر هذا التيار مع عبد العزيز جاويش من الحزب الوطنى، وإبراهيم المويلحى، باسم «الجامعة الإسلامية»؛ إذ رأى الأخير أنه «**لا وطن فى الإسلام.. بل الدين هو الوطن، وشريعته الغراء هى الحكومة، ودولته الزهراء هى الخلافة**»[١٣]، الأمر الذى سيقوده «تيار إسلامى» تالٍ من الإخوان المسلمين فصاعدًا.

من هنا يمكن القول: لقد بدأت الإرهاصات القوية لخطاب الحركة الوطنية المصرية حول الهوية «بداية جامعة غير مفرّقة» كما تبدى فى الخطاب الأساس للحزب الوطنى، حيث اعتنق مصطفى كامل فكرة الجمع المقدّر «لواجب الدين» و«واجب الوطن» كما سماهما، رافضًا 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 دافعيْن شكّلا سياقها: الهجمة الأوروبية فكرًا واستعمارًا، والرغبة فى تأكيد «الوحدة الوطنية» عقب الاحتلال البريطانى؛ ولذا اجتمع على هامش خطاب الحزب الوطنى خطابُ «مسلمين وأقباط» للتعريف بـ«الوطنية/القومية» المصرية ومقوماتها، وبدأت إرهاصات فصمها عن الدين وخاصة فى خطاب «الوحدة الوطنية» كما تبدَّى فى الصحافة المصرية[١٦]، ثم الشيخ **على يوسف** (فى المؤيّد) ثم **أخنوخ أفندى فانوس؛ حيث نفى الأخير أية علاقة بين الدين والوطنية وبين الدين والسياسة**.. فى بوادر 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 الوطنيةُ»[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 الفصْم العلمانى: وهو **استبعاد اللغة أيضًا من دائرة الهوية**؛ فجمع إلى ماقرره أستاذه أحمد لطفى السيد - من فصم الدين عن الهوية- تقريرًا أنَّ «**تطور الحياة الإنسانية قد مضى منذ عهد بعيد وبأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان للوحدة السياسية ولا قوامًا لتكوين الدولة**»[١٩].

لقد كان هذا الخطاب هو المواكِب لانهيار الخلافة، والممهِّد لخطاب إلغائها وفصم «المصرية» عن «العروبة» وعن «الجامعة الإسلامية»، ومن ثم جاء خطاب (**على عبد الرازق**) كخطاب فصْلٍ أو فصلِ خطابٍ، أو فاصلاً بعد تمهيد وإعداد... ليكون -بدوره- مقدمةً لخطاب «الوصل الجديد»: الوصل بأوروبا والبحر المتوسط والغرب وصلاً لا هوادة فيه يتبناه بالأساس طه حسين وسلامة موسى.

دعَّم هذا الخطابَ السجالى الفكرى خطابٌ غنائى أدبى تغنىَّ فيه طلائعُ الوطنية الرومانسية -من شعراء الكلاسيكية والإحياء والديوان وغيرهم- بمصر وأمجادها وأعادوها -بإفراطية طبعهم- إلى فرعونيتها الخالصة، وصارت نواضح حجر رشيد تُلقِى بالرموز الوطنية الجديدة فى الخطاب العام (أبو الهول – الأهرام - رمسيس، النيل...)، تلك الأمور التى كان الطهطاوى من أوائل من أشاروا إليها ثم تغنىَّ بها البارودى، وشوقى، وحافظ إبراهيم، والعقاد،...

إن السياق كان قويًّا يدفع بعنف باتجاه «**استفراد الهوية الوطنية وعلمانيتها**»؛ إنه السياق الذى تمثله «قابليتُ التردد»، حتى عند البقية الباقية التى نظَّرت لتعدد الولاءات من أمثال مصطفى كامل... إنه حين ضُيِّق على الأخير الخناق صرّح فى النهاية أن «**محبتنا 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 الأوروبى (استدرار 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 مسوّغاتها ومسهلات إشاعتها، تصاعد الكراهية للخلافة ودولتها، وانحصار دعوة القومية العربية فى الشام والعراق - وأحيانًا الجزيرة - وحسب.

ترسَّخ -مع الوقت- صوت الخطاب العلمانى فى الصحافة والكتب الصادرة فى مصر، والذى قرر 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 التعلمُن، فعلى خلاف مصطفى كامل ذى النزعة الدينية المتحفّظة، حرص سعد زغلول على **إبراز** تمثيل الأقباط الواسع فى «وفده»: سينوت بك حنا، جورج خياط بك، واصف غالى باشا، ويصا واصف، مرقص حنا. لقد كانت «**راية الثورة**» فى ذاتها -حيث استبدل الصليب بالنجوم فى قلب الهلال- **خطابًا فارقًا** يحيل «الوحدة الوطنية» إلى بديل عن «الرابطة العثمانية الإسلامية»، لتصير الأولى هى «الاتحاد المقدَّس» على نحو تسمية «أمين الرافعى»[٢٢]. لقد كان خطابًا مقصودًا للإحلال فى الهوية؛ إذ كانت عوامل التفرق والتمييز الداخلية كثيرة، ولم يكن الدين هو أساسها، فهناك تصارع الأحزاب، وتفارق الأيديولوچيات 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 العروبية» وخطابات «الخلافة العربية» وقوميتها الوحدوية العلمانية أو المتأوربة القادمة من الشام، والتى تبنتها بعض الخطابات المصرية القليلة كمؤيِّد، لكنها -أى الخطابات الإسلامية- لم تفلح فى معركة «استفراد الهوية القطرية المصرية».. إن نزعة كبح العروبية فى الوسط الوطنى المصرى -حين اختلطت برغبة توطيد الوطنية العلمانية- أفرزت

خطابًا «ضد عروبى» يحقِر العرب وقد يحقر الإسلام ضمنًا فتستفرد الهوية الوطنية، كما لاحظه **الشيخ رشيد رضا** فى «مناره» (١٩١٠/١٢/١م) حين هاجمت صحيفة «الوطن» (القبطية) قرارًا حكوميًّا 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 **ودين العرب وخرافات العرب** وغلاظات العرب؟».. وفى هذا الوقت والسياق نحا رشيد رضا نفيه نحوًا قوميًّا خاصًّا وعجيبًا **بفصل اللغة عن الدين** لصالح «العروبة الشاملة الجامعة لكل العرب مسلمين ومسيحيين ويهود».. وهو خطاب ردّ فعل؛ لكن إذا به يستدعى خطابًا قبطيًّا مؤيِّدًا تنشره المنار[٢٣]...

وهكذا أبان «**خطاب الهوية» حتى ثورة ١٩١٩م** عن قابليات اجتماع بين «الوطنية المصرية» و«القومية العربية» فى إطارٍ من «التعلمن» و«المقومات» المنفصلة عن الدين، لكن من الواضح أن كل ما كان قبل ثورة ١٩ كان متأثرًا نسبيًّا بالرأى العام المصرى المائل نحو الخلافة والسلطان والرابطة الإسلامية، الأمر الذى تبدّى فى خطاب رد الفعل على ثورة الشريف حسين باسم العروبة ضد تركيا ١٩١٦م؛ إذ هاجمت غالبية الخطابات المصرية - سيما الصحافية - الثورة وقائدها كخيانة وعمالة[٢٤].

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

أما **الخطاب القبطى المتعلق بالهوية:** فمن الملاحَظ أنه تحرَّك فى خلال نصف قرنٍ من مرحلة الصمت إلى مرحلة المجاراة 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 مسايرًا 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 خطابًا قبطيًّا يحقِر الدولة العلية وسلطانها، ويسمى الناس بقومياتهم: المصريين،

الأتراك.. ويعتبر أن ثَمّة صراعًا بين قوميَّتين: 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 هجومًا على دعوة الجامعة الإسلامية كـ« وهمٍ خلقه السلطان عبد الحميد الثانى ».. وكان خطابًا 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 وكُردٍ 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 أبرز ميلاً عاليًا للتحول والقبول؛ فتحول عند الشيخ على يوسف - مثلاً- مع تحول الخديو عباس حلمى ضد السلطان، إلى القول بأن الجامعة الإسلامية كعقيدة سياسية غير موجودة « **لعدم وجود الرابطة بين الأمم الإسلامية... وهى المصلحة..** »؛ ولخوفه من قيام « جامعة مسيحية » فتكون المضرّة من ذلك على المسلمين[٢٩].

جاء هذا **الخطاب المتراجع** ليشارك نظرية **أحمد لطفى السيد** المتصاعدة، الذى يقرر فيها انعدام هذه الفكرة فى مصر و«فى غير مصر»، إنها « لم تخرج عن حيز الخواطر التى تظهر وتختفى تبعًا للحوادث »[٣٠]، وهى نفس الفكرة: أن الدين ليس بكافٍ وحده ليجمع بين الأمم: « **لا شىء يجمع بين الناس إلا المنافع** »[٣١]. ومن هنا جاءت « **براجماتية الخطاب العلمانى** » تحت العنوان الذى اختاره لطفى السيد (**سياسة المنافع لا سياسية العواطف**)[٣٢] - رافضًا الجهاد الدينى الذى دعا إليه الحزب الوطنى فى مؤازرة ليبيا ضد الغزو 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 المكتفية** » والتى برزت بوضوح فى خطاب لطفى السيد البراجماتى العلمانى معًا: « **أعمالنا**

السياسية يجب أن تكون قاعدتها المنفعة؛ وذلك لأننا فى زمان هو كذلك؛ ولأن التمدين الحاضر الذى نستمد 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 داخليتنا وإصلاحها .. وبذلك نكون قد ساعدنا أنفسنا قبل أن نتشدق بمساعدةٍ لا تفيد ولكنها تضرّبنا 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 ورابطتها 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، وليفتتح مرحلة اللحظة الليبرالية القاصرة: فهويةً أرسى قواعد (« الدولة الوطنية » التى وحدة بنائها « الشعب »)، وشرعةً ونظامًا أرسى مبادئ (الدولة-القومية الليبرالية كالأنموذج الأوروبى)؛ 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 أمرٍ واقع**، ربما لم يشاكل (أو يُشكِل) عليها إلا الخطاب الإسلامى المتصاعد من جانب صحافة الإخوان المسلمين كما سيرد ... بل إن مجمل الملاحَظ يشهد أن مسألة الهوية كادت تصبح مسألةً مفروغًا 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 والمنظِّم سياسيًّا لمصر شبه المستقلة » فمع غلبة التوجه الليبرالى

اليمينى وأن خطابًا شيوعيًّا أو يساريًّا كان يتلمس طريقه إلى ساحة الجدل فى مصر، فإن « مشروعية الأيديولوچيات » تراوحت 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 « سُلطة » وخطاب « معارضة »: توزعت فيه روافد العلمانية بين جانبى السلطة والمعارضة، فيما تكثّف الضوء على خطاب إسلامى لا مكان له فى عالم الفاعلين السياسيين ذوى الأمر والنهى؛ لقد ظلت هذه المعادلة تحكم جزءًا كبيرًا 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 تمثله « المؤسسة الدينية: الأزهر ومتعلقاته »، فمن الواضح أنه منذ تعديلات قانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١م وحتى قانون تطوير الأزهر برقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١م مرّ خمسون عامًا تراجع فيها **خطاب الأزهر** مساحة وتأثيرًا واستقلالاً؛ خاصة مع توجّه المشايخ إلى ممالأة الحاكم وتملقه بإصدار البيانات والفتاوى واتخاذ المواقف المؤيدة[٣٦]، كما كان الحاكم يحرص على اختيار العلماء الذين يحققون أهدافه؛ حيث اتجه الشيخ الأحمدى الظواهرى - على سبيل المثال- إلى تملق الملك فؤاد، واتجه الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الأزهر إلى تملق الملك فاروق وتأييد سياساته بإضفاء مظهر دينى على حكمه، من خلال الدرس الدينى الذى كان يلقيه أسبوعيًّا فى أحد المساجد الكبرى بالعاصمة، ويحضره الملك فاروق وعدد من رجال الدولة[٣٧].

لقد تبدى الصوت الأخير تقريبًا للأزهر حول الهوية فى خطاب المناسبات، لعل أهم فصولها هو الخطاب الذى دار حول الخلافة وكتاب على عبد الرازق 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 لغطًا خطابيًّا مجددًا حول « هوية مصر» لعله الأخير من نوعه الذى يثيره 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 خطابًا 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 سجالاً جديدًا تطور من الإطار الثقافى والفكرى إلى إطار ملتبس بالتسييس وتوظيف المسألة.

لقد جاءت ردود الفعل الأولى من خلال خطاب سجالى يعد استمرارًا للخطاب السابق حول « هوية مصر» منذ الثورة العرابية 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 روحية لا تعنى بالسياسة، وككتاب نُسب لأحد علماء الأزهر وقضاة الشرع كـ« بحث فى الخلافة والحكومة فى الإسلام » كما ظهر عنوانه الفرعى، قد جاء بمثابة « الغيث » للاتجاه العلمانى التغريبى الذى كان قد أفرغ كل ما فى جعبته من أسهم وسندات[٣٩] لينبرى خطاب « التقريظ » أولاً، ثم خطاب الاحتفاء بالطفرة وتحصينها 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 علماؤها بخطاب ناقد متنوع اللهجة والمنازع فى الجرائد الدينية والوطنية والحزبية، لينطرح على الساحة لأول مرة خطاب دينى بحت حول مسألة « هوية الدولة » و « الرابطة السياسية »، فيما كان يمكن أن يمثل « عودة الروح » للمؤسسة الدينية وللخطاب 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 شاكر إلى الدفع باتجاه تسييس المسألة حين طابق بين آراء عبد الرازق 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 وسعًا 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 توالت عرائضه إلى الملك فؤاد تلتمس العفو عن الشيخ وعدم محاكمته « تمسكًا 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 على عبد الرازق 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**، فـ« الهيئة غير مختصة بشىء مما تخوله لنفسها بحكم الدستور»، خاصة أن مجلة السياسة لسان حال مؤيدى الكاتب والكتاب أعلنت عن وجهة نظر وزير الحقانية ووزارته، إذ أن رئيس حزب الصحيفة « الأحرار الدستوريين » هو نفسه وزير الحقانية[٤٥].

العجيب فى الأمر: أن الطبيعة البراجماتية المتسربلة فى أردية الحرية والعلمية والدستورية كشفت عن حقيقتها، ولكن بعد لأى (بعد ٢٥عامًا) ؛ حيث ذكر د. محمد حسين هيكل صراحة فى مذكراته[٤٦] بأن الدفاع كان حزبيًّا عن شيخ يمثل أسرة آل عبد الرازق أساطين حزب الأحرار الدستوريين.

ومع كثافة الخطاب الأزهرى وخطاب العلماء حول المسألة ما بين مشايع للكاتب وكاتبه، وبين محاكِم له بأصول شرعية ومُراجع له مراجعة هادئة[٤٧]؛ إلا أن الملاحظ أن هذا الخطاب الإسلامى سرعان ما عاد أدراجه ولاذ بالصمت بعد انتهاء «**المناسبة**»، لكى يدلف 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 سجال خطاب **الخلافة** كأنه لم يبدأ، وواصلت قافلة خطاب الوطنية والعلمانية طريقها فى هدوء، لم يؤرقها سوى الخطاب الإخوانى الذى سيظهر فى أواخر الثلاثينيات (على نحو ماسيرد)، إلى أن تم اجترار 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، وانبرى الدكتور محمد ضياء الدين الريس ليقدم كتابه « الإسلام والخلافة فى العصر الحديث نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم »، ليعود السجال 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 المركّب على فكر العلماء، وكلمتهم التى صارت بين مفقودة ومؤمَّمة لصالح التيار الغالب؛ ومن ثم كان المجال ينفتح أمام بديل إسلامى من جمعيات بدأت تظهر على الساحة وتقدمتها جماعة (الإخوان المسلمون) بتحرُّكٍ ثم « بخطاب هوية » اقتطع لنفسه مساحةً 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 » ورابطة الولاء والانتماء والنصرة الدينية بالنسبة للفرد وللجماعة الإقليمية وبالنسبة لأقطار الأمة (مثل الجامعة الإسلامية)، ويوظف لصالحها سائرَ الهويات والوحدات كمسائل تنظيمية تعضِّد الأصل ولا تكرّ 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 سياسيًّا وفكريًّا »، 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 للتخلية قبل التحلية، بمواجهة خطاب «الشعوبية» الوطنية السائد قبل إرساء الخطاب البديل، بدا الخطاب -فى بداياته- «عربيًّا» أو متسامحًا مع العروبة: «**مصر عربية فليتق الله المفرّقون للكلمة**»، هكذا بدأ خطابه عام ١٩٣٣م ردًّا على **طه حسين** وتياره، ثم كشف خطابه عن أن «العروبة ليست عروبية» بل هى عروبة إسلامية: «حين أقول **الوطن** لا أقصد مصر وحدها، بل أعنى مصر وبلاد العرب الشقيقة **ودول 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 يواجِه بنفس الشدة خطاب «القومية العربية» البازغ أواخر الثلاثينيات (عبد الرحمن عزام - محمد على علوبة..) 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 الأوروبيين - هذا ما عبّر عنه البنا[٥٠].

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

وكما أشرنا صادف -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 التكيُّفى 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 (النديم، الأفغانى، عبده، رضا، الحزب الوطنى وإسلاميوه)، خاصة فى حل إشكال «الوحدة الوطنية» الذى كان مصدر معاناة فكرية عبر ثلاثة أرباع قرن؛ حيث فرّق البنا 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 البنا- رابطة حضارية ثقافية؛ وليست هى نفسها الرابطة التى تربط المسلم بدولته، دون أن يعنى ذلك تميزًا 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 أضحى الخطاب يؤسس **لهوية ذات قوام**، ذات شاخص: فالوفد وأحزاب الأقلية تكرس هوية وطنية صارت **مشخَّصة فى دولة** ما بعد دستور ١٩٢٣م، والقوميون صارت لهم **جامعتهم**، والشيوعيون صاروا يتمثلون الهوية فى **أحزاب سرية، وعلنية** (مصر الفتاة)، والإخوان المسلمون ينْصبون أنفسهم معبّرين عن الهوية الإسلامية كما يتبدى فى خطاب البنا الذى يتجاوز الدعوة إلى «الفكرة»، لكى يخلط بها الدعوة إلى «**الجماعة**» المعبّرة عن الفكرة.. **لقد تمأسست خطابات الهوية**، بل صار لمؤسساتها رموز فى الساحة العامة فيما يمكن ملاحظة أحد مشاهده فيما نسميه «**حوار القمصان: الخضراء والصفراء والزرقاء..**» الذى مثل سجالاً لاستقطاب الشباب للفكرة ولتجسداتها التنظيمية[٥٣].

وفى هذا المقام يحسن الإشارة إلى القضية التى ارتبطت بالهوية وخطابها برباط وثيق إضمارًا ثم تصريحًا؛ 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 مناط واحد: التغريب، فى التعليم، والمرأة (تعليمًا، وعملاً، دورًا اجتماعيًّا، وسياسيًّا، 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 بحروف لاتينية (راجع فى ذلك معركة لويس عوض - الرافعى، 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 غرفتى 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 ولطفى السيد كانا على حق عندما نصحا باستعمال العامية المصرية المهذبة بدلاً منها. وهذا ما يجب نحن أن نفعله... نستعمل العامية المهذبة التى نخاطب 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 أيدى الشيوخ الذين ينقعون أدمغتهم نقعًا فى الثقافة العربية: أى فى ثقافة القرون المظلمة. فلا رجاء لنا بإصلاح التعليم حتى نمنع هؤلاء الشيوخ منه ونسلمه للأفندية الذين ساروا شوطًا بعيدًا 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 أعمىً، وأعرج يحمل أعرجًا: «**إننا فى حاجة إلى رابطة غربية كأن نؤلف جمعية مصرية يكون أعضاؤها من السويسريين والإنجليز والنروجيين وغيرهم... مثل هؤلاء الناس النظاف الأذكياء نستطيع أن نؤلف رابطة معهم.. إننا أمة قد سرنا شوطًا بعيدًا فى الحضارة الغربية التى هى منا ونحن**

منها... » لكى 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 بروح الزمن يخبرنا، ولا يزال فلول المحررين من المؤيد والحزب الوطنى يخبروننا، نحن المصريين، عن الإسلام فى الصين تحت عنوان « أخبار العالم الإسلامى »... وكيف يمكننا أن نعتمد على جامعة دينية بينما فى العالم نظرية تقول إن الإنسان لم يكن راقيًا فانحط كما تقول الأديان، بل هو كان منحطًّا فارتقى، نعنى 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 بأوروبا 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 غالبيته 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، الهضيبى، والتلمسانى..)، وخطاب أخف (الغزالى، محمد جلال كشك...)، وخطاب مشايع للسلطة فى عروبيتها وفى مصريتها وفى سائر دوائرها.

رفض الخطاب اليوليوسى الأول (الناصري) الدينَ كقومية؛ حتى لا « تكون هناك فى كل مكان أعمال تنم عن التعصب »[٥٥]، فى سبيل تحييد الدين لئلا يفرض ولاءً 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، العروبية، الإسلامية، ثم الدوائر المتقاطعة: الأفريقية،

الأفروآسيوية، العالمثالية، وعدم الانحياز. كلها ظهرت ضمن خطاب «إعلامى-إعلانى» سياسى أيديولوچى **آمر، راسم للحدود والفصلات والوصلات، ممثلاً سياقًا جديدًا لتطوير الخطاب حول الهوية**.. إلا أن هذه الكثرة فى جهات الولاء نمّت عن **عدم الجدية الأيديولوچية**، حتى فى الولاء العروبى 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 تقريبًا** وصادر عليه، فإنه قد سمح بتصاعد خطابين إسلاميين متناقضين: أحدهما معارض للنظام ولخطاب هويته، وهو من رموز إخوانية تصدَّرها فى النهاية **الخطاب القطبى** حتى منتصف الستينيات، ثم الثانى- **خطاب مؤيِّد مساير للنظام وتمثل 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 عودة**، قبيل ثورة يوليو ١٩٥٢م ثم عقبها وحتى مصرع الرجل، منحىً عقديًّا دينيًّا **تتماهى فيه السياسة ضمن الفهم الشامل لمعنى «الدين/الإسلام»**؛ ومن ثم فقد: «وحّد الإسلام بين المسلمين جميعًا بما أوجب عليهم من الإيمان بربٍّ واحد، والخضوع لإلهٍ واحد، واتّباع كتابٍ 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 قبلة واحدة، وسياسة واحدة، وسلوك واحد، وأمر لا يختلف على أصوله اثنان**»[٥٧] هكذا أسَّس عودة المسألة.

رفض هذا الخطاب تعدد الدول داخل الأمة أو توزع الحكومات والرؤساء: «إن الأمة الإسلامية أمة موحدة تكوّن دولة واحدة، لها رئيس واحد، ولا يجوز للأمة بأية حال أن تتفرق وتتوزعها الحكومات والأئمة»[٥٨]. بل أسرف هذا الخطاب واعتبر واقع توزع الدول والأئمة عمل «**كفر خالص، إن فعلوه 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 توكيد ضرورة الوحدة الإسلامية الشاملة، المحققة لفكرة الأمة المسلمة»[٦٠]، لكن الملاحظ فى سياقنا - **سياق السجال الخطابى حول الهوية** - وحيث «الصراع على الدين» وخطاب السلطة المؤمِّم الموظِّف «للدين» والذى لا يفتأ النظام يعيد تفسيره كما يروق له، فإن الخطاب القطبى جاء بصياغة جديدة لمفهومات «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، إنما 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 قريبًا منها، أو تعويق هذا الواقع وتلك الحركة على نحو ما سار السجال الخطابى منذ الطهطاوى وحتى ما قبل ثورة ١٩ وخلال الحقبة الليبرالية؛ إنما برز اليوم **صراع «المُثل العليا البعيدة»، «صراع الحد الأقصى»**، ما بين خطاب التأميم والتوظيف الذى جعل «الدين» فى هوية الدولة لا يعدو مقام «الزينة» الزائدة، وخطاب الإسلامية العقدية البالغة أقصاها على نحو ما أشار المستشار البشرى بتعبير **الغالية**» (**من الغلو والمغالاة**)[٦٢]؛ حيث وضع البشرى فى «وعاء سببية» هذا الفكر معادلةً قوامها: «الآخر المقابل وأثره»: فـ«الغلو فى التغريب ولَّد هذا الغلو الدينى»[٦٣].

لكن الخطاب الدينى فى تلك اللحظة اليوليوسية الأولى اشتمل على وجه آخر للعملة هو **الخطاب الأزهرى** الذى لم يتجاوز كونه «ظلاًّ» دينيًا 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]. وتتحول مجلة «منبر الإسلام» من تبجيل الملك قبل شهر من الثورة إلى إبراز الأساس الإسلامى للثورة بمجرد قيامها، ووصف اللواء محمد نجيب بنفس أوصاف فاروق

الراحل[٦٥]، ثم تعود فتوى شيخ الأزهر لتجرد نجيب من «شرف المواطن» فى صراع الأخير مع عبد الناصر.

ثم جاء الخطاب اليوليوسى 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 التفاقم» و«تفاقم الخطاب»، بين العلمانى بأنواعه، والإسلامى بتياراته.

فتعود المواجهة بين الليبرالية التى سيتبنى النظام جانبًا منها، والشيوعيين الجدد من بقايا اليوليوسية الأولى، وكلاهما ضد خطابات الجماعات الإسلامية الجديدة والمتكاثرة وممارساتها التى تباينت على متَّصل (التصوف - الجهاد) وما بينهما من إخوانية مسالمة، وشراذم انعزالية.. **كلُّ ذلك أنتج خطابًا سجاليًّا حول الهوية**، وحول نظام الدولة وولائها بين الوطنية، والقومية العروبية، والانحياز الغربى أو الشرقى، والإسلامية.

لقد كانت حرب أكتوبر ١٩٧٣م منطلقًا «**لفوضى خطاب هوية**»، ثم كانت مناسبة توقيع معاهدة السلام المصرية- الإسرائيلية ١٩٧٩م مناسبة لانطلاق **حالة خطابية جديدة حول «هوية مصر»**، فجّرتها دعوات: مصر وحدها، حياد 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 عروبية أم إسلامية مصر، وإعادة النظر فى «الدوائر»؛ الأمر الذى حسمته دولة الأمرُ الواقع والقادر بغلبة «الذاتية المصرية» كأساس، واستبقاء ما عداها كتوظيف ومجالات استفادة.

اللحظة العولمية

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 ١٩٧٣م وزيارة السادات لإسرائيل ١٩٧٧م.

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

وصحافيون ومؤرخون وجغرافيون ومتفلسفون. ودخل فيه من يحسن ومن لا يحسن وبدت النغمة فى ظاهرها واحدة مع اختلاف مداخل التناول والاقتراب، فموسوعة جمال حمدان عن « شخصية مصر: دراسة فى عبقرية المكان »، ودراسات لويس عوض عن « تطور الفكر المصرى »، ونعمات أحمد فؤاد عن « شخصية مصر»، وتوفيق الحكيم عن « عودة الروح »، وبدت بعض هذه الكتابات تفيض حبًّا أحيانًا 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 الأيديولوچى 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 أواخر السبعينيات، وعبر عنه خير تعبير كتاب توفيق الحكيم « مصر بين عهدين (١٩٨٣م)؛ إذ أكّد على رمزية « الأهرامات الفرعونية »، ورمزية « الحضارة المصرية القديمة » وتناقضها مع حضارة العرب بين الاستقرار والبناء المصريْن، والحركة والترحال العربيين، وتمنى توفيق الحكيم لو تزاوجت الحضارتان على أرض مصر[٦٨].

وشهدت الثمانينيات فى نصفها الأول تواتر هذه النغمة فى الخطاب الصحافى والأكاديمى كما عند زكى نجيب محمود « قضية تستحق النظر - الأهرام يناير١٩٨٤م »؛ حيث طرح أولوية مصر قبل العروبة، وأولوية ارتباط مصر بالعروبة قبل الإسلام، وإن كانت « العروبة 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 ويُبكى 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 التوجُّه الساداتى (يوليوس الثانى) الفكر القومى العربى وخطابه المتعلق بالهوية فى مصر، فى مأزق حقيقى، وأبرز كُفرَ أغلب القيادات العربية بالعروبة منطلقًا وهدفًا، الأمر الذى عبر عنه خطاب متدرج فى يأسه من «عودة الروح للعروبة» على نحو ما عبّر عنه السفير مصطفى عبد العزيز فى كتابه «العرب فى مفترق طرق»؛ حيث شبه المصير العربى الراهن بنفى نابليون واقتبس مقولته المعبّرة: «لا أحد سواى مسئول عن نكبتى، فقد كنت وحدى ألدَّ عدو لنفسى، 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 ومغزاها 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 المعبِّر عن «تكافل الهويات» ومركزية الهوية الإسلامية، وخطاب سيد قطب العقدى البرائى المُفاصِل/ المُفارق.

لقد شهدت هذه الفترة الأخيرة من رحلة القرنيْن لقاءً عجيبًا بين اليسار المصرى والتيار الإسلامى، فمحنة ما بعد ١٩٦٧م لليسار والتى تكللت بصراعهم مع السادات ١٩٧١- ١٩٧٢م والقضاء على مراكز قواهم، تواكبت مع انفراجةٍ فى خطِّ التيار الإسلامى **أفرزت تبنيًا يساريًّا 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 أحيانًا ضُمّ لهذا المشهد جريدة الأهالى لسان حال حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى.

لقد كان الخطاب اليسارى معبّرًا عن حالةٍ من «انعدام التوازن» و«تيه الهوية» **حيث الدولةُ ليبرالية المظهر والمعارضة إسلامية غالبًا**، ولا مكان فعلاً لفاعلٍ ثالث، الأمر الذى تكلَّل فى نهاية الثمانينيات بسقوط الكتلة الشيوعية وفرض ما عُرِف بالنظام العالمى الجديد وأمواج العولمة 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 يراهن عليها « تيار سلامى » يؤصل « للسلام » فى السياسة والعقيدة تجاه الآخر، من أصول الذاتية والهوية المصرية، غير القابلة للعنف منذ القدم، والتى تحولت إلى خيار استراتيجى ونزعة ثابتة بعد حرب أكتوبر ٧٣ (آخر الحروب - كما صرّح 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 ضمنيًّا، حتى مؤتمر جنيف للسلام بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣م، لكن الخطاب السلامى الصريح تبدّى فى خطاب السادات داخل الكنيست الإسرائيلى 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 وَجَدَ فى ردِّ الفعل السياسى العربى العام المقاطع لمصر ونظامها الحاكم، وجد هذا التيار الوطنى السلامى فرصته ليرفع شعار « مصر وحدها-مصر أولاً... » قبل أن يدلف العرب جميعًا ضمن « نادى السلام-الخيار الاستراتيجى »**؛ ليعاد تشكيل ليس هوية مصر وحدها؛ **إنما هوية سائر الأقطار المزَّقة ضمن سياقات جديدة مصطنعة من قبيل: الشرق أوسطية، الشراكة الأورومتوسطية، العولمة والقرية الواحدة...إلخ، بل والبعد الأفريقى**... لتتخلق 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 الوليدة، والهوية المركز والهويات الأطراف، والهوية الفاعلة **والهويات الموظّفة، والهوية العقدية والهويات المسيّسة، 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 وسجالاتها، قد يكشف لنا أن « تجديد الخطاب الدينى » المتعلق بالهوية حين يُفرض من قبل « **الآخر** » فرضًا، وفى هذا السياق الذى يشهد إرساء قواعد جوانتانامو الكونية... هذا قد يكشف عن **غايات « تسميم الهويات » واستراتيجياته وآلياته، وإضفاء المزيد من « التأزيم »** و« التسميم » و« **التقزيم** » 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، والتى استدعت خطابًا، واستدعاها تطور الخطاب عبر مسيرته -خاصة فى مفترق طرقه-، كانت قضية «النظام السياسى الأمثل للحكم وتنظيم المسألة السياسية فى مصر»؛ الأمر الذى يحسن تتبعه وكشف مفاصل تطوره.

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

«قال ممثل السلطان لعمر مكرم: كيف تثورون على من ولاه السلطان عليكم، وقد قال الله تعالى ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [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 دائمًا الحق فى أن يعزلوا الوالى؛ **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 عزله وخلعه»[٧٢].

عقب هذه اللحظة المكرمية التى تكافئ اللحظة الجبرتية الأولى انتقل الخطاب انتقالة واسعة إلى جواب «**من يحكم**: الراعى منفردًا ؟ أم الراعى؟! باسم الرعية أم الراعى والرعية؟ أم الرعية قبل الراعى من خلال ممثليها؟»، هذه الانتقالية من الجوهر إلى الشكل -مع ضرورية الجوهر ولزوميته وعدم القدرة على التخلص منه- أرسلت ظلالاً متداخلة على المسألة عبَّر عنها سير الأحداث وسيرورتها، وعبَّر عنها أيضًا خطاب سجالى ترجع أولى إرهاصاته إلى اللحظة النابليونية وخطابها.

اللحظة النابليونية والاستجابة الجبرتية

فى منشوره الذى تصدر حملته على مصر، وعد نابليون المصريين المطاوعين بأنَّ عهد العسف المملوكى قد ولّى، ليحل محله عهد يمكنهم فيه حكم أنفسهم بأنفسهم، ثم أوفى نابليون بشكل ماوعوده -أو بموعوده شكلاً- حين أقام نظام دواوين استشارية وتدبيرية وزع عددًا منها على أقاليم القطر، وجعل للقاهرة واحدًا مخصوصًا يعاون حاكم القاهرة الفرنسى « ديبوى »، فى حين شكّل لعموم البلد ديوانًا عامًّا مركزيًّا برئاسة الشيخ عبد الله الشرقاوى الذى انتخب لذلك انتخابًا سريًّا. أشار **الجبرتى** إلى ذلك بشىء من الإعجاب نظير ما كان عليه الحال من جوْر العسكر المماليك وإضاعتهم لشئون الرعية. لكن الملاحظ على كل من **خطاب نابليون وخطاب الجبرتى**، أن مسألة « مَنْ؟ » لم تَطْغَ على مسألة « **بماذا؟** » إذ وعد نابليون -وأشار الجبرتى إلى- أن ذلك كان تنظيمًا « **لإجراء الشريعة** »، وأنه لم يقرَّر -فى البداية- ما يخالفها من قوانين أو تشريعات أو نُظم، إلى أن تكشفت العلاقة الاستعمارية (الاستخرابية) 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 شيئًا ما مع محاولات الجنرال مينو التدخل فى شئون الدِّيّة والتوريث وعقود الملكيات، بل نظام القضاء نفسه بطرح مسألة « المحاكم الطائفية »، فيما عرف باسم « **المشروع 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 الأوروبية، الأمر الذى تبدت إرهاصاته 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 ألوانًا أو جوانب من العدل والتسوية والحق. هكذا جاء مدخل « الاستحسان العقلى » ليفصم بين الشىء ومرجعيته، ويفضّل الأول على الثانى.

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

الحقيقة: إسماعيل[٧٣]، مع تنامى «السماحة العثمانية» مع الأقليات والأجانب وتجلى ذلك على النواحى التشريعية والقضائية، ليفضى كل ذلك إلى **تسرُّب التشريعات والتنظيمات الأوروبية إلى الدولة العثمانية وولاياتها وعلى رأسها مصر. فإلى جوار** إصلاح «التنظيمات» وتطوير الأحكام فى مجلة الأحكام العدلية، كانت التعديلات الإدارية و«اللوائحية» فى عهد محمد على إيذانًا بتفاقم 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 الملّية (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 للشريعة الإسلامية من الحكم بها، أو التشريع بالاستنباط من قواعدها وأحكامها، فضلاً عن انفصام النكد القديم الذى وقع بين السائس (المملوكى والعثمانى) المتغلِّب، وبين العلم بقواعد وأحكام السياسة الشرعية والالتزام بها.

لقد عبرّ تطور 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 المؤطّرة والميسّرة» لمثل هذه التحولات المجتمعية، وللخطاب 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-المملوكية» والتى تركت ما لقيصر لقيصر، وما للناس للناس، وما للعلم للعلم- هذه الجدلية أكسبت الخطاب الدينى حول تطور نظام الحكم فى مصر الكثير من محدداتها وخصائصها.

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

غير المُؤثر. وتعالى «السياسى» ثم احتكاره من قبل «السائس» جعل عملية تحديث النظم أشبه بعملية إدارية تدبيرية لا شأن لها بالشريعة 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 اقترابًا» 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 لزرع هذا التسرب كآلية شبه منتظمة، إلى أن جاء الاحتلال ونَظَمَها 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 الأوروبى»، فيما تجلى فى خطاب «اللوائح» (راجع اللائحة الأساسية -لشريف باشا- عصر إسماعيل للرافعى)، ثم فى خطاب «المجالس» نفسها (عبد السلام المويلحى فى مجلس شورى النواب، وتحول خطاب السلطة إلى سجال المعمّمين والمطربشين)، لقد ظهر هذا «الاستحياء» فى دخول المعترك السياسى وما ترسله الظلال الخديوية من مهابة على الداخلين فى شيوع خطاب الثورية فترة إسماعيل؛ لكى يأتى عصر توفيق وانقلابه على التجربة النيابية دافعًا لخطاب جديد أكثر تجرُّؤًا، بداية من نقد الحال السياسى العام، وبروز خطاب «المطالبات»، وتدّرج «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 كاشفًا عن كثير، أن «مطالب الجيش والأمة» كما زعق بها عرابى فى عابدين ١٨٨١/٩/٩م دارت حول «الإصلاح السياسى» إسقاط الوزارة «المستبدة»، وإقامة «حكم **نيابى على النمط الأوروبى**». كذلك كانت كلمة عرابى المشهورة «لقد خلقنا الله **أحرارًا** 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 النظرة الاستعلائية من السائس والاستفرادية بـ« السياسى » تبدت فى حكمة الخديوى - وقابليات نقض هذه النظرة 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 مزدوجة بين تأصيل الحرية دينيًّا من جهة، **وتنظيمها وتجسدها** « على النمط الأوروبى » من ناحية أخرى. من الواضح أن سير الأمور نحو التغريب العملى التشريعى والقضائى والسياسى كان متقدمًا بمسافة غير ضيئلة **عن سير الخطاب** الذى لا زال يحمل منطلقات دينية، والذى استمر كذلك من خلال المنتدى الأفغانى وما تولَّد 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 « عالمة بالشريعة ومقتضياتها »، ومن ثم بين أصحاب « حِسٍّ » دينى وانتماء وعلم مُجمَل من جانب، وفاقدين لهذا الحسِّ والانتماء (ينهون عنه وينأون عنه) من جانب آخر.. الأمر الذى صاغ السجال الخطابى فى إطار جدليات غير ذات صلة مباشرة بالشريعة 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، وشروع 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 للشريعة الإسلامية[٧٥]، قطع الاحتلال المسيرة، ليعيد تشكيل اللجنة برئاسة حسين فخرى باشا (ناظر الحقانية فى أول

وزارة تحت الاحتلال) وعضوية بطرس غالى (وكيل الحقانية) وإيطالى وفرنسى وإنجليزى، لكى تضع التقنينات الأهلية؛ فإذا بها منقولة نقلاً يكاد يكون حرفيًّا 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 «الترقيعات» كانت تصب فى خانة إزاحة القضاء الشرعى جانبًا، 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 الحقانية -المشار إليه سابقًا- يتقدم بمذكرة تطالب بوضع «حدود» لاختصاص المحاكم الشرعية(٧٧).

لقد جُوبه هذا الخطاب السلطوى بخطاب سلطة أيضا (داخل مجلس النظار نفسه) مثَّله 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 شيئًا، الأمر الذى دفع البعض لنفى أية مقاومة فكرية فى مواجهة اللجوء إلى التقنينات الأجنبية، وادعاء أنه كان هناك شبه إجماع على أن ذلك خطوة تقُّدمية(٧٩)... وقد كان **مجلس النظار هو** الساحة الأساسية للمعارضة الأولية كما تبيِّن محاضره 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 حيِّزًا يؤبه له.. وكذلك المشائخ وذوو الخلفية الشرعية. نعم إن شيوخ الأزهر أنكروا على الحكومة تدخلها فى المحاكم الشرعية ومحاولاتها السيطرة عليها، وذكر 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 إبراز محاولات لمحمد على، ثم لإسماعيل ورفاعة فى تقنين الشريعة الإسلامية، ثم حاول الأساتذة الثلاثة أيضًا تأكيد أنه « لم يترك مفكرو 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، والخطابَ 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 إزاحة بقايا التشريع الإسلامى من الحكم، وكان تشريع ١٨٨٣م خطابًا بغير مخاطَبين، يُتبع ولا يرى ولا يُسمع... كل ما هنالك أن المصريين حين أفاقوا وصار لهم خطاب سياسى -بعد تراجع المد الثورى العُرابى- شغلتهم قضايا « الإصلاح » شُغلاً ثقافيًّا، فيما كان الخطاب السياسى موجَّهًا نحو الإنجليز ووجودهم، لا حول النظام السياسى وترسيّاته ومنطلقاته.....

إن الخطاب الذى يُعدّ مؤسِّسًا لهذا التنويم، والاستبعاد الفكرى عن هذه البؤرة، هو خطاب الشيخ محمد عبده الذى مثل خطابه إعلانًا بالصلح مع السياسة من خلال الهجر والإغضاء، ثم مقايضة المجتمع بالسياسة، الأمر الذى ألفى قبولاً عاليًا عند الإنجليز (اللورد كرومر)؛ فأشاد به فى مذكراته وعمل على مؤازرته وتعميمه كمدرسة. انتقد الشيخ أستاذه الأفغانى فى ثورته السياسية، وتمنى لو كان سَعْى الأفغانى لإصلاحًا اجتماعيًّا، وقال « لو أن السيد جمال الدين تقرّب من السلطان بمقدارٍ يمكّنه من حمله على إصلاح التربية والتعليم من غير تعرّضٍ لفساد حاشيته، ولا تدخل فى شئونهم -بل مع مساعدتهم على أغراضهم الخسيسة- لكان حسنًا، ولقدر على أن ينفذ مآربه ..... إلى قوله .... لكنه تدخل فى شئون هؤلاء الفاسدى الطباع والأخلاق، وإصلاحُهم من المستحيلات، فأخفق مسعاه.. »[٨٢].

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

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

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

وإذا كان الكواكبى سوريًّا؛ فإن خطابه حول الاستبداد تم على أرض مصر، وإذا كان هذا الخطاب حاول التعبير عن تجربةٍ حية «لمسلم عربى» كما كان الكواكبى يقول؛ فإن الحالة المكترثة بالحرية وسد أبواب الاستبداد وذرائعه وفضح طبائعه، عادت تجد أن العدل يمكن أن يتحقق مع الدولة غير المسلمة، وأن الإسلام يمكن أن يبقى وصفًا مطلقًا 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 ولو لمثل عمر بن الخطاب(ﷺ)»**[٨٣].

هذا وخطاب الكواكبى وخطاب محمد عبده هما خطابان دينيَّان فى المسألة مصدرًا وموضوعًا، فما البال حين يغلب على الساحة خطابٌ ليس له من الدين سوى الموضوع؛ لا يكترث بالتزام الدين لا إجمالاً ولا تفصيلاً؟ إن الإنجليز الذين لمحوا هذا الفصام والإغفال العجيب راقهم استمراره مضمرًا، وعمدوا إلى تلبيس الأمر على النخبة والعوام.

وهذا التلبيس -الذى نجح الإنجليز فى دفع المصريين إليه- جعل الخطاب الوطنى -حتى فى طبعته الإسلامية- منصبًّا على الاستقلال (خروج الإنجليز) بغضِّ النظر عن البديل، وجعل المعارضة متَّجهة إلى (مَنْ يحكم؟) وليس إلى (كيف يحكم؟)، اللهم إلا باشتراطات القيم العامة: العدالة، والنيابية الشعبية، والقانونية الدستورية؛ ومن ثم فقد شهد الخطاب مرحلةً أقرب إلى العلمنة فى كل -أو أغلب- روافدها: ما بين علمنةٍ ظاهرةٍ 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)، وعلمنةٍ غافلةٍ تم إشغالها وإلهاؤها بالشكل عن المضمون، وبالمؤسسة عن وظائفها، وبالوظائف عن منطلقاتها ومرجعياتها.

لحظة مفترق طُرق 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 الذى فجَّر **مجالاً خطابيًّا** 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 صامدًا: إن الدستور « يجعل حكم الشعب، بيد الشعب ويفلت الأمة من عقال الرقِّ والاستعباد، ولا تبلغ الأمة هذه الغاية من الدستور؛ إلا إذا انتدبت عنها لحكمها أناسًا تشرَّبت نفوسهم روح الحرية والعدل والمساواة، وتوفرت فيهم **صفات المحاضرة** التى عمت الأمم »[٨٤] وفى هذا تتأيد ملاحظة د. محمد يونس على هذا التيار وأن خطابه انطلق من « منطلقات سياسية بحتة »؛ أى مصلحية « 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 جار واقعيًّا » فى الأخذ والعطاء حول لزوم الخضوع للحاكم ولو كان مستبدًّا بحجة خوف الفتنة أو التفرّق 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 « **كُرْد علىّ** » يقرر أن « الإسلام لا يمانع من قيام الأحزاب » ويؤصل لها من القرآن والسنة والسيرة[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 تعبيرًا عن الخطاب الدينى مصدرًا وموضوعًا فى مسألة الحكم ونظامه إبَّان الفترة السابقة والتالية مباشرة على دستور ١٩٢٣م؛ إلا أن خطابه لم يخرج

عن خطاب التمهيد والتبرير لما هو جارٍ مع بعض التنبيه على الفارق، ففى ظل الزخم النيابى والليبرالى - على الرغم من شحنه بعلمانية عميقة- لا تزيد **المنار** عن القول بأن الشورى الإسلامية تعنى الأخذ بالحكم النيابى؛ بل لقد غالت فى جعلها أصلاً أجمع عليه المسلمون « ومن ترك أو رضى بترك نص القرآن ومخالفة الإجماع المعلوم من الدين بالضرورة.. فهو كافر خالد فى النار كعبّاد الأصنام »[٨٨]. وجعلت تطبيق الشورى يعنى تكوين « مجالس النواب فى الحكومات الجمهورية والملكية المقيدة »، وراح رضا يؤصِّل لأنواع الحكومات غير المستبدة ومشروعيتها إسلاميًّا... إلا أن رضا أوضح إغفالاً كثيرًا لمسألة أن الشورى تكون فى غير الثوابت؛ فجعل « الدستور يوافق الشرع الإسلامى » دون النظر فى 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 بشىء، **بل عليه أن يتقيد بالشريعة والقانون الذى رضيه وقرره أهل الشورى** ».

إن الشرط الأساسى للدستور هو الرضا الشعبى، واختيار الأمة لواضعى الدستور. لقد اقتضى ذلك من الخطاب الإسلامى البارز والباقى 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 وردِّهم « إلى العدل والحكم بين الناس بالشريعة المطهّرة.... »[٩٠].

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

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

وإذ يجعل النفر العلمانى الشورى أصل نظام الحكم فى الإسلام؛ فإنهم يستخدمون فى ذلك أقسى الأحكام (قارن مع رشيد رضا والمنار): أن من يجحدون 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 العلمانى يكشف عن المغالطة الكبرى فى المسألة: فلم يكن المطلوب هو تفسير الدستور تفسيرًا شرعيًّا؛ 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 كلاًّ 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** » مفتاحًا لبناء النظام السياسى على قواعد لا دين فيها، بل « الجميع » أو « الجمع » أو الأمة (المصرية فى التعريف الأخير) وممثلوها هم أصحابها، وهى « لـ » « هم ». إن « اللام » حملت معانى الاختصاص والملكية معًا.. فالدين خاصّ بالله تعالى وملك له... أما الوطن فشأن 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 هويَّته 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 زيْف إسلاميتها إن عادت أو حقيقتها... وهذا من عجائب الأمور!!! نعم تحدث الشيخ الخضر حسين -فى رده على عبد الرازق- 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 غامضًا فى مسألة نظام الدولة الداخلى، الأمر الذى لاحظه البعض فى تجويز الشيخ: أن يكون النظام القضائى وقوانينه مختلفًا 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 المصّر على إعادتها لا يواجه الإشكال الأكبر: إسلامية الخلافة أم مجرد وجودها؟[٩٢]

هكذا كان الخطاب الإسلامى.. يكتفى بإثبات مسائله من حيث النظر والحكم الشرعى دون النظر فى الإمكان الواقعى وتحليل كيفياته 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 غيره (العقاد: الديمقراطية فى الإسلام)، وطه حسين، واسماعيل مظهر (المرأة فى عصر الديمقراطية)، وخالد محمد خالد (الدين للشعب، والديمقراطية أبدًا...)[٩٣]، يقابله خطاب يسارى (ماركسى) يشدد على الجانب الاجتماعى فى نظام الحكم وصلاته بالنظام الطبقى وما إلى ذلك... كلٌّ فى دائرة الخطاب العلمانى الرافض لاقتراب الدين من المسألة..

لقد برزت العلمانية وعبرت عن ذاتها بمنتهى الوضوح. فزعيم الوفد (النّحاس) يعلن ١٩٣٦م إعجابه «**بلا تحفظ**» بكمال أتاتورك الذى صاغ بعبقريته تركيا الجديدة... ومصدُر الإعجاب الأساسى «تفهمه -أى أتاتورك- لمعنى الدولة الحديثة التى تستطيع وحدها فى الحالة العالمية الحاضرة أن تعيش وأن تنمو»[٩٤].

من هنا كان الخطاب الإسلامى الجديد هو الذى مثّله الإخوان فيما خفتت سائر

الأصوات الإسلامية أو تراجعت. فهذا حسن البنا يرد مباشرة على تصريح النحّاس فى ١٩٣٦/٦/١٤م بقوله:

« فدولتكم أكبر زعيم شرقى عرف الجميع فيه سلامة الدين وصدق اليقين، وموقف الحكومة التركية الحديثة **من الإسلام** وأحكامه وتعاليمه وشرائعه معروف فى العالم كله لا لبس فيه. فالحكومة التركية قلبت نظام الخلافة إلى الجمهورية **وحذفت القانون الإسلامى وحكمت بالقانون السويسرى مع قوله تعالى** ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [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 النحَّاس باشا -وهو الزعيم المسلم الرشيد- موافق على أن يكون لأمته - بعد الانتهاء من القضية السياسية- برنامج كالبرنامج الكمالى يتولَّى كل الأوضاع فيها..؟ إلى قوله: ولقد كان من أعز الأمانى أن يؤيدكم الله؛ فيؤيد بكم الدين والأخلاق وتسلكون بالأمة مسلكًا يعيد إليها ما فقدته من استقلالها السياسى وتشريعها الإسلامى وخلقها الاجتماعى.... »[٩٥].

هكذا أعاد **خطاب البنا** وصُحُفه إلى الساحة السجالَ حول الفكرة والنظام الحاكم، وأوضح خلافه مع زعماء الليبرالية السياسية والوطنية العلمانية، وأن المسألة ليست فى الشكل وحسب وإنما فى المرجعية ومضمونها كفكرة ونظام؛ حتى قبيل وفاة البنا وهو يصرّح بذلك، فكتب فى جريدة « الإخوان » أواخر يوليو ١٩٤٧م: « والخصومة بيننا وبين القوم؛ أى الوفديين، ليست خصومة شخصية أبدًا، ولكنها خصومة فكرة ونظام، هم يريدون لهذه الأمة **نظامًا اجتماعيًّا ممسوخًا من تقليد الغرب فى الحكم والسياسة**، ونحن نريد لها وضعًا ربانيًّا سليمًا من تعاليم الإسلام »[٩٦].

لقد كان هذا الخطاب هو البديل عن صمت الخطاب الأزهرى والعالم المتعمَّد على نحو ما صرّح به الشيخ يوسف الدجوى للشيخ البنا 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 » تحديدًا: خطاب الإخوان المسلمين الذى قدّم أكبر زخم -حتى حينه- حول المسألة، والذى يكاد يكون كثّف المسألة فى هذا الحيّز: فالدولة الإسلامية هى التى تطبق الشريعة

الإسلامية وإلا فلا.... وخطاب آخر قوامه «استقلال التشريع والقانون والقضاء» وبتعبير آخر «**تمصير القانون والفقه**». يمكن الزعم بأن هذا السجال غير المتناقض بالضرورة مضمونًا أو كلاً قد برز فيه رمزان: **البنا، والسنهوري**. لقد ظل **خطاب البنا** لمدة عشر سنوات -منذ ظهوره- يساوره الاقتراب من السياسة، لكن خطابه عن الشريعة وضرورة تطبيقها أخذ منحى مهمًّا أواخر الثلاثينيات خاصة منذ انعقاد المؤتمر الخامس لجماعة الإخوان ١٩٣٨م، حيث قدّم مفهومًا للسياسة أو الحكم، والإسلام نفسه يصبُّ فى مجرًى مهمٍّ: «وهذا الإسلام الذى يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنًا من أركانه، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد... **والحكم معدود فى كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا الفقهيات والفروع**، فالإسلام حكم وتنفيذ **كما هو تشريع وتعليم**، كما هو **قانون وقضاء**، لا ينفك واحد منها عن الآخر[٩٨].

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

على الجانب الآخر كان خطاب تمصير القانون! ففى عام ١٩٣٤م يقول السنهورى: «**علينا أولاً أن نمصّر الفقه، فنجعله فقهًا مصريًّا خالصًا، نرى فيه طابع قوميتنا، ونحسّ أثر عقليتنا. فقهنا حتى اليوم لا يزال هو أيضًا يحتله الأجنبى، والاحتلال هنا فرنسى، وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا بأقل عنتًا من أى احتلال آخر، ولا يزال الفقه المصرى يلتمس فى الفقه الفرنسى الهادى المرشدَ، لا يكاد يتزحزح عن أفقه أو ينحرف عن مسراه، فهو ظله اللاصق وتابعه الأمين.....**»

وذكر -فيما يذكر البشرى- أن أهم الوسائل لذلك، **العناية** بالشريعة الإسلامية؛ «شريعة الشرق ووحى إلهامه وعصارة أذهان مفكريه»، ووصفها بالتراث الجليل الذى فيه «ما ينفع روح الاستقلال فى فقهنا وقضائنا وفى تشريعنا[٩٩].. لم يكن خطاب السنهورى هذا جديدًا..... فلقد كان هو -عند هذا الحد- خلاصة فريق ظل يتذكر ويذكّر 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 احترامًا فى النفوس، وأشد موافقة لأخلاق وعادات من وضعت له.... »[١٠٠].

- عبد السلام ذهنى ١٩١٦م: « إننى من **الفريق** الذى يعتقد بحق بأنه لابد 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 قائمًا ويبرز فى المناسبات؛ ولعل أهمها مناسبة المداولات حول مشروع القانون المدنى الجديد ١٩٤٧م الذى قدمه السنهورى...

يحاول البشرى أن يجعل **فريق المعارضة** هذا كثيفًا؛ إلا أن الواضح أنه لم يكن كذلك، ولم يكن مؤثرًا ولم يقدم البشرى أو كمال إمام أو العوا ما يدل بكفاية على كثافة هذا **الفريق**، فضلاً عن تأثيره[١٠٢].

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

إلا أنه -كما يلاحظ البشرى- فإن تيار « الاستقلال القانونى » آل -على يد السنهورى ومشروعه الذى اعتمد للتقنين المدنى المصرى الحديث ١٩٤٨م- إلى تقرير حق دعوة الاستقلال « لا بحسبانه استقلال « الذات » عن الغير فقط، ولكن بحسبانه أيضًا 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 » وشروح الفقهاء « المصريين » المستقرة..... أما الشريعة وفقهها فكانت مصدرًا كما يقول البشرى: « جد محدود »... لقد أثار هذا التقنين خطابًا معارضًا من الوجهة الإسلامية (محمد صادق فهمى، حامد بك زكى، وبالأخص حسن الهضيبى الذى رفض مجرد مناقشة الأمر إجمالاً وتفصيلاً حيث لم يكن القرآن والحديث المصدرين لكل تشريع[١٠٤].

إن السنهورى 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 يجدى ذلك فى العصر اليوليوسى حيث تبنى الدولة المركزية على الأرض لا فى الأوراق والوثائق!

اللحظة اليوليوسية:

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

فقد كان إلغاء الأحزاب السياسية ١٩٥٣م كافيًا فى اختفاء الوفد وأيديولوچيته 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 ١٩٥٤/١/١٢م 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 حربًا على الظلم الاجتماعى والاستبداد السياسى والاستعمار البريطانى، وهى بذلك ليست إلا تطبيقًا لتعاليم القرآن الكريم... »**[١٠٦].

الأمر الذى استجد بقيام ثورة يوليو هو: أن الخطاب الإسلامى وبعدما 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 همّا رموزه، 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، تتنوع العلمنة من « إقامة حياة ديمقراطية سليمة » إلى « الاشتراكية العربية وتحالف قوى الشعب العامل، والقوانين الاشتراكية وتنظيم الاتحاد الاشتراكى... » لكن الفلسفة واحدة: الحزب الجماهيرى الأوحد التقدمى..

بالطبع واجه هذا الخطاب سجالاً إعلاميًّا 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.... ولتتخلق حالة جديدة من الاستقطاب الخطابى حول المسألة بين مشروعيتين: علمانية الدولة (بألوانها الاشتراكية أو الليبرالية، الاستبدادية أو الدستورية...) وبين إسلاميتها.

اللحظة العولمية 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 العولمية 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.

ثالثًا: 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 التعلُّمية لتحرّك وعيًا جديدًا وأسئلة جديدة حول المرأة والتعليم والنظام العام للحياة فى مصر-كلٍ فى آن واحد. فمنشور نابليون الأول الذى استفتح به خطابه تجاه العقل المصرى ١٧٩٨م، إذ يتحدث عن المماليك يتساءل مستنكرًا، «فماذا يميزهم عن غيرهم حتى يستوجبوا أن يتملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شىء أحسن فيها، **من الجوارى الحسان و...**»[١٠٨] وذكر نابليون «**العلوم**» وذكر للمصريين أن «العلماء والفضلاء والعقلاء بينهم **سيدبرون 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 تعدِم هذه الحضارة قائمًا لها بهذا الأمر، وإن قلَّ ذكرهم وعزّ شهودهم فى الزمن الأخير، حيث دفع سواد اللغو والباطل أهل الجِدِّ إلى اعتزال المعترك، واضطرت الحالةُ المهترئة أهلَ الوعى إلى مجانبة السعى، وصون أنفسهم عن مخالطة العوام. لقد كان الجبرتى الذى وجه اللحظة النابليونية ابنًا لهذه الحقيقة، وأكثر الناس التصاقًا بالجامعين بين علوم الدين وعلوم الدنيا.

ولعل الموقف الشهير الذى جرى بين والٍ تركى اسمه **أحمد باشا كور** تولى 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، وأخبروه أن **لا علم لهم بهذه النوعية من العلوم**، فتعجب وسكت.

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

- **المسموع عندنا بالديار الرومية أن مصر منبع الفضائل والعلوم، وكنت فى غاية الشوق إلى المجيء إليها**، فلما جئتها وجدتها كما قيل: تسمع بالمعيدى 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 شيئًا، وغاية تحصيلكم الفقه والمعقول والوسائل، ونبذتم المقاصد، فقال له:

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

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

- نعم هى من فروض الكفاية، إذا قام به **البعض** سقط عن الباقين، وهذه العلوم تحتاج إلى لوازم وشروط وآلات وصناعات، وأمور ذوقية.. كرقة الطبع وحسن الوضع والخط والرسم والتشكيل والأمور العطاردية، وأهل الأزهر بخلاف ذلك، غالبهم فقراء وأخلاط مجتمعة من القرى والآفاق، فيندر فيهم القابلية لذلك، فقال الوالى:

- **وأين البعض؟** فقال:

- موجودون **فى بيوتهم يُسعى إليهم. ثم أخبره عن الشيخ والد عبد الرحمن الجبرتى**(١١٠).

من هنا جاء موقف **الخطاب الجبرتى** موقف من رأى بعدما سمع، ومن لمس بعدما تلمَّسَ، فكان منه أمام الفرنسيين بعضُ عجب بلا وله، وبعض إعجاب بلا ولع -على نحو ما أسلفنا- فلم تكن ثمة بوادر انقياد ولا اتباع لهذا الجديد الوافد، ولم يظهر فى خطابه تسمّم 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 وأشرنا إليه من قبل.

لكن الأمر اتسع مع «**الخطاب الطهطاوى**»، واتضحت الأسئلة التى ستمثل بقيةُ مسيرةِ «الخطاب الدينى» عبر قرنين محاولاتِ وسجالاتِ الإجابة عنها .لقد صدّر الطهطاوى خطابه ببيان الغاية المعرفية للابتعاث، والدفاع عنها، حيث أنطق رحلته «بحثّ ديار الإسلام على البحث عن **العلوم البرانية** 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 الطهطاوى إلى حالة من التخوّف التى سادت الرأى العام فى الأمة -إن صحّ 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 شيئًا **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 العالِم بالعلوم « الحكمية » والفنون؛ ومن ثم لابد من « **اتباعٍ** » ما (فالحق أحق أن يتبع) كما قال رفاعة، 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 مؤشرًا مبكِّرًا على قابليات « الفصم المبدئى القيمى الفكرى » بين العلم والتعليم والتعلّم من الآخر وبين ديانته أولاً: علمنة العلم والتعلّم والتعليم وأنسنته، ثم الفصل بين العلاقة العلمية (التعلّمية) بالآخر، والجانب السياسى ثانيًا، فلم يلتفت خطاب الطهطاوى تمامًا لهذا الجانب، ولم يذكر أنه أثناء حملته كانت عاصمة النور وعروس الأقطار ترسل نيرانها لا أنوارها على الجزائر، وتعادى الدولة العلية التى لم يأبه لها مبعوث « ولى النعمة وصاحب السعادة ». فرفاعة يضفى على « الباريزيين » خصائص ذكاء العقل ودقة الفهم والغوص « بالطبيعة » فى العويصات، ويدرسهم معرفيًّا واجتماعيًّا دون أن يأبه لوجههم الاستعمارى.

ومع انتباه رفاعة لـ« لا دينية » علوم الفرنساوية حيث تقدُّم الآداب والظرافة يسد عندهم مسدَّ الأديان، وتحل السياسة محل الشريعة، وعقائدهم القبيحة القائلة « إن عقول حكمائهم وطبائعهم 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 والترويج 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 ويراها عدلاً وإنصافًا وإنسانية ورحمة... ليصطنع الرؤية الجديدة للتحديث: إنها -كما صرح- منهج « **الاستحسان العقلى** »، وإذا كان رفاعة قد ألزم نفسه - مع قدرته على الالتزام- بألا يتعدى الاستحسانُ ما خالف الشريعة المحمدية (كما ذكرنا من قبل)،

فكيف الحال بمن سيقودون المسيرة والخطاب والحركة التعلُّمية من بعده ومن دونه، وعلى رأسهم ولى نعمته محمد على باشا؟

لم يكن رفاعة غافلاً عن الفارق بين استيراد «العلوم الفنية» أو «الفنون العلمية» المعتِمدة على «التجارب»، وبين استيراد «العلوم الحكمية» التى لهم فيها -على حسب ما ذكر- «حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية»، ... «فحينئذ يجب على من أراد الخوض فى لغة الفرنساوية المشتملة على شىء من الفلسفة **أن يتمكن من الكتاب والسُّنة حتى لا يغتر بذلك**، ولا يفتر عن اعتقاده، **وإلا ضاع يقينه**، وقد قلت جامعًا بين مدح المدينة وذَمِّها:

أيوجد مثل باريس ديارُ ... شموس العلم فيها لا تغيبُ

وليل الكفر ليس له صباحُ ... أما هذا وحقكم عجيبُ[١١٥]

وفى **طرائق التدريس** ألمح الطهطاوى إلى اعتراضه على أساليب التدريس **فى الأزهر** حيث تغلب عليه الشكلية واللفظية...إلخ[١١٦].

وهكذا أراد رفاعة لديار الإسلام (وبالأخص مصر) أن **تلحق** بالإفرنج المتقدمين، من مدخل «**التعلُّم**» والتعرُّف على علومهم، فتم تفسير «التقدم» و«التحديث» وما يقابلهما من التأخر والتخلف على أساس «**امتلاك المعرفة بهذه العلوم**» أو فقدها، وكانت دعوته موجَّهة لعامة الناس، كما توجهت إلى الباشا الذى كان قد وضع هذا الإطار للتحديث مقدَّمًا، 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 المستجدّة عليه، بل آثر تأسيس «**خط تعليمى جديد**» عُرف بالتعليم العام أو المدنى؛ وإنما هو التعليم العلمانى المنفصم عن الدين فى جوهره وفى مظهره، ومن هنا فقد بذرت بذور «ازدواجية الفكر والثقافة والتعليم فى مصر» التى لا تزال مصر تعانى 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 سينفردون بالقيادة السياسية والفكرية والثقافية مع مطلع القرن العشرين (مصطفى كامل، محمد فريد، قاسم

أمين، سعد زغلول، أحمد لطفى لسيد، مصطفى النحاس،...إلخ)، أضف 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 والقهاوى 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]، وتساويهن 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 «العِرْض والشرف»: «غاية الأمر أنهم يخطئون فى تسليم القياد للنساء، **وإن كانت المحصنات لا يُخشى عليهن شىء**»[١٢١]؛ لكى ينتهى الطهطاوى إلى انزلاق الاستحسان وتجميل صورة الآخر بقول خطير: «**وملخص ذلك أيضًا أن وقوع 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 جُرّب فى بلاد فرنسا أن العفة تستولى على قلوب النساء المنسوبات إلى الطبقة الوسطى من دون نساء الأعيان والرعاع...**»[١٢٢].

وهى زلة 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 فشكَّل 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 يكملن تعليمهن فى مدرسة المولدات، وقد تحولت السيوفية إلى السنية بعد

عزل 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 أدبًا وعقلاً، ويجعلهن 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 الرازق، ومصطفى كامل، مع فروق فى بعض المسائل.

اللحظة الاستعمارية: ومن ورائها تفاقم الخطاب:

كانت هذه هى البداية، لكن الأمر استشرى فيما بعد منتجًا خطابًا حول التحديث والتعليم والمرأة متصاعدًا 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 والرؤى الحضارية. وكانت بعثات أوائل القرن يرسل فيها المبعوثون من الرجال الناضجين فى مرحلة من العمر مما يلى فترة التربية والتنشئة، وهؤلاء أقل استعدادًا لإعادة التشكُّل والتقليد والمحاكاة، بينما ذهب مبعوثو النصف الأخير من القرن من صغار السن الأقل منعة. وصف عبد الله النديم واحدًا من هؤلاء على لسان أبيه فى واحد من أعمال النديم. قال الأب: « ولدى توجّه إلى أوروبا، وحضر يذم بلاده وأهله، **ونسى لغته** ». وكان النديم يسمى 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 الأجنبى التابع لبعثات التبشير الإنجليزية والأمريكية الكاثوليكية، وما استطاعت معاهد هذا التعليم أن تجذبه من « أبناء الصفوة السياسية والاجتماعية فى البلاد »[١٢٧]، من « المشارع الأساسية لهذه الاتجاهات فى فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى ... **المشرع الأول**: هو المدارس الرسمية الحديثة التى أشرف على وضع سياساتها دنلوب المستشار الإنجليزى لوزارة المعارف العمومية، وكذلك مدارس الإرساليات التبشرية أو المدارس العلمانية الفرنسية والإنجليزية... »[١٢٨].

ثم ظهر خطاب المرأة وتعليمها متفاقمًا، وظهرت أول مجلة نسائية (رأست تحريرها هند نوفل - الفتاة اللبنانية) عام ١٨٩٢م باسم « الفتاة » ثم توقفت بعد سنتين لتتوالى مجلات « الفردوس » 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 وجود المدارس لهن**.. »[١٢٩].

كان الخطاب فى أوله يدفع باتجاه **المأسسة لقضية تعليم المرأة (إقامة المدارس)**، حتى إذا تحققت وصارت الوسائل متوافرة، **جاء خطاب تفكيك متجمدات العقلية المصرية** حتى عند **الفتيات المتعلمات**، ثم **جاء خطاب « إشاعة الأمر»** وجمهرته، بالنداء إلى الخديوى، وإلى وزير المعارف، وإلى أميرات 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 التمادى 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 التغريبى... حيث التجربة الأوروبية حاكمة أو صالحة للحكم على التجربة فى الشرق ومصر)... إلا أن خطاب قاسم أمين كان فاصلاً مهمًّا 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 خطابٍ إسلامى يتخذ من المرجعية الإسلامية والتجربة الإسلامية منطلقًا، وخطاب علمانى يتخذ من التجربة الأوروبية هاديًا ونصيرًا.

فهاهى الأهرام تقرظ قاسم أمين وكتابيه، وتدعو إلى وجوب «**تأييد هذه المبادئ الإصلاحية، بأحكام النصوص، شرعية كانت أو غير شرعية؛ لأننا لو عدنا لأحوال أوروبا قبل تمدنها الذى نراه، لعرفنا أن هذه المصاعب التى نراها اليوم أمامنا قد رآها مصلحو أوروبا، 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» ونظائره من التحديث والنهضة «فالتأخر ليس من مستلزمات الإسلام، إذ إن الإسلام يقضى بالعدل والحرية وإحقاق الحقوق والتقدم»[133]، و«العلم واجب على النساء المصريات وبه صلاحهن، وبصلاحهن صلاح الأمة بأجمعها»، و«**لكن السرور 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 البنت 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 بمدلوليه: الاحتجاب فى البيت، والاحتجاب عن رؤية زينتها إلا ما ظهر منها :الزى، وهاجم الاختلاط السائد فى المجتمعات الغربية أو ما أسماه الطهطاوى (**اللخبطة**)[134]، لكنه فى «تحرير المرأة» يعود

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

ومن حيث المنهج فقد أبان خطاب قاسم أمين عن ميل للمزج الحججى 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 فسّرها أو فسّرت له. هذا الأسلوب الحججى المختلط، كان يفتح المجال أمام التيار الذى أبدى قابليات للاقتصار على معطيات « المعاصرة والحداثة والتمدن »، وترك « التاريخ المظلم الظالم » أو على حد تعبير **شبلى شميِّل** من أن الحجاب « **بقية من ضروب 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: اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا ». وهكذا كانت مسألة « المرأة » و« التعليم » من المسائل « المداخل » أو « البوابات » التى ينطلق منها الخطاب لكى يجعلها « مناسبة » لطرح قضاياه الأم الكامنة أو المضمرة؛ خاصة قضايا « التحديث » وبالأخصِّ « التحديث السياسى »: الدمقرطة واللبرلة، والأوربة الإدارية، وإحلال المؤسسات الوافدة أو مؤسسات الآخر محل مؤسسات الأمة.

إن طبيعة مسألتى « المرأة » و« التعليم » -كما كشف عنها تطور الخطاب حولهما- اتسمت بـ« التدرّجية » التى صارت نهجًا مألوفًا متكررًا فى الخطاب التغريبى، بدءًا 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 الخروج من خطة الخسف والجهل، ومن حبس الذل والفاقة.. ما دامت النساء محرومات من الحقوق، وغير عالمات بالواجبات** »[١٣٥].
- فالنديم ومحمد عبده، رشيد رضا وحرمه - 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 التغريبى 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 هو فى أن كل خطاب « تحديثى » ينتهى بأوحدية الحجة التجريبية التى لا تعدو تجربتها فى النهاية أن تتجسد فى التجربة الأوروبية. كان يبدأ مختلطًا مستعينًا 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 قيمًا وأهدافًا جديدة أخذ بها المجتمع المصرى.. »، إن هذه النهضة النسوية - كما يسمِّيها سلامة موسى- لم تأتِ 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 متوسطية الأوروبية] فلم تنتبه إلى قيمة ارتقاء المرأة إلا « **بسير الحوادث والاحتكاك بالحضارة الأوروبية** »(١٣٦).

كان هذا السجال طريقًا معتِّبرًا 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 شيئًا ما فى البدايات ، إلى أن يجد الخطاب التغريبى « 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 أيديولوچى، ومنطلقات متباعدة بشكل واضح.

- اعتماد منطلقات الخطاب العلمانى التغريبى على مساحات متغيرة متحركة، ثوابتها غير مؤكّدة؛ الأمر الذى مكّن هذا الخطاب من التعامل أو التفاعل المثمر بالنسبة له مع حالة ما قبل التحول العلمانى الوطنى ١٩٠٠-١٩١٩م (المرحلة الاستعمارية)، ثم مرحلة التحويل الليبرالى العلمانى المتزايد بين ثورتى ١٩، ١٩٥٢م، 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 العولمة. ومن ثم تميز هذا الخطاب بقدرة واضحة على توظيف مرونة أسسه فى التقولب والتكيّف مع التغيرات.. فتحول من المصرية إلى العروبية إبان الحقبة اليوليوسية الأولى، ثم إلى العالمية مع انفتاح النظام السياسى.
- أن الربع الأخير من القرن العشرين شهد -إلى جوار حالة **التفاقم الخطابى**- حول التحديث والتعليم والدمقرطة والمرأة .. انبلاج حالة من «الحدة» فى **الفصام** بين الخطابين العلمانى والإسلامى، بحيث صارت مساحة الوسط قادرة على فصم ذاتها ما بين ما هو علمانى بالأساس، وما هو إسلامى بالأساس.. ومن هنا جاء انفتاح الساحة أمام الخطاب الثقافى ليبرز فصامًا حادًّا.

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 هجومى غير رسمى.. فى الوقت الذى تكيفت فيه سائر ألوان الخطاب مع الخطاب اليوليوسى وسير الحوادث؛ كما تبدى فى حالتى الخطاب العلمانى 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 ويصبغ بصبغته كافة القضايا المتفرعة: بناء الدولة ونظام حكمها (الحاكمية)، التحديث بلا إحداث، الإبداع بلا ابتداع، تحرير المرأة: الحدود لا القيود.. إنها الصبغة الشرعية والعقدية المرسلة روحها على المسائل بما فيها الفرعيات... إنه بحسابات المغالاة/ الاعتدال، مثّل هذا الخطاب، فى هذه المرحلة غير الموائمة إطلاقًا، أقصى ما يمكن أن تمثله صمودية هذا الخطاب الإسلامى، وعدم سماحية هذه الثوابت بالتكيّف فى أحيان كثيرة. لقد كشف هذا الخطاب عن « ميل للتحدى خاصة حين يسفر التحدى عن وجهٍ معادٍ أو مستقوٍ استقواء ماديًّا ». لقد أسفر هذا الميل عن خفوت صوت التهدئة داخل هذا الخطاب (دعاة لا قضاة)، بل ومالَ خط التهدئة 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 الخروجَ من القفص السياسى الخانق إلى متسع اجتماعى وثقافى ودعوى، وسجالات خارج نطاقات الخوف والقلق والصدام- (مثل سجالات خالد محمد خالد ومحمد الغزالى، 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 العروبة 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 صفِّه، وتوجيه جزء منه (هذا الخطاب) نحو التكيف والبحث عن المشترك مع الواقع، وعدم مواجهته مواجهة جذرية. يتبين ذلك من تشظّى الخطاب إلى قطبيين، وإخوان، وصحافة إسلامية (إسلاميين مستقلين)، وخطاب جماعات كبيرة وجماعات صغيرة؛ خطابات تكيف، وخطابات انغلاق، وخطابات صدام، وخطابات إصلاح، .. لقد جدّ على هذا الخطاب أنه أعرب عن حالة من الشعور بالتحرر والانعتاق، وأنه صار خطابَ « صحوة وإفاقة »، وأنه صار خطاب حالة عامية، وأنه صار خطابًا متصلاً بين الداخل والخارج، وأنه خطابَ مشروعٍ متعدد الروافد، وأنه خطاب تراسّت أسسه

وتأصيلاته، ويمارس أدوار التفعيل والتشغيل وشق الطريق نحو كسب المعركة على شقيها: الخطابى والواقعى.

اللحظة العولمية:

لقد أفرزت حالة العولمة مزيدًا من ارتباط الخطاب العلمانى بمنطلقه التغريبى، حيث إن سمةً مضافة اصطنعتها العولمة، أو ربما كشفت عنها ورسَّختها، وهى «الاتصال القريب بين الخطاب العلمانى والخطاب العولمى»، هذا الاتصال ثم التواصل تمثَّل فى تبنّى كل من الخطابين لأطروحات الآخر، وتقديمها على صورة «مشارع/ أطروحات/ مبادرات/ نداءات..» لإحداث «الإصلاح العلمانى/ العولمى المنشود» فى الأمة؛ لإدخالها فى العصر، وإنقاذها من براثن التقليد والأصولية والراديكالية والتطرف والماضوية والإرهاب... تلك الأوصاف التى أضحى يوصف بها الخطاب المقابل، داخليًّا وعالميًّا.

إنه بعد أن أسفر تخلخل الخطاب العلمانى عن بروز أشكال جديدة متداخلة منه إبان الانفتاح، كاليسار الإسلامى، والإسلاميين الليبراليين، وخطاب الاستنارة الإسلامية... جاءت العولمة ونظامها الجديد لتجد فى «الخطاب الإسلامى» عدوًّا جديدًا، ثم تركز منه على الجانب المانع الرافض للمرجعية الغربية، المقاوم لها فكرًا وعملاً وخطابًا، باسم: «التطرف الإسلامى»، «الأصولية الإسلامية»، «الإرهاب الإسلامى»... ولتضم إليه الكثير من الروافد غير المتكيّفة بوضوح، الأمر الذى ازداد جلاء عقب ١١ سبتمبر ٢٠٠١م.

ومن هنا انتقل السجال الخطابى إلى مستوى آخر: مستوى كونى، يصطف فيه الخطاب العلمانى المصرى فى دائرة الخطاب الغربى اصطفافًا مباشرًا، ولم يعد يدعو للأخذ بما لدى الغرب فى التحديث؛ بل بإملاءات الخطاب الغربى، فصرنا أمام خطاب علمانى كونى.. يقابله خطاب إسلامى كونى (يتراوح بين الحوارية: حوار الحضارات، بشكل مطلق أدنى إلى السلامية الوطنية المصرية فى 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 التَّعَلْمُن، وبين المصارعة على كسب المعركة الخاصةبنظام حكم الدولة، النظام العالمى (الأمة فى مواجهة الغرب..)، وبين خطابات غير أصيلة تفرزها أشكال التداخل السابقة تدعو إلى فك الاشتباك الكونى 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 وطه حسين، حيث السعى إلى « **أسْلمة 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 خلقًا 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 غالبًا بالقضاء عليها من خلال مراحل التسميم والتأزيم والتقزيم والتأميم السابق الإشارة إليها فيما يمكن أن تقدم مؤسسة الأوقاف نموذجًا لها، فضلاً عما كشف عنه تطور الخطاب حول مؤسسة الأزهر وتطور خطاب المؤسسة ذاتها.

الخطاب حول مؤسسات الأمة: الأوقاف نموذجًا

منذ آواخر 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 الرئيسين: دعاة المرجعية الغربية، ودعاة المرجعية الإسلامية، « أو بين أنصار الجديد »، و« أنصار القديم »[١٣٨] فنجد أن إثارة الموضوع بدأت « صحفيًّا » 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 الأوروبى على نحو ما بدأ فى سلسلة مقالات **لقاسم أمين** نُشرت فى جريدة « المؤيد » خلال الفترة من (١٨٩٥ - ١٨٩٨م) والتى نشرها بعد ذلك فى كتابه « **أسباب ونتائج** »[١٣٩].

أقرَّ 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 قصدٍ 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 شيئًا من ماله**، ولكن أملَ النفس تغلب على همامتها »،

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

إذا كان قاسم أمين لم يدَّع أن الوقف ليس من الشريعة ولم يطالب صراحة بإلغائه، فإنه قد فتح الباب لمهاجمة الوقف أمام خصوم الوقف حتى أصبحت الدعوة إلى إلغائه قاسمًا مشتركًا 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 متفردًا، فوصفه بأنه « **نظام عتيق منافٍ لمبادئ الاقتصاد السياسى، وللمدينة الحديثة** »، وأنه « نظام **غير جائز شرعًا، وأنه ليس من الدين أصلاً، ويجوز** للحاكم إلغاؤه بالمرة، **وأن يمحوه محوًا تامًّا** »، 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 تمهيد 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 والذرية من الضياع والتضييع، خاصة فى سياقات التراجع التى مرت بها الحضارة الإسلامية أخيرًا. من هنا لعبت آليات التأزيم دورها (تحويل المشكلة ممكنة الحل إلى أزمة مستعصية ودون نقاش كافٍ أو كفء)، 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 فى الدين وجائز بإجماع المسلمين**، وأن خانكى « **يريد إبطال الوقف فى الإسلام أو إباحة التصرف بالأوقاف تمدينًا للمسلمين بزعمه، وقطعًا لطرق الخير والبر فى 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 حدةً- أوقع المسألة فى **مفترق طرق الخطاب** لينتظم فى سلك السجال الأوسع حول الهوية والتجديد والتحديث وإعادة بناء المنظومة العامة؛ إذ ارتبط الجدل حول الوقف هذه المرة بمجمل القضايا الفكرية والثقافية التى احتدم حولها الجدل آنذاك بين أنصار الوافد وأنصار الموروث. كما تعددت أدوات الجدل حول الموضوع -أيضًا- فشملت إلى جانب الكتابة فى الصحف والمجلات؛ إلقاء الخطب والمحاضرات، وتأليف الكتب، وطرح القضية للمناقشة فى **البرلمان**، والمطالبة علانية بحل الوقف الأهلى فى مجلس النواب[١٤٢].

ففى عام ١٩٢٣م أصدر **مصطفى صبرى** - المحامى- كتابًا بعنوان « **اقتراحات فى إلغاء الأوقاف الأهلية** » لم يختلف مضمون ما جاء به عما سبق أن نادى به عزيز الخانكى، 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 الكبيرين: حزب الوفد والأحرار الدستوريين لتقليص سلطات الملك، وكان من بين عناصر هذا التقليص **تحدى سلطة الملك فيما يشرف عليه من أوقاف، وطريقة تعيين شيخ الأزهر وشيوخ المعاهد الدينية مما كان من شئون الملك فى الأساس**، وبقيت سلطات الملك عليها فى عهد دستور ١٩٢٣م باعتباره « العادات المرعية » التى أشار إليها الدستور[١٤٣].

فى نفس العام حين أشارت **لجنة الأوقاف بمجلس النواب** فى تقريرها عن الميزانية السنوية لوزارة الأوقاف - إلى **سلبيات** الوقف الأهلى، ورأت اللجنة أنه من المحتم على البرلمان والمهتمين بشئون البلاد الاجتماعية أن يفكروا فى **صلاحية بقاء نظام الوقف أو عدمه**، فدار جدل عنيف بمجلس النواب بين **خصوم الوقف - وعلى رأسهم عبد الحميد عبد الحق، ومحمد على علوبة ويوسف الجندى - وبين أنصاره، وعلى رأسهم محمد نجيب الغرابلى - وزير الأوقاف**

إذ ذاك. وكان سعد زغلول رئيسًا لمجلس النواب فى تلك الفترة، وقد أيد وجهة نظر أنصار الوقف، وقال إن « على كل من يهمه 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 الخيرى والأهلى، وأن تجعل ما ينشأ جديدًا من الوقف الأهلى لا يكون إلا مؤقتًا(١٤٥). فتصدى الشيخ **محمد بخيت المطيعى** للرد عليه بمحاضرتين بتاريخ ٢٠ فبراير ١٩٢٧م، و٢٠ يناير ١٩٢٨م فند فيهما الحجج التى استند إليها علوبة باشا، وأكد على أنه « **لو جاز لولاة الأمور إبطال 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 يدَّعون وجود فرق بين الدين والعلم، ويقولون أن الدين قاصر على الأمور الروحية وقد كذبوا وافتروا** »(١٤٦).

وإلى جانب ما طرحه الشيخ بخيت فى الرد على علوبة باشا، أصدر العلماء بيانًا شاملاً أوضحوا فيه « **حكم الشريعة الإسلامية فى الوقف الخيرى والأهلى** »، ووقع على البيان ٤٥٠ عالمًا 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 تمثلت 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، ففيما كان المشايخُ يخرجون البيانات ولا يتابعونها، والرسائل العلمية تعد فى الكليات الأزهرية كان خطاب التغريب المؤسسى يتضافر مع الواقع المؤسسى الأشمل أو الأفعل: الدولة ومؤسسات الحكم.

ففى منتصف الثلاثينيات تقدمت «**لجنة الأوقاف بمجلس النواب**» باقتراح إلى المجلس فى تقريرها عن ميزانية الأوقاف فى سنة ١٩٣٦م تطلب فيه «**الموافقة على إصدار تشريع بمنع 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 أنصبة الميراث؛ حيث قرر **أن علاج المخالفة لا يكون بالإلغاء وإنما بالمطالبة برد القسمة إلى أصول الشريعة إن كانوا يدافعون عنها**[١٤٧]. وفى هذا يتشابه رد 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 بوازرة العدل «تقوم بوضع مشروع قانون شامل للأحوال الشخصية وما يتفرع عنها، والأوقاف والمواريث والوصية وغيرها مما يدخل فى اختصاص المحاكم الشرعية والمجالس الحسبية». وهكذا بدأت الخطوات العملية للإصلاح المنشود!

ورغم هذا التضافر العلمانى فإن خطاب التهوين ضمن الجانب الشرعى كان سائدًا، 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 والشيوخ فى أغلبيتهم، **أما الرأى العام فلم يكن مغتبطًا 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 بالأمانىّ.

فقد استمرت جولات السجال حول الوقف داخل البرلمان بمجلسيه النواب والشيوخ - أثناء مناقشة مشروع قانون الوقف، وخاصة فى سنتى ١٩٤٤و١٩٤٦م، وقد لجأ كل من الفريقين (خصوم الوقف وأنصاره) إلى استخدام حصيلة ما دار من جدل حول نظام الوقف منذ بداية القرن، لدعم موقفه، وتأييد مطالبه داخل البرلمان وخارجه، ولا جديد. فخصوم الوقف - بالمجلسين- ركزوا على سلبياته، وكان مدخلهم إلى ذلك- كما كان دائمًا- 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 حظرته فى سنة ١٩١٢م**، وألمانيا فى سنة ١٩١٩م. واعتقد خصوم الوقف أن القضاء عليه **أحد شروط التقدم واللحاق 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 بالمجلسين[١٥٠] - أيضًا - فقد ركزوا فى دفاعهم عن وجهة نظرهم على **إيجابيات الوقف**، وكان مدخلهم إلى ذلك - كما كان دائمًا- **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** » موحَّد للوقف فى تاريخه، وهو القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م، الذى يعد أيضًا 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 توالت بعد ذلك القوانين التى أدت إلى **ضمور مؤسسة الأوقاف فى مصر، بإلغاء الأوقاف الأهلية التى كانت على الذرية والتى كانت ستؤول أعيانها بعد انقضاء الذرية إلى جهات الخير، وبضم الأوقاف التى كانت على جهات برٍّ عامة إلى وزارة الأوقاف واندماجها 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 لكى يضفى حالة من « **تأميم الدين** » بعد « **تحييده** » و« **توظيفه** ». إن التأميم والتوظيف سمحا لهذا الخطاب أن يقول كل شىء مهما كان متناقضًا مع ذاته، فعلى الرغم من مناداة عبد الناصر -فى عدد من خطاباته- بضرورة « **عدم إقحام الدين فى السياسة** »؛ « لأن فى هذا إفسادٌ 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 وللخطاب حولها إيذانًا بمرحلة « موت » لخطاب الأوقاف، لتصير الكلمة عنوانًا 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 جليًّا من استعراض الجدل الحاد الذى ثار فى الخطاب الدينى حول الأوقاف، أن هذا الخطاب فى حقيقته كان استمرارًا للصراع الفكرى بين الاتجاه العلمانى التغريبى، والاتجاه الإسلامى، وأن كلا الاتجاهين اختلف مفهومه **للإصلاح** عن الآخر؛ فإن كان الاتجاه العلمانى قد رأى فى مؤسسات الأمة الموروثة معوِّقًا للنهوض وأنه لا يمكن الاعتماد عليها فى تقدم الأمة، ومن ثم رأى: أن مؤسسة كالأوقاف 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 يقر بأن نظام الوقف به بعض السلبيات ولكنه كان حريصًا على أن اقتلاع هذه المؤسسة من جذورها ليس إصلاحًا بل تخريبًا، ولذلك دعا إلى دراسة هذه السلبيات دراسة معمقة، وأن تتم معالجتها بخطة إصلاح حقيقية تُبقى على تلك المؤسسة ولكن بعد القضاء على ما لحقها من عيوب.

واتضح كذلك أنه: إذا كان هذا الخطاب السجالى قد بدأ ثقافيًّا بين مفكرين ومن خلال الكلمة فقط؛ فإن أنصار التغريب قد ساهموا فى تحويل الجدل حول الأوقاف إلى جدل ثقافى سياسى حادٍّ حينما حاولوا فى البداية الاستعانة بالسلطة التنفيذية لهدم نظام الوقف، ثم لجأوا إلى السلطة التشريعية حتى تمكنوا من استصدار قانون يمهد لإلغاء نظام الوقف برمته. وقد بدا الجانبُ الآخر على وعى بذلك من البداية مدركًا أن الخلاف حول الأوقاف هو جزء من الخلاف بين «الجديد» و«القديم»؛ ولذلك احتشد أنصاره وكتبوا المقالات والكتب والمحاضرات، وأصدروا البيانات المطالِبة بحماية الوقف، إلا أن هذا الفريق لم يُبدِ سعيًا واضحًا لتكييف الظروف السياسية والاجتماعية لصالحه، ولم يبدُ حريصًا على متابعة تحولات الخطاب التغريبى حين راح يستقوى بسلطات الدولة لإزالته.

وحين انتقل الخطاب حول الأوقاف إلى المجال السياسى البحت بتدخل الدولة بالفعل، عندئذ سكت الخطاب الثقافى والفكرى تمامًا، وتكفلت الدولة المركزية بالمسألة؛ بإصدار تشريعات متتابعة -بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م مباشرة- قضت تمامًا 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 التأزيم حين أشير إلى التعليم الأزهرى كعائق، ونظام غير موائم على نحو ما تبدت إرهاصاته فى خطاب الطهطاوى؛ ليتطور أمر الأزهر إلى جامعة مريضة مترهلة تقاد كالأعمى ولا تقود 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. وبتتبع دور الأزهر فى فترة الأربعينيات لكى نصل إلى الفترة السابقة على ثورة يوليو

١٩٥٢م مباشرة، نجد أنه وبالرغم من أن بعض علماء الأزهر أدوا دورًا فى الحياة السياسية المصرية حتى قيام الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩م، إلا أنه وبصفة عامة فإن تنازع السلطة من ناحية، والاحتلال البريطانى 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 بعامة، وتركزت مطالب علمائه فى نواحٍ مادية بحتة، الأمر الذى جرّأ السلطة فى خطابها تجاه الأزهر، وأفرز خطابًا أزهريًّا 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 ميزانية 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 النحّاس على شيخ الأزهر هو تهديده بضرب الأزهريين بالرصاص إن لم يعودوا إلى الدراسة(١٥٨).

وخلال **المرحلة اليوليوسية** يأخذ **خطاب الأزهر وخاصة «خطاب الفتاوى»** طابع التفصيل على مقاس «الإرادة السياسية المتنفذة» لتصير 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 صُرّح بها كأيديولوچية رسمية للنظام منذ مطلع الستينيات وإصدار الميثاق (القوانين الاشتراكية ١٩٦١م، الميثاق ١٩٦٢م)؛ حيث انبرى كل رموز المؤسسة الأزهرية يسوّغون ثم يؤصلون إسلاميًّا وشرعيًّا ما كفروا 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 الروحية»، 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 أزهريًّا 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 مديرها أحمد حسن الزيات- تتجه إلى تعبئة المجتمع نحو الاشتراكية، وأسلمة الاشتراكية وتعريبها لإبعاد شبهة الماركسية، بل وعقد المقارنات بين الإسلام والاشتراكية والقوانين الوضعية التى تنتهى بأن أوجه الاتفاق تجبُّ 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 العلمانى قد تحقق بالفعل واستبدلت المؤسسات الحديثة بالمؤسسات التقليدية، ومع ذلك لم تحدث النهضة التى تم الحديث عنها كثيرًا؛ بل -على العكس من ذلك- زاد تخلف الأمة، وكان إلغاء الأوقاف وتدجين المؤسسة الأزهرية وتقويض المحاكم الشرعية وحصرها وقصرها من أهم الأسباب الرئيسية فى ذلك؛ باعتبار هذه المؤسسات مثلت قاطرات للحراك والفعل والفاعلية والفعالية فى المجتمع المدنى المسلم بل والقبطى؛ مما كان يحول دون تغول الدولة المركزية فى كل شىء مهما كان خاصًّا أو شخصيًّا، وسيطر «السياسى» وهيمن على كل ما هو «عام» و«مشترك» و«مجتمعى» فى غيبة مؤسسات الأمة.

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

إن كل هذه الموضوعات فرضها سؤال 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 العلمانى عادة ما يقف موقف المثير -باسم التجديد والتطوير والإصلاح والتحديث- ثم تتوالى الاستجابات والخطابات المترددة جيئةً وذهابًا. لكن المسيرة فى منتصف القرن العشرين كشفت عن خطاب إسلامى حادٍّ، أعاد طرح وفرض أسئلة جذرية ليس على المقابل العلمانى فقط، ولكن على الخط الإسلامى الآخر (التقليدى والأزهرى بخاصة الذى جرى تأميمه).

اختلطت قضية التعليم ومؤسسات الأمة بقضية التحديث وبقضية المرأة اختلاطًا عميقًا حجب أحيانًا فقه أولويات المسألة...لم تتطور مسألة **التعليم** مع «خطاب» إنما مع «حركة» أولاً؛ فقد كان **التعليم الأزهرى** -فى مطلع الفترة محل الاهتمام- متصدرًا ووحيدًا تدعمه **الكتاتيب**، ولما جاء محمد على بحركة «تحديث مصر، وبناء مصر الحديثة على المنوال الأوروبى»[١٦٥]، وجد أن تغيير الأزهر ليناسب أهدافه أمر عسير، فتركه على حاله، وراح يضع لبنات نظام تعليمى على النمط الأوروبى الحديث، وخاصة الفرنسى، وعلى أيدى جماعة من أتباع «سان سيمون» (زملاء أوجست كونت) ليتم تأسيس تعليم علمانى «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: الدينُ وتعليمه يبقى على حاله معزولاً عن عصره، والعصر بأوروبيته الغالية (من الغلو) يُصطنع له جهاز ونظام وفلسفة تعليم، يشرف عليها أوروبيون 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 باطّراد سريع.

لقد كانت النتيجة الأساسية لهذه **الحركة الفارقة** هى **فرْق** الأمة إلى التيارين الأساسيين اللذين استغرقا الساحة، ضِمْنهما وفيما بينهما شراذم كثيرة: من ساروا فى الركْب و«**قالوا هذا عارض ممطرنا**» واستبشروا بالتحول وبشّروا بالتقدم والتحديث، وراحوا يبحثون عن إزالة المعوقات (الموروث) أمام الوافد المستنير، وبين من عدَّوا ذلك «غزوًا» حضاريًّا و«تهديدًا» للدين والقيم والثوابت.

مرة ثانية تسبق « الحركةُ » و« الممارسةُ الواقعية » الخطابَ، 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 أوروبية المصدر. لقد كان « **الخطاب حول التعليم** » ساعتها خافتًا باهتًا بالنسبة لسير الحركة التى أفرزت ليس كما يشاع « ازدواجية » بل « **غثائية** » الكثرة التعليمية: مدارس حكومية، مدارس خاصة، مدارس مصرية، مدارس أجنبية، مدارس إسلامية قليلة جدًّا كالتى أنشأتها الجمعية الخيرية الإسلامية ١٨٧٨م، ثم مدارس تبشيرية واضحة الاسم والمسمَّى تكاثرت وربت على كل المدارس الأخرى عددًا وعُدة، ثم جاء الاحتلال الإنجليزى ليكرسها تحت رعاية دانلوب باشا..

وكان الخطاب غير مطروق، وهو فى نفس الوقت مسبوق بحركة صاخبة وكثيفة.. **فخطاب الطهطاوى** المشار إليه من قبل فى كتبه الثلاثة، لم يستثر خطابًا مؤيدًا ولا معارضًا عبر عقود القرن التاسع عشر، إنما واكبته حركة تجاورته 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 لطه 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 الامتهان والدعوة إلى دمج هذا التعليم فى التعليم العام تارة باسم الحداثة (سلامة موسى)، وتارة باسم القضاء على الازدواجية لحفظ الوطنية الواحدة والمشترك المصرى (طه حسين)، وتارة باسم المصلحة الأزهرية خاصة مع إهمال الدولة للأزهر وتدليلها للتعليم الأميرى وطلبته (مثل مطالبات د. إبراهيم بيومى مدكور 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 دمجه ومماهاته 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 إيذانًا بعودة الولايات المتحدة لقلب مصر مكانة بل ومكانًا، 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 انعكاسًا لموقع الولايات المتحدة الأمريكية نفسها على الساحة المصرية »(١٦٩).

وعلى كلٍّ، فإن الخطاب لم يكن صدًى للواقع ولا مؤثرًا فيه؛ إذ كانت الدولة المسيطرة (بالاهتمام) على التعليم العام، والمسيطرة (بالإغفال) على التعليم الأزهرى، تحرّك مسألة « الإصلاح » حسب « سير الحوادث » و« اتفاق الظروف »، إلى أن جاء **عصر الثورة -الدولة اليوليوسية-** وخطابها التقنينى 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 « **التجاور** » بين نوعى العلوم دون دمجها، كشف عن أن الجانب الإسلامى من التعليم أضحى يعامَل على أساس أنه « الحائط المائل= المايلة » يجرى « التحديث والتطوير والإصلاح و.. » 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 التغريبى يميل إلى « **الغرس الصامت** » لمؤسسات وتواضعات وأوضاع طالما أصَّل لها الخطاب العلمانى

التغريبى... وأن الخطاب الإسلامى غالبًا 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 التأصيل والانتباه إلى «مناهج المقررات الدراسية وفلسفاتها» إلا متأخرًا مع بروز ما يسمى بالصحوة، 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 بأقسى أدواته وآلياته، فكلاهما (الغرب والتغريبيون) 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 التكنولوچيا الحديثة إلى التعليم».

ومن هنا نربط أيضًا بين مسيرة «تعليم المرأة»، و«إشراك المرأة فى العمل الاجتماعى والثقافى والتعليمى» ومساواة المرأة بالرجل[١٧١] إلى خطاب «تمكين المرأة» والتى ترجمتها الحقيقية «تسليط المرأة» تفرقة بين تعبيرى enabling وبين empowerment، وأخيرًا فى المطالبة برفع راية الاستسلام من قبل الخطاب المساجل لكى لا يكون سوى الخطاب العلمانى الغربى (وليس التغريبى الآن) العولمى (الأمريكى/ الأمْركى)، 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 تفسيرًا منطقيًّا وواقعيًّا كذلك.. فقد يتبادر إلى الذهن من هذا الاستعراض التاريخى الموجز لخريطة

الخطاب الدينى ضمن سجال «الإسلامى - العلمانى» أن ثمة تراجعًا للخطاب الإسلامى عبر مسيرة القرنين قبالة الخطاب العلمانى وامتداداته اللهم إلا خلال الآونة الأخيرة؛ الأمر الذى يتطلب تفسيرًا علميًّا. 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 عرَّفنا عناصره فى مطلع الدراسة- يمكن أن تسهم فى تفسير ذلك التراجع الظاهر للخطاب الإسلامى التأصيلى أمام نظيره العلمانى التغريبى 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 التغريبى وخطابه العلمانى على حساب التيار التأصيلى.

- منهج كلٍّ من الطرفين:

فمن الملحوظ أن أصحاب الفكر العلمانى -ونتيجة الحالة الحضارية المشار إليها وتعاطيهم معها- قد اكتسبوا ميزة نسبية تمثلت فى منهجية مواءمة حكمت تفاعلاتهم، وَرِثوها من خلال تبنى المناهج الغربية التى أثبتت فعالية مع العصر ولو لم تلقَ 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.

- التواؤم مع المرجعية السياسية الحاكمة:

فالدولة التى نشأت فى ظل مشروعات التحديث والنهضة الأولى، ثم ترعرعت فى كنف الاستعمار، ثم ورثته فكرًا ونظمًا وقيمًا 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 الإسلامى قد استطاع -خاصة فى الآونة الأخيرة- أن يطور من آلياته المنهجية والفكرية والأدائية فى التفاعل مع العصر ومستجداته وتحدياته، وأن يتجه صوب النظرة الشاملة التى تعبر عن «المنظور الحضارى» للنظر فى التحديات التى تجابه عالم المسلمين؛ وإذا بهذا الخطاب يراكم على ذاته صعودًا، فيما أصيب الخطاب المقابل بحالة من حالات التوقف عن المراكمة والتكلس فى سياقاته الفكرية وحججه بلا تجديد ولا تطوير، وبدا أنه يعانى من الأزمة التى بدا للكثير من المدارس الفكرية الغربية أن تعبر عنها كـ«أزمة فى المنهج».

لقد واجه الخطاب التغريبى العلمانى وحاضنته فى سياقنا (الدولة-القومية) سلسلة من الأزمات ساهمت فى تدهوره فى الشوط الأخير، لعل أهمها:

- الأزمات والنكبات المتوالية فى بناء ونماء الدولة-القومية أو قل: الدولة المركزية، بعد ما سمى بالاستقلال أو منذ بوادره، حتى إن البعض أشار أو دعا إلى تأسيس «علم النكبات العربية»[١٧٤].

- الصعود العولمى وطغيانه على سيادة الدولة المركزية ومكانتها، وإصرار طوفان العولمة على إنتاج دول تابعة أو مستباحة لا غير، مما أوقع التيار العلمانى وخطابه فى 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 خيّر بين استبداديْن من قبل سياقيه الحاضنين: الدولة فى الداخل، والغرب فى الخارج.

- سياسات «الدولة الكونية» (المارقة بحق) والتى تقود الحضارة الغربية اليوم، تلك السياسات التى اصطبغت بخطاب «دينى يمينى محافظ» استحال على الخطاب التغريبى 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/

الإسرائيلى، واتباع سياسات الكيل بمكيالين، وسياسات شبه عنصرية تجاه العرب والمسلمين فى 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 ترددًا بين خطاب اجترار أو خطاب تبعية وانجرار. وهنا يتساءل المرء: هل الأولى بالتجديد هو الخطاب غير الدينى أو الخطاب العلمانى؟!

وفى هذا السياق أيضًا، تثار مسألة: « من يتحمل المسئولية عن التردى العام وحال السجال المتواصل: الخارج أم الداخل؟ التيار العلمانى أم التيار الإسلامى؟ » تلك المسألة التى يمكن ضمها إلى دائرة الأسئلة التخييرية بحدة والشائعة فى أوساطنا الثقافية. بيد أنه فى إطار المنهج الذى تستند إليه الدراسة فى تطوير المقولة المنهجية لمالك بن نبى 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 السُّننية » للتاريخ ومسيرته وسيرورته، فإنه من المهم الإشارة إلى أن الحديث عن دور للخارج لا يمكن أن يكون منفصلاً بأى حال عن الداخل وقابلياته التى تتعلق بتوجهات الخطابات المتساجلة. إن تمكّن الخطاب العلمانى -بآلياته وامتداداته- فى فترة ما إذا كان متصلاً - كما قلنا - بالحالة الحضارية، فإنه أيضًا ليس إلا تعبيرًا -من ناحية أخرى- عن افتقاد الخطاب الإسلامى للكفاءة والكفاية والحجية المناسبة والقادرة على الإصلاح الفعلى. إنه ليس الداخل وحده ولا الخارج وحده يمكنه أن يفسّر المسار.. بل الأقرب أن يقال: إنه التفاعل بينهما وأنماطه.

ففى مسار البحث تبين كيف أن المشكلة المثيرة لسائر سجالات الخطاب الدينى تمثلت فى « الوافد » وفى كيفيات استقباله؛ وذلك فى نفس سياق السؤال المحور: كيف ننهض؟ كسؤال متّحد طرحت له إجابات مختلفة؛ ذلك أن السؤال نفسه حمل قراءات مختلفة اختلافًا مرجعيًّا 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 فى نظْم « أسئلة النهوض » كما تبدى فى « منظومة أسئلة الهوية » وترتيبها؛ كجزء لا يتجزأ من منهج النظر الكلى. فإن كثيرًا من الخطابات التى 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 تحديدًا- وماذا نرفض؟) كان -على مشروعية السؤال فى ذاته- نهجًا معيباً؛ ذلك أن حجية هذا السؤال لا تتأتى فقط من صياغته ولا من إلحاحه فى ذاته، ولكن تتأتى كذلك من موقعه ومكانته داخل منظومة أسئلة الهوية. فالكلمة (نأخذ): تقتضى أولاً أن نكون عارفين واعين بـ »من نحن؟ : السؤال الأول »، وواعين تاليًا 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 عوجًا، ﴿ أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [آيه ٢٢ سورة الملك]. ولذا خرج من هذه الخطابات مَن يشككون أصلاً فى حقيقة « الهوية » وإن كانت لها معنى أو ثوابت، ومَن يسخرون من تعبير « ماذا نملك »؟ ويبادرون بالهجوم على التراث والتسقّط لمعايب يعممونها والدعوة للقطيعة معه(١٧٥).

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

رابعًا: حول مركزية مفهوم الهوية، وعلاقة الثابت والمتغير فيا:

عود على بدء: هوية الخطاب وخطاب الهوية:

فى عصر ازدادت 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 حدًّا، قد يقابله تفكير من نوع آخر يعبر عن أقصى درجات

الانعزال والانغلاق والانكفاء والاكتفاء بذاته، يعبر عن حدَّة فى المواقف والرؤى، وتصلّب فى التوجهات والأحكام.

وكلتا الرؤيتين (اللاحدية) و(الحدية)، تتصور فكرة وقضية «الهوية» بأنها قضية ناجزة؛ تارة بالنهاية (نهاية الهوية) أو بالتغير الانقلابى داخلها (ما بعد الهوية - أو الهوية الجديدة)، هذا عند الذين لا يعرفون حدودًا بالنسبة للتفكير فى مثل هذه القضايا، أما الصنف الثانى صاحب الرؤية الحدّية، فيرى قضية «الهوية» باعتبار أنها قضية ناجزة وفق رؤيته الصلبة المنغلقة، فيرى أنها قضية «منتهية» ولا يعترف بعناصر تغيّر فى الواقع المحيط بها يؤثر ليس فقط فى تصورها، ولكن كذلك فى طريقة تشغيل مفهوم «الهوية» وتفعيله على أرض الواقع، وقد يرى فى مسألة الهوية - وضمن رؤيته الانعزالية- إمكان عزلها عن محيطها الداخلى والخارجى، 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 رؤية فلسفية للثابت والمتغير والعلاقة بينهما، لعناصر الثبات ونشاط الحركة وديناميّات فعلها وفعاليتها.

بقى ضمن هذه الرؤية أن نعقب بنقطة أخيرة يمكننا أن نشير إليها بـ» سرطان الهوية». والحالة السرطانية للهوية هى عمليةٍ تنافٍ داخل الإنسان تحاول فيه الخلايا السرطانية السيطرة على الخلايا الحيّة العَفيَّة، وحينما تتمكن منها تحولها إلى خلايا سرطانية، هذا من داخل جسم الإنسان، وسرطان الهوية هو حالة التنازع والتنافى والاستبعاد والرغبة فى هيمنة رؤية على رؤية، 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 الإمكانات لتجديد النظر إلى قضية «الهوية» دون التبشير بنهايتها، أو التفكير بصيانتها عن طريق التجميد، أو دون محاولةٍ لتحويل الهوية من نواة صلبة إلى حالة غازية أو سائلة.

ومن هنا تبدو لنا أهمية البحث فى إشكالية «الثابت» و»المتغير» والعلاقة بينهما داخل كل قضية أو مفهوم أو ظاهرة، وضمن حركية دائبة داخل دائرة الثبات، وحدود تحرك الفهم والرؤية نحو «المتغير»، دون أن يعنى الثبات جمودًا فى الطبيعة، أو سكونًا يمنع الحركة، أو

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

«الهوية» بهذا الاعتبار فيض متجدد، لا يمنعه ثباته فى نواته الصلبة من إمكاناته للتفاعل مع الواقع المتغير. «الهوية» بهذا الاعتبار تظل مشروعًا تحت التأسيس، وليست هناك نقطة ما يكتمل عندها إنجازها، كما أن تحققها على نحو تام، ليس ممكنًا، والكمال هنا شىء نناهزه ونقاربه، ولا نستحوذ عليه. ومن هنا نرى أن «الهوية» بحاجة إلى تجديد مستمر يبلور مفرداتها، ويدفعها نحو التجسيد والتحقق بما يضفى 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 عالة 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 سلبى، 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، وبالتالى يفقد وجوده الذى له. كذلك الذى يلقى بنفسه فى «الآخر» هل يبقى له من علاقة تميزه؟ 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 الضرورى «التضحية بالهوية من أجل الوجود»، لهو كلام مردود وباطل؛ لأنه لا وجودَ من دون هوية، فالهوية والوجود متلازمان؛ وبالتالى 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؛ وبالتالى فإن مَن يغادر ذاته بالمطلق 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 ثمة بَوْن شاسع بين الحياة الوهم، وبين الحياة الحقيقة.

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 وجودًا قابلاً محضًا لأن أكون أى شىء؟ أى أستحيل من كونى وجودًا مشخصًا 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 إزاء قوة الاستلاب التى يمكن أن تمارسها هوية أخرى على هويتنا؛ واستتباعًا على وجودنا الخاص. وهى أساس قوة الاحتفاظ بالحضور والشخصية، وبالتالى 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. وبالتالى، إذا ما فقد الجسم قوة المناعة وحال الممانعة بات مهدّدًا من أقل الأمراض خطورة وفتكًا، كذلك الأمر مع فقدان الهوية يصبح التهديد أوسع وأشمل وأفدح ضررًا. وكأن فقدان الهوية هو بمثابة «أيدزة» للوجود الإنسانى فى مقابل «الأيدزة» التى تصيب الوجود البيولوچى للإنسان، ولذا كان طبيعيًّا أن تستنفر الهوية كل إمكاناتها عند التحدى أو المواجهة .. تمامًا، كما هو طبيعى أن يستنفر الجسد كل قواه الدفاعية لحفظ وجوده ودوامه وبقائه وتنشيط فاعلياته.

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

والهوية لا تستمد وجودها فقط من نفسها وإنما تستمد وجودها أيضًا 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 التاريخى وفاعليتها الحضارية. فالهويات القوية والفاعلة تاريخيًّا وحضاريًّا يكون اقترابها من الآخر أقل حرجًا وخوفًا، إن لم يكن بلا خوف أو حرج مطلقًا، أما الهويات الضعيفة على مستوى الحضور والفاعلية التاريخية والحضارية تكون على النقيض من ذلك؛ إذ تقوى لديها رغبة الالتصاق بنفسها، فى حين يشتد شعورها بالخوف من الآخر.

حركة الهوية فى التاريخ تعنى ضمن ما تعنى أنها -أى الهوية- « لا تفترض ثباتًا فى الحال، ووحدة فى المبتدأ والمآل »، وبالتالى ليس صحيحًا « إن نحن افترضنا أننا ذوو 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 المنطقى للهوية والمعنى الفلسفى. فالهوية بالمعنى الأول -والتى يعبر عنها بمبدأ الهوية، والذى يصاغ وفق التالى: « أ هو أ » أو (أ = أ)- هو الذى يفيد الثبات، والمقصود هو ما إذا كانت قضية ما صادقة فهى صادقة أبدًا .. فى حين أن الهوية -وكما أظهرنا ابتداءً- لا تعنى بالاصطلاح الفلسفى، أكثر من التعين والتشخُّص، أو ما يكون به الشىء هو نفسه وليس شيئًا آخر، أى ما يميزه عن سواه. والتميز لا يستبطن مطلقًا معنى الثبات، فمضمون التميز ودرجة التميز والتعين يختلفان فى الشدة والضعف مع الوقت وبحسب المعطيات والظروف، فليس التميز معطى أوليًّا و نهائيًّا، فهذا ما يتناقض مع طبيعة الوجود، بل مع أى موجود، ولكنه يرتبط بحال الحركة الناشط، فإذا كانت الحركة بالمعنى الفلسفى العميق لا تعنى « فناء الشىء فناءً مطلقًا ووجود شىء آخر جديد »، وإنما هناك « وجود واحد مستمر.. يتدرج ويثرى بصورة مستمرة »، بكلام آخر.. إننا إزاء حركة فى درجات الوجود، فى سلم الوجود؛ أى لجهة الضعف أو الشدة، فإن هوية الوجود بما هى عين تعيّنه وتشخصه، لابد من أن تخضع أيضًا لمنطق الضعف والشدة أيضًا وفى مسار التعين والتشخص والامتياز.

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

درجات التعين والتشخص والتميز، وبالتالى 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 تزال 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 ودور متمايزان 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 جميعًا، ولا يمكن إلا أن تضعف الكيان، وربما - أو باليقين- قد تهدد الوجود ذاته. ألسنا أمام صورة مرعبة؟!.. « بعضى يمزق بعضى »، وهناك فارق بيّن وواضح بين حوارات نافية لأصل الخلية الحية والنواة فيها، وحوارات تقوى وتنشط الجهاز المناعى الحافظ لعافية الكيان وفاعليته.

الحديث عن الهوية وعن مفهومها، وعلاقات الثبات والتغير فيها، ووسطها الذى تتحرك فيه وبه، إنما يشكل مشروعًا بحثيًّا 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 حروفه- يشكل واحدًا من المفاهيم المعقدة والمركبة التى يجب الوقوف عندها وعليها، وبهذا الاعتبار فإننا لازلنا نعتبره 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- قسمات مشروع للتعريف بالهوية يحل بعض إشكالاته، ويؤصِّل كثيرًا 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)، والتى هى عبارة عن اضمحلال القدرة على التمييز بين الصواب والخطأ، والعجز عن اتخاذ القرار فى المسائل الكبرى والمصيرية.

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

إن الأمر على ما يقول الحكيم البشرى من أن « **..تكوُّن الفكر الإسلامى الحديث عبر عشرات السنين الماضية، ومن عدد غير محصور من المفكرين والقادة والمصلحين، وتبلورت بعض قضاياه بتجارب عديدة. وهو فكر يتشيد وتتراص لبناته تحت خط النار، كما لو كنت تبنى قلاعك وسط قصف مدافع الخصم عليك، ووسط ما يمطرك به من صواعق الصواريخ ونيران القنابل والطائرات، ولا تزال اللبنات تتراص والبناء يشيد ..** »

هكذا نرى عمليات تجديد الخطاب الدينى والمطالبة بها إنما تتم فى ظل ما يمكن أن نسميه بالضغوط الحضارية.. وغالبا ما تقترن هذه الضغوط بالتنازع بين أحوال القوة والضعف، العزة والوهن، الغثائية والتمكين.

ومن هنا وجب علينا أن نتدبر تلك الإسهامات التى تنتقد التصورات السائدة حول مفهومى الموروث والوافد، بما يقدم تحليلات حول جدلية العلاقة بين مضمون هذين المفهومين على مستوى التأصيل النظرى، وعلى مستوى الممارسة التاريخية أيضًا فى ظل تلمس مفهوم الاستقلال الحضارى، وضرورة حشد قوى الأمة وتياراتها الفكرية المتباينة من أجل إنجاز هذا الاستقلال. موصولاً كل ذلك بإطار المرجعية التى تشكل « **منهجًا ينظر إلى الإسلام بوصفه أصل**

الشرعية ومعيار 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 عدَّته 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، الازدواج المؤسسى، تنوع الرؤى الإسلامية للواقع، المظاهر والعوامل المعوِّقة 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 تجدده 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 بالحملات الغربية سواء أكانت الحملة الفرنسية أو الحملة الإنجليزية وحتى وقتنا الحاضر متمثلةً 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 وَصِلَة:

تجديد الخطاب الدينى فرع يلحق بأصل، وهو التجدد الحضارى وتجديد الأمة:

الوصل بين الحالة الخشبية للرافعى، والطلاء الزائف لهويدى، والقرن الأبتر والقرن اللقيط للبشرى:

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 وردّه إليه ردًّا جميلاً هو «تجديد الخطاب الدينى»، حتى نحرر مفهومه ولا نتبع كل صيحة من هنا أو هناك، أو أى مفهوم له يُراد أن يُرسَّخ تحت مطارق المدافع، والحملات المختلفة.

هذا الأصل .. فماذا عن الوصل؟!!

الوصل: إنما هو بين كلام قيلَ من زمنٍ لمصطفى صادق الرافعى فى وحى القلم، وآخر غضّ موصول به لفهمى هويدى حول التجديد الزائف والإصلاح الضالّ، أو الإصلاح المخروق، وثالث دائر بين قرن أبتر وقرن لقيط يحدثنا عنهما البشرىّ.

هذا **الوصل** الذى يقتضى أيضًا 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 يَصْعَد «الخطيبُ المنبرَ وفى يده سيفهُ الخشبى يتوكّأ عليه، فما استقر فى الذروة حتى خُيّل إلى المتفحّص «**أن الرجل قد دخل فى سر هذه الخشبة، فهو يبدو كالمريض تُقيمه عصاه، وكالهرم يُمسكه ما يتوكأ عليه، ونظرتُ فإذا هو كَذِبٌ صريح على الإسلام والمسلمين، كهيئة سيفه الخشبى فى كذبها على السيوف ومعدنها وأعمالها**»...

وتاللّهِ ما أدرى كيف يستحل عالِم من علماء الدين الإسلامى فى هذا العصر أن يخطب المسلمين خطبة جمعة وفى يده هذا السيفُ .. علامةَ الذُل والضّعة والتراجع والانقلاب والإدبار والهزْل والسخرية والفضيحة والإضحاك؟! ومتى كان الإسلام يأمر بنَجر السيوف من الخشب ونحتها وتسويتها وإرهاف حدّها الذى لا يَقْطع شيئًا، ثم وضعها فى أيدى العلماء يعتلون بها ذ ُؤابة كل منبرٍ؛ لتتعلق بها العيون وتشهد فيها الرمز والعلامة، وتستوحى منها المعنويةَ الدينية

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

... وخطبَ العالِمُ على الناس، وكان سيفُه الخشبى يخطب خطبةً أخرى، فأما الأولى: فهى محفوظة معروفة، ولا تنتهى حتى ينتهى أثرها؛ إذ هى كالقراءة لإقامة الصلاة، وكانت فى عهدها 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 عقلتُها أنا عن تلك الخَشَبة وكتبتُها، وهذه هى عبارتها:

وَيْحكم أيها المسلمون!.. لو كنتُ بقيةً 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 معًا؛ لأن فى وفيكم المادةَ الخشبية والمادة المتخشِّبة!..

(ويضيف الخطاب الخشبى):

وَيْحكم !.. لو أنه لخطيبكم شىء من الكلام النارى المضطرم، لما بقيتِ الخشبةُ فى يده خشبةً؛ وكيف يمتلئُ الرجل إيمانه بإيمانه، وكيف يصعد المنبر ليقول كلمة الدين من الحق الغالب، وكلمة الحياة من الحق الواجب؛ وهو كما ترونه قد انتهى من الذلّ إلى أن فقدَ السيفُ روحَه فى يده؟.

أيها المسلمون: لن تفلحوا وهذا خطيبكم المتكلم فيكم؛ إلا إذا أفلحتم وأنا سيفكم المدافع عنكم.. أيها المسلمون: غيروه وغيرونى! ».

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 ويُنتِج من هذه الحالة **خطابًا خشبيًّا** « قد يُسمى » تجديديًا.

هذا هو العالم الدينى، لابد أن يكون ابن القوات الروحية، لا من الكتب وحدها، ولابد 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 « العزَّة »، فى خطابٍ

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

« من أسفٍ أن الممارسات التحسينية التى يشهدها العالم العربى الآن، تقف فى الإصلاح عند حدود إعادة طلاء العمارة بلون مختلف يتماشى مع أحدث الصيحات فى عالم السياسة؛ وهو ما يعنى الإبقاء على المبنى كما هو بأركانه ودعائمه، وأحيانًا بالعِوَج فى مِعْمَاره وبالشروخ التى تعتريه وإن شئت فقل: إنه الإصلاح الذى يُبقى على استمرار الوضع القائم، ولكن بإخراجٍ مختلفٍ وواجهةٍ أكثر جاذبية... لأنها ربما أشاعت وهمًا كاذبًا بالإنجاز... »[١٧٦]. بين التمويه على التجديد والإصلاح فى الأمة على الطريقة الخشبية التى توهم بالصورة المصطنعة وتموّه الجوهرية الحقيقية، والتى تنتج خطابًا خشبيًّا، وبين طريقة الطلاء الزائف التى تشيع وهمًا كاذبًا بالإنجاز فى مقام الإصلاح؛ فى شموله سياسيًّا كان أو دينيًّا، 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 فتئ يبلغ الموصل ويقصده بين الأمة ومركزية هويتها وفاعلية 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 المؤسّسى وحركة الإصلاح الفكرى، ونوع من الازدواج بين الأبنية « التقليدية » -أو كما تسمى- نظمًا وفكرًا، وبين الأبنية الحديثة نظمًا وفكرًا، فصار القديم أبترًا مقطوعًا؛ لم يفضِ إلى جديد من نوعه أو من مادته ومائه، وصار الجديد أجنبيًّا لقيطًا، وَفَدَ من نسقٍ عقيدى آخر، ومن أوضاع اجتماعية وتاريخية مختلفة، وما أن حلّ القرن العشرون، حتى كانت البيئة الاجتماعية والفكرية قد تصدعت بين قرنٍ أبتر وقرن لقيط أعقبه، وهذا ما ورثناه حتى اليوم، وما تواجهه مجتمعاتنا فى نُظمها 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 وإطارًا مرجعيًّا: 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 وجوه 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 تقدُّمًا وعصرية وحداثة، وبحسبان تاريخ الغرب هو معيار التاريخ البشرى كله، وبحسبان أن حاضره هو مستقبلنا، وأن واقعه هو مدينتنا الفاضلة..** ».

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

هذا التجديد للخطاب الدينى يتفهم عمق الصدع الذى ضُرب فى كيان المجتمع: « **إن محاولة إضعاف الإسلام فى نفوس المسلمين خلال القرن الماضى - وربما قبله، وربما إلى الآن - لم تتخذ شكل محاربة 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 وأنماط 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 بالترويج 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 نترجمها إلى فاعلية فى الوعى والسعى؟!.

الهوامش

(١) بالنظر إلى تصنيف الخطاب واللقطات أو اللحظات التاريخية، تؤكد الدراسة: على أن عملية التصنيف هى – بلا شك – من العمليات المنهجية الدقيقة. وقد يكون الزلل الأساسى 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 أيضًا لم يأت البدء بلحظة الحملة الفرنسية انطلاقًا من اعتقاد بكونها لحظة بعث أو لحظة تحول جذرى كما أبدت الكثير من الكتابات التى احتفلت بالحملة وذكراها .. لكن ذلك كان ملائمًا للافتراض الذى تقوم عليه الدراسة؛ وهو: أن تجديد ما يسمى بالخطاب الدينى غالبًا ما يتم فى ظل «الوطأة»، وطأة الحملات العسكرية، وهو الافتراض الذى ربما قطعت الدراسة شوطًا فى إثباته ضمن معمل التاريخ ولحظاته الكاشفة والفارقة.

(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 الأنوار المحمدية، د.ن. ج١، ص ٢٣-٢٤).

(٤) العشماوى، المرجع السابق، ص١١١.

(٥) المرجع السابق، وراجع بيان ذلك فى د. ليلى عنان، الحملة الفرنسية: تنوير أم تزوير؟ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٢م).

(٦) الطهطاوى، تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، دار الهلال، ٢٠٠١م، ص ١١.

(٧) المرجع السابق، ص ١١.

(٨) عبد الله النديم، لو كنتم مثلنا لفعلتم 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، ج٢، م١٠، 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، ص٤٥.
(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 «وادى النيل» المتعاطفة مع الحزب الوطنى، وادى 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، ص١٢٥.
(٢٤) نفسه، ص ص١٢٥- 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 تقلا – 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، ١٩١١/١٠/٢٣م، عن: أبو زيد، المرجع السابق، ص ص ١٥٣-١٥٤.
(٣٣) طه حسين، مستقبل الثقافة فى مصر، ص ٩٢.
(٣٤) د. إبراهيم البيومى غانم، 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، ص٦٢.
(٣٨) د. محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى١٤١٠، هـ – ١٩٨٩م ، ص٨ .
(٣٩) راجع: د.محمد جابر الأنصارى: تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى ١٩٣٠-١٩٧٠م، سلسلة عالم المعرفة رقم ٣٥، ١٤٠١/١٩٨٠م الطبعة الأولى، ص٢١-٢٢، ومحمد ضياء الريس : الإسلام والخلافة فى العصر الحديث : نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة : دار التراث،١٩٧٦، ص٧١.
(٤٠) انظر: «السياسة» الناطقة باسم الأحرار الدستوريين، العدد٧٩٧، ٢٤مايو ١٩٢٥م. نقلاً عن: د. إلهام شاهين: العلمانية فى مصر وأشهر معاركها، ج١، ط١، القاهرة: دار هارمونى ٢٠٠١م، ص٢١٧)، وسلامة موسى، الهلال – عدد أكتوبر١٩٢٥ – نقلاً عن عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم ، مرجع سابق، ص٦٢-٦٣ .
(٤١) انظر: السياسة عدد ٥ يوليو ١٩٢٥م نقلاً عن عمارة، المرجع السابق ، ص٦٩ .
(٤٢) د. إلهام شاهين، مرجع سابق، ص ٢١٨.
(٤٣) المقطم، العدد ١١٠٥٣-١٩٢٥/٧/١٢م- نقلاً عن: د. إلهام شاهين، المرجع السابق، ص٢٢٠.

(٤٤) راجع : السياسة أعداد ٨٥٧ ،٨٦٢، فى يومى ١٩٢٥/٨/٤م، ١٩٢٥/٨/٢٥م، وكوكب الشرق عدد ٢٦٩، ١٩٢٥/٨/٥م – نقلاً عن: د. إلهام شاهين، المرجع السابق، ص٢٢٧.

(٤٥) د.إلهام شاهين، المرجع السابق، ص ص٢٢٢-٢٢٣.

(٤٦) مذكرات فى السياسة، د. محمد حسين هيكل ،ج١، ص١٣٤، ٢٣١، ٢٣٣، نقلاً عن: د. إلهام شاهين، ص٢٢٥.

(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 وغدًا»، 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 انجلوس تايمز، لشئون الشرق الأوسط ١٩٧٠/٢/٣م، نقلاً عن د. ماجدة صالح، الدور السياسى للأزهر، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٥٦) من خطاب عبد الناصر في١٩٦١/٦/٣٠، 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 نصّار: تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، (ط٢ مصححة، بيروت: دار أمواج، مكتبة الفكر الاجتماعى ١٩٩٤م، ص ١٢٥).

(٥٨) عودة ١٦٣ عن نصّار، ص١٣٠.

(٥٩) عودة ٢١١، عن: نصّار، ص ١٣٠.

(٦٠) نصّار، ص ١٣٣.

(٦١) نصّار: ص ص ١٣٥- ١٥٢.

(٦٢) المستشار طارق البشرى: فى المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى فى التاريخ المعاصر، القاهرة: دار الشروق، ط١، 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 كوثرانى، الفقيه والسلطان (بدو ذكر المدينة، المركز العربى الدولى للنشر (الترجمة)، ١٩٩٠م، ص ٦٨.
(٧٣) راجع فى بيان «الشكلية التنظيمية» و«الجوهرية الفكرية»: طارق البشرى: فى المسألة الإسلامية المعاصرة: الحوار الإسلامى العلمانى، (القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص ص ١٠-١٨.
(٧٤) راجع البشرى: فى المسألة الإسلامية المعاصرة: الوضع القانونى المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى،(القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص١٦).
(٧٥) د. سليم العوا، فى أصول النظام الجنائى الإسلامى: دراسة مقارنة، (القاهرة: دار المعارف، ط٣، 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 ج١ 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، ص٣، نقلاً عن: كمال إمام، وهذا إنما ينمّ 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 الجنائي- 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، ج١، ص ١٥٦.
(٨٣) نقلاً عن: د. وجيه كوثرانى، مرجع سابق، ص ص ١١١-١١٢.
(٨٤) الأهرام عام ١٩٠٨م- مقالات عديدة .. نقلاً عن: د. محمد أحمد يونس، الخطاب الإسلامى فى الصحافة العربية، دبى-الإمارات العربية، دار القلم، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص٤٤، 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/ م١/ ع٣٥- عن: يونس، المرجع السابق، ص ١٤١.
(٨٨) المنار ٢٦ مارس ١٩٠٦ عن: يونس، المرجع السابق، ص ١٤٢.
(٨٩) المنار ١٩٠٦/٣/٢٦، م٩، ع٥ 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 البدوى، مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة من العالم العربى من مطلع القرن العشرين إلى موفى الستينيات: بحث فى الثوابت والمتغيرات، تونس، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب ١٩٩٦م، ص ص ٢٥٤- ٢٥٥.

(٩٣) راجع: زكى الميلاد، الفكر الإسلامى: قراءات ومراجعات، لندن: دار الانتشار العربى، ط١، ١٩٩٩، ص ٤٦ وما بعدها)، وراجع عبد المجيد بدوى - مرجع سابق، ص ١٥٨ وما بعدها.

(٩٤) نقلاً عن: محمد ضر يف، الإسلام السياسى فى الوطن العربى، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسى، الرباط، ١٩٩٢م.

(٩٥) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، المكتب الإسلامى، ط٥، ١٩٨٣م، ص ٢١٧- ٢١٨ نقلاً عن: ضريف، مرجع سابق، ص ٣٢- ٣٣.

(٩٦) ضر يف، المرجع السابق، ص ٣٣.

(٩٧) ضر يف، نفسه، ص ٤٢-٤٣.

(٩٨) راجع: «البنا مجموعة رسائل الإمام الشهيد»، ص ١٤٧- نقلاً عن: محمد ضريف، مرجع سابق، ص ص ٥٦-٧٥.

(٩٩) البشرى، الوضع القانونى المعاصر...، مرجع سابق، ص١٩.

(١٠٠) على أبو الفتوح، خواطر فى القضاء والاقتصاد والاجتماع، القاهرة، ط ١٩١٣، ص٦، ص٢٠ نقلاً عن: د. محمد كمال إمام، مرجع سابق، ص ٧٠.

(١٠١) مجلة الشرائع -يوليو ١٩١٦- عن: إمام، المرجع السابق، ص ٧٠.

(١٠٢) راجع: البشرى، الوضع القانونى...، المرجع السابق، ص ٢٢.

(١٠٣) البشرى، المرجع السابق، ص ٢٠.

(١٠٤) راجع تفصيل ذلك: وزارة العدل -الحكومة المصرية، القانون المدنى: مجموعة الأعمال التحضيرية، الجزء الأول، الباب التمهيدى، أحكام عامة، القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربى، د. ت، ص ص ٤٨-٩٢.

(١٠٥) البشرى، الوضع القانونى المعاصر، مرجع سابق، ص ٢١.

(١٠٦) محمد ضر يف، مرجع سابق، ص ٧٤-٨٠.

(١٠٧) راجع عودة: الإسلام وأوضاعنا القانونية. سيد قطب، معالم فى الطريق، هذا الدين....إلخ.

(١٠٨) المنشور نقلاً عن المستقبل الإسلامى، ص ص...

(١٠٩) المرجع السابق.

(١١٠) وهو الشيخ حسن الجبرتى أبو الشيخ المؤرخ «عبد الرحمن»، راجع عبد الرحمن الجبرتى، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار (القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، د.ن، ج١، 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) رفاعة الطهطاوى، التخليص، مرجع سابق، ص ١١.

(١١٢) المرجع السابق، ص ١٧، راجع: ص ١٨٣.

(١١٣) نفسه،ص ٢١.

(١١٤) نفسه، ص٨١.

(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، ص٧٩.
(١٢٠) نفسه، ص ص٨٢- 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، ص١٤- ١٦.
(١٢٤) خواسك: المرجع السابق، ص ١٧.
(١٢٥) ص ١٧.
(١٢٦) طارق البشرى: فى المسألة الإسلامية المعاصرة: الحوار الإسلامي-العلمانى، مرجع سابق، ص ١٦.
(١٢٧) المرجع السابق، ص ص١٨-١٩.
(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 صاوه- أنيس الجليس يناير ١٩٠٥م- خواسك، ص ص ٣٧-٣٨.
(١٣٢) الأهرام، ٤ فبراير ١٩٠١م- مقال بعنوان (المرأة الجديدة) لبشارة تقلا، 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 كتابًا عن أتاتورك سمَّاه « 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 الخانكى، مجلة المنار، جزء ١٨، ص ٧٣٣، أما رده الأول فكان فى مجلة المنار أيضًا بالجزء ١٧، ص ٨١٦.
(نقلاً عن د. إبراهيم البيومى، الأوقاف السياسية فى مصر، مرجع سابق، ص ٤٢٤).

(١٤٢) راجع د. إبراهيم البيومى، المرجع السابق، ص ٤٢٥.

(١٤٣) المستشار طارق البشرى، تحولات علاقة الوقف بمؤسسات المجتمع المدنى فى بلدان وادى النيل، فى ندوة «نظام الوقف...»، مرجع سابق، ص ٦٧٢.

(١٤٤) انظر: مضبطة مجلس النواب، الجلسة ٥١ بتاريخ ١٩٢٦/٩/٨م، ص ٨٦٨ و٨٦٩.
ونقلاً عن د. البيومى، مرجع سابق، ص ٤٢٦.

(١٤٥) محمد على علوبة، مبادئ فى السياسة المصرية، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م، ص ٢٨٧- ٣٠٧.

(١٤٦) محمد بخيت المطيعى؟؟؟؟، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٢٨م.

(١٤٧) محمد فريد وجدى، هل يلغى الوقف الأهلى؟، مجلة الأزهر ج٢، مج ٨، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م، ص ١٢٦- ١٢٩.

(١٤٨) وقد قال سلامة موسى، ذات مرة «ونحن فى مصر ليس لنا من المؤسسات الحسنة كالبرلمان أو المحاكم أو المدارس إلا ما أخذناه عن أوروبا، وكل ما هو باقٍ لنا من القديم سيء لا يزال يؤذينا مثل وزارة الأوقاف والمحاكم الشرعية وكلية الأزهر والمجالس المليةِ والبطريركيات العديدة» [سلامة موسى، اليوم والغد، القاهرة: المطبعة العصرية ١٩٢٧ ص ٢٥٧].

(١٤٩) د. إبراهيم البيومى، الأوقاف...، مرجع سابق، ص ص ٤٣٠-٤٣١.

(١٥٠) المرجع السابق.

(١٥١) وقد اعتبر المستشار طارق البشرى أن ما ورد بهذا القانون من جواز تقسيم أعيان الوقف بين المستحقين وتعيين كل مستحق ناظرًا على ما يدر استحقاقه من أعيان، لم يكن - فى رأيه - حكمًا فى صالح الوقف وذلك لسببين:

أ) أن القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦م شرع فى إصداره، ثم صدر فى سياق تاريخى يتعلق بالرغبة فى إلغاء الأوقاف الأهلية، وإزاء المقاومة الشديدة لهذا المسعى، اتبع أسلوب الوصول التدريجى للهدف، فقد كان هذا القانون خطوة فى طريق التدرج فى الإلغاء. وكان إيصال الأعيان للمستحقين - كل حسب نصيبه - خطوة فى طريق التيسير العملى 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 استعمالٍ واستغلالٍ لأصل العين التى تدر نصيبه يكون قد سيطر على عنصرين من أهم عناصر الملكية، ولم يبق إلا الحق فى التصرف. راجع: البشرى، تحولات علاقة الوقف، مرجع سابق.

(١٥٢) راجع: البشرى، المرجع السابق.

(١٥٣) كما فى حديثه مع الصحفيين الأمريكيين ١٩٦٠/٣/٢١م، وتصريحه فى المؤتمر الصحفى الدولى السادس بالقاهرة ١٩٦٣/١٠/١م، وخطابه بمناسبة العيد الرابع عشر للثورة ١٩٦٧/٧/٢٣م- نقلاً عن: د. ماجدة صالح، مرجع سابق، ص ص ١٧١- ١٧٢.

(١٥٤) الأهرام، ١٩٦٤/٥/١م، 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 رءوف (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، ص٦٣، راجع أيضًا إبراهيم البيومى غانم، الفكر السياسى، مرجع سابق، ٥٢-٥٣.

(١٥٧) د. ماجدة صالح، المرجع السابق، ٦٤.

(١٥٨) المرجع السابق، ص٦٥.

(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 أثيرت 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 ٢٠٠٥/٣/٢٧م.

* تعقيب (١)

الأستاذ فهمى هويدى

ورقة الدكتور سيف بالغة الأهمية والقوة، ولكنى خرجت منها مأزومًا، فقد أعطانى شعورًا قويًّا بالأزمة فى العالم العربى والإسلامى، وبالتالى استفدت كثيرًا؛ ولكن الوعى بالأزمة كان غالبًا، بحيث أنه فى النهاية اعتبرت أن الورقة هى نوع من الأشعة المقطعية لقرنين من الزمان، وأتفق مع الملاحظة التى ذكرها الدكتور بشير: بأن اختزال 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 نسبيًّا فى بعض ما قال، ولكن إذا أردنا أن نكون منصفين، فلابد أيضًا أن نقف وقفة أمام مسئولية التيار الإسلامى، لا لكى ندين أو نبرئ، ولكن لكى نصل إلى المشترك الذى يسمح للناس فى نهاية المطاف أن يخرجوا بحل من المأزق، ولازلت 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، وأيضًا التيار الإسلامى موجود فى الشارع، لكن هذا الفصام لابد له من حل، وهناك مسئولية مشتركة، فلا أستطيع أن ألقى بالمسئولية كاملة على التيار العلمانى، وليس هذا دفاعًا لأنى أحد الذين تعاركوا مع التيار العلمانى، لكنى أشعر أنه لا يمكن إنكار التيار العلمانى كما لا يمكن إنكار التيار الإسلامى، وبالتالى لابد 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 يتعيَّن 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.

تغطى 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 لتعبيرات «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 دقيقًا، وأن الفترة من القرن السادس عشر إلى مطلع القرن التاسع عشر؛ -أى حوالى ثلاثة قرون-، مشكلتها الرئيسية أنها جاءت بعد الفترة الكلاسيكية فى الفكر الإسلامى، -أى بعد الفترة العباسية والمملوكية-، وأنها جاءت قبل الفترة الحديثة، وهى فترة غامضة إلى درجة كبيرة، فمعظم العلماء الكبار الذين ظهروا 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 جدًّا كان لها بالغ الأثر مثل الكورانى والسندى الصغير، والسندى الكبير وآخرين كثر، والذى يجمع هؤلاء الذين ظهروا فى القرن

السابع عشر؛ وحتى مطلع القرن التاسع عشر أنهم كانوا كلهم سلفيِّين، وأنا هنا أريد أن أعيد الاعتبار إلى مصطلح السلفية، وأعتقد أن الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر هو فكر سلفى فى عمومه، سواء الحركات السياسية والقادة والمفكرون السياسيون، أو الشخصيات الإصلاحية الكبيرة مثل محمد عبده ورشيد رضا، أو الجمعيات التى ظهرت فى مطلع القرن العشرين. وكل هذا الحراك الذى حدث فى القرن التاسع عشر وفى القرن العشرين، تولد فى الحقيقة من السلفية، ومن ميراث السلفيِّين المتصوفة الكبار الذين ظهروا فى القرن السابع عشر، وفى القرن الثامن عشر.

إن السلفية لها عدة وجوه يجمعها العودة إلى النص، ورفض الجدران التى أقيمت لقرون طوال بين المذاهب، والوقوف موقفًا نقديًّا من ظاهرة الوجود ومن التصوف الشعبى، ولكن بعد ذلك تختلف التيارات السلفية اختلافًا واسعًا وكبيرًا، فهناك تيارات سلفية تقدمية، وهناك تيارات سلفية راديكالية، وهناك تيارات سلفية محافظة، ولكن الفكر الإسلامى فى القرن التاسع عشر وفى القرن العشرين هو وليد الحراك السلفى فى القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، ويغلب عليه التوجه السلفى.

المسألة الثانية: هى مسألة الهوية، وهى مسألة محورية فى ورقة الدكتور سيف. وهناك مدرستان حول مسألة الهوية، ويعبر عنهما عدد من الباحثين فى تاريخ الفكر وفى السياسة، وأكثرهم معرفة أو شهرة هما: الدكتور سيف، ورضوان السيد الذى يقول: إن مسألة الهوية لم تكن مسألة أساسية لدى الإصلاحيين؛ سواء محمد عبده أو رشيد رضا فى مرحلة مبكرة، أو الأفغانى وكل التيار الإصلاحى فى نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ولكن الذى أبرز مسألة الهوية وركز عليها من خلال تصور لوجود خطر داهم على الإسلام وعلى المسلمين هو الإسلام السياسى، الذى يرى: أن مسألة الهوية مسألة مقلقة، وهى المحرِّك الفكرى للفكر الإسلامى والمفكرين الإسلاميين والعلماء والناشطين الإسلاميين طوال القرن التاسع عشر والقرن العشرين؛ من الحملة الفرنسية إلى الحملة على العراق. والحقيقة أننى 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 الإسلامى الإصلاحى فى القرن التاسع عشر كانوا علماء محترفين، وقد عبَّروا عن الهوية بشكل خفى ومضمر، وليس بشكل خطابى.

المسألة الثالثة: إن الوعى 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 التعاظم فى الإحساس بالخطر خلق نوعًا من التعاظم فى التركيز على مسألة الهوية فى القرن العشرين، ولكن على الأرجح -وأنا اتفق مع الدكتور سيف فى هذه النقطة- أن آباءنا الإصلاحيين الكبار أيضًا كانوا مهمومين بمسألة الهوية، وإلا لماذا مثلاً عندما ترجم constitution إلى اللغات العربية والشرقية ترجم بمعنى المشروطية والدستور، وليس بالمعنى الأصلى للكلمة وهو الأساس أو المكون الأساسي؟ وهذا له علاقة بالقلق حول مسألة الهوية. ويفسر ذلك استدعاء أنماط إسلامية تاريخية لتوصيف مسائل الديمقراطية ومسائل الحكم ومسائل القانون الأهلى، وكل هذا كان يعنى إضفاء صبغة إسلامية على الحداثة، 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 دائمًا 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 دائمًا 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 وتشرّع ولها 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.