
الإسلام والسياسة الخارجية المصرية دراسة في نمط العلاقة وتفسيرها وتقويمها

د. نادية محمود مصطفى

تمهيد (*) :

هل يلعب الإسلام دوراً في السياسة الخارجية المصرية؟ وكيف؟ هذا هو السؤال البديهي والبسيط والتفائي، الذي لا بد أن يثار حين قراءة عنوان الدراسة.

ولكن لا بد أن يختلف منظار القراءة والاهتمام والتفاعل من باحث إلى باحث، ومن مهتم إلى آخر.

فقد يطرح البعض السؤال باستغراب، أو استنكار، أو رفض لأن يكون للدين علاقة بالسياسة بصفة عامة وبالسياسة الخارجية بصفة خاصة، حتى لو كانت سياسة مصر - قلب الأمة العربية، الركن الركين من أركان الأمة الإسلامية عبر تاريخها الطويل الممتد في مراحل قوتها ومراحل ضعفها-.

وقد يطرح البعض الآخر السؤال بفضول واهتمام الباحث ورغبته في

(*) أتقدم لكل من سيادة المستشار طارق البشري، أ.د. حسن أبو طالب بخالص شكري عما قدموه من آراء وأفكار خلال مناقشتي معهم حول منهجية الموضوع ومضمونه. كذلك أتوجه بالشكر للابنة أسماء عبد الرزاق، طالبة الدراسات العليا والباحث المساعد في مركز الحضارة لقيامها بجهد متميز في توثيق مادة الدراسة ومراجعة طباعتها.

معرفة كيف يمكن أن يصبح للإسلام علاقة بسياسة مصر الخارجية في زمن تصاعد فيه وزن الاعتبارات المادية، وفي زمن توالت فيه النكبات على الأمة بأشكال متنوعة: التخلف، التجزئة، التبعية، الاتهام بالإرهاب، وعدم الديمقراطية، وانتهاك حقوق الإنسان، وأخيراً في زمن أضحى فيه الإسلام شريكاً وقاسماً مشتركاً في عناوين بحوث ودراسات تهتم به باعتباره مجرد متغير من المتغيرات محل البحث.

وقد يطرح فريق ثالث السؤال، وفي قلبه غصة ومرارة أن يأتي على المرء حيناً من الدهر لي طرح مثل هذا السؤال، الذي يعني أنه يمكن ألا يكون للإسلام دور في سياسة مصر الخارجية، في حين أن تاريخ مصر الممتد في قلب التاريخ يقول: إنه كان للدين دور محوري في سياستها؛ حيث كانت مصر دائماً في قلب التاريخ الإسلامي بمراحله المتتالية، تلعب دورها العالمي -أحياناً-، والإقليمي أحياناً أخرى تحت راية الإسلام وباسمه.

ومن ثم يري هذا الفريق الثالث -الذي أنتمي إليه- أنه يجب طرح السؤال بطريقة أخرى، وهي طريقة مزدوجة من ناحية: لماذا، وكيف وصل الأمر إلى حد التساؤل عما إذا كان الإسلام يلعب دوراً أم لا؟ ومن ثم، وحيث إن هوية مصر الأساسية هي العربية - الإسلامية مهما تنازعتها دعاوى هويات أخرى؛ لذا لا بد وأن يكون التساؤل من ناحية أخرى هو: ما طبيعة دور الإسلام الآن؟ وما قنوات تأثيره في ظل الضغوط والقيود الدولية والإقليمية والداخلية التي ما فتأت تلعب دورها في التأثير على توجهات وسياسات وأدوات الدول الإسلامية على نحو أوجد هذا الواقع الذي نعيشه، والذي أفرز مثل هذا السؤال الذي صدرنا به الدراسة (هل يلعب الإسلام دوراً؟).

ويحمل السؤال دلالات ومعاني تختلف حولها وعليها المنظورات المختلفة لدراسة السياسة الخارجية المصرية، وأقصد هنا -مبدئياً، وحتى نصل إلى

تحديد النطاق الزمني للدراسة- السياسة المصرية خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

وهنا يجدر أن نتساءل: هل مفهوم "الدائرة الإسلامية" في السياسة الخارجية المصرية، أو السياسة المصرية في الدائرة الإسلامية يقدمان المنهج المناسب للإجابة على هذا السؤال المزدوج المشار إليه عاليًا؟

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي أحد منهجين: منهج استقرائي إمبريقي وصفي يبدأ من الخاص وينتقل إلى العام؛ أي يبدأ بتحديد معنى الدائرة الإسلامية في الخطاب المصري ومؤشرات السلوك الرسمي المصري القولية والفعلية تجاه قضايا هذه الدائرة، وقد ينتقل بعد ذلك إلى تفسير ما قد يظهر من نتائج لهذا الرصد والتشخيص، والمنهج الآخر منهج استنباطي يبدأ -على ضوء المعرفة المسبقة بالسياسة الخارجية المصرية ووضع مفهوم الدوائر- بمراجعة هذا المفهوم انطلاقًا من إطار معرفي ونظري واسع؛ أي يبدأ من العام وصولًا إلى الخاص.

ومن ناحية أخرى فإن هذا المنهج الثاني يصبح منهجًا قيمياً؛ لأنه يفترض البحث فيما يجب أن يكون عليه دور الإسلام وفقاً لهذا الإطار المعرفي، وتتبنى الدراسة المنهج الثاني.

إن دراسة الموضوع وفق المنهج الثاني -من داخل تخصص العلاقات الدولية، وفي إطار نظرية السياسة الخارجية، ومن منطلقات المنظورات المقارنة في هذا التخصص- تتطلب تحديد خطوات منهجية أساسية، وهي: دوافع الاهتمام بالموضوع وإطاره النظري، الإشكاليات المنهجية الأساسية التي يثيرها الاقتراب منه، والتحديد الإجرائي لها في الدراسة، المقولة الأساسية أو الأطروحة الأساسية للدراسة، ومنهج شرح هذه المقولة، وأخيراً هيكل الدراسة وأجزاؤها التي تقدم هذا الشرح وحيثياته.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن هذه المجموعة من الخطوات المنهجية إنما هي نتاج القراءة المقارنة النقدية التراكمية في مجموعات من الأدبيات العربية والأجنبية التي تتصل بالموضوع بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ولقد تم تصنيف هذه الأدبيات التي تم توثيقها خلال العملية البحثية إلى عدة فئات، وتمثل كل فئة بعض الدراسات كما سيتضح فيما بعد.

الجزء الأول:

بين دوافع الاهتمام بالموضوع وبين إشكالية دراسته وبين مقولة الدراسة ومنهجها

أولاً- دوافع الاهتمام بالموضوع وإطاره النظري:

تم استكتابي في المؤتمر تحت عنوان: "سياسة مصر تجاه الدائرة الإسلامية"، وكانت دوافعي نحو الاهتمام بالموضوع أكبر من أن تقتصر على دراسة سياسة مصر تجاه تلك الدائرة على نحو ما اصطُح على تعريفها في خطاب السياسة المصرية -كما سنري-؛ ولذا اقترحت تعديل العنوان ليصبح "البعد الإسلامي في سياسة مصر الخارجية"، ثم عدت ووضعت للدراسة عنوانها الحالي. وكانت دوافعي متعددة، وسيتضح منها -كما سيتضح من الجزئيات المنهجية التالية- أسباب هذا التعديل.

وتتلخص دوافع اهتمامي بالموضوع في مجموعات متنوعة؛ منها النظري، والمنهجي، والفكري، ومنها العملي.

المجموعة الأولى: دوافع الانتماء الحضاري الإسلامي:

١- الدوافع النابعة من خبرة التطور التاريخي في وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي، ومن فقه اللحظة التاريخية الراهنة (النصف الثاني من القرن العشرين): البحث في معضلة العلاقة بين

المصلحة الوطنية والمصلحة الإسلامية:

إن متابعة هذه الخبرة وصولاً إلى فقه اللحظة التاريخية الراهنة توضح لنا السياق النظمي والتاريخي العام الذي أفرز الوضع الحالي للسياسات الخارجية للدول الإسلامية؛ أي الوضع الذي يُطرح في ظلّه وبقوة التساؤل عن العلاقات بين الإسلام وهذه السياسات. وبالطبع يضم هذا السياق وهذا الوضع مصر باعتبارها ركناً من أركان الأمة الإسلامية الأساسية، ومن ثمّ فإن ما طرأ على أوضاعها وسياساتها ليس إلا جزءاً من نمط عام حدث ويحدث في أرجاء الأمة، وإن اختلفت التعبيرات عنه.

ويعد هذا النمط محصلة التغيرات التي طرأت على الأمة خلال قرنين، والتي انتقلت بها ومعها خارج المرحلة التي كان فيها الإسلام هو أساس الشرعية والإطار المرجعي للدولة والمجتمع حتى بداية القرن ١٩. فمنذ هذا التاريخ بدأت إرهابات الهجوم على هذا الأساس في الظهور والنمو التدريجي المنتظم في ظل الاستعمار، ثم كان لا بد وأن ينعكس الأمر أيضاً على العلاقات الخارجية، وخاصة بعد أن تكرست التجزئة مع ظهور الدول القومية المستقلة.

حقيقةً كانت قضية الملاءمة بين الأوضاع الدولية والداخلية المتنوعة -وما تفرضه من ضغوط أو قيود على الدول الإسلامية- وبين القواعد والمبادئ والأسس الإسلامية لإدارة العلاقات الدولية -قضية قائمة في مراحل سابقة من التاريخ الإسلامي؛ حيث أثارت ممارسات الدول الإسلامية (الخلافة أو السلطنات والممالك في ظل الخلافة) التساؤل حول مدى شرعيتها، ولكن ظل هذا التساؤل -حتى قرنين- ينبع من داخل الدائرة الإسلامية، ويتم تقويمه بمنهاجيه إسلامية. وتحمل لنا خبرات التاريخ الإسلامي في عصوره المختلفة دلالة نماذج وأنماط متنوعة^(١).

أما في ظل الدول القومية -منذ إرهابات ظهورها في بداية القرن، وحتى تبلورها ونموها، ثم أزمتها مع نهاية القرن، وفي ظل تغير ميزان القوة العالمية لم يعد الإسلام إطاراً مرجعياً فعلياً ورسمياً للسياسات الداخلية والخارجية في معظم الدول الإسلامية -باستثناء وضع السعودية، وباكستان، وإيران بعد الثورة، والسودان خلال التسعينيات- وتتعدد أسباب هذه الحالة ومؤشراتها، والتي أفاضت الدراسات الغربية والعربية على حد سواء في تناولها^(٢).

ومن ثم، وبعد أن كان يتم تحديد السياسات وتقييم الممارسات -قبل قرنين- بالقياس على هذا الإطار المرجعي ومتطلباته بالنسبة للمقاصد والمصالح الشرعية من ناحية، وعلى ضوء القواعد والمبادئ والأسس الإسلامية العامة لإدارة سياسات هذه الدول تجاه بعضها البعض وتجاه غيرها من أمم العالم من ناحية أخرى، أضحت تحديد هذه السياسات وتقييمها يتم وفقاً لمعايير أخرى تتمحور حول ما سُمي "المصلحة الوطنية" أو "المصلحة القومية"، وهي المصلحة التي أخذت تتحدد بالقياس على، وبالنظر إلى معايير وقواعد ومبادئ وأسس أخرى؛ ولهذا لم تعد دراسة السياسات الخارجية لهذه الدول الإسلامية (خلال النصف الثاني من القرن العشرين) باعتبارها دولاً قومية في نظام دولي لدول قومية تسوده، وتهيمن عليه دول كبرى غير إسلامية - لم تعد هذه الدراسة تتطرق من عامل الإسلام، أو تتخذ معياراً للتصنيف، أو تبحث في تأثيره.

ولذا سادت نظرية "السياسة الخارجية" تصنيفات أخرى مثل: سياسات الدول النامية، سياسات دول العالم الثالث، سياسات دول عدم الانحياز، سياسات الدول التابعة، وسياسات الدول الصغرى، وهي التصنيفات التي تتطرق من مداخل تقليدية أو مداخل الاقتصاد السياسي. أما تصنيف السياسات

الخارجية الإسلامية فلم يعد له محل من الإعراب (كما سنرى لاحقاً).
وخلال الربع الأخير من القرن العشرين، ومع تفجر ملامح "الصحوّة
الإسلامية" وتعدد مؤشراتنا على الأصعدة الداخلية والإقليمية والعالمية، ثم مع
نهاية الحرب الباردة - حقق الاهتمام الأكاديمي والسياسي بأوضاع الأمة
الإسلامية - وخاصة العلاقة بين الإسلام والسياسات - زخماً كبيراً، وعلى نحو
تجددت معه - فيما يتصل بالعلاقات الدولية والسياسات الخارجية - التعبيرات
عن معضلة العلاقة بين "المصالح الوطنية أو القومية والمصالح الإسلامية".
وذلك في مرحلة شهد فيها النظام الدولي أنماطاً من القضايا والصراعات التي
يقع في صميمها مصير الشعوب الإسلامية وسياسات دولهم ووضع أمتهم في
النظام الدولي في نهاية القرن العشرين.

وعلى ضوء هذا العرض المختصر لا بد وأن نتضح بعض دوافع الاهتمام
بدراسة أبعاد العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية بصفة خاصة،
وطبيعتها ونمطها؛ لماذا؟

٢- الدوافع النابعة من خبرة تطور دور مصر في التاريخ الإسلامي
وصولاً إلى طبيعة هذا الدور في ظل المرحلة الراهنة من الصحوّة
الإسلامية، ومن نظام ما بعد الحرب الباردة (النصف الثاني من
القرن العشرين):

كانت مصر قبلة للفتح الإسلامي في الدولة الإسلامية الأولى - صدر
الإسلام والخلافة الراشدة -، وظلت عماداً وركناً أساسياً من أركان سياسات
الخلافة الأموية والخلافة العباسية - سواء في ظل مركزية الأخيرة أم ضعفها
مع ظهور عصر السلاطين -، كما أضحت مركز القوة الإسلامية في عصر
المماليك، وظلت مطمحاً للدولة العثمانية حتى ضممتها وحكمتها بصورة
مباشرة. وفي كل هذه المراحل لعبت مصر دوراً أساسياً في التفاعلات

الدولية مع القوى الأخرى، وفي قيادة الأمة أو المشاركة في قيادتها، سواء في أوقات السلم أم الحرب، وفي مواجهة التحديات والمخاطر المختلفة. ولقد أثارت السياسات المصرية في عهودها المختلفة التساؤلات عن مدى شرعيتها في ظل توازنات القوى والمصالح القائمة.

ونذكر هنا -على سبيل المثال وليس الحصر-: العلاقات السلمية التجارية بين المماليك وممالك الإفرنج، الحروب المملوكية العثمانية، التوازنات الصفوية المملوكية العثمانية. وهذه نماذج لأنماط ثلاثة من التفاعلات بين مصر الإسلامية ودول إسلامية أخرى -حروب أو تحالفات-، وبين مصر الإسلامية ودول غير إسلامية. وهي تثير قضيتين أساسيتين: العلاقات السلمية مع الآخر وعلاقتها بالجهاد، والحروب بين الدول الإسلامية وعلاقتها بوحدة الأمة الإسلامية.

وبدون الدخول في تفاصيل السياقات التاريخية لهذه النماذج أو غيرها^(٣) يكفي القول بأن متابعة الخبرة التاريخية الممتدة للسياسة المصرية بينت أنه مع اتجاه القوة المصرية للضعف، ومع تزايد الضغوط الدولية والقيود الدولية كان ينمو التنازل بقوة عما تبقى للإسلام من أثر على السياسة والمجتمع والعلاقات الدولية؛ ولذا فإنه منذ نهاية القرن ١٨ ومع الحملة الفرنسية وعواقبها بدأ التساؤل حول وزن وتأثير الإسلام يأخذ -وبصورة تدريجية- شكلاً جديداً.

- ولعل خبرة حكم أسرة "محمد علي" تحمل الكثير من الدلالات في هذا الصدد؛ فلقد ظل الإسلام عاملاً أساسياً في الجدل بين الاتجاهات المختلفة حول تفسير دوافع سياسات "محمد علي" الاستقلالية عن الدولة العثمانية ونتائجها، وحول تقييم سياسات الخديوي إسماعيل التحديثية وشبكة علاقاته الخارجية التفاعلاً حول الرابطة العثمانية. كذلك حظي وزن دور

الإسلام بنصيبه الوافر من الكتابات المتنوعة عن تيار الحركة الوطنية الذي قاده أحمد عرابي. ومنذ انعقد الاحتلال الإنجليزي لمصر وعبر مراحل تطوره وحتى تصفية الدول العثمانية، وما بعدها من تطورات في وضع مصر، وتحت تأثير الخلل الذي أصاب المجتمع المصري والدولة المصرية من جراء سياسات الاحتلال المختلفة؛ دخل التساؤل عن العلاقة بين الإسلام والسياسة المصرية مرحلة حرجة؛ حيث أضحى التساؤل هو: هل لا يزال الإسلام يلعب دوراً في السياسة المصرية؟ وكيف؟ بعبارة أخرى إذا كانت بداية القرن ١٩ مع بداية حكم أسرة "محمد علي" قد مثلت نقلة نوعية في طبيعة أبعاد العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية؛ فلقد مثلت عواقب مرحلة بداية الاستعمار وتأسيسه نقلة نوعية أخرى، ثم شهدت السياسة المصرية نقلة نوعية ثالثة خلال الربع الثاني من القرن العشرين، وكان من أبرز ساحات اختبارها: قضية إحياء الخلافة الإسلامية التي تنازع عليها الملك فؤاد والشريف حسين. وقضية تطور الاستيطان الصهيوني في فلسطين، وحتى إعلان دولة إسرائيل، والحرب العربية- الإسرائيلية الأولى، وحيث إنه لا يمكن -في هذا الموضع- أن ندخل في تفاصيل هذه الأبعاد من تاريخ سياسة مصر الحديث؛ نظراً لأن النطاق الزمني للدراسة يقتصر لعدة أسباب - كما سنرى- على النصف الثاني من القرن العشرين، إلا أن هذا التمهيد التاريخي يهدف إلى التنبيه إلى أن إشكالية الدراسة الأساسية ليست جديدة في تاريخ السياسة المصرية، ولكن صيغتها الحالية تمثل نتاج ومحصلة أوضاع وظروف النصف الثاني من القرن العشرين. ولذا فإن أحد دوافع الاهتمام بهذه الإشكالية هو المساهمة -وبطريقة منظمة- في دراستها، ولكن من داخل تخصص العلاقات الدولية، وفي إطار نظرية

السياسة الخارجية على نحو يحقق تراكمًا -في هذا المجال- على نتائج دراسات تاريخية وفكرية غنية عن المراحل السابقة من تاريخ مصر الحديث^(٤).

حقيقةً لا يمكن إنكار أن بعض الدراسات الرائدة الشاملة -في مجال السياسة الخارجية المصرية^(٥)- قد امتدت إلى معالجة هذه المراحل الممتدة في تاريخ سياسة مصر وغيرها مما سبقها من المراحل؛ وذلك لاستكشاف نمط السياسة الخارجية المصرية، إلا أن العلاقة بين الإسلام وهذه السياسة لم يكن منطلقاً لهذه الدراسة الكلية، وخاصةً بالنسبة للنصف الثاني من القرن العشرين -كما سنرى لاحقاً-.

ومع ذلك -وكما سيتضح من مجموعات الدوافع التالية من ناحية، ومن تفاصيل الإشكاليات المنهجية من ناحية ثانية- فإن التراكم الذي تسعى دراستنا إلى تحقيقه هو تراكم يهدف إلى تحديد نمط العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، ويفسر طبيعة هذا النمط وتقويمه، وليس مجرد دراسة أبعاد سياسة مصر تجاه ما يُسمّى "الدائرة الإسلامية".

أخيراً يجدر القول بأن هذا الهدف العلمي البحثي لا ينفصل عن قضية "هوية مصر وانتماءاتها"؛ أي لا ينفصل عن الإطار الفكري لهذه السياسة. فقضية هوية مصر ودلالاتها بالنسبة لتوجه السياسات الداخلية والخارجية على حدٍّ سواء أصبحت قضية محورية في تاريخ السياسة والفكر منذ بداية القرن ١٩.

ولقد أثارت هذه القضية جدلاً بين تيارات وروافد الحركة الوطنية المصرية الفكرية منها والسياسية على حدٍّ سواء. والتيارات الثلاثة الكبرى التي تصارعت، وأثرت في توجه السياسة المصرية الحديثة هي: الإسلامية،

الوطنية المصرية، القومية العربية.

ولقد تفجرت قضية هوية مصر وآثارها على توجه سياساتها في مراحل التحول الكبرى للنظام الدولي ونظام الأمة الإسلامية -وفي قلبها نظام الأمة العربية-؛ حيث نلاحظ أن مراحل التحول الكبرى في سياسة مصر ونظامها خلال القرنين الأخيرين -وهي: (١٧٨٩-١٨٠٥)، (١٨٠٥-١٨٤٠)، (١٨٤٠-١٨٨٢)، (١٨٨٢-١٩٢٢)، (١٩٢٢-١٩٥٢)- قد تطابقت نسبياً مع مراحل التحولات الكبرى العالمية والإقليمية منذ اندلاع الثورة الفرنسية، وحتى نهاية الحرب الباردة^(٦). وبقدر ما كان لهذه التحولات من آثار على السياسة المصرية بقدر ما انعكست على قضية الهوية، وفي قلبها وضع ودور الانتماء الحضاري الإسلامي لمصر.

منذ بداية نشأة العلمانية المصرية وتبلورها في العشرينيات بدأت التوجهات الوطنية تصطبغ بصبغات أخرى غير الصبغة الإسلامية التي ظلت سائدة حتى بعد نهاية الحرب العالمية الأولى. فلقد بدأت تظهر -إلى جانبها وتتغلب عليها- صبغات أخرى مثل "الوطنية المصرية" و"العروبة". وكما يوضح أستاذنا "طارق البشري" فإن العروبة في مصر قد نشأت من داخل الدائرة الإسلامية، ولقد نمت هذه الصبغات، وتطورت منذ أن بدأت ملامح "الدولة القومية" في مصر -وفي غيرها من الدول الإسلامية الكبرى- في النشأة والنمو التدريجي من ناحية، ومع انفصام الرابطة الإسلامية من ناحية أخرى، حتى تكرست تجزئة العالم الإسلامي كله في ظل الاستعمار، ثم بعد انتهائه في شكل دول مستقلة^(٧). ولعل المرحلة الراهنة من تطور مصر والأمة العربية والأمة الإسلامية "في ظل العولمة" تفرض تحدياتها التي لا بد وأن تنعكس على سياسة مصر الخارجية من خلال انعكاسها على قضية الهوية، وفي قلبها الانتماء الحضاري الإسلامي.

كيف سيتضح لنا من دراسة نمط السياسة الخارجية المصرية - من حيث علاقتها بالإسلام خلال النصف الثاني من القرن العشرين - خصوصية وضع هذه المرحلة بين المراحل السابقة؟ لأنه بافتراض أن الإسلام هو المكون الأساسي في النسيج الحضاري والفكري للمصريين، وبغض النظر عما تعرضوا له من ضغوط "التغريب" و"العلمنة"؛ التي مارست تأثيرات بدرجات متباينة على مستويات مختلفة (القادة، النخب، الجماهير)، فلا بد أن يظل للإسلام وزن وتأثير في السياسة الخارجية المصرية يتعدى مجرد الحديث عن علاقات مع دائرة إسلامية، ومن ثم لا بد وأن نفهم ما أضى عليه نمط هذا الوزن وهذا التأثير في ظل الأوضاع العالمية والإقليمية والداخلية التي شهدتها مصر خلال النصف الثاني من القرن العشرين، بعد أن تآكل الوزن والتأثير السابق للإسلام حين كان إطاراً مرجعياً مباشراً للدولة المصرية وبعد أن أصبحت طبيعة الدول "الإسلامية" محل جدل وصل إلى حد الجدل حول معيار "إسلامية" الدول الحديثة^(٨)؛ لذا آل الأمر إلى ما آل إليه، إلى حد أن أضى السؤال المطروح - كما أشرنا في المقدمة - هل يلعب الإسلام دوراً؟ وليس: كيف يلعب الإسلام دوره الآن؟ وكيف يجب تفعيله بما يحقق المصالح المصرية ومصالح الأمة الإسلامية في ظل الأوضاع القائمة عالمياً وداخلياً؟

المجموعة الثانية: دوافع نظرية وعلمية:

ينبع الاهتمام بموضوع البحث من مجموعة أخرى من الدوافع تتصل من ناحية بموضعه من مشروع البحثي الخاص (مشروع العلاقات الدولية في الإسلام)، وتتصل من ناحية أخرى بآخر التطورات في مجال نظرية العلاقات الدولية وفي الأطر النظرية لدراسة السياسة الخارجية. **فمن ناحية:** نجد أنه بعد مشروع العلاقات الدولية في الإسلام^(٩)، وبعد

محاولة لتطوير منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية كجزء مندمج في نظرية العلاقات الدولية، وفي إطار مقارنة مع المنظورات الأخرى للعلم^(١٠)، كان لا بد وأن ينتقل الاهتمام من مستوى النظام الدولي ووضع الأمة الإسلامية فيه عبر التاريخ الإسلامي^(١١) إلى مستوى السياسات الخارجية، وخاصة سياسات الدول الإسلامية الكبرى، وعلى رأسها مصر وتركيا وإيران^(١٢). فلقد حظيت علاقاتها وتفاعلاتها بنصيب وافٍ في أجزاء من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وهي الأجزاء التي غطت العصور الأموية والعباسية والمملوكية والعثمانية (وحتى سقوط الخلافة). وكان موضوع هذه الدراسة فرصة لإحداث الاستكمال والتراكم بالنسبة لمصر - دائرة انتمائي الأولى - دون فقدان الرابطة مع دائرة انتماء أوسع وهي الأمة الإسلامية^(١٣).

ومن ناحية أخرى، وفي الوقت الذي كان يجري فيه إعداد مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (١٩٨٦ - ١٩٩٦)، وفي الوقت الذي تبلورت فيه دوافع ومبررات شرعيته الأكاديمية والعلمية في حقل العلاقات الدولية على اعتبار أنه يطرح الإسلام كأكثر من مجرد متغير من متغيرات الثقافة التي تؤثر على السياسة؛ حيث يطرحه - كأصول وكقيم وكتاريخ وكشريعة - أساساً لمنظور دراسي في الحقل، في نفس هذه المرحلة كانت ترسخ على ساحة نظرية العلاقات الدولية تطورات نظرية مهمة دعمت من أسانيد الشرعية الأكاديمية والعلمية لهذا المنظور في نطاق نظرية العلاقات الدولية، وكذلك - بالطبع - في نطاق نظرية السياسة الخارجية. كيف؟

حقيقةً سبق واهتمت أدبيات نظرية السياسة الخارجية بالعامل الثقافي وأثره على مستويات مختلفة من دراسة السياسة الخارجية (المحددات الداخلية، الأدوات، القضايا، المتغيرات المتصلة بالقائد)، وكان للتطور في منظورات

هذه الدراسة من التقليدي إلى الحديث آثاره الواضحة على مضمون دراسة هذا العامل الثقافي على مستوياته المختلفة هذه^(١٤)؛ إلا أن هذا التناول بالطبع لم يُبرز أثر أو وزن "الدين" ولو في سياق الأبعاد النظرية المتصلة بالقيم. وإذا كان وزن القيم في منهجية دراسة العلاقات الدولية قد تآرجح صعوداً وهبوطاً مع تطور منظورات العلم، إلا أن مراجعة حالة العلم الراهنة تُبرز أن تجدد الاهتمام بالقيم وصل إلى حد الدعوة إلى صياغة نظرية قيمية للعلاقات الدولية^(١٥). ولذا فإذا كان الاهتمام بالدين ملمحاً أساسياً في منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية والسياسة الخارجية؛ فإن الاتجاه الحديث في نظرية العلاقات الدولية -الذي يكسر من حدة علمانيتها السابقة- يُفسح المجال لإسهام مقارن.

ومع دخول نظرية العلاقات الدولية مرحلة ما بعد الحرب الباردة والعولمة بتحدياتها لعملية التنظير وللأبعاد المنهجية، شهد هذا المجال الدراسي بروزاً أو إعادة تجدد للاهتمام بالأبعاد الثقافية الحضارية والأبعاد القيمية. وهو الأمر الذي تبلور في مؤشرات عديدة على الساحة الأكاديمية، كما على ساحة العلاقات الدولية^(١٦)، وكان "الدين" في قلب هذه الأبعاد؛ فمن بين الموضوعات والمجالات البحثية المتعددة التي تُبرز وزن هذه الأبعاد الثقافية الحضارية -وخاصة كمحرك للعلاقات الدولية، ومحدد للتفاعلات بأنماطها المختلفة الصراعية والسلمية، وموضوع لأهم القضايا والصراعات العالمية- برز الاهتمام المباشر بالعلاقة بين الثقافة والسياسة الخارجية في أدبيات التسعينيات^(١٧). كما برزت الاهتمامات بالعلاقة بين الثقافة والهوية من ناحية، والعولمة بعملياتها وتجلياتها المختلفة من ناحية أخرى^(١٨). وإذا كان الدين يقع في ثنايا هذه الاهتمامات وغيرها إلا أنه برز في صورة متميزة في مجال دراسة العلاقة بين الدين والعلاقات الدولية في مستويات مختلفة: الدين

والنظام الدولي، الدين والسياسات الدولية، الدين والسياسة الخارجية، مع ما تتضمنه هذه المستويات من موضوعات نظرية وتطبيقية متنوعة، تتصل بدول الجنوب بقدر ما تتصل بالدول المتقدمة^(١٩). وإذا كانت بعض الدراسات قد اكتسبت الريادة منذ عقدين؛ أي خلال فورة الصحوة الإسلامية وآثارها على النظام الدولي عقب الثورة الإيرانية- حين طرقت موضوع "الإسلام والسياسة الخارجية" للدول الإسلامية، أو الإسلام والسياسة الخارجية المصرية بصفة خاصة، إلا أنه لم يحدث تراكم حقيقي في هذا المجال. ومن ثم، وفي ظل تطوير منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية تصبح محاولة الإضافة في مجال دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية ممكنة، وتزداد جاذبية المحاولة بالنظر إلى أن هذا المنظور هو منظور قيمي، وفي وقت تتزايد فيه الاهتمامات بالأبعاد القيمية في الدراسات الدولية. هذا، وتساعد نتائج العديد من الدراسات والبحوث الغربية- وليس الإسلامية فقط- على مناقشة بعض إشكالياتنا البحثية، وخاصة العلاقة بين رابطة (المصلحة الوطنية) ورابطة (المصلحة الإسلامية)؛ حيث إن هذه البحوث تقدم اتجاهات حديثة في النظر إلى طبيعة العلاقة بين "الواقعية- البراجماتية"، و"المثالية- القيمية".

المجموعة الثالثة: الدوافع النابعة من تقييم حالة دراسة الموضوع:

على ضوء القراءة المقارنة التراكمية في مجموعة ممتدة من الأدبيات العربية والغربية- في حدود ما تم توثيقه، وسيتم إثباته في الهوامش- يمكن أن نسجل الملاحظات التالية:

(١) لم ينل موضوع العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية اهتماماً من الجماعة البحثية المصرية في العلوم السياسية، وخاصة على مستوى

الدراسات التأصيلية الكلية الشاملة، وفي نطاق دراسات السياسة الخارجية بصفة أساسية. وذلك بالرغم من تعدد الدراسات المنظمة عن السياسة الخارجية المصرية في كلياتها أو جزئياتها؛ فلقد أسقطت هذه الدراسات، التي تنوعت اقتراباتها ومداخلها وأهدافها البحث في أثر الإسلام ودوره في السياسة الخارجية المصرية^(٢٠)، وهو البحث الذي يتطلب اقتراباً أو مدخلاً آخر يُولي اهتمامه النظري والمنهجي لأبعاد أخرى إلى جانب الأبعاد السياسية والاقتصادية والعسكرية. وهذا يعني أن مدرسة تحليل السياسة الخارجية المصرية لا تزال أسيرة المدرسة الأمينة الإستراتيجية؛ أي مدرسة سياسات القوى التقليدية، أو مدرسة الاقتصاد السياسي، أو منهج صنع القرار. ولم تستطع أن تمتد حتى الآن إلى أطر نظرية أخرى تُبرز وزن الأبعاد الثقافية والحضارية والأبعاد القيمية في دراسة السياسة المصرية الخارجية. في حين أن أحد أهم محددات هذه السياسة - إن لم يكن أهمها على الإطلاق - هو الانتماء الحضاري العربي الإسلامي الذي يؤثر على المحددات الأخرى الموضوعية الداخلية والخارجية على حد سواء.

ومن ناحية أخرى إذا كانت بعض الدراسات المتخصصة قد اهتمت بالموضوع؛ فلقد اتخذ اهتمامها إحدى صور أربعة:

الصورة الأولى: صورة الحديث عن الدائرة الإسلامية بين الدوائر الأخرى للسياسة المصرية والتغير الذي أصاب ترتيب أولوية هذه الدوائر نتيجة التغير في توجه السياسة المصرية خلال نصف القرن الماضي في ظل الرئاسة الثلاثية: ناصر، السادات، مبارك^(٢١). ولقد اتسم التناول إما بالدعوة للانتباه إلى أسباب ونتائج تراجع بعض الدوائر وخاصة العربية والأفريقية وإما الدعوة للانتباه إلى تجدد أهمية دوائر أخرى (المتوسطة)، ولم ينتبه إلى الدائرة الإسلامية وما أصابها من تراجع^(٢٢)، ويُعد هذا التناول لمستوى

الدوائر استجابةً للخطاب الرسمي المصري حول هذا المستوى ابتداءً من استخدام عبد الناصر له، وتطور هذا الاستخدام حتى الآن.

هذا، ويشوب تحديد الدوائر -عند دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة المصرية الخارجية- كثير من القصور. ومن أهم أوجه هذا القصور هو أن الدائرة الإسلامية، أضحت تحديد مضمون تفاعلاتها وروابطها يقتصر على الأوجه الروحية والثقافية أساساً. وبذا يسقط كثير من الموضوعات والقضايا والعلائق والتفاعلات الأخرى ذات الطبيعة السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية التي هي في الواقع "إسلامية Islamic" بحكم ارتباطها بمسلمين. وهو الأمر الذي يعكس منظوراً مشوّهاً عن حقيقة دور الإسلام، وعن حقيقة العلاقة بين الرابطة العقدية والمصالح القومية أو الوطنية -كما سنرى لاحقاً-. ومن ثم فإن هذا المفهوم عن الدائرة الإسلامية -كمنتطق لدراسة أثر الإسلام ودوره- ينفي عن دوائر أخرى انتماءها الحضاري الإسلامي مثل الدائرة العربية، وكذلك الدائرة الأفريقية، وربما أيضاً الدائرة الآسيوية (إذا تم إضافتها)، ويُعلي في المقابل من الانتماءات القومية أو الجغرافية التي لا ينفخها أو يغفلها الانتماء الحضاري لدائرة أوسع وفق معيار الرابطة العقدية؛ أي دائرة الانتماء الحضاري الإسلامي.

الصورة الثانية: هي تلك المتضمنة لقضايا مرتبطة بالموضوع، وتمثل أيضاً إطاراً لا غنى عنه لفهم الموضوع مثل: العلاقة بين العروبة والإسلام، وقضية الوحدة الإسلامية، والعلاقة بين الإسلام والغرب، وأثر الأصولية على النظام الدولي وغيرها، وخاصة من زاوية موقف التيارات الفكرية والسياسية المصرية منها^(٢٣).

أما الصورة الثالثة: فهي العلاقات المصرية مع دول إسلامية، أو السياسة المصرية تجاه قضايا إسلامية، وإن لم تتضمن عناوين الدراسات الخاصة بها

صفة "الإسلامية"، كما لم ينطلق البحث فيها أساساً من عامل تأثير الإسلام^(٢٤).

أما الصورة الرابعة: وهي الأكثر اتصالاً بموضوع السياسة الخارجية- فسوف نرجئ تناولها إلى الملاحظة التالية:

(٢) إن العلاقة بين الإسلام والسياسة والمجتمع والدولة في مصر قد حازت نصيباً وافراً من البحث والدراسة، وذلك من جانب متخصصي النظم السياسية والاجتماع السياسي، وذلك في نطاق الاهتمام بما سُمي "الإسلام السياسي"، أو "الحركات الإسلامية"، أو "التيار الإسلامي"، خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات بصفة خاصة؛ أي خلال فورة "الصحوّة الإسلامية"^(٢٥)، وقبل أن يبدأ الحديث في التسعينيات عن فشل "الإسلام السياسي"، وعن خبو الحركات الإسلامية وتأثيرها^(٢٦).

وإذا كانت هذه الدراسات قد ركّزت أساساً على أبعاد العلاقة بين "المعارضة الإسلامية" والنظام المصري؛ فقد تضمنت أحياناً امتدادات لأبعاد خارجية بقدر اتصال هذه الأبعاد بأسباب بروز "الصحوّة" وتوجهات الحركات السياسية المنتمية إليها وممارساتها ونتائجها بالنسبة للسياسة المصرية والداخلية والخارجية على حد سواء. هذا ولقد ركزت دراسات أخرى^(٢٧) على "الأبعاد الخارجية لهذه الحركات"؛ أي على ما سمّاه البعض "السياسات الخارجية للحركات الإسلامية"، وهي الدراسات التي اهتمت بمواقف هذه الحركات من قضايا السياسة الخارجية المصرية وعلاقتها، وخاصة الصراع مع إسرائيل، والعلاقات مع الولايات المتحدة والغرب، وقضية الوحدة العربية والإسلامية، والتوجهات المصرية الجديدة (المتوسطة، والشرق أوسطية) ... وغيرها.

وهنا يجدر تسجيل ملاحظة مهمة، وهي أنه إذا كانت الاهتمامات بأثر

الإسلام على السياسة المصرية قد تركزت على معضلة العلاقة بين النظام الرسمي وقوى المعارضة الإسلامية برافديها (المسلح والمعتدل)، وما تمثله من تحديات داخلية وخارجية للنظام المصري، وإذا كانت مواقف هذه القوى المعارضة من قضايا السياسة الخارجية المصرية ودوائرها وأدواتها تتطرق من أسانيد شرعية إسلامية، ومن رؤى فكرية إسلامية؛ فلا بد -إذن- أن نتساءل عن حجم الفجوة القائمة بين الطرفين الرسمي والمعارض، وما هي طبيعتها: شرعية أم سياسية؟ وهل يمثل أحد الطرفين الهدف الشرعي والوضع الأمثل، في حين يتعامل الطرف الثاني مع إدارة الواقع بضغوطه، ومن ثم تبرز الفجوة بين "المثال" و"الواقع"، ثم ألا يمكن عبور هذه الفجوة؟ وهل المنظور القيمي المعارض والناقد لكل من التوجهات الاستراتيجية الكبرى، ولمواقف وأسانيد السياسة الرسمية تجاه قضايا هذه السياسة يضر بالمصالح المصرية الخارجية؟

ومن ثم فهو دائماً محاصر ومجهض ومتهم بأن أساليبه وتوجهاته ومواقفه لا تخدم المصالح المصرية بقدر ما تضرها؛ لأنها لا تتسم بالواقعية والبراجماتية. ومن ثم فإن من أهم دوافع دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية تقدير حجم الفجوة بين الطرفين والبحث في آثارها ودلالاتها بالنسبة للسياسة الرسمية من حيث دوافعها وأهدافها وتوجهاتها وأدواتها تجاه الخارج والداخل على حد سواء.

(٣) إذا كانت الملاحظتان السابقتان تبينان أن هناك نوعاً من الأزمة المنهجية التي تتسم بها حالة دراسة الموضوع؛ فإنه يمكن أيضاً أن نسجل مجموعة أخرى من الملاحظات التي تبين بعض ملامح أزمة ثانية، وهي في هذه المرة معرفية بالأساس. ولقد عكستها دراسات غربية وعربية على حد سواء، وهي دراسات تناولت بصورة مباشرة الموضوع محل الاهتمام "الإسلام والسياسة

الخارجية المصرية" سواء من داخل تخصص العلاقات الدولية والسياسة الخارجية أم من خارجها^(٢٨).

فبالنظر إلى هذه الدراسات التي ركزت على السياسة الرسمية نجد أن إسهام المدرسة المصرية في العلوم السياسية ضئيل بالمقارنة بالإسهامات الغربية أو الإسهامات المصرية من خارج العلوم السياسية. فلم يقتصر الاهتمام الغربي على مجال "الحركات الإسلامية" فقط - وإن كان هو الأكثر غزارة-، ولكن امتد أيضًا إلى أثر الإسلام على النظام الدولي، ومن ثم كان لا بد وأن يمتد أيضًا إلى أثره على السياسة الخارجية للدول الإسلامية.

ويرجع الاهتمام الغربي بالطبع إلى متطلبات التخطيط الاستراتيجية الغربية تجاه العالم الإسلامي (دول وحركات) وتنفيذها. ولذا نتساءل: هل نحن -من داخل دائرتنا العربية الإسلامية- لا نهتم بالعلاقة بين الإسلام والسياسة إلا على نفس نمط اهتمام الغرب ودوافعه؛ أي من منظار الأثر على الاستقرار في المنطقة، أم يجب أن يكون للاهتمام بالموضوع دوافع وأهداف ذاتية تتبع من متطلبات تحقيق مصالحنا، ومن منطلقات رؤيتنا لوضع الإسلام في مجتمعاتنا وأثره على سياسات دولنا؟ ولهذا تظهر الحاجة إلى سدّ هذا النقص في الأدبيات العربية وعلى النحو الذي يهدف من داخل نظرية السياسة الخارجية، إلى مناقشة وتقويم بعض المنطلقات والمقولات من ناحية، كما يستكمل بعض أوجه النقص المنهجي أو المعرفي من ناحية أخرى. كيف؟

نلاحظ على سبيل المثال أن من أهم المنطلقات التي هي في حاجة للمراجعة أو للاستكمال -معرفيًا منهجيًا- اثنين، وهما: من ناحية الاقتراب من دور الإسلام باعتباره مجرد أداة للقيادة لتحقيق الشرعية والتعبئة، ومن ثم قصر دراسة تأثيره على مفهوم "التوظيف".

حقيقةً، يعني هذا الاقتراب النظر للإسلام -ليس كإطار مرجعي-، ولكن

كمجرد متغير من بين المتغيرات الثقافية الحضارية، ومن ثمّ توظيف القيادة له كأداة لتنفيذ بعض الأهداف والمصالح كما تدركها القيادة. ولذا نتساءل: ما مدى صحة النظر إلى دور الإسلام كمجرد أداة، أو رد فعل أو معارضة فقط للنظم القائمة؟ وألا يعني هذا الاقتراب -الذي أسسته الدراسات الغربية- النظر إلى النظم في الدول الإسلامية على أنها لم تعد إسلامية، وأن مصالحها تتحدد من منطلقات علمانية واقعية براجماتية؟ وأليس هذا الاقتراب استجابة للنسق المعرفي الغربي الذي لا مكان فيه للدين كإطار مرجعي للرؤساء أو المجتمعات، ومن ثمّ فهو في حاجة لمبررات وضعية واقعية للممارسات التي يظهر فيها ما يتصل بالإسلام؟

مما لا شك فيه أن المقارنة مع دراسات عن توظيف الدين في سياسات دول غربية يمكن أن يكشف عن حقيقة، ومعنى الفارق بين كون الإسلام "أداة" في دول إسلامية، وكونه أداة في دول أخرى غربية؟

ومن ناحية أخرى: هناك مقولة التناقض بين المصالح القومية، والمصالح التي تفرضها الرابطة الإسلامية، أو التناقض بين الالتزام بمتطلبات الإطار المرجعي الإسلامي والبراجماتية السياسية. وهذه المقولة شائعة في وصف وتبرير سياسات ومواقف رسمية بالمقارنة بنظائرها لدى قوى المعارضة الإسلامية. ولذا نتساءل: ما هو مفهوم المصلحة الوطنية أو القومية؟ ومن الذي يحدد أولوياتها ونطاقاتها؟ وأليست الاعتبارات القومية أو الوطنية هي أحد معايير التحديد، وليست المعيار الوحيد؟ وألم يعترف الإسلام باختلاف الأقسام؟ وما الذي يثبت أن المصلحة القومية تختلف بالضرورة عن المصلحة الإسلامية؟ وألا يتصل هذا بكيفية تحديد المصلحة القومية أو الوطنية؟

إن النموذجين السابقين من المقولات أو المنطلقات التي هي في حاجة إلى مراجعة إنما يعبران عن أبعاد الأزمة المعرفية والمنهجية التي تحيط

بالدراسات الغربية في الموضوع. ولا أدل على ذلك من أن الكتاب الرائد في هذا المجال - وهو "الإسلام والسياسة الخارجية"^(٢٩)، والذي يضم مجموعة من الدراسات المقارنة بين سياسات عدد من الدول الإسلامية- يسجل في مقدمته أن هناك غموضاً وعدم وضوح في تحديد كيفية دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية، ومن ثم صعوبة هذه الدراسة. ولقد أكدت السطور الأولى من خاتمة الكتاب نفس المعنى أيضاً.

ومما لا شك فيه أن طبيعة الأسئلة المطروحة في هذه المقدمة وهذه الخاتمة لتبين الإدراك الغربي أن السياسة "الإسلامية" لا بد - وبالضرورة- أن تختلف عن السياسة "العلمانية"، وأن الدول الإسلامية تشهد مراجعات ومصادمات بين تيارين متعارضين حول هذا الأمر. ولكن يظل محكّ هذا الاختلاف ومؤشراته ومبرراته محل تساؤل وغموض؛ نظراً للخلط بين أمور كثيرة تتصل بالإسلام وعلاقته بالمجتمع والدولة، ونظراً للاعتقاد بأن الإيمان الديني ليس له علاقة بالبراجماتية السياسية، ونظراً للاعتقاد بأن الإسلام شيء مجرد منعزل ومثالي، وليس إطاراً يشكل الرؤية من خلال مجموعة قواعد ومبادئ وأحكام ومنظومة قيم متكاملة تتعدى مجرد كونه ديناً وفقاً للفهم الغربي لهذه الكلمة، ومن أمثلة هذا الخلط -الذي يظهر في مقدمة كتاب "الإسلام والسياسة الخارجية"- ذلك الحديث عن أهداف دينية وأهداف سياسية، ووصف الإسلام بأنه قيمة بين قيم أخرى، وغيرها من الأمور التي جعلت من الطبيعي أن يصبح السؤال المطروح في هذه المقدمة هو: هل هناك علاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية؟ وكان الطبيعي من قبل عند القراءة في تاريخنا أن نتساءل: هل هذه السياسة شرعية أم لا؟ وهل هي في مصلحة الأمة أم لا؟ وذلك انطلاقاً من مبدأ أن هناك علاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية.

(٤) وتشارك مجموعات الأدبيات المختلفة -السابق تحديدها في البندين الأول والثالث، والمتصلة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالموضوع- تشترك في بعض أوجه النقص المنهجية، ومن أهمها ما يلي:

■ التركيز على رصد وتشخيص سمات الخطاب الرسمي عند توظيفه للإسلام كأداة للشرعية أو للتعبئة دون اهتمام بالتفسير؛ أي دون اهتمام بالعوامل المؤثرة على تشكيل هذا التوجه (سواء المتصلة بالخصائص الذاتية للقيادة، أم المتصلة بخصائص النظام السياسي المصري، أم المتصلة بخصائص الإطارين الإقليمي والدولي المحيطين)، ودون اهتمام ببلورة إشكالية التأثير المتبادل بين الداخلي وبين الخارجي، أو إشكالية التأثير المتبادل بين الإطار المرجعي للقائد وإدراكه الذاتي للمتغيرات والمحددات "الموضوعية" المحيطة بالسياسة المصرية (هل القيادة المصرية علمانية أم برجماتية في توظيف الإسلام؛ نظراً لتأثير ضغوط الأوضاع المحيطة على المصالح المصرية كما يدركها هؤلاء القادة).

■ عدم الاهتمام بالإطار المقارن بين "توظيف الإسلام" في ظل الرؤساء الثلاثة، في حين أن المقارنة تساعد على تحديد نمط العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

■ التداخل وعدم التمييز بين المستويات المختلفة لعلاقة الإسلام بالسياسة الخارجية واستدعائها في عملية الرصد والتشخيص الوصفي دون تحديد للعلاقات المنهجية بينها.

■ القليل من الأدبيات هو الذي انطلق من شرح إجرائي للمقصود "بالإسلام" في بحثه، أو لدى الأطراف موضع الاهتمام في بحثه. في حين أن السؤال المنطقي الذي أضحى يتردد كثيراً "أي إسلام يقصدون"؟

■ خلو هذه الدراسات من الأطر النظرية الخاصة بالعلاقة بين الدين

والسياسة، وخاصة السياسة الدولية والعلاقات الدولية والسياسة الخارجية،
سواء النابعة من التنظير الغربي أم من منظور إسلامي؟

**المجموعة الرابعة: الدوافع النابعة من الانتماء المصري للباحث، ومن
منظوره: إشكالية خدمة المصالح المصرية بين ضغوط الواقع ومتطلبات
وإمكانات مقاومة هذا الواقع وتغييره.**

بقدر ما تحمست للمشاركة في المؤتمر بإعداد هذه الدراسة التي ظل
موضوعها يلزم فكري دائماً بقدر ما اقترنت هذه الحماسة بقناعة مفادها
صعوبة الاقتراب منها والخوض فيها؛ نظراً لما أعرفه عما سيواجهني من
عضلات عند إعدادها، وهي عضلات الانتماء المصري للباحث من ناحية،
ومنظوره الإسلامي من ناحية أخرى. فوفقاً للسائد من خطابات رسمية فإن
سلوك السياسة المصرية وتوجهها هو الذي يحقق المصلحة المصرية، في
حين أن الخطابات المعارضة لهذا المسار ترى أنه لا يحقق المصلحة
المصرية بالقدر الذي يمكن أن تحققه مسارات أخرى انطلاقاً من رؤى
إسلامية، وليس قومية أو وطنية فقط.

وحيث إن المصلحة المصرية هي همّ "مشترك" بين جميع الأطراف
الرسمية والمعارضة، وإن اختلفوا في تحديد نطاق هذه المصلحة ومداهها
ارتباطاً أو انفصالاً عن مصالح أخرى للأمة الإسلامية، وحيث إن واقع
السياسة والمجتمع والاقتصاد في مصر يفصح عن كثير من المشاكل الهيكلية
التي أفرزتها تجارب العقود الماضية، وهي التجارب التي تأرجحت بمصر
بين الشرق والغرب، بين الاشتراكية والرأسمالية، بين الحرب مع إسرائيل
والسلام معها، بين قيادة حركة القومية العربية والانفصال عنها، بين مسالك
عدم الانحياز ومسارات الارتباط بمراكز النظام العالمي سياسياً واقتصادياً،
بين رفض التجمعات على أسس إسلامية وبين الانضمام إليها بعبارة

أخرى: إن مصر الحكمة، مصر الثقافة والحضارة، مصر الفكرة والحركة التاريخية المستمرة، إن مصر هذه مرت وما زالت تمر بعملية تآكل منتظمة في عناصر القوة الحديثة، وفي الأدوار الفاعلة إقليمياً وعالمياً؛ فكيف السبيل إلى حل مشاكلها؟

إن أياً لا يجب التساؤل: هل البعد الإسلامي للسياسة المصرية يحمل إمكانيات يمكن تفعيلها -ليس على صعيد الروابط والمجالات الروحية والدينية فقط-، ولكن على صعيد الروابط المصلحية المادية أيضاً؟ وما نمط تغيير التحالفات المطلوب؟ وما إمكانياتها؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة -كما سنرى في الخاتمة- لا يمكن إلا أن تنطلق من استعراض خبرة سياسات نصف القرن الماضي، وذلك على ضوء كل ما سبق عرضه من حيثيات الدوافع، وأبعاد الإشكاليات التي يطرحها الوضع الحالي لتحليل السياسة المصرية؛ فما هي -إن- هذه الإشكاليات؟

ثانياً - الإشكاليات المنهجية والمعرفية:

على ضوء الدوافع السابق شرحها وما أفرزته من أهداف بحثية، تبرز أمامنا مجموعة من الإشكاليات المنهجية، ولا بد من التحديد الإجرائي لكيفية التعامل معها في هذه الدراسة وصولاً إلى صياغة مقولة الدراسة، ومنهج تشخيص أبعادها وتفسيره.

وتدور هذه الإشكاليات حول: تحديد النطاق الزمني للدراسة، وتحديد المقصود بالإسلام في هذا الموضوع، ومستويات دراسة تأثيره انطلاقاً من الأسس النظرية لدراسة السياسة الخارجية وأبعاد هذه الدراسة.

١. ما هو النطاق الزمني للدراسة؟ يتضح من معالجة الدوافع أن النصف الثاني من القرن العشرين يمثل النطاق الزمني للدراسة. وبالرغم من أن بعض أهداف الدراسة يمكن أن تتحقق من خلال نطاق زمني أكثر امتداداً

إلا أنه تم هذا التحديد انطلاقاً من مجموعة من الاعتبارات ذات الدلالة، وهي تتلخص كالآتي: اعتبارات تتصل بالنظام المصري؛ حيث لم يتحقق الاستقلال الكامل لمصر على نحو ينعكس على ممارسة سياستها الخارجية إلا في بداية الخمسينيات. ومنذ ذلك الحين شهد النظام المصري -في تفاعله مع إطاره الإقليمي والدولي- كثيراً من التطورات ذات الدلالة بالنسبة للعلاقات بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية، وذلك عبر المراحل الكبرى التي مرت بها تطورات هذه السياسة، والتي تتطابق نسبياً مع توالي الرئاسة الثلاث: (ناصر، السادات، مبارك).

ومن ناحية أخرى هناك اعتبارات تتصل بالنظام الدولي ووضع العالم الإسلامي فيه بدوائره المختلفة، وذلك ابتداء من حالة الحرب الباردة ووصولاً إلى تصفيتها؛ فلقد أفرزت التطورات العالمية -وكذلك التطورات الإقليمية في المنطقة العربية وفي غيرها من أقاليم ومناطق العالم الإسلامي- قضايا وتفاعلات وعلائق مثلت تحديات للسياسة الخارجية المصرية خلال نصف قرن، كما كانت بمثابة مساحة مهمة لاختبار علاقة الإسلام بهذه السياسة وموضعه فيها على صعيد أبعادها المختلفة.

٢. ما المقصود بالإسلام في هذا الموضوع؟ يطرح هذا السؤال إحدى أهم الإشكاليات المنهجية ذات الأبعاد المعرفية واضحة الدلالة.

فلقد حرصت العديد من الدراسات الحديثة^(٣٠) التي اهتمت بالعلاقة بين الإسلام والسياسة بصفة عامة، أو الإسلام والسياسة في مصر بصفة خاصة، سواء في أبعادها الداخلية أم الخارجية، على التمييز بين ما أسماه "النظرية التقليدية في الإسلام" وواقع ممارسات المسلمين؛ سواء في إطار ما أسماه الدول الإسلامية التي تتخذ من الإسلام إطاراً مرجعياً معلناً ومباشراً (السعودية، إيران، باكستان، والسودان مؤخراً)، أم في إطار دول إسلامية

أخرى ومنها مصر. وهو التمييز الذي يعني لديهم أن هناك فجوة بين نص ومثال، وواقع. وهذا الواقع تتنوع على صعيده الرؤى أو المواقف التي تصف نفسها بالإسلامية، سواء على مستوى الحركات المعارضة السياسية أم على مستوى السياسات الرسمية.

وترجع هذه الإشكاليات -بالطبع- إلى طبيعة الإسلام؛ فهو ليس مجرد "دين" وفقاً للمعنى الضيق، ولكن نظام عقيدي وقيمي شامل ومصدر لقواعد وأسس ومبادئ وأحكام إدارة كافة العلائق. ومن ثم فإن دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية، أو غيرها لا بد وأن تنطلق مما يمثله كإطار مرجعي أو منظومة قيم خاصة بالمجال محل البحث.

وبالفعل فإنه على صعيد العلاقات الدولية بصفة عامة لا بد وأن نميز الرؤية التأسيسية التأسيسية المستمدة من الأصول الإسلامية التي تقدم قواعد ومبادئ وأسس وأحكام وقيم العلاقات الخارجية للمسلمين، سواء تجاه بعضهم البعض أم تجاه الأمم الأخرى.

وتختلف الاتجاهات والمدارس الفقهية حول أبعاد هذا التأسيس بالطبع^(٣١). ومن ثم تختلف المواقف والرؤى الفكرية الإسلامية للقضايا الإسلامية المعاصرة باختلاف استنادها إلى أي من هذه الاجتهادات. وهذا الاختلاف الفقهي أو الفكري من طبائع الأمور؛ لأن في اختلاف المسلمين رحمة^(٣٢). ومن أحدث الأدلة على هذه الاختلافات -التي استندت إلى الإسلام كإطار مرجعي- تلك التي ثارت مثلاً حول الصراعات المتفجرة في عالم المسلمين مثل: الحرب "العراقية- الإيرانية"، وحرب الكويت، وأزمة كوسوفا، أو حول تحالفات الحرب الباردة بين الشرق والغرب، أو حول السلام والحرب مع إسرائيل، وحول شكل تحقيق الوحدة الإسلامية استجابة لمفهوم وحدة الأمة، أو أدوات إدارة العلاقات مع الغرب الذي يفرض سيطرته وهيمنته على نحو

يهدد كثير من الثوابت الإسلامية، أو العلاقة بين القوميات والإسلام، أو العلاقة بين مفهوم الدولة القومية ومفهوم الأمة، وحول شكل مناصرة المسلمين المستضعفين، أو حول تكييف ظواهر عالمية مثل العولمة ... ولهذا لا عجب أن نتساءل - وأن يتساءل غيرنا معنا-: أي إسلام الذي يقصدونه في الدراسات والتحليلات؟ هل ما يُسمى "الإسلام الثوري التقدمي" الذي دافع عنه عبد الناصر، أم "الإسلام المحافظ" ثم "الانقلابي" الذي مثله السادات، أم "الإسلام السياسي الرسمي" الذي يمثله مبارك؟

هل المقصود في هذه الدراسات والتحليلات "الإسلام الأصولي" الذي يتهمنا الغرب به وفق مفهومه عن الأصولية، ومن ثمّ مفهومه عن السياسة الخارجية الأصولية؛ أي السياسة التي تتبنى العداء للغرب، وترفضه وتهدف إلى تدمير حضارته، وتتخذ من العنف أو الإرهاب سلاحاً، أم هو ما يُسمى "الإسلام المعتدل أو التوفيقى" الذي يهادن الغرب، ويتعاون معه تحت ظلال مبررات اعتذارية ودفاعية؟ كذلك هل المقصود إسلام السعودية أو إيران اللتان هاجمهما عبد الناصر، ثم حالفهما السادات؟ هل المقصود الإسلام لدى عبد الناصر الذي غلف به الاشتراكية والقومية العربية والعداء للإمبريالية، أم الإسلام لدى السادات الذي غلف به سياساته الانقلابية على سياسات سلفه الداخلية والخارجية؟ هل المقصود الإسلام الذي لجأ إليه السادات لتبرير التوجه نحو السلام مع إسرائيل أم الذي يستبعدونه، حين يستبعدون البعد الديني أو التفسير الديني لطبيعة الصراع مع إسرائيل؟ ... الخ.

ألا يجدر القول على ضوء كل هذه التساؤلات السابقة وغيرها بأنها تطرح جميعها رؤى ومواقف "إسلامية"، وليس عن الإسلام؛ فإن أحد الأسس المنهاجية التي تنطلق منها دراستنا هو التمييز بين الإسلام كنص، كأصل (قرأناً وسنة) فهو الثابت، وبين الاجتهادات الفقهية المتغيرة حوله عبر

الزمان والمكان، وبين توظيف هذه الاجتهادات أو تلك لتبرير مصالح أو أهداف وطنية، كما أدركها القادة أو المفكرون أو قوى المعارضة الإسلامية في ظل ضغوط الأوضاع الداخلية والخارجية.

وإذا لم يكن من الممكن أن نقف بالتفصيل عند الرؤية التأصيلية التأسيسية التي تمثل إطاراً مرجعياً لدراسة الموضوع (تشخيصاً وتفسيراً)^(٣٣) فإنه يكفي القول بأمرين: من ناحية أن الدوافع السابق شرحها تبين طبيعة المنظور الذي أتناول به الموضوع، -وهو الأمر الذي أثر مثلاً على تغيير العنوان-. كما ينعكس على طبيعة الإطار النظري موضع التطبيق، والمنبثق عن أطر العلاقة بين الدين والسياسة الخارجية، وكما يتضح من الأسئلة المطروحة سابقاً حول طبيعة المقولات والمنطلقات في بعض الدراسات السابقة في الموضوع ... وهكذا؟

ومن ناحية أخرى: فإن التأصيل الإسلامي للعلاقات الدولية وللعلائق الخارجية للدول الإسلامية، إنما يتمحور حول ثلاثة مجالات أساسية: الأول: هو أساس العلاقة مع الآخر (سلباً أم حرباً أم دعوة)، وهو المجال الذي يثير كل أبعاد قضية "الجهاد"، والعلاقة بين الأداة القتالية والأداة السلمية.

الثاني: يطرح أسس العلاقات بين الدولة الإسلامية انطلاقاً من مفهوم الأمة الإسلامية ووحدتها والنصرة المتبادلة بين شعوبها وأقوامها.

الثالث: يتصل بعوامل القوة وأسس البناء الداخلي، وعلاقتها بالمجالين الآخرين سلباً أم إيجاباً. وإذا كان واقع الأمة الإسلامية يُلقى بكثير من الظلال على أسس وأشكال علاقتها مع الأمم الأخرى (في ظل التخلف والتبعية)، وحول أسس وأشكال العلاقة بين شعوبها (التجزئة وافتقاد النصر الفاعلة المطلوبة)، وحول حالة عناصر القوة المتهالكة؛ فلا بد وأن نتساءل: ما

طبيعة ووزن تفاعل سياسة مصر الخارجية مع هذا الواقع تأثيراً وتأثراً؟ وكيف تعكس قضايا السياسة المصرية وأدواتها، وأهدافها، وسلوكها... إلخ هذا التفاعل؟

وتتطلب الإجابة -بالطبع- رصدًا وتشخيصًا لمواقف "رسمية"، ومقارنة مع مواقف "غير رسمية" وصولاً في النهاية إلى تقديم رؤية تقييمية حول نمط العلاقة، وحجم الفجوة بين الأصل والواقع، وأسبابها، وكيفية تضيقها في ظل ما تفرضه الأوضاع المحيطة من سقف على حركة مصر؛ قلب الأمة العربية الإسلامية، والركن الركين من أركان الأمة الإسلامية، سواء في تاريخ شهودها كما في تاريخ مقاومتها وصمودها الراهن.

ومما لا شك فيه أن أحد أهم أهداف هذا التقويم هو -كما سيرد بالتفصيل لاحقاً- مراجعة مقولة: "توظيف الإسلام كأداة"، ومقولة: "التعارض بين الإسلام والمصالح الوطنية أو القومية"، على أساس أن الأخيرة هي التي تحدد السياسات، وليس قواعد الإسلام، وأن هذه المصالح بدورها قد تتطابق مع أو قد لا تدعم مصالح الأمة. ومراجعة هاتين المقولتين -على ضوء خبرة الحالة المصرية- تهدف بدورها إلى نقض المفهوم الغربي عن الفصل بين الدين والسياسة، وعدم انطباقه على الحالة المصرية.

(بالرغم من الفجوة بين الأصل والسياسات) بل وبيان أن العكس هو الصحيح، ولكن بمعنى خاص بالمجتمعات الإسلامية، وبطبيعة الإسلام ذاته عن العلاقة بين الدين والسياسة.

٣. الإطار النظري والأسئلة البحثية: ما هي مستويات دراسة تأثير الإسلام انطلاقاً من الأسس النظرية لدراسة السياسة الخارجية بأبعادها المتعددة، وانطلاقاً من الأسس النظرية لدراسة أثر الدين على هذه السياسة؟ بالرجوع إلى أدبيات نظرية السياسة الخارجية، وبالرجوع -بصفة

خاصة- إلى الإطار النظري لتحليل السياسة الخارجية الذي قدمه أ.د. محمد السيد سليم^(٣٤) نجد أن دراسة السياسة الخارجية تنقسم إلى دراسة ثلاثة متغيرات أساسية:

المتغير التابع: وهو السياسة الخارجية على مستوى البعد العام؛ أي: الأهداف، التوجه، الدور، الأدوات، القضايا. وعلى مستوى البعد الجزئي؛ أي: السلوك، القرارات.

أما المتغير المستقل؛ فالمقصود به مجموعة المحددات الداخلية والخارجية، وهي محددات موضوعية، ومحددات ذاتية متصلة بإدراك صانع القرار لهذه المحددات والعوامل المؤثرة على تشكيل البعد العام، وعلى نتائج تنفيذ السياسة الخارجية.

وتمثل القيادة، أو مؤسسة صنع السياسة واتخاذ القرارات "المتغير الوسيط" بين المتغيرين السابقين من خلال عملية صنع السياسة.

ومما لا شك فيه أنه -على ضوء نتائج أدبيات دراسة العلاقة بين الدين والسياسة الخارجية بصفة عامة (الدين كأداة للشرعية، والدين كأداة للتعبئة)، وبالنظر أيضاً إلى أدبيات النظم السياسية والاجتماع السياسي في المنطقة العربية "والشرق الأوسط" التي تُجمع على أن السياسة والدولة والمجتمع في دول هذه المنطقة تتأثر بالإسلام باعتباره متغيراً من متغيرات الثقافة والتكوين المجتمعي - يمكن أن نحدد مستويات دراسة تأثير الإسلام، وذلك باعتباره الدين الرسمي للدولة. وباعتبار (الشريعة الإسلامية) المصدر الأساسي للتشريع في مصر. وباعتباره دين الأغلبية من الشعب المصري الذي يضم نسيجه جماعة مسيحية. وباعتباره المحدد الأساسي لهوية الشعب المصري، وانتمائه الحضاري العربي الإسلامي. وباعتبار أن تراث الإسلام الفقهي والفكري والتاريخي، وكذلك التيارات الحديثة والمعاصرة المنتسبة إليه على

اختلافها هي -كما يقول المستشار طارق البشري- الأصل، وغيره هو الوافد عليه. أخيراً باعتبار أن سياسات وتفاعلات القوى السياسية من حول الإسلام محكّ لاختبار علاقات القوى بين النظام والمعارضة، بل بين النظام والقوى الخارجية.

ويمكن الإشارة إلى بعض المستويات التي يمكن أن يمارس الإسلام تأثيره من خلالها، والتي يطرح من ثم كل منها مجموعة من الأسئلة البحثية التي تقدم خبرة السياسة المصرية الإجابة عليها -كما سنرى بالتفصيل المقارن في الجزء الثاني من الدراسة-. فما هي هذه المستويات؟

مستوى المحددات (التشكيل، والفعالية):

١. النسق العقيدي لصانع السياسة ومتخذ القرار، لا بد وأن يؤثر على رؤيته للعالم، وعلى أسس تفسيره للظواهر، وعلى إدراكه للمحددات الموضوعية القائمة، ومن ثم يؤثر على تحديد التوجه العام للسياسة وأهدافها، وعند اتخاذ بعض قراراتها.

إذن هل مثل الإسلام إطاراً مرجعياً للرؤساء الثلاثة؟ كيف تمكن الإجابة على هذا السؤال؟

هل يكفي تحليل الخطاب المعلن لنعرف ما إذا كان الإسلام يمثل إطاراً مرجعياً، ومن ثم لا تصبح السياسة "علمانية"^(٣٥) أم أنه يمثل مجرد متغير يتم توظيفه كغيره من المتغيرات، أم أن هناك حاجة لمؤشرات أخرى سلوكية، وأخرى ذاتية متصلة بالقيادة؟ وهل الأمر يقتصر على القيادة فقط، أم يمتد أيضاً إلى مؤسسات صنع السياسة الخارجية المصرية وتنفيذها؟

٢. محدد ثقافة المجتمع، وهوية الشعب، ومنظومة القيم، ومن ثم كيف تؤثر طبيعة هذا المحدد على تشكيل توجه السياسة وسلوكها وأدواتها من خلال ما تفرض من ضغوط وقيود، أو من خلال ما تطرحه من فرص أمام القيادة

لتوظيف الإسلام كأداة للتعبئة -عبد الناصر، والبعد الإسلامي للقومية، والاشتراكية، أو الشرعية- (عبد الناصر عقب هزيمة ١٩٦٧)^(٣٦)، أو من خلال ما تتعرض له الهوية والقيم من تحديات خارجية تستثير قوى المعارضة الداخلية^(٣٧)، أو تشكل موقف الرأي العام من قضايا مصيرية^(٣٨)؟.

٣. الإسلام والنظام السياسي كمحدد داخلي؛ أي الإسلام كإطار مرجعي لقوى المعارضة المنظمة، وتأثيرها على "السلطة السياسية" من حيث الموارد المتاحة أو القيود المفروضة، وما لذلك من انعكاسات على توجه السياسة، وعلى سلوكها تجاه قضايا (مثل السلام مع إسرائيل)، أو تجاه فواعل دولية أخرى (العلاقات مع الولايات المتحدة مثلاً). بعبارة أخرى: هل تؤثر طبيعة توزيع علاقات القوى بين السلطة الرسمية والقوى الإسلامية المعارضة على مواقف وتوجهات السياسة الرسمية، أم أن الفجوة بين مواقف الجانبين تبين محدودية تأثير هذه القوى المباشر على مسار السياسة الرسمية الأساسي (السلام مع إسرائيل، العلاقات مع إيران والسودان...)، وبالطبع تختلف إستراتيجيات إدارة السلطة لما تمثله القوى الداخلية من ضغوط؛ فهناك إستراتيجية التكيف، أو إستراتيجية الاحتواء، أو إستراتيجية المواجهة والعزل؟ فإذا كان عبد الناصر ومبارك قد استخدموا إستراتيجية المواجهة والعزل مع "الإخوان" و"الجماعات الإسلامية" على التوالي؛ فإن السادات شرع في إستراتيجية التكيف والاحتواء، ووصل إلى إستراتيجية المواجهة. ولكل من هذه الإستراتيجيات دلالاتها بالنسبة لقضايا وأبعاد السياسة الخارجية وموقف هذه السياسة منها.

٤. الإسلام كمؤثر على المحددات الخارجية، وخاصة ما يتصل بحالة النظام الدولي وهيكل هذا النظام وقضاياها ودلالة موضع الإسلام (كقوة دولية)

بالنسبة لآثار هذه المحددات على السياسة الخارجية المصرية؛ فماذا عن أثر الحرب الباردة والقطبية الثنائية بالنسبة لوضع الإسلام كقوة عالمية؟ وهل يختلف عن أثر ما بعد الحرب الباردة، ونظام ما بعد القطبية الثنائية؟ بعبارة أخرى: ألم تؤثر هذه المحددات على نمط توظيف الرؤساء الثلاثة للإسلام (مثلاً: ألم يؤدّ موقف مصر -عبد الناصر- من صراع الحرب الباردة إلى توظيف الإسلام ضد الغرب وبعض النظم العربية؟).

مستوى التوجه والدور والأهداف^(٣٩):

كيف تحتل الأمة الإسلامية وقضاياها موضعاً على صعيد كل من هذه الأبعاد الثلاثة؟ وما وزنها بالمقارنة بوضع مصر والأمة العربية؟ وهنا يقفز أمامنا مفهوم الدائرة الإسلامية بالمقارنة بالدوائر الأخرى؛ حيث يتجمع عنده الإجابة على الأسئلة السابقة. كيف؟

١. **التوجه:** وبالنظر إلى التطبيقات العامة للتوجهات الأساسية للسياسة الخارجية (الإقليمي/العالمي، الثوري/الإصلاحي، التدخل/اللاتدخلي) لا بد وأن نتساءل: هل الطابع العام والخصائص الأساسية لسياسة مصر خلال نصف القرن الماضي تعكس وضعاً خاصاً للأمة الإسلامية من حيث نطاق التوجه وأهدافه وأدواته؟ وما هو وضعها المقارن بالنسبة لدوائر الاهتمام الأخرى أو دوائر الانتماء الأخرى لمصر (القومية والجغرافية والسياسية)؟ وكيف يعبر الخطاب الرسمي عن طبيعة السياسة تجاه هذه الدائرة ومبررات الاهتمام بها من عدمه؟ ولماذا تحرك ترتيب الدائرة الإسلامية بالنسبة للدوائر الأخرى؟ ما أثر المحددات على هذا الترتيب (ما سبب ظهور هذه الدائرة عند عبد الناصر، وتأرجحها عند السادات، وتراجعها عند مبارك؟)، وما هي طبيعة إدراك القادة وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي وإمكانيات تغييره وقيود وضغوط بقاء الوضع الراهن؟

٢. الدور: وبالنظر إلى المفاهيم المتصورة لأدوار السياسة الخارجية (مثلًا: قاعدة الثورة، المعادي للاستعمار، المستقل الوطني، المعادي لأيديولوجية أو المدافع عنها، النموذج، قائد التكامل الإقليمي أو عبر الإقليمي.. إلخ)؛ فهل كان تصور القيادة المصرية لطبيعة موقعها في النسق الدولي والوظيفة الرئيسية التي تؤديها في إطاره يعكس أن الأمة الإسلامية تُعد مجالاً رئيسياً تتمتع فيه مصر بنفوذ، أو تسعى لأن تتمتع فيه بنفوذ يمكنها من إحداث تأثير في الأنساق الإسلامية، وفي النسق الدولي الشامل؟ بعبارة أخرى: هل كان دور مصر هو أن توحد الأمة الإسلامية، أم أن توحد الأمة العربية، أم أن تندمج في النظام العالمي القائم؟؟.....؟؟

هل كان دور مصر -أبدًا- هو دور صانع السلام في مواجهة إسرائيل، أم صانع السلام في أرجاء العالم الإسلامي في مواجهة الانتهاكات التي تتعرض لها الشعوب المسلمة وتهدد استقرار وسلام مناطق العالم الإسلامي؟.

٣. الأهداف: أي التفاصيل المتعلقة بالأوضاع التي تود مصر أن تحققها على الصعيد الخارجي، وذلك بالتأثير في النسق الدولي أو في الدول الأخرى، من خلال تخصيص بعض الموارد. وبالنظر إلى موضوعاتها (الإقليم، النظام السياسي، الموارد والثروات، المكانة الدولية)، وبالنظر إلى مضمون الأهداف (حماية الذات، والأمن، والرفاهية الاقتصادية، والهيبة الدولية) كيف يظهر تأثير الإسلام؟ وما درجته؟ هل تدخل الأمة الإسلامية في نطاق هذه الأهداف، أم تظل أهدافاً ومصالح وطنية بالدرجة الأولى؟ وكيف تتحقق هذه الأخيرة؟ هل بالقدرات الذاتية أساساً أم بالتحالفات أيضاً؟ ومع من؟ هل تحوز الدول الإسلامية أولوية على صعيد هذه التحالفات؟ هل تضع الحسابات المصرية أن مكانة مصر الدولية يمكن أن تتحقق من خلال تدعيم التحالفات والروابط الإسلامية أم من خلال اتجاه آخر لها؟ هل حماية الذات

أم الحفاظ على الموارد والثروات وتتميتها أو تعبئتها من الخارج يمكن أن يحول دون القيام بالتزامات تجاه الدول أو الشعوب الإسلامية، والتي تفرضها الرابطة الإسلامية؟ وهل يمكن أن تتال هذه الأهداف من العلاقات المصرية مع بعض الدول الإسلامية، بل ومن السلوك تجاه القوى الإسلامية في الداخل؟

إن تراكم الأسئلة المثارة عاليًا حول: التوجه، الدور، الأهداف، إنما يطرح بقوة إشكالية أساسية، وهي العلاقة بين المصالح والأهداف الوطنية، وبين الرابطة العقدية ومصالح الأمة الإسلامية، على ضوء متطلبات هذه الرابطة بالنسبة للوحدة الإسلامية والنصرة، وبالنسبة لنمط العلاقة مع الآخر. هذا وتصبح الأبعاد السلوكية وأدوات السلوك تجاه أنماط القضايا الأساسية - وخاصة الإسلامية - بمثابة المجال لاختبار الإجابة على كل هذه الأسئلة.

مستوى السلوك، الأدوات والقضايا:

كيف سلكت مصر تجاه القضايا المتعلقة بدول أو شعوب إسلامية، أو قضايا تمس العلاقات بين دول إسلامية مثل قضايا الصراعات المتفجرة في البلقان والشيشان، مثل قضية منظمة المؤتمر الإسلامي، قضية التعاون الاقتصادي الإسلامي، العلاقات مع دول الأركان الأخرى، وخاصة تركيا وإيران؟ هل ظهرت متطلبات الرابطة العقدية أم المصلحة الوطنية المصرية في الخطاب الرسمي والسلوك الفعلي تجاه هذه القضايا، أم يقتصر استحضار الرابطة العقدية على قضايا خاصة - أي الثقافية والروحية والدينية -، وفي ساحات ومجالات ومناسبات من ذات نفس الطبيعة؟ وهل يعني هذا أن قضايا أخرى مثل قضايا التنمية والديون أو قضايا التسلح ليس لها علاقة بالإسلام، كما لو أن الإسلام ليس له علاقة بالمادي انطلاقًا من الرؤية العلمانية عن وضع الدين وعلاقته بالظاهرة الاجتماعية؟

ما هي الأدوات الرمزية بين أدوات السياسة المصرية؟ وهل هي الأساس في الحفاظ على "الطابع الإسلامي" للسياسة المصرية، أم أن أدوات أخرى يتم توظيفها لدعم الروابط بين الدول الإسلامية، وتحقيق المصالح المصرية من وراء هذه الروابط؟ وألا يتغير الوزن النسبي للقضايا محل اهتمام السياسة المصرية - وكذلك الأدوات - من مرحلة إلى أخرى من مراحل تطور السياسة الإقليمية والعالمية المحيطة، والتي شهدت تغيرات مهمة خلال العقود الخمسة الماضية؟ ألم يل قضايا الحرب الباردة والتنمية الاشتراكية والقومية العربية وعدم الانحياز قضايا الانفراج، ثم ما بعد الحرب الباردة، وقضايا التنمية الرأسمالية، ثم الاندماج في النظام الرأسمالي العالم؟ ألم يكن للمواقف من هذه القضايا جميعها في تعاقبها من الخمسينيات وحتى التسعينيات أبعاد إسلامية واضحة الدلالة؛ سواء على مستوى الدوافع أم المبررات أم السلوك أم الأدوات؟

◀ وبعد رسم خريطة هذه المستويات الثلاثة لدراسة تأثير الإسلام، ووضعها من تحليل السياسة الخارجية المصرية، يجدر أن نسجل ثلاث ملاحظات أساسية:

الملاحظة الأولى:

أن تعدد هذه المستويات يتحدى الاتجاه إلى قصر دراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية على كون الإسلام مجرد أداة دينية في يد الرؤساء؛ يوظفونها لتحقيق أهداف ومصالح سياسية. كما أن هذا التعدد سيساعد على تصميم إطار مقارن بين خبرة نظام الرؤساء الثلاثة، فضلاً - بالطبع - عن أنه ينظم عملية الانتقال من مجرد رصد وتشخيص إلى التفسير، ومن ثم إمكانية تحديد نمط العلاقة.

الملاحظة الثانية:

أنه يتبين من خريطة هذه المستويات الثلاثة أمران: من ناحية التقاطع والتداخل بين مناطق نظرية السياسة الخارجية التي تحدد وضع الإسلام في إطار دراسة السياسة الخارجية لدولة ما. ومن ناحية أخرى نلاحظ العلاقة التفاعلية والممتدة بين الداخلي والخارجي؛ بحيث يصعب تحديد المتغير المستقل، أو المتغير التابع فيما يتصل بأثر الإسلام. وعلى سبيل المثال هل أهداف سياسة مصر تجاه الولايات المتحدة وإسرائيل هي التي تؤثر على مسلك النظام المصري تجاه الحركات الإسلامية، أم أن هذا المسلك هو الذي يؤثر على تشكيل تلك الأهداف والمصالح؟ هل مشاكل الاقتصاد المصري هي التي تفسر محدودية الدور المصري تجاه بعض الصراعات الدموية التي عانت منها بعض الشعوب الإسلامية، أم أن الرغبة في تعبئة موارد خارجية إضافية هي التي تفسر تلك المحدودية؟

الملاحظة الثالثة:

تطرح هذه المستويات لدراسة تأثير الإسلام على السياسة الخارجية مجموعة من الثنائيات الموضوعية والقيمية التي تشغل اهتمام الإطار الفكري المحيط بعملية صنع السياسة المصرية ومخرجاتها. ويمكن أن نسجل الثنائيات التالية:

القومية/ الإسلام، التحديث/ الإسلام، مؤسسة صنع السياسة واتخاذ القرار/ علماء الدين، الدولة القومية/ الأمة الإسلامية، الرابطة القومية/ الرابطة الإسلامية، المصلحة الوطنية/ مصلحة الأمة، الإسلام السياسي/ الدين الإسلامي، الظاهرة السياسية/ الظاهرة الدينية، السياسة العلمانية/ السياسة الشرعية، الثقافة السياسية المصرية/ الثقافة الإسلامية، المصالح/ القيم، الواقع/ المثال، العلماني/ الديني، الإيمان الديني/ البراجماتية السياسية. وتقع هذه الثنائيات في مجملها في خلفية الإشكالية الأساسية -السابق الإشارة إليها-

؛ أي إشكالية العلاقة بين الرابطة العقدية، والمصالح والأهداف الوطنية، وهي الإشكالية التي تصب عندها كل الأسئلة البحثية المثارة عاليًا حول المستويات الثلاثة لتأثير الإسلام.

ومن ثم كيف نحدد العلاقة بين الوطنية والإسلامية؟ هل الحديث عن المصلحة الوطنية يعني دائمًا التناقض مع مصلحة الأمة؟ وما معيار الحكم على ذلك، أم أن الخطأ يكمن في تحديد المصالح الوطنية وفقًا لمعايير الواقعية البراجماتية العلمانية الخالية من منظومة القيم الإسلامية؛ حيث إن الإسلام لا يتناقض مع مصالح الوطنية؛ بل إن مراعاة قواعده وأسسه هي التي تحقق هذه المصالح الحقيقية، وليس الآنية منها فقط؟ وبناء عليه، فما الذي يؤثر على تحديد المصالح القومية والوطنية على أسس واقعية براجماتية؟ هل هي نتيجة طبيعة الإطار المرجعي للقادة الذي أضحي علمانيًا أم هي براجماتية "إسلامية"؟ ومن ثم ما هي العلاقة بين الثابت الذي ظل ثابتًا، والمتغير تحت تأثير الطرف التاريخي؟ بعبارة أخرى: أليس من الضروري أن نعيد صياغة الأسئلة المتصلة بالعلاقة بين الرابطة العقدية والمصالح الوطنية المصرية، والتي تطرح الثنائيات المشار إليها عاليًا، وذلك على نحو ينفي أن سياسة مصر سياسة علمانية، ويبين أنها سياسة دولة يتزايد إدراك قادتها للسقف الذي تفرضه الضغوط على حركتها وفقًا لمتطلبات الرؤية الإسلامية. ومن ثم فإنه يمكن لهذه الدولة أن تعظم مصالحها من توظيف الرابطة الإسلامية.

الجزء الثاني

بعد إعادة تعريف مفهوم الدائرة الإسلامية:

قراءة مقارنة في سياسات (عبد الناصر، السادات، ومبارك)، المقولة،

المنهج، أبعاد المقارنة

بالانتقال التراكمي من حيثيات دوافع الاهتمام بالموضوع إلى الإشكاليات المتنوعة التي تطرحها دراسته بطريقة منظمة نصل إلى إعادة تعريف الدائرة الإسلامية، وهو الأمر الذي يقودنا إلى صياغة المقولة الأساسية التي تلخص نتائج القراءة المعرفية والمنهجية في هذه الدوافع والإشكاليات، كما يجب أن نحدد منهج مناقشة هذه المقولة في إطار مقارن بين أبعاد خبرة سياسات الرؤساء الثلاثة.

(١) إعادة تعريف مفهوم الدائرة الإسلامية ومضمونه الجديد.

من ناحية: مفهوم الدائرة الإسلامية الشائع يعكس وعياً رسمياً بالفضاء الإسلامي وبالعامل الإسلامي. إلا أنه بالنظر إلى مسميات الدوائر الأخرى نجد أن مفهوم الدائرة الإسلامية يصيب بالصدع مفهوم الأمة الإسلامية، الذي لا يقوم على أساس جغرافي أو قومي، ومن ثم فإن تحديد الدائرة الإسلامية - إلى جانب دوائر أخرى - لا يعكس الرؤية الإسلامية للعالم التي تتخذ من الرابطة العقدية معياراً لتقسيم العالم. وفي المقابل فإن هذه الرؤية لا تنفي دوائر الانتماء الأخرى، ولكن لا تعدها بدائل ذات أولوية على حساب الدائرة الإسلامية.

ومن ثم فإن استخدام مفهوم الدائرة الإسلامية الشائع إنما يمثل مخرجاً من

أزمتين:

الأزمة الأولى هي: أزمة واقع العلاقات الدولية الإسلامية الراهنة، وبالتالي أزمة السياسات الخارجية للدول الإسلامية الكبرى تجاه بعضها

البعض، وتجاه بقية العالم، وهي الأزمة الناجمة عن الضباب الذي أصبح يحيط بمفهوم الأمة الإسلامية. ولذا تصبح ثمة حاجة إلى إحياء وتجديد مفهوم الأمة فكرًا وواقعاً كأساس للإصلاح الفكري اللازم بدوره كشرط مسبق لإحياء فعالية الأمة الإسلامية^(٤٠).

أما **الأزمة الثانية** فهي: أزمة تعريف "الدولة الإسلامية" الناجمة عن ضغوط الواقع، وتراث المرحلة الاستعمارية، وتراث مرحلة بناء الدول القومية بعد الاستقلال، وهو الأمر الذي أحاط المفهوم الأصلي بالضباب أيضاً^(٤١). ولقد أوجدت منظمة المؤتمر الإسلامي مخرجاً من هذه الأزمة بعدم وضع شروط للعضوية، في حين أوجد الغرب لنفسه مخرجاً آخر بالتمييز بين المسلم، والإسلامي Islamic والإسلاموي Islamist، ومن ثم الإسلامية كأيدولوجية Islamism، وهو المخرج الذي تبنته عديد من الدراسات العميقة والمنظمة في مجال العلاقة بين الإسلام والسياسات^(٤٢) للتمييز بين الدول التي لا تزال تعلن الإسلام إطاراً مرجعياً لها مثل إيران بعد الثورة، السعودية، باكستان، السودان مؤخراً، وبين غيرها من الدول الإسلامية وفقاً لمعايير أخرى مثل معيار عدد السكان من المسلمين، وتعريف دستورها للدين الرسمي.

ومن ناحية أخرى: فإن مفهوم الدائرة الإسلامية ينزع عن الدوائر الأخرى اتصالها بالإسلام، كما ينكر ما يمثله الإسلام من روابط بين التفاعلات فيما بين هذه الدوائر؛ فهل نستطيع أن ننكر أن الحوارات الفكرية حول العروبة والقومية العربية كان لها بعد إسلامي واضح؟ هل يمكن أن ننكر أن تفاعلات النظام العربي سواء في مرحلة الحرب الباردة العربية أم "المرحلة البراجماتية" كان الإسلام متغيراً أساسياً في تشكيلها؟ هل الصراع العربي الإسرائيلي صراع قومي فقط، أم هو أيضاً صراع ذو طابع ديني؟ هل

القضية الأفغانية قضية آسيوية أم هي قضية يلعب الإسلام دوراً أساسياً في تشكيلها، وفي تشكيل مواقف الأطراف الإقليمية والعالمية فيها؟ ألم تتأثر السياسة المصرية تجاه باكستان بالعامل المتصل بالحركات الإسلامية المعارضة؟ أين يمكن تسكين قضايا الأقليات أو الجماعات المسلمة في الشرق أو الغرب؟ هل هي مجرد قضايا داخلية في دول غير إسلامية لا محل للتدخل فيها أو الاهتمام بها، أم هي شعوب مسلمة في حاجة للنصرة، ومن ثم لا بد وأن تؤثر على سياسة مصر تجاه هذه الدول؟ هل يمكن أن يقتصر البعد الإسلامي في سياسة مصر تجاه تركيا -أو في علاقاتهما- على ما يتصل بالتنسيق بينهما في نطاق منظمة المؤتمر الإسلامي؟^(٤٣) ألا تتأثر سياسة مصر تجاه إيران وتركيا بأثر الإسلام على النظام السياسي لكل منهما، وعلى العلاقات العربية بكل من هاتين الدولتين غير العربيتين؟... (والمقصود بالإسلام هنا: مستويات تأثيره على دراسة السياسة الخارجية السابق توضيحها).

ومن ناحية ثالثة: غلبت القضايا والاهتمامات ذات الطابع الثقافي والديني والروحي على مضمون مفهوم الدائرة الإسلامية الشائع، وذلك فهم قاصر لطبيعة الإسلام ورؤيته للظاهرة الاجتماعية في تكامل أبعادها وليس انفصالها. فهل يمكن مثلاً أن تقتصر سياسة مصر تجاه الدائرة العربية أو الأفريقية أو دول الجوار على الأدوات والقضايا الاقتصادية والعسكرية فقط، أم لا بد وأن تمتد إلى نظائرها الثقافية والدينية؛ حيث كان للأخيرة وزن أساسي وفاعل في سياسات مصر العربية والأفريقية حتى نهاية الستينيات حين كان الدور الثقافي المصري (ومن خلال أدوات إسلامية) دعامة أساسية من دعومات الدور المصري العربي والإفريقي في ظل رئاسة عبد الناصر؟. مفاد القول، إنه بالرغم من الاعتراف بأن هناك في نظرية السياسة

الخارجية معايير لتصنيف أنماط قضايا هذه السياسة وتحديد مجالات ونطاقات إدارتها (الإقليمية، الثنائية، الجماعية متعددة الأطراف)، وبأن هناك -وخاصةً بالنسبة للدول الصغرى- مجالات للحركة ونطاقات تحوز الأولوية عن غيرها؛ حيث لا تستطيع هذه الدول -بحكم مواردها وقدراتها- أن تتحرك بنفس درجة الاهتمام والفعالية تجاه أنماط القضايا المختلفة، أو المجالات المتنوعة الإقليمية، الثنائية، الجماعية، وبالرغم من كل هذه الأبعاد الأكاديمية، النابعة من المنظور "التقليدي" لدراسة السياسة الخارجية، إلا أن آفاق المنظور "الحديث" لهذه الدراسة^(٤٤) تفسح مجالاً رحباً متجدداً يتسع لأبعاد المنظور الذي تم من خلاله إعادة تعريف "الدائرة الإسلامية"؛ لأنه يتعدى الدول القومية كوحدات للسياسة الخارجية، ويمتد إلى أنماط جديدة من الفواعل والقضايا، ويهتم بأنماط جديدة من التفاعلات عبر القومية والشعبية وغير الرسمية، كما ينحو للتفسير من خلال عوامل أخرى غير عوامل سياسات القوى وتوازنات القوى التقليدية التي تركز على العوامل العسكرية والسياسية والتقليدية.

(٢) المنطلق الأساسي للدراسة:

إن إعادة تعريف الدائرة الإسلامية -على النحو السابق توضيحه- ينقلنا إلى نطاق أرحب لدراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية من خلال منظور خاص ينطلق من الإسلام (عقيدة وقيماً وأحكاماً ومبادئ وتاريخاً وحضارة)، وذلك في مقابل الاجتهادات الأخرى التي تنطلق من منطلقات أخرى نظرية أو أيديولوجية (الاقتصاد السياسي، وسياسات القوى، الاجتماع السياسي).

ويعني هذا المنظور الخاص أنه، وإن لم يعد الإسلام إطاراً مرجعياً للسياسة الرسمية المصرية -كما كان من قبل-، وذلك تحت تأثير خبرة

القرنين الماضيين، التي أفرزت نتائجها بالتدرّج، إلا أن الإسلام يظل مكوناً أساسياً ودائماً في المجتمع والدولة والسياسة في مصر، ولا تشذ عن ذلك بالطبع السياسة الخارجية المصرية. فالعلاقة بين الإسلام وهذه السياسة قائمة، وستظل قائمة، وإن اتخذت من مرحلة إلى أخرى شكلاً أو نمطاً يمثل محصلة أبعاد كل مرحلة بمحدداتها وقضاياها وتفاعلاتها وأدواتها.

وإذا كان البعض قد يرى في هذا المنظور قفزاً بدراسة السياسة الخارجية المصرية من التحليل السياسي إلى ما قد يُسمّى "التحليل الديني" أو "التفسير الديني"؛ فذلك يرجع إلى مفهومهم عن الدين، في حين أن المنظور المطروح عالياً لا يرى انفصلاً بين الديني والسياسي والاقتصادي وغيره؛ لأنه منظور حضاري واسع يجمع بين المادي وغير المادي. هو ليس دينياً بمعنى الأخلاقي القيمي المثالي غير الواقعي المنعزل عن الواقع ومعطياته المادية، ولكنه منظور ذو طبيعة قيمية واقعية. فهو يتجه لرصد وتشخيص الواقع بقر ما يتجه لتفسيره وتقويمه سعياً نحو تغييره على ضوء النسق القيمي الكامن فيه.

(٣) وأخيراً نصل إلى صياغة المقولة التي يبنى عليها هذا الجزء من الدراسة. ما الحاجة إلى تحديدها؟ فحيث إنه لا يمكن في هذا الجزء -بناطقه ومداه الزمني الممتد- تنفيذ كل متطلبات نتائج المراجعة النقدية المعرفية والمنهجية التي تمت في الجزء الأول، والتي أفرزت إعادة تعريف مفهوم الدائرة، فإنه لا بد وأن نحدد منهجاً إجرائياً لدلالة هذه النتائج.

ولذا فلن نتوقف -بالطبع- بالتفصيل عند المستويات المتشعبة التي يمكن أن ندرس -على صعيدها- علاقة الإسلام بالسياسة الخارجية المصرية خلال نصف القرن الماضي، كذلك لن نقتصر على دراسة أحد هذه المستويات فقط دون غيرها. ومن أمثله موضوعات هذه المستويات ما يلي: النسق العقدي

لكل من الرؤساء الثلاثة وأثره على خطابهم حول ما يُسمّى "الدائرة الإسلامية"، سياسة مصر تجاه منظمة المؤتمر الإسلامي، موضع الإسلام من خطاب السياسة المصرية وسلوكها تجاه الصراعات العرقية الدينية خلال التسعينيات، موضع الإسلام من خطاب السياسة المصرية وسلوكها تجاه لعبة الصراع الدولي في مرحلة الحرب الباردة، موضع الإسلام من خطاب السياسة المصرية وسلوكها تجاه مرحلة العولمة، الجماعات المسلمة أو الأقليات المسلمة وسياسة مصر تجاه الدول التي تتضمنها (مثلًا روسيا، الهند، يوغوسلافيا)، الإسلام وسياسة مصر تجاه إيران، سياسة مصر تجاه التيار الإسلامي في الحركة الوطنية الفلسطينية وموقفه من التسوية... الخ.

فضلاً عن احتياج كل من هذه المستويات لمنهجية خاصة لدراساتها، فضلاً عن استحالة تقديمها جميعاً في هذا الموضع من الدراسة^(٤٥)، فإن البديل المتاح هو تقديم إطار أو صورة أفقية كلية شاملة تعتمد على إعادة قراءة نتائج دراسات تفصيلية سابقة حول هذه المستويات المتشعبة، وذلك لتحليل أبعاد المقولة التالية:

إن اختلاف توجهات الرؤساء الثلاثة، وموقع الإسلام من النسق العقيدي لكل منهم، وكذلك التغير في طبيعة الإطار الوطني المصري، وفي طبيعة الإطار الدولي والإقليمي المحيط بالسياسة المصرية قد أفرز أنماطاً من العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية، على نحو يبين أن هذه السياسة - وإن كانت هُمِّشَتْ وقُيِّدَتْ من وضع "العالم الإسلامي" بجعله مجرد دائرة بين عدة دوائر أخرى - إلا أنها ليست سياسة علمانية^(٤٦) بالمعنى الغربي الشائع. ولكن بدت ممارستها - في بعض الأحيان - عكس متطلبات الرؤية الإسلامية التأسيسية، وذلك تحت تأثير ضغوط الظرف التاريخي، وكيفية إدراك القيادة لهذه الضغوط، وطبيعة تأثيرها على المصالح الوطنية

المصرية وعلى المصالح الإسلامية.

ومن ثمَّ فإنَّ مقولة "توظيف الرؤساء الثلاثة للإسلام كأداة لسياساتهم" يجب أن توضع في نصابها، ويتم إدراكها على النحو الصحيح؛ فإنَّ قيمة هذه الأداة لدى الرؤساء تشير إلى ما للإسلام من موضع في مجتمعاتهم، ولكن من ناحية أخرى يبقى تقويم أثر هذا التوظيف -سلباً أم إيجاباً- على مصالح مصر أمراً مفتوحاً. ويتطلب هذا تحديد الاختلاف بين الخطاب وبين الممارسات التي اقترنت بهذا الخطاب، وآثارها على مصالح مصر والأمة الإسلامية، وذلك وفقاً لقيم الرابطة الإسلامية أيضاً، وليس قيم المنفعة والمصلحة الآنية الوطنية فقط، كما تدركها القيادات في ظل ضغوط وقيود الظرف التاريخي.

(٤) كيف نصل إلى تحديد كل نمط من أنماط توظيف الإسلام؟ وكيف نفسره؟ وما فائدة الإطار المقارن؟

يتلخص منهج الدراسة في الأبعاد التالية:

◆ التركيز على سمات الخطاب الرسمي المعلن ومؤشراته عن التوجه العام للسياسة من ناحية، وعلى مجالات السلوك والأدوات من ناحية أخرى؛ بحيث يتبين لنا موضع الدائرة الإسلامية بين الدوائر الأخرى، وطبيعة السلوك المصري وأدواته تجاه هذه الدائرة.

◆ الاهتمام بالتفسير من خلال استدعاء ما للأطر البيئية -الداخلية منها والخارجية- من آثار على التوجه العام، كما يعكسه الخطاب ومؤشراته عن توظيف الإسلام من عدمه، وكما يعكسه السلوك تجاه الدائرة الإسلامية، أي الاهتمام بالتفسير؛ للإجابة أولاً على السؤال التالي: لماذا تم توظيف الإسلام في الخطاب؟ وكيف؟ ثم الإجابة -ثانياً- على سؤال آخر، وهو: هل السياسة المصرية سياسة إسلامية؟ أي ما هي العلاقة بين المصالح الوطنية والقومية،

ومتطلبات الرابطة الإسلامية؛ أي ما العلاقة بين الواقعية والبراجماتية، والقيمية؟ وإذا كان السؤال الأول يتصل بمستوى الخطاب فإن السؤال الثاني يتصل بمستوى السلوك والأدوات تجاه الدائرة الإسلامية بالمقارنة بغيرها من الدوائر.

◆ بالرغم من عدم انفصال الخارجي عن الداخلي في مثل هذا الموضوع إلا أن بؤرة التركيز هي الخارجي. والرجوع إلى الداخل -بقدر ما- يمارس دوره كمحدد، وخاصة ما يتصل بالحركات السياسية الإسلامية المعارضة.

◆ تساعد المقارنة بين الرؤساء الثلاثة -والذين أحاطت بكل منهم أوضاع داخلية وخارجية مختلفة- على تقدير نمط تأثير هذه الأوضاع في ظل افتراض بقاء المتغيرات الأخرى المفسرة على حالها^(٤٧). كما تساعد المقارنة على تحديد طبيعة النمط؛ هل هو واحد متكرر أم هناك عدة أنماط؟ ومن ناحية ثالثة تساعد المقارنة على دعم تفسير كل نمط، أو تفسير الانتقال من نمط إلى آخر.

◆ تعتمد الدراسة بالأساس في هذا الموضوع على دراسات سابقة حول الإسلام في سياسات مصر في ظل الرئاسات الثلاثة، وخاصة عبد الناصر والسادات، مع الرجوع إلى بعض المصادر الأولية حول مرحلة مبارك بصفة خاصة. وتقدم دراستنا -بالمقارنة بهذه الدراسات- إضافة تتمثل في صياغة إطار مقارن تفسيري وتقويمي. ومن ثم فهو إطار لا بد أن يستعين أيضاً بنتائج دراسة تفاعل سياسات مصر مع توجهات الرؤساء نحو النظام الإقليمي والنظام الدولي والحركات الإسلامية الداخلية^(٤٨).

إذن كيف يمكن تصميم إطار مقارن لعرض نتائج القراءة في مضمون هذه الدراسات؟ وهي التي تركز بالأساس -كما سبق التوضيح في الجزء الأول- على رصد وتشخيص سمات التوظيف، وليس على تفسيره، أو تحديد نمطه،

أو الربط بين محاوره المختلفة التي تمثل مكونات التوجه العام للسياسة (مثلاً: الربط بين التوظيف الناصري في معركة القومية العربية، وتجاه الأحلاف الغربية، والاشتراكية).

يتكون هذا الإطار المقارن من العناصر التالية:

◆ التحديات التي يفرضها على كل من الرؤساء الثلاثة: الوضع الداخلي، الإطار الإقليمي العربي، والمسافة الدولية مع بعض الدول الإسلامية الكبرى، النظام الدولي (هيكله، وحالته، وقضاياها، وقواعده).

◆ التوجهات الكبرى لسياسة كل من الرؤساء الثلاثة بالنسبة لأهم مجالات وقضايا السياسة الخارجية المصرية، وفي قلبها بالطبع ما يتصل بالإسلام والمسلمين بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

◆ نمط توظيف الإسلام في خطاب كل من الرؤساء الثلاثة، وعلاقته المباشرة بالتوجهات الكبرى اللازمة لإدارة هذه التحديات، ومن ثم دلالة السياسات المقترنة به تجاه مجالات وقضايا السياسة وأدواتها.

◆ الفروق بين الأنماط الثلاثة: من حيث الملامح والسمات، ومن حيث الأسباب المفسرة النابعة من التحديات، ومن ثم اتجاه ممارسة المحددات الخارجية والداخلية لتأثيرها.

◆ وإذا كانت مستلزمات تطبيق الإطار المقارن تتطلب المقارنة الرأسية بين الرؤساء الثلاثة حول كل عنصر من عناصر هذا الإطار إلا أن التداخل بين مجموعة العناصر وتأثيرها المتبادل بالنسبة لكل مرحلة فرضت على الدراسة اللجوء إلى أسلوب المقارنة الأفقي؛ بمعنى عرض نمط كل مرحلة من المراحل الثلاثة بعناصرها المحددة جميعاً على نحو يقود في النهاية إلى تبيان أوجه المقارنة.

وبدأةً تجدر الإشارة إلى أن الاختلاف في طبيعة الأطر الداخلية

والإقليمية والدولية التي أحاطت بالرؤساء الثلاثة، وتفاصيل سياساتهم تجاهها - وإن كان يمثل المتغير المستقل في هذا الموضوع من الدراسة- إلا أننا لن ندخل بالطبع في تفاصيله^(٤٩)، ولكن تجدر هنا التذكرة بالملاح العامة التالية (التي تقترن بالتطور في مراحل السياسة الخارجية المصرية بصفة عامة):

إذا كان مناخ الحرب الباردة والاستقطاب الثنائي الدولي الحاد قد أحاطا بعبد الناصر، وكانت مصر في عهده جزءاً من النظام العربي في المرحلتين المسلمتين (مرحلة المد الثوري القومي، ومرحلة الانتقال)، وكان النظام المصري يمر بمرحلة التحول الاشتراكي وتدعيم أركان الحزب الواحد، فإن مصر مع السادات تفاعلت مع مرحلة الانفراج الدولي وتأزمه، كما شهد النظام العربي التحول إلى مرحلة البراجماتية والثروة النفطية بتحالفاتها الجديدة، في حين أخذ النظام المصري يشهد إرهابات الصحوة الإسلامية التي وصلت إلى تبلورها في نهاية التسعينيات مع نظائرها في إطار العالم العربي وبقية العالم الإسلامي.

ولقد تزامنت بداية هذه الصحوة وتبلورها مع انتقال النظام المصري نحو النمط الرأسمالي للتنمية وإرهابات التعددية السياسية أو التحول الديمقراطي. وأخيراً عايشت مصر مع مبارك مرحلة تصفية الحرب الباردة والقطبية الثنائية طوال الثمانينيات، ثم مرحلة العولمة والنظام العالمي الجديد. كما انتقل النظام العربي في الثمانينيات وعبر التسعينيات من بداية عملية التسوية السلمية الشاملة في مدريد إلى عواقبها وحتى موتها مع أحداث انتفاضة الأقصى. اقترن بهذه العملية تفاعلات إقليمية أخرى، كانت تشهد على عملية إعادة تشكيل للمنطقة في ظل "ما بعد الحرب الباردة".

وبالمثل كانت مناطق العالم الإسلامي المختلفة (دولاً وأقليات) تشهد عمليات إعادة تشكيل مناظرة، كما شهدت من قبل خلال مراحل تحول النظام

الدولي السابق من تأثيرات صراع القوى العالمية من حولها؛ سواء في ظل الحرب الباردة أم الانفراج وآثارهما على "العالم الثالث" بصفة عامة. وأخيراً دخل النظام المصري منذ بداية الثمانينيات مرحلة تحولٍ اقتصادية وسياسية أسست لقواعد النمط الرأسمالي للتنمية، واقتربت من عملية التحول الديمقراطي بكل دلالاتها بالنسبة لعلاقات القوى بين التيارات السياسية المختلفة، والقوى الاجتماعية والاقتصادية.

وإذا نظرنا -من منظار الإسلام- إلى الظواهر السياسية والاجتماعية والتحويلات العالمية والإقليمية، سنجد أنه كان لسمات كل مرحلة من هذه المراحل الثلاثة دلالات مهمة بالنسبة لعلاقة الإسلام بهذه الظواهر والتحويلات. ألم يكن مثلاً للعولمة والنظام العالمي الجديد دلالة بالنسبة لوضع الإسلام والمسلمين منه، وبالنسبة للعلاقات بين "الإسلام والغرب" تلك العلاقة التي حازت اهتماماً كبيراً ومتعدد الجوانب طوال التسعينيات؟ ألم تقع المعارضة الإسلامية في قلب التحويلات في النظام المصري والمجتمع المصري؟ ... الخ.

ومن ناحية أخرى فإن هذه الملامح العامة لهذه المحددات البيئية قد تم إدراكها من جانب الرؤساء الثلاثة على نحو أفرز التوجه العام لسياسة كل منهم الخارجية. وبالمثل فإن هذه التوجهات تمثل في هذه الدراسة متغيراً مستقلاً آخر لن ندخل في تفاصيله بالطبع، بقدر ما يكفي تسجيل تطور ملامحها العامة على النحو التالي: من التوجه القومي العربي المعادي للغرب، إلى التوجه الوطني المعادي للشرق، إلى التوجه التوفيقى بين الوطني والعروبي، والبراجماتي في علاقته بالغرب.

إذن كيف انعكست هذه الاختلافات في المحددات وفي التوجه على نمط العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في ظل الرؤساء الثلاثة؟

وما دلالة طبيعة كل نمط؟ وما دلالة هذه الاختلافات بينهم؟

أولاً: الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في عهد عبد الناصر، نمط "الإسلام والثورة" ضد الرجعية والإمبريالية وإسرائيل، ومع الاشتراكية والقومية العربية والتحرر العربي، نمط رد الفعل لدعم الزعامة والدور العربي والعالمي لمصر.

سجلت الدراسات التي تناولت العلاقة بين الدين والثورة، الدين والدولة، الإسلام والسياسة الخارجية أو غيرها من "المسميات" في عهد عبد الناصر^(٥٠)، وفي أبعادها المختلفة - الخطاب، الأدوات، السياسات - سجلت هذه الدراسات زخماً في تحليل وثائق الثورة الثلاث (فلسفة الثورة، الميثاق، بيان ٣٠ مارس) وتحليل خطب وتصريحات عبد الناصر في مناسبات عدة، وكذلك متابعة الأبعاد الإسلامية في سياساته، ورصد تطور الأدوات الدينية والثقافية، ودورها في معارك عبد الناصر الداخلية والخارجية.

ويرى د. حسن حنفي أن هذا الخطاب، وهذه السياسات، وهذه الأدوات كانت بمثابة رد فعل من جانب عبد الناصر في المعارك التي فرضها عليه الغرب وحلفاؤه في المنطقة. "عبد الناصر يتكلم في الدين، وهو رجل سياسة، ويستعمل الدين في السياسة حتى وهو يحتاج لفصل الدين عن السياسة؛ فالدين في كلتا الحالتين بين عبد الناصر وخصومه في أتون السياسة، لما شهر سلاح الدين في وجه ناصر اضطر عبد الناصر لإعادة شَهْرِهِ في مواجهة خصومه؛ فعبد الناصر وخصومه سياسيون يستعملون الدين كسلاح أيديولوجي لتدعيم المواقف السياسية"^(٥١).

وفي المقابل يرى البعض الآخر^(٥٢) - في سياق عمل جماعي اجتهد في البحث عن القواسم المشتركة بين التيارين (الناصرية والإسلامية) ودواعي الحوار بينهما وعوائقه - أن العلاقة بين الإسلام والناصرية تقع في أصل

وصلب جدلنا الاجتماعي والتاريخي طيلة القرنين السابقين، بين ما هو نحن وما هو هم، والذي يراه البعض اجتماعياً أو حضارياً أو ثقافياً أو دينياً، وهو في كل الأحوال يختلط بعمق سياسي. ولذا فيرى هذا الاتجاه "أن الناصرية كانت مقدمة المواجهة الحضارية ذات الصيغة السياسية لغزو الغرب لمنطقتنا العربية الإسلامية...، ومن ثم فإن الفضاء العام الذي ظهرت خلاله وتبلورت فيه الناصرية هو الذي أعطاهما صفتها كمشروع عربي إسلامي في أساسه، أفرزته الحضارة العربية الإسلامية في محاولة منها للحفاظ على الذات من جموح الآخر الساعي نحو استيعابها ودمجها بداخله. ومن ثم كان انكسارها الهائل إيذاناً بانتقال الصراع الحضاري إلى مرحلة أخرى جديدة...". وكان انكسار الناصرية لدى هذا الرأي مرجعه الفشل في إعداد المجتمع والفرد وفقاً لنموذج ثقافي وحضاري وقيمي متماسك وأصيل، أي مرجعه عدم انتباه الناصرية للأهمية القصوى التي يمثلها التراث -والإسلام في القلب منه- في امتلاك هذا النموذج الغائب.

بعبارة أخرى: بالرغم من أن الرأيين السابقين يجتمعان على أن الناصرية كانت استجابة "عربية - إسلامية" للظرف التاريخي الذي واجهته المنطقة في بداية النصف الثاني من القرن العشرين، إلا أنهما اجتمعا أيضاً على أن نمط الاستجابة لم يعكس إلا توظيفاً للدين كأداة لرد الفعل مع فقدان الاهتمام بالبعد الأصيل لدور الإسلام في تنظيم المجتمع وسياساته. حيث لم تتحول المبادئ والقيم الإسلامية العامة إلى مشاريع حضارية تحقق أهداف الإسلام وقيمه على أرض واقع مصر الداخلي والخارجي على حد سواء؛ بل حدث العكس، وكانت هزيمة التجربة الناصرية في يونيو ٦٧، وانتهيارها مع موت عبد الناصر دليل على ذلك.

وبدون الدخول في تفاصيل أسانيد وحجج الخطاب الناصري عند توظيفه

الإسلام، والتي تزخر بها مصادر متنوعة، وبدون الدخول في تفاصيل الأبعاد الإسلامية لبعض السياسات، أو تفاصيل تطور أدوات هذه السياسات في دورها الداخلي أو الخارجي يكفي أن نتوقف عند بعض ملامح هذا النمط. وهي تبين كيف أن الإسلام كان أداة في يد النظام العسكري المصري أكثر من كونه إطاراً مرجعياً، كما كان أداة رد فعل دفاعي وهجومي، وذلك على ضوء إدراك عبد الناصر لمحورية وضع الدين في المجتمع المصري والعربي، ونظراً لاستخدام خصومه له في معاركهم ضده.

وتتلخص هذه الملامح حول محاور: (الخطاب، الدائرة، الأدوات) على النحو التالي:

(1) التحديات الأساسية التي واجهت عبد الناصر، ووظف الإسلام في الاستجابة لها في خطابه ومعاركه السياسية في إطار التوجهات الكبرى لسياسته هي: تحديات شرعية الثورة والانفراد بالسلطة، والتي أفرزت الصراع مع "الإخوان المسلمين" وغيرهم من القوى السياسية الداخلية المناوئة لعبد الناصر، وعلى رأسهم الشيوعيون. تحديات التنمية الداخلية، التي أفرزت تحديات شرعية التحول الاشتراكي والعدالة الاجتماعية في غياب الحرية السياسية. تحديات الزعامة للأمة العربية، التي أفرزت الصراع مع ما سُمي -حينئذٍ- بالنظم العربية الرجعية ومناخ الحرب الباردة العربية. تحديات الحرب الباردة وصراع القوى العالمية، التي أفرزت الصراع مع الغرب والإمبريالية من أجل التحرر الوطني واستقلال العالم الثالث.

وانطلاقاً من خصائص الشخصية الكاريزمية، ومن التصور الناصري لدور مصر القومي العربي، ومن منهجه نحو التحول الاشتراكي، ومن إستراتيجية المناورة بين قطبي الحرب الباردة وقيادة العالم الثالث، برز الإسلام بقوة في خطاب عيد الناصر من أجل تدعيم الشرعية الداخلية

والخارجية على محاور متعددة. ويتبين من نمط التوظيف للإسلام كأداة أنه عملة ذات وجهين؛ أحدهما هجومي، يتهم إسلام الخصوم، ويستخدم ربطهم بين الإسلام والسياسة في الهجوم عليهم. وثانيهما دفاعي يربط أيضاً بين الإسلام وسياسات عبد الناصر موضع الهجوم. **وتتلخص هذه المحاور في الآتي:**

من ناحية: في إدارة الصراع مع "الرجعية العربية" من خلال اتهامها بالتستر وراء الإسلام، وبيان كيف أن الإسلام -وفق مفهوم نظام عبد الناصر- لا ينطبق على ممارسات هذه النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أو على تحالفاتها مع الغرب والإمبريالية المعادين لحرية شعوب المنطقة وتقدمها. وفي المقابل ربط عبد الناصر بين الإسلام ومسلك الاستقلال والتحرر الذي تنتجه مصر.

ومن ناحية أخرى: وبالرغم من أن أيديولوجية القومية العربية إلى جانب الاشتراكية كانت هي الأيديولوجية المحرّكة لسياسة عبد الناصر الإقليمية والعالمية، وكانت قيادة مصر للأمة العربية نحو وحدتها هي حجر الزاوية في إستراتيجية عبد الناصر لقيادة العالم الثالث، ومن ثم القيام بدور عالمي تصحيحي للنظام الدولي القائم، إلا أن تعبئة المساندة الشعبية للقومية العربية وللإشتراكية العربية ما كانت لتتحقق بدون غطاء إسلامي. ولهذا -وكما يرى البعض^(٥٣)-، فإنه إذا كانت الأطر المرجعية للسياسات في المنطقة العربية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية قد تغيرت بصورة ملحوظة من "الوطنية" إلى "الإشتراكية" إلا أن الأفكار الإسلامية لعبت دوراً أساسياً سواء في المرحلة الوطنية أم المرحلة الإشتراكية. فلقد كان على القادة توظيف "الخطاب الإسلامي" لتعبئة الجماهير من أجل الهدف "الوطني"، أو الإشتراكي، أو القومي العربي.

ومن ثم فإن الخطاب حول العلاقة بين العروبة والإسلام، والخطاب حول العلاقة بين الإسلام والاشتراكية، أو الاشتراكية الإسلامية، قد أینعا في ظل رئاسة عبد الناصر سواء في خطابه الرسمي أم خطاب النخب السياسية أم المثقفة أم الدينية المساندة للنظام. فمنذ وحدة مصر وسوريا ١٩٥٨، ومنذ بداية القرارات الاشتراكية دخل الإسلام في المعركة على نحو ملحوظ، ولكن ليس بخطاب يدعو إلى وحدة إسلامية أو جهاد إسلامي في مواجهة الحملة الصليبية الجديدة على المنطقة، ولكن من خلال مفاهيم علمانية مثل القومية العربية. فلقد حاول أن يعطيها رداء إسلامياً، فأثار كل أبعاد العلاقة بين الإسلام والعروبة والقومية العربية على مستوى الفكر والحركة العربية وحتى الآن.

ومن ناحية ثالثة: كان الصراع مع "الإخوان المسلمين" في مرحلتين متفجرتين؛ في ١٩٥٤ وفي ١٩٦٥؛ أي في بداية المد الثوري، ثم مع بداية انحساره، يقع في قلب كل المعارك السابقة؛ حيث إن العلاقة بين الدين والشرعية في الداخل لا تنفصل عن العلاقة بين الدين والسياسة الخارجية. ولذا لا يمكن قصر معركتي عبد الناصر ضد "الإخوان المسلمين" (وما بينهما من امتدادات) على قضية شرعية عبد الناصر ونظامه في مواجهة قوى معارضة داخلية. وذلك لأن هاتين المعركتين الدمويتين لا تنفصلان عن أبعاد معركة عبد الناصر مع "النظم الرجعية"، أو معركته مع الغرب، أو تحالفه مع الاتحاد السوفيتي وتحوله الاشتراكي. فكما سجل قادة "الإخوان" أنفسهم، كان مسلك عبد الناصر ضدهم جانباً من ثمن تحالفه مع السوفيت. ومن ناحية أخرى فلقد وظف عبد الناصر -في خطابه ضد الإخوان- مفهومه عن الإسلام في مقابل مفهومهم عن الإسلام، وذلك عند توظيفه مفهومي "التعصب" و"الإرهاب" اللذين وصف بهما الإخوان.

ومن ناحية رابعة: شهدت المرحلة بعد هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧ ارتفاعاً في وضع الإسلام في خطاب عبد الناصر، سواء لتبرير الهزيمة بالقضاء والقدر، أو لتعبئة الصمود وإعادة البناء من جديد تحت راية الجهاد والتضحية. كما شهدت هذه المرحلة قبول مصر الانضمام إلى منظمة المؤتمر الإسلامي في قمة الرباط ١٩٦٩ بعد حريق المسجد الأقصى. وتم ذلك كله في ظل إعادة تشكيل سياسات مصر وتحالفاتها تحت تأثير عواقب هزيمة يونيو ١٩٦٧، التي مثلت نقطة تحول في تحالفات النظام الإقليمي العربي، ومن ثم في العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في ظل السادات. وهنا تجدر الإشارة^(٥٤) إلى أنه من أهم المساحات التي لم يستخدم عبد الناصر الإسلام في خوضها هي ساحة الصراع العربي الإسرائيلي. بعبارة أخرى: لم يستخدم عبد الناصر الدين لتشخيص الصراع ضد إسرائيل، أو تفسير جذور هذا الصراع وطبيعته الدينية (وفقاً للرؤية الإسلامية التأسيسية)، ولكن ركز عبد الناصر على الطابع القومي للصراع. ولذا فإن مواقف عبد الناصر المبدئية والأساسية -حتى قبول مبادرة روجرز- كانت تقيم رفض الصلح مع إسرائيل على أساس من اعتبارات الصراع القومي، والصراع مع إسرائيل والصهيونية باعتبارهما أداة للاستعمار والإمبريالية.

(٢) وعلى ضوء خطابه في مواجهة التحديات الأساسية للسياسة الخارجية المصرية، فقد وظّف عبد الناصر الإسلام عند تحديده مجالات الحركة التي تحوز الاهتمام. وهنا دشّن مفهوم الدائرة الإسلامية في تقاليد السياسة الرسمية المصرية. ولكنها لم تحظ بالأولوية في الترتيب مقابل دوائر الحركة الأخرى؛ وهو ما يدل على الفجوة بين الخطاب وواقع الحركة؛ حيث ظلّ الواقع -سواء الداخلي أم الخارجي- بعيداً عن المبادئ الإسلامية في الوحدة والشورى والعدالة الاجتماعية، وكذلك بالنسبة للعلاقات (الإسلامية-

الإسلامية) التي تصدى لها مفهوم الدائرة الإسلامية منذ تشييده في "فلسفة الثورة". فلقد كانت في نظر عبد الناصر مجرد الدائرة التي تضم مئات الملايين من المسلمين الذين يربطهم رباط العقيدة، ويجمعهم موسم الحج الذي يمكن أن يلعب دوراً سياسياً^(٥٥)، وكانت الدائرة العربية هي أقوى الدوائر وأكثرها نشاطاً، وتلتها الدائرة المصرية باعتبارها مركز الأولى.

وكما يقول د. حسن حنفي: ظلت الدائرة الإسلامية مجرد رابطة دينية روحية دون أن تتحول إلى نظرية سياسية أو عمل سياسي أو قوة فعالة على مسرح السياسة الدولية، باستثناء استخدامها استخداماً سياسياً للتأثير على الرأي العام في موضوع القدس والمسجد الأقصى. كما اهتمت مصر بإرسال البعثات لتدريس اللغة العربية والدين في العالم الإسلامي وقبول الطلبة الوافدين من العالم الإسلامي في الجامعة الأزهرية، وغيرها من الأنشطة من خلال المؤسسات الدينية الرسمية.

وفي المقابل لم تستطع الثورة توظيف الإسلام كعنصر ترابط بين شعوب آسيا وأفريقيا، واستغلال طاقاته في توحيد هذه الشعوب^(٥٦). فلقد توطدت علاقات مصر بدول غير إسلامية (الهند، يوغوسلافيا، الصين) دون غيرها من الدول الإسلامية مثل إيران وتركيا وباكستان، فضلاً بالطبع عن رفض مصر فكرة إقامة حلف أو تنظيم إسلامي، وهو الأمر الذي تصدّت للدعوة إليه المملكة السعودية^(٥٧). بالإضافة أيضاً إلى تبني مواقف سياسية ضد مصالح دول مسلمة، كما حدث -مثلاً- تجاه قضية توحيد تتجانيا ووزنبار. وهنا يجب أن نسجل الملاحظتين التاليتين حول وجهي العملة السابقة؛ أي دعم الدور الثقافي والديني المصري في العالم الإسلامي -من ناحية-، وعدم تطور العلاقات السياسية مع بعض الدول المسلمة بالمقارنة بتطورها مع دول غير مسلمة، ومن ثم عدم قيام مصر بدور قيادي سياسي في العالم الإسلامي

-من ناحية أخرى-

من ناحية: كان لسياسات الحرب الباردة وموقف مصر منها تأثير كبير على العلاقات المصرية مع بعض الدول الإسلامية الكبرى مثل إيران وتركيا. فلقد مثلاً ضلعين هامين في الإستراتيجية الغربية ضد الاتحاد السوفيتي، الذي اتجهت نحوه سياسة مصر المناورة بين القوتين العظميين. ولذا لا عجب أن وصف "عبد الناصر" "شاه إيران" بأنه أداة الاستعمار، ومطية الصهيونية، وحليف إسرائيل، ولا عجب أن تنامي أيضاً العداء لتركيا مع استدعاء ذاكرة الحكم العثماني لمصر، ووصفه بالاستعمار انطلاقاً من منطلقات قومية واضحة الدلالة تستبعد أية رابطة إسلامية من تاريخ هذه المرحلة. وفي المقابل كانت سياسات عدم الانحياز والحياد الإيجابي -التي احتلت الأولوية لدى مصر في سعيها لدعم دورها العالمي- وراء دعم العلاقات مع دول غير مسلمة، ودون الأخذ في الاعتبار أوضاع مسلميها المتدهورة؛ أي أوضاع "المسلمين المنسيين" في الاتحاد اليوغوسلافي، الصين، الاتحاد السوفيتي.

بعبارة أخرى: فإن حسابات المصلحة الوطنية في ظل إدراك القيادة للمحددات الخارجية المتصلة بالنظام الدولي، هي التي تغلبت على اعتبارات الرابطة الإسلامية، ولذا لم تحتل الدائرة الإسلامية نفس مكانة الدائرة العربية أو الإفريقية؛ بل إن الاهتمام بالدائرة العربية والوحدة العربية في ذاتها لم يكن يمثل في التصور الناصري خطوة نحو الوحدة الإسلامية. ولذا فلقد شهدت السياسات العربية حتى ١٩٦٩ تصادماً ومواجهة بين فكرة الوحدة العربية بقيادة مصر وفكرة الوحدة الإسلامية بقيادة السعودية. وترجع هذه المواجهة إلى الصدام بين الفكر القومي العربي والفكر الإسلامي، والذي أدان القومية العربية بالعلمانية، ولا يجد هذا الصدام محلاً له في الرؤية التأصيلية

الإسلامية عن العلاقة بين الولاء للأمة والانتماء للقومية. وعدا هذه الاعتبارات الأيديولوجية وإلى جانبها فإن الشخصية الكاريزمية لعبد الناصر ودوافع الزعامة التي تتمكن من هذه الشخصية، تفسر جانباً كبيراً من الصدام (المصري - السعودي) على زعامة العالم الإسلامي وفي قلبه العالم العربي. فلقد حال دون مصر وقيامها بدور قيادي سياسي في العالم الإسلامي عدة اعتبارات منها: المنافسة السعودية، سياسات مصر المتحالفة مع السوفيت، قمع عبد الناصر للإخوان، تبني المنهج الاشتراكي الذي لم يرحب به كثير من الحكام المسلمين.

ومن ناحية أخرى: ظلت القيادة المصرية مدركة لأهمية الدائرة الإسلامية وأهمية العلاقة بين الشعوب الإسلامية. ولذا لا يجب التقليل من أهمية منهج هذه القيادة في توظيف الأداة الثقافية والدينية لدعم النفوذ المصري. فلقد لعبت هذه الأداة دوراً متميزاً في تحقيق أهداف السياسة المصرية، سواء في الدائرة العربية أم الدائرة الإسلامية من أجل تأكيد الدور القيادي لمصر وزعامتها للعالم العربي والإسلامي انطلاقاً من عاملَي اللغة والدين، وهو الأمر الذي كان يحفظ في نفس الوقت هوية المسلمين.

(٣) وفي سبيل دعم أهداف الخطاب الناصري الموظف للإسلام في معركة الثورة ضد "الإخوان المسلمين" و"الرجعية" و"الإمبريالية" و"الاستعمار"، ومن أجل الاشتراكية والقومية العربية والاستقلال الوطني والتعبئة المعنوية ضد إسرائيل، اتجه النظام لإعادة تنظيم مجموعة من المنظمات الدينية لإحكام السيطرة عليها، وتقييد دورها المستقل، وحتى تصبح أدوات لدعم شرعية سياسات النظام الداخلية والخارجية. وكان على رأس هذه المنظمات وزارة الأوقاف -فضلاً بالطبع عن الأزهر الشريف-، وإنشاء جامعة الأزهر والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

ولم يكن الداخل فقط هو الهدف، ولكن الخارج أيضاً كان مستهدفاً. فلقد حظيت الشعوب الإسلامية باهتمام الأداة الثقافية والدينية لنشر النفوذ المصري في العالم الإسلامي في مقابل القيود التي أحاطت بالدور السياسي كما سبق ورأينا.

ومن ناحية أخرى: فلقد ظل لهذه المؤسسات دور سياسي واضح يبرز وقت الأزمات، كما في حرب ١٩٥٦ وحرب ١٩٦٧، وخلال مرحلة التأميمات والقرارات الاشتراكية ومعارك الأحلاف الغربية.

ثانياً: الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في عهد السادات: نمط "الإسلام والوطنية" ضد الاشتراكية والقومية العربية ومع الغرب، والسلام مع إسرائيل: نمط المبادرة لخدمة الأمن وتحرير الأرض وفق رؤية السادات:

حظي وضع الدين في خبرة وتكوين "أنور السادات" الشخصي والفكري بقدر ملحوظ من اهتمام الدراسات المعنية بسياساته من حيث علاقاتها بالإسلام، ولقد دأبت هذه الدراسات على تسجيل جوانب سلوكية -سواء قولية أم فعلية- حرص عليها السادات، وساهمت في رسم ملامح شخصيته باعتباره "الرئيس المؤمن". فلم يكن السادات يتمتع بالكاريزما التي تمتع بها عبد الناصر، وكان عليه أن يُرسى أسساً جديدة لشرعيته وشرعية نظامه في ظل التحديات التي خلفها تراث عبد الناصر من ناحية، والتحديات التي أفرزتها التطورات في الإطارين الدولي والإقليمي من ناحية أخرى.

وكعادة كل النظم العربية ومثل عبد الناصر، لجأ السادات لتوظيف الإسلام في سياسته الداخلية والخارجية، ولكن على نحو عكس نمطاً مختلفاً عن نمط عبد الناصر، وذلك بالطبع في ظل أبعاد التوجه العام لسياسته، والتي انعكست -بدورها- على نمط سياسته تجاه "الدائرة الإسلامية" بالمقارنة بالدوائر

الأخرى.

وبدون الدخول في تفاصيل محتوى الخطاب الرسمي وكيفية توظيفه للإسلام، وبدون الدخول في تفاصيل السياسات نكتفي برصد الملامح التالية التي تُبرز حقيقة نمط العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية خلال السبعينيات. وتتلخص هذه الملامح على النحو التالي^(٥٨):

١- واجه نظام السادات مجموعة من التحديات، تمثلت في تحديات توازنات القوة السياسية مع التيارين (القومي واليساري) اللذين انتمت إليهما نخب نظام عبد الناصر، وتحديات تحرير الأرض المحتلة بعد هزيمة ١٩٦٧، وتحديات إدارة التحالفات مع العرب في مرحلة جديد من تطور النظام العربي في ظل عواقب حرب ٦٧ والثروة النفطية بعد حرب ١٩٧٣ المجيدة، وتحديات التحولات الدولية نحو الانفراج التي أفرزت الحاجة إلى نمط جديد من السياسات تجاه القوتين العظميين، وإعادة تشكيل التحالفات معهما لصالح الغرب، وبعيدًا عن التحالف السابق مع السوفيت.

وانطلاقًا من خصائص القيادة الباحثة عن شرعية داخلية جديدة، ومن تراجع التوجه العربي، ومن التصور لدور مصري جديد يركز على متطلبات تحرير الأرض - وليس الزعامة الثورية الإقليمية-، ومن توجه دولي براجماتي وتوفيقي لا يسعى إلى تغيير النظام العالمي، ولكن يسعى للانفتاح على الغرب كسبيل لدعم فرص استكمال تحرير الأرض وإصلاح الاقتصاد المصري بعد حرب أكتوبر، وانطلاقًا من هذه التوجهات الكبرى وظّف السادات الإسلام من أجل تدعيم الشرعية الداخلية والخارجية على نحو أحدث انقلابًا في نمط التوظيف بالمقارنة بعبد الناصر؛ فلقد اتخذ -من ناحية- جانب المبادرة أساسًا، كما اختلف -من ناحية أخرى- محتوى ومضمون خطاب التوظيف. ومع ذلك ظل للتوظيف وجهان؛ أحدهما للهجوم على بعض

الخصوم، والثاني للدفاع عن مواقف أخرى للسياسة المصرية، كيف؟
من ناحية: في صراعه مع المعارضة الناصرية واليسارية وظّف السادات الإسلام، وذلك بفتح الطريق أمام التيار الإسلامي ليوازن التيارين الآخرين، ويقيّد تحديهما. وتعددت صور وأشكال إدارة هذا الوضع الجديد للعلاقة مع "الإخوان المسلمين" بصفة خاصة، ومع تنظيمات أخرى بدأت في الظهور، وهي "الجماعات الإسلامية". هل كان العداء للشيعوية والجذور الإسلامية في تكوين السادات وراء هذا المسلك، أم حسابات المصلحة الوطنية المصرية التي تطلبت -وفق إدراك السادات لها- إعادة تشكيل توجه السياسة المصرية الخارجية، ولكن ابتداء من الداخل أولاً، وذلك بالحصول على مساندة القوى الإسلامية والمؤسسات الإسلامية ضد الشيوعية؟ ولقد أضحى العداء للشيوعية عاملاً مشتركاً في خطاب السادات، ويتحرك على أكثر من صعيد، ونحو أكثر من هدف، وعلى رأسه تعبئة مساندة الولايات المتحدة لممارسة الضغط على إسرائيل قبل وبعد حرب أكتوبر. فلقد كان تحرير الأرض يمثل التحدي الأساسي في نظر السادات. ولقد قاده إدراكه للعبة القوى العالمية في مرحلة الانفراج إلى الرهان على الورقة الأمريكية بدلاً من السوفيتية، ليس على صعيد العلاقة مع إسرائيل فقط، ولكن على صعيد جذب الاستثمارات والمعونات. فلقد كانت سياسة الانفتاح الاقتصادي والتعاون مع الولايات المتحدة سبباً لتحقيق مصالح وأهداف مصر الداخلية كما أدركها السادات.
ومن ناحية أخرى: بقدر ما أحاطت الاستعدادات لحرب أكتوبر والحرب ذاتها ونتائجها المجيدة خطابات وظفت الإسلام بقوة باعتباره عامل تعبئة للجهاد ضد اليهود ومن أجل تحرير الأرض، بقدر ما ركز السادات بقوة على الأبعاد الإسلامية عن السلام؛ وذلك لتبرير زيارته للقدس ولمعاهدة السلام مع إسرائيل. فعلى سبيل المثال -وفي خطابه أمام الكنيست في نوفمبر ١٩٧٧-

أكد على الأبعاد الدينية لمهمته من أجل السلام. كما استمر -بالرغم من الإدانة العربية والإسلامية العامة لمبادرة السلام المصرية- يؤكد على أبعادها الدينية، كما صعد من هجومه على الحكام العرب والشعوب العربية والجامعة العربية في مقابل التضخيم من مكانة مصر وتقدمها.

ومن ناحية ثالثة: ومع ما حدث من انكسار للدائرة العربية في السياسة المصرية بعد معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، وبعد إعلان السادات (عقب القمة العربية في تونس في نوفمبر ١٩٧٩) نهاية الجامعة العربية، أخذ يتهم الدول العربية والإسلامية بأنها تدمر الإسلام، وتستخدمه من أجل مصالحها، وزاد ذلك الاتهام وضوحاً بعد الثورة الإسلامية في إيران؛ حيث اتهم السادات الخميني باستغلال الإسلام، وأنه باسم الإسلام يغرر بالمسلمين.

٢- هل الدائرة الإسلامية قفزت إلى الأمام مع تراجع الدائرة العربية؟
إذا كانت الدائرة العربية قد تراجعت على نحو اقترن بتراجع القومية العربية كأيديولوجية للنظام المصري، فإن المصلحة الوطنية المصرية أو الدائرة المصرية هي التي قفزت إلى الأمام وليست الدائرة الإسلامية، وذلك بالرغم من تعدد المؤشرات على اهتمام السادات بهذه الدائرة الإسلامية، وخاصة بعد مبادرة السلام. ففي البداية نبع اهتمام السادات بالدائرة الإسلامية من دافع التحرك ضد الشيوعية والنفوذ السوفيتي في المنطقة العربية وجوارها، وليس في مصر فقط.

ومن نماذج هذا التحرك ما يلي: تدعيم العلاقات مع النظم العربية الخليجية والسودان حين ساعد النميري على إجهاض الانقلاب الشيوعي ضده، كما تم توظيف الإسلام في الدفاع عن كفاح إريتريا، ثم ضد النظام الأثيوبي الموالي للسوفيت خلال حرب الأوجادين. كذلك اهتمت مصر بتعبئة مواقف عدد من الدول الإسلامية المشاركة في العداء للشيوعيين ومساندتها في منظمات دولية

إسلامية مثل رابطة العالم الإسلامي. بعبارة أخرى: كان العداء للسوفيت هو العامل المؤثر على سياسة مصر نحو الدائرة الإسلامية، وحتى نهاية السبعينيات حين بدأت بوادر عملية السلام مع إسرائيل. ومع انعقاد هذه العملية، وإقرار معاهدة السلام المصرية الإسرائيلية، واستحكام العزلة المصرية من جراء المقاطعة العربية والإسلامية الرسمية، قفزت أهمية الدائرة الإسلامية لدى السادات؛ نتيجة اهتمامه بالأبعاد الإسلامية لتدعيم شرعية عملية السلام؛. ولذا دعا السادات - بعد تجميد عضوية مصر في منظمة المؤتمر الإسلامي إلى تكوين " رابطة الشعوب العربية والإسلامية " ومقرها القاهرة، وذلك لمواجهة أعداء الإسلام؛ ونظراً لأن بعض الحكام المسلمين يستغلون الإسلام لتحقيق مصالحهم. ولكن من ناحية أخرى أعلنت مصر تضامنها الكامل مع مقررات القمة الإسلامية في إسلام آباد التي أدانت الغزو السوفيتي لأفغانستان. فلقد كان الغزو بمثابة الفرصة أمام السادات لإثبات صحة رؤيته حول أن العدو الرئيسي للأمة الإسلامية هو الاتحاد السوفيتي والشيوعية، وحول المصالح المشتركة التي تجمع بين الدول الإسلامية والغرب، والتي تدفع هذه الدول للتعاون مع الولايات المتحدة للدفاع عن نفسها ضد الخطر الشيوعي. وهكذا يتضح كيف أن الإسلام في سياسة مصر الخارجية مع السادات قد برر توجهات وسياسات عكس تلك التي بررها خلال نظام عبد الناصر.

٣- وبعد أن كان التيار الإسلامي أداة في "لعبة القوى" التي خاضها السادات مع التيارين (القومي واليساري)، سواء لتحقيق أهداف داخلية أم خارجية، أضحي هذا التيار من أهم ركائز الضغط على سياسة السادات الخارجية بعد السلام مع إسرائيل، كما أضحي -بدوره- هدفاً لسياسة قمعية من جديد. وفضلاً عن خطاب السادات لبيان شرعية السلام مع إسرائيل كان لا بد أن

يدعم هذه الشرعية بمساندة الأزهر. ولذا كان الموقف المساند الذي أعلنته قيادة الأزهر لعملية السلام من أهم أدوات السادات لدعم شرعية تحركه داخل مصر وخارجها، وهو الأمر الذي لم يحلّ دون تصاعد المعارضة الداخلية بأجنحتها المختلفة على النحو الذي فجر المواجهة معهم في سبتمبر ١٩٨١. ولذا يظل اغتيال السادات في ٦ أكتوبر ١٩٨١ من أكبر الأدلة على القيود التي تحيط بتوظيف الرؤساء للإسلام بلا حدود، في مجتمع لعب الإسلام -وما زال- يلعب فيه دورًا أساسيًا في تشكيل هويته وتوجهات قواعده وتياره الأساسي الأصيل، وهو التيار الذي تأرجحت علاقاته مع السلطة صعودًا وهبوطًا. ولقد مثل منذ بداية الثمانينيات تحديًا أساسيًا لنظام "مبارك" وسياساته الداخلية والخارجية، وذلك بعد أن شهدت السبعينيات وضعًا جديدًا للبعد الإسلامي في السياسات العربية بصفة عامة، والمصرية بصفة خاصة؛ حيث مارست قوى التيار الإسلامي في مصر ضغوطًا نشطة على الحكومة قبل مبادرة السلام وبعدها، سواء فيما يتصل بتطبيق الشريعة أو النظم التعليمية أو سياسة الانفتاح الاقتصادي أو المطالبة بتكوين حزب سياسي. وفي حين كان السادات يوظف الإسلام على نحو يربط الدين بالسياسة؛ فلقد حذر السادات التيار الإسلامي -الذي انتقل إلى مصافّ الخصوم- من مثل هذا الربط الذي يهدد الوحدة الوطنية. ولكن ظلّ هذا التيار يكسب أرضًا جديدة؛ بحيث أضحي يمثل -كما سبقت الإشارة- تحديًا هامًا للنظام المصري منذ بداية الثمانينيات على النحو الذي انعكس بقوة على مسار سياساته الداخلية والخارجية.

ثالثًا: الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في عهد مبارك، نمط "الإسلام والبرجماتية": ضد "الإرهاب"، ومع المصالح الاقتصادية الملموسة لمصر والسلام مع إسرائيل، والعلاقة الخاصة مع الولايات المتحدة.

وبالنظر إلى أهمية متغير القيادة بالنسبة للتطور في السياسات المصرية الداخلية والخارجية، وعلى ضوء الانقلاب في مسار الخيارات الإستراتيجية مع السادات بالمقارنة بعبد الناصر، كان لا بد أن يؤدي وصول مبارك للسلطة في مصر، واستمرار حكمه لمدة عشرين عاماً ليصبح أكثر الحكام بقاء في السلطة في مصر المعاصرة، كان لا بد أن يؤدي إلى تغير في هذه السياسات على ضوء إدراكه للتغير في معطيات بيئة السياسة الخارجية المصرية الداخلية. ومن ثم كان لا بد أن يحدث تغييراً آخر في أبعاد نمط العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية تحت تأثير التحديات التي فرضتها هذه البيئة المتغيرة على القيادة المصرية، والتي انعكست على التوجهات العامة والملاحم الكبرى لسياستها، وخاصة من حيث وضع الإسلام فيها أو خارجها.

وإذا كانت مرحلة السادات قد شهدت تدشين الصحوة الإسلامية المعاصرة، وبداية نموها بروافدها المختلفة، فإن مرحلة مبارك تنتم خلال الثمانينيات والتسعينيات -على حد سواء- بدرجة أكبر من الخصوصية فيما يتصل بوضع الإسلام في السياسات المصرية؛ نظراً لاعتبارين أساسيين: أحدهما هو التنامي في هذه الصحوة بروافدها المختلفة بالرغم من السياسات القمعية ضدها، وخاصة تجاه رافد الحركات السياسية الإسلامية المسلحة، وكذلك الرافد السياسي المعتدل. ثانيهما يتصل بخصوصائص النظام الدولي في مرحلة ما بعد الحرب الباردة وبعمليات العولمة؛ حيث احتل وضع الإسلام والمسلمين مكاناً متميزاً في تفاعلات هذا النظام وعمليات هذه العولمة، على نحو فرض تحديات مهمة على السياسات الخارجية للدول الإسلامية الكبرى -وعلى رأسها مصر-. بعبارة أخرى: تكتسب مرحلة مبارك درجة أكبر من الخصوصية؛ لأنها تزامنت مع المرحلة التي برز خلالها الاهتمام الحركي

والأكاديمي بوزن ودور الإسلام ووضع المسلمين في العلاقات الدولية. ومن ثم تصبح السياسة المصرية -من هذا المنظار- جزءاً من ظاهرة عالمية محل اهتمام (كما سبق وأوضحنا في دوافع الاهتمام بالموضوع في الجزء الأول من الدراسة).

وإذا كان الإسلام في خطاب وسياسات كل من عبد الناصر والسادات قد تمت دراسته من مصادره الأولية، إلا أن نظائرها في مرحلة مبارك لم تحظ حتى الآن باهتمام مماثل يقدم رؤية كلية عن أبعاد هذا الخطاب وهذه السياسات عبر عقدين من الزمان. وفي المقابل تعددت الإسهامات حول بعض الأبعاد والقضايا ذات الدلالة بالنسبة للعلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في عهد مبارك، ناهيك -بالطبع- عن التيار المتدفق من الدراسات حول الحركات الإسلامية أو ما يسمى "الأصولية الإسلامية" في مصر، وأبعاد العلاقة مع السلطة خلال العقدين الماضيين وتداعياتها بالنسبة للأوضاع الداخلية والخارجية المصرية على حد سواء.

ولذا ستحاول الصفحات التالية -وفي حدود وضعها من الدراسة- أن ترسم الملامح العامة للتحديات التي واجهت نظام مبارك، والتوجهات العامة التي أفرزتها إدراكات القيادة لهذه التحديات، ومدلولها بالنسبة لوضع الإسلام بين دوائر السياسة الأخرى، وذلك من خلال الاستعانة ببعض الأدبيات الأساسية المتصلة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالموضوع^(٥٩)، ومن خلال القراءة في بعض المصادر الأولية (وليس القراءة المنظمة المسحية الشاملة في مجموعة المصادر الأولية لدراسة السياسة الخارجية المصرية في عهد مبارك، والتي تحتاج إلى دراسة خاصة ذات منهجية مختلفة).

إن الصفحات التالية ستبين نمطاً لتوظيف الإسلام هو نمط الاستبعاد أو التغييب أحياناً أو نمط الازدواجية في أحيان أخرى (كيف) فبالرغم من زيادة

نفوذ قوي "الإسلام السياسي" في الثمانينيات، إلا أن الإسلام كان غائبًا من منظومة خطاب السياسة الخارجية المصرية الرسمية، سواء عند تحديد الأهداف أو الدوائر، سواء كمبرر لبعض السياسات، أو سند للشرعية، أو مصدرٍ لتعظيم بعض قدرات التحرك في المجال الدولي، أو عند تفسير طبيعة بعض القضايا الهامة التي انفجرت -وخاصة في التسعينيات-. ولم يكن ذلك الغياب غيابًا لا إراديًا نابعًا من عدم الوعي بالدور المؤثر الذي يمكن أن يقوم به خطاب الإسلام على الصعيد الداخلي أو الخارجي، أو نابعًا من أن الإسلام لم يكن أحد المؤثرات على إدراك صانع السياسة الخارجية المصرية، ولكن أعتقد أنه كان غيابًا إراديًا؛ بمعنى الاستبعاد المتعمد من الخطاب على مستويات متعددة، وذلك نتيجة لإدراك القيادة لما تفرضه التحديات الداخلية والخارجية من استجابات. وهي التحديات النابعة من طبيعة المرحلة التي كانت تمر بها العلاقة بين قوى الإسلام السياسي والسلطة، ومن طبيعة نظام تصفية القطبية الثنائية، ونظام ما بعد الحرب الباردة وما أفرزاه -بطريقة مباشرة أو غير مباشرة- على سياسات الدولة الإسلامية من قيود وضغوط ذات صلة كبيرة بالدين -بصفة عامة، وبالإسلام في مصر والدول الإسلامية الكبرى بصفة خاصة-.

بعبارة أخرى: إذا كان البعض يرى أن أهداف السياسة الخارجية لمبارك (في دراسته لها حتى ١٩٨٧^(٦٠)) لا اعتبار فيها لعلاقات مصر بالأمة الإسلامية؛ نظرًا لغياب الإسلام كأحد العوامل المؤثرة على إدراك صانع القرار عند تحديد وتعريف أهداف السياسة الخارجية، فإنني أرى -وخاصة على ضوء تطورات التسعينيات ودلالاتها بالنسبة لموضوعنا- أن الإسلام ليس غائبًا، ولكنه مبعد إراديًا عن الخطاب وعن مجال الأنشطة كنتيجة لطبيعة الإدراك الرسمي للتحديات المحيطة. وفي مقابل الاستبعاد من خطاب

السياسة الرسمية تجاه المجالات السياسية المباشرة، فلقد ظهر الإسلام على صعيد الخطاب في مجالات أخرى؛ وهو ما يجعل الازدواجية قرينة الاستبعاد. لماذا؟

تتضح الإجابة من الربط بين ملامح التحديات، ولامح التوجهات، ولامح الأنشطة على صعيد الدوائر من ناحية، ومن بعض أدوات السياسة ذات الطبيعة الإسلامية من ناحية أخرى.

وفيما يلي الملامح الكبرى للتحديات والتوجهات والأدوات:

(١) التحديات التي واجهت النظام المصري عبر الثمانينيات والتسعينيات والتوجهات العامة للسياسة الخارجية:

تتفق الدراسات -على اختلافها في نواحٍ أخرى- على أن تتحدى الحفاظ على النظام، واستقراره يقع في جوهر التحديات الداخلية، وهو التحدي الذي كان يعكس أزمة مجتمعية شاملة متعددة الأبعاد، تأتي على رأسها الأزمة الاقتصادية -تحت عواقب سياسات الانفتاح غير الرشيدة- فضلاً عن الأزمة السياسية النابعة من مشاكل احتكار السلطة وعوائق التحول الديمقراطي الحقيقي. وإذا كان البعض يرى أن أحد أهم هذه العوائق هو بروز الحركات السياسية الإسلامية وتنامي دورها المعارض للسلطة السياسية، إلا أنه يمكن القول بأن هذا الدور بالفعل أضحى يقع في قلب التحديات التي تواجه النظام السياسي، وتهدد بعدم استقراره، وخاصة بعد أن انتهت سياسة المصالحة والمهادنة من جانب السلطة تجاه "الإخوان المسلمين"، وبدأت مرحلة المواجهة والصدام مع الحركات الإسلامية المسلحة، وذلك في نفس الوقت الذي كان على النظام المصري اجتياز اختبارات سياسات الإصلاح الهيكلي والتحرير الاقتصادي. ولقد أفرزت هذه التحديات هدفين أساسيين: مقاومة "الإرهاب"،

وحماية المصالح الاقتصادية، وهما مرتبطان.

ولذا تمثل التوجه الأساسي للسياسة الخارجية المصرية في ربط قوي بينها والمصالح الاقتصادية الوطنية، ومن ثم برز ما يُعرف بدبلوماسية التنمية؛ أي الاعتماد على الخارج لتحقيق هذه المصالح، وذلك على نحو غير مسبوق في المرحلتين السابقتين.

بعبارة أخرى: إذا كان نظام عبد الناصر قد رفع لواء أهداف أيديولوجية، لم يتحقق لمصر معها مصالح مادية ملموسة بقدر ما ترتب عليها كثير من السلبيات، ليس لخطأ في القيم أو الأيديولوجيا بقدر ما هو خطأ في التطبيق وعرثاته، وفي الانفصال بين "الشعارات والواقع". وإذا كان السادات قد اتجه في مسار عكسي حين دشن قاعدة "مصر أولاً"، فإن نظام مبارك أضحي "أكثر عقلانية". فلقد أضحت البراجماتية ومنهج حسابات التكلفة (المكاسب) هو المنهج الأساسي للسياسة الخارجية المصرية، ومن ثم كان لا بد أن يبدو أن هناك تناقضاً مع بعض الأهداف والالتزامات القيمة العليا.

كان الخروج من الأزمة الاقتصادية يمثل -في نظر النظام- السبيل إلى مواجهة ما تمثله المعارضة الإسلامية -وخاصة رافدها المسلح- من تحدٍ للنظام، وذلك انطلاقاً من التفسير الاقتصادي للصحة الإسلامية، والذي غلب على الرؤية الغربية، وعلى الرؤى الرسمية في الدول العربية -وعلى رأسها مصر-. ولقد رأى البعض^(٦١) أنه إذا كان أحد أهم أسباب عوائق التحول الديمقراطي في مصر هو تحدي الأصولية الإسلامية والتطرف للاستقرار السياسي، فلقد رأى أيضاً أن مصر لم تتعرض لما تعرضت له دول إسلامية أخرى من ثورات إسلامية أو انقلابات؛ لأن النجاح في الخروج من عنق أزمة الثمانينيات -ولو بصورة محدودة- قد دعم من سلطة النظام في مواجهة المعارضة الإسلامية والمدنية على حد سواء.

ولهذا فإن نظام مبارك لم يكن في حاجة -مثل نظام عبد الناصر ونظام السادات- إلى خطاب الإسلام لدعم الشرعية، أو بناء شرعية جديدة في مواجهة خطاب الخصوم في الداخل والخارج، ولكن كان في حاجة إلى مصادر لتعبئة المساندة المالية والاقتصادية لإصلاح الاقتصاد المصري باعتباره السبيل الأساسي لدعم استقرار النظام وبقائه. ولم تكن هذه المصادر تكمن في العالم الإسلامي أو الجنوب، أو المنطقة العربية بالدرجة الأولى، بقدر ما كانت تكمن في مراكز النظام الرأسمالي العالمي، والتي كانت تحتاج لحركة النظام ضد "الإرهاب والتطرف الإسلامي" كشرط مسبق لتقديم هذه المساعدة.

ولهذا وبالرغم من اهتمام نظام مبارك بوقف التدهور في قضية الانتماء العربي لمصر فكرياً وسلوكياً، إلا أن توجه السياسة الخارجية المصرية كان أساساً نحو الاعتماد على الغرب وبناء علاقات خاصة مع الولايات المتحدة. وكان الأمر يتطلب من مصر تبني توجهين أساسيين يعكسان مدى التداخل والترابط بين الداخلي والخارجي، وعلى النحو الذي يبين كيف أن "الإسلام" يقع في منطقة التقاطع بينهما. وقد تمثل التوجه الأول في ضرب ما يُسمى بـ "الأصولية الإسلامية" أو "الإرهاب" أي الحركات الإسلامية المسلحة سواء في داخل مصر أم خارجها، وما يسانده من أجنحة معتدلة من التيار الإسلامي. فكما كانت المعركة مع "الرجعية العربية" تتطلب من عبد الناصر ضرب الإخوان المسلمين، وكما أن المعركة من أجل السلام مع إسرائيل أدت بالسادات للانقلاب على تحالفه مع الإخوان المسلمين، فإن تدعيم العلاقات مع الغرب كسبيل لتعبئة الدعم لإصلاح الاقتصاد المصري تتطلب من نظام مبارك ضرب "الإرهاب" كسبيل لإثبات استقرار النظام المصري، ومن ثم مصداقيته وقدرته على أداء الخدمات للإستراتيجية الأمريكية في المنطقة

وعلى رأسها استمرار عملية السلام في المنطقة-. وكانت تصفية المعارضة الإسلامية سبيلاً أساسياً لتحقيق "المصالح الوطنية المصرية الملموسة" وهي المصالح الاقتصادية، وذلك من خلال مساعدة خارجية. وبذا يتضح الترابط بين الداخلي والسياسة الخارجية وموضع الإسلام منها.

وقد تمثل التوجه الثاني: في العلاقات الخاصة والمميزة مع الغرب، وخاصة الولايات المتحدة، والاندماج في النظام الرأسمالي العالمي. وهذا يقودنا إلى المجموعة الثانية من التحديات، وهي التحديات الخارجية النابعة من طبيعة هيكل النظام الدولي، ومن طبيعة العمليات الجارية في مرحلة "ما بعد الحرب الباردة" وآثارها على التوجهات العامة للسياسة المصرية.

فإذا كان اتجاه عبد الناصر نحو الشرق قد أفرزته اعتبارات المناورة في ظل الحرب الباردة التي أعطت فرصاً كثيرة للدول الصغرى، وإذا كانت عملية التحول نحو الغرب قد بدأت مع السادات في ظل الانفراج، فإن تدعيم التوجه نحو الغرب والحرص على استمرار علاقات خاصة مع الولايات المتحدة -مع ما أثارته من جدل حول استقلالية السياسة المصرية- قد بدأ وتنامى مع تصفية القطبية الثنائية، ثم انفراد الولايات المتحدة بقيادة النظام الدولي، وفي ظل تجليات العولمة المختلفة الاقتصادية منها والسياسية والاجتماعية. ولا تتفصل هذه التجليات عن مجالات وأهداف الإستراتيجية الأمريكية العالمية في مرحلة "ما بعد الحرب الباردة"، وهي: التحول الديمقراطي وحقوق الإنسان، وتحرير الاقتصاد العالمي، ومقاومة الإرهاب والأصولية، ومنع انتشار أسلحة الدمار الشامل، وتسوية الصراعات الإقليمية بالطرق السلمية^(٦٢). كيف أدركت مصر هذه التحديات الخارجية، وآثارها على إمكانية تعبئة المساندة الأمريكية لدعم الاقتصاد المصري واستقرار هذا النظام الحليف؟

من ناحية: أدركت القيادة المصرية أن التهميش الذي أصاب الجنوب في مرحلة "ما بعد الحرب الباردة" وفي ظل "العولمة" لا يمكن الفكك من آثاره السلبية على الاقتصاد المصري، وعلى استقرار النظام السياسي المصري بدون الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي، وبدون الارتباط بالإستراتيجية الأمريكية في المنطقة. ولذا لم يخلُ الخطاب المصري في مناسبات عديدة (من أحدثها على سبيل المثال كلمة الوزير عمرو موسى أمام الدورة السابعة والعشرين للمؤتمر الوزاري الإسلامي في ماليزيا في ٢٨/٦/٢٠٠٠)، من نفي أن تكون العولمة مؤامرة على مصالح الجنوب أو المسلمين. ومن ثم أكد هذا الخطاب -كما سنرى لاحقاً- أولوية دوائر أخرى للحركة الاقتصادية الخارجية المصرية بالمقارنة بالدائرة الإسلامية.

ومن ناحية أخرى: لم تتمثل تحديات العولمة في الجوانب الاقتصادية فقط، ولكن امتدت أيضاً -وبدرجة كبيرة- إلى الجوانب الاجتماعية والثقافية والدينية. وإذا كانت التحديات بالنسبة للهويات القومية قد احتلت اهتماماً رئيسياً يقع في صميمه -بالنسبة للهوية العربية الإسلامية- عامل الدين؛ فإن الدين كان موضعاً لتوظيف آخر من جانب الولايات المتحدة الأمريكية باعتباره مجال ضغط على مجموعات من دول العالم -وعلى رأسها مصر-. وهنا نستدعي كل دلالات قانون الاضطهاد الديني الذي أصدرته الولايات المتحدة، وسلطته لفترة على رقبة النظام المصري مهددة بسلاح قطع المعونات الاقتصادية نظراً لما يلقاه أقباط مصر من اضطهاد مزعوم.

ومن ناحية ثالثة: وعلى ضوء اهتمام الولايات المتحدة بمقاومة الإرهاب والأصولية الإسلامية باعتبارهما من التحديات التي تواجه استقرار النظام الدولي في مرحلة "ما بعد الحرب الباردة"، والتي تهدد استقرار منطقة الشرق الأوسط بصفة خاصة، على نحو ينال من مصالح وأهداف الإستراتيجية

الأمريكية تجاه المنطقة (وخاصة عملية التسوية السلمية العربية مع إسرائيل)، على ضوء كل ما سبق يمكن القول بأن صدام النظام المصري مع المعارضة الإسلامية المسلحة والإصرار على تصفيتها كان بمثابة وجه واحد للعملة. أما الوجه الآخر فلقد تمثل في رؤية مبارك لأسباب "الإرهاب" وعواقبه وعلاقته بالخارج، وهنا يشترك مبارك مع قادة النظم العربية التي تواجه معارضة إسلامية مسلحة؛ حيث تلجأ هذه النظم للغرب طلباً للمساعدة ضد هذه المعارضة، وذلك بإبراز أمرين: أن هذه المعارضة ليست إلا نتيجة تأمر قوى خارجية على النظام، وأنها تمثل خطراً على الغرب وعلى مصالحه في المنطقة^(٦٣)؛ وهو ما يستوجب المعاونة في القضاء عليها وعدم اتهام النظم التي تتصدى لها بانتهاك حقوق الإنسان وإعاقة التحول الديمقراطي. ولقد برز هذا المنطق المصري منذ بداية إدارة كلينتون الأولى حين توالى اتصالات مسؤولين أمريكيين مع بعض قادة المعارضة الإسلامية، وحين تكررت الانتقادات الأمريكية للسياسة المصرية؛ وهو ما أثر على مناخ العلاقات المصرية الأمريكية. ثم عادت الإدارة الأمريكية وقررت استمرار مبدأ المساندة الكاملة لنظام مبارك في معركته المتصاعدة مع "الإرهاب"، والتي أخذت منحى خطراً منذ ٩٢ وحتى ١٩٩٨ حين أحكم النظام قبضته، ومن ثم توالى الحديث عن فشل الإسلام السياسي^(٦٤).

وبغض النظر عن الأهداف الحقيقية من وراء المسلك الأمريكي (أداة للضغط على مواقف مصرية تجاه قضايا أخرى مثل عملية التسوية السلمية مثلاً) إلا أن هذا التوجه المصري يعني توظيف دور مصر في مقاومة أخطر تهديد للغرب وللإستراتيجية الأمريكية في المنطقة؛ أي "الأصولية الراديكالية الإسلامية" وذلك في سبيل تعبئة المساندة الأمريكية السياسية والاقتصادية. وهنا تبرز ازدواجية المعايير لدى هذه السياسة الأمريكية، ومن ثم تبرز

معضلة الموازنة بين متطلبات استقرار النظم الحليفة في المنطقة ومتطلبات مساندة التحول الديمقراطي وحماية حقوق الإنسان.

(٢) الملامح الكبرى لأبعاد الحركة المصرية تجاه الدائرة الإسلامية:

برزت هذه الدائرة في خطاب عبد الناصر مكتسبة طبيعة روحية ثقافية أكثر منها سياسية واقتصادية، ولم تبرز لدى السادات إلا بصورة شكلية في ظل عواقب معاهدة السلام على مكانة مصر العربية والإسلامية. ومع اتجاه مبارك إلى إحياء الدائرة العربية - ولو بمفهوم جديد بالمقارنة بالرئيسين السابقين -، ومع بروز أهمية دوائر جديدة للحركة المصرية (الآسيوية، المتوسطة)، ومع تجديد الاهتمام بالدائرة الأفريقية، ومع المشاركة بفعالية من أجل إعادة تشكيل اهتمامات دائرة عدم الانحياز من السياسي إلى الاقتصادي للاستجابة لتحديات العلاقات بين الجنوب والشمال في ظل النظام الاقتصادي العالمي الجديد والعولمة الاقتصادية، وفي ظل التركيز على تنمية العلاقات مع مراكز النظام الرأسمالي (الأمريكية ثم الأوروبية) في ظل كل ما سبق. أين يمكن أن تقع الدائرة الإسلامية؟ وما هي المؤشرات على هذا الوضع؟

على ضوء التوجهات العامة الكبرى للسياسة المصرية في عهد مبارك خلال في الثمانينيات والتسعينيات لم تحتل الدائرة الإسلامية في الخطاب الرسمي أو الحركة إلا اهتمامًا هامشيًا بالمقارنة بالاهتمام بدوائر أخرى للحركة. فبالنظر إلى تصريحات مبارك خلال الثمانينيات^(١٥) نجد أن الخطاب الرسمي لا يشير -بالطبع- إلى أن مصلحة الأمة الإسلامية -جزء منها مصلحة مصر- هي الدافع لأي تحرك خارجي، ولكن يبرز أن المصالح الوطنية المصرية -وفي مقدمتها المصالح الاقتصادية- هي الهدف الأساسي. وبناء عليه فإن دوائر الاهتمام، ودوائر الانتماء التي حددها مبارك في أول خطاب له عقب توليه الحكم ١٩٨١، وفي خطاب توليه فترة الرئاسة الثانية

١٩٨٧ لم تتضمن الإشارة إلى الدائرة الإسلامية (في حين تأتي الإشارة إلى هذه الدائرة في المناسبات الدينية والمحافل الإسلامية).

وبالنظر -من ناحية أخرى- إلى بيانات وزارة الخارجية العامة حول مبادئ وأهداف وممارسات السياسة الخارجية^(٦٦) يمكن أن نلاحظ أنه مثلاً (في بيان ١٩٩٥) بعد النص على (المستوى العربي، المستوى الإقليمي، المستوى القاري) يأتي المستوى الدولي ليتضمن -ليس الدائرة الإسلامية- الإشارة إلى العالم الإسلامي من خلال الكلمات التالية: "تحرص مصر على تدعيم البعد الإسلامي لسياستها الخارجية من خلال التعاون مع منظمة المؤتمر الإسلامي والدول الإسلامية الأخرى من أجل الحفاظ على الإرث الثقافي والحضاري، سواء على المستويات العالمية أم الإقليمية" (صفحة ٤ بيان ١٩٩٥). أما على صعيد المستوى المناظر أيضاً (في بيان ١٩٩٦) فهناك إشارة إلى اهتمام السياسة الخارجية المصرية بالقضايا الإسلامية حيث شهدت القاهرة مؤتمر "الإسلام ومستقبل الحوار الحضاري" الذي عقده المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وكذلك إشارة إلى اتفاقية دايتون في البوسنة. يتضح مما سبق أن مضمون الاهتمام بالدائرة الإسلامية لا يتجاوز الأبعاد الثقافية الحضارية؛ وهو ما يدل على هامشية وضع الدائرة الإسلامية لدى السياسة الرسمية المصرية.

وانطلاقاً من انتقادنا السابق -في الجزء الأول من الدراسة- للمفهوم التقليدي للدائرة الإسلامية في الخطاب الرسمي المصري فإنه يمكن أن نضيف مؤشرات أخرى تحمل نفس الدلالة، ولقد تعددت المجالات التي قدمت مؤشرات على هذا الوضع الهامشي للدائرة الإسلامية طوال العقدين الماضيين. ونذكر منها النماذج التوضيحية التالية على صعيد العلاقات الثنائية، والعلاقات الجماعية والمؤسسية، ومواقف مصر من قضايا الشعوب والدول

الإسلامية. وجميعها تبين تراجع تأثير متطلبات الرابطة العقديّة لحساب تأثير متغيرات أخرى نالت من معني الوحدة الإسلامية أو التضامن الإسلامي، ورجحت من كفة حسابات المصالح الوطنية الضيقة؛ بل وبرزت في أحيان أخرى في شكل استبعاد الصفة الإسلامية أو البعد الإسلامي من بعض القضايا.

وتتلخص هذه النماذج كالآتي:

١. عدم حرص الرئيس مبارك على حضور مؤتمرات القمة الإسلامية بانتظام بنفس حرصه على حضور ملتقيات سنوية أخرى (مثل ملتقى دافوس) فضلاً عن عدم الاهتمام بإثارة القضايا العربية على صعيدها أو بصفتها الإسلامية مثل قضية انتفاضة الأقصى مؤخرًا، ومثل قضايا لبنان، وأمن الخليج قبل ذلك. ولا أدل على ذلك مؤخرًا من عدم حضور الرئيس مبارك للقمة الإسلامية الطارئة التي انعقدت لمساندة انتفاضة الأقصى في مقابل الزخم الذي فاضت به السياسة المصرية حول القمة العربية الطارئة (قمة الأقصى).

٢. اتجاه مصر للاهتمام بالتعاون الاقتصادي في دائرة الشراكة الأوروبية المتوسطية والشراكة المصرية الأمريكية وحوار الجنوب، أكثر من اهتمامها بالتعاون على صعيد مجموعة الثمانية الإسلامية.

وإذا كان الخطاب المصري المقارن حول دوافع وأسباب وعوائق التعاون على هذه الأصعدة يبين أن الروابط الروحية لا تكفي لإرساء علاقات اقتصادية قوية^(٦٧) فإن واقع الاقتصاديات والسياسات الاقتصادية في الدول الإسلامية -وليس مصر فقط- يقدم الكثير من الأدلة على عوائق دفع التعاون الاقتصادي الإسلامي^(٦٨). وتكفي في هذا الموضع الإشارة إلى انعقاد القمة الأخيرة لمجموعة الثمان الإسلامية في القاهرة في فبراير ٢٠٠١، ودلالات

سياق هذا الانعقاد ونتائجه المتواضعة. فلم تكمل جلسات القمة اليوم الواحد، ولم يحضرها كل الرؤساء، ولم يحظَ الإعلان عن نتائجها باهتمام كبير من رئاسة المؤتمر. ولقد عبرت الاتجاهات الكبرى لخطاب "مبارك" في افتتاح القمة عن حقيقة رؤية مصر لمصالحها في هذه الدائرة ومتطلبات تحقيقها وشروطه، وتتلخص هذه الاتجاهات على النحو التالي:

أ- لم يتضح في أي موضع من مواضع كلمة "مبارك" أي إشارة للرابطة العقدية الخاصة التي تربط بين هذه الدول دون غيرها من دول الجنوب، أو إلى آثارها على إمكانيات دفع التعاون بينها؛ بل لقد كشفت كلمة "مبارك" حرصه على نفي أن تكون هذه المجموعة -نظرًا لطبيعتها هذه- أداة للمواجهة في العالم.

فمن ناحية وصف الرئيس مبارك مجموعة الثمانية بأنها "النامية"، وهذه هي الصفة الجديدة للمجموعة التي طالبت بها تركيا بعد انتهاء فترة حكم "أربكان" صاحب المبادرة بالدعوة إلى تكوين هذه المجموعة، والتي كانت توصف بـ"الثمانية الإسلامية".

ومن ناحية أخرى حرص الرئيس مبارك في منطلق حديثه وبدايته على تسكين قمة المجموعة في سياق حوار الحضارات، باعتبارها أول قمة في عام "حوار الحضارات"؛ ولذا قال: "إنها مطالبة بالمساهمة في التقريب بين شعوب العالم، والتعاون لمواجهة التحديات التي تواجه الإنسانية سعيًا نحو تحقيق توازن المصالح من خلال جهود التعاون المشتركة".

ومن ناحية ثالثة تناول الرئيس مبارك القمة في سياق الاستجابات المطلوبة لمواجهة تحديات العولمة وسلبياتها (الفقر، الجهل، الديون، الأوبئة، تهميش الدول النامية، اتساع الفجوة بينها وبين دول الشمال). فلقد طالب بالاشتراك في صياغة الأجندة العالمية من خلال حوار إيجابي متوازن

وشامل، وليس الصراع والمواجهة.

ب- لم تكن توقعات مبارك كبيرة أو طموحة تجاه ما هو مطلوب من المجموعة، أو تجاه ما تستطيع إنجازة.

فبعد تحليل سلبيات الجهود الدولية وأوجه القصور في هذه الجهود تجاه قضايا أربع كبرى (الفقر، التجارة الدولية، الاستثمارات الخارجية، الأزمات المالية العالمية) أشار مبارك إلى ما يلي: من ناحية استمرار الظروف الاقتصادية غير المواتية التي تفرض مضاعفة الجهود، وأنه بالرغم من أن الظروف الدولية ما زالت تمثل التحدي الأساسي إلا أنه من الضروري مواجهة المسؤولية بالعمل من الدخل وبالتعاون المشترك.

ومن ناحية أخرى: أشار إلى الحاجة لترجمة الأهداف إلى مشروعات ملموسة، ووضع تصور عن خطة عمل مقبلة خلال الخمس سنوات القادمة في مجال التجارة البينية (لترتفع من ٣,٥ إلى ٧%)، وفي مجال التكنولوجيا والاتصالات، وفي مجال القدرات الصناعية.

ولكن واعترافاً بمحدودية آفاق التعاون وإمكانياته بين الدول النامية ختم "مبارك" خطابه بالكلمات الآتية: "نحن لا نسعى إلى اتفاق على برنامج عام ومتكامل للعمل، ولكن فتح باب الحوار لتوفير الأساس الذي نأمل في البناء عليه".

٣. لا تتفصل العلاقات بين ركنين أساسيين من أركان الأمة - وهما مصر وإيران - عن تأثير متغيرات إسلامية مثل اتهام مصر لإيران بمساندة الحركات الإسلامية، كذلك يمارس كل من الإطارين (الإقليمي والعالمي) وحسابات مصر بالنسبة لعلاقاتها بالولايات المتحدة وإسرائيل تأثيره على تدهور العلاقات المصرية الإيرانية الرسمية، واستمرار انقطاعها، وتأخر عودتها^(٦٩).

٤. استبعاد مصر للبعد الديني من خطابها تجاه قضايا إسلامية متفجرة خلال التسعينيات مثل (البوسنة، كوسوفا، الشيشان، كشمير، وأخيراً أحداث انتفاضة الأقصى)، فضلاً عن حرص الخطاب الرسمي على الاعتدال والبرجماتية أكثر من الحرص على تقديم المساندة الفعالة -السياسية والمادية- لهذه الشعوب المسلمة، سواء عبر القنوات الرسمية أم المدينة والأهلية. ويمكن تفسير هذا الاستبعاد بالإطار الدولي الذي يشهد ممارسات السياسة الأمريكية مستخدمة ورقة الضغط باسم "قانون الاضطهاد الديني"، وفي ظل الوضع الداخلي الذي يحيطه الجدل حول مشكلة مزعومة هي مشكلة "أقباط مصر".

٥. وفي الوقت الذي تجري فيه محاولات إصلاح الأمم المتحدة -والتي توليها مصر اهتماماً بالغاً- رفضت مصر (نقلاً عن صحيفة طهران تايمز في عدد ٢٠٠٠/٩/١٦) اقتراحاً إيرانياً بتخصيص مقعد دائم في مجلس الأمن الدولي لدولة مسلمة. وكان الاقتراح قد تم عرضه ومناقشته في اجتماع داخلي لمنظمة المؤتمر الإسلامي حين كانت إيران تتولى رئاستها (١٩٩٨-٢٠٠٠). ولقد برر مدير قسم رعاية المصالح المصرية في طهران موقف مصر بقوله: "إن القاهرة لا تعارض الموقف الإيراني بحد ذاته، وإنما الأمر يتلخص في عدم فتح الباب أمام الديانات الأخرى للتقدم بطلبات مماثلة"، وأوضح أنه من الأفضل أن يكون الاختيار على أسس جغرافية^(٧٠).

(٣) من الاستبعاد إلى إعادة التوازن: أبعاد أخرى للخطاب وأدواته

إذا لم يكن مبارك قادراً على توظيف خطاب الإسلام لتبرير العلاقة السياسية والاقتصادية مع الغرب -وذلك على عكس السادات حين ربطها بالعداء للشيوعية وبالدفاع عن مصالح المسلمين-، وإذا لم يكن مبارك قد استخدم خطاب الإسلام لتبرير أسس التنمية الرأسمالية واتجاه التنمية المعتمد

على الغرب -وذلك على عكس عبد الناصر حين ألبس الاشتراكية رداء الإسلام-، وإذا كان قد سبق واتضحت لنا كل هذه الأبعاد السابقة من ملامح الخطاب، ومن ملامح الممارسات، وتحت تأثير التحديات الداخلية والخارجية، إلا أن خطاب مبارك وبعض ممارسات النظام -وخاصة في التسعينيات- قد لجأت إلى الإسلام لخدمة العلاقة مع الغرب، ولخدمة موقع مصر من النظام العالمي، ولمحاربة الخصم الأساسي -أي "الإرهاب"-، وذلك في دوائر خاصة ذات طبيعة دينية أو ثقافية، وبلهجة دفاعية إعتذارية عن الصورة السائدة في الغرب عن الإسلام والمسلمين، وهي صورة الإرهاب والعنف والتطرف.

فعلى سبيل المثال -وليس الحصر- يمكن أن نلاحظ أن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية -التابع لوزارة الأوقاف المصرية- قد عقد خلال الأعوام الأربعة الماضية أربعة مؤتمرات (ضمن سلسلة المؤتمرات السنوية التي يعقدها) هي المؤتمر العام الثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر، تحت عنوان "الإسلام والحوار الحضاري" (١٩٩٦)، "الإسلام والغرب الماضي، الحاضر، المستقبل" (١٩٩٧)، "الإسلام والقرن الحادي والعشرون" (١٩٩٨)، "تحو مشروع حضاري إسلامي" (١٩٩٩) على التوالي.

وفي كلمته للمؤتمر التاسع أبرز خطاب "مبارك" الحاجة إلى أساس ثقافي وحضاري -بل وديني- للتعاون بين العالم الإسلامي والغرب؛ لأن تنسيق المصالح لا بد أن يسبقه فهم متبادل بين الطرفين، وأن الحوار الإيجابي البناء هو وحده الكفيل بتحقيق ذلك، وخاصة إذا توقفت في الغرب النظرة السلبية للإسلام كدين، وإذا فهم الغرب الإسلام على حقيقته فهماً موضوعياً، وكذلك إذا فهمنا نحن أيضاً الغرب بطريقة جديدة بعيدة عن أنقال الماضي، وكذلك تضمن خطاب الرئيس مبارك في المؤتمر العاشر دعوة لفتح أبواب الحوار

والتعاون مع كل شعوب الأرض؛ لأن المسلمين ليسوا دعاة عنصرية ولا طائفية ولا استعلاء، وعليهم أن يوضحوا الصورة الحقيقية للإسلام.

ومن ناحية ثانية: بيّن الخطاب المصري - كما جاء مثلاً في خطاب الوزير عمرو موسى في المجلس الوزاري لمنظمة المؤتمر الإسلامي في ماليزيا ٢٨/٦/٢٠٠٠ - أهمية اندماج المسلمين في العالم، وأن يشاركوا في بناء الحياة، وأن يكونوا جزءاً من العمل العالمي وعنصراً إيجابياً في تحقيق التقدم نحو عالم أفضل. وأنه وإذا كانت العولمة ليست مؤامرة ضد المسلمين تحول بينه وبين التعامل مع الحضارات الأخرى؛ فيجب أن يرتفع المسلمون إلى مستوى ما تفرضه من تحدٍ.

ومن ناحية ثالثة: تبنت مصر مفهوم "حوار الحضارات" و"حوار الثقافات" في مواجهة مفاهيم "صراع الحضارات والثقافات" في محافل عديدة أخرى دولية؛ فعلى سبيل المثال ظهر هذا الخطاب في كلمة مصر في مؤتمر القمة الإسلامية التاسع في طهران في ديسمبر ١٩٩٧، وهو المؤتمر الذي رفع بدوره شعار "حوار الحضارات".

ومن ناحية رابعة: تبنت مصر مفهوم "الحوار الإسلامي المسيحي" الذي تأسس في إحدى لجان الأزهر، وفي ظل اتفاقية وقّعها الأزهر مع الفاتيكان^(٧١).

ومن ناحية خامسة: اهتمت مصر بتأكيد خصوصية حقوق الإنسان، ومن ثم رفض استخدام هذه القضية كذريعة لتدخلات خارجية تحت مبرر "العالمية". ولقد كان قانون الاضطهاد الديني الذي أصدرته الولايات المتحدة بمثابة المفجر للنقاش حول هذه القضية في مصر التي كانت هدفاً أساسياً من أهداف هذا القانون^(٧٢).

ومع الاعتراف بالأبعاد السياسية لمفاهيم مثل: "قبول الآخر"، "حوار

الحضارات"، "الحوار الإسلامي المسيحي"، "خصوصية حقوق الإنسان"، وما ارتبط بها من قضايا دولية ساخنة، فإنه لا يمكن أن ننكر أيضاً أن الإسلام يقع في قلب هذه المفاهيم وهذه القضايا؛ وهو ما يعني أن الخطاب المصري والتوجهات الفرعية للسياسة المصرية في مجالات ثقافية ودينية - وهي من صميم مجالات السياسة الخارجية في عالمنا المعاصر - قد أفسحت السبيل لدراسة وضع الإسلام في السياسة الخارجية، والذي أسقطه الخطاب الرسمي المصري في مجالات أخرى هي مجالات السياسة التقليدية.

فمما لا شك فيه أن التحليل التفصيلي للخطاب المصري من وثائقه ومصادره المباشرة حول هذه المفاهيم والقضايا المرتبطة بها سيوضح موضع الإسلام من الرؤية الرسمية المصرية، ومن هنا تظهر سمة أخرى من سمات نمط العلاقة بين الإسلام والسياسة الخارجية المصرية، وهي سمة الازدواجية والتي تخفف من عواقب سمة الاستبعاد السابقة. والمقصود بالازدواجية هنا هي أنه إذا كان الخطاب الرسمي تجاه الغرب قد أسقط الإسلام كمبرر للتوجه المصري، إلا أنه لجأ إليه في موضع آخر، وهو موضع تصحيح صورة الإرهاب الملصقة بالمسلمين، وذلك في نفس الوقت الذي يستخدم فيه النظام أساليب القمع المختلفة ضد من وصفهم بالإرهاب.

وهذه الأساليب أدانتها تقارير منظمات حقوق الإنسان المختلفة على نحو أساء لصورة النظام المصري، وعرضه لانتقادات عديدة؛ الأمر الذي أثار - في بعض الأحيان - مسألة عدم استمرار الولايات المتحدة في مساندة النظام المصري.

الازدواجية هنا هي إذن الازدواجية المناظرة للتناقض الذي وقعت فيه خطابات وسياسات كل من الرئيسين السابقين عند توظيفها للإسلام؛ فقد ظهر تناقض عبد الناصر حين وظف الإسلام ضد "الرجعية" و"الاستعمار" من

ناحية، ووظفه في نفس الوقت- وهو يجمع بقوة تيار "الإخوان المسلمين"... الخ (كما سبق ورأينا). وكذلك ظهر التناقض عند السادات عندما وظف التيار الإسلامي في النصف الأول من السبعينيات، ثم عاد، وقال -في النصف الثاني منه-: "إن من يريد العبادة فليذهب للجامع، ومن يريد ممارسة السياسة فليكن من خلال المؤسسات".

وتزداد هذه السمة -أي الازدواجية- وضوحًا حين نستحضر الحديث عن موضع الإسلام من أدوات ومجالات أخرى للسياسة المصرية والمؤسسات الإسلامية. فإذا كان كل من عبد الناصر والسادات قد عبأ هذه المؤسسات -وعلى رأسها الأزهر- لدعم شرعية توجهاته وسياساته، فإن في مرحلة مبارك أضحت المؤسسات الإسلامية والخطاب الرسمي من خلالها تقوم بما لا تقوم به السياسة الرسمية العليا، وذلك على النحو الذي حفظ قدرًا من توازن البعد الإسلامي للسياسة الخارجية المصرية.

ففضلاً عن تقديم الأزهر لخطاب يدين "الإرهاب والتطرف"؛ أي يدين رافداً من روافد التحدي الإسلامي الداخلي للنظام، وفضلاً عن استمراره في تأييد سياسة التسوية السلمية مع إسرائيل وهو التأييد الذي وصل في ظل رئاسة فضيلة د. الطنطاوي للأزهر إلى حد استقباله الحاخام الأكبر لطائفة اليهود الشرقيين في إسرائيل، وهو الأمر الذي أثار جدلاً كبيراً بين التيارات السياسية المختلفة^(٧٣)، فضلاً عن هذه الامتدادات لممارسات سابقة، فإنه يمكن أن نسجل الملامح الإضافية التالية عن دور المؤسسات الدينية تجاه التحديات الداخلية والخارجية للسياسة الرسمية أو تجاه بعض قضايا هذه السياسة:

فمن ناحية: فلقد تغير الدور السياسي للأزهر بطريقة واضحة في ظل رئاسة مبارك؛ نظراً للحاجة إلى مسانده في مواجهة تزايد نمو التيار الإسلامي وتحدياته، وذلك في نفس الوقت الذي يفتقد فيه النظام - لقواعد

خاصة لشرعيته مثل القومية العربية والاشتراكية العربية بالنسبة لنظام عبد الناصر. ولذا -وكما يسجل البعض-^(٧٤) - فإن دور الأزهر - وخاصة في ظل رئاسة الشيخ جاد الحق - رحمه الله - اتسم ببعض ملامح الاستقلالية عن التوجه الرسمي؛ حيث اختار النظام أن يعطي مزيدًا من السلطة للأزهر ويوافق على مزيد من مساحات الاختلاف معه، وخاصة حول تفسيرات الشيخ جاد الحق لممارسات التيار المسلح من الحركات الإسلامية. فبالرغم من الاعتراف بعدم شرعية هذه الممارسات إلا أن شيخ الأزهر اعتبر ظهورها بمثابة رد فعل للهجوم الذي يتعرض له الدين من جانب بعض المثقفين وفي بعض برامج أجهزة الإعلام وفي ممارسات للسلطة. وبناء عليه طالبت مشيخة الأزهر بقدر من الحرية للتمكن من مواجهة " التيار الإسلامي المسلح". وبالفعل ظهرت ملامح هذا الدور المستقل بناء على فتوى مجلس الدولة التي أعطت الأزهر حق الرقابة على المطبوعات.

كما ظهر دور الأزهر تجاه المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، وخلال المعركة التي خاضها وزير التعليم من أجل تقييد التيار الإسلامي في مراحل التعليم. وإذا كانت زيادة مظاهر استقلالية الأزهر قد أثارت التساؤل حول الأسباب والمستقبل فإن اختيار الشيخ الطنطاوي - باعتباره أكثر اعتدالاً من الشيخ جاد الحق - قد أثارت تساؤلات من نوع آخر وخاصة بعد تأسيس لجنة الحوار الإسلامي - المسيحي في الأزهر وبعد استقباله للسفير الإسرائيلي ولأحد الحاخامات اليهود.

ومن ناحية أخرى: يمكن أن نرصد - في مقابل القيود على المسلك المصري الرسمي لنصرة شعب كوسوفا - الفتوى التي سجلها مفتي مصر داعياً الشعب إلى مقاطعة صربيا^(٧٥) إذا لم تكن الحكومات قادرة على ذلك، وكذلك فتوى فضيلته، في نهاية أعمال مؤتمر في جامعة الأزهر عن العولمة

والعالم الإسلامي (١٩٩٨)، تنص على أن التعاون الاقتصادي بين الدول الإسلامية فرض وضرورة واجبة. كذلك وفي مقابل غياب البعد الإسلامي من الخطاب الرسمي المصري خلال انفجار أحداث الأقصى وانتفاضته وقمته العربية في نهاية ٢٠٠٠^(٧٦) - شهدت أجهزة الإعلام المصرية زخمًا في البرامج الدينية التي تبرز هذا البعد بوضوح، فضلًا عن الاجتماع الذي عقده -بمبادرة من الأزهر- عدة منظمات إسلامية -تحت اسم المؤتمر العالمي الإسلامي. وأخيرًا وليس آخرًا، فتوى فضيلة المفتي المعاملات الاقتصادية مع إسرائيل بتحريم.

ومن ناحية ثالثة وأخيرة: ظلت أدوات الأزهر وجامعته وأنشطتها الدينية والثقافية والتعليمية أداة مهمة من أدوات سياسة مصر تجاه العالم الإسلامي، وإن كان يصعب الآن في هذا الموضوع من الدراسة تقدير درجة النمو أو التراجع فيها بالمقارنة بالمرحلتين السابقتين^(٧٧)، ويكفي الإشارة في هذا الموضوع إلى تقدير بعض الدراسات في الثمانينيات أن مبارك -على خلاف عبد الناصر والسادات- لم يهدف إلى استخدام الإسلام كأداة لتكريس مركز مصر في أفريقيا؛ حيث إن لغة خطابه مع أفريقيا قد غلب عليها الإشارة إلى الاشتراك في مشاكل التنمية والتبعية والمديونية ولم يكن لخطاب الإسلام مكان فيها.

المراجع:

الهوامش

١. انظر التفاصيل في: د. ودودة بدران، خاتمة العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي: مدلولات التحليل السياسي للتاريخ الإسلامي ودراسة العلاقات الدولية (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الجزء ١٢، ١٩٩٦.

٢. حول أبعاد تطور العلاقة بين الإسلام وبين السياسة والمجتمع في الدول الإسلامية وانعكاساتها على العلاقات بين روافد الحركة الوطنية و التيارات الفكرية الكبرى (الجامعة الإسلامية، الوطنية المصرية، القومية العربية) ودلالاتها بالنسبة لسمات وخصائص الحركة الخارجية، انظر على سبيل المثال: طارق البشري؛ في المسألة الإسلامية المعاصرة، (دار الشروق القاهرة)، الأجزاء الستة وهي: ماهية المعاصرة، الحوار الإسلامي العلماني، الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، بين الإسلام والعروبة، بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي، الملاحح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر.

-J. Esposito: Islam and Politics, 1998 (4 th edition)

-J. O. VOLL: Islam, continuity and change in the modern world. (1994) 2d edition.

وحول تنازع التيار الفكري العروبي، والتيار الوطني والتيار المتوسطى مع التيار الإسلامي في مصر على التوالي: على سبيل المثال انظر د. حسن أبو طالب: عروبة مصر بين التاريخ والسياسة. كتاب المحروسة، القاهرة، ١٩٩٦ ص ٩ - ص ٣٧.

د. نازلي معوض: المتوسطية في الفكر المصري الحديث. في د. نادية محمود مصطفى (محرر) مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٥٣٥ - ص ٥٨٣.

٣. انظر التفاصيل في: د. نادية محمود مصطفى: العصر المملوكي: من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوربية الثانية (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف) مرجع سابق، الجزء العاشر، د. نادية محمود مصطفى: العصر العثماني: من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية (في) د. نادية محمود مصطفى، مرجع سابق، الجزء الحادي عشر.

٤. انظر على سبيل المثال وليس الحصر: طارق البشري: الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥-١٩٥٢)، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢. طارق البشري: المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٢.

وانظر أيضًا حول خروج التيار العروبي في مصر من رحم التيار الإسلامي والفارق بينه وبين التيار القومي في الشام والتيارات القومية الأخرى في العالم الإسلامي: طارق البشري، نحو تقبل متبادل بين العروبة والإسلام (في) عبد الحلیم قنديل (محرر) الناصرية والإسلام، ١٩٩١.

٥. د. على الدين هلال (محرر) سياسة مصر الخارجية من ابن طولون إلى السادات، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٦.

٦. حول هذه التطورات دلالتها بالنسبة للتوازنات الأوربية والعالمية التي شاركت فيها الدولة العثمانية، وأثر هذه التوازنات على وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي خلال القرنين ١٨، ١٩م انظر: د. نادية محمود مصطفى، العصر العثماني، مرجع سابق، الفصل الثالث.

٧. انظر: طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة، مرجع سابق، وكذلك

- J. Esposito: op. cit.

٨. انظر مناقشة هذا الأمر في: د. محمد السيد سليم، العلاقات بين الدول الإسلامية، الرياض، ١٩٩٢.

٩. د. نادية محمود مصطفى (إشراف) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الأجزاء الاثنا عشر.

انظر الجزء الأول: المقدمة العامة للمشروع للتعرف على أهدافه ومنهجيته ومكوناته. كذلك انظر: د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران) المنظور الفكري الإسلامي للعلاقات الدولية، أعمال مؤتمر مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فرجينيا، القاهرة، ١٩٩٩.

١٠. د. نادية محمود مصطفى، خبرة البحث والتدريس للعلاقات الدولية من منظور إسلامي (في) د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران) أعمال ندوة المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا. القاهرة ٧/٢٩ - ٢٠٠٠/٨/٢ مركز الحضارة للدراسات السياسية، (تحت النشر).

١١. الأجزاء من السابع إلى الثاني عشر من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام ركزت على هذا المستوى، في حين أن الأجزاء الستة الأولى ركزت على القيم كإطار مرجعي للدراسة، وعلى المنظور التأسيلي النظري للدولة ولقواعد القتال والسلم في الإسلام.

١٢. احتلت السياسات والعلاقات الراهنة لهذه الدول وخاصة تركيا، إيران، باكستان، ماليزيا، ومصر اهتمام العدديين الأول (١٩٩٩) والثاني (٢٠٠٠) من حولية أمّتي في العالم التي تصدر عن مركز الحضارة للدراسات السياسية.

١٣. كانت مبادرتي باقتراح موضوع الورقة على منظمي المؤتمر وكذلك استجابتهم الكريمة لها باستكتابي في الموضوع، بمثابة المحفز لمشروع بحثي ممتد تكون هذه الدراسة بمثابة النواة أو القاعدة التي يبني

عليها بإذن الله ليصدر تحت عنوان "الإسلام في السياسة الخارجية المصرية (من محمد علي إلى مبارك) معضلة العلاقة بين المصلحة الوطنية والمصلحة الإسلامية".

١٤. انظر في هذا الصدد العمل الرائد الذي يقدم في إطار نظري جديد خلاصة هضم واستيعاب الجهود النظرية الغربية في هذا المجال د. محمد السيد سليم: تحليل السياسة الخارجية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.

١٥. انظر على سبيل المثال وليس الحصر:

- P.viotti, M.v. Kauppi: International Relations Theory (Realism, Pluralism, Globalism), 1993, (Ch5, Normative Considerations and International Relations and International Relations theory PP. 533 – 545 .
- G.L. Goodwin: Theories of International Relations the Normative and Policy Dimensions (in) T. Taylor (ed) Approaches and Theory International relations. (1980).
- Charles R. Beitz: Recent International Thought. International Journal, spring 1988 .

١٦. انظر أسباب ومؤشرات ودلالات هذا البروز في مجال نظرية العلاقات الدولية بصفة عامة و دلالاته بالنسبة لمنظور إسلامي للدراسة أو بالنسبة لوضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي في د. نادية محمود مصطفى: خبرة البحث والتدريس في مجال العلاقات الدول من منظور إسلامي، مرجع سابق.

د. نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية التي تواجه العالم الإسلامي (في) رابطة الجامعات الإسلامية، مشروع تحديات العالم الإسلامي، ١٩٩٩.

د. نادية محمود مصطفى: حوار الحضارات أم صراعاتها على ضوء العلاقات الدولية الراهنة (في) أحمد مسجد جامعي (وآخرون): محاضرات في حوار الحضارات، سلسلة كتاب الثقافة الإسلامية (٥)، المستشارية الثقافية الإيرانية في دمشق، دمشق، ٢٠٠١م.

١٧. انظر على سبيل المثال:

- **Martin W. Sampson:** Cultural Influences on Foreign Policy (in) **Charles f. Hermann, Charles W. Kegley, James N. Roseneau** (eds.) New Directions in The Study of Foreign Policy, 1987.

- **Valerie M. Hudson** (ed) Culture and Foreign Policy, Lynne Rienner Publishers, London, 1997.

١٨. انظر على سبيل المثال:

- **مايك فيزر ستون**، محدثات العولمة، ترجمة **عبد الوهاب علوي**، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩.

- رونالد روبرتسون، العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، ترجمة أحمد محمود نور الدين، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨.

Simon Murden, Culture and World Politics (in) **S. Smith and K. Booth** (eds) Globalization and World Politics (1997).

١٩. انظر على سبيل المثال الجهود العلمية التالية ذات الأبعاد النظرية والتطبيقية:

- **A. Dawisha** (ed) Islam in Foreign policy (1983).

- **George Weigel** :Religion and Peace; An Argument complexified (in)**Brad Roberts** (ed.) Order and Disorder after The Cold War (1996); **Barry Rubin**: Religion and International Affairs, The Washington Quarterly, Spring 1990.

- **Special Issue**: Religion and World Politics, Orbis, VOL. 42, No. 2, 1998 .

- **Jeff Haynes**: Religion in Third World Politics. Lynne Rienner Publishers, 1994 (Ch. 5, Links Between Religion And Foreign Policy in The Third World) PP.122-145.

- **G. Hussein Razi**: Legitimacy, Religion, and Nationalism in the Middle East, American Political Science Review, Vol.84, No.1, 1990, PP. 69-91.

- **Kennet Wald**: Religion and Politics in U.S.A, 1992.

- **Mark Tessler, Jodi Nachtwey**, Islam and Attitudes Towards International Conflict, Journal of Conflict Resolution, Vo.42, NO.5, 1988, PP 619- 623.

٢٠. ومن اقتراحات مختلفة لا تعطي وزناً لدور الإسلام أو ما يسمى الدائرة الإسلامية تعددت جهود دراسة السياسة الخارجية المصرية. ومن التيار المتدفق من هذه الجهود في الجماعة البحثية المصرية بصفة خاصة انظر ما يلي:

- **A.E Hillal Dessouki**, The Primacy of Economics, The Foreign Policy of Egypt (in) **Bahgat Korany, A.E Hillal Dessouki** (eds) The Foreign Policies of Arab states (1991) 2nd edition.

- **A.E Hillal Dessouki**, Egyptian Foreign Policy Since Camp David (in) **W.B. Quandt** (ed) The Middle East, Ten Years After Camp David (1988).

- **د. ودودة بدران**، سياسة تعبئة الموارد: السياسة الخارجية في عهد عبد الناصر (في) **د. على الدين هلال** (محرر): دراسات في السياسة الخارجية المصرية من ابن طولون إلى أنور السادات، مركز البحوث الدراسات السياسية، ١٩٨٧.

- **د. نادية محمود مصطفى**، سياسة تعبئة الموارد: سياسة مصر في عهد السادات (في) مرجع سابق.

- **د. أحمد يوسف أحمد** (محرر)، سياسة مصر الخارجية في عالم متغير، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٠ (يتضمن بحثاً من إعداد **د. علا عبد العزيز**: الإسلام والسياسة الخارجية في عهد مبارك).

- **د. على الدين هلال**، **د. عبد المنعم سعيد** (محرران) مصر وتحديات التسعينات، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩١.

- د. نازلي معوض (محرر): مصر ودول الجوار، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٨.
- د. مصطفى علوي (محرر): مصر وأمن الخليج بعد الحرب، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤.
- د. عبد المنعم المشاط (محرر): الدور الإقليمي لمصر في الشرق الأوسط، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٥.
- د. نادية محمود مصطفى (محرر) مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٧.
- جمال علي زهران، السياسة الخارجية لمصر (١٩٧٠-١٩٨١) قرار طرد الخبراء السوفيت، وقرار زيارة السادات للقدس، ١٩٨٧.
- د. زينب عبد العظيم، الاقتصاد السياسي لسياسة مصر تجاه الولايات المتحدة الأمريكية، مركز دراسات الوحدة العربية.
- انظر أيضًا أعداد التقرير الاستراتيجي العربي منذ صدورها ولاحظ نمط التقسيم ومحاوره على نحو لا يرصد "الدائرة الإسلامية" بين دوائر تحرك مصر الأخرى العربية والدولية و الإفريقية. باستثناء العديدين الآخرين اللذين أوليا أهمية لقضية كوسوفا، وكذلك وضع الحركات الإسلامية في سياق الأعداد المختلفة.
- انظر أيضًا فهرس العدد (١٣٩) يناير ٢٠٠٠ من دورية السياسة الدولية حيث لا موضع "الدائرة الإسلامية".
٢١. انظر على سبيل المثال:
- عمرو موسى، بمناسبة مرور ٤٠ عام على الثورة: الدوائر الثلاثة التي حددتها ثورة يوليو لتحركها الدولي تشكل أولويات السياسة الخارجية المصرية حتى اليوم، الأهرام، ١٩٩٢/٧/٢٨.
- د. محمد نعمان جلال، البحر المتوسط والبعد الجديد للسياسة الخارجية المصرية، الأهرام، ١٩٩٤/٦/٥.
- د. عبد الملك عودة، دوائر السياسة الخارجية المصرية، الأهرام، ١٩٩٥/١٢/١٩.
- توفيق شومان، مصر والدائرة الإفريقية، شئون الأوسط، العدد ٦٧، نوفمبر ١٩٩٧.
- السفير إبراهيم يسري، مع ثوابت سياسة مصر الخارجية، الأهرام، ٩٨/٢/٣.
- طه المجدوب، دور مصر بين الماضي والحاضر، دوائر التحرك المصري على المستويين الدولي والإقليمي، الأهرام، ٢٠٠٠/٦/١.
٢٢. ومن الأمثلة على هذا التغافل عن ما أصاب الدائرة الإسلامية من تراجع في الخطاب الرسمي وفي الاهتمامات الأكاديمية (في العقد الماضي) أن يتضمن المؤتمر العاشر لمركز البحوث والدراسات السياسية تحت عنوان "مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد" مشروعات ثلاثة: إحياء القومي

وتجديده، المتوسطية، الشرق أوسطية. ومع ذلك وكما اتضح من المناقشات وكما أثبتت مقدمة التحرير أن "المشروع الإسلامي" كان هو الحاضر الغائب في ثنايا الأوراق وفي ثنايا المناقشات.

٢٣. انظر على سبيل المثال مواقف واتجاهات مختلفة في: د. أحمد يوسف أحمد: مصر والنظام العربي في الثمانينيات (في) د. علي الدين هلال (محرر) مصر والنظام العربي وتحديات الثمانينيات، ١٩٨٤، (اشكالية العلاقة بين القومية العربية والإسلام على الصعيد النظري والسياسي) ص ٣٠ - ٤٢.

- طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة، بين الإسلام والعروبة، مرجع سابق.

- طارق البشري، نحو تقبل متبادل بين العروبة والإسلام، مرجع سابق.

- د. أحمد صدقي الدجاني، عن العروبة والإسلام (في) عبد الحلیم قنديل (محرر) مرجع سابق.

- **Jacob M. landau**, The politics of pan-Islam: ideology and organization, Oxford university press, 1990.

٢٤. انظر على سبيل المثال:

- د. محمد السيد سليم، د. إبراهيم عرفات (محرران) العلاقات المصرية الآسيوية، مركز الدراسات الآسيوية، القاهرة، ٢٠٠٠.

- د. محمد السيد سليم (محرر) علاقات مصر بدول رابطة الدول المستقلة، وألبانيا، والبوسنة والهرسك، ومقدونيا، ومنغوليا، مركز الدراسات الآسيوية، القاهرة، ٢٠٠٠.

- د. نازلي معوض (محرر) مصر ودول الجوار الجغرافي، مرجع سابق.

- مصطفى علوي (محرر) مصر وأمن الخليج بعد الحرب، مرجع سابق.

- د. عبد المنعم المشاط (محرر) الدور الإقليمي لمصر في الشرق الأوسط، مرجع سابق.

- د. أحمد يوسف أحمد، مصر والنظام العربي الجديد، مرجع سابق.

- د. نادية محمود مصطفى، (محرر) مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد، مرجع سابق.

٢٥. انظر على سبيل المثال، ومن التيار المتدفق من التأليف في الموضوع الأعمال التالية من منظورات مختلفة. (فضلاً بالطبع عن هامش ٢٧).

- محمد مورو، الحركة الإسلامية في مصر من ١٩٢٨ إلى ١٩٩٣ - رؤية من قرب، الدار المصرية للنشر، القاهرة، ١٩٩٤.

- د. هالة مصطفى، النظام السياسي والمعارضة الإسلامية في مصر، مركز المحروسة، القاهرة، ١٩٩٥.

- د. حسنين توفيق، النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر: من التسامح إلى المواجهة (١٩٨١-١٩٩٦)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨.

- **V. Nikki**, Islamic revival in The middle east: a comparison of Iran and Egypt (in Arab society: continuity and change (1985).
- **A. EL Azhary**, Egypt: Islamic revivalism (in Shireen Hunter (ed) The politics of Islamic revivalism: diversity and Unity (1988).
- **Yvonne Y. Haddad**, Islamic awakening in Egypt, Arab studies quarterly, V. 9, No. 3, 1987.
- **Raymond william Baker**, Afraid for Islam, Egypt `s Muslim centrists between pharaons and Fundamentalists, Deadalus, No. 3, 1991.
- **Toel Campagna**, From accamodation To confrontation. The Muslim Brother hood in the Mubarak years: journal of International Affairs, Vol. 5o, N.1, 1996.
- **Mahmoud A faksh**, the prospects of Islamic Fundamentalism in The post Gulf war period, International journal, No 2, 1994.
- 26- Olivier Carré**, The failure of Political Islam.
٢٧. تتعدد الأدبيات الكلية والجزئية حول الحركات الإسلامية في مصر ودول أخرى وخاصةً في أبعادها الخارجية انظر على سبيل المثال:
- د. علا أبو زيد، الحركات الإسلامية في عالم متغير، مركز البحوث والدراسات السياسية، مؤسسة فريدريك ايبيرت، ١٩٩٥ (بالإنجليزية).
- د. نيفين مسعد، د. عبد المعطي محمد أحمد: السياسات الخارجية للحركات الإسلامية، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٠.
- حسين كروم، الإخوان المسلمون والسلام مع إسرائيل، القاهرة، ١٩٨٢.
- رفعت محمد سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامي في السبعينيات دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران، رسالة دكتوراه كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٨.
- أحلام محمد السعدي، التيار الديني والسياسة المصرية تجاه إسرائيل، دراسة تحليلية لمجلة الدعوة المصرية (١٩٧٧-١٩٨١)، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٧.
- إبراهيم البيومي غانم، ----- (في) د. مصطفى كامل السيد (محرر) حتى لا تتشب حرب عربية أخرى، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٢.
- **Nazih M. Ayubi**, The politics of militant Islamic movements in The Middle East, Journal of International affairs, Vo 36, N1-2 (1982– 1983).
- **H. g. Skutel**, Egypt`s Islamic fundamentalists, International perspectives, Vo 18, No 3, 1989.
- **Said Amir Arjomand**, From Nationalism to revolutionary Islam, state universtiy of new york press, 1984.
- **Barry Rubin**, Islamic fundamentalism in Egyptian politics, Macmillan press, 1990, ch.7.

- **J. Piscatorie** (ed) Islamic fundamentalism and the Gulf crisis, 1991.

٢٨. سيتم في الجزء الثاني من الدراسة الاستخدام المباشر لهذه المجموعة نظراً لتركيزها أساساً على المواقف الرسمية.

29. **Dawisha** (ed) Islam and foreign policy. PP. 2 – 6

٣٠. انظر على سبيل المثال :

- **M. Khadurie** : The Islamic Theory of International relations and its contemporary relevance (in) **J. Harris** (ed) Islam and International relations (1965).

- **S.Hunter**, Islam and The west (1997).

- **Nazih Ayoubi**, The political Revival of Islam: The case of Egypt. Journal of middle east studies, No 1-2 (1980) pp. 481– 483.

- **J. Esposito**, op. cit.

- **Zachary Karabel**, fundamental Misconceptions : Islamic Foreign policy. Foreign Policy winter 1996 - 1997.

- **J. Piscatorie**, Islam in a world of nation - states (1988).

٣١. انظر على سبيل المثال حول المدارس الفقهية والفكرية في تأصيل رؤية إسلامية للعلاقات الدولية والتي قدمها متخصصو علوم سياسية (فضلاً بالطبع عن أدبيات الفقه الشرعي والقانون في الموضوع).

- د. محمد السيد سليم، العلاقات بين الدول الإسلامية، الرياض، ١٩٩٢.

- د. عبد الحميد أبو سليمان، النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية ترجمة (اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية) نقله إلى العربية وراجعته د. ناصر أحمد البريك، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٣.

- د. أحمد عبد الونيس، الأساس الشرعي والمبادئ الحاكمة للعلاقات الخارجية في الإسلام (في) المقدمة العامة لمشروع العلاقات (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف) العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الأول.

- د. سيف الدين عبد الفتاح، القيم مدخل منهجي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف): مرجع سابق، الجزء ٢.

٣٢. د. طه العلواني، في أدب الاختلاف، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.

٣٣. وهي تتمثل في نتائج أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وخاصة الجزء الأول والجزء الثاني.

٣٤. د. محمد السيد سليم، تحليل السياسة الخارجية، مرجع سابق.

٣٥. انظر على سبيل المثال محاولة د. محمد عمارة الإجابة على السؤال هل كان عبد الناصر علمانياً (في) د. محمد عمارة، هل كان عبد الناصر علمانياً (في) د. عبد الحليم قنديل (محرر) الإسلام والناصرية، مرجع سابق.

٣٦. انظر على سبيل المثال:

Asad Abu Khalil, Al Jabbariah in the Political Discourse of Jamal Abd - Al Nasir and Saddam Hussein, Muslim World, July- October 1994.

٣٧. موقف المعارضة الإسلامية المصرية من التطبيع مثلًا أو من جانب أساسي من جوانب العلاقات مع الغرب مثل "البعد الثقافي للشراكة المتوسطية"، انظر على سبيل المثال:

- د. **عبد العاطي محمد**، الحركات الإسلامية والشراكة المتوسطية.

- د. **نيفين عبد الخالق**، "البعد الثقافي للشراكة المتوسطية"، البحوث مقدمة إلى ندوة الشراكة الأوربية المتوسطية، مركز البحوث والدراسات السياسية، والمركز الفرنسي للتوثيق والدراسات القانونية والاقتصاد، القاهرة، فبراير ١٩٩٧.

٣٨. انظر على سبيل المثال:

Mark Tessler, Jodi Nachtwey, Islam and Attitudes Towards International Conflict.

٣٩. د. محمد السيد سليم، مرجع سابق، صفحة ٣٧ - ٥٥.

٤٠. انظر بهذا الصدد مقدمة كل من العديدين الأول والثاني من حولية أمّتي في العالم ١٩٩٩، ٢٠٠٠ والصادرة عن مركز الحضارة للدراسات السياسية من إعداد كل من د. نادية مصطفى ود. سيف الدين عبد الفتاح، كذلك انظر التصدير الهام لكل من العديدين والذي قدمه المستشار طارق البشري مستشار حولية. كذلك انظر نمط تقسيم حولية إلى "العرب قلب الأمة"، دول الأركان (مصر وتركيا وإيران) (وليس مصر ودول الجوار)، آسيا المجال الحيوي للأمة، وأفريقيا قارة الإسلام المنسية (وليس دائرة العالم الثالث أو الجنوب أو عدم الانحياز) ، وأخيرًا المسلمون في الدول غير الإسلامية .

٤١. انظر مناقشة هذه الأزمة في : د. محمد السيد سليم : العلاقات بين الدول الإسلامية : مرجع سابق .

٤٢. انظر على سبيل المثال

J. Esposito: op. cit. Pp. ?

٤٣. شاركت مؤخرًا في حلقة نقاشية حول العلاقات المصرية التركية. ولقد تضمنت ورقة النقاش من إعداد أ.د. جلال معوض عدة محاور ، اقتصادية ، أمنية عسكرية ، وحول ترتيبات أمنية إقليمية وتعاون اقتصادي إقليمي وقضايا السلام. وأخيرًا يأتي المحور السابع والأخير تحت عنوان العلاقات المصرية التركية في الإطار الإسلامي متضمنة البنود التالية : مصر وتركيا وقضايا العالم الإسلامي (القدس ، الشيشان ، البوسنة ، كوسوفا) منظمة المؤتمر الإسلامي ، مجموعة دول الثمانية . وهذا الوضع للمحور السابع - بالمقارنة بموضوعات المحاور السابقة - تعكس طبيعة الفصل بين الإسلام والعلاقات الخارجية المصرية واقتصارها على نطاق التنظيم الجماعي الإسلامي. انظر أعمال هذه الحلقة (في) د. نازلي معوض (محرر) العلاقات المصرية التركية. مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠١م.

٤٤. انظر الفرق بين المنظورين في : د. محمد السيد سليم : تحليل السياسة الخارجية : إطار نظري مقترح . مجلة الفكر الاستراتيجي العربي، إبريل ١٩٩٢،

٤٥. تمثل هذه النماذج وغيرها موضوعات مشروع بحثي متكامل عن الإسلام السياسة الخارجية المصرية يهدف إلى إعادة قراءة تاريخ هذه السياسة ولكن من منظور أثر الإسلام .

٤٦. انظر على سبيل المثال أطروحة د. محمد عمارة ضد أطروحة د. لويس عوض حول طبيعة النظام المصري وسياساته مع عبد الناصر (علمانيًا أم لا) في:

د. محمد عمارة : هل كان عبد الناصر علمانيا (في) عبد الحليم قنديل (محرر) الناصرية والإسلام : مرجع سابق .

٤٧. لا يمكن في هذا الموضوع التفسير بالرجوع إلى النسق العقيدى للقادة الثلاثة و إدراكهم " للمحددات الموضوعية"، أو بالرجوع إلى بيروقراطية السياسة الخارجية والدفاع ، نظرًا لاحتياج هذا التفسير إلى دراسات مستقلة ذات منهجيه خاصة ، ولا تحتل مثل هذه الدراسات اهتمامًا في الجماعة البحثية المصرية والعربية على عكس ما تحوزه الدراسات الخاصة بالبيئة الدولية والإقليمية وتفاعلاتها مع سياسات أعضاء النظام العربي وعلى رأسهم مصر ومن الاستثناءات على هذا انظر .

د. محمد السيد سليم : تحليل الخطاب السياسي الناصري، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣ .

د. مارلين نصر : التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠ ، دراسة في علم المفردات والدلالات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨١ .

ولذا فإن التساؤل هو هل تتضمن أبحاث المؤتمر في المحورين الأول والثاني تحليلات تأخذ في الاعتبار دراسة طبيعة هذه الأنساق أو المدركات لدي هذه القيادات وبيروقراطية صنع القرار وتنفيذه بصفة عامة، ووضع الإسلام منها باعتباره مكون أساسي في الهوية والثقافة يتعرض لتحديات عديدة ؟ فهل تظهر آثار هذه التحديات على مدركات النخب الرسمية ؟ وما أثار الضغوط والقيود الدولية والداخلية في ظل تأثير عمليات التغريب والتحديث التي تنعكس على الأنساق المعرفية والعقيدية وعلى منظومات الإدراك لهذه النخب ؟

٤٨. وهي السياسات التي سجلها هامش ٢٠.

٤٩. يمكن الرجوع في ذلك إلى المصادر في الهامش رقم ٢٠.

٥٠. حول خطاب عبد الناصر وأدواته وسياساته وكذلك السادات انظر: المجموعة التالية من الدراسات التي تراوحت بين الكلية والجزئية:

د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١ (الجزء الثالث: الدين والنضال الوطني).

د. حسن حنفي: الدين والتنمية في مصر (في) د. سعد الدين إبراهيم (محرر) مصر في ربع قرن (١٩٥٢-١٩٧٧) معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨١، صفحة ١٨٩-٢٦٩.

د. عبد الحلیم قنديل (محرر) الناصرية والإسلام (١٩٩١).

رفعت محمد سيد أحمد: العلاقة بين الدين والدولة في مصر (١٩٥٢ - ١٩٧٠) رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨٤.

عبد التواب مصطفى السيد إبراهيم: البعد الإسلامي في السياسة الخارجية المصرية في الفترة من يولية ١٩٥٢ وحتى يوليو ١٩٦٩، رسالة ماجستير، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة.

علا عبد العزيز: الإسلام والسياسة الخارجية المصرية في فترة حكم حسني مبارك (في) د. أحمد يوسف أحمد (محرر) سياسة مصر الخارجية في عالم متغير، مرجع سابق.

- **Ali E. Hillal Dessouki**, The limits of instrumentalism: Islam in Egypt's Foreign policy. (in) **A. Dawisha**, Islam in Foreign policy, 1983, PP. 84– 96.

- **J. Esposito**, op.cit., PP. 132– 136, PP. 235– 248.

- **Gabriel warburg**, Islam and politics in Egypt (1952– 1980) Middle Eastern studies Vo 18, No 2, 1982, PP.131– 157.

- **John Voll**, Islamic Dimension in Arab politics since world warll . American Arab Affairs, No 4, 1983, PP. 108– 119.

- **Joseph P. Lorenz**, Egypt and the arabs, Foreign policy and the search For national identity. 1990.

- **Raphael Israeli**, Islam in Egypt under Nasir and sadat: some comparative notes (in) **M. Heper** and **R. Isaeli** (eds) Islam and politics in the Modern Middle East. (1984), PP. 64– 78.

- **Derek Hopwood**, Egypt, politics and society (1945– 1990), 3rd edition, 1991.

- **Nazin Ayubi**, political Islam, Religion and politics in the Arab world, 1991, PP. 70– 98. (The Islamic movements in Egypt).

وحول الأدوات الدينية والثقافية الإسلامية بصفة خاصة وأنشطة الأزهر ودورها في سياسة مصر في فترة عبد الناصر والسادات انظر على سبيل المثال:

ماجدة على صالح ربيع: الدور السياسي للأزهر من ١٩٥٢ - ١٩٨١ رسالة دكتوراه (منشورة)، مركز البحوث والدراسات السياسية.

د. حسن حنفي، الإسلام والتنمية في مصر، مرجع سابق، ص ص ١٩١ - ٢١٥.

- **A. Chris Eccel**, Egypt, Islam and social change, Al Azhar in conflict and accomodation, 1984.

- **Moroee Berger**, Islam in Egypt today, social and political aspects of popular religion, 1970.

- **Ayman Al- yassini**, Islamic revival and national development in the Arab world, Journal of Asian and African studies, Vo 21, No 1-2, 1986.

٥١. حسن حنفي، الدين والثورة، مرجع سابق، ص ص ١٤٩-١٦٩.
٥٢. ضياء رشوان، الناصرية والإسلام: محاولة للفهم (في) د. عبد الحلیم قنديل، مرجع سابق، ص ص ٧٩-١٠٠.
- وانظر دراسة لمصادر ودور الدين في فكر عبد الناصر وإدراكه في: رفعت محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ص ٦٣-١٢٤.
- كذلك انظر دراسة لتصور عبد الناصر لدور الدين في المجتمع في: ماجدة على صالح، مرجع سابق، ص ص ١٢٤-١٣٧.
53. J. Voll, op.cit., PP. 109-111.
- ٥٤- د. حسن حنفي، مرجع سابق، ص ص ١٩٠-٢٩٢.
- د. رفعت محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ص ١٢١-١٢٣.
- ٥٥- حول وضع هذه الدائرة في الخطاب الناصري والممارسة السياسية انظر على سبيل المثال: د. بطرس بطرس غالي، الناصرية وسياسة مصر الخارجية، السياسة الدولية، العدد ٢٣، يناير ١٩٧١، ص ص ٨-٢٧.
- * عبد الناصر والقضايا الدولية [قسم خاص]، السياسة الدولية، المرجع السابق، ص ص ٢٣٣-٢٥٨.
- ٥٦- د. حسن حنفي، الدين والثورة، مرجع سابق، ص ص ١٦٧-١٦٦.
- ٥٧- حول تفاصيل مشروعات الوحدة الإسلامية وموقف مصر الراض منها طوال الخمسينات والنصف الثاني من الستينات. انظر: د. محمد السيد سليم، العلاقات بين الدول الإسلامية، مرجع سابق.
- ٥٨- انظر مصادر هامش ٤٨ فيما يتصل بمرحلة السادات.
- ٥٩- وحول خطاب مبارك وسياساته وإدارته، انظر مجموعة الدراسات التالية مع نظائرهم بالنسبة للرئيسين عبد الناصر والسادات.
- د. علا عبد العزيز، مرجع سابق.

- J. Esposito, op.cit., PP. 248- 260.

- J. Iorenz, op.cit.

- Derek Hopwood, op.cit., PP. 190- 194.

- N. Ayubi, op.cit., PP. 72- 87.

- M. H. Hafez, Explaining the Origins of Islamic resurgence: Islamic Revivalism in Egypt and Indonesia, The Journal of Social Political and Economic Studies, Vo. 22, No. 3, 1997.

- انظر أيضًا مجموعة الدراسات التالية ذات الدلالة بالنسبة للموضوع في مرحلة حكم مبارك وخاصة التحدي الإسلامي في ظل التفاعل بين التحديات الداخلية والخارجية وبين السياسة الخارجية:
- أسامة الغزالي حرب، ولاية مبارك الرابعة وسياسة مصر الخارجية، السياسة الدولية، أكتوبر ١٩٩٩، الافتتاحية.
- بطرس بطرس غالي، سياسة مصر الخارجية في مرحلة ما بعد السادات، افتتاحية ملف السياسة الدولية، يوليو ١٩٨٢.
- أحمد يوسف أحمد، الاستمرارية والتغير في السياسة الخارجية للرئيس مبارك، المرجع السابق.
- **Mohamed El Sayed Said**, Egypt: The dialectics of State Security and Social decay, International Politics and the society, 1/2000, 19 pages.
- **Phebe Marr** (ed) Egypt at the crossroads: domestic stability and regional role, National Defense University press, Washington D.C., 1999.
- **Mohamed sid-ahmed**, Egypt: the Islamic issue, Foreign policy, winter 1987–1988.
- **Shimon shammer**, basic dilemmas of the Mubarak regime, Orbis, v. 30 no. 1, 1986.
- **Robert spring borg**, Egypt, Repression toll, Current history, v. 97, January 1996.
- **Stanely reed**, the battle for Egypt, Foreign Affairs, v.79, no.4, 1993.
- **Jonathan S. Paris**, When to Worry in the Middle East, Orbis, Vol. 37, No.4, 1993.
- **Fawaz A. Gerges**, Egyptian– Israeli Relations turn sour, Foreign Affairs, Vo.74, No3, 1995.
- **Fawaz A. Gerges**, America and Political Islam, Clash of Cultures or Clash of interest, Cambridge University Press, 1999.

٦٠- د. علا أبو زيد، مرجع سابق.

61- M . El Sayed Said, op.cit., PP. 2- 3.

٦٢- انظر تحليلًا في د. نادية محمود مصطفى : المنطقة العربية في النظام الدولي الجديد (في) تقرير الأمة في عام، مركز الدراسات الحضارية، القاهرة، ١٩٩٣.

٦٣- حول مقولة التهديد الإسلامي للغرب والرؤى الرسمية في المنطقة تجاهها والرؤى الغربية لها قبولًا أو رفضًا، انظر التحليل المقارن بين الأدبيات المعنية بهذا الموضوع بصفة عامة وفي مصر أيضًا: د. نادية محمود مصطفى، التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي، مرجع سابق.

٦٤- وإذا كان البعض يتحدث عن إخفاق الإسلام السياسي، أي الحركات السياسية الإسلامية، فإن البعض الآخر اهتم حديثًا بوجه آخر للعملة طال إغفال الغرب له نظرًا لتركيزهم على جوانب التطرف تحت مبرر

الخوف من الإرهاب والحرب المقدسة. وهذا الوجه الآخر هو ما أسماه البعض الحركة الدينية الدؤوبة والمنظمة التي تحدث تحولاً الآن في مصر والتي يسميها مؤلف الكتاب الحركة السلمية التي تبين التغلغل العميق " للإسلام الشعبي" الذي لا يهدف إلى إسقاط الحكومة أو الرجوع إلى العصور السابقة، ومن ثم يتحدى النمط الشائع في الفكر الغربي عن الصحوة الإسلامية. وذلك لأن المنتمين لهذا التيار يؤمنون بقيم دينهم وعدم تناقضها مع مطالب العالم الحديث، ولذا فهم يعملون في إطار الدولة القائم ومن خارجها وفي شكل معارضة تتجنب المواجهة المباشرة مع نظام، ليحققوا بالتدريج مجتمعاً جديداً قائماً على أسس إسلامية. ولذا فهم وفق المؤلف يقدمون الوجه الحقيقي للإسلام، كما أنهم ينالون من التفسيرات الشائعة للصحوة الإسلامية بأنها صحوة الفقراء بسبب تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وذلك لأنهم ينتمون إلى قطاعات اجتماعية ومهنية مختلفة. انظر هذا الرأي في:

- **Geneive Abdo**, No God but God: Egypt and the triumph of Islam, Oxford University Press, 2000.

٦٥- د. علا عبد العزيز، مرجع سابق ص ٨٤-٨٥.

٦٦- موقع وزارة الخارجية المصرية على شبكة المعلومات الدولية انظر البيانات عن الأعوام ٩٧،٩٦،٩٥ على سبيل المثال.

٦٧- انظر تحليل مقارن بين الخطاب المصري في مناسبات ثلاثة وذلك في، سلوى دعاد: قمة دكا وقمة جامايكا وملتقى دافوس: دوائر السياسة الخارجية المصرية: في حولية أمتي في العالم (١٩٩٩) مرجع سابق، ص ١٦١-١٧٥.

٦٨- انظر تحليلاً وافياً في: د. زينب عبد العظيم، سياسات التعاون الاقتصادي بين دول منظمة المؤتمر الإسلامي وهدف السوق الإسلامية المشتركة (في) المرجع السابق، ص ٣٠١-٣٤٥.

٦٩- انظر تحليلاً وافياً في: د. حسنين توفيق، مثلث العلاقات المصرية التركية الإيرانية: المحددات، المسارات، الأفاق (في) المرجع السابق، ص ٣٦٣-٣٩٩.

٧٠- نقلًا عن مجلة الدعوة، العدد ١٠٣، أكتوبر ٢٠٠٠، ص ٧ (لندن).

٧١- عزة جلال، اتفاقية الأزهر مع الفاتيكان لحوار الأديان (في) حولية أمتي في العالم (١٩٩٨) مركز الحضارة للدراسات السياسية القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٠١-١٠٩.

٧٢- هشام جعفر، قراءات في الدلالات السياسية لقانون الاضطراد الديني (في) المرجع سابق، ص ١٠٩-١٢٣.

٧٣- انظر في هذا- هشام جعفر، قراءات في الدلالات السياسية والفكرية لإعلان كوينهاجن ولقاء شيخ الأزهر مع ساسة ورجال دين الإسرائيليين (في) المرجع السابق ص ١٢٣-١٤٥.

74- **Steven Barraclough**, AL Azhar: between the government and the Islamists, Middle East Journal VOL 52, NO 2, 1998.

Salwa Ismail, Religious "Orthodoxy" as public Morality: The state, Islamism and Cultural politics in Egypt, Critique, Spring, 1999.

٧٥- انظر د. نادية محمود مصطفى، الخطاب العربي الإسلامي تجاه ضربات الأطلنطي في حرب كوسوفا (في) حولية أممي في العالم (١٩٩٩)، مرجع سابق.

د.نادية محمود مصطفى، من انتفاضة الأقصى إلى قمة الأقصى دلالات الديني/ السياسي، الرسمي/ الشعبي، السلمي/ العسكري، القدس، مركز الإعلام الدولي، القاهرة (مارس ٢٠٠١)، وانظر النص كاملاً في موقع Islam online.

٧٦- انظر رصدًا لأهم أحداث هذه الأنشطة في: أحداث العالم الإسلامي شؤونه وقضاياها، الكتاب السنوي: أخبار وتقارير، وكالة الأنباء الإسلامية الدولية (اينا)، الدار البيضاء، دار الاعتصام.

٧٧- د.علا عبد العزيز، مرجع سابق، ص٨٦.