

الخصوصية الثقافية في خطابات الإصلاح وسياساته في مصر: الخريطة والإشكاليات

مقدمة*

إن الاقتراب من الحالة المصرية في هذه الدراسة هو اقتراب كلي؛ يهدف لرسم خريطة هذه الحالة، ونمط العلاقة بين أبعادها من ناحية، وتحديد إشكاليات المناقشات حول أبعاد هذه الخريطة من ناحية ثانية، وطرح الدلالات بالنسبة لكيفية تفعيل "الخصوصية الثقافية" في السياق المجتمعي المصري، وعلى صعيد مجالات التغيير المختلفة الاجتماعية والسياسية والثقافية من ناحية ثالثة. والهدف من هذا الاقتراب هو محاولة بيان كيف أن قضية الخصوصية الثقافية على الساحة المصرية تتجسد فعليًا على أكثر من مستوى؛ بحيث لا يمكن إسقاطها من حسابات الإصلاح الشامل، سواء باعتبارها عائقًا أو محفزًا؛ أي سواء بما فيها من سلبيات تحتاج لعلاج أو إيجابيات تحتاج لتوظيف وتفعيل.

هذا ولقد كانت المعاشية -طوال الخمسة أعوام الماضية- حالة الإصلاح المصرية -في سياقها الإقليمي العربي، وسياقها الإسلامي، وسياقها العالمي؛ بمثابة المحفز للاهتمام بموضوع هذه الدراسة، وإذا كانت الدراسة تركز على أبعاد تأثير قضية الخصوصية الثقافية على خطابات وسياسات شهدتها هذه الحالة المصرية، إلا أن الاهتمام بهذا الموضوع ينبني على ما تطرحه قضية الخصوصية الثقافية من إشكاليات معرفية ونظرية ومنهجية من ناحية، وإشكاليات الخبرات المقارنة من ناحية أخرى. فموضوع الخصوصية الثقافية يستدعي عدة مستويات تثير النقاش والجدل. وهي تتلخص في الآتي: الدوائر المتحاذية للخصوصية (الوطنية، القومية، الأمية، الإنسانية العالمية)، مجالات الخصوصية (النخب، الشعب...) مرجعية الخصوصية ومصادرها (التاريخ، الدين، الجغرافيا...)، الثابت والمتغير في

الخصوصية (النواة الصلدة التي لا خلاف على وجودها بالرغم من الامتداد التاريخي، المتغيرات بمرور الزمن استجابة لمتطلبات التحديد...)، الخصوصية العامة والسائدة (لدى الأغلبية) والثقافات الفرعية (لدى الأقل عددًا) وما نمط التفاعل بينهم؟، الخصوصية كمرجعية (متغير مستقل) أم مجرد محدد من المحددات (متغير تابع)، تجليات الخصوصية ومجالات وقضايا التعبير عنها (بمجرد ديكور يثبت التعدد والتنوع أم هي توجه للبناء الحضاري والمقاومة الحضارية لأنها بمثابة روح الذات). ومن ثم نمط العلاقة بين مرجعيات كل من الخصوصية والعالمية: متنافسة أم متضادة أم متقاطعة، وما تثيره أنماط هذه العلاقة من مقولات إسقاط الخصوصية بدعوى التحيز والانغلاق وعدم العلمية، أو مقولات استدعاء الخصوصية بدعوى اكتشاف الذات والبناء الحضاري والأمن الحضاري...

وبالرغم من أن قضية الخصوصية الثقافية وإشكالياتها هي قضية قديمة ولكن متجددة، إلا أن المشكلة المنهجية الأساسية تظل هي كيفية تحديد خريطة تجلياتها كخطوة أولى نحو تفعيلها من أجل تغيير سياسي ومجتمعي رشيد يستجيب لهذه الخصوصية ولا يعتدي عليها على نحو قد يؤدي إلى اضطراب أو خلخلة ذلك لأن للخصوصية وظائف وأدوار**.

ومن ثم؛ فإن هذه الدراسة تتكون من ثلاثة

محاور:

الأول - عن دوافع الحاجة لرسم خريطة أبعاد قضية الخصوصية الثقافية على ساحة النقاشات حول الإصلاح في مصر.

والثاني - يرسم هذه الخريطة على ثلاثة مستويات: منطلقات ومفردات القضية، ومجالاتها، وقضاياها.

الخريطة- التوقف عند أمرين أساسيين تكشف عنهما حالة النقاش حول المدخل الثقافي لخطابات الإصلاح ولسياساته.

الأمر الأول هو الاشتباك بين مفهوم الخصوصية الثقافية ومفهوم البعد الثقافي في حديث الإصلاح بصفة عامة (الشامل)، أو الإصلاح السياسي بصفة خاصة، أو الإصلاح الثقافي بصفة أخص.

الأمر الثاني- المنطلقات المختلفة لكل من النخب الحاكمة والنخب المعارضة (مع ملاحظة التنوعيات أيضًا على صعيد تلك الأخيرة)، وكذلك غاياتهما المختلفة من وراء توظيف حديث الخصوصية في تقاطعه مع حديث التدخل الخارجي؛ وذلك في لعبة توازنات القوى السياسية حول عملية الإصلاح بصفة عامة والسياسي بصفة خاصة.

وإذا كانت إشكالية العلاقة بين الديني/الثقافي، وبين السياسي تقع في صميم الأمر الأول؛ فإن إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي هي التي يتمحور حولها الأمر الثاني، وهما إشكاليتان متقاطعتان كما سنرى.

الأمر الأول- يطرح قضية اشتباك مفهوم الخصوصية الثقافية مع المتغير الثقافي عند تناول التحولات السياسية والاجتماعية في مصر من مدخل ثقافي؛ فلا بد وأن نتساءل: أين مناط التمييز الصريح؟ وكيف ولماذا يجب فك هذا الاشتباك؟ وكيف يتحقق هذا على ضوء رسم خريطة أبعاد النقاش حول الخصوصية؟

١- مما لا شك فيه أن النقاش الأكاديمي والسياسي حول تأثير العامل الثقافي على السياسة في مصر (وخاصة الداخلية) ليس بجديد، كما أنه اتخذ أشكالاً مختلفة، ابتداءً من حديث الثقافة السياسية والتنشئة السياسية (الذي بدأ في الستينيات

وهذان الملمحان هما: اهتزاز الحدود الفاصلة بين الداخلي والخارجي (في ظل عمليات وسياسات وإيديولوجية العولمة) من ناحية^(١)، وإعادة تعريف السياسي من ناحية أخرى^(٢) في ظل اهتزاز الحدود الفاصلة في الدراسات السياسية بين الديني/الثقافي/المجتمعي، وبين السياسي/الاقتصادي، وكذلك فيما بين الدولة والفواعل من غير الدول؛ ومن ثم الاهتمام بمستويات أخرى للتحليل تتجاوز مستوى الدولة القومية إلى مستويات أكثر اتساعًا؛ مثل مفهوم "الجماعة العالمية" World community.

ومن ناحية أخرى: هذان الملمحان يتجسدان بأشكال متنوعة على أرض الممارسة والحركة، ومن أهم تجلياتهما المعاصرة ما يتصل بقضية العلاقة بين الثقافة وبين التحولات المجتمعية والسياسية الشاملة، التي تشهدها ليس مصر فقط، ولكن النظم والمجتمعات العربية والإسلامية برمتها في ظل الموجة الراهنة من موجات الإصلاح التي مرت بها من قبل هذه النظم والمجتمعات، ولو في ظل سياقات وطنية وإقليمية وعالمية مختلفة، وهذه الموجة الراهنة تشهد تدخلًا خارجيًا في عملية الإصلاح الداخلية، غير مسبوق من حيث درجة وطبيعة توظيفه للأبعاد الدينية/الثقافية في تدخلاته؛ مما أبرز الحديث عن "الخصوصية الثقافية" نتيجة اهتزاز الخطوط الفاصلة بين الداخلي والخارجي، ونتيجة إعادة تعريف السياسي.

وفي المقابل نرصد أيضًا التوظيف السياسي من جانب كل من نخبة القيادة المصرية وبعض من قوى المعارضة لخطاب الخصوصية الثقافية، وإن اختلفت بالطبع منطلقات كل من الجانبين، وغاياته من وراء هذا التوظيف، ولكن جمع بين الجانبين رفضهما (ولأسباب مختلفة) للتدخل الخارجي باسم الإصلاح. ولهذا؛ فإن استكمال حديث دوافع الحاجة لرسم الخريطة وتحديد الإشكاليات يفترض -بعد الإشارة عاليًا إلى الاعتبارات التي تشكل الاهتمام بهذه

وإذا كانت تداعيات الحادي عشر من سبتمبر قد دشت موجة جديدة من التدخلات الخارجية، حركت أمواج ما يسمى سياسات ومبادرات الإصلاح في مصر وغيرها، وبالرغم من انكشاف تجدد الاهتمام بالأبعاد الثقافية والحضارية، وصعوده في الدراسات الدولية والنظم المقارنة منذ ذلك الوقت؛ إلا أن تياراً من أدبيات الإصلاح في الوطن العربي ظل عازقاً عن الاقترابات والمداخل الثقافية من الإصلاح السياسي، أو عن العلاقة بين الأبعاد الثقافية والسياسية للإصلاح برمته^(٦).

وفي المقابل؛ فإن بعضاً من أدبيات أخرى وإن اهتمت بأبعاد ثقافية لسياسات الإصلاح^(٧) إلا أنها لم تطرح قضية الخصوصية الثقافية بصورة مباشرة.

وإذا كانت دراسات كلية وشاملة عن تطور الدولة والفكر السياسي في مصر^(٨) قد تناولت جوانب الحوار أو النقاشات بين التيارات الفكرية والحركات السياسية الكبرى في مصر، في محاولة لتقدير أنماط الاستجابة لمرحلة التحولات الكبرى، ولتحديد ملامح التجديد وسمات المراجعة ونقد الذات؛ إلا أنه من الملاحظ أن بحث العلاقة المباشرة بين الخصوصية الثقافية والإصلاح أو التغيير السياسي لم تكن محل تركيز أو اهتمام هذه الدراسات؛ مما يعني أن هناك حاجة علمية وعملية ضرورية للاقتراب من هذه المنطقة.

إذن ما الذي يبرر الاهتمام بالخصوصية الثقافية في الحالة المصرية؟ وما المقصود بها في هذه الورقة؟ وكيف تبلورت النقاشات حولها؟

يمكن القول إنه منذ ما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وتدشين الاستراتيجية الأمريكية العالمية ضد "الإرهاب" بصفة خاصة؛ فإن تجدد الاهتمام بالبعد الثقافي وعلاقته بالسياسي (سواء على الصعيد الداخلي أو الدولي) قد أخذ منحى جديداً أكثر بروزاً وأكثر صراحة في تناول "الخصوصيات

الثقافية"، وليس مجرد البعد الثقافي؛ ذلك لأن اهتمام الخطابات الأمريكية والغربية بصفة عامة عند تفسير أحداث ٩/١١ وتداعياتها؛ قد تمحور حول "الثقافة الإسلامية" كأهم تجليات الخصوصية الثقافية للدائرة العربية والإسلامية، التي أضحت الساحة الأساسية للحرب الأمريكية ضد الإرهاب؛ وهي الحرب التي اتخذت أشكالاً مختلفة من التدخلات الخارجية من بينها الضغوط باسم التحول الديمقراطي وحقوق الإنسان، والتي جاءت تحت مسميات مختلفة ابتداءً من مبادرة باول، وصولاً إلى مشروع الشرق الأوسط الكبير أو الجديد، وجميعها كانت ذات أبعاد ثقافية واضحة. وفي نفس الوقت تبلور أيضاً الوجه الآخر للعملة؛ أي الخصوصية الثقافية في الولايات المتحدة الأمريكية، التي تنطلق منها أيضاً هذه الحرب على الإرهاب، والتي تبلور خلالها التحالف الأمريكي/الإسرائيلي في أقوى تجلياته وتفاعلاته. ومن أهم تجليات هذه الخصوصية الثقافية الأمريكية (التي كشفت عن نفسها ظاهرة واضحة في ظل الإدارة الأمريكية لبوش الابن) ما يسمى الأصولية المسيحية أو الصهيونية المسيحية، التي تمثل مكوناً قوياً وناظراً في نسيج المجتمع والسياسة في أمريكا^(٩).

وهكذا تبلورت في صورة جديدة إشكالية العلاقة بين الثقافي/السياسي؛ وخاصة على الصعيد العربي/الإسلامي ولم تعد هذه الإشكالية منفكة عن إشكالية العلاقة بين الداخلي والخارجي منذ ما بعد الحادي عشر من سبتمبر. وهذا الاشتباك بين الإشكاليتين هو الذي أبرز حديث الخصوصيات على الجانبين مشيراً إلى خصائص هيكلية للثقافة الإسلامية؛ من حيث ارتباطها بقضايا عدة، على رأسها: قضية الديمقراطية، حقوق الإنسان، الإرهاب.. وباعتبار هذه القضايا قضايا عولمية؛ حيث إن التدخلات الخارجية وتفاعلاتها مع الداخل حول هذه القضايا الأساسية وما يتفرع عنها (مثل قضايا تجديد الخطاب

تفسيرات الغرب لجذور الإرهاب، بأنها نتاج خصائص هيكلية في الثقافة؛ حيث لم تتورع بعض النخب العلمانية عن القول إن الإرهاب هو نتاج الثقافة الإسلامية. ومن ثم؛ فهي تلتقي مع النظام في استعدادها الخارج على المعارضة الإسلامية أساساً، سواء منها التي مازالت تلجأ للعنف أم التي تقبل بالسبل السلمية للتغيير.

ومن ناحية ثالثة هناك نمط ثالث تعبر عنه قوى المعارضة الإسلامية بصفة خاصة، ويتوافق من نوع ما مع النخب القومية. فهي باسم الخصوصية الثقافية ترفض التدخلات الخارجية في مجالات الثقافة والتعليم والإعلام، وغيرها من المجالات التي تشكل منظومات القيم، ليس لأن هذه المجالات ليست في حاجة للتغيير، ولكن رفضاً لنمط المنظومة المطلوب نقلها ونشرها، ناهيك عن رفض التدخلات الخارجية لتغيير النظم الحاكمة، انطلاقاً من أن الحركات الوطنية ضد الاستبداد ومن أجل الحرية ذات جذور ممتدة في تاريخ مصر، ولم تبدأ مع دعوات الخارج للتحويل الديمقراطي، وهي الدعوات التي تنمو من أحشاء مشروعات استراتيجية لخدمة مصالح القوى الخارجية. ويظهر لدى هذا النمط من التوظيف مفهوم للخصوصية الثقافية يركز على الحفاظ على النواة الصلدة لهذه الخصوصية؛ أي الدين والهوية بدرجة أساسية.

وهكذا نصل إلى خلاصة هذا المحور الأول؛ فعلى ضوء ما سبق شرحة من أمور تنبثق من التشابك بين إشكالية العلاقة بين الثقافي/ السياسي وإشكالية العلاقة بين الداخل والخارج وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، يمكن القول إن القراءة للساحة المصرية (طوال خمس سنوات والتي قمت على ضوئها بتحديد أبعاد خريطة الموضوع) كما يتضح في المحور الثاني) إنما انطلقت من مفردة أساسية ألا وهي

إلا ذريعة واهية لتأجيل التغيير الجذري من أعلى. ومن ثم؛ فإن الداعين للحاجة إلى الإصلاح من أسفل أولاً- باعتباره الأصعب والشرط المسبق للإصلاح السياسي- كانوا واحداً من صنفين؛ إما موالٍ لاتجاه النظام الحاكم الذي يريد المناورة أمام الضغوط الخارجية حتى يجد منفذاً آخر لتأجيل أو وقف هذه الضغوط. والصنف الثاني هو الذي يتبنى بالفعل توجه التدخلات الخارجية، والتي وإن رفعت شعارات التحولات الديمقراطية، إلا أنها لن تقود إلا إلى استقرار النظم القائمة بعد تقديمها تنازلات في مناطق أخرى (مثل ساحة الصراع العربي الإسرائيلي والعراق)، في مقابل الانشغال في الإصلاح من أسفل أولاً، وعلى نحو شكلي لا يحقق تغييراً جذرياً مطلوباً.

ومن ناحية أخرى هناك نمط قائل بأن التمسك بالخصوصية الثقافية برمتها عائق أساسي أمام الإصلاح السياسي أو الشامل، ويعبر عنه نخب علمانية أو يسارية بالأساس، سواء معارضة أو موالية لنظام الحكم تعكس توجهاً ليبرالياً يسقط موضوع الخصوصية لحساب مرجعية عالمية إنسانية. على أساس أن منظومة القيم القائمة هي مبعث أزمة التنمية وأزمة الحرية، وأنها في حاجة لتغيير كامل، بغض النظر عن مدى اعتذار النخب الحاكمة بما لعدم إجراء تغيير سريع من أعلى. ولذا؛ فإن هذا النمط يرفض فكرة مقاومة التدخل الخارجي باسم حماية الخصوصية؛ لأن من شأن هذه الخصوصية تكريس الاستبداد الداخلي، وعلى اعتبار أن الداخل أخطر من الخارج. ومن أهم حجج هذا الاتجاه أن النظام الحاكم لا يمانع التدخل الخارجي وضغطه في السياسة الخارجية والاقتصاد، بل وقضايا ثقافية هامة، ولذا؛ فإن الممانعة باسم الخصوصية الثقافية، ومن ثم عدم إمكانية نقل التجارب السياسية من الخارج لا تظهر إلا حين تواجه ركائز الاستبداد تهديدات تنال منها. وفي المقابل يتم توظيف آخر لهذه الخصوصية إذا كان يحقق توافقاً مع

المحور الثاني - أبعاد الخريطة وإشكاليات

النقاش

شهدت الساحة المصرية خلال السنوات الخمس الماضية (بعد الحادي عشر من سبتمبر، واتساقاً مع الشرح عاليه في البند السابق من الدراسة) نقاشات حول المسار الاستراتيجي للإصلاح، في مجالات أساسية متنوعة وليس سياسية فقط، وحول قضايا محددة في هذا المسار. وليس بالطبع هدف هذه الورقة الخلفية التوقف عند كل من هذه المجالات والقضايا، وتناولها في حد ذاتها، ولكن الهدف في هذا الموضوع من الورقة هو أمرين: من ناحية - رسم خريطة أبعاد عملية الإصلاح، والتي برزت جوانب للخصوصية الثقافية على صعيدها (سواء على صعيد الخطابات أو بعض السياسات)، وتحديد الروابط بين هذه الأبعاد، على نحو يقدم صورة كلية (من واقع قراءتي الذاتية المتراكمة عبر فترة زمنية ممتدة للحزبيات والتفاصيل).

ومن ناحية أخرى - توضيح الخيط الناظم بين جميع هذه الأبعاد - وخاصة من واقع النقاشات حولها - والذي يبين من واقع رسدي وتقييمي لهذه النقاشات كيف أن النواة الصلدة للخصوصية الثقافية هي التي تمثل هذا الخيط الناظم؛ حيث كانت المشترك الذي انطلقت منه أو دارت حوله أو تعاملت معه مباشرة أو بصورة ضمنية الخطابات والسياسات المعنية في كل مجال وتجاه كل قضية.

ويمكن رسم أبعاد الخريطة على النحو التالي:

١ - المنطلقات والمفردات: حول هوية الإطار المرجعي للإصلاح: إطار مرجعي جامع أم أطر متنافسة: إشكالية العلاقة بين الثابت والمتغير (من يسقط الخصوصية، ومن يستعيدها لأغراض محددة، ومن يتخذها مرجعية؟).

موضع الدين (الإسلام) من الخصوصية الثقافية في مصر عقيدة وقيماً وثقافة^(١٣).

فالإسلام هو النواة الصلدة في هذه الخصوصية، والأخيرة أوسع منه، وتقع منظومة القيم في صميمها. عبارة أخرى نحن نجعل الإسلام هو المحور، باعتباره مصدر مرجعية الخصوصية الثقافية، تمييزاً عن المتغير الثقافي الذي قد يكون له مصادر أخرى غير الدين؛ ومن ثم تصبح الخصوصية الثقافية أحد مكونات هذا المتغير الثقافي، حين يتصل الأمر بالدين. ومن ثم؛ فإن الدين له دور في التأزم (بمعنى منظومة القيم السلبية المرتدية رداً)، كما أنه لا بد وأن يكون له دور في الإصلاح (منظومة القيم التي يجب تفعيلها).

بعبارة أخرى، هذه النواة الصلدة التي تشكل ماهية الخصوصية الثقافية لها وجهان: ثابت يجب الحفاظ عليه لما ينبثق عن تفعيله من إيجابيات، مع الاستجابة للتحديات المحيطة من خلال التعامل مع الوجه الآخر للعملة، وهو المتغير الذي قد يحمل في ذاته كثيراً من السلبيات والمعوقات أمام الإصلاح؛ بل قد يكون مصدرًا لكثير من تجليات الأزمة، ومن ثم؛ يكمن في تغييره إمكانيات كبيرة للإصلاح الرشيد. وفي حين تستند بعض القوى المعارضة (ذات التوجه العلماني) إلى الوجه الثاني لتبرير مطالبها بإزاحة كل ما يتصل بالإسلام من المجال العام، أو على الأقل علمته، أو لبرلته أو تحديته في حالة ضرورة الإبقاء عليه؛ أي في المجال الخاص. وفي حين تستند أيضاً إلى هذا الوجه الثاني من العملة قوى النظام والنخب الموالية له لعدم تنفيذ إصلاحات جذرية، قد تأتي للسلطة بالقوى المعارضة الإسلامية؛ تلك القوى التي تكال الاتهامات لها بتوظيف الدين وتسييسه؛ فنجد أن هذه القوى المعارضة الإسلامية إما أن تستند إلى الوجه الثاني من عملة الخصوصية، سواء في معركتها ضد استبداد النظام الداخلي أو تدخلات النظام الخارجي.

مجتمعية، وبين أبعاد سياسية، على نحو يبين كم هي معقدة ومتداخلة عملية الإصلاح في مصر. والربط بين هذه الأبعاد، سواء على مستوى الفكر والممارسة من خلال النظر في أهداف الإصلاح وغاياته؛ لا بد وأن يجسد ما آل إليه حجم "البعد الثقافي" في نقاشات الإصلاح، دون انفصال عن السياسي؛ ومن ثم لا بد وأن يطرح السؤال التالي: هل أضحي تغيير الديني/الثقافي غاية في حد ذاته لفرض نمط محدد من الإصلاح، أم يظل مجرد وسيلة وأداة بين وسائل أخرى لتحقيق إصلاح رشيد، يقتضي بالفعل بعض التغيرات الثقافية، أم هو مبرر أو عذر لرفض "الإصلاح" بحجة الخصوصية الثقافية. ومما لا شك فيه أن الانفجار المتزامن والمتراكم للنقاشات حول قضايا ساخنة على الساحة المصرية لهو أهم دليل على ضرورة التصدي لهذا الموضوع، وعلى النحو الذي يبين ما الجديد فيه بالمقارنة بمراحل سابقة. ومن أهم هذا الجديد: إنه بالرغم مما قد يبدو من استمرار حديث الديمقراطية من جانب الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، إلا أن الواقع يشير إلى أنه إذا كان الضغط العلني على النظم الحاكمة من أجل التحول الديمقراطي قد توقف على نحو أثار تساؤلات حول مدى مصداقية الدعاوى الغربية عن أهمية وضرورة هذا التحول في المنطقة، إلا أن ما يجري "على المستوى التحتي" من ضغوط وتدخلات ما زال مستمرًا وقائمًا ومتزايدًا على صعيد مكونات هذه البنية التحتية (المجتمعية، المدنية-التربوية).

وفيما يلي قدر من التفصيل حول بعض من هذه الأبعاد بما تسمح به مساحة هذه الدراسة^(١٤).

أولاً- المنطلقات والمفردات: هوية الإطار

المرجعي للإصلاح: إطار جامع أم أطر متنافسة للنموذج المصري: إشكالية الثابت والمتغير.

٢- مجالات الإصلاح: اقتربات جزئية من كل مجال، أم رؤية استراتيجية جامعة بين المجالات: إشكالية العلاقة بين الثقافي والسياسي.
أ- مجال تأسيس منظومة القيم وركائز التنمية الشاملة: التعليم، التربية، الثقافة، الإعلام (الإطار المجتمعي-التربوي: الإصلاح من أسفل).

ب- مجال تنظيم توزيع القيم وممارستها: النظام السياسي، الدستور، القوانين (الإطار السياسي-الدستوري: الإصلاح من أعلى).

ج- قضايا الإصلاح: أجندة الأولويات اختصارًا لموضع الخصوصية الثقافية من دوافع عملية الإصلاح وأهدافها: ما بين استدعاء أو إزاحة النواة الصلدة: في قضايا التربية المدنية، تجديد الخطاب الديني، حقوق الإنسان، المرأة والأسرة، العنف بين ثقافة السلام وثقافة المقاومة والإرهاب، المواطنة، اللغة العربية، تحديث الإسلام وعلمنته ولبرلته... إلخ من أنماط تصنيف القضايا.

وقبل الانتقال إلى طرح أهم إشكاليات النقاش حول جملة من هذه الأبعاد، وعلى النحو الذي يوضح الخيط الناظم بينها، وما يفرضه من تحديات أمام توجهات الإصلاح وسياساته في مصر؛ يجدر التوقف لتقديم بعض الملاحظات حول العلاقة بين أبعاد هذه الخريطة:

تبدأ خريطة الأبعاد من المنطلقات والمفردات ذات الطبيعة الفكرية والمعرفية، ثم تنتقل إلى بعدين مترابطين، أحدهما عن الإطار المجتمعي، والآخر عن الإطار السياسي للإصلاح، وأخيرًا نصل إلى شبكة أكثر تفصيلاً لقضايا تجمع كل منها بين أبعاد ثقافية/

وكيف يكون قادرًا أن يتواءم مع كل عصر على أساس أن ذلك النموذج نسق مفتوح له وعليه؟ ربما يقول قائل ما الجديد في هذه الأسئلة؟ فلقد سبق طرحها عبر ما يزيد عن القرنين، وتدفتت الإجابات عليها من مختلف الروافد والتيارات الفكرية والسياسية، والتي كونت في مجموعها ملامح الفكر المصري الحديث حول تجربة النهضة أو الإحياء أو التجديد أو الإصلاح (أيًا كان المسمى الآن)؟

إلا أن ما يعينني من هذه المقالات هنا أمرين: أولهما- عن العلاقة بين سؤالي البداية وبين سؤالي النهاية في المقال الأول؛ فهما يعينان أن محل اهتمام فضيلة المفتي هو الإطار المرجعي أو المكون الأساسي والمصدر الأساسي للثقافة السائدة، وهو - وفقًا لفضيلته- "الشريعة الإسلامية التي هي المكون الأساسي لجمهور الشعب في مصر"، في حين وصف فضيلته الثقافة السائدة بأنها هي التي "لا يجوز الخروج عنها بقدر تحقيق المصلحة؛ لأن الخروج عن الثقافة السائدة خاصة في صورة طفرات؛ يؤدي إلى ضياع المصالح، وإلى اضطرابات، أكثر مما يؤدي إلى تحقيق المصالح والمقاصد لشعب ما".

والملاحظ هنا أن الإطار المرجعي المقصود هو إطار جمهور الشعب، وليس النخب فقط، حتى وإن تولت الأخيرة تكوين النظم والتنظيمات، ووضع السياسات اللازمة للإصلاح. كما أن الإطار المرجعي -من ناحية أخرى- مصدر أساسي لنموذج معرفي ليس منغلَقًا، ولكنه مفتوح له وعليه تجارب الآخرين للاستفادة منها.

الأمر الثاني - هو توقيت هذه السلسلة من المقالات ذات الرسالة الخاصة.

فلقد انبرت السلسلة من مقالة الأخرى لبيان جانب أساسي؛ ألا وهو حرص حكام مصر ابتداء من محمد علي -وفيما يتصل بالقوانين والدستور- على بناء الدولة العصرية الحديثة، "بالتوازي مع الإبقاء على

في سلسلة من أربع مقالات كتبها فضيلة د. علي جمعة مفتي الجمهورية، تحت عنوان "التجربة المصرية"^(١٥) حدد فضيلته موضوع المقالات بأنه تقييم تجربة الدولة الحديثة، بكل خبراتها السياسية والثقافية والقانونية والدينية والاجتماعية والعلمية، وسائر الجوانب التي تكون الحياة منذ عصر محمد علي وحتى الآن. وفي مستهل السلسلة^(١٦) حدد فضيلته مجموعة من مفردات التقويم الذي اعتبره مهمًا لمستقبل الثقافة في مصر، ومستقبل الثقافة في العالم العربي والإسلامي. ولقد صاغ هذه المفردات في مجموعة من الأسئلة (٢٠ سؤالاً) التي دعي لإجراء حوار حولها. ولقد جاء في بدايتها:

١) ما موقف التجربة المصرية من الليبرالية والديموقراطية؟ (٢) وما مدى اعتمادها على السلطة الدينية؟ وهل مصر تحكم بالدين - كما يقول بعضهم- أو أنها دولة كافرة كما يقول آخرون؟ (٣) وما مدى قبول الشعب المصري للمشروع العلماني؟ (٤) وما مدى نجاح ذلك المشروع؟ (٥) وما الفرق بين الدعوة إلى الحرية والدعوة إلى التغريب؟ (٦) وما مفهوم الهوية والخصوصية؟

ثم توالى أسئلة أخرى ليصل إلى ما يلي: (١) وهل هناك أزمة تمر بها الثقافة المصرية وما ملامحها وأسبابها؟ (٢) وهل هي أزمة دولة أو أزمة عصر أو أزمة شعب وكيف الخروج منها؟ (٣) هل نحن في حاجة إلى الإصلاح؟ (٤) وما برنامجنا إذا احتجنا إليه؟ (٥) وهل هناك تجارب يمكن أن نستفيد منها؟ وما علاقة ذلك بالخصوصية والهوية والإبداع العلمي والثقافي؟

ليصل أخيرًا إلى السؤالين رقم ١٩، ٢٠ وهما: كيف نتعامل مع التراث الإسلامي ومع التراث الإنساني؟ وكيف نصوغ بعد ذلك نموذجنا المعرفي،

يثور الآن أن المادة الثانية من الدستور هي ضد المواطنة؟

ولماذا هذا التزام بين قضايا الارتداد وحرية العقيدة (البهائية) وحقوق الشواذ، ورفض التزايد في تدين المجال العام، وحقوق نسب طفل الزواج العرفي؟.. وذلك في وقت تنور فيه أيضاً قضايا المشاركة السياسية، والمطالبة تضيق نطاق السلطة التنفيذية، وضرورة تداول السلطة الرئاسية، وإدماج الإسلاميين.

بعبارة أخرى؛ فإن توقيت رسالة فضيلة المفتي ومحتواها ذات دلالة كبيرة بالنسبة لأمرين مرتبطين كم دارت النقاشات حولهما من قبل، وهو الحوار بين النخب ذات الأطر المرجعية المختلفة: الإسلامية، العلمانية، القومية حول ما أسماه البعض مثلاً^(٢٢): المسألة الإسلامية المعاصرة، وهي الحوارات التي تعاملت بأكثر من طريقة، ومن أكثر من مدخل مع إشكالية العلاقة بين الثابت والمتغير في خصائص الثقافة العربية الإسلامية^(٢٣)، ومن ثم تعاملت مع تحديد كل من المتغير والثابت، وأنماط العلاقة القائمة بينهما، وهي العلاقة التي تقع في خلفية أو صميم التصورات العديدة المتباينة حول القضايا التي تثيرها المسألة الثقافية برمتها في العالم الإسلامي، وهي المسألة التي تناولتها حوارات عدة^(٢٤).

ويبقى السؤال التالي مطروحاً: هل يتم طرح هذه القضية على هذا النحو في وثائق الإصلاح والتغيير المتداولة، وما موضع النواة الصلدة بهذا المعنى أو بمعنى القيم والأخلاق التي تتسم بها خصوصيتنا على الأقل. وهنا نتوقف -على سبيل المثال- عند ثلاثة نماذج: النموذج الأول عن جهود بعض المؤسسات الفكرية التي أولت اهتمامها إلى قضية "تغير الثقافة أم ثقافة التغيير"^(٢٥) فلقد عكست بحوثها ونقاشاتها، شكلاً ومضموناً وسواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة (على الأقل وفق قراءتي لها) إشكالية العلاقة بين الثابت والمتغير في الثقافة العربية الإسلامية،

الثقافة السائدة وعلى الشريعة الإسلامية، التي هي المكون الأساسي لجمهور الشعب في مصر"^(١٧).. وحرص القيادة السياسية (إسماعيل باشا) على عدم الانسلاخ عن الشريعة بالكلية ولكنها تريد أن تعيش العصر.. ألا نسلخ عن أنفسنا وهويتنا وفي نفس الوقت ألا ننعزل عن عصرنا ومن حولنا أخطأنا أو أصبنا فلنا أجر إن شاء الله"^(١٨).

... ونقلاً عن الدكتور السنهوري يورد د. علي جمعة قوله التالي: فالواجب أن تدرس الشريعة الإسلامية دراسة علمية دقيقة وفقاً لأصول صناعتها...^(١٩) ولا يجوز أن نخرج عن هذه الأصول بدعوى أن التطور يقتضي هذا الخروج.. والذي نبغيه (استكمالاً للنقل عن د. السنهوري) من دراسة الفقه الإسلامي، وفقاً لأصول صناعته، أن نشق منه قانوناً حديثاً يصلح للعصر الذي نحن فيه^(٢٠). ويؤكد د. علي جمعة في مقاله الأخير^(٢١) مدخله لدراسة التجربة المصرية؛ "وهو أن المصريين لم يريدوا ولم يفكروا في الانسلاخ من الشريعة، وأن موقفهم من البداية كان موقفاً علمياً وعملياً يهدف إلى التطوير ومراعاة الواقع".

وبالنظر إلى ماهية هذه الرسالة، التي حملتها المقالات الأربعة؛ يمكن إدراك مغزى توقيتها الراهن، في ظل تداعي النقاشات في آن واحد على جهات عديدة، وعلى نحو يبين كم أضحى حجم التحدي ودرجة خطورته؛ الذي يواجهه "الإطار المرجعي" أو الثقافة السائدة، أو الخصوصية الثقافية من حيث نواتها الصلدة ومصدرها الراهن. ومناطق تحديد طبيعة هذا التحدي ودرجة خطورته يرتحن بتحديد من الذي يبادر بطرح القضايا ويفجر النقاشات حولها؟ وما هي أجندة هذه القضايا وكيف تعكس التغيرات التي تحتاج لاجتهاد جديد، وقبل هذا وذاك من الذي يحدد التغيرات التي تفرض التعامل معها؟ ومن الذي يحدد أولويات بعضها بالمقارنة بغيرها. على سبيل المثال لماذا

وانعكاساتها بالنسبة لعمليات الإصلاح الجارية أو المنشودة، انطلاقاً من جهود وطنية، أو تحت ضغوط وتدخلات الخارج. ومن بين الرسائل المتداولة في هذه النقاشات كانت الرسالة الكامنة في بحث د. علي أواميل^(٢٦) وهو يقارن بين أسباب نجاح تجرّتي الصين واليابان، وبين عدم نجاح تجارب العرب، وخاصة التجربة التي دشنها محمد علي لبناء الدولة المدنية في مصر.

وهذه الرسالة هي: هل التمسك بموضوع الخصوصية والهوية - في التجارب العربية - هو سبب فشلها واستنزاف جهودها مقارنة بالتجربتين الأخيرتين؟ ويتضح لنا أبعاد هذه الرسالة وجانب من الحوار حولها من الملاحظات التالية التي تقدم رؤيتين^(٢٧):

- يعالج مضمون الرسالة دلالات المرجعية الإسلامية للإصلاح، سواء رافدها السلفي أو المحدث؛ أي يهتم بوزن المرجعية الإسلامية وتأثيرها، وقام أساساً على نقد رؤية رافدي هذه المرجعية (السلفي والمحدث) عن طبيعة الإصلاح ومحدداته؛ أي من داخل الإسلام وبالإسلام أم بالتفاعل مع الخارج؟ فإن الدراسة على هذا النحو تمثل معالجة هامة للعلاقة النسبية بين تأثير مجموعتين من المحددات المتفاعلة ذات التأثير المتبادل؛ وهي: الهوية الثقافية والحضارية، والتدخلات الخارجية، ليس من حيث مركزية موضع الدين فقط، ولكن من حيث طبيعة الدين المقصود. ويتضح أن مقارنة د. أواميل بين المفهوم السلفي التقليدي للإصلاح، والمفهوم الإصلاحي المحدث في الخبرة العربية؛ إنما تفصح عن منهج خاص في نقد التراث العربي الإسلامي، وعن موقف محدد من كيفية توظيفه وحدود الرجوع إليه. ومن الملاحظ أن معالجة د. أواميل تراوحت ما بين التركيز على الأبعاد الفكرية لكل نموذج، أو على الأبعاد الحركية، على نحو عكس عمق الأزمة الفكرية التي بدأت تحتاح الأمة حينئذ

(التنظيمات العثمانية) وقت تحديد الإطار المرجعي الأمثل لعملية التغيير والإصلاح، وهي الأزمة التي تمثل جذور الأزمة الراهنة؛ حيث مازال الإطار المرجعي للإصلاح محل شدّ وجذب بين القوى الاجتماعية والسياسية على الساحة العربية والإسلامية، ولذا تظل قضية الهوية والانتماء موضوعاً للتنافس بين القوى السياسية المختلفة.

ومنطلقات هذا الطرح تقود إلى قضيتين

أساسيتين:

القضية الأولى - قضية العلاقة بين الداخلي

والخارجي في عملية الإصلاح، وهي تشير إشكالية الإصلاح بالذات أم من خلال التفاعل مع الآخر؟ ومن ثم قضية مرجعية الإصلاح، وماهية القوى المؤثرة عليه، وحدود التفاعل بين الذات والآخر خلال عملية الإصلاح. وهذه القضية - على مستوى دراسة د. أواميل - هي بمثابة عملة ذات وجهين.

الوجه الأول - الإصلاح السلفي التقليدي هو

الذي يدور في مدار الفكر الديني وبدون وعي بالتأخر الحضاري مقارنة بالآخر المتغلب عسكرياً، وعلى أساس أن الإسلام يُصلح ذاته بذاته.

هل هذه الرؤية عن الفكر السلفي التقليدي

مقصود بما هذا النمط من الفكر الذي يظهر الآن أم تسحب على هذا الفكر في نطاق السياق التاريخي لظهوره (أي حقبة ما قبل الضغط الأجنبي)؟ ولذا أجدني هنا في حاجة للتوقف لمناقشة أمرين يثيران كل ما يتصل بالعلاقة بين ما يسمى الفكر الديني والفكر المجتمعي والسياسي، وهل يمكن الفصل بينهما على هذا النحو الذي يقدمه البعض؟ بل وما معنى الفكر الديني؟

فمن ناحية - أرى أن هناك مصداقية لهذا

النمط من الفكر في نطاق السياق التاريخي لظهوره (أي حقبة ما قبل الضغط الأجنبي)؛ ذلك بالرغم من أن المسلمين تعرضوا في هذه المرحلة إلى هزائم عسكرية

المستقبل، وعلى ضوء خبرات الماضي من دون إسقاطه تمامًا، أو الوقوع في أسرهِ تمامًا.

بعبارة أخرى فإن هذين الأمرين يبينان أن النظر في الماضي (أو التاريخ)، وبالمثل النظر في "النص الحاكم" -وفق تعبير د. أومليل- لا يحمل في ذاته سلبيًا أو شرًّا يجعل الأموات يتحكمون في مستقبل الأحياء، ولا يسقط الزمان لأنه لا يجب الزمان ولا يثق فيه، ولا يحكم نصوصًا جامدة لا تتبدل بالزمان، ولا يجعل حقبة مثالية فوق الزمان وضدًا عليه أو يكسبها صفة القداسة كما يقول د. أومليل. ولكن يبين هذان الأمران أن طريقة النظر إلى التاريخ وطريقة النظر والتدبير والاجتهاد في النص على ضوء متطلبات فقه الواقع؛ هي المحك الأساس وهي المناط الأول والأخير، حتى لا تقع في خطيئة القول بضرورة إسقاط التاريخ، أو تاريخانية "النص المقدس". وكذلك حتى لا تقع في خطيئة أخرى لا تقل خطورة؛ وهي أن يسقط الفكر الإصلاحى الإسلامى مستجدات الواقع وما تستوجبه من اجتهاد في ضوء مقاصد الشريعة. وإلى جانب إشكالية الثابت والمتغير هناك إشكالية العلاقة بين ما يسميه البعض الفكر الدينى والفكر المجتمعي السياسي؛ حيث إن هذا الفصل بين مجالات الدين، المجتمعي، السياسي يعكس رؤية ما عن حدودٍ للعلاقة بين الدين والدنيا، في حين أن هناك رؤية أكثر اتساعًا لا تقتصر على الفقه، ولكن تنطلق من منظومة القيم الإسلامية وتعترف بأهمية القيمي المعنوي والأخلاقي وضرورته حتى في أقصى مراحل القوة المادية. كان انعكاسًا أيضًا للمفهوم الإسلامى الشامل عن الإصلاح والتجديد، الذى يجعل إصلاح الدين هو مناط إصلاح الدنيا وسبيلها، وليس البديل عنها، (كما أضحى الاعتقاد بعد ذلك لدى بعض روافد الحركات الإسلامية التي ركزت - تحت وطأة الضغوط على العقيدة في مرحلة الضعف الإسلامى - على الحفاظ على العقيدة أساسًا، بغض النظر عن حال الدنيا، وكما لو أن

(كما في الحروب الصليبية)، إلا أن الهزيمة العسكرية ليست كافية ليتغير منطق الإصلاح، من إصلاح يُجدد به "الإسلام نفسه بنفسه" إلى إصلاح يقتبس من الأجنبي القوي. ولم يقدم د. أومليل تفسيرًا لهذا المنطوق، واقتصر على شرح مفهوم الغزالي عن الإصلاح (عقب صدمة سقوط القدس) باعتباره نموذجًا من الإصلاح السلفى التقليدى، الذى -وفقًا له- يُصلح الإسلام ذاته بذاته، وعلى أساس أن صدمة الهزيمة العسكرية لم تنتج وعيًا لدى المسلمين بتأخرهم الحضارى تجاه الآخر المتغلب.

وهنا يجدر أن أشير إلى النقاط التالية:

فلم يكن هناك في هذه الحقبة -التي تناوها د. أومليل- تأخر حضارى للمسلمين بالمقارنة بالآخر يمكن أن يعوا به، ناهيك عن عدم توافر فرص الاحتكاك المباشر والكثيف ليتحقق إدراك هذا التأخر والوعى به بفرض تواجده.

ومن ناحية ثانية - لا أرى أن جوهر المفهوم الإصلاحى السلفى التقليدى - كما قدمه د. أومليل - سواء في سياقه التاريخى أو في امتدادته الآن كله شرًّا أو سلبيًا؛ فإن ما أسماه د. أومليل إصلاح الإسلام بذاته والسلفى يعنى إصلاح حال المسلمين بالرجوع إلى مصادر الإسلام لا يعدّ كله شرًّا أو سلبيًا.. ولا يمكن رفضه على كليته، شريطة أمرين: الأمر الأول - هو أن نفهمه على نحو يستند إلى مفهوم إسلامى آخر عن الزمان؛ وهو المفهوم السننى الشرطى.

والأمر الثانى - هو أن نفهم حقيقة الرؤية الإسلامية عن إشكالية العلاقة بين الثابت والمتغير عبر الزمان، فإن هذه الرؤية بحكم مصادرها الأصلية الثابتة (النص القرآنى، والسنة النبوية) تفرض هذه الإشكالية على نحو لا تعرفه المرجعيات الأخرى ذات المصادر المتغيرة. فإن الرؤية الإسلامية بقدر ما تتمسك ببعض الثوابت فهي لا تنكر متغيرات الزمان التي تستوجب إعمال العقل لتحديد الاستجابات والحلول سعيًا نحو

أما عن الامتدادات الراهنة لهذا الفكر الإصلاحى المحدث الذي يتأثر بالغرب وأزمته الراهنة، والتي تمثل قمة المنحنى الذي وصل إليه منذ أن بدأت تداعيات مرحلة الاستعمار ثم مرحلة الاستقلال في ظل التبعية الثقافية، أنه في ظل الاحتلال العسكري، وتحت مسميات التحديث، بدأت مرحلة من مراحل العلاقة بالآخر اتسمت بالتشتت والانقسام حول العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية وبين الثقافة الغربية، وتنامي التآرجح ما بين الانبهار بالغرب وما بين السعي نحو التوفيق معه وما بين رفضه والغضب منه، ليعود الرافد الإصلاحى الإسلامى لينظر مرة أخرى ولو بأسلوب جديد هذه المرة نحو التراث بحثاً عن سبل لتجديد الذات الإسلامية، بعد أن فشل الحل الغربى حتى الآن في تحقيق هذا التجديد.

النموذج الثانى يمثل أعمال موسوعية عربية

رائدة مثل تقرير التنمية الإنسانية العربية الأولى^(٢٨) - وكما اتضح من بعض جوانب النقد التي وجهت له - قد أسقطت ما يتصل بالنواة الصلدة في الخصوصية الثقافية؛ فإن مدخلاً لهذا النقد^(٢٩) كان يتصل بالرسالة التي يحملها التقرير عن ماهية التغيير وسبله؛ حيث أسقط جانباً كبيراً قيمياً لصالح المادى. حقيقة من الجديد في رسالة التقرير تلك المؤشرات التي تربط بوضوح بين الحرية السياسية والمعرفة وبين التنمية، إلا أنه يتضح جلياً من أبعاد الاستراتيجية الثلاثية المقترحة لتحقيق التغيير (المواجهة انهيام الأمة وضرورة تحقيق تغيير جوهري) أنها تقدم نموذجاً عولمياً واضح الدلالة من حيث محاورة: الحرية، المرأة، المعرفة. وجميعها تتصدى ومن منظور تنموى غربى ليبرالى لأعراض الأمراض وليس أسبابها.

ولذا فإن التقرير افنقر إلى التعبير عن منظومة القيم التي تعكس خصوصية باعتباره تقريراً عربياً فلا يمكن أن نفصل الدائرة العربية الحضارية وأنساقها عن منظومة قيمه وفي قلبها الدين الذي يمثل النواة الصلدة

المسلم ليس مكلماً بعمران الأرض بقدر ما هو مكلف بالحفاظ على عقيدته فقط؛ وهو الأمر الذي يعكس فصلاً بين أمور الدين والدنيا ليس من الإسلام في شيء.

الوجه الثانى للعملة يدور حول المقولة التالية:

الفكر الإصلاحى الإسلامى المحدث ومفهوم الإصلاحيين المسلمين المحدثين عن الإصلاح يعكسان الوعى بالتأخر الحضارى مقارنة بالآخر، ومن ثم أضحى الآخر بعداً أساسياً في تشكيل هذا الفكر وهذا المفهوم، ولكن هنا يجب التمييز بين أمرين: زمان الضغط، والتدخلات الخارجية التي لم تكن قد وصلت بعداً إلى حد الاحتلال العسكري؛ أي الاستعمار التقليدى بعد. وهناك فارق بين الحقتين: الأولى كان الاحتكاك بأوروبا غير مباشر، ولكنه وُلد خلالها الوعى بالتأخر الحضارى الشامل، وحاولت القوى الإسلامية علاجه بأساليبها الذاتية، ولو المتأثرة بضغط خارجية. إلا أن الحقبة الثانية في ظل الاحتلال العسكري؛ فلقد زاد فيها الاختلال، ولم يتم الإصلاح على النحو المطلوب من النخب الإسلامية، بقدر ما تم فرضه على النحو الذي يحقق مصالح المستعمر؛ فلقد كانت الإصلاحات العثمانية في عصر التنظيمات من أخطر القضايا التي يتبين من تحليل دوافعها وآلياتها ونتائجها أنها لم تكن عملية إصلاح للقوة الإسلامية، بقدر ما سعت إلى استبدال النموذج الحضارى الإسلامى. فلم يكن النقل عن الغرب - على الصعيد المادى - منعزلاً عن نقل الأفكار والقيم والاتجاهات، في نفس الوقت الذي لم تكن فيه عملية الإصلاح عملية داخلية؛ بل كانت عملية دولية بين طرفين غير متكافئين في القوة المادية، ومن ثم لم يكن نقل الطرف الضعيف عن الطرف القوي سبيلاً للإصلاح ولكن سبيلاً للتصفية والاستبدال، ومنطلقاً نحو استكمال حلقات الاستعمار التقليدى.

ويجدر الإشارة إلى أن هذه الثنائيات التي تفصح عنها خطابات وثائق التطوير، إنما تشير إلى أن رؤى التطوير إنما تواجه مشكلة استراتيجية؛ وهي عدم الاتفاق على فلسفة للتعليم وعدم وضوح الرؤية، وبذلك لن يصبح التعليم مخرجًا من الأزمة ولكن سيتعرض بدوره للأزمة.

٢- وعن إشكاليات العلاقة بين الداخلي والخارجي فهي تقوم على إشكالية أساسية تنبثق من عمليات العولمة.

ومن أهم التعبيرات عن عواقب هذه الإشكالية ما يتصل بالهوية الحضارية، سواء على مستوى التوجه العام والاستراتيجية العامة، أو على مستوى مقررات ومناهج التعليم، على سبيل المثال وليس الحصر.

فمن ناحية نجد أن خطابات الدوافع والتبرير للتطوير تحفل بمفردات: "التعاون الدولي"، "المعايير الدولية"، "الانفتاح والاندماج فيما يحدث في الخارج من تطورات"، وفي المقابل نجد غياب مفردات أخرى تتصل بالذات الحضارية مثل: "اللغة العربية" و"الموروث الحضاري" و"العروبة والإسلام" و"الإرادة الوطنية والاستقلال الفكري"، و"القيم الأخلاقية" و"الوحدة والترابط" .. وهي المفردات التي تعكس تمسكًا بالهوية والشخصية القومية والذات الحضارية، في مواجهة توجهات التذويب والتنميط.

ومن ناحية ثانية فإن جهد التطوير في معظمه إنما يسبح في "مياه وافدة"، ويندر أن ينبع من روافد عربية وإسلامية أصيلة؛ حيث إن جميع العلوم التي تقدم للطلاب تنطلق من منهجية معرفية غربية بحيث سادت غربة العلوم التربوية مما أثر على الطلاب؛ إذ إن هذه العلوم تربيهم على التبعية الثقافية وعدم الاعتزاز بهويتنا الحضارية المتميزة.

ومن ناحية ثالثة احتلت أيضًا قضية "تحديات العولمة لمنظومة التعليم المصرية" اهتمام

المختصين، وعلى نحو أبرز عدة ثنائيات خطيرة وهامة طرحتها التحليلات والتقارير، وهي ثنائيات تعكس إشكاليات مهمة تثيرها قضية العلاقة بين "الهوية" وبين تطوير التعليم الجامعي في مصر، وعلى النحو الذي يطرح معنى جديدًا للهوية غير المعنى السائد في الذهن. إن الإشكاليات الأربع المشار إليها: الفلسفة، الدافع، الموارد والخبرات، البيئة، كل منها تجسد مستوى من التحديات الحضارية، وهي تشكل -في تجمعها- "أزمة هوية التعليم". فعلى سبيل المثال، نظرًا لأنه ليس هناك فلسفة للتعليم تنطلق من بُعد حضاري واضح ونحو هدف حضاري محدد؛ نجد ما يلي:

- ارتفاع نغمة "مواجهة احتياجات السوق" كفلسفة.
- التحيز المعرفي للمنظورات الغربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وغياب "الإسلامي" منها؛ حيث يظل المنظور الإسلامي حبيس الكليات الشرعية منذ تم الفصل بين التعليم الديني والمدني.
- اكتساح اللغات الأجنبية للتعليم في الجامعات الحكومية، ناهيك عن الجامعات الخارجية الخاصة والأجنبية.
- تراجع وزن التاريخ، وغياب مقرر ثقافة أو تاريخ أو حضارة إسلامية.
- بعد الفصل بين الديني والمدني يأتي الآن أو أن الحديث عن إلغاء التعليم الديني أو تقييده باعتباره منبعًا من منابع الإرهاب.
- المال الأجنبي والخبرة الأجنبية ماثلة بوضوح في برامج "التطوير" أو فنقل: "برامج الاستبدال"، في غياب كبير لمصادر التمويل الذاتية المدنية، وفي مقابل تراجع الحكومي.
- تزايد الفجوة النوعية بين التعليم "المحاني" وبين التعليم "الخاص" والتعليم "الأجنبي" بما دعم الفجوة، ليس بين أغنياء وفقراء المجتمع الواحد،

ولكن بين من أضحوا عولميين ومن ظلوا محليين؛ لأن "الخاص" أضحى هو الأجنبي، الدولي.

● غياب استقلال الجامعات تحت وطأة التعيينات والتدخلات الأمنية، والتي تجعل من الجامعة مجرد أداة من أدوات الحكومة لا منارة للشعب والمجتمع ككل؛ حيث تضغط السياسة والأمن والاقتصاد أكثر فأكثر على الوظيفة الحضارية العمرانية للجامعات، وبعد أن كان لدينا فقهاء السلطان أضحى لدينا "دكاترة السلطان".

ب) وإذا كان حري بالبعض أن يتساءل ما علاقة كل ما سبق بالخصوصية الثقافية فيمكن القول إن هذه الأمور التي تتم باسم التطوير وكاستجابة لتغييرات عالمية، ليست في الواقع إلا تعبيرات عن أزمة هوية، حضارية؛ وليس فقط أزمة موارد وإمكانيات، وهذه هي الخطورة.

ولا يعني هذا القول خوفاً على هوية ناجزة ثابتة لا تتغير، بل العكس هو خوف على الهوية ألا تتجدد بطريقة صحية فتتبدد، فالتجدد يحدث بالانفتاح وتغير ما هو قابل للتغير مع الحفاظ على الثابت؛ أي النواة الصلدة للهوية، وإلا أضحى التجديد استلاباً، وهذا ما يقع لنا الآن ويتجسد بقوة في مجال التعليم. في حين أن "الهوية" هي فيض متجدد لا تمنعه نواته الصلبة من إمكانات التفاعل مع الواقع المتغير للتمكين لأصول الهوية وتحليتها في الزمان والمكان والإنسان، وليصبح الوجود بالهوية وفي سبيل الهوية. وهذا الحديث عن الهوية بمناسبة الحديث عن التحدي الحضاري للتعليم ليس فائض كلام، ولكن الهوية هي واقع سواء في أزمته أو فعاليتها؛ فالهوية: تستدعي: أصول المرجعية، وحقائق التمايز والاختصاص. كما تستدعي أيضاً ضرورات التعايش والتواصل والحوار مع الآخر، وفي هذا الاستدعاء تظل أداة المرجعية (اللغة) وذاكرتها (التاريخ).

إن الهوية الجماعية هي التي تتصل بالمقاصد الحضارية، والوجهة الحضارية (أين؟: المنهج)، وبالبوصله الحضارية (إلى أين؟: المعيار)، وبالميزان الحضاري: (ماذا نأخذ؟ وماذا نرفض؟)، وبالبيئات الحضارية (ماذا نملك من مصادر الاختصاص؟).

كما أن اضطراب هذه الهوية الجماعية يستدعي عكس كل ما سبق، وينعكس على أزمة الهوية في الأمة، التي تنعكس جلية واضحة على التعليم. وسمات هذه الأزمة كما تتجلى في أزمة التعليم:

- تمهيش الثقافة الأصلية وأدواتها وخاصة اللغة، وذاكرتها التاريخية الفعالة، سواء بالترك أو بالإهمال أو بعدم التجديد.
- هجوم الوافد والاختراق من جانبه.
- الخصوصية الثقافية تصبح موضوع تساؤل.
- الفجوة بين القيم والسلوك: تمزيق الذات، تشتيت الوعي، فقد الثقة بالقيم.
- المقارنة الدائمة بين حال الأمة وحال غيرها (منظار الدونية).
- العجز عن اتخاذ القرار في المسائل الكبرى والمصيرية.

هذه الرؤية التي أطرها الآن -وكما جاءت في المؤتمر السنوي في بحث د. سيف الدين عبد الفتاح- تجد بالطبع من ينتقدها بل ويرفضها باسم "العالمية" والتعاون الدولي والانفتاح وغيرها من المفردات، وهؤلاء الناقدون يوجدون في سدة اتخاذ القرار وصنع السياسات فما العمل إذن؟؟

هناك مستويان لهذا العمل: أحدهما آني والآخر استراتيجي، وسأركز على هذا الأخير وهو يطرح التساؤل التالي: هل نجد أنداداً لمن ينبرون لتأسيس الجامعات الخاصة والأجنبية باسم الانفتاح ومسايرة التقدم؛ أي أنداداً ينبرون لتأسيس (الجامعات

الدين هدفاً مباشراً ومعلناً في الضغوط الخارجية على المجتمعات العربية والإسلامية، ومن هنا تبرز إشكالية العلاقة بين الضغوط الخارجية من أجل تغيير هذه النظم وخطاباتها، وبين الاحتياجات الذاتية للتغيير ونمط هذا التغيير.

• ومن ناحية أخرى حاجة الخطاب الديني في مصر للتجديد كسبيل لمواجهة التحديات المتحددة؛ وهو الأمر الذي يجري تصميم وتنفيذ استراتيجية لتحقيقه منذ عدة سنوات؛ أي منذ ما قبل أحداث ١١ سبتمبر؛ وما بعدها. ولقد لاقت الجهود المبذولة على هذا الصعيد انتقادات واعتراضات متنوعة قبل وبعد الحادي عشر من سبتمبر؛ وهو الأمر الذي طرح السؤال التالي: ما هو نمط التجديد المطلوب؟ وما هي عناصره وضوابطه؟ وقبل هذا ما هي الدوافع للدعوة إليه^(٢٣)؟

ولقد تصاعدت وتيرة المطالبة الخارجية بتجديد الخطاب الديني في مصر -وفي البلدان العربية والإسلامية بصفة عامة- خلال العقد الأخير، وزادت كثافة هذه المطالبة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. وقد تعددت قنوات التعبير عن أفكار الغربيين بهذا الصدد من مقالات صحفية، ودراسات وبحوث في الدوريات العلمية، وندوات ومؤتمرات حول هذا الموضوع.

كما تعددت أيضاً زوايا النظر إلى قضية التجديد وموضوعاته وآلياته من وجهة النظر الغربية، ويمكن القول إنه بالرغم من تعددها؛ إلا أن ثمة عدداً من القواسم المشتركة بينهما لعل من أهمها: ربط القضية بظاهرة الإرهاب الدولي، وتحميل المؤسسات الدينية الإسلامية قسطاً أكبر من المسؤولية عن الإرهاب، وعدم التطرق إلى الإرهاب الديني غير الإسلامي.

وبالنظر إلى ملامح خريطة الخطاب الفكري والثقافي حول قضية التجديد الديني في مصر خلال العقدين الأخيرين على وجه التحديد، ومنذ ١١ سبتمبر بصفة خاصة؛ نجد أنه قد أسهمت كثير من الجهات والمؤسسات والشخصيات في رسم ملامح تلك الخريطة، سواء بإنتاج خطاب جديد يدعو للتجديد، أو بإعادة إنتاج خطابات سابقة أو قديمة وتقليدية بشأن هذا الموضوع. ولم يقتصر الأمر بطبيعة الحال على اتجاه فكري دون آخر، أو على مؤسسة معينة بقضايا الفكر والثقافة والإصلاح دون أخرى؛ بل شاركت مؤسسات متنوعة الاتجاهات (دينية ومدنية - رسمية وأهلية)، وكذلك أسهم مفكرون يمثلون تيارات مختلفة (إسلاميون - ليبراليون - يساريون - مسيحيون..) في تناول أمور عدة مثل:

- تحليل دواعي تجديد الخطاب الديني من وجهة نظر كل تيار أو مؤسسة أو مفكر..
- أهم القضايا التي طرحها المتجادلون حول تجديد الخطاب الديني: تجديد ماذا بالضبط؟ (مثلاً: تجديد مناهج التفسير والتأويل للنصوص الدينية - تجديد أصول الفهم والتفسير والاستنباط، أو ما يعرف بأصول الفقه - تجديد الأدوات والأساليب التي يجري تطبيق الأفكار والاجتهادات القديمة من خلالها في أرض الواقع - تجديد قضايا سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية أم قانونية.. إلخ).
- الأهداف المعلنة من قبل كل جهة أو مؤسسة أو شخصية، فيما يختص بتجديد الخطاب الديني؛ بمعنى الإجابة على سؤال مؤداه لماذا نحدد: هل لأن الزمن قد تجاوز الاجتهادات القديمة؟ أم لأنها بحاجة إلى تعديل لتستوعب المتغيرات المستحدثة؟ أم لأننا بحاجة إلى تغيير مرجعية استنباط

الأحكام والاجتهادات والأفكار والمشروعات الإصلاحية؟ أم لضرورات تتعلق بالتواصل مع معطيات حضارية متقدمة تمثلها الحضارة الغربية المعاصرة؟ أم أنه لا توجد أهداف واضحة ومحددة لدعاة تجديد الخطاب الديني؟ ولماذا... إلخ.

وتجدر الإشارة في هذه السياق إلى أن ثمة فرضية مؤداها أن هدف أغلبية المشاركين في الدعوة لتجديد الخطاب الديني (من أفراد ومؤسسات) هو تبرئة الذمة من تهمة الإرهاب، ونفيها عن أنفسهم أولاً، وعن الجهات أو المؤسسات أو التيارات التي يمثلونها أو ينتمون إليها ثانياً؛ ومن ثم الاستجابة لضغوط وإملاءات خارجية في الاتجاه؛ أي إن ما أنتجوه من خطاب فكري بهذا الخصوص لم يكن استجابة واعية بضرورات التجديد انطلاقاً من اقتناع ذاتي بجدارة الخطاب الديني في أن يسهم في التصدي للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يعاني منها المجتمع، بقدر ما كان خطابهم الداعي للتجديد استجابة لتلك الضغوط الخارجية التي أشرنا إليها.

وانطلاقاً من نتائج مشروع بحثي جامع وشامل حول أبعاد هذا الموضوع الفكرية والعملية^(٣٤) يمكن تقديم مجموعة من الملاحظات ذات الدلالة فيما يتصل بموضوعنا أساساً^(٣٥).

المجموعة الأولى من الملاحظات حول موضوعات وقضايا تجديد الخطاب؛ فبالرغم من تعدد استعمالات المفهوم، وتعدد المعاني بتعدد منظورات الباحثين ومستويات التحليل؛ فإن موضوعات الخطاب الديني وقضاياها متنوعة سواء تلك المطروحة بالفعل على الساحة أو تلك التي في حاجة لاستدعاء وتركيز عليها، أو تلك التي في حاجة لتجديد، ناهيك عن عدم وجود توافق أو رضاه على أكثر من مستوى؛ ففي حين ذهب البعض إلى التركيز على الفقه كميدان

لعملية تجديد الخطاب الديني؛ ذهب آخرون إلى أن التجديد يجب أن ينصرف بالدرجة الأولى إلى الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وضرورة معالجتها في ضوء المرجعية الدينية، وعلى نحو يتجاوز معه الخطاب الجديد الإطار الفقهي/ القانوني بالمعنى الضيق. كذلك ومن أهم الموضوعات في الخطاب الديني التي تناولتها النخب الفكرية والثقافية المتجادلة على هذه الساحة موضوعات الهوية، علاقة الدين بالدولة والمجتمع، التنمية، العمل الاجتماعي والمدني، المؤسس من منظور إسلامي، وجميعها لم يتحقق اتفاق أو رضاه عام بين الاتجاهات النخبوية المختلفة حولها.

وفي المقابل فإن المفاهيم التي حازت الاهتمام في الخطابات الغربية هي مفاهيم: الجهاد والعنف، والنظرة الدونية للمرأة، والاستبداد والثيوقراطية. أما الجمهور العام من المواطنين المصريين؛ فالموضوعات التي تهمهم هي موضوعات المعاملات المدنية، وقضايا الأخلاق، والسلوكيات غير السوية، وبعض مسائل العبادات ومدى تأثيرها بالتطورات التكنولوجية وثورة الاتصالات. خلاصة القول إن هناك تبايناً كبيراً في تحديد أجندة الموضوعات في الخطاب السائد، وكذلك الموضوعات التي يجب تجديد الخطاب بشأنها؛ هذا الأمر الذي يفرض ضرورة الاتفاق على ترتيب الأولويات، فضلاً عن ضرورة الانتقال من المعالجات العامة إلى تقديم تصورات واضحة حول مناطق التجديد ذات الأولوية.

المجموعة الثانية من الملاحظات حول

غايات ومآلات التجديد:

يرجع ذلك الوضع السابق تشخيصه إلى أمرين: أن المبادرات الداعية لتجديد الخطاب الديني - في السنوات الخمس الأخيرة - كانت بمثابة رد فعل على الضغوط الخارجية، كما يرجع في جانب آخر إلى تراكم مشكلات الخطاب الديني على المستوى الداخلي دون وجود جهد منظم ودائم في هذا المجال.

وزرعها في بلادنا؛ فبعد أن كانوا من غلاة العلمانية رجعوا إلى جذورهم، التراث الإسلامي مليء بقواعد هامة تستحق استدعائها بدلاً من استيراد نماذج غريبة. - وأخيراً خطوة نقل خبرة معينة (مثل الأمريكية) استبعدت الدين لاعتبارات ظرفية خاصة بها إلى تربة أخرى ذات ظروف مغايرة مثل مجتمعاتنا؛ حيث الدين مصدر هام للقيم والتوجه والسلوك، فضلاً عن كونه مصدر للتوحد والالتحام؛ ومن ثم ضرورة مراعاة الخصوصية الحضارية حين استدعاء تجارب الآخرين؛ ذلك لأن القيم - وإن كان الجميع يتفق على مسمياتها- إلا أن لها مضامين تضعها التقاليد الفكرية والحضارية، ويتطلب تطبيقها التفاصيل التي تختلف من سياق لآخر؛ فالقيم الإنسانية ليست مطلقة، ولا تعكس مفهوماً واحداً في السياقات الثقافية والحضارية المختلفة، ناهيك عن المفاهيم المقارنة بين منظورات مادية/ علمانية، وبين منظورات قيمية أو دينية.

ب- الإطار الدستوري والسياسي والمدني:

تناقضات وازدواجيات الإصلاح:-

هل دستور بلا صبغة أو روح، وديموقراطية بلا إسلاميين، ومواطنة علمانية، ومجتمع مدني ليبرالي وحقوق إنسان عملية (بلا دين)؟ هل هذا هو المطلوب؟ وهل هذا هو المال الذي تقود إليه التدخلات الخارجية وتوازنات القوى الداخلية المفروضة من أعلى النظام السياسي؟ إن حلقات "التعديل الدستوري" من ناحية، والانتخابات التشريعية من ناحية ثانية، وتفاعلات المجتمع المدني وحقوق الإنسان والمواطنة من ناحية ثالثة -التي شهدتها الأعوام الثلاثة الماضية من عملية الإصلاح- قد أفرزت الأسئلة المطروحة عالياً؛ وهي أسئلة تجسد أساساً الأبعاد الثقافية لهذه الحلقات، والتي تزامنت مع أبعاد أخرى، وإن كانت تلك الأخيرة هي التي حازت اهتماماً علنياً أكبر إلا أن دلالات الأبعاد الثقافية كانت شديدة الوضوح والمغزى أمام

المدنية (ومصدرها عقد اجتماعي يصوغه المجتمع المدني وليس مرجعية فضيل واحد في هذا المجتمع).

أما الاتجاه الثاني الذي يتحفظ على صفه المدني إذا كانت تعكس التضاد أو الصراع مع الديني؛ فإن أسانيده تتلخص في الآتي:

- العلاقة بين المدني والديني كانت قائمة في الخبرات الأوروبية والأمريكية ذاتها.

- خطأ القول بتهديد الديني للمدني في التاريخ الإسلامي؛ لأنه قول مبني على رؤية انتقائية غير موضوعية لهذا التاريخ، تقوم على إلباس المفاهيم المعاصرة لخبرات تاريخية.

- عدم اتفاق الأدبيات المتخصصة على الآثار السلبية للثقافة العربية على التحول الديمقراطي، ورفض بعضها اتهام الإسلام باعتباره مكوناً أساساً في هذه الثقافة.

- الأسرة والمؤسسة الدينية تقوم بدور إلى جانب المؤسسات الأخرى في التربية المدنية، والدين هو مصدر القيم والأخلاق التي تنطلق منها هاتان المؤسسات.

طلما أن مفهوم التربية المدنية غير محايد؛ إذن فيجب أن يكون له إطار مرجعي ومنظومة قيم قد يلعب فيها الدين دوراً أساسياً، فينعكس على المفاهيم الأساسية في عملية التربية؛ مثل المساواة، الحرية، العدل، المسؤولية الاجتماعية، الجمال والخير، الأخلاق.

- الخبرة العربية الحديثة تبين أن العلمانية ليست بالضرورة ضماناً للتحول الديمقراطي وحماية الأقليات أو قوى المعارضة؛ وهو الأمر الذي يفرض مراجعة علمية في مسألة علاقة كل من العلمانية والدين بالتحول الديمقراطي، وخاصة في الدول العربية والإسلامية.

- مغزى تراجع بعض أعلام العرب والمسلمين عن الدفاع وعن الأخذ بالأفكار والتجارب الغربية

المراقب المهتم بدرجة تأثير إشكالية الخصوصية الثقافية من عدمها. والجدير بالذكر أن التدبير في هذا التأثير لا بد أن يربط بين هذه الحلقات المشار إليها؛ فهي ذات دلالات مترابطة ومتراكمة كما سيتضح من العرض التالي.

ب- ١ - دستور بلا صيغة: مطالب تعديل

المادة الثانية من الدستور:

تظل مسألة التعديل الدستوري في مصر تثير نقاشات ساخنة، وخاصة بعد تعديل المادة ٧٦، على اعتبار أن عامي ٢٠٠٦-٢٠٠٧ عامين حاسمين في مآل هذه القضية وغيرها من مطالب الإصلاح.

وبدون الدخول في تفاصيل الاتجاهات المختلفة حول درجة التعديل أو التغيير المطلوبين، ومجالات كل منهما، وشروط تحققها... إلخ، وعلى ضوء التدبير في تطور المسألة الدستورية في مصر وتاريخها عبر ما يزيد عن القرن، وصولاً إلى المرحلة الراهنة من هذا التطور^(٤٠)؛ يمكن التوقف عند ثلاث مقولات (ربما اتفق عليها الجميع) ذات مغزى في هذا الموضوع من الدراسة؛ فالمقولة الأولى هي: متى يتعين وضع دستور جديد، ومتى يتعين تعديل الدستور؟ وهما أمران يرتكبان بحالة شرعية النظام القائم في نظر الشعب والقوى السياسية والاجتماعية الفاعلة؛ فإن تغيير الدستور يحتاج إلى شرعية جديدة كما أن الدستور لا بد وأن يجسد شرعية جديدة، ومن هنا كان تمسك النظام القائم (تأكيداً لاستمرار شرعيته) بمجرد تعديل بعض مواد الدستور، وفي المقابل طالبت معظم قوى المعارضة بتغييره أو تعديله جذرياً تأكيداً لرفضها شرعية النظام القائم. المقولة الثانية؛ هي: هل التعديل أو التغيير هو منحة من الحاكم الموجود؛ ومن ثم هو نتاج إرادة الحاكم وأجهزة النظام، أم هو نتاج فاعلية القوى المجتمعية والسياسية وقدرة المجتمع على التحرك وراء مطالبه من ناحية، وتفاعل التباينات بين مطالب هذه

القوى في ظل طبيعة البيئة السياسية المحيطة داخلياً وخارجياً من ناحية أخرى؟

والمقولة الثالثة: هل مجرد التعديل الدستوري أو حتى تغييره سيحقق الإصلاح الشامل؟ لأن النصوص بمفردها لا تكفي، والأمر بحاجة إلى إرادة سياسية وقوى مجتمعية فاعلة لتحقيق الأهداف الموجودة، ابتداء من المشاركة في التعديل أو التغيير المطلوب، وصولاً إلى تطبيق روح الدستور ونصوصه التي جمدت وتأزمت منذ فترة.

وإذا كان النظام يرفض تغيير الدستور لاعتبارات عدة من أهمها ما يتصل بتأكيد شرعيته؛ فإن بعض المواقف الفكرية^(٤١) ترى أنه إذا كان الدستور يعكس الشكل القائم لتوازنات القوى السياسية في الدولة؛ فنحن لسنا الآن في حاجة لتعديل دستوري شامل؛ لأن التشكل الجاري لتوازنات القوى لم يكتمل بعد، ولذا؛ فإن أي تغيير دستوري في ظل هذه الحالة سيقود إلى أحد الأمور التالية: جمود أو عشوائية العمل السياسي اللاحق، أو تشكل التكوينات على عكس ما توقع المطالبين بالتعديل الشامل. ومن ثم -وفق هذا الرأي- فإن الاستعجال بتعديل المادة ٧٦ لم يحقق المرجو منه؛ بل أبقى الوضع على ما كان عليه، بل وبدرجة أسوأ؛ ذلك لأن توازنات القوى الآن لا تتشكل بطريقة حرة، ولم تبلور بعد بالطريقة المطلوبة لإحداث إصلاح رشيد وليس إصلاحاً زائفاً، ولأن شرعية النظام القائم ما زالت تأتي من أعلى وليس نتاج حراك اجتماعي.

ومن ناحية ثانية تساءلت مواقف أخرى فكرية وسياسية^(٤٢): ما العلاقة بين البنية التحتية للاستبداد (سواء التي صنعها النظام بالقهر، أو التي تجدد بعض جذورها في جوانب من ثقافة العامة) وبين استبداد النظام، بحيث لا يصبح مجرد وضع دستور جديد أو تعديله هو الضمان لنظام ومجتمع ديمقراطي حقيقي؟ ذلك لأن الخطر القائم هو أن الاستبداد يتم تقنينه

لأحداث ما يسمى "الفتنة الطائفية" (ابتداء من أزمة وفاء قسطنطين إلى أحداث مسرحية الإسكندرية، ثم أحداث الإسكندرية الثانية، ومؤتمر أقباط المهجر).

ومن ناحية ثانية: تفجر أزمة الرسوم الدائريّة بكل ما تحمل من دلالات للنفي المظلم الذي وصل إليه حوار الأديان والثقافات والحضارات، في نفس الوقت الذي لم يكف فيه التدخل الخارجي المسلح - عدواناً واحتلالاً- في العراق وفلسطين ثم في لبنان، كما لم يكف فيه حديث واشنطن ولندن عن الديمقراطية والانتخابات والمواطنة وحقوق الإنسان.

ومن ناحية ثالثة: انفجار قضايا رأي عام من قبيل حقوق البهائيين، الارتداد، إثبات نسب أطفال الزواج العربي (هند الحناوي- الفيشاوي)، إلغاء خانة الديانة من البطاقة الشخصية، إلغاء البرامج الدينية الإسلامية من التلفزيون، ومن ثم تبلورت جدالات تستدعي محاكمة منظومة قيم المجتمعات الإسلامية بصفة عامة، والعلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان بصفة خاصة.

هذه الملامح الثلاثة - في اجتماعها - قد تزامنت مع كل من صعود الإخوان في قلب جدالات الانتخابات (قبلها وخلالها وبعدها)، وتصعيد مخاوف الأقباط على المواطنة.

إن القراءة الجامعة في هذا الاجتماع بين هذه الملامح وهذا التزامن مع هذين الصعودين لتقدم لنا مغزى أساسياً آخر عن قدر التشابك التي أضحت عليه الأبعاد الثقافية/ الدينية للإصلاح، مع الأبعاد السياسية للإصلاح، وعلى نحو يقدم لنا أيضاً رسائل واضحة عن موضع الخصوصية الثقافية الناجمة عن المرجعية الإسلامية (باعتبارها النواة الصلدة) في غمار معارك الإصلاح الجارية في مصر.

إن متابعي لخريطة هذه اللقطة من سيناريو فيلم الديمقراطية/ المواطنة في مصر في بداية القرن

للتطورات المعاصرة؛ بل هو سنة جرى عليها حكام مصر؛ مما حفظ بذلك خصوصية النموذج المصري مقارنة بغيره من نماذج الدول الإسلامية. ومن هنا مغزى سلسلة المقالات التي نشرها فضيلة د. علي جمعة مفتي الجمهورية في جريدة الأهرام في يونيو- يوليو ٢٠٠٦ (والسابق الإشارة إليها) خالصاً في نهايتها للقول^(٤٣): "... إن مصر دولة إسلامية، ولا يعني هذا أنها دولة دينية تسيطر فيها السلطة الدينية على القرار السياسي، ولا يعني أيضاً أنها دولة كافرة قد أنكرت الدين وتخلت عنه، بل إنها تجربة فريدة استطاعت بما أن تبقى على دينها، وأن تبقى في ذات الوقت على حرية الاعتقاد المكفولة لأبنائها، واستطاعت أيضاً أن تستمر في موكب التاريخ، وألا تخرج أو تنسلخ عن هويتها...".

ومن هنا الأهمية القصوى للحفاظ على المكتسبات التي اكتسبتها التجربة المصرية في دستورها وقوانينها ونظامها القضائي، وأنها مثال يحتذى؛ فإن أمثلة كثيرة حاولت الذوبان في العصر مثل التجربة التركية، أو حاولت الحفاظ على الهوية بطريقة معينة".

بعبارة أخيرة ومهما كانت دوافع مواقف الأطراف المختلفة (النظام، قوى المعارضة الإسلامية، قوى المعارضة الليبرالية واليسارية ونخب قبطية) من تعديل المادة الثانية من عدمها؛ فإن الجدل حولها لا ينفصل عن حلقات أخرى: نتائج الانتخابات التشريعية، طبيعة المجتمع المدني وفعالية دورها كما سنرى لاحقاً^١.

ب - ٢ - ديمقراطية بلا إسلاميين ومواطنة

علمانية: هل هذا هو الحل؟ (قراءة في مغزى الانتخابات التشريعية (٢٠٠٥)^(٤٤):

قبل انتخابات نوفمبر- ديسمبر ٢٠٠٥ وبعدها؛ التحم بالحملة الانتخابية والعملية الانتخابية وما بعد نتائجها وأحاط بها جميعاً؛ سياق ذو ملامح ثلاث: تواتر غير مسبق من حيث سرعته وطبيعته

الأيدولوجيات، وخاصة تلك التي تتخذ من المرجعية الإسلامية منطلقاً؟

كيف تتم مطالبة الأحزاب الأخرى بالنظر في نموذج الإخوان - من حيث الربط بين المجتمعي والسياسي، والنزول للشارع كما يفترض أي عمل حزبي - وفي نفس الوقت يتم رفض المرجعية المستند إليها هذا الأسلوب من إدارة العملية السياسية؟

(٢) إذن هل الديمقراطية التي يتحدثون عنها هي ديمقراطية ما يسمى المرجعيات المدنية فقط؟ أليس هناك مجال للمرجعيات الإسلامية (دون الخوض الآن في تفاصيل العلاقة بين الدين والدولة والتي تتعدد مداخلها وتأويلاتها)؟ هل الإسلاميون غير أهل لخوض معركة من أجل الديمقراطية؟ وهل هم دائماً في مصاف "الإرهاب فقط".

* لا أعتقد أن هذا سؤال جديد ولكنه سؤال قديم.

(٣) في الحالة المصرية الراهنة اتسمت عملية طرح الأسئلة والإجابات عليها بملامح محددة، ساهمت في إبراز التناقض الكبير الذي وقعت فيه النخب العلمانية الفكرية والسياسية، والحزبية، والمدنية، وهذه الملامح هي:

● تحول سهام نقد بعض هذه النخب (المعارضة) من الحزب الوطني إلى الإخوان المسلمين، أو اتهامه بالتنسيق والتواطؤ مع الحزب الوطني.

● إن مناورة بعض هذه القوى المعارضة لاستبعاد الإخوان - أو على الأقل الموافقة الضمنية والمعلنة على استبعادهم من الحوار الوطني الذي أجراه الحزب الوطني - قد انكشفت بوضوح وبجلاء في شكل رفض تام لمشاركة الإخوان في العملية الديمقراطية؛ وهو رفض ليس لصعودهم السياسي بسبب فوزهم بنصيب هام في البرلمان؛ ولكنه رفض لطبيعة مشاركتهم بذاتها باعتبارهم كياناً غير ديمقراطي؛ لأنه ذو مرجعية إسلامية ويربط بين الدين والسياسة، ولأمور أخرى

(سنعود لمناقشتها لاحقاً)؛ ومن ثم وضع هؤلاء المهاجمون أنفسهم خصماً وحكماً ومرجعية في نفس الوقت، تحدد من هو الديمقراطي ومن هو الخطر على الديمقراطية، ناقضة بذلك أحد أهم قواعد الديمقراطية؛ ألا وهي أن الشعب والأمة هما مصدر الحكم، ويجب احترام اختياره، وبذا تكرست ازدواجية وتناقض خطير بين مسار تيار عام، وبين نخب محدودة ولكن متنفذة في الإعلام وفي السلطة.

وبدلاً من أن تعترف أن فشلها إنما يرجع لأسباب تنظيمية أو أسباب أيديولوجية؛ فنجدها تبيري لإسقاط فشلها على الحزب الوطني من ناحية، وعلى الإخوان المسلمين من ناحية أخرى. الحزب الوطني؛ لأنه رفض توسيع الحريات السياسية والقاعدة الانتخابية والنظام الانتخابي؛ وهي الأمور التي لو تحققت لانكسر وفق رؤيتهم صمت وعزوف كتلة انتخابية كبيرة كانت مشاركتها ستكشف حقيقة وزن الإخوان مقارنةً بغيره. كما اتهمت هذه النخب الإخوان باستغلال ورقة الدين ذات الجاذبية لدى الشعب المصري المقهور أصلاً لسلطة المال وسلطة القوة؛ فإذا به يتم قهره أيضاً بسلطة الدين.

● أضحت ساحات هامة للرأي المقروء والمسموع في مصر مفتوحة لحملة "الفزاعة من الإخوان" باسم الديمقراطية وخوفاً على الديمقراطية، ولكنها في نفس الوقت كانت الحملة التي انتهكت قاعدة أساسية من قواعد الديمقراطية؛ ألا وهي قاعدة إعطاء فرص متساوية للقوى المتنافسة في حرية الرأي والتعبير، بل والأهم في الرد على سيل الاتهامات الموجهة أو على الحملة المنظمة من الاتهامات.

● اعتمدت الحملات المنظمة للتخويف من الإخوان على أفكار وأحداث من سلة

التاريخ، ناسية أو متناسية أن الحركات الاجتماعية السياسية المنظمة -المحظورة منها أو غير المحظورة- إنما تمر بتطورات فكرية ومؤسسية خلال تفاعلها مع الأطر الوطنية والإقليمية والعالمية المحيطة؛ مما يعني أنه لا يمكن محاكمة الإخوان الآن وفق ميراث سابق فقط، ناهيك عن سوء نية عرض وتفسير هذا الميراث ذاته على نحو يستهدف بيان أن الإخوان يهيكون مؤامرة للاستيلاء (السطو) على السلطة، وإقامة دولتهم التي ستكون دولة القهر والاستبداد باسم الدين.

(٤) كان هذا التخويف تخويفاً مزدوجاً، يحمل ضمنياً لدى القائمين عليه أكثر من معنى: من ناحية إمكانية تدخل الجيش لمنع "وصول" الإسلاميين للحكم؛ مما يعني أن هذا الفوز سيكون محفزاً للارتداد عن الديمقراطية، ومن ناحية أخرى إن هذا الفوز في حد ذاته دليل على عدم الديمقراطية؛ لأن الشعب المصري -وفق هذا الرأي- قد غرر به باسم الدين، وهو شعب فقير وجاهل تم شراء أصواته بالخدمات المنظمة من جانب الإخوان؛ مما يعني انتهاكاً للديموقراطية ذاتها. ولذا وجدنا من يصرح متعجباً هل هذه ديموقراطية تلك التي يتم فيها التلاعب بالدين، كما لو أن الديمقراطية لا تكون إلا إذا خرج الناخبون لانتخاب الحزب الوطني أو أحزاب أخرى، وأنه لا ديموقراطية إذا كانت المرجعية إسلامية، وهذا في حد ذاته تعميم وحكم سلبي على هذه المرجعية؛ وهي مرجعية الأمة، ودون تمييز بين حكم إلهي يتم فرضه باسم الله، وبين حكم ذي مرجعية إسلامية يتم اختياره بواسطة الأمة مصدر السلطات.

إن كل ما سبق يثير التساؤل التالي: هل تحت مخاوف صعود الإخوان سيئد المجتمع المدني والقوى السياسية، والناخبين في مصر؛ ما بزغ من فرص إعادة

تأسيس النظام السياسي المصري على أسس تعددية وديموقراطية؟ والبعض الآخر يقول: مستويات الأداء تعني أن عملية الإصلاح قد انتهت وتحتاج لمحفزات جديدة؟؟ ولذا ظهرت نعمة الاهتمام بتدعيم القوى الليبرالية في المجتمع المدني قبل الاهتمام بالانتخابات، حتى لا يتكرر ما حدث ويقترب الإسلاميون من الوصول إلى السلطة عن طريق "الديموقراطية". إن المحك الأساس لحماية عملية إعادة التأسيس هذه للنظام المصري الجديد، والذي سيثبت جدارة القوى السياسية على اختلاف أنواعها بحقوق الديمقراطية؛ هو أن تحترم هذه القوى الرسمية وغير الرسمية واجبات الديمقراطية التي يتشدد بها الجميع علناً، في حين أنهم كمعارضة لا يدافعون إلا عن معنى واحد للديموقراطية، هي تلك التي تأتي بهم فقط دون غيرهم للسلطة، أو على الأقل تحتفظ لمجموعة أخرى بالكرسي الذي استبدوا به لعقود، بحجة أنهم الأقدر على الإصلاح والتغيير، والأقدر على حماية مصلحة مصر؛ وهي حجة وذريعة مريضة لا تعني إلا محاولة حفظ ماء الوجه أو الوجود على الساحة السياسية ذاته في حالة تغير السيناريو على غير ما يشتهون.

٢- مغزى مخاوف الأقباط: (مواطنة بلا دين؟) (٤٦)

ظهر قبل وخلال الانتخابات تحالف قوي جمع بين بعض العلمانيين المسلمين وبين "الانعزاليين والطائفين" من مسيحي مصر؛ فإذا كان للفريق الأول دوافعه للهجوم على الإخوان؛ فإن الفريق الثاني يوظف المناخ لدعم مطالبة من مدخل انعزالي طائفي، لا ينظر لمسيحي مصر كمواطنين، ولكن كأقلية ذات مطالب. ولقد دعم من هذا التوجه (بل كان وراءه) التصاعد في الدور السياسي للبطريركية الأرثوذكسية؛ وهو الأمر الذي لا يستقيم وخبرة الجماعة الوطنية المصرية عبر تاريخها، ومع جهود الوطنيين المصريين من المسلمين والمسيحيين على حد سواء، الذين يتصدون بقوة

للدفاع عن والتأكيد على روابط الجماعة الوطنية المصرية على أسس المواطنة ومساواة الحقوق والواجبات. وعلى العكس؛ فإن نمط تكرار بعض الوقائع عبر سنوات عدة ماضية وليس خلال الانتخابات فقط وبعدها؛ ليعين منحى آخر من جانب بعض أقباط مصر، هو الذي يثير مخاوف وهواجس مصر كلها حول مصير الجماعة الوطنية في مصر.

وأقصد بهذا مسلسل الأحداث التالية:

- المظاهرات الغاضبة العنيفة بعد النشر عن ممارسات أحد الرهبان في جريدة النبأ.

- تصعيد الغضب والعنف إلى حد الأزمة العنيفة مع إعلان بعض المسيحيات عن إسلامهن.

- إنتاج مسرحية تنال من رموز الإسلام وعقيدته باسم مكافحة الإرهاب والتطرف الإسلامي.

- وتصاعد هجوم أقباط المهجر واتضح تحالفهم مع التدخلات الخارجية باسم ورقة الأقلية المسيحية.

- إسقاط الفواصل بين "المتطرفين المسلمين، والإخوان، والإسلاميين المستقلين" عند محاكمة الإرهاب؛ بحيث تتحول هذه المحاكمة إلى محاكمة للإسلام والمسلمين على عمومهم.

- المطالبة بإلغاء مادة ٢ من الدستور، والربط بين مشكلة الأقباط وبين إرهاب إسلامي، واستدعاء هذا الربط بمناسبة وغير مناسبة.

- الهجوم على رموز إسلامية طورت فكرًا إسلاميًا تجديديًا عن مفهوم المواطنة.

- وتجدر ملاحظة أن هذا النمط المتكرر من الأحداث لم يعد يتصل بمطالب الأقباط، ولكن تعدها إلى مجال آخر، ويبدو أنه نوع من التحرك الإرادي لدى البعض نحو وضع الطائفية والانعزال، ونحو الاستقواء بالخارج، ونحو اعتبار كل ما يتصل بظهور المرجعية الإسلامية تهديدًا لوضع حقوق مواطنة

المسيحي؛ وهو الأمر الذي يصعد بدوره من مخاوف المسلمين، بقدر يمكن أن يكون أكبر من مخاوف المسيحيين من جراء صعود الإخوان؛ ذلك لأن تصعيد مسألة مخاوف الأقباط؛ من الصعود السياسي للإخوان لا تمثل طفرة في مخاوف الأقباط لأن هذه المطالب خلال الأعوام الثلاثة الأخيرة قد خرجت - كما سبق القول - عن نطاقها التقليدي الذي يوصف بمطالب حل المشكلة القبطية، إلى مطالب أكثر اتساعًا أضحت ذات صبغة سياسية واضحة، لدرجة تدفع للسؤال: لماذا الآن كل ظهور مرجعية إسلامية - سواء في شكل مشروع سياسي أو حتى مشروع حضاري فكري على مستوى الجامعات ومستوى المجتمع المدني - يثير الخوف والتهديد عند الأقباط، ويدفعهم للتساؤل عن مستقبل المواطنة والديمقراطية، وعن عدم اكتمال الاندماج الوطني نظرًا للاحتقان لدى المسلمين.

وفي المقابل فإن القراءة في معنى أن يكون لحزب أو جماعة مرجعية إسلامية؛ يتطلب الوعي لأمرين هامين أولهما - أنه حزب أو جماعة اختارت اللعب السياسي وفق قاعدة التعددية والتداول السلمي للسلطة، ولكن انطلاقًا من مرجعية إسلامية، واستنادًا عليها؛ وهي مرجعية ذات أصول تؤسس وتنظر للتعددية وللإنسانية وللمساواة والعدالة، ولكن وفق منظومة قيمية ونسق معرفي يجد مصدره في نص مقدس، ويجتهد من حوله بشر في ظل أوضاع متغيرة، ووفق أصول منهجية منضبطة.

ثانيهما - الفارق بين المرجعية الإسلامية، وبين الربط بين الدين والسياسة على نمط معين؛ هو الذي يجرى المخاوف؛ ألا وهو نمط الدول الثيوقراطية. ومن ثم فإن قبول المرجعية الإسلامية مرجعية للأمم هو أوسع بكثير من قضية العلاقة بين الدين والسياسة. الأخيرة هي التي تثير اتهامات المسيحيين باسم الخوف على حقوق المواطنة والمساواة، اعتقادًا أن مرجعية

التعصب والتطرف الديني، وعدم المبالاة والإذعان للاستبداد.

- كذلك الاهتمام بمناقشة الثقافة التحثية القبطية، والمطالبة بمساحة عامة للخطاب المسيحي؛ حتى يمكن التعرف على أركانه وركائزه؛ ومن ثم مدى مسؤوليته بدوره عن خلق حالة الاحتقان بين المسلمين والمسيحيين.

إن جهودًا فكرية ومجتمعية وسياسية على هذه الأصعدة السابقة؛ لا بد وأن تعيد صياغة الصورة عن كون "مشروع إسلامي" للقوى السياسية (أو الفكرية) ذات المرجعية الإسلامية، هي بالضرورة ضد المواطنة، وغير حقوقية وغير إنسانية على الأقل وفق المفاهيم العلمانية الحداثية التقليدية. علمًا بأن قد بدأت منذ عقود مراجعة موضع الدين من المواطنة والعلمانية في المدارس المعرفية والفكرية والنظرية الغربية، على نحو يشير إلى استدعاء الدين مجددًا إلى هذه الدوائر^(٤٧).

فهل سنظل ملكيون أكثر من الملكيين...

ولماذا..؟

ج- العلاقة مع الآخر: بين الحوار

وبين الإرهاب والمقاومة

ولم تقتصر إشكاليات الخصوصية الثقافية على الداخل؛ لأن الإصلاح لم يعد داخليًا فقط ولكن لامتداداته الخارجية أكثر من مستوى؛ فيإلى جانب التأثيرات والضغوط الخارجية على قضايا وموضوعات وعمليات الإصلاح (كما سبق شرحه)؛ فإن هذه القضايا والموضوعات في معظمها هي أيضًا في صميم الحوار مع الآخر.. ومن أهمها قضية العنف بين الإرهاب/ المقاومة. وفي أحيان أخرى يبدو العنف -أو الإرهاب- كتنقيض للحوار.

ويتوقف الأمر بالطبع عند نمط الحوار المقصود وخط كل من العنف المقصود. وإذا كان الغرب هو الذي يبادر دائمًا بالدعوة إلى الحوارات ومأسستها مع

إسلامية لا بد وأن تجهض بالضرورة التعددية السياسية والمجتمعية حتى لو قبلت بالتعددية الدينية.

ومن هنا نحتاج لمراجعة مقولة إن المواطنة، بل والعلمانية وإن احتملت الدين؛ فهي لا تحتمل مرجعية دينية؛ وذلك إذا كان الأمر يتصل بالإسلام نظرًا لاختلاف طبيعته كدين عن الأديان الأخرى، ونظرًا لموضعه من الخصوصية الثقافية الرشيدة للشعب المصري، مقارنة بشعوب أخرى لم يعد للدين موضع بين مصادر مرجعية نظامها العام، أو قيمها الثقافية، وإن وجد كمرجعية لبعض الأحزاب.

كما نحتاج من ناحية أخرى من جانب أصحاب المرجعية الإسلامية على الصعيد السياسي (الإخوان) أن يدعموا اتجاههم بتقديم توضيحات ومشروعات تفصيلية حول مواقفهم من كثير من القضايا التي تثير الالتباس، ويتم استخدامها ضدهم بقصد أو من دون قصد، سواء كانت قضايا تتصل بالموقف من النظام (الحزب الحاكم)، أو تجاه قوى المعارضة الأخرى، أو تجاه الأقباط، أو تجاه الشعب المصري، وأخيرًا تجاه العالم.

وعلى رأس هذه القضايا ما يلي: -عواقب استقطاب الحياة السياسية المصرية بين إخوان وحزب وطني، وضرورات الانفتاح على الأحزاب الأخرى لدعم مناخ تعددية حقيقية.

- تحمل الأغلبية المسلمة لمسئوليتها تجاه حماية الاندماج الوطني والطمأننة ضد المخاوف التي تثيرها الاتجاهات الانعزالية والطائفية القبطية والاتجاهات المتطرفة الإسلامية؛ ومن ثم ضرورة بلورة الأطروحات الفكرية والسياسية حول العلاقة من الديني/المدني/الإسلامي من مرجعية إسلامية، ودلالاتها بالنسبة لحقوق المواطنة.

- تعبئة الجهود ليس فقط من أجل الخدمات الاجتماعية الاقتصادية لقاعدة الناخبين؛ ولكن من أجل علاج أمراض المجتمع الثقافية، وعلى رأسها

عدم تسييس الحوار بين أطراف غير متكافئة من حيث توازن القوى المادية.

ومن ناحية أخرى: فإن قضايا العنف/ الإرهاب/ المقاومة تقتضي توفيقاً أكبر عند ما تثيره من إشكاليات الخصوصية الثقافية.

فمن واقع متابعة النقاشات التي تراكمت منذ الحادي عشر من سبتمبر، وتحديدت مع توالي التفجيرات الكبرى عبر أرجاء العالم: سواء في الغرب (مدريد، لندن)، أو في العالم الإسلامي (تركيا، إندونيسيا، السعودية، اليمن، مصر، الأردن، وتونس، والمغرب)؛ وهي النقاشات التي تركزت حول تشخيص هذه الأحداث وتفسيرها ودلالاتها؛ نجد أنفسنا مرة أخرى أمام رؤى مختلفة حول العلاقة بين الثقافي والسياسي^(٤٩). ومن الواضح أن تفجيرات لندن وشرم الشيخ (يوليو ٢٠٠٥) قد أبرزت ملمحاً جديداً في هذا الجدال؛ هو مزيد من الضغط على المسلمين والالتزام لهم بعدم الإدانة الكافية للتفجيرات، وعدم التحرك الفعلي لوقف التطرف بل والمساندة الكافية له مما يخلق قبلة موقوتة (من مسلمي الغرب) لا أحد يعرف متى تنفجر ضد المجتمعات الغربية.

فمنذ تفجيرات لندن في يوليو ٢٠٠٥ ثم شرم الشيخ ازدهرت التعليقات والتحليلات حول ما إذا كان العرب والمسلمون يُدينون الأعمال الإرهابية بدرجة كافية، وبدون تبرير سياسي لها. فإذا كانت تصريحات الإدانات لم تتوقف من جهات رسمية وغير رسمية من مسلمي الغرب وبالطبع من الدول الإسلامية، حاملة الإدانة لكل أنواع قتل المدنيين؛ إلا أنه في المقابل تصاعدت التساؤلات عن مدى فاعلية مثل هذه الإدانات المعلنة، حتى لو لم تكن ترتبط بتبرير أو تحفظات كما كان يحدث من قبل، طالما لا تصدر من جهات أكثر ثقلاً مثل مكة والأزهر، وطالما لا تتضمن ضغطاً كافياً على المسلمين في كل مكان لاعتبار الإرهابيين خارجين عن الملة. هذه الحالة التي

العالم الإسلامي، باعتبارها أداة من أدوات إدارة الصراعات سلمياً؛ فإن هذا يعني -ضمنياً وصرحاً- أنه يلقي بمسئولية الصراعات على الطرف الذي يدعوه للحوار، أملاً أن يمارس عليه تأثيره على مستوى الفكر، في نفس الوقت الذي لا تكف أدواته العسكرية عن العمل ضد من يتهمهم بالعنف أو الإرهاب؛ ومن ثم فإن التوقف عند هاتين القضيتين بعدما تناولناه من قضايا الإصلاح ليحمل في حد ذاته دلالة عن مغزى العلاقة بين الخصوصية الثقافية والإصلاح؛ فالخارج يتدخل تحت ذريعة وقف ما يسمى بالإرهاب ضده، في حين أن النظم الحاكمة ما زالت تستعدي الخارج على قوى المعارضة ضدها باسم ما يمثلونه من إرهاب ضدها.

فمن ناحية، هل الحوار هو حوار الأكفاء أو الحوار النقدي؛ أم هو حوار بلا سيادة؛ أي حوار الاعتذار والدفاع أو الإذعان والاستسلام. في كلتا الحالتين الخصوصية الثقافية للطرف المدعو للحوار تكون هي المحك على الطاولة؛ سعياً نحو تعديل منظومة قيمها أو تغييرها. وخطوة البداية هي توصية الاتهام والإدانة لها. وأول خطوط اتهام الثقافة الإسلامية هو أنها ثقافة عنف وموت وإرهاب (إلى جانب أمور أخرى بالطبع)؛ ومن ثم يصبح الحوار هو مجرد حوار اعتذار ودفاع وتبرير، في حين أن الأمر يتطلب منهجاً مغايراً: الحوار النقدي وكذلك حوار السلاح (حين تقتضي الظروف ذلك)، ثم حين يتخطى الاتهام حدوده ليصبح هجوماً على العقيدة الإسلامية ورموزها وإساءة وتحقير إليها باسم حرية التعبير؛ أي حين يبرز التسييس المتعمد للحروب الثقافية، هنا لا يصبح الاستمرار في الحوار إلا استسلاماً وإذعاناً يستوجب الإدانة، ولا يقبل الاستمرار فيه إلا بشروط ألا وهي شروط تجريم المعادة للإسلام مثل تجريم المعادة للسامية^(٤٨)، وكذلك شرط

لماذا لم يؤدّ الغلو - الموجود في كل زمان ومكان - إلى أعمال عنف وإرهاب حتى عام ١٩٧٤؟

- القاعدة وابن لادن بداية مرحلة جديدة من الإرهاب المرتبط بالإسلاميين، ولكن على الساحة العالمية وليس الوطنية فقط، وبهدف إحداث تغييرات عالمية كمدخل لتغييرات داخلية؛ مما يشير إلى أن مكمن الإرهاب وجذوره في النظام الدولي المهمين، وعلى عكس ما يحاولون إيهامنا به من أن جذور الإرهاب ومنابعه إنما تكمن فينا نحن. ولقد راكمت على هذه الأطروحات مجموعة أخرى من الأسانيد.

وبالنظر إلى موضع البعد الثقافي وتأثيره، وخاصة ما يتصل بالدين من هذه الاتجاهات؛ يمكن التمييز بين موقفين: الموقف الأول اقترب ولو بصورة ملتفة من تأكيد كون هذا التطرف تجاه الآخر أو التعصب والتمييز ضده هو صفة هيكلية في فكر وعقول المسلمين، وعلى نحو لا يمكنهم إخفاءه بما أسماه هذا الفريق بـ "الخطاب الإسلامي المراءوغ"، الذي وإن أدان التطرف والعنف ضد المدنيين؛ فهو يبرره إما بالفهم الخاطئ للإسلام، أو بالسياقات الداخلية والإقليمية والعالمية المحيطة. وفي حين اجتمع إسلاميون على مدخل الفهم الخاطئ للإسلام الذي يقود للتطرف؛ فلقد اجتمع على المدخل الأول علمانيون مسلمون ومسيحيون يتطرفون في تشخيصهم وتفسيرهم لما أسموه "الإرهاب الإسلامي"، ولما يسمونه "المشكلة القبطية في مصر"؛ حيث من الملاحظ أن حديثهم عن الإرهاب قد اتجه إراديًا أو لا إراديًا إلى الحديث عن العلاقة بين مسلمي مصر ومسيحييها.

الاتجاه الثالث بين هذين الاتجاهين؛ وهو الاتجاه الذي وإن لم ينكر تأثير البعد الثقافي للتطرف، ولكنه رأى أن طبيعة السياق المحيط داخليًا وخارجيًا هي التي تحركه ليتجسد في شكل مادي عنيف، أو يظل كامنًا، على اعتبار أن التطرف سمة قائمة في كل الأزمان والأماكن والعصور، ويظل السؤال: ما أسباب

تكوينها وكيف تنفجر؟ وتراوحت الإجابات عن هذا السؤال ومن بينها ما يلي:

من ناحية: خطأ الاستقطاب الثنائي بين تأثير عامل ثقافي، وتأثير عامل سياسي داخلي وخارجي عند تفسير أعمال الإرهاب؛ فلا يمكن إنكار تأثير أحدهما لحساب الآخر، مهما كان منطلقنا السياسي أو الفكري أو الأيديولوجي؛ وذلك لاعتبارين أساسيين: أولهما أن المرحلة الراهنة من تطور العلاقات الدولية تشهد بروز أهمية البعد الثقافي على الساحة الدولية، وكذلك تجدد الاهتمام بحقيقة تأثير هذا البعد وأتماطه، وبالطبع يقع في قلب هذه الاهتمامات منطقة العلاقة بين الإسلام والغرب. ولذا لا يمكن النظر الآن إلى "الثقافي" بالمنظار التقليدي الذي لم يكن يعتبره في صميم تفاعلات السياسة أو دراستها، فلقد أضحى "الثقافي" سياسيًا بأشكال عدة، وخاصة في ظل إعادة تعريف "السياسي" على صعيد العلم والحركة على حد سواء؛ ولعل السؤال الذي يجدر الإجابة عنه بموضوعية وعلمية هو: لماذا صعد "الثقافي" إلى ساحة أولويات القوى السائدة في النظام الدولي؟ ولماذا تهتم مثلاً بمتطرفي العالم الإسلامي ولا تنظر إلى المتطرفين السياسيين المتحالفين مع المتطرفين الدينيين في الإدارة الأمريكية منذ عام ٢٠٠٠؟ ولهذا فإن التوازن في النظر والتدبر ضروري وهام؛ لأنه لا يمكن التركيز على البعد الثقافي لدى المسلمين عند تفسير الإرهاب ونسقطه لدى الآخر عند تفسير سياساتهم تجاهنا وتجاه العالم.

بل يجب علينا أن نعي أن الاتهام ليس للمسلمين فقط الآن بل للإسلام أيضًا هو اتهام ثقافي ذو وظيفة سياسية أساسية، وعلى نحو يستكمل مشوار السياسة الأمريكية في توظيف "الثقافي"، وفي قلبه "الدين"، بأتماط متعددة وفي حالات متتالية لتحقيق "السياسي والاقتصادي"، وذلك بالرغم من كل المقولات عن أهمية العلمانية وعن فصل الدين عن السياسة، وعدم توظيف الدين في السياسة؛ وهي

إشكاليات هذه الأبعاد والجدال بينها تبين ثلاثة أمور أخرى.

الأمر الأول هو: خطأ الرؤية القائمة على

الاستقطاب والثنائية بين الجانبين الثقافي والسياسي (سواء في تشخيص وتفسير الدوافع للإصلاح، أو في تصميم السياسات وتحديد أولوياتها)، ومع الأخذ في الاعتبار الفروق بين المواقف المعرفية التأصيلية والفكرية، وبين المواقف السياسية؛ فإنه لا يجب -وفق منظور حضاري قيمي- الفصل التعسفي بين هذين الجانبين أو اعتبار أحدهما متغيراً مستقلاً والآخر تابع؛ ذلك لأن السياسي / الاستراتيجي لا بد وأن يكون قيميًا، كما أن الديني/ الثقافي ليس بالضرورة منقطعاً عن المصالح، كما أنه أيضًا وبمعناه الواسع (غير المحصور في العقيدة فقط أو الثقافة بالمعنى الضيق) في صميم السياسات وإدارة المصالح والصراعات.

ومن ثم؛ فإن النظر والتدبر في الإصلاح يقتضي الرؤية الشاملة والكلية والاستراتيجية، باعتبارها الأساس في الإصلاح الرشيد والفاعل؛ فهي التي تساعد على تجاوز الثنائيات في المجالات والأدوات (ديموقراطية أولاً أو عدالة اجتماعية، ديموقراطية أولاً أم تنمية اقتصادية، ديموقراطية أولاً أم تغيير ثقافي أو العكس في هذه الثنائيات).

وبناءً عليه يصبح "الثقافي/ الحضاري" بمعناه الواسع هو البيئة والإطار، وهو المتغيرات الوسيطة الفاعلة في إنجاز العمليات الجامعة بين المدخلات والمؤدية إلى المخرجات.

الأمر الثاني: إن التفاعل بين قوى الحفاظ على

الثابت، مع الاستجابة للتغيرات بما لا ينال من هذه الثوابت وبين قوى الاستجابة للمتغيرات دون اعتبار للثابت؛ إنما ترتحن بسياق التفاعل ومحدداته: هل هو سياق التثاقف والتفاعل التلقائي الذي ينساب عبر عمليات التفاعل الإنساني والحضاري الهادئة، والذي تتشكل في ظلها موازين العلاقة بين المجموعتين من

المقولات التي تبرز أساسًا في مواجهة "الإسلاميين" بكل تياراتهم الوسطية والراديكالية على حد سواء.

- ومن ناحية أخرى: القول إن النقد للفكر السياسي الإسلامي ليس نقدًا للإسلام يستوجب من البعض الثورة عليه أو الحساسية ضده. والفكر المتطرف موجود دائمًا، على اعتبار أنه نمط من أنماط الفكر لا يمكن إنكاره، ولكنه الاستثناء في كل الأحوال. وما يدفعه للبروز والتجسد المادي هو ظروف محددة؛ ولذا فلو لم تكن هناك سياسة الولايات المتحدة وإسرائيل لأضحى الفكر والسلوك الإرهابي أكثر ضيقًا وأكثر تقييدًا. وفي المقابل فالفكر المتطرف ليس مجرد رد فعل للاستعمار أو السياسات الظالمة، فتلك الأخيرة لا تنشئه ولكنها تكشف عنه. ولذا فلو كان الإرهاب مجرد رد فعل لكان اليابانيون والفيتناميون أولى بالقيام به بعد ١٩٤٥، و١٩٦٥ على التوالي. وبالمثل تفجيرات شرم الشيخ ليست مجرد انتقام أو رد فعل لما حدث من انتهاكات أمنية بعد تفجيرات طابا؛ ولذا فإن الإرهاب هو نتاج ثقافة عنف من ناحية، ونتاج عوامل عديدة محيطية من ناحية أخرى تجعله يبرز في مرحلة دون أخرى. ومواجهة الإرهاب على هذا النحو تحتاج لثقافة مضادة، بقدر ما تحتاج لتغيرات مجتمعية وسياسية.

المحور الثالث: نتائج التحليل: حول

كيفية تفعيل التغيير السياسي والمجتمعي:

المنطلقات والإجراءات:

إذا كان الربط بين الأبعاد السابق عرضها في خريطة واحدة يكشف -على الأقل من منظور قراءتي الذاتية- عن الخيط الناظم (النواة الصلدة) في حديث العلاقة بين الخصوصية الثقافية والإصلاح السياسي ليس في مصر فقط، بل والعالم العربي والإسلامي؛ فإن

ليس في صالح مطالب الإصلاح الرشيدة والسريعة، ومن ثم -وفي مقابل- سيناريو الانفجار الشعبي الذي لن يبقى على شيء، أو سيناريو استمرار الإرهاب وتصاعده؛ فإن السيناريو الوسيط هو حراك مدني وشعبي يساند بفعالية نخب المعارضة، ويخلق طاقة ضغط حقيقية على النظام القائم من أجل إصلاحات مجتمعية وسياسية رشيدة. ولكن يظل السؤال: ما هو مصدر هذه الطاقة وهذا الحراك المرتقب، وما هو إطاره المرجعي ومن الذي يقوده؟ وكيف؟

الجدير بالذكر أن البعض^(٥٢) يتحدث عن أسلمة الديمقراطية على اعتبار أنها السبيل لتحقيق الاستقرار والتنمية ومقاومة الإرهاب في العالم الإسلامي، ويعني بذلك صياغة ركائز الديمقراطية (وهي الاختيار، التنافس، حكم القانون) بمفردات إسلامية يعينها جمهور الناس.

الأمر الثالث: إن التمسك بالخصوصية الثقافية بصفة عامة، وبالنواة الصلدة في خصوصيتنا بصفة خاصة (الدين)، ليس بالضرورة ضد متطلبات الإصلاح أو عائقاً أمامه.

وإذا كانت تجرّتي الصين واليابان -التي يجري دائماً المقارنة بينهما وبين تجربة مصر- قد حققتنا نجاحهما على عكس مصر لأنهما -وفق رؤية البعض^(٥٣)- قد أسقطتا قضية "النواة الصلدة" أي الدين؛ إلا أنه وفق رؤى أخرى فالحك ليس عامل الدين فقط، ولكن أي نمط من الأديان؛ لأن البوذية والكونفوشية، وإن كانت أديان وضعية، إلا أنها النواة الصلدة للخصوصية الثقافية لهاتين التجربتين، ولقد كانت هذه الخصوصية -فيما عرف بالقيم الآسيوية- من أهم مفسرات نجاح هذا التجارب وفق رؤية اتجاهات بحثية متنوعة^(٥٤). وبناء عليه فلا محل لقبول فكرة عدم التمسك بالخصوصيات باعتبارها عائقاً، إلا أن موضع النواة الصلدة في خصوصيتنا (المرجعية الإسلامية) هو الذي يجب أن نلفظن إلى تميزه وتفرد

القوى، على النحو الذي يعكس أوزانها الفعلية في المجتمع، عبر عملية تاريخية ممتدة، أم هو سياق الضغوط والتأثيرات (من الداخل أو من الخارج)، التي تدفع لحدوث طفرات مصطنعة أو فجائية لصالح نخبة أو أخرى، يكون من شأنها الإخلال بالثقافة السائدة، على نحو يفرز اضطرابات ويحول دون حدوث الإصلاح الرشيد بمعناه الشامل، ذلك بالرغم من ارتداء هذه الطفرات أردية ما يسمى الإنساني المشترك عالمياً؟

فإن لكل من هذين السياقين تأثيراته على مفهومنا عن "الإسلام" النواة الصلدة في خصوصيتنا، وعن موضعه من الإطار المرجعي للإصلاح الشامل أو للإصلاح السياسي والإصلاح المجتمعي كل على حدة، مقارنة بمفهوم "الخبرة الغربية" عن الدين وموضعه من الدولة والمجتمع؛ ذلك لأن النموذج المعرفي الإسلامي هو نموذج مفتوح على المتغيرات، وإن كان مغلقاً على الثوابت. ولقد تعرض دائماً للتأثيرات الخارجية، ولكن الحديد في المرحلة الراهنة من ضغوط العولمة على هذا النموذج، متضافرة مع ضغوط الحرب الأمريكية على الإرهاب؛ هو امتداد التحديات إلى جمهور الناس وليس النخب فقط.

ولذا لم يعد حديث الخصوصية الثقافية (بوجهها السلبي المسئول عن التأزم أو بوجهها الإيجابي الذي يكمن في تجديده وتفعيله إمكانيات للخروج من هذه الأزمة) هو حديث خاص بخريطة النخب وتوازن علاقاتها، ولكن أضحى حديث مستقبل أمة بعد أن امتدت الضغوط والتأثيرات إلى خط الدفاع الأخير (ونخط التجديد المرتقب)، وهو الفضاء الثقافي لجمهور الناس، في محاولة للتغيير ليس هناك رضاء عام على أنها من قبيل الإصلاح الرشيد، بل الإصلاح الضال^(٥٥).

وإذا كان فريق يرى أن عمليات الإصلاح والتغيير تحركها عادة النخب، وليس الجماهير؛ فإن المرحلة الآنية من الخبرة المصرية تبين أن ميزان القوى

سواء في مناورات قوى داخلية، أو ضغوط قوى خارجية، أو عبر قنوات التحالف بينهما.

وبناء على كل ما سبق؛ فإن إشكالية كلية وجامعة بين الصفحات السابقة في الدراسة تتلخص في الآتي^(٥٥):

هل إعطاء أولوية للدفاع عن الخصوصية الثقافية والهوية والدين يؤثر على فرص إصلاح القوى المادية، على النمط الغربي التحديثي وأخذاً منه ونقلاً عنه؟ وهل الحفاظ على الهوية والمقومات الحضارية هو الشكل الوحيد للإصلاح من الداخل وبالداخل؟ وما معنى إذن الإصلاح من الداخل: هل يقتصر على الهوية فقط، أم يمكن أن يمتد إلى غيرها من القضايا؟ وما هي حدود العلاقة الصحية مع الخارج وضوابطها، بفرض عدم إمكانية فصل الداخلي عن الخارجي في عمليات الإصلاح الفكرية والسياسية والمجتمعية؟

هل نحن في الدائرة الحضارية العربية الإسلامية، ونظرًا للإرث التاريخي المعقد لعلاقتنا مع أوروبا والغرب بصفة عامة؛ أكثر اهتمامًا من غيرنا بالتهديد ضد الهوية والثقافة والدين؟ وهل ذلك نظرًا لموقعنا الجغرافي الحضاري في قلب الدنيا، والذي يجعل من منطقتنا عقدة استراتيجية تعرضنا دائمًا -وعلى عكس غيرنا- لضربات التدخل الخارجي بكل صوره وأشكاله بدون توقف، طالما لم يتحقق تطويعنا الحضاري الكامل؟

وهل يفسر هذا الوضع تركيز روافد إصلاحية أساسية -وهي القومية والإسلامية- على قضية مدى تأثير الهوية والخصوصية والاستقلال سلبياً بالإصلاحات التحديثية المفروضة تحت ضغوط الخارج؟ وهل هذا التركيز، وما ترتب عليه من انقسامات بين القوى الاجتماعية حول مرجعية الإصلاح؛ يفسر -كما ينحو البعض- فشل عمليات إصلاح القوى المادية، نتيجة استنزاف الجهود في صراعات الهوية والثقافة والدين، وما يترتب عليها من اتجاهات الانغلاق والتعصب والتطرف؟ أو العكس، أي أن تنجح

إصلاحات مادية -في ظل التبعية- وإن ظلت أبواق الدفاع عن الخصوصية تدق بدون صدى أو مردود إيجابي ملموس.

وإذا كان البعض قد أجاب ضمناً بالإيجاب عن هذه الأسئلة فإن هذا يجعلنا نتساءل صراحة: هل استبعاد قضية الهوية والخصوصية من جدالات الإصلاح هي سبيل نجاحه في منطقتنا؟ وما معيار النجاح عندئذ؟ إلا أن البعض الآخر كان أكثر وضوحاً وصراحة في الإجابة بالسلب. فعلى سبيل المثال يقول د. محاضر محمد في كتاب يجمع خطب وكلمات مختارة له تحت عنوان "الإسلام والأمة الإسلامية" (ص ٥١ - ٥٢):

"في وقت لاحق من التاريخ الإسلامي؛ نجد أنه ما من مجتمع إسلامي أو دولة بعينها بدأت سعيًا حثيثاً لإحداث التنمية وامتلاك المعارف والمهارات المختلفة لتعزيز قدراتها، بما يوفر لها إمكانية حماية الأمة الإسلامية، إلا وثار الجدل الديني العنيف والخلافات الحادة حول توجهها الجديد، الأمر الذي يؤدي إلى صرف العقول وتبديد طاقات المجتمع من خلال الانجرار وراء حملات الدفاع عنهم أنفسهم بالمسلمين المتقدمين في مواجهة هجوم السلفيين. وحتى إذا كان أعداء الإسلام يقفون على الأبواب، فإن المسلمين لن يجدوا حرجاً في تصعيد الخلافات والصراعات التي تعصف بمجتمعهم، وهي صراعات لم ينجحوا على مدى التاريخ في حلها... "فإن الدفاع عن المسلمين وبلداتهم، والدفاع عن الأمة في مواجهة الجذّفين وأعدائها الحقيقيين، سينتهي إلى الإهمال والنسيان... وهكذا نلاحظ أن انشغال المسلمين بخلافاتهم بين بعضهم بعضاً واندفاعهم باتجاه تصعيدها، غالباً ما يقودهم إلى الاستعانة بالكفار للقضاء على أعدائهم من إخوانهم المسلمين... "نتيجة لانشغال المسلمين بالجدل العقيم حول أيهم أحق بادعاء تمثيل الإسلام الصحيح؛ فإن مسيرة

بلداننا الإسلامية تمضي في اتجاه عكسي، متراجعة عن ركب التطور في العالم؛ لأنها عاجزة عن مواكبة التحولات التي تجري من حولها، مما يسهل على الآخرين الهيمنة عليها. وفيما تحاول الأطراف إلقاء اللائمة على المستشرقين بزعم أنهم ضلّوا المسلمين عن النهج الإسلامي القويم؛ فإنه لا يوجد أي طرف من بينها يجرؤ على تجاهل المستشرقين. أنا على يقين بأنه حتى إذا لم يكن هناك مستشرقون، فإن المسلمين لن يعدموا سبباً للاختلاف والجدل حول التفاصيل التافهة بشأن الدين والعقيدة"...

كذلك وفقاً للبعض الآخر (د. عواطف عبد الرحمن: "التحديات الثقافية للعولمة") فإن التيار الذي يركز على الأصول الثقافية ويعتبر الرجوع إلى الأصول الأولى للإسلام، الدرع الحقيقي الذي يحمي المجتمعات العربية الإسلامية من كل حروب التبعية والغزو الثقافي؛ هذا التيار الذي يرفض التحديث باعتباره المكافئ للتغريب هو التيار الذي غلب البعد الثقافي ذا الطابع الديني. وبذا فلقد كفى نفسه مشقة التصدي للمشكلات القومية والمحلية، سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي، مكتفياً بالتركيز على جبهة الهوية والثقافة والدين على حساب القضايا الاجتماعية والاقتصادية.

إلا أنني أرى -من ناحية أخرى- أنه يمكن النظر للأمر بمنظار آخر تقدم خبرات التاريخ وخبرات الزمن المعاصر الأدلة عليه.

فن ناحية: لقد أجمع العديد من المفكرين المسلمين والغربيين على حد سواء على ما في النظم التحديثية الغربية من مساوئ قيمية وأخلاقية وإنسانية تقتزن بالتقدم المادي الذي تحقّق؛ مما يقدّم سنداً لانتقادهما، والبحث عن أنماط أخرى للتجديد والإصلاح تراعي الحفاظ على هذه الجوانب القيمية والإنسانية، دون تحلّ عن أسباب التقدم المادي. (ولعل كتاب أبو الحسن علي الندوي: ماذا خسر

العالم بأخطا المسلمين، والذي سجل فيه رؤيته لوضع العالم الإسلامي مقارنة بغيره عند منتصف القرن العشرين؛ من بواكير الإنتاج المعاصر لهذا الاتجاه).

ومن ناحية ثانية - لا يمكن إنكار أن التحديث متحيّز، فهو يحمل معه فلسفته ومنظومة قيمه ورؤيته للعالم، ويفرضها على المجتمعات التي تنهج التحديث. وإذا كانت الجذور العربية الإسلامية في مجتمعاتنا تضرب في أعماق التاريخ وترتبط بالعقيدة الدينية؛ فإن عمليات الإصلاح المصحوبة بقيم وعادات غريبة لن تقدم إلا مزيجاً غير متجانس لا يمكن أن يستند عليه نهضة أو إصلاح حقيقيان.

ومن ناحية ثالثة - لا يمكن الفصل بين مشاريع السيطرة الاستعمارية والإمبريالية، وبين أدواتها للاختراق الثقافي؛ وهو الاختراق الذي يقوم على مفهوم التفوق الثقافي الأوربي أو الغربي على الثقافة العربية، مما حال دون نمو مشروع ثقافي حضاري عربي إسلامي جديد، ناهيك عن مخاوف التفكك الثقافي الناجم عن ضرب الأواصر والروابط، وعلى رأسها اللغة العربية والتاريخ. ومما لا شك فيه أن من أقوى الأدلة على ذلك المرحلة الراهنة من الهجوم الخارجي على أمتنا من خلال مدخل ثقافتنا، باعتبارها -هذه المرة- حاملة جذور الإرهاب وعدم الاستقرار في العالم؛ ومن ثم الحاجة لتغييرها تحقيقاً لأهداف الحرب الأمريكية على الإرهاب؛ وهي الحرب التي تقوم تحقيقاً لأهداف أخرى تتحقّق في رداء هدف محاربة الإرهاب. ومن بين هذه الأهداف أهداف دينية تتصل بالعداء للإسلام، الذي تحمله الأصولية المسيحية الحاكمة الآن في الولايات المتحدة.

هذا ويجب علينا أن نواجه أنفسنا بهذه الحقيقة؛ أي كيف أضحي الدين يلعب دوره بوضوح وصراحة في تبرير السياسة الأمريكية، وتشكيل دوافعها وأهدافها؛ ومن ثم يجب أن نكف عن إنكار أن هناك بعداً دينياً واضحاً في السياسات الإقليمية والعالمية

الحداثة، أم أن هذه القاعدة هي التي تلجأ لهذا الفكر ليبر لها فشلها وجودها؟

مما لا شك فيه أن الفكر التقليدي الديني الذي لا يدفع للتغيير؛ هو ذلك الفكر الذي تسانده النخب الحاكمة الاستبدادية؛ لأنه يمكنها من استمرار تفرداها بالسلطة دون معارضة. ولهذا فإن هذا الفكر الديني ليس بحاجة لإلغاء أو إقصاء، ولكنه بحاجة "لتجديد"؛ ليصبح قوة محرّكة لهذه القاعدة نحو مزيد من التغيير والإصلاح؛ لأن آفة دعاوى الإصلاح الراهنة هي تفكك وضعف القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في الإصلاح، وحاجتها لتحويل مطالب الإصلاح إلى قوة حركة سياسية فعالة. فهل يمكن أن يصبح الفكر الديني التجديدي قوة دافعة في هذا السبيل؟ ولكن كيف يمكن إصلاح وتجديد هذا الفكر؛ ولتحقيق هذه الغاية أساساً، وليس غايات أخرى، تلك التي يسعى إليها الداعون من الخارج الآن إلى ما يسمى تحديث الدين الإسلامي، والذين يرفعون شعار الإسلام الليبرالي، المدني الديمقراطي، والذين يقترحون سبلاً للتجديد أصبحت تثير الغضب والرفض، ليس من جانب الإسلاميين فقط، ولكن من جانب القوى الوطنية جميعها، لأنها لا تنبع من الإسلام فقط؛ بل تسعى إلى تغييره وليس تغيير المسلمين؟

خلاصة القول: إن إشكاليات الواقع الراهن للعملية الإصلاحية في مصر، وفي الوطن العربي والعالم الإسلامي برمتها؛ إنما تحمل في طياتها دلالات هامة بالنسبة لعدد هام من الإشكاليات التي يطرحها الواقع الراهن: حجم التدخل الخارجي في العملية الإصلاحية، ونمط توظيفه للبعد الثقافي، ونتائجه المحتملة، وموضع الدين والهوية من السجلات بين الأطر المرجعية المتنافسة للإصلاح، وموقف هذه الأطر من أطروحات الضغط الخارجي، وسبل تحويل مطالب الإصلاح إلى خطط عمل وحركة تضغط من أجل

تنفيذها قوى اجتماعية واسعة، تقدم المساندة اللازمة لهذه الإصلاحات، على أساس أن تلك الأخيرة تعبر حقيقة عن مصالح هذه القاعدة الواسعة، وليس عن مصالح نخب ضيقة سواء الحاكمة أو المتحالفة معها باسم التحديث، والتي تقصي ما عداها من النخب القومية والإسلامية، بالرغم من اتساع قواعدهم الشعبية مقارنة بقواعد النخب الحاكمة.

كل هذا يحدث في المرحلة الراهنة الحافلة بتحديات السياسة الأمريكية -تخطيطاً وتنفيذاً- في نطاق ما يسمونه تحديث الدين الإسلامي كسبيل من سبل مكافحة ما يسمونه الإرهاب، وكذلك في نطاق العدوان العسكري والاحتلال العسكري الذي يسعى لاقتلاعنا ابتداءً بنموذج فلسطين ثم العراق ثم لبنان، والذي يتم تحت دعاوى فرض وليس نشر الديمقراطية في العالم ومحاربة الإرهاب.

فهذه التحديات الخارجية الأمريكية بصفة خاصة؛ هي التي تحمل معها الآن الطبعة الأخيرة لما درجت عليه التدخلات الخارجية من توظيف الثقافة في تحقيق أهدافها، سواء من حيث الادعاء بأن ثقافتنا في حاجة لتغيير لتصبح أكثر ملائمة مع متطلبات التحديث، أو من حيث الادعاء أن التغيير في مجتمعاتنا يحتاج لتبني ثقافة التغيير، على اعتبار أن مجتمعاتنا لتمسكها بقيمها وتقاليدها تبدو كأنها مجتمعات جامدة لا تقبل التغيير.

إن الدراسة على هذا النحو تكون قد قدمت للقارئ تحفيزاً للتفكير المقارن في إشكاليات تغيير الثقافة أو ثقافة التغيير، أملاً في الوصول إلى رؤية شاملة عن فلسفة الإصلاح المطلوب، وموضع الثقافة من سياسات تطبيقه، ومن جهود مقاومة الضغوط الخارجية الراهنة؛ حيث أضحت ساحة الثقافة هي آخر ساحات الهجوم علينا باسم التحول الديمقراطي ومكافحة الإرهاب والتعصّب والانغلاق ومقاومة التغيير، كما أضحت أيضاً الثقافة آخر خطوط

(١٠) حول موقف الاتحاد الأوروبي ومفاهيمه عن الإصلاح في العالم العربي مقارنة بمفاهيم ومواقف الولايات المتحدة، وكيف يظهر فيها الوسط بين الأبعاد الثقافية والسياسية، وعلى نحو يفسح مساحة "للإسلام" على أكثر من مستوى انظر على سبيل المثال:

- د. نادية محمود مصطفى: أبعاد الدور السياسي لأوروبا وحدوده: إشكالية الاستمرارية والتغيير، شعون عربية، ١٢١، ربيع ٢٠٠٥.

- د. نادية محمود مصطفى: البعد الثقافي للمشاركة الأوروبية المتوسطية، بحث مقدم إلى ندوة أوروبا وإدارة حوار الثقافات الأوروبية المتوسطية، برنامج حوار الحضارات، إبريل ٢٠٠٥، تحت الطبع.

- د. عمرو الخمراوي: الاتحاد الأوروبي وقضية الإصلاح السياسي في الوطن العربي. (في) د. مصطفى كامل السيد (محرر) مرجع سابق.

- د. سمعان بطرس فرج الله (محرر) مصر والمتوسطية: مشروع مصر ٢٠٢٠، منتدى العالم الثالث.

- د. جان نويل فرييه: الاستقرار أو الديمقراطية: في الصعوبة التي تواجهها أوروبا بين تشجيع الديمقراطية أو استقرار الأنظمة السلطوية (في) د. وفاء الشريبي (محرر) الاتحاد الأوروبي والوضع السياسي الجديد في الوطن العربي (١٩٩١-٢٠٠٣)، مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٥.

(١١) انظر على سبيل المثال: أعمال مؤتمر "مشروع الشرق الأوسط الكبير والأمن في المنطقة العربية" الذي نظمه مركز البحوث والدراسات السياسية في ديسمبر ٢٠٠٥، تحرير د. نادية مصطفى، د. باكينام الشراوي (تحت الطبع). وبالرغم من أن بحوث المحور الأخير قد خصصت لموضوعات ذات أبعاد ثقافية أساساً إلا أن بحوث المؤتمر الأخرى قد تناولت هذه الأبعاد بمدخل أو آخر.. انظر أيضاً:

أعمال مشروع التربية المدنية الذي أجراه مركز البحوث والدراسات السياسية، (تحت الطبع) وخاصة البحث الختامي في المشروع: د. سيف الدين عبد الفتاح: بين الصيغ العالمية للتربية المدنية والصيغ التي تعكس الخصوصيات الثقافية: إشكاليات أجنده الموضوعات، ومنظومة القيم، والذي حلل فيه الدوافع والأهداف العولمية للسياسات الأمريكية والغربية بصفة عامة التي توظف الأبعاد والأدوات الثقافية والدينية تجاه العالم العربي والإسلامي.

مرحلة ما قبل الثورة إلى مرحلة التعددية والانفتاح، القاهرة ٢٠٠٠.

(٦) انظر على سبيل المثال: د. مصطفى كامل السيد (تحرير) الإصلاح السياسي في الوطن العربي، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، ٢٠٠٦.

- (مجموعة مؤلفين): الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤.

- د. ثناء فؤاد عبد الله: مستقبل الديمقراطية في مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥.

(٧) انظر على سبيل المثال: السيد ياسين: الإصلاح العربي بين الواقع السلطوي والسراب الديمقراطي، ميريت للنشر، القاهرة، ٢٠٠٥، الفصل الرابع.

- د. طلال العترسي: دولة بلا رجال: جدل الإصلاح والسيادة في الشرق الأوسط، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥ (الفصل الثالث: فساد في الأرض، الفصل ٢: حوار بلا سيادة).

(٨) انظر على سبيل المثال:

- د. نازلي معوض (محرر): الخبرة السياسية المصرية في مائة عام، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠١.

- د. علا أبو زيد (محرر): الفكر السياسي المصري المعاصر، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣.

(٩) حول الأبعاد الثقافية الحضارية في تفسير أحداث الحادي عشر من سبتمبر وتداعياتها وخاصة ما يسمى الحرب الأمريكية على الإرهاب ودلالاتها بالنسبة للتحديات التي تواجه العالم الإسلامي انظر على سبيل المثال:

- د. نادية محمود مصطفى: أولى حروب القرن الواحد وعشرين: السياسة الدولية، ٢٠٠٣.

- د. نادية محمود مصطفى (محرر): السياسة الأمريكية تجاه الإسلام والمسلمين، برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢.

- د. نادية محمود مصطفى: الأبعاد الثقافية للعولمة السياسية/ الاقتصادية، حوار العرب، مارس، ٢٠٠٥.

الدستورية في مصر، تناولت على التوالي المراحل التالية: الدستور الإسلامي، المشاريع الليبرالية، دستور ٢٣ ومشروع ١٩٥٣ - ١٩٥٤، مشاريع اللجان الحكومية - صدقي - عبد الناصر - السادات، دستور ١٩٧١، الجدل الراهن حول التعديل الدستوري.

وشارك في هذه الحلقات مجموعة خبراء من الأكاديميين والناشطين المدنيين وأصحاب الأدوار السابقة في وضع مشروعات الدساتير محل الاهتمام. أعمال هذه الحلقات تحت التحرير من جانب منسقيها أ. محمد حاكم، أ. هبة رؤوف.

(٤١) انظر على سبيل المثال مداخلة المستشار طارق البشري في الحلقة التي نظمها مركز البحوث والدراسات السياسية بعنوان التعديل الدستوري وقانونا تنظيم مباشرة الحقوق السياسية ونظام الأحزاب في نوفمبر ٢٠٠٥، شارك في مناقشة موضوع التعديل الدستوري كل من أ.د. علي الدين هلال، المستشار طارق البشري (تحت التحرير والطبع).

(٤٢) على سبيل المثال: محصلة مداخلات المشاركين (في الحلقة النقاشية بعنوان: "الجدال الراهن حول تعديل الدستور في تاريخ المسألة الدستورية في مصر"، مرجع سابق؛ وهم: د. محمد نور فرحات، د. عاصم الدسوقي، د. محمد السيد السعيد، أ. السيد ياسين، د. أسامة الغزالي حرب، د. سيف الدين عبد الفتاح، د. نادية مصطفى، د. يحيى الحمل، د. إبراهيم درويش.

(٤٣) د. علي جمعة، التجربة المصرية (٤)، الأهرام، ١٧/٧/٢٠٠٦.

(٤٤) أفكار هذا الجزء من الدراسة تبلورت ونضجت عبر سلسلة من الأنشطة التي مارست فيها تفاعلاً حياً ومباشراً مع خريطة غنية من التوجهات والرؤى لا يمكن مقارنتها - من حيث دلالاتها الحية - مع القراءة عن هذه الموضوعات، فاللقاءات المباشرة تكشف عما لا يمكن أن تكشفه كلمات الصفحات عنه أذكر منها:

١ - ندوة "الإرهاب" التي نظمتها الهيئة القبطية الإنجيلية في شرم الشيخ في ٢٧-٢٨ أغسطس، ٢٠٠٥

٢ - ندوة التعديل الدستوري التي نظمها مركز البحوث والدراسات السياسية في ٢٩/١١/٢٠٠٥

٣ - حلقة نقاش: المسلمون والمسيحيون بين العزلة والتطرف: تحديات الجماعة الوطنية التي نظمها برنامج حوار الحضارات في ٢٦ نوفمبر، ٢٠٠٥

- Alexander Lennon: The Battle for hearts and Minds: Using Soft power to undermine terrorists networks, CSIS, 2003.

- Gilles Kepel, The war for Muslim Minds: Islam and the West (2004).

(٣٣) المقدمة العامة لمشروع تجديد الخطاب الديني، مشروع بحثي جماعي نفذه مركز البحوث والدراسات السياسية (٢٠٠٤ - ٢٠٠٥)، تحت إشراف وتنسيق د. نادية محمود مصطفى ود. إبراهيم البيومي غانم (أعماله تحت الطبع).

(٣٤) تناولت بحوث هذا المؤتمر الموضوعات التالية: تجديد الخطاب الديني من الحملة الفرنسية إلى الحملة الأمريكية: خطاب الهوية وهوية الخطاب (د. سيف الدين عبد الفتاح)، تجديد الجدل النظري حول الدين والعلمنة: ما قبل تجديد الخطاب الديني (أ. هبة رؤوف)، اتجاهات الجدل حول تجديد الخطاب الديني في مصر (د. علي ليلة)، خريطة الخطاب الديني في مصر (د. أحمد زايد)، تجديد الخطاب الديني الإسلامي في الكتابات الغربية: ضرورة حضارية أم مناورة سياسية (د. أماني مسعود)، تجديد الخطاب الإذاعي في شبكة القرآن الكريم (د. فوزي خليل)، تجديد الخطاب الديني في مقررات التعليم (د. أحلام فهود)، تجديد الخطاب الديني في مصر: تحليل آراء عينة من الجمهور العام (د. إبراهيم غانم).

(٣٥) تقرير عن قضايا واتجاهات المناقشة في الندوة التي نظمها مركز البحوث لمناقشة المشروع البحثي ضمن أعمال المشروع، من إعداد د. إبراهيم البيومي غانم، أعمال المشروع تحت الطبع.

(٣٦) د. علا أبو زيد (محرر): التربية المدنية في مصر: حاضرها ومستقبلها، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٥.

(٣٧) انظر التقرير الختامي في المرجع السابق: إعداد د. علا أبو زيد، د. نادية محمود مصطفى، ص ٣٧٣ - ٣٧٤.

(٣٨) انظر أعمال مشروع التربية المدنية "تشخيص تقييم إصلاح، إشراف وتحرير د. نادية مصطفى، مركز البحوث والدراسات السياسية (تحت الطبع).

(٣٩) انظر تفاصيل هذه الجدالات في التقرير الختامي للمشروع إعداد د. نادية محمود مصطفى في: المرجع السابق.

(٤٠) عقد مركز البحوث والدراسات السياسية بالتعاون مع المركز الفرنسي للوثائق والدراسات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية سلسلة من حلقات النقاش تحت عنوان تاريخ المسألة

