

انتصار الدولة على الإسلام: صناعة دين الدولة لتمكين الدولة الحديثة في مصر

إبراهيم الهضيبي
باحث مصري



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

1- مقدمة

عزّل الرئيس محمد مرسي وسقوط حكم الإخوان لم يكن تراجعاً كبيراً فحسب لجماعة الإخوان المسلمين أو "المشروع الإسلامي" الذي حملته مدة ثمانين عاماً، وإنما كان في أحد أهم أبعاده مسماراً آخر في نعش مشروع الدولة المصرية الحديثة المتشكلة منذ بداية الثلث الثاني من القرن التاسع عشر، والتي مثل الإسلاميون أحد أهم تجلياتها، وكان وجودهم في السلطة ملاذها الأخير في الحفاظ على نمط حكمها، القائم على المركزية، وفوقية الدولة، وتنميط وتشبيء السكان، بعد أن صبغتهم بهذه الصبغة طيلة عقود.

فبُعِد وصول محمد علي للحكم سنة 1805م، بدأت الدولة الحديثة في التشكل، وكانت أولى مؤسساتها ظهوراً الجيش والبيروقراطية ثم التعليم الحديث، وسبقت هذه الدولة في الوجود الأمة المصرية كاتنماء جامع للمصريين، فقامت بتشكيله، واستندت في ذلك إلى مرتكزات عدة من أهمها إعادة إنتاج الإسلام - باعتباره الدين السائد- ليصير ديناً مصرياً، حديثاً، دولتياً، فكانت جماعة الإخوان (وبصورة أقل الحركات الإسلامية الأخرى) هي التجلي الاجتماعي الرئيس لهذا الدين، فأصبحت الدولة هي المطلق، تولّى إنتاجها قسمان: متدينون بدينها (أي يتبعونها بواسطة)، ومتدينون بها (أي يتعاملون مع منطقتها ومصالحها كمطلق بلا وسيط)، وهكذا احتلت الدولة قلب المشهد السياسي، ونجحت بسحرها وسلطانها في تطويع الكافة لمنطقها، حتى صارت جلّ معارضتها مقتصرة على بعض ممارساتها وتوجهاتها وخادمة في الوقت ذاته لأصولها ومنهجها.

وتذهب هذه الورقة إلى أنّ صعود الفكرة الإسلامية الحديثة المتمثلة دولتياً في خطاب تقنين الشريعة، ومجتمعياً في شعبية الحركات الإسلامية، إنما مثل انتصاراً للدولة على الإسلام، بمعنى نجاحها في تفكيك المنظومة الإسلامية التي كانت سائدة قبلها، واستبدالها بـ"دين الدولة"، غير أنّ اندلاع الثورة المصرية وتطورات صراعاتها أحدثت جروحاً قاتلة في هذه الدولة - بتجلياتها الإسلامية والعلمانية جميعاً، وأعطبت نمط عملها على نحو يكاد يستحيل معه الإصلاح والترميم.

فالمصرية - كغيرها من الهويات الوطنية - هي أمر مصطنع أو "متخيّل" بحسب بينيدكت أندرسون، وصناعتها هذه كانت ضرورية في العصر الصناعي، الذي احتاج "تناسجاً اجتماعياً في إطار وحدة سياسية"¹، يمكن به تنميط الأسواق وتوحيد القوانين الحاكمة لها على نحو يساعد في اتساع السوق لاستيعاب الطفرة الإنتاجية، وتولت الدولة الحديثة الناشئة مهمة إحداث هذا التنميط من خلال "الوظائف الاقتصادية الضريبية

¹- Chatterjee, Partha. Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse. University of Minnesota Press, 2011, p. 5

للدولة وتخصيصها للموارد وتوظيف الناس في صفوفها المتضخمة، ويستكمل ذلك بنظام تعليم قومي ينتج كفاءات للتوظيف، وحقل ثقافي من وسائل الإعلام يعمل بلغة قومية معيارية²، أدت هذه العملية في المحصلة الأخيرة بحسب ميشيل فوكو إلى "صناعة" الفرد النمطي بدلاً من إجبار الناس على الالتزام بأنماط معينة، بحيث صارت "الخدعة الكبرى" للنظام التي هي السبب الرئيس في استقراره - كما يقول أنطونيو جرامشي - هي نجاحه في إيهام الناس بحرية اختيارهم، الذي يأتي في الحقيقة وفق أنماط يفرضها النظام، فتؤسس الدولة بهذه الطريقة - وبالتوازي مع تشكيلها أشكالاً للحكم - "إمكانية أشكال التزيير والتقليد والمحاكاة لأداء قوتها"³، أي أنها تضع الأنماط والأسس الحاكمة لمعارضتها والخروج عليها.

وفي الجملة تحاول "الهويات المتخيلة" الإجابة عن سؤال العلاقة بين الموروث والوفاة، وتتعامل مع هذه الإشكالية - بحسب بارثا تشاترجي - من خلال التصور الليبرالي القائم على الفصل بين المجالين العام والخاص، أو المادي والروحي، فتسلم بالتأخر في الأول وتقبل بالوفاة فيه، وتدعي الحفاظ على التراث من خلال ادعاء السمو الروحي والمحافظة على الموروث الروحي، والتسليم بالوفاة في الماديات يقصر "التخيل" في الهويات على الروحانيات، التي يعاد إنتاجها لتناسب المنظومة المادية الحاكمة، فتصير الهويات الجديدة - بحسب جوزيف مسعد - "مورثة أكثر منها تراثية"⁴، وتلعب المؤسسات - ومن أهمها الجيش ومؤسسة القانون بحسب مسعد في قراءته لتطور الهوية الأردنية - دوراً رئيساً في "صناعة" هذه الهويات الوطنية.

وتذهب الورقة إلى أنّ الدين الإسلامي - باعتباره المكوّن الروحي الرئيس - كان عنصراً رئيساً في الهوية المصرية الناشئة، غير أنّ عوامل عدّة ألجأت الدولة الحديثة إلى إعادة إنتاجه، منها ما يتصل بعلاقة هذه الدولة بالدولة العثمانية، ومنها ما يتصل بالحاجات التحديثية للدولة، وبتغير بنيتها، وعملية إعادة إنتاج الدين، أو اللجوء للتوريث، تمتّ بالأساس من خلال مؤسستي القانون والتعليم، وعمّ تأثيرها خريجي المؤسسات "التقليدية"، والفواعل من ذوي الدوافع الدينية والبيروقراطيين والعسكريين وغيرهم.

² - سامي زبيدة، الشطايا وتخيل أمة: حالة العراق، في كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية، تحرير إيمان حمدي، حنان سبيع، ريم سعد، ملك رشدي، ترجمة شريف يونس، دار العين للنشر - القاهرة، 2013، ص 306

³ - فينا داس، توقيع الدولة، مفارقة الغموض، في كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية، ص 325

⁴ - Masaad, Joseph. Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan. Columbia University Press, 2001, p. 7

2- ما قبل التحديث: الأنماط الاجتماعية في مصر

على الرغم من وجود بذور لتطور النظام الرأسمالي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر تمثلت أساساً في ازدهار تجارة البُن،⁵ والأثر الصادم للحملة الفرنسية - وما كشفته عن اتساع البون بين الشرق والغرب - على المجتمع، فإنَّ جُلَّ المؤرخين يصر على بداية التأريخ لمصر الحديثة بوصول محمد علي للحكم، ولعل السبب الرئيس في ذلك إنشاؤه دولة مركزية ذات آثار ممتدة، قادت عملية تحديث سلطوي بصورة مغايرة للنمط الطبيعي للتطور المجتمعي، أي أنّ التغيير الذي أحدثته لم يكن كمياً من حيث حجم النفوذ فحسب، وإنما كان أيضاً كيفياً يتصل بالفلسفة الحاكمة للدولة في دورها وعلاقتها بالمحكومين.

كانت إدارة المجتمع قبل وصول محمد علي للحكم تتم من خلال شبكة متداخلة من المؤسسات الأهلية، تتمحور بالأساس حول الهيئات المختصة بالعلوم الشرعية⁶ (وفي القلب منها الأزهر الشريف الذي صار "محور الحياة الفكرية في العصر العثماني"⁷) التي أشرفت على التعليم بأسره من خلال الكتاتيب والمدارس⁸، ولم يقتصر دورها على تعليم العلم، بل تخرج فيها المفتون، والقضاة الذين تولوا - في كثير من الأحيان - الوزارة بالإضافة للقضاء، كما زاد الترابط بين الأزهر والطرق الصوفية حتى وُصف الأزهر بأنه "مؤسسة صوفية"⁹ وكان كلّ مشايخ الطرق من الأزهريين، ومن خلال هذه الطرق وصل الأزهر لقطاعات أوسع من المجتمع، فلم يقتصر تأثيره على طلبة العلم، بل كان العامة يلجؤون بشكل متزايد لمشايخ الطرق طالبين الإرشاد الديني، وقد تداخلت هذه مع نقابات الحرفيين¹⁰ وتعاظمت الروابط بينهما فأنشئت طرق صوفية لأهل الحرف المختلفة، كالطريقة البيومية التي أنشأها الشيخ علي البيومي الأحمدى للجزارين، وكانت تهتم - مع التربية الروحية- بتعليم الجزارين الأحكام الشرعية للذبح، بعدما لاحظ الشيخ البيومي وقوع بعضهم في بعض الأخطاء خلال الذبح¹¹، وأنشئت طرق أخرى للنحاسين والتجار وغيرهم، كما اختصت بعض الطرق ببعض المناطق

⁵- انظر على سبيل المثال: Gran, Peter. Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840. Syracuse University Press, 1998

⁶- الأزهر الشريف هو بلا شك أهم هذه الهيئات، وكان المعتمد في التعليم، بيد أنه لم يكن مؤسسة بالمعنى الحديث، فلم تكن له مثلاً فروع في المحافظات، وإنما كانت الهيئات الدينية أينما وجدت تنضبط بضوابطه، ويديرها من درسوا على مشايخه، للمزيد حول هذه القضية انظر مجاهد توفيق الجندي: نظام الدراسة بالجامع الأزهر في عصر السيوطي، 2005

⁷- Hanna, Nelly. Culture in Ottoman Egypt, in Modern Egypt from 1517 to the End of the Twentieth Century M Daly (ed), 1998m p. 94

⁸- Lane, E.W., Manners and Customs of the Modern Egyptians, Cosimo Classics, p. 66-67, 2005

⁹- محمد صبري يوسف، دور المتصوفة في تاريخ مصر في العصر العثماني 1517-1798م، دار التقوى للنشر والتوزيع، بليبس- مصر، 1994، ص 64

¹⁰- كانت في مصر وقت وصول علي للحكم 64 نقابة، لكل منها شيخ يتولى إدارة العلاقة بينها وبين السلطة، وتنظيم شؤونها الداخلية، وله صلاحيات تأديبية واسعة عليها.

¹¹- قصة إنشاء الطريقة البيومية يتناقلها المشايخ شفاهة، ولم أقف على مصدر يروي القصة بكاملها، وإن كانت بعض أطرافها في "دور المتصوفة في مصر"، حيث يقول الكاتب "... كان كل حي يكتسب خاصيته المميزة له من ذلك الرباط القائم بين المنظمات الحرفية (الطوائف) والمنظمات الدينية (الطرق

الجغرافية، فأدت تبعاً لذلك وظائف اجتماعية أخرى، كتأمين الأحياء من أعمال النهب عند شيوع الفوضى من خلال نظام الفتوات،¹² فكانت النتيجة أنه بحلول نهاية القرن الثامن عشر، كان "قلة من المسلمين فقط هم الذين لا يتبعون أيّاً من هذه الطرق الصوفية،"¹³ واستندت كلتا المؤسستين الأزهرية والصوفية إلى الأوقاف لتمويل أنشطتهما،¹⁴ كما مولت الأوقاف الخدمات الأخرى كالرعاية الصحية والتعليم.

وبالإضافة لمنظومة الهيئات الدينية الإسلامية، شاركت هيئات أخرى في إدارة المجتمع، منها الكنيسة الأرثوذكسية التي تولت منذ 1738 سلطة الفصل بين الأقباط الأرثوذكس والكاثوليك في الأحوال الشخصية¹⁵، ونقابات الحرفيين التي بلغت إبان وصول علي للحكم 64 نقابة "لكل منها شيخ هو الوسيط بينها وبين السلطة" والقائم على أمورها¹⁶، ونظم العمدة والمشايخ، والمساجد، فكاد دور الدولة ينحصر في حماية الحدود وإقامة السدود وتنفيذ أحكام القضاة، بينما كان تأثيرها في المجتمع محدوداً،¹⁷ ولم يكن دورها مهماً في صناعة الهوية، فالانتماء كان لما فوقها (أي لدولة الخلافة التي تتبعها دولة محمد علي وإن اسمياً) ولما تحتها (من مدن وبلدان ظهرت كوحدات انتماء - بالتوازي مع المذاهب الفقهية والطرق الصوفية والحرف والمدارس - في الطريقة التي عبر بها الناس - ومنهم العلماء - عن أسمائهم).

كانت الطرق الصوفية هي التجلي المجتمعي الأهم للشريعة، التي لم تكن بالأساس قانوناً - بل لم يكن ثمة قانون مكتوب - وإنما كانت منظومة متكاملة تسري في المجتمع، علمياً بهيمنة الأزهر على التعليم، وعملياً من خلال الطرق الصوفية، التي قامت - بالإضافة للوظائف المذكورة أعلاه - بوظائف اجتماعية أخرى، كتأمين

الصوفية)، ذلك الرباط الذي كان يتضح في أوقات الأزمات بطريقة فريدة، وتبدو أصالة حي الحسينية وديناميته كما لو أنها قامت على تلك الوشائج بين طائفة الجزائريين والطريقة البيومية، فقد ارتبط نشاط الطريقة منذ نشأتها بحي الحسينية... فانتشرت الطريقة بصورة طبيعية بين جزاري الحسينية" اهـ ص 46-47، ويقول "فعلي البيومي (ت 1769م) كان خلوتياً ثم صار أحمدياً" ا. ه، ص 49

¹² - الفتوة بالأساس مقام في التصوف، وقد نقل اللفظ ليصير علماً على المرید الصوفي الذي يعينه الشيخ لحماية أهل منطقة معينة من النهب والسطو، ثم لما ضعفت الطرق للأسباب اللاحق ذكرها وصار الفتوة يتصرف بغير ضبط وتقييد من الشيخ صارت الكلمة علماً على صاحب النفوذ المسيطر على حي بعينه، وهي صورة الفتوة في الأدبيات المصرية مطلع القرن العشرين، ولم أقف على بحث مستقل عن تطور دور الفتوات، وإنما يوجد بعض أطرافه في الطبقات الكبرى لعبد الوهاب الشعراني، ورسالة الفتوة لإدريس التركماني الحنفي، وعموم كتب تراجم الصوفية، وبعض الكتب التي تتناول بعض الجماعات الوظيفية كالانكشارية، ويشير محمد صبري يوسف للعلاقة بين الطرق الصوفية ونظام الفتوات فيقول: "...وتشجيع العثمانيين للطرق بسبب الارتباط بين المتصوفة الأتراك والطوائف الحرفية من جهة، وبحركة الأخيان والفتوة من جهة ثانية" ص 45

¹³ - المصدر السابق، ص 49

¹⁴ - انظر إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر، 1998 دار الشرق، ومحمد صبري يوسف، دور المتصوفة في مصر

¹⁵ - المستشار طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، القاهرة-مصر 2004، ص 42

¹⁶ - محمد حسني، الحركة العمالية المصرية حتى 1952، أوراق اشتراكية، مركز الدراسات الاشتراكية، نوفمبر 2009

¹⁷ - حتى على المستوى التشريعي كان دور الدولة محدوداً، إذ اقتصر دور السلطان على تعيين القاضي، الذي لم يكن يحكم بقانون مكتوب، وإنما بالمعتمد من المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه، راجع - على سبيل المثال - عقود رسم القاضي، لابن عابدين الحنفي.

الأحياء من أعمال النهب عند شيوع الفوضى من خلال نظام الفتوات،¹⁸ والمشاركة في تنظيم الاحتجاجات و"الهبات" كما حدث في ثورتي القاهرة الأولى والثانية ضد الاحتلال الفرنسي في نهايات القرن الثامن عشر، وفي التصدي - مع الهيئات المجتمعية الأخرى - لحملة فريزر في 1807، على نحو أظهر "المقاومة المصرية أنها قادرة على إحراز نصر حاسم على الغزاة، بقوتها الذاتية، وبقيادتها وكبار المشايخ".¹⁹

3- الدولة الحديثة في طور التكوين

انشغل علي- إبان وصوله للسلطة - بتأمين حكمه عن طريق القضاء على المماليك، واستمرت معاركه معهم تنصدر أولوياته لوضع سنين حتى وقت مذبحة القلعة في 1811، وانصبَّ جهده بعدها على إنشاء دولة قوية، يستطيع أن يحقق بها طموحه في "إرث الخلافة العثمانية وإعادة بعثها على يديه"²⁰، فكان تركيزه منصباً على مؤسستين رئيسيتين، هما الجيش وجهاز إدارة الدولة، وأنشأ جيشاً محترفاً، وأسس نظام التعليم الحديث من غير أن يحلّ القديم القائم، وإنّما أقامه بموازاته، وأرسل البعثات التعليمية لأوروبا لتوفير الكفاءات القادرة على إدارة جهاز الدولة الناشئ، وكانت بيروقراطية محمد علي وجيشه نواة الدولة المصرية الحديثة، وفيهما تشكلت الهوية، إذ "لم يشيد الجامعة الوطنية في مصر حزب من الأحزاب أو أي جماعة أهلية، إنّما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق... (وكان) التنظيم المصري سابقاً على الوعي بالمصرية".²¹

استند علي في تأسيس الجيش والبيروقراطية إلى ذوي الكفاءات من المصريين والقوقاز والأترک والمماليك والأوروبيين، وذلك "بمنهج ذرائعي لم يصدر فيه عن تبين مسبق لمفهوم محدد للجامعة السياسية، وإنما حرص على استخدام المتاح تاريخياً وسياسياً وتوظيفه لبناء دولته"²²، ولم يكن ثمة قاسم مشترك يجمع بين هؤلاء جميعاً، وبدا الجامع الإسلامي - وهو أكثرها شمولاً- غير مناسب من جهتين؛ أو لاهما عدم الاستقلال لكونه لا يميز الدولة التي يسعى لتأسيسها عن محيطها العثماني، والثاني عدم الجامعة كونه يستبعد الأقباط والأوروبيين، فكانت الجامعة السياسية هي "المصرية" لا بالمعنى العرقي وإنما الثقافي الناتج عن الوجود المتأثر بشكل كبير بالموروث الإسلامي، فأمر محمد علي "بوجوب قراءة الفاتحة قبل البدء في أعمال التدريب

18- الفتوة بالأساس مقام في التصوف، وقد نقل اللفظ ليصير علماً على المرید الصوفي الذي يعينه الشيخ لحماية أهل منطقة معينة من النهب والسطو، ثم لما ضعفت الطرق وصار الفتوة يتصرف بغير ضبط وتقييد من الشيخ صارت الكلمة علماً على صاحب النفوذ المسيطر على حي بعينه، وهي صورة الفتوة في الأدبيات المصرية مطلع القرن العشرين.

19- طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص 13

20- طارق البشري، المسلمون والأقباط، ص 12

21- المستشار البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص 12

22- المستشار البشري، المسلمون والأقباط، ص 29

في الجيش، لأنها جامعة للفيوضات الأزلية، فإذا ما قرأها جنود الجهادية في أيام التدريب قبل الشروع فيه ثم باثروا التمرينات عقب القراءة كان ذلك مستوجباً للفيوض والبركات"، كما "أوحى" لبعض شيوخ الأزهر أن يشتركوا في الحملة "لإضفاء الطابع الشرعي على النشاط الجهادي"²³، و"اضطر" القائد الفرنسي للجيش "إلى اعتناق الإسلام تسهياً لهذه المهمة"، بعدما ووجهت قيادته بصعوبات جمّة من الجنود،²⁴ وفي المجمل فإنّ المصرية لم تطرح في هذا الوقت كإطار انتماء وإنما كإطار عمل مشترك.

وعلى غرار "التنظيمات" العثمانية، قامت "المصرية" وقت محمد علي على تصور إمكان الفصل بين الروحانيات والماديات، والقبول بالوافد في الثانية دون الأولى، فتأسس الجيش المصري على أسس قتالية حديثة، وبلغ نصيبه ما يتراوح بين 33 و60% من الإنفاق السنوي في الفترة بين 1805 و1847²⁵، وصار الأقوى في الشرق الأوسط²⁶، كما ظهرت البعثات التعليمية لأوروبا، التي "كانت تتجه في غالبها إلى ما يمكن تسميته وقتها بالصنائع كالطب والهندسة، وأما العلوم الإنسانية فكانت البعثات فيها جد قليلة"²⁷، ولم تتشكل هذه البعثات من المصريين "أولاد العرب"، وإنما كان جل قوامها في البداية من "الأتراك والجراكسة أو من المتمصرين من ذوي الأصول التركية والجركسية"²⁸، كما أنشئت في الوقت ذاته المدارس الحديثة التي جعلت التعليم "عملية منعزلة يكتسب الأطفال من خلالها مجموعة من التوجيهات والإرشادات"، بعدما كانت عملية شبه تلقائية ترتبط بالأساس بالدخول في المجتمع وتعلم الحرف.²⁹

لم تكن قدرة الدولة المصرية على تشكيل الجماعة الوطنية تكافئ قوتها المادية، غير أنّ مساراتها على مدار القرن التاسع عشر كانت ذات أثر بالغ على تطور المجتمع وتغيير نمط الحكم، وأولها مسار التمصير، الذي وضع البذور الأولى للجماعة الوطنية والتعامل مع "المصرية" باعتبارها هويّة، وقد بدأ ذلك سنة 1822 بضم محمّد علي أربعة آلاف مصري مسلم للجيش³⁰، قبل أن يجنّد سعيد الأقباط³¹ ويستبدل التجنيد الإجباري

²³- المستشار البشري، المسلمون والأقباط، ص 18

²⁴- محمد محمود السروجي، الجيش المصري في القرن التاسع عشر، دار عين، 2012، ص 16

²⁵- Egypt's Nineteenth-Century Armaments Industry. Dunn, John. 2, s.l.: Society for Military History, 1997, Vol. 61, p. 233

²⁶- 2. Goldschmidt, Arthur. Modern Egypt: The Formation of a Nation-State. Cairo: The American University in Cairo Press, 1990, p. 19

²⁷- المستشار طارق البشري، الحركة السياسية في مصر 1953/1945، دار الشروق، الطبعة الثانية، ص 34

²⁸- المستشار البشري، المسلمون والأقباط، ص 27

²⁹- Mitchell, Timothy. Colonising Egypt. University of California Press, 1998, p. 85

³⁰- المستشار البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، القاهرة- مصر 2004، ص 16-17

³¹- The State and the Church in Nineteenth Century Egypt. Afifi, Muhammad. 3, November 1999, Die Welt des Islams, Vol. 39, pp. 273-288, p. 282

بالجزية سنة 1855³². وجاء "تمصير القضاء الشرعي" بتعيين القضاة من قبل الوالي بدل الخليفة العثماني في السنة نفسها³³، وعرب رفاة الطهطاوي صحيفة الوقائع المصرية بعدما كانت التركية لغتها الرئيسية³⁴، وتحولت العربية إلى لغة رسمية للمخاطبات الحكومية سنة 1869، وعُين قضاة أقباط خلال حكم الخديو إسماعيل بالتزامن مع إنشاء المحاكم الحديثة، بحيث "صار القضاء قضاء مصرياً يخضع له المصريون عامة على أساس الجامعة الوطنية"³⁵، وتجلي التمصير بشكل أكثر وضوحاً في أعقاب ثورة 1919، بقانون منع تملك الأجانب للأراضي³⁶، وكذا إنشاء بنك مصر سنة 1920 (لتمويل الأنشطة الصناعية)، واتحاد الصناعات بالقطر المصري³⁷.

ثاني المسارات كان التحديث القائم على أن تقتحم الدولة "المجتمع وتنظم العلاقات الاجتماعية وتستخرج الموارد وتستخدمها بطريقة محددة سلفاً"³⁸، بهدف الإدارة "الرشيدة" لشؤونه، وقد ظهر ذلك في إنشاء جيش محترف وجهاز بيروقراطي حديث (بدأ بتطوير ديوان الوالي في 1805، ثم رفع مستوى دواوين الجهادية والداخلية إلى درجة النظارة)، ونظام التعليم المدني الحديث، كما ظهر في سيطرة الدولة على الموارد الاقتصادية، بتأميم الأراضي الزراعية وإدخال العديد من الصناعات المملوكة للدولة، وإنشاء مشروعات الري³⁹ وإصدار القوانين المنظمة للعمل الزراعي والمحددة لنوعيات المحاصيل الزراعية، واستقدام العبيد للمشاركة في الأنشطة الزراعية⁴⁰ واستخدام عوائد التصدير في تطوير البنية التحتية، على نحو أدى لتزايد الوجود الأجنبي، إذ نجحت بريطانيا في الحصول على مشروع السكة الحديدية بين الإسكندرية والسويس⁴¹، ثم استخدم الخديو إسماعيل عوائد التصدير في مشروع تحديث القاهرة على النمط الفرنسي، في إطار ما يذهب البعض لكونه محاولة أعم لتغيير "نمط حياة الإنسان المصري... وغير التقويم من الهجري إلى الميلادي، وغير الساعة من العربي إلى الإفرنجي، وغير الأزياء، وغير نمط المعيشة"⁴²، وكانت من تجليات التحديث ظهور

³²- Farah, Egypt's Political Economy: Power Relations in Development, 2007, AUC Press, p. 100

³³- المستشار طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، ص 36

³⁴- المستشار طارق البشري، المسلمون والأقباط، ص 35

³⁵- المستشار طارق البشري، المسلمون والأقباط، ص 37

³⁶- Farah, Egypt's Political Economy, p. 29

³⁷- محمد حسني، الحركة العمالية المصرية حتى 1952، أوراق اشتراكية، مركز الدراسات الاشتراكية، نوفمبر 2009

³⁸- Owen, Roger. Egyptian Political Economy, MERIP <http://merip.org/mer/mer169/egyptian-political-economy>

³⁹- Farah, Egypt's Political Economy, p. 26

⁴⁰- Cuno, Kenneth M. African Slaves in 19th-Century Rural Egypt, International Journal of Middle East Studies, v 41, 2009, pp. 186-188

⁴¹- الدكتورة لطيفة محمد سالم، القوى الاجتماعية في الثورة العربية، دار الشروق، ص 13

⁴²- الدكتور علي جمعة، التجربة المصرية، نهضة مصر- القاهرة، 2008، ص 19

المجلس النيابي، وبداية وتزايد الاستناد إلى القانون المكتوب كألية لإدارة المجتمع والتدخل في شؤونه، واعتباره القانون أساس الشرعية التي كانت قبل ذلك متعددة، وفي بعض أبعادها دينية متجاوزة.⁴³

أما ثالث المسارات فكان الدولة، أي سطو الدولة على المؤسسات الأهلية، وفي القلب منها المؤسسات الدينية التي مزجت وظيفتها الدينية بوظائف اجتماعية أهمها تمكين المجتمع من التنظيم الذاتي لشؤونه وإيجاد نخب مستقلة نسبياً عن الدولة ولها صلات عميقة بفئات مجتمعية واسعة، ومن ثم فقد مثلت تهديداً للـ "سيادة" التي هي الفكرة المركزية للدولة الحديثة، التي أخذت بالتالي في بسط نفوذها التدريجي على تلك المؤسسات الأهلية (والدينية منها بشكل أخص) حتى أحكمت قبضتها عليها، كما حدث مع الأوقاف (بإنشاء ديوان عمومي الأوقاف سنة 1835م، وتحوله لنظارة سنة 1878، وعودته ديواناً سنة 1884، ثم وزارة سنة 1913، وبالتدخل في "مصارف" الأوقاف، بقانون رقم 48 لسنة 1946، ثم القانون 30 لسنة 1957)، والطرق الصوفية (بإصدار فرمانات اعتماد شيخ مشايخ الطرق، ثم تدخل الدولة لـ "تحديد مجالات السلطة لكل من شيخ السجادة البكرية وشيخ الأزهر"، فأصدر لائحة الطرق الصوفية في 1895م، فلائحة 1903م، وتعديلاتها 1905م، وصولاً للقانون 118 لسنة 1976⁴⁴)، والأزهر الشريف (بتعيين شيخه بعد وفاة الشيخ الباجوري سنة 1860م، وكانت الدولة قبل ذلك لا تتدخل مطلقاً في تعيين الشيخ الذي كان يتم باختيار علماء المؤسسة⁴⁵)، ثم بدأت مساحات استقلال الأزهر عن الدولة تتآكل بإصدارها القوانين المنظمة له، بدءاً من التنظيم القانوني لطريقة الحصول على العالمية في 1872، فالتحديد القانوني لمؤهلات المدرس الأزهر في 1885، فتأليف مجلس عالٍ لإدارة الأزهر 1908، فتحديد اختصاص شيخ الأزهر في 1911، فتحديد نظم التعليم في الأزهر سنة 1930، ووصولاً لقانون 103 لسنة 1961 الذي أحال الأزهر جامعة حكومية وشيخه موظفاً عاماً، فكانت المحصلة النهائية أن قامت الدولة بتصفية "مؤسسات المجتمع التقليدية، ليس لإحلال المؤسسات الأهلية الشعبية الجديدة محلها، ولكن لإحلال السيطرة المركزية للدولة الحديثة محلها، وهي التي قضت تبعاً على التكوينات الأهلية التقليدية لا لتفسيح لتكوينات شعبية أهلية أحدثت وأكفأ من حيث الإدارة اللامركزية واتخاذ القرارات

⁴³- تظهر فكرة الشرعية المتجاوزة - على سبيل المثال - في الأوقاف، التي لم تكن تتأسس وفقاً لقانون مكتوب وإنما تستمد شرعيتها من مصدر متجاوز للدولة والقانون وهو الشرع الشريف، وكذلك الاحتساب العام (بخلاف وظيفة المحتسب التي كانت تحتاج لرسم الحاكم)، والطرق الصوفية، وقد أثمرت هذه الشرعية المتجاوزة ما يسميه الدكتور إبراهيم البيومي غانم "المجال المشترك" بين المجتمع والدولة، والذي يقوم على "أساس قاعدة نظرية مستقلة في أصل وضعها (عنهما، وهي الشرع الشريف)... ويسهم في تكوينه الحكام والمحكومون...". (بحقق) فائدة مشتركة لكل من المجتمع والدولة معاً، للمزيد عن المجال المشترك انظر إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر، دار الشروق، ص ص 27-28.

⁴⁴- الدكتور عمار علي حسن، التنشئة السياسية للطرق الصوفية، دار عين.

⁴⁵- Hanna, Nelly. Culture in Ottoman Egypt, p. 90

الذاتية، ولكنها قضت على القديم لتنتهي الوجود الذاتي لمؤسسات تعتمد على فكر وأعراف وصلات اجتماعية راسخة، ولتنتشى واجهات مؤسسات حديثة تنشأ وتعمل تحت الهيمنة السيادية لجهاز الدولة القابض".⁴⁶

4- الدولة من الوجود إلى الحكم

كان الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ومع الثلث الأول من القرن العشرين مفصلياً في إعادة إنتاج الهوية المصرية، إذ كان سلطان الدولة فيه قد اتسع، بحيث صارت - بفضل شبكات المواصلات، وتطور جهاز الدولة- تتحكم لا في القلب فقط وإنما في الأطراف كذلك، وكانت منفصلة في هويتها عن عموم المصريين الذين تشكلت هوياتهم عبر مؤسسات أخرى كانت في ذلك الوقت مؤثرة، كالطرق الصوفية والأزهر، وهوياتها مركبة بعيدة عن التنميط والتشبيء والتجريد اللازم لحكم الدولة، بينما انحصرت هوية الدولة في الفترة السابقة لذلك في مجموعات محددة هي المدارس الحديثة، وجماعة المقطم والمقنطف، وصحيفة الجريدة، وكلها مجموعات ضيقة، وكان هذا الانفصال في الهوية يمنع من إتمام تحول الحكم من نمط كانت المؤسسات الأهلية صاحبة التأثير الرئيس فيه، إلى نمط تلعب فيه الدولة المركزية (القومية، الحديثة، ذات السيادة) الدور الرئيس في التنظيم والتوجيه والإدارة.⁴⁷

غير أنّ التأسيس لشرعية هذه الدولة الحديثة تمّ من خلال ثلاث قنوات رئيسية: هي التعليم الحديث، والقانون، والمؤسسات التقليدية المعاد صياغتها في قالب الدولة الحديثة، فأما التعليم الحديث (المتمثل في المدارس والبعثات) فقد تطورت مؤسساته بشكل كبير خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فظهرت المدارس العسكرية، وغيرها من المدارس الحديثة، ثم ظهرت مدرسة دار العلوم سنة 1872 لتخريج المعلمين، ثم مدرسة القضاء الشرعي في 1907 لتتولى تدريب القضاة الشرعيين، فجامعة فؤاد في 1908، وتوازي ذلك مع تغير طبيعة البعثات التعليمية، إذ ذهب الطلبة في سن أصغر يجعلهم "أقل منعة"، ولم يصحبهم - كما في السابق - وعاظ الأزهر، ولم تعد البعثات تقتصر على الصنائع، وإنما اتجه كثير منها للعلوم الاجتماعية والإنسانية، فأنتجت نخبة ثقافية حديثة "دولية" بالأساس لها تجليات "علمانية" - كالأستاذ علي مبارك -

⁴⁶ - المستشار طارق البشري، تقديم كتاب الأوقاف والسياسة في مصر، إبراهيم البيومي غانم، ص 9

⁴⁷ - يتجلى ذلك أساساً في ظهور الاقتصاد كمجال مستقل بعدما كانت لفظة الاقتصاد تعني الحكومة والإدارة (إذ كانت الدولة في كل أنظمة الحكم السابقة على الليبرالية الجديدة متداخلة في الاقتصاد، ولكن بأشكال أقل تنميطاً وأكثر تبايناً)، والنظر للاقتصاد على أنه فن مستقل، هو تحول يعبر عن سلخ التعاملات المالية عن السياقات الاجتماعية واعتبارها مقصداً مستقلاً يمكن رصده، ويسمح بالتالي بنوع من التعميم والمقارنة بين أداء البلدان المختلفة، ومن ثم تقييم أداء الحكام على أساسه باعتباره المعيار الأكثر "موضوعية"، كما يسمح بالتنبؤ بالمستقبل ومن ثم المساهمة في ترشيد الإدارة، وتكون النتيجة أن يصير الاقتصاد وسيلة تحكم في السياسة باعتباره الأكثر موضوعية والأقدر على قراءة المستقبل، ويتحول المواطن من كونه إنساناً لكونه أداة في المعادلات الاقتصادية، وتزداد الحاجة للتنميط للأفراد والقوانين، والمركزة والتوحيد للقانون، "والقضاء على الممارسات العشوائية والقرصنة، وعلى تدخل الأفراد والجماعات الوظيفية والأسرية" للمساهمة في الترشيح. انظر على سبيل المثال الدكتور عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق 2005، ولانطباق ذلك على الحالة المصرية انظر: Timothy Mitchell, Colonising Egypt Berkeley University of California Press, 1991.

و"إسلامية" - كالشيخ رفاة الطهطاوي - على حد سواء، تباينت في رؤيتها للمستقبل واتفقت في خضوعها لتصورات مركزها الدولة، كما أنتجت المؤسسات التعليمية الناشئة جيلاً كاملاً من "الدولتين"، كان منهم الشيخ محمد عبده الذي تولى الإفتاء في 1899، والأستاذ البنا الذي تخرّج في دار العلوم سنة 1927.

وأما القنّاة الثانية فكانت القانون، إذ شهدت الفترة ذاتها تزايد الاعتماد على القانون المكتوب لما يوفره من "تنميط" و"تجريد" تحتاجه الدولة الحديثة في الإدارة، وبسبب كثرة البعثات لفرنسا كان التأثير كبيراً بالقانون الفرنسي، القائم على المركزية الشديدة لدور الدولة واتساع سلطانها، وهو ما يعني احتياجها لقدر كبير من الشرعية، وظهرت المحاكم المدنية والمختلطة متوازية مع وجود المحاكم الشرعية في أول الأمر، ثم انتقلت الولاية العامة من الشرعية إليها وكادت المحاكم الشرعية تقتصر على الأحوال الشخصية، الأمر الذي زاد من البون بين المواطن بتكوينه الثقافي الموروث والدولة بنمط حكمها الحديث، غير أنّ الدولة أضفت الشرعية على قوانينها الحديثة من خلال فكرة "تقنين الشريعة"، أي صوغ أحكامها "في نصوص مرتبة، ووضع هذه النصوص في مجموعة مبوبة أو مرقّمة على غرار القوانين الحديثة من مدنية وجنائية وإدارية"⁴⁸، وربط المخالفات بالعقوبات، وهي الفكرة التي مثلت تجسيدا لفكرتي التمصير والدولنة كذلك، فجاءت أولى محاولات التقنين كرد فعل "مصري" لمجلة الأحكام العدلية الصادرة من الباب العالي سنة 1876،⁴⁹ وتمثلت في لجان ترأسها محمد قنّري باشا - وزير الحقانية- انتهت بإصدار مجموعة من القوانين سنة 1883، عبّرت عن قبول بالإدارة من خلال الدولة المركزية القائمة على أسس شرعية قانونية مكتوبة.

كانت مساعي تقنين الشريعة مركزية في صناعة الهوية المصرية الحديثة، إذ هي مساع "تأريثية" بامتياز، كونها تقدم "الموروث" في إطار "حديث" يحكم عليه، ويسمح - بالتالي - بوجود الوافد (الرأسمالي الحديث) الذي يُعاد إنتاج الموروث في ضوءه، ولم يكن غريباً بالتالي أن يتم الدفاع عن التقنين باعتباره ضرورة لأنّ القانون أساس الحكم فيها، ولأنّ "تعدد الآراء الفقهية وكثرة الاختلافات في المسألة الواحدة؛ ليس فقط بين فقهاء المذاهب المختلفة، وإنما أيضاً بين فقهاء المذهب الواحد، جعل من العسير على قضاة المحاكم الاهتمام إلى الحكم الواجب التطبيق في الحالات المتماثلة، وهو ما يعني بدوره إهداراً لمبدأ المساواة أمام القانون (وفق منطق الدولة القومية الحديثة، الحريص على التنميط، والممهّد لحكم السوق)"⁵⁰، وظلت - بالتالي - مساحات التقنين تتسع مع مساحة حكم الدولة، فنصت المادة 149 من دستور 1921 على أنّ "الإسلام دين

⁴⁸ - إبراهيم البيومي غانم، تقنين الشريعة بين المجتمع والدولة، الشروق الدولية- القاهرة، 2011، ص 26

⁴⁹ - إبراهيم البيومي غانم، تقنين الشريعة بين المجتمع والدولة، الشروق الدولية- القاهرة، 2011، ص 46

⁵⁰ - إبراهيم البيومي غانم، تقنين الشريعة بين المجتمع والدولة، الشروق الدولية- القاهرة، 2011، ص 33

الدولة"، ثم نصّ دستور 1973 على أنّ "مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع" قبل أن تجعلها تعديلاته في سنة 1980 "المصدر الرئيسي للتشريع"، وعرف دستور 2012 تلك المبادئ بأنها "أدلتها الكلية وقواعدها الأصولية والفقهية ومصادرها المعتمدة في مذهب أهل السنة والجماعة".

وأما ثالث القنوات فكانت المؤسسات التراثية المعاد إنتاجها، وأهمها الأزهر والطرق الصوفية، والأزهر أعيد إنتاجه من خلال القوانين (التي سبق الإشارة إليها)، ومن خلال تفكيك دوره بإنشاء مدرسة القضاء الشرعي ودار العلوم ودار الإفتاء، ومن خلال انتزاع أوقافه التي هي معتمد استقلاله، ودولنة الطرق الصوفية التي هي ظهيره المجتمعي، فسمح هذا كله للدولة بالتدخل المتزايد في شؤونها، وتلبية مطالب أبنائه الأزهريين من المطالبين بتغيير ملامح منهجه العلمي، مثل محمد عبده ومصطفى المراغي ومصطفى عبد الرازق ومحمود شلتوت، وأما الطرق الصوفية فقد تراجع دورها بتفكك النقابات والشبكات المحلية المترابطة معها بصعود الدولة الحديثة، وبتآكل قدراتها المالية بسبب تأميم الأوقاف، فكانت أهم الآثار الانتقال التدريجي في الهيمنة على التعليم من المؤسسة الدينية للدولة، وتأثر المؤسسة الدينية في نظمها التعليمية - بشكل متزايد - بمنطق الدولة وفلسفتها.

ظهرت آثار هذا "الزحف غير المقدس"⁵¹ للدولة على المؤسسة الدينية وتوظيفها إياها لصناعة الهوية الحديثة في زيادة الاستخدام السياسي للدين حتى في أوج الدولة في العصر الناصري (ربما لمواجهة خصومها السياسيين من التيار الإسلامي)، ولجأت للتبرير الإسلامي لجُلّ مواقفها، وخلال العقود التالية ظهرت تبعية مواقف الأزهر (مدعية الاستناد للشريعة) لمواقف الدولة، الأمر الذي ظهر - على سبيل المثال - في مجال السياسة الخارجية؛ ففي سنة 1973 أكد شيخ الأزهر محمد الفحام (1969-1973) "حتمية الجهاد ضد إسرائيل لإنقاذ الأراضي الإسلامية من سيطرة الأعداء عليها"⁵²، ثم أعلن خلفه الشيخ عبد الحليم محمود (1973-1978) "تأييده لزيارة الرئيس السادات إلى القدس"⁵³، قبل أن يفسّر الأزهر تغيير موقفه بالقول إنّ "معارضته للسلام مع إسرائيل (وقت عبد الناصر) كانت بسبب الاقتناع بإمكانية إلحاق الهزيمة بها"⁵⁴. وقد ازداد التوجس من تبعية المؤسسة الدينية للدولة مع تغيير بعض قادة الأزهر والإفتاء مواقفهم إزاء بعض القضايا بعد توليهم مناصبهم.

⁵¹ - الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، رؤية في العلاقة بين الديني والمدني والسياسي: مقدمات منهجية، في العلاقة بين الديني والسياسي، مصر والعالم، رؤى متنوعة وخبرات متعددة، تحرير مدحت ماهر، الشروق الدولية - القاهرة، 2008، ص 23

⁵² - الدكتور وليد محمود عبد الناصر، التيارات الإسلامية في مصر ومواقفها تجاه الخارج: من النكسة إلى المنصة، الشروق-القاهرة، 2001، ص 70

⁵³ - المرجع السابق، ص 71

⁵⁴ - المرجع السابق، ص 72

وهءءا ومن ءلال القانءن والمؤسءة العلمفة واءءلفمفة قامء الءءة بإءاءة إنءاء الإسلام لفرفر ءفناً مءرفاً ءولءفياً ءءفناً، ءقوم على أساسه الهؤفة المءرففة، وفساعء فف إءفاء الشرففة على الءءة ومشروعها السفاسف.

5- الإسلامفون: أبناء الءءة فرر البررة

ظلمء الءءة طفلة الءلءفن الأولفن من القرن الءاسع عفر هف الءاضن الرفئس للهؤفة المءرففة، فكانء "ءءى الشورة العراءفة الءنظفم الأوءء الءف رعى هذه الءامعة ونما بها"⁵⁵، وقامء ءلال ءلك المءة بءفكفك الءنظفماء المقاءمة لوءوءها كمطلق فف المءال العام المءرفف، ومن بفنهما الأزهر والطرق الصوففة، وأءف إءعاف هذه المؤسءاء إلى إفءاء فرارء كان لا بءء من ملءه بمؤسءاء أءرى ءعمل وفق منطق هذه الءءة الءفئة.

فع نهافاء القرن الءاسع عفر ءافع الشفء محمد عبءه عن العمل فف ظل الءءة فف ءقل الءلفم ءءفءاً، وكان من المناءفن بالإصلاء من ءلالها، فساهم فف إءفاء الشرففة على هذه الءءة، وعبر عن أمر واقع ءءفء كانء ففاه الءءة هف صاحبة النفوء الأوسع فف ءشكفل الوعى، فكان ءلك إفءاناً بءوسع الانشءال بالسفاسف على ءساب الءءماعف عءء المءءفنفن، الءفن صارء الءءة مقصءهم الرفئس فسعون إليها، ثم فسعون بها إلى الءفرفر فف المءءمع، فسار "ءقنفن الشرففة" هءفاً أسمف، وصار استعمال الءءة فف بءء القفم الءفنفة مسلماً به، من فرر الالءفاء ءءرفاً إلى الأسئلة المءعلقة بشرفة هذه الءءة المءسلطفة، وبمءى مناسفة هفاكلها وبنائها والفسلفة الءف ءقوم علفها للشرففة الءف فنادون بها.

فف هذا السفاق ءءفءاً نشأت الءركات الإسلامفة الءفئة، فكانء ءركات "ءولءفة"، ءلمء فف الءءة الءفئة مءل الطرق الصوففة قبلها، إء عبرء عن ءفار مءءفن فسعى لءءكفم الشرف من فرر ءءء لفررفة إءارة المءءمع (الطرق من ءلال المؤسءاء الأهلفة، والءركات الإسلامفة من ءلال الءءة)، ولءلك لم فكن فربباً أن ءسءءم الءركات الإسلامفة شبكات الطرق الصوففة (الءف أهلمء للأسباب السابق ءءرها) فف الءوسع والانءشءار، وأن ءسءنء لبعض الطقوس والمفاهفم الصوففة (بعء أن ءعبء ءعرفها وءوءفها) ءماشفاً مع الأعراف

⁵⁵- المءسءشار البشرف، المسلمون والأقباط، ص 12

والثقافة السائدة وقتئذ⁵⁶، خاصة خارج المدن التي كانت آثار التحديث قد أتت عليها، وأن تصل الحركة من خلال هذه الشبكات إلى القرى والنجوع على نحو لم يصل إليه غيرها.

النظر للإسلاميين في هذا السياق، بالإضافة لقراءة إنتاجهم الفكري، يؤكد أنّ تأثيرهم بالدولة ومنطقها يفوق تأثيرهم بالموروث من الشريعة، وأنهم وقعوا من حيث لا يدرون في شرك ما تصوروا مقاومته بأن استنبطوا فلسفته، فأسيروا - وغيرهم من الفاعلين السياسيين - بسحر الدولة مع عقلانياتها، اللذين يخضعان الفاعلين الاجتماعيين بشكل متزايد لسلطانها، إذ "بمجرد أن تؤسس الدولة أشكالاً للحكم من خلال تكنولوجيات الكتابة تكون قد أسست في الوقت نفسه إمكانية أشكال التزوير والتقليد والمحاكاة لأداء قوتها،"⁵⁷ أي أنها تضع الأنماط والأسس الحاكمة لمعارضتها والخروج عليها، فتأتي هذه المساعي مرسخة لأصلها ساعية لتغيير بعض وصفها.

والإسلاميون - بصفتهم تياراً يعمل في إطار نمط الحكم السائد - يتغيرون بتغيير هذا النمط السائد، فكانت نشأتهم أقرب لتصورات الدولة منها للتصورات الموروثة، وإن لم تتبنّ بالكامل في نشأتها رؤية الدولة (كما يظهر في اضطراب رؤية الأستاذ البنا للعمل الإسلامي الحزبي على سبيل المثال⁵⁸)، ثم اكتملت "دولنتهم" مع وصول الدولة المصرية لأوجها (ظهر ذلك في صعود عدد من القانونيين في الجماعة، وفي إسهاماتهم الفكرية المنصبة على تقنين الشريعة).⁵⁹

ومع اكتمال "دولنة" الإسلاميين، كان الإسلام قد أعيد إنتاجه بعيداً عن الإسلام الموروث، على نحو يحسن قراءته لا في المواقف الفقهية الجزئية للفاعلين الإسلاميين فحسب، وإنّما في دلالة هذه المواقف الجزئية على التصورات الكلامية والأصولية الكلية، فالإسلام الموروث عند المصريين هو إسلام أشعري، تقوم أصوله الكلامية على إثبات الحسن والقبح الشرعيين، ونفي ما ذهب إليه المعتزلة من وجود أوصاف ذاتية في الأمور تستوجب وصفها بالحسن أو القبح، وعليه فالمعرف للحكم الشرعي هو النص فقط، أمّا الإسلام "المورث" والمتجلي في الحركات الإسلامية وخريجي المؤسسات الدينية الحديثة (سواء ما كانت في أصلها تراثية ثم جرى تحديثها أو ما أنشئت في أصل وضعها على أسس حديثة) على حد سواء فقد بدا منحازاً - بدرجات متفاوتة

⁵⁶- يظهر ذلك جلياً في كلام الأستاذ البنا عن الطاعة والولاء، وعن "الفناء في الحق"، وإن كانت الإخوان - باعتبارها جماعة حديثة - قد أحلت التنظيم محل الشيخ المرابي عند الصوفية، فتمحور الأفراد حول التنظيم لا الشيخ.

⁵⁷- فينا داس، توقيع الدولة، مفارقة الغموض، في كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية، ص 325

⁵⁸- قال في رسالة المؤتمر الخامس: "إنّ هناك فارقاً بين حرية الرأي التفكير والإبانة والإفصاح والشورى والنصيحة - وهو ما يوجبه الإسلام - وبين التعصب للرأي والخروج على الجماعة، والعمل الدائب على توسيع هوة الانقسام وزعزعة سلطان الحكام، وهو ما تستلزمه الحزبية وبأباه الإسلام وبحزمه أشد التحريم (الرسائل ص 146-147)، ثم في رسالة اجتماع رؤساء المناطق ومراكز الجهاد قال: إنّ الجماعة "حزب سياسي نظيف" (الرسائل ص 252).

⁵⁹- انظر على سبيل المثال عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي.

- لمطلق آخر يجري من خلاله تعريف حكم الله على قياس مصلحة الدولة، التي صارت سبباً شرعياً كافياً لمخالفة بعض الموروث، ثم مع اتساع البون بين الإسلاميين والدولة، وظهور الفكر القطبي - المعلي من قيمة التنظيم - في الإخوان بشكل كبير في الربع الثالث من القرن العشرين، صعدت "مصلحة التنظيم" كمطلق إخواني يتم من خلاله قراءة النصوص والأحكام الشرعية، بينما ظلت مصلحة الدولة هي المطلق الذي يعرف الحكم الشرعي في إطاره.

وعلى الرغم من نشأة هذا الفارق بين التصورات الدينية للحركات الإسلامية وإنتاج المؤسسات الدولتية، فإن الطرفين جسداً "مشروع التوريث"، أو إعادة تدوير وإنتاج الدين ليصير خادماً لمشروع آخر، وكان الصراع بينهما تجسيداً لانتصار "الحداثة" على الدين، وتحول منتجاتها العلمانية/الزمانية - سواء الدولة أو التنظيم - إلى مطلقات.

6- من بعد قوة ضعفاً وشيبة

وصلت الدولة المصرية لأوج سلطانها في الحقبة الناصرية، ثم بدأت في التراجع لا لصالح المجتمع الذي سبط عليه، وإنما لصالح السوق الذي فككت المؤسسات المقاومة له (سواء التنظيمات النقابية أو المؤسسات الأهلية الحادة من أثره المجتمعي)، فلم يحتج الرئيس السادات بعد وصوله للحكم لوقت طويل ليعيد توجيه الاقتصاد بعيداً عن سياسات الاكتفاء الذاتي، إلى سياسات "الانفتاح" التي أفرزت نفوذاً متزايداً لرجال الأعمال، وأدت لـ "نزع الصبغة العسكرية جزئياً عن مجلس الوزراء" في أعقاب حرب أكتوبر واقترب التسوية السلمية⁶⁰. وقد اتسعت مساحة تأثير رجال الأعمال مع عمليات الخصخصة وتحرير الاقتصاد في العقود التالية.

أدى صعود السوق في عصر السادات وما بعده لتنامي الأنشطة الاقتصادية غير العسكرية للجيش، ودخول المؤسسة في "شركات استراتيجية" مع رجال الأعمال خلال سنوات حكم مبارك⁶¹، وتنامي المصالح المشتركة بين كبار البيروقراطيين ورجال الأعمال بفعل برامج إعادة هيكلة الاقتصاد، ووصل صعود السوق لذروته بعودة جمال مبارك وإنشاء لجنة السياسات بالحزب الوطني، وكان من ثمار هذه التغييرات أن انضم طرف ثالث لمعادلة الحكم في مصر، مشاركاً البيروقراطية والجيش (أطراف الدولة)، وهو رجال الأعمال، إذ كانت من الثمار الطبيعية للمسار النيوليبرالي "التحول من الحكومة (سلطة الدولة وحدها) إلى الحوكمة

⁶⁰ - يزيد صايغ، فوق الدولة: جمهورية الضباط في مصر، مؤسسة كارنيغي، أغسطس 2012، ص 4

⁶¹ - Henry and Springborg, Globalization and the Politics of Development, p 192-193

(تحالف أوسع من الدولة والعناصر الأهم في المجتمع؛ تحديداً رجال الأعمال)⁶² وأخذ صعود رجال الأعمال شكلاً تدريجياً، بدأ باقترابهم من رجال الحكم من غير وجود أوعية رسمية تضمهم، ثم ظهر هذا الوعاء في 2003 في مؤتمر الحزب الوطني، ثم شارك رجل الأعمال محمد رشيد في حكومة أحمد نظيف في 2004 في "خطوة جديدة لم تشاهد مثلها منذ ثورة 1952"⁶³، تبعها تعيين ستة رجال أعمال في الحكومة التالية.

وبطبيعة الحال احتاج هذا الطرف الصاعد في إدارة الدولة إلى خطاب ديني يورث ويشرع وجوده، فوجد ضالته في تيار الإسلام النيوليبرالي، أو الدعاة الجدد، الذين تبَنُوا الرؤية الاقتصادية الليبرالية (القائمة على النظر للاقتصاد على أنه فن ذو قوانين صارمة يمكن تعميمها مستقلة بشكل شبه كامل عن تعقيدات العلوم الاجتماعية، والانشغال بمؤشراته باعتبارها أداة كميّة صالحة لقياس مستوى أداء الحكومات أو الهيئات المختلفة)، فصار المطلق أو المعرف لحكم الله عندهم هو السوق، وهو ما تجلّى في مشروعات "التنمية بالإيمان" التي ارتبطت - من حيث مضامينها وأشخاصها - برجال الأعمال، خاصة من ذوي الميول الدينية.

ومع صعود السوق بشكل كبير في العقدين الأخيرين مالت الكثير من "أجنحة" جماعة الإخوان لمنطقه، خاصة مع صعود الكبير لرجال الأعمال في قيادتها، غير أنّ "المطلق" بالنسبة للجماعة ظلّ التنظيم، واحتفظت الدولة والسوق بأهمية كبيرة في التصورات تابعة لهذا المطلق لا موجهة له، وتجلّى ذلك في التحول التدريجي في الإخوان من خطاب "تقنين الشريعة" إلى "المشروع الإسلامي"، وصارت الجماعة أقلّ وضوحاً في منهجها (فشهدت الجماعة منذ ذلك الحين صعوداً للتيارين القطبي والسلفي لينضمّا لتيار الأستاذ البنا وبقياً تيار تراثي بداخلها، ولم تكن ثمة رؤية فكرية تجمع هؤلاء، وإنّما كان المؤثر في القوة النسبية لكل منهم في التنظيم الظرف السياسي والتنظيمي).

⁶² - Harvey, A Brief History of Neoliberalism, New York: Oxford University Press, 2005, p. 77

⁶³ - Farah, Egypt's Political Economy, p. 49



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com