

# الدين والثورة

إبراهيم الهضيبي  
باحث مصري



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

تغيرت سبل إدارة المجتمع في مصر كثيرا في القرنين الأخيرين؛ فبعد أن كانت المؤسسات الأهلية تلعب الدور الرئيس في الإدارة، شهد القرن التاسع عشر، ومعه النصف الأول من القرن العشرين، صعود الدولة التي وصلت لأوج قوتها في العهد الناصري، ثم بدأت في الانسحاب وسلمت المجتمع للسوق، بدءا من الثلث الأخير من القرن المنصرم، حتى ظهر تمكنه (شبهه) الكامل في العقد السابق لاندلاع الثورة، ولم يكن الدين منعزلا عن تلك التحولات، إذ أثر تغير سبل الإدارة على مؤسساته وآليات انتشاره في المجتمع وخطاباته السائدة، فأثر ذلك في الثورة ثم تأثر بها، وهو ما سنتناوله هذه الورقة.

## من المجتمع الأهلي إلى الدولة

كانت إدارة المجتمع قبل وصول محمد علي للحكم تتم بالأساس من خلال مؤسسات أهلية، أهمها الطرائق الصوفية، و علماء الأزهر (بوصفهم مفتين ووعاظ وقضاة ومعلمين)، وشيوخ الحرفيين، والأوقاف، ونظم العمد والمشايخ؛ وكانت العلاقات بين هذه المؤسسات متشابكة، إذ كان الأزهر "مؤسسة صوفية" بسبب انتماء طلابه وشيوخه للطرائق؛ واستندت كلتا المؤسستين الأزهرية والصوفية على الأوقاف لتمويل أنشطتهما، كما مولت الأوقاف الخدمات الأخرى كالرعاية الصحية والتعليم؛ فكان وجود الدين في الحياة وهيمنته عليها يتم من خلال مؤسسات وقنوات أهلية، أهمها التعليم الذي كان في مجمله خاضعا للمؤسسة الدينية و لطرائق الصوفية التي انتمى جل المصريين المسلمين إليها، وتعاضمت روابطها مع نقابات الحرفيين؛ فأنشئت - على سبيل المثال - طرائق صوفية للجزارين، كالطريقة البيومية التي كانت تهتم - مع التربية الروحية - بتعليم الجزارين الأحكام الشرعية للذبح، بعدما لاحظ الشيخ البيومي وقوع بعضهم في مخالفات شرعية.

وعلى مدار القرن التاسع عشر، سلك محمد علي وخلفاؤه ثلاثة مسارات متوازية ومتداخلة، كانت ذات أثر بالغ على تطور المجتمع، أولها مسار التمصير الذي بدأ سنة 1822 بضم محمد علي أربعة آلاف مصري مسلم للجيش،<sup>1</sup> قبل أن يجند سعيد الأقباط<sup>2</sup> ويستبدل التجنيد الإجباري بالجزية سنة 1855، وجاء "تمصير القضاء الشرعي" بتعيين القضاة من قبل الوالي بدل الخليفة العثماني في نفس السنة<sup>3</sup>، وعرب رفاة الطهطاوي صحيفة الوقائع المصرية بعدما كانت التركية لغتها الرئيسية<sup>4</sup>، وتحولت العربية إلى لغة رسمية للمخاطبات الحكومية سنة 1869، وعين قضاة أقباط خلال حكم الخديوي إسماعيل بالتزامن مع إنشاء المحاكم الحديثة،

<sup>1</sup> - المستشار البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، القاهرة- مصر 2004، ص ص 16-17

<sup>2</sup> - 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

<sup>3</sup> - طارق البشري، المسلمون والأقباط، ص 36

<sup>4</sup> - نفسه، ص 35

حيث "صار قضاء مصر يا يخضع له المصريون عامة على أساس الجامعة الوطنية"<sup>5</sup>، وتجلي التمصير بشكل أكثر وضوحا في أعقاب ثورة 1919، بقانون منع تملك الأجانب للأراضي،<sup>6</sup> وكذا إنشاء بنك مصر سنة 1920 (لتمويل الأنشطة الصناعية)، واتحاد الصناعات بالقطر المصري.<sup>7</sup>

ثاني المسارات كان التحديث، القائم على أن تقتحم الدولة "المجتمع، وتنظم العلاقات الاجتماعية، وتستخرج الموارد وتستخدمها بطريقة محددة سلفا"<sup>8</sup>، وقد ظهر ذلك في إنشاء الجيش الحديث والبيروقراطية ونظام التعليم المدنيين. كما ظهر في سيطرة الدولة على الموارد الاقتصادية، بتأميم الأراضي الزراعية وإدخال العديد من الصناعات المملوكة للدولة، وإنشاء مشروعات الري،<sup>9</sup> واستقدام العبيد للمشاركة في الأنشطة الزراعية<sup>10</sup>، واستخدام عوائد تصديره في تطوير البنية التحتية، على نحو أدى لتزايد الوجود الأجنبي، إذ نجحت بريطانيا في الحصول على مشروع السكة الحديدية بين الإسكندرية والسويس،<sup>11</sup> ثم استخدم الخديوي إسماعيل عوائد التصدير في مشروع تحديث القاهرة على النمط الفرنسي، في إطار ما يذهب البعض لكونه محاولة أعم لتغيير "نمط حياة الإنسان المصري... غير التقويم من الهجري إلى الميلادي، وغير الساعة من العربي إلى الإفرنجي، وغير الأزياء، وغير نمط المعيشة".<sup>12</sup>

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 نسبيًا عن الدولة، ولها صلات عميقة بفئات مجتمعية واسعة؛ ومن ثم فقد مثلت تهديدا لسيادة الدولة التي أخذت في بسط نفوذها التدريجي عليها، حتى أحكمت قبضتها عليها، كما حدث مع الأوقاف (بإنشاء ديوان عمومي للأوقاف سنة 1835م، وتحوله لنظارة سنة 1878، وعودته ديوانا سنة 1884، ثم وزارة سنة 1913، وبالتدخل في "مصارف" الأوقاف، بقانون رقم 48 لسنة 1946، ثم القانون 30 لسنة 1957)، والطرائق الصوفية (بإصدار فرمانات اعتماد شيخ مشايخ الطرائق، ثم تدخل الدولة لـ "تحديد مجالات السلطة لكل من شيخ السجادة البكرية وشيخ الأزهر"؛ فأصدر لائحة الطرائق الصوفية في 1895م، فلائحة 1903م، وتعديلاتها 1905م، وصولا للقانون 118 لسنة 1976)،<sup>13</sup> والأزهر الشريف (بتعيين شيخه بعد وفاة الشيخ الباجوري سنة

<sup>5</sup>- نفسه، ص 37

<sup>6</sup>-Farah, Egypt's Political Economy, p 29

<sup>7</sup>- محمد حسني، الحركة العمالية المصرية.

<sup>8</sup>-Owen, Roger. Egyptian Political Economy, MERIP <http://merip.org/mer/mer169/egyptian-political-economy>

<sup>9</sup>-Farah, Egypt's Political Economy, p 26

<sup>10</sup>-Cuno, Kenneth M. African Slaves in 19th-Century Rural Egypt, International Journal of Middle East Studies, v 41, 2009, pp 186-188

<sup>11</sup>- لطيفة محمد سالم، القوى الاجتماعية في الثورة العربية، ص 13

<sup>12</sup>- علي جمعة، التجربة المصرية، نهضة مصر - القاهرة، 2008، ص 19

<sup>13</sup>- عمار علي حسن، التنشئة السياسية للطرائق الصوفية.

1860م، فالتنظيم القانوني لطريقة الحصول على العالمية في 1872، فالتحديد القانوني لمؤهلات المدرس الأزهر في 1885، فتأليف مجلس عال 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 و شيخه موظفاً عاماً)،<sup>14</sup> 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 تباعاً على التكوينات الأهلية التقليدية، لا لتفسيح لتكوينات شعبية أهلية أحدث وأكفاً من حيث الإدارة اللامركزية واتخاذ القرارات الذاتية، ولكنها قضت على القديم لتنتهي الوجود الذاتي لمؤسسات تعتمد على فكر وأعراف وصلات اجتماعية راسخة، ولتنتشئ واجهات مؤسسات حديثة تنشأ، وتعمل تحت الهيمنة السيادية لجهاز الدولة القابض".<sup>15</sup>

كانت الثمرة الرئيسة لهذه المسارات هي الانتقال من تحكيم المؤسسات الأهلية إلى حكم الدولة، وقد أثار ذلك على الدين من جهات، أولها أن سيادة الدولة عنت احتكار المؤسسات الدينية التابعة لها للمجال الديني، فصار "الأزهر" علماً على مؤسسة (تابعة للدولة)، لا على منهج (مستقل عنها)، كما أن الدولة أخضعت المؤسسة الدينية لمؤسساتها في مواقفها، على نحو ظهر على سبيل المثال في تغيير موقف الأزهر من إسرائيل تبعاً لموقف الدولة؛ ففي 1973 أكد شيخ الأزهر الفحام "حتمية الجهاد ضد إسرائيل لإنقاذ الأراضي الإسلامية من سيطرة الأعداء عليها"<sup>16</sup>، ثم أعلن خلفه الشيخ عبد الحليم محمود "تأييده لزيارة الرئيس السادات إلى القدس"،<sup>17</sup> وأقامت مشيخة الطرائق الصوفية حفلاً كبيراً في مسجد الإمام الحسين بمناسبة توقيع اتفاقية السلام.

وبانتقال الإدارة إلى الدولة، لم تعد المؤسسة الدينية الأهلية صاحبة الدور الرئيس في تشكيل الوعي، إذ أسست الدولة – كغيرها من الدول الناشئة – "نظام تعليم قومي ينتج كفاءات للتوظيف، وحفلاً ثقافياً من وسائل الإعلام يعمل بلغة قومية معيارية"،<sup>18</sup> فانهى احتكار المؤسسة للتعليم بنشأة هذا النظام، ثم بتأسيس مدرسة دار العلوم سنة 1872، ثم جامعة فؤاد الأول سنة 1908، إضافة للتوسع في البعثات التعليمية التي اقتصر وقت محمد علي على "البضائع" كالطب والهندسة، ثم توسعت في عهد خلفائه لتشمل العلوم الاجتماعية والإنسانية،

<sup>14</sup> - يروي الشيخ محمد سعيد عبد البر، عن شيخه الشيخ حسين أمين صديق (1898-1998) الأزهرى - رحمه الله تعالى- أنه لما تقرر تحويل الأزهر لجامعة وإنشاء كلية لأصول الدين فيها، طلب منه التدريس فيها، وأنهم أخبروه أنه - بشهادة العالمية التي حصل عليها - صار دكتوراً، فاستنكر ذلك، وأنه استنكر بشدة قيامه مع جلوس الطلبة في المحاضرة، فكان يأخذ الطلبة ويذهب بهم للتدريس في الأروقة بالمسجد، ولما أنكرت عليه إدارة الجامعة ذلك أصر وقال إن هذا شرطه للاستمرار في التدريس، وكان يرفض استعمال السبورة للكتابة، ويقول إن الطلاب ليسوا أغبياء ولا سذج ليجتاجوا إلى تكرار ما يقوله كتاباً.

<sup>15</sup> - طارق البشري، تقديم كتاب الأوقاف و السياسة في مصر، إبراهيم البيومي غانم، ص 9

<sup>16</sup> - وليد محمود عبد الناصر، التيارات الإسلامية في مصر ومواقفها تجاه الخارج: من النكسة إلى المنصة، الشروق-القاهرة، 2001، ص 70

<sup>17</sup> - وليد محمود عبد الناصر، التيارات الإسلامية، ص 71

<sup>18</sup> - سامي زبيدة، الشظايا تتخيل أمة: حالة العراق، في كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية، تحرير إيمان حمدي، حنان سبع، ريم سعد، ملك رشدي، ترجمة شريف يونس، دار العين للنشر-القاهرة، 2013، ص 306

فكانت النتيجة إيجاد نخبة ثقافية حديثة تدير البلاد، بعيدة - في مجملها - عن التصورات التي كانت موجودة قبل عقود، كما تراجع دور الطرائق الصوفية مع نعتها بالتخلف والخرافة في ظل موجة "الحداثة"، وانفصلت عن الحياة العامة بحل نقابات الحرفيين وإخضاعهما (النقابات والطرائق) لسيطرة الدولة الكاملة، وقد استوجب هذا التغيير في موازين القوى وفي أشكال التأثير في المجتمع تغييرا في تصور علاقة الدين بالمجال العام.

وكانت أولى تجليات هذا التغيير، إعادة النظر في معنى وجود الشريعة في المجتمع وسبل تطبيقها، ونشأة فكرة "التقنين"؛ أي صوغ أحكام الشريعة "في نصوص مرتبة، ووضع هذه النصوص في مجموعة مبنية أو مرقمة على غرار القوانين الحديثة من مدنية وجنائية وإدارية"<sup>19</sup> وربط المخالفات بالعقوبات، وهي الفكرة التي مثلت تجسيدا للتمصير والدولة والتحديث جميعا، فجاءت أولى محاولات التقنين كرد فعل "مصري" لمجلة الأحكام العدلية الصادرة من الباب العالي سنة 1876،<sup>20</sup> وتمثلت في لجان ترأسها محمد قنديل باشا - وزير الحقانية - انتهت لإصدار مجموعة من القوانين سنة 1883، "نصت في مادتها الأولى أنها لا تنفي أي حق مقرر في الشريعة الإسلامية"<sup>21</sup>، وعبرت عن قبول بالإدارة من خلال الدولة المركزية، القائمة على أسس شرعية قانونية مكتوبة، والتي رأت ضرورة التقنين باعتبار القانون أساس الحكم فيها، ولأن "تعدد الآراء الفقهية وكثرة الاختلافات في المسألة الواحدة؛ ليس فقط بين فقهاء المذاهب المختلفة، وإنما أيضا بين فقهاء المذهب الواحد... جعل من العسير على قضاة المحاكم الاهتداء إلى الحكم واجب التطبيق في الحالات المتماثلة، وهو ما يعني بدوره إهدارا لمبدأ المساواة أمام القانون (وفق منطق الدولة القومية الحديثة، الحريص على التنميط، والممهّد لحكم السوق)"<sup>22</sup>. وهكذا تحوّل الوجود الرئيس للشريعة من وجود مجتمعي - يتمثل بالأساس في الطرائق الصوفية ثم التعليم، وبـ "غياب البعد السياسي للشريعة"<sup>23</sup> - إلى وجود سياسي يتمثل بشكل شبه حصري في القوانين والتشريعات، المنبئية على منطلقات معرفية مغايرة لتلك التي كانت قائمة قبل صعود الدولة.

ومع نهايات القرن التاسع عشر دافع الشيخ محمد عبده - مفتي الديار المصرية وقتئذ - عن العمل في ظل الدولة في حقل التعليم تحديدا، وكان من المنادين بالإصلاح من خلالها، فأسهّم في إضفاء الشرعية على هذه الدولة، وعبر عن أمر واقع جديد كانت فيه الدولة هي صاحبة النفوذ الأوسع في تشكيل الوعي، فكان ذلك إيذانا بتوسع الانشغال بالسياسي على حساب الاجتماعي عند المتدينين، الذين صارت الدولة مقصدهم الرئيس يسعون

19- إبراهيم النبومي غانم، تقنين الشريعة بين المجتمع والدولة، ص 26

20- نفسه، الشروق الدولية- القاهرة، 2011، ص 46

21- علي جمعة، التجربة المصرية، ص 34-35

22- إبراهيم النبومي غانم، تقنين الشريعة بين المجتمع والدولة، ص 33

23- لم يكن القضاء من حيث المذاهب المستند إليها مسيسا، وإن كانت للقاضي وظائف سياسية أخرى، للمزيد راجع كتاب رفع الإصرار عن قضاة مصر لابن حجر.

إليها، ثم يسعون بها إلى التغيير في المجتمع، فصار "تقنين الشريعة" هدفاً أسمى، وصار استعمال الدولة في بث القيم الدينية مسلماً به، من غير كثير التفات إلى الأسئلة المتعلقة بشرعية هذه الدولة المتسلطة، وبمدى مناسبة هياكلها وبنائها والفلسفة التي تقوم عليها للشريعة التي ينادون بها.

وفي هذا السياق تحديداً، نشأت الحركات الإسلامية الحديثة؛ فكانت حركات "دولتية"، حلت في الدولة الحديثة محل الطرائق الصوفية قبلها، إذ عبرت عن تيار متدين يسعى لتحكيم الشرع من غير تحدّد لطريقة إدارة المجتمع (الطرائق من خلال المؤسسات الأهلية، والحركات الإسلامية من خلال الدولة). ولذلك، لم يكن غريباً أن تستخدم الحركات الإسلامية شبكات الطرائق الصوفية (التي أهملت للأسباب السابق ذكرها) في التوسع والانتشار، وأن تستند لبعض الطقوس الصوفية تماشياً مع الأعراف والثقافة السائدة وقتئذ، 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.

وكانت المواجهة بين الحركة الإسلامية ونظام يوليو حتمية؛ فكلاهما ابن الدولة لا يرى العمل إلا من خلالها ويراهما سيادة على المجتمع، وكلا منهما يحمل في داخلها توجهها مغايراً، ولم يأت أيهما من خلفية سياسية أو شعبية تمكنه من إدارة التفاوض، والإسلاميون يكفرون احتكار الدولة – من خلال مؤسساتها – للدين، وكانت النتيجة الطبيعية لهذا الصدام هي المزيد من إخضاع المؤسسة الدينية الرسمية للدولة لتيسير استخدامها في مواجهة خصومها الإسلاميين؛ فصار الإسلام دين الدولة بحق، لا باعتباره الدين الذي تتبعه وإنما الدين الذي يتبعها.

## من حكم الدولة لتحكم السوق

وصلت الدولة المصرية لأوج سلطانها في الحقبة الناصرية، ثم بدأت في التراجع، لا لصالح المجتمع الذي سظت 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 إلا لأشهر، ليعيد توجيه الاقتصاد بعيداً عن سياسات الاكتفاء الذاتي، محاولاً إعادة ربط مصر بالنظام العالمي من خلال سياسات الانفتاح، فحفز الاستثمار الأجنبي وعظم من شأن القطاع الخاص في إدارة المشروعات التنموية،<sup>24</sup> وسلّمت الدولة المجتمع للسوق، فبدأت في التخلي عن مسؤولياتها الاجتماعية (أولاً برفع الدعم، عن طريق الصدمة التي ولدت أحداث يناير 1977، ثم عن طريق استراتيجية بديلة تقوم على الانسحاب التدريجي)، مع استمرار فرض

<sup>24</sup> -Farah, Nadia. Egypt's Political Economy, p 38

قيود على التنظيمات العمالية (كالنقابات)، واستعمال القانون لإيجاد الظرف الممكن لرأس المال. ومع صعود نجم جمال مبارك في العقد الأخير من حكم مبارك، حلّ منطق الشركة بشكل (شبه) كامل محلّ الدولة، على نحو تجلّى في صعود وزارة رجال الأعمال في 2004، وتوليّها عمليات خصخصة على نطاق أوسع، مع اتخاذ تدابير تخفيض العمالة، وتراجع الدور الاجتماعي للدولة.

وقد توازى صعود السوق مع تغييرات مهمة في الساحة الدينية، إذ تراجع دين الدولة تدريجياً لصالح دين السوق، على نحو تبدي أولاً في كسر احتكار الأزهر للساحة الدينية مع تمدد الوهابية واكتساب الإخوان مساحات "دينية" مستقلة عنه في السبعينيات (كانت مساحات الإخوان قبل ذلك سياسية، وكان تمددهم الديني مرتبطاً بالأزهر غير مستقل عنه)<sup>25</sup>، واستعمال المال الخاص في إنشاء مساجد ومعاهد دينية مستقلة عن الدولة، كان لرأس المال (الخليجي ثم المحلي) دور رئيس في تحديد توجهاتها، وظهور التنوعات المختلفة للسلفية والقطبية والإخوانية، ثم في نفاذ السوق إلى داخل الأزهر، بتحوّله من مدرسة ذات منهج واضح إلى "ملتقى" لأصحاب المدارس المختلفة، كالأشاعرة بمذاهبهم الفقهية الأربعة، والوهابية بفقههم الذي غلبت عليه الظاهرية، وأصحاب الميل الاعتزالي بفقه محمد عبده، ومدرسة أكثر حداثة بفقه المراغي.

كانت غلبة السوق بادية كذلك في نمو وسيادة التيارات المتصالحة معه، بدءاً من التيار الوهابي الذي غابت عن تصورات أنصاره الأجندة الاجتماعية بصورة شبه كاملة، وصار فيه النجاح المادي دليل البركة، وإن ظلت الدولة حاضرة في وجدانه، وظل سعيه لتقنين الشريعة حاكماً لتصوراته، مروراً بالإخوان الذين غزاهم السوق، فترجع خطاب "تقنين الشريعة" الذي تقوم فيه الدولة بالدور الرئيس لصالح "المشروع الإسلامي" المتشكل من شراكة الدولة والسوق (الذي يسمى وقتئذ بالمجتمع)، والذين انشغلوا على المستوى الخطابي والعملي بعملية التنمية على الطريقة الرأسمالية. وشهد العقد السابق للثورة صعوداً كبيراً لرجال الأعمال في قيادة التنظيم، ووصولاً لتيار الدعاة الجدد، أو الإسلام النيوليبرالي، الذي تصالح تمام المصالحة مع السوق، وقام بـ"أسلمة" الأدوات النيوليبرالية في الحفاظ على وجودها (كتشجيع العمل الخيري مقابل التضييق على العمل النقابي الاحتجاجي مثلاً، أو في حالة الإسلاميين مجانته وغياب الطرف عنه وعدم تشجيعه)، ويمثل هذا التيار التجلي الكامل لإسلام السوق؛ فهو من جهة متصالح معه مشجع له، ومن جهة أخرى منشغل به دون غيره، على نحو يبدو في تراجع الحديث عن "تقنين الشريعة" لصالح "التنمية بالإيمان"، ومن جهة ثالثة تظهر علاقات رموزه

<sup>25</sup> - على سبيل المثال، يحكي الشيخ عبد المنعم تعليب - رحمه الله تعالى - وهو من علماء الأزهر الذين انضموا للإخوان وقت الأستاذ البنا أنه لما عرض أمر الانضمام للجماعة على بعض مشايخه، وهو جالس تحت قدميه في الأزهر، فكر الشيخ طويلاً ثم قال له: لا مانع، ولكن أين يطلب العلم يا عبد المنعم؟ فقال في الأزهر يا مولانا، فكرر السؤال مع التشديد: أين العلم يا عبد المنعم؟ فقال: تحت قدميك يا مولانا، ويحكي الشيخ محمد أمين سراج، التركي الحنفي، الذي عاش في مصر في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي، أن جل الندوات المنعقدة في مقر الإخوان وقتئذ كان المحاضرون فيها من الأزاهرة، وفي مذكرات الأستاذ البنا ومذكرات الشيخ القرضاوي الكثير، مما يؤيد هذا الأمر، وهو ما يبدو أنه تغير مع الصدام بين الجماعة والدولة في الحقبة الناصرية.

برموز السوق مهنيا ودعويا ودعائيا وسياسيا، وتجلت هيمنة السوق – في الأعوام الأخيرة السابقة للثورة – في صعود الفضائيات الدينية (اقرأ، ثم الرسالة، فالناس وأخواتها) مصحوبة بدعاية واسعة للمنتجات "الإسلامية" في الطب والمفروشات والملابس على سبيل المثال، ثم محاولة الأزهر ملاحقتها بقناة فضائية منتسبة إليه، معلنا الانتصار الكامل للسوق.

وظهرت هيمنة السوق كذلك على المستوى الخطابي، في "سوق الفتاوى" التي صارت مفتوحة للجميع بغير معايير علمية، بعد أن صارت خاضعة لقوانين العرض والطلب، الذي جعل الكلمة "للمستهلك" وما ينتفع به ويريحه (وهو ما يتمشى إلى حد بعيد مع شعار الإسلام هو الحل، الذي يفرض على الأحكام الشرعية أن توافق المصالح الدنيوية، فيصير الدين تابعا غير متبوع)، فاستبدل القبول المجتمعي بالتأهيل الشرعي العلمي كمعيار لصحة الفتوى، ومن ثم علت قيمة "الاعتدال" و"التسامح" (وعلنا محل الوسطية لفظا ومعنى)، وصارت التيارات تحاول إثبات أهليتها بالتوسم بهما، وأصبح الأزهر يقدم نفسه في "سوق" الدين مركزا على اعتداله لا أصالته، وعلى "وسطيته" (مع الغموض الشديد في تحديد معنى هذا اللفظ) لا على انضباطه المنهجي، فيما تسوق التيارات الإسلامية لنفسها بالاستناد لمعايير مغايرة لتلك التي حكمت الساحة الدينية وقت حكم المجتمع، كالمرونة، والتسهيل، أو ما يقابل ذلك (مما له أيضا جمهور في مواقع اجتماعية معينة) من رفض المجتمع والتركيز على التمايز في قضية الهوية (التي تكاد تنحصر في الأزياء والشعارات، أو في القشريات إجمالا).

## الثورة

في المجمل أدى صعود السوق إلى انحسار لدين المجتمع، وقصر الخيارات على دين السوق ودين الدولة. ومن ثم، فقد كانت التيارات الإسلامية – في مجملها – معادية لفكرة الثورة – بدرجات متباينة. أما مؤسسات الدولة (الأزهر و الطرق)، فكان من الطبيعي أن تنحاز للدولة والحاكم، وترفض الثورة (أسهم في ترجيح هذا الخيار ما في التراث السني من قبول واسع لحكم المتغلب، ونفور من فكرة "الخروج" على الحاكم، وهي آراء تم الالتجاء إليها من غير مراعاة لتغيير نمط الحكم من المؤسسات الأهلية للحاكم). وأما التيارات الدولتية والسوقية، فلم تكن مرحبة بفكرة التغيير الجذري المقترنة بالثورة، لما في ذلك من تهديد لأنماط الحكم السائدة والبنية الاقتصادية والاجتماعية المرتبطة بها، وإنما انحاز بعضها للثورة، باعتبارها حركة إصلاحية سياسية تدفع الحاكم وأعدائه من غير تغيير النظام الاقتصادي، دفعتهم لذلك أسباب كالمصلحة التنظيمية للإخوان في ظل انغلاق آفاق السياسة (عقب انتخابات البرلمان 2010)، فظهر موقفهم "الثوري" في التظاهر ضد مبارك، ثم ما لبثوا أن عادوا للمنطق الإصلاحي بعدها، المتمثل – على سبيل المثال – في العلاقة الدافئة



بالمجلس العسكري، وفي القبول بخارطة الطريق الإصلاحية، وفي قصر "الثورة" على "الانتقال الديمقراطي" من غير التفات للبنى الاقتصادية والاجتماعية.

كانت الثورة – مع ذلك – سببا في تغييرات جذرية في داخل الحركة الإسلامية، إذ أدت لحظة الثورة وما بعدها إلى التراجع الكبير لإسلامي السوق الخُص (التيار النيوليبرالي)، وحلول إسلاميو الدولة المتصالحين مع السوق محلهم (كما هو الحال خارج التيار الإسلامي، بتراجع رجال الأعمال وصعود رجال الدولة المتصالحين مع السوق). ومن ثم، فقد تراوحت خطابات التيار الإسلامي بعد الثورة بين الدعوة للمشروع الإسلامي، والدعوة لتطبيق الشريعة.

وكان من آثار الثورة كذلك، أن وضعت الدولة والسوق في مرمى ضرب النار (وإن لم تسقطهما) على نحو هدد بعض "المطلقات العلمانية" للإسلاميين (التنظيم، الدولة، السوق)، وفتح الآفاق أمام نمو الخيال السياسي الذي كان متأطرا قبل ذلك بتلك المطلقات، فأعطى ذلك قبلة حياة للتصوف المنشغل بالمجتمع بعيدا عن الهيمنة التنظيمية، ولمنظومته المنشغلة بالتعليم، وإن كانت آثار ذلك لم تنزل محدودة، وأعاد طرح بعض الأسئلة المتعلقة بعلاقة الدين بالمجال العام، ومعنى تحكيم الشريعة، وغير ذلك.

وكما فتحت الثورة بعض الآفاق، فقد أغلقت غيرها، إذ أدى الصعود السياسي للحركات الدولية – وبالأخص الإخوان – في أعقاب الثورة إلى تكثف تناقضاتها، ومن ثم تآكل فرص بقائها، وكانت السنة التي تولى فيها الدكتور محمد مرسي رئاسة الجمهورية كاشفة في هذه الجهة، إذ اختفى "تقنين الشريعة" بالكلية عن الوجود خلالها. وأما "المشروع الإسلامي"، فقد تلقى صدمات كبرى بالتناقضات بين الشرع والمصلحة المتصورة (و هي تناقضات يفترض المشروع استحالتها)، كما بدا في العلاقة مع الولايات المتحدة وإسرائيل، وفي القضايا الاقتصادية كالقروض والاستثمارات الأجنبية (الغريبة تحديدا)، وفي اضطراب الموقف حيال القضايا الاجتماعية (كتمديد رخص الملاهي الليلية لمدة ثلاث سنوات)، وفي عجز "البديل الإسلامي" عن علاج الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، وتنامي الفجوة بين الواقع والمأمول، أو بين الوعود والإنجازات. وبالإجمال يمكن القول إن "المشروع الإسلامي" الذي حمله الإخوان قد انتهى، لا في 30 يونيو 2013، وإنما قبل ذلك بسنة كاملة مع وصول مرسي للحكم، وأن ما تبع ذلك، إنما كان من باب تحصيل الحاصل، وانتهيار آفاق المشروع الإسلامي لا يعني سقوطه الواقعي الفوري، إذ حركة الواقع تحكمها عوامل مغايرة لتلك الحاكمة للأفكار.

كما أنّ انسداد آفاق المشروع الدولي الإسلامي لا يعني بالضرورة انتصار إسلام المجتمع؛ فالمؤسسات القائمة على الأخير تعاني آثار قرننين من الدولنة، التي صارت حاكمة لتصوراتها وبنيتها المفاهيمية، ولا تزال

محكومة بالدولة من حيث التمويل (و فيه تريد الهروب من الدولة للسوق الأنكى)، والأطر التشريعية الحاكمة للعمل.

## خاتمة

لن يحسم الصراع الجاري على أنقاض دولة محمد علي بسرعة، وذلك لكونه يطرح سيلا من الأسئلة على مجتمع تعرض "للدولنة" بكثافة، ثم سلمته الدولة فريسة سهلة للسوق، فقامت الثورة و فيه من يؤمن بالسوق وآلياته ويرمي لـ"إصلاحها"، وفيه من يؤمن بالدولة وتحكمها ويطمع في أن يعيدها، وفيه من كفر بالسوق والدولة من غير أن يطوّر تصوّرا لكيفية الإدارة، وفيه من كفر بالثورة من غير أن يقدم تصوّرا لكيفية العمل وفق النسق السابق عليها بعد انهيار أركانه، وفي قلب هذا الصراع تأتي قضية الدين وعلاقته بالمجال العام، وينقسم الإسلاميون حيالها إلى ثلاثة فرق، لم يطور أيها تصوّرا متكاملا، ولن يحسم هذا الصراع بمعزل عن صراعين مهمين اندلعا في أعقاب الثورة، أولهما يتصل بعلاقة الدولة بالمجتمع، والآخر بالصراع الاقتصادي وتأثير نتائجه على نمط الحكم السائد، وهي صراعات تحكمها اعتبارات واقعية وفكرية تمنع من تصور حسمها لصالح أي طرف بالضربة القاضية.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com