جدل الهوية والمواطنة فى مصر
فى النصف الثانى من القرن العشرين

دكتور عاصم أحمد الدسوقى

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر

بكلية الآداب - جامعة حلوان

جدل الهوية والمواطنة فى مصر
فى النصف الثانى من القرن العشرين(*)

فى الثالث والعشرين من يوليو ١٩٥٢ قام تنظيم «الضباط الأحرار» من داخل الجيش بالاستيلاء على سلطة الحكم ، وتم خلع الملك فاروق بعد ثلاثة أيام ، وألغيت الأحزاب السياسية (١٧ يناير ١٩٥٣) ، ثم أعلنت الجمهورية فى ١٨ يونيو ١٩٥٣ ، وأسقط العمل بدستور ١٩٢٣ لفترة انتقالية مدتها ثلاث سنوات ، ووضع دستور مؤقت لهذه الفترة (١٠ فبراير ١٩٥٣) أعلن فى نهايتها دستور جديد صدر فى ١٦ يناير ١٩٥٦. وأصبحت مصر على أبواب عصر يختلف عن العصر الذى سبقه فى عدة نواح لعل أهمها فيما يتعلق بموضوعنا أن المصريين أصبحوا يحكمون أنفسهم بأنفسهم بعد أن حرموا هذا الحق ردحا طويلا من الزمن منذ انتهاء حكم الأسر الفرعونية القديمة ، وسقوط البلاد فى يد الغزاة الذين تتالوا عليها منذ الفرس قبل الميلاد وانتهاء بحكم أسرة محمد على باشا ذلك الوالى العثمانى الذى انفرد بحكم مصر وجعلها ولاية متميزة فى إطار الولايات العثمانية التابعة.

وقد حفل العامان الأولان من الثورة (١٩٥٢-١٩٥٤) بحوادث متسارعة صاحبها كثير من الاضطراب حول صيغة الحكم إلى أن تم عزل محمد نجيب فى نوفمبر ١٩٥٤ ، واستقرار السلطة فى يد جمال عبد الناصر الذى أصبح رئيسا للجمهورية فى يونيو ١٩٥٦. وكان على القيادة الجديدة ممثلة فى مجلس قيادة الثورة الدخول فى سياسات بناء القوة محافظة على الثورة وحماية للاستقلال. وقد فرضت هذه السياسات على الحكم الجديد الدخول فى معارك داخلية مع القوى التى تأثر وضعها السياسى والاجتماعى بإجراءات الإصلاح الزراعى ، والعزل السياسى ، وتأميم رأس المال الصناعي والتجاري. كما دخلت فى معارك خارجية ضد قوى الغرب الأوروبي-الأمريكى بسبب رفض الانضمام للأحلاف

الغربية، وانتهاج سياسة الحياد الإيجابى ثم عدم الانحياز ، وتأميم قناة السويس، فضلا عن رفض منهج التسوية السياسية للصراع العربي-الإسرائيلى على حساب المصالح العربية العليا عامة ومصلحة الفلسطينيين على وجه الخصوص.

والحق إن هذه السياسات فى مجملها كانت جديدة على ساحة العمل السياسى فى مصر ، ولم تكن فى أى منها امتدادا لسياسات العصر الملكى وحكوماته إلا فيما يتعلق ببعض المبادىء والأفكار التى كانت تنادى بها بعض القوى السياسية الممثلة فى فصائل الحركة الشيوعية ، والإخوان المسلمين ، ومصر الفتاة (الحزب الوطنى الإسلامى فى ١٩٤٠ ثم الحزب الاشتراكى فى ١٩٤٨) ، وكانت مبادىء عجز أصحابها عن فرضها على حكومات النظام السياسى القائم آنذاك لأنهم كانوا على هامش الفعل السياسى ، وبعيدين عن مقاعد السلطتين التشريعية والتنفيذية.

بين العروبة والإسلام والعالمية

على أن السياسات التى اتبعتها حكومة الثورة خلال الخمسينيات والستينيات أدت إلى تحديد مفاهيم الفكر السياسى والاجتماعى للسلطة الحاكمة ، فأصبحت العروبة وفى القلب منها مشكلة الفلسطينيين منهجا أساسيا فى سياسة الحكم وعلى أساسها تحددت علاقات مصر الخارجية. وفى هذا الإطار نص دستور ١٩٥٦ فى مادته الأولى على أن «مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة والشعب المصرى جزء من الأمة العربية»، وهو أمر كان جديدا على الحياة المصرية إذ لم تكن العروبة جزءً من سياسة الحكم رغم عضوية مصر فى جامعة الدول العربية ودورها فى وضع النظام الأساسى للجامعة.

ولقد أثار هذا الوعى بالعروبة فى إطاره الجديد تساؤلات من عدة روافد ثقافية حول حقيقة هوية المصريين ، وهل مصر عربية أم إسلامية أم

فرعونية-قبطية أم أنها بحر متوسطية، وقد اصطرعت هذه الروافد على ساحة الفكر ، وكل منها يحاول إثبات صحة فروضه فيما يتعلق بمستقبل البلاد. ويجب ألا يغيب عن البال ونحن نبحث فى جدل الهوية أن مصر تحفل بروافد ثقافية كثيرة متصارعة وغير متسامحة منذ اتصلت بالغرب الأوروبى فى القرن التاسع عشر من خلال البعثات التعليمية وغيرها. على أن الصوت المسموع والأعلى على الساحة كان للعروبة بتأثير النهج الرسمى للدولة مع ثورة يوليو ١٩٥٢. أما الأفكار الأخرى المعارضة فلم تعرب عن نفسها خشية مضايقة السلطات واكتفى أصحابها بعرض أفكارهم فى الجلسات الخاصة.

وعلى هذا انتشرت مقالات العروبة وسادت .. ففي ١٩٥٦ كتب محمد مصطفى عطا كتابه «نحو وعى جديد» يستعرض فيه التاريخ العربى المعاصر، وكيف أن الغرب الأوروبى تلاعب بمصير العرب ، وعمل على تفتيت قواهم. ثم يدعو الكاتب فى نهاية كتابه إلى «قيام اتحاد عربى مكين يواجه الأحلاف المطروحة على الساحة العربية»[١] . ويكتب على رفاعى محمدى - مفتش الوعظ العام بالأزهر - كتابه «وحى النهضة الوطنية فى الخطب المنبرية» ويقول إن ثورة مصر أيقظت وعى العرب ، لأن مصر دائما كانت محط آمال العرب ، وأن المستعمر استطاع أن يفرق بين من جمعهم الدين والجوار واللغة والمصالح المشتركة، ولكن ولأن الله يأبى إذلال أمة الإسلام فقد قيض فتية من شباب مصر آمنوا بها وقاموا بالثورة[٢].

وفى ١٩٥٧ يكتب مصطفى عبد اللطيف السحرتى كتابه «إيديولوجية عربية جديدة» ليقول بأن مصر ولدت بعد الثورة بوعى جديد فنالت بجهادها الحاضر استقلالها وعمت أرجاءها روح القومية العربية ، وإن الإيديولوجية العربية تتوائم مع التطور التاريخى لمصر وخصائص مصر الوجدانية والروحية والثقافية. وفى رأيه أن تلك الإيديولوجية تمتاز على خمس إيديولوجيات أخرى تحوم حول مصر

مختلفة فيما بينها ومتضاربة ومتصارعة وهى : إيديولوجية طائفية رجعية متزمتة، وإيديولوجية غربية مادية قناصة، وإيديولوجية اشتراكية ديكتاتورية متطرفة، وإيديولوجية أمريكية محاربة[٣].

وتتوالى الكتابات التى تؤكد عروبة مصر وأهمية التوحد العربى وخاصة بعد إعلان وحدة مصر وسوريا فى ١٩٥٨ ، فيكتب إسماعيل القبانى عن الوحدة الثقافية العربية (١٩٥٨) ، ويكتب حسين نصار «مصر العربية» (عام ١٩٦٠). وفى العام نفسه يكتب صلاح عبد الصبور «أفكار قومية»، ويكتب على حسنى الخربوطلى «المجتمع العربي»[٤]. ويكتب لمعى المطيعى «المجتمع العربي»، ويكتب إميل شوقى «فى مجتمع عربى جديد» ؛ ويكتب منير الشريف «حب العرب لقوميتهم»؛ وتنشر دراسة للأدب فى ظلال القومية العربية بإشراف محمد قدرى لطفي. وهكذا أصبحت الكتابة عن العروبة هاجس المثقفين سواء كتبوا عن إيمان بها أو من باب الزلفى للوسط الحاكم.

وفى الوقت الذى وجدت فيه الفكرة العربية أنصارا لها ودعاة يكتبون ويشرحون باعتبارها محددا لشخصية مصر العربية ، انطلقت أقلام أخرى تتكلم عن الوحدة الإسلامية. ففى عام ١٩٥٨ (عام وحدة مصر وسوريا) يكتب الشيخ محمد أبو زهرة «الوحدة الإسلامية»؛ ويكتب الشيخ أحمد حسن الباقورى عن «العروبة والدين» فى إطار من الوسطية الفكرية التى تمزج بين العروبة قوميا والإسلام دينا وتوحد بينهما ، وتقرن الإسلام بالعروبة والعروبة بالإسلام ، وتقول بالحضارة العربية الإسلامية حتى أنه عندما مات عبد الناصر أصدر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية كتابا بعنوان «جمال عبد الناصر بطل العروبة والإسلام». وفى إطار التوازنات نفسها كتب عيادى العيد العيادى فى ١٩٥٨ عن «المسيحية والقومية العربية»؛ وكتب شفيق الحوت فى ١٩٥٩ عن «اليسار والقومية العربية». ويكتب أستاذ علم الإجتماع على عبد الواحد وافى عن

«مشكلات المجتمع المصرى والعالم العربى وعلاجها فى ضوء العلم والدين» وذلك فيما يتعلق بزيادة السكان ، ونزول المرأة لميدان العمل ، والاختلاط بين الجنسين ، وتعدد الزوجات. ويناقش هذه المشكلات ويطرح لها الحلول فى ضوء العلم الدينى وليس العلم الوضعى بالمعنى الاصطلاحى[٥] .

وفى عام ١٩٥٩ يكتب السيد محمد أبو المجد عن «الوحدة العالمية فى ضوء الإسلام» منطلقا من أن الإسلام دين لا يختص بإقليم دون إقليم ، وينظر إلى العالم كله نظرة موحدة ، فلا حدود وحواجز. والوحدة العالمية التى يريدها تقوم على امتزاج الأمم ، واختلاط الشعوب لتبادل المنافع وتشابك الأرحام وتقارب الأنساب بفعل الهجرات حتى يصير الجميع أمة واحدة موحدة تلتقى قلوبها وعقولها فى عبادة الواحد القهار[٦].

غير أن اتجاه السادات إلى الاتفاق مع إسرائيل من باب «الواقعية»، وخروجا على الإجماع العربى ، هز بشدة بناء الهوية العربية لمصر التى كانت سمة الخمسينيات والستينيات ، وأصابها بشروخ عميقة ، وأصبحت مصر تتصرف فى المسائل العربية تصرف الدول المراقبة من الخارج، ذلك أن اتفاقية «السلام» مع إسرئيل فى مارس ١٩٧٩ نصت على أن لها أولوية على التزامات أحد الطرفين تجاه أطراف أخرى مما يعنى فى عبارة أخرى نسف اتفاقيات الدفاع العربى المشترك فى إطار الجامعة العربية.

ولقد صادف هذا التوجه الجديد هوى فى نفوس بعض المثقفين المصريين الذين استعادوا رابطة البحر المتوسط كما نادى بها طه حسين فى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» (١٩٣٨) ، ورموا العرب بالجهل والحماقة وعدم التحضر ، وأذكر فى هذا الخصوص أن أحد أساتذة التاريخ الحديث قال لى : إنه سوف يكرس بقية عمره للكتابة عن مصر المصرية وليس مصر العربية التى خسرت كثيرا بالانتماء العربي. وكان فى مقدمة هؤلاء حسين فوزى الذى أخذ

يتكلم عن أن الصراع مع إسرائيل صراع حضارى فى المحل الأول بين التقدم والتخلف ، كذلك كتب توفيق الحكيم ولويس عوض وذلك أثناء مفاوضات كامب ديفيد بين السادات وإسرائيل. وأصبح التطبيع مع إسرئيل مسألة جدلية أخرى شقت صفوف المثقفين المصريين على عدة مستويات، وظهرت قلة قليلة تسعى للتطبيع والاعتراف بإسرائيل ، وتقديم تنازلات دون مقابل سوى «السلام» الغامض. ولقد انتهى أمر هذا الفريق إلى تأسيس جمعية للسلام فى القاهرة تستهدف إقناع المصريين بالتطبيع.

ولقد أدت هذه التصرفات إلى إلقاء ظلال من الشكوك حول عروبة مصر التى لم تتحصل منها على أية فائدة إلا الفشل والخسارة. وراجت الأفكار التى تقول بأن مصر خسرت كثيرا بعروبتها ، وأنها أقحمت نفسها فيما عاد عليها بالضرر. وتجدد الحديث مرة أخرى عن حقيقة هوية مصر. وفى هذا المنعطف وفى مطلع التسعينيات تتعرض الشخصية القومية لتحد جديد من العالمية الجديدة Globalism التى تمثل خطورة على الهوية القومية لبلاد العالم. وقد انقسم المثقفون المصريون وما يزالون حول هذه العالمية ، فأصبح جدل الهوية ثلاثى الأبعاد : العروبة ، والإسلام ، والعالمية الجديدة.

بين الشيوعية والليبرالية

عندما بدأت حكومة الثورة تأخذ بالتنظيم المركزى للاقتصاد بإنشاء مجلس تنمية الإنتاج القومى (٢ أكتوبر ١٩٥٢) ، ثم المؤسسة الاقتصادية العامة (١٣ يناير ١٩٥٧) وذلك فى إطار سياسة التأميم التى بدأت بتأميم قناة السويس (١٩٥٦) ، وتأميم رأس المال الأجنبى (١٩٥٧) ، ثم تأميم وسائل الإنتاج الكبرى لرأس المال المصرى (١٩٦١) وإنشاء القطاع العام ، ساد انطباع بأن مصر «تنجرف» نحو الشيوعية. وكان لهذا الاتجاه ردود أفعال مختلفة حيث ثار الجدل بين التيارات الفكرية حول جدوى هذا الطريق أو عدم جدواه ، وكل تيار ينظر

إلى الموضوع بطبيعة الحال فى إطار إيديولوجيته الخاصة.

وفى هذا المقام رحب اليسار المصرى بكل فصائله بهذه التوجهات برغم حملة الاعتقالات الشاملة فى يناير ١٩٥٩ ، ووجد فى التأميم أول خطوة جادة نحو الاشتراكية الحقيقية. وتأكد لهم ذلك أكثر حين تضمن ميثاق العمل الوطنى (١٩٦٢) ثلاثة أبواب عن حتمية الحل الاشتراكى (الباب السادس) ، وعن الإنتاج والمجتمع (الباب السابع) ، ثم التطبيق الاشتراكى ومشاكله (الباب الثامن) ، فضلا عن تكوين منظمة الشباب الاشتراكى (١٩٦٤).

وقد رأى بعض اليساريين فى تأميم قناة السويس بشيرا بالتحول للاشتراكية فبادروا بدراسة تاريخ المجتمع المصرى فى ضوء المقولات الماركسية للبحث عن مراحل البدائية والعبودية والإقطاع. وكان فى مقدمة هؤلاء إبراهيم عامرالذى نشر كتابيه «ثورة مصر القومية» عام ١٩٥٦، و«الأرض والفلاح : المسألة الزراعية فى مصر فى عام ١٩٥٨» ؛ ثم شهدى عطية الشافعى وكتابه «تطور الحركة الوطنية المصرية ١٨٨٢-١٩٥٦» فى عام ١٩٥٧ ؛ ثم فوزى جرجس وكتابه «دراسات فى تاريخ مصر السياسى منذ العصر المملوكي» فى عام ١٩٥٨. وفى عام ١٩٦٧ يكتب فؤاد مرسى «حتمية الحل الاشتراكى سياسيا واقتصاديا وفلسفيا». ولقد أثارت تلك الكتابات جدلا كبيرا عن خطورة آلية التطبيق الماركسى على تاريخ مصر.

وفى الوقت نفسه انبرى المعارضون للاشتراكية للهجوم عليها مقرنين إياها بالشيوعية وبالاستعمار وبالإلحاد، ورأوا -على العكس- فى الإسلام وديموقراطيته حلا مناسبا ومثاليا لمشكلات المجتمع ، فيكتب عباس محمود العقاد (١٩٥٦) عن «الشيوعية والإنسانية» لينفى عن الشيوعية الجانب الإنساني. ثم يكتب فى العام التالى (١٩٥٧) «لاشيوعية ولا استعمار» مؤكدا على أن الشيوعية استعمار يحيط بعيوب الاستعمار كله ، واستعمارها ليس طارئا

يمكن التخلص منه بعد فترة تقصر أو تطول لأنها مذهب يقرر لأصحابه السيطرة على ثروة الأمة وعلى سياستها. ويوضح محمد مصطفى عطا إن الاشتراكية وعدت الطبقة الكادحة بأن يكون لها فى الحياة نصيب ، أما الإسلام فقد وعد المؤمنين المتقين بالجنة وبحياة أفضل من الحياة الدنيا. ويقول أيضا إن الإسلام يدعو للاتحاد وإنكار الذات والوحدة والتعاون وتضحية الفرد بنفسه فى سبيل المجموعة[٧].

وفى ١٩٥٧ يعيد محمد عبد القادر العماوى طبع كتابه «هذا هو الإسلام» مبينا مبادىء الإسلام فى العدل الاجتماعي. وكذلك فعل محمد قطب فى إعادة طبع كتابه «الإنسان بين المادية والإسلام». ويكتب محمد عطا (١٩٥٧) قائلا إن المجتمع المصرى يشهد نزعات يسارية مستخفية وبخاصة بعد أن أظهر الاتحاد السوفييتى تعاونا كاملا خالصا مع الحكومة المصرية (يشير إلى موقف الاتحاد السوفيتى من العدوان الثلاثى فى ١٩٥٦). ويقول إن مصر اليوم لا تميل إلى اعتناق هذه النزعات لأن مصر بصدد تكوين شخصية مستقلة تلائم حياتها المصرية كل الملائمة.. فلا تطرف ولا إفراط فى الانحراف. وينتهى إلى القول بأن مصر قادرة على أن تسلك مسلك الوسط لأنها محافظة بطبعها وأن شخصيتها أقوى من أن ينال منها أو تضيع معالمها وسط المذاهب المستوردة[٨].

كما يكتب محمد عبد اللطيف السحرتى (١٩٥٧) عن أهمية اعتماد الروح الديموقراطية النقية بعد تجريد الديموقراطية الغربية من نزعة التملك والاستغلال والاستعباد ، لأن هذه الروح تحترم كرامة الإنسان وتقر مبدأ الحرية والمساواة وتكافؤ الفرص فى تهذيب الشخصية الفردية ، لا التكافؤ فى خدمة الدولة وطاعتها طاعة عمياء[٩] . وبعد أن يرفض المؤلف اتخاذ المادية منهجا للتقدم يقول : إنه لا بأس بإيجاد نظام اشتراكى معتدل للتخفيف من حدة الرأسمالية ، والتقليل من الفوارق البارزة فى مستوى الطبقات (ص ٢٩-٣٥).

وتكثر الكتابات من منظور إسلامى لمواجهة التيار الاشتراكى الذى أخذت به الدولة تحت شعار «المجتمع الاشتراكى التعاونى الديموقراطي» آنذاك .. ففى ١٩٥٨ - بعد تأميم شركة قناة السويس (يولية ١٩٥٦) وبداية توجيه النشاط الرأسمالي- يكتب عثمان خليل عن الديموقراطية الإسلامية ؛ وإبراهيم على أبوالخشب عن «الإسلام المظلوم». وفى ١٩٥٩ يكتب مصطفى درويش «الإسلام فى مواجهة الرأسمالية والاشتراكية» مؤكدا على الوسطية. ويكتب محمد عرفه ناقدا الشيوعية بعنف فى كتابه «الإسلام أم الشيوعية». وفى عام ١٩٦٠ يكتب عباس محمود العقاد عن «الإسلام فى القرن العشرين : حاضره ومستقبله»؛ ويكتب لبيب السعيد «الشيوعية والإسلام»؛ وعبد الرازق نوفل عن «الإسلام دين ودنيا». وفى عام ١٩٦٥ وكانت الدولة قد أخذت بالتطبيق الاشتراكى بعد إنشاء القطاع العام بمقتضى قرارات التأميم الكبرى فى يوليو ١٩٦١ يكتب عبد الرازق نوفل كتابه «الإسلام ونظم الحكم المعاصرة». وفى ١٩٦٧ يكتب خالد محمد خالد «لله وللحرية». وفى ١٩٧٠ يكتب أحمد الشرباصى «بين الدين والدنيا» ؛ ومحمود الشرقاوى عن «الدين والدولة المصرية». ويلاحظ أن كل هذه الكتابات تتناول القيم الإسلامية المثالية وأهميتها بالنسبة للفرد وللحكومة دون أن يفكر أصحابها فى بيان كيفية تطبيقها ، أو توضيح كنه العلاقة بين الثابت والمتغير.

ثم تظهر كتابات وسطية من قلب التيار الإسلامى لا ترى فى الاشتراكية تناقضا مع الدين ، ربما محاولة من أصحابها التوافق مع فلسفة الحكم القائمة. وعلى سبيل المثال ما كتبه أحمد شلبى (١٩٦٦) بعنوان «الاشتراكية : دراسة علمية نقدية يدعمها اليقين الروحي» ؛ وكتاب مصطفى الهمشرى «مع الدين فى سبيل الاشتراكية» (١٩٦٧).

وفى السبعينيات وبعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ تشهد مصر انقلابا على الخط الاشتراكى حين بدأ السادات فى التوجه نحو تحرير الاقتصاد المصرى من

سيطرة القطاع العام، وكان ذلك فى إطار التسوية السياسية للصراع مع إسرائيل من باب تشجيع رأس المال الأجنبى فى مختلف مجالات التنمية. وكانت الولايات المتحدة الأمريكية تصرح بأن رأس المال لا يمكن أن يغامر بالاستثمار فى منطقة ما تزال متفجرة وتنذر بخطر الحرب. ومع التحولات الاقتصادية - السياسية الجديدة اعتبارا من قانون الانفتاح الاقتصادى (أبريل ١٩٧٤) بدأ الجيل الذى نشأ فى حمى الاشتراكية والعدالة الاجتماعية ودور الدولة فى الرعاية الاجتماعية يشعر بأن مصيره إلى زوال ، وأصبح كل من يتكلم فى العدالة الاجتماعية يوصف بأنه من أنصار الشمولية والانغلاق ، وأصبحت «الناصرية» التى رفعت شعار العدالة الاجتماعية رمزا للانغلاق والحقد على الأغنياء.

والحاصل أن البعد الاشتراكى فى السياسة المصرية أخذ يتآكل مع حكم السادات ، وأخذ يزداد تآكلا مع حكم مبارك مع تشريعات الخصخصة منذ حكومة عاطف صدقى (١٩٨٥) وما تلاها. ومن شأن هذا التوجه التأثير على حيوية الانتماء لدى الطبقة الوسطى وما دونها ، وتزداد حدته مع زيادة نسبة البطالة وتخلى الدولة عن كافة التزاماتها الاجتماعية.

المواطنة سياسيا

حرصت حكومة الثورة فور قيامها على التماسك الاجتماعى بين المصريين وإشعارهم بأن الضباط الأحرار -وهم مصريون من أبناء الطبقة الوسطى- قد قاموا بالثورة من أجل المصريين جميعا. وكان قائد الثورة يخاطب المصريين بقوله : «أيها المواطنون» خلافا للخطاب الملكى الذى كان يقول : «يا شعبى العظيم». ومن أجل إزالة التمايز بين المصريين قررت الحكومة إلغاء رتب : الباشوية والبكوية وصاحب المقام الرفيع وصاحب السعادة وصاحب المعالى ..إلخ (٢ أغسطس ١٩٥٢).

غير أن إلغاء الأحزاب السياسية (يناير ١٩٥٣) التى كانت قائمة فى مصر قبل ١٩٥٢ ، وإقامة التنظيم السياسى الواحد الذى يضم كافة القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى التغيير الجديد ، ومنع السياسيين القدامى الذين صدرت بحقهم قرارات العزل السياسى من التمتع بعضوية التنظيم السياسى ، أثار جدلا كبيرا حول مشروعية نفى المواطن داخل وطنه وحرمانه من مباشرة حقوقه السياسية ، وهو جدل لم يعرف طريقه إلى وسائل الإعلام المسموع والمنشور وظل حبيس صدور أصحابه حتى السبعينيات.

وكانت قيادة الثورة ترى أن الأحزاب أفسدت الحياة السياسية فى مصر حيث كانت تتصارع فيما بينها من أجل كرسى الحكم ، وأنها لم تنجح فى تحقيق هدف الاستقلال وإجلاء الإنجليز منذ اندلعت الثورة فى ١٩١٩ تحت شعار «الاستقلال التام أو الموت الزؤام» ، فضلا عن أن تلك الأحزاب -وكانت تضم صفوة ملاك الأراضى الزراعية وأصحاب رأس المال الصناعى والتجاري- كانت تضع مصالحها فى المقام الأول من خلال سيطرتها على السلطتين التشريعية والتنفيذية. وعلى هذا استهدفت الإجراءات السياسية تجريد تلك الصفوة من مصدر قوتها السياسية بقوانين الإصلاح الزراعى والتأميم منعا لسيطرة رأس المال على الحكم.

والحال كذلك استبعدت حكومة الثورة عناصر النظام القديم وأركانه من عضوية التنظيمات السياسية التى أقامتها من أول هيئة التحرير (١٩٥٣) ، والاتحاد القومى (١٩٥٦) ، ثم الاتحاد الاشتراكى العربى (١٩٦٢) واعتبرتهم أعداء الشعب واقتصرت العضوية على العمال والفلاحين وأبنائهم من مختلف شرائح الطبقة الوسطى.

وقد ازدادت أهمية التنظيم السياسى الواحد عندما تقرر أن يقوم الاتحاد القومى بناء على دستور ١٩٥٦ (المادة ١٠) بالترشيح لعضوية مجلس الأمة ، وأن

يكون قراره فى هذا الشأن نهائيا. وقد ورث هذا الدور تلقائيا الاتحاد الاشتراكى العربى الذى خلف الاتحاد القومى وإن لم يتضمن دستور ١٩٦٤ نصا بذلك. وربما يعود السبب فى عدم النص على دور الاتحاد الاشتراكى فى هذا المقام أن هذا التنظيم قد تشكل فى إطار دستور ١٩٥٦ ، وأن دستور ١٩٦٤ اكتفى بالنص على أن الاتحاد الاشتراكى هو السلطة الممثلة للشعب ، والدافعة لإمكانات الثورة، والحارسة على قيم الديموقراطية السليمة (مادة ٣).

والحق أن هذه الإجراءات وبصرف النظر عن مقاصدها «الثورية» أثارت جدلا هائلا وإن كان مستترا بين السياسيين القدامى وأنصارهم من المثقفين حول مشروعية العزل السياسى وقانونية حرمان المواطن من ممارسة حقوقه السياسية وتقييد حريته رغم أنه خارج أسوار المعتقلات والسجون. غير أن الخطاب الرسمى كان يردد دوما أن الحرية .. كل الحرية للشعب .. ولا حرية لأعداء الشعب .. وأن الأحزاب التى استقطبت جماهير الشعب وجعلتها تردد هتافاتها وشعاراتها زمنا طويلا لم تفعل شيئا ملموسا لهذه الجماهير فى طريق العدالة الاجتماعية والحقوق السياسية ، بل لقد كان الاعتقال السياسى وسيلة حكومات ما قبل ١٩٥٢ لحماية النظام الاجتماعى والسياسى وبمقتضى دستور ١٩٢٣.

ولكن .. وفى المقابل أصدرت حكومة الثورة مرسوما بقانون للعفو الشامل عن الجرائم السياسية التى وقعت فى المدة من تاريخ توقيع معاهدة ١٩٣٦ إلى ليلة الثالث والعشرين من يوليو ١٩٥٢، وقد بلغ عدد من شملهم العفو ٩٣٤ شخصا (المرسوم بقانون رقم ٢٤١ فى ١٦ أكتوبر ١٩٥٢). والمغزى .. أن أصحاب تلك الجرائم كانوا من العناصر التى ناضلت ضد النظام الملكى وضد الإنجليز. كما أعطى دستور ١٩٥٦ للمرأة حق الانتخاب وكذلك لأفراد القوات المسلحة ، وللمصريين الذين يعملون على السفن المصرية وللمقيمين بالخارج

المقيدين بالقنصليات المصرية. وكان جميع هؤلاء وأولئك محرومين من هذا الحق فى قانون الانتخاب القديم. كما خفض القانون سن الناخب إلى ثمانية عشر سنة ميلادية لكى يتاح للشباب دور إيجابى للمشاركة فى مجريات الأمور ، وكانت السن المحددة فى القانون القديم واحد وعشرين سنة لانتخاب أعضاء مجلس النواب وخمس وعشرين سنة لانتخاب أعضاء مجلس الشيوخ.

غير أن القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الخاص بالجمعيات الأهلية كان ضربة واضحة لحرية المواطنين فى الحركة الاجتماعية والسياسية المستقلة لأنه حرّم على الجمعيات الاشتغال بالدين أو بالسياسة. وبصرف النظر عن أن هذا القانون كان متسقا مع توجهات حكومة الثورة ، إلا أنها لم تكن أول من ابتدعته فقد كان هذا التحريم قديما ويعود إلى عام ١٨٩٢ حين تأسست الجمعية الخيرية الإسلامية وجاء فى نص إنشائها ألا تعمل بالسياسة أو الدين، وطبق هذا النص الذى وضعه سعد زغلول وكان قاضيا حكوميا على كافة الجمعيات الأهلية التى تأسست بعد ذلك. ولكن لما اكتشفت حكومة الثورة أن الجمعيات كانت بمثابة الباب الخلفى لممارسة السياسة بعد إلغاء الأحزاب السياسية فى يناير ١٩٥٣ أصدرت ذلك القانون لتقييد الجمعيات ومنعها من أن تكون واجهات للعمل السياسى الذى احتكرته الحكومة وكافة المنظمات التابعة.

وفى عهد رئاسة السادات وفى إطار تحرير الاقتصاد المصرى من المركزية ونقل نشاطاته إلى الأفراد كان من الطبيعى أن تحدث انفراجة مماثلة فى التنظيم السياسي. ومن هنا أعلن فى أبريل ١٩٧٦ وبعد عامين من قانون الانفتاح الاقتصادى تكوين المنابر السياسية وفقا للتقسيم الكلاسيكى بين يمين ويسار ووسط. وسرعان ما ألغى تنظيم الاتحاد الاشتراكى العربى ، وتحولت المنابر إلى أحزاب سياسية فى أكتوبر من نفس العام من باب حق المواطن فى التعبير السياسي. وكون السادات لنفسه حزبا باسم «حزب مصر العربى الاشتراكي» ما

لبث أن تركه وكون حزبا جديدا باسم «الحزب الوطنى الديموقراطي». لكن قانون الجمعيات الأهلية ظل قائما كما هو دون تغيير يسمح بحرية العمل الاجتماعى الخاص أسوة بحرية العمل الاقتصادى الخاص !!.

ورغم تلك الانفراجة السياسية بتكوين الأحزاب إلا أن نظام الانتخابات والترشيح للهيئة التشريعية لا يسمح لأحزاب المعارضة بتحقيق أغلبية فى مجلس يعطى الحزب الفائز حق تشكيل الحكومة منفردا أو مؤتلفا مع أحزاب أخرى حسب مقتضى الحال شأن الديموقراطيات فى الغرب. ولأن الحكومة تمنح الأحزاب إعانة سنوية فلا يصح أن ينتظر منها مواقف استقلالية ومعارضة حقيقية. والحال كذلك أصبحت كل الأحزاب بمثابة فروع للحزب الوطنى الديموقراطى كل حسب مجاله .. فحزب التجمع لشؤون اليسار ، والوفد لشؤون «الليبرالية» ، وحزب العمل لشؤون اليمين وهكذا ، ويحتفظ الحزب الوطنى الديموقراطى لنفسه بالوسط الذهبي. فإذا أضفنا إلى هذا أن قانون إنشاء الأحزاب يشترط لقيام حزب جديد أن يكون متميزا فى البرنامج أو فى الوسائل عن الأحزاب القائمة فى الساحة أدركنا مدى عقم الانفراجة التى أريد لها أن تكون «ديموقراطية».

الطائفية / الوحدة الوطنية

فى إطار التماسك الوطنى بين جميع المصريين قررت حكومة الثورة إعمال مبدأ تكافؤ الفرص فى التقدم للوظائف من خلال ديوان الموظفين ، ومبدأ الأقدمية المطلقة فى الترقى للوظائف الأعلى ودون تفرقة دينية أو نوعية بين المرأة والرجل فيما عدا الوظائف القيادية العليا فيتم شغلها بالاختيار. وفى الإطار نفسه صدر فى سبتمبر ١٩٥٥ قانون إلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية (القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥) وإحالة اختصاصاتها (دعاوى الأحوال الشخصية والأوقاف) إلى المحاكم الوطنية اعتبارا من أول يناير ١٩٥٦. وكانت لكل طائفة دينية قضاؤها الخاص وقوانينها الموضوعة الخاصة بها.

ورغم حرص حكومة الثورة على إقرار مبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين دون تفرقة والتأكيد على أن المواطنين متساوون جميعا أمام القانون فى الحقوق والواجبات ، إلا أنه على مستوى الممارسات العملية كانت التفرقة تفعل فعلها ضد المرأة من حيث حرمانها من تولى وظائف قيادية معينة وضد المسيحيين كذلك حسب توجهات صاحب القرار ، ومن ثم انفتح باب الفتنة بما يهدد دعائم الوحدة الوطنية والهوية المصرية. ومنذ فترة مبكرة (١٩٥٦) تنبه بعض المثقفين إلى خطورة إشعال نار الفتنة ودعوا إلى التمسك بفضيلة التسامح والبعد عن التطرف والتزمت ، لأن المصريين مرحين بطبيعتهم ويؤمنون جميعا بالقضاء والقدر ويزاوجون بين الفرائض والترويح عن النفس ، ومن هنا فلا مكان لوجود الجماعات المتطرفة المتعصبة بينهم ، كما أن طبيعة المجتمع المصرى صهرت كل السلالات المتباينة والمذاهب المتفرقة وطبعت الجميع بطابع المحبة والخير والتسامح ولين الجانب وحسن المعاشرة[١٠].

كما وجهت انتقادات «للفكرة الطائفية - الثيوقراطية» التى يريد أصحابها تطبيقها على سياسة الدولة واقتصادها وأوضاعها الاجتماعية ومشكلاتها المعاصرة .. الذين يرون فى الماضى كل الحاضر ، ويحاولون استنباط أحكاما من أحداث موغلة فى القدم لتطبق على أحداث العصر وحاجياته دون أن يدرى هذا الفريق أنه بهذا الاتجاه يعذب الماضى تعذيبا شديدا. وبعض أعضاء هذا الفريق من ناحية أخرى ينكرون الدستور والبرلمان ويصفون القومية بأنها مؤامرة على قتل الدين ، ويرون إن النظام الاقتصادى الإسلامى نظام قائم بنفسه ويمكن تطبيقه فى العصر الحاضر ، وآخرون منهم يقولون ببطلان القوانين الجنائية بطلانا مطلقا. وينتهى نقد هذه الطائفية بأنه لن تقوم وحدة قومية فى ظل إيديولوجية ثيوقراطية لاختلاف الأديان فى كل أمة[١١].

والحقيقة أن دعاة الثيوقراطية لم يتوقفوا عن التمسك بدعواهم واستمروا يشرحونها من آن لآخر ، وتضمن خطابهم مصطلحات أهل الكتاب وأهل الذمة.

وفى ذلك كانوا يقولون : إن الإسلام من باب المحافظة على العقيدة يتساهل مع أهل الكتاب ما داموا يعتقدون بالوحدانية المطلقة ، ويسالمون المسلمين ، على أن يقدموا للمسلمين نفقة يسيرة فى مقابل حماية المسلمين لهم من هجمات الأعداء ، وعلى المسلمين فى هذه الحالة أن يتركوا لهم حرية العبادة ويحافظوا على حياتهم وعلى أموالهم [١٢].

وفى إطار نقد هذه الثقافة الدينية ذهب البعض الى انتقاد التعليم الأزهرى الذى سمح بإنشاء مرحلتين للتعليم (إبتدائى وثانوي) لأن هذا يعتبر «بدع بين جامعات العالم»، ولأنه من ناحية أخرى يقيم بناء موازيا للتعليم المدنى القائم فى مصر من شأنه أن يزيد من انقسام الأمة ويشعب ثقافتها ، ويمنع اجتماعها على كلمة واحدة. والمفروض عند هؤلاء النقاد أن تكون المرحلة التعليمية قبل الجامعة مدنية عامة تتكفل بها الدولة وتنشر فيها القدر الثقافى المشترك بين المواطنين جميعا[١٣].

وحيث أن مقومات الثقافة فى مصر ترد إلى روافد فرعونية ، ويونانية ، وعربية إسلامية ، وغربية حديثة : فرنسية وإنجليزية وألمانية وأمريكية وروسية معاصرة ، فينبغى استيعاب كل ثقافة دون تعصب لأى منها مهما تكن الصلة بها ، ذلك أن التعصب جمود وركود وانتكاس[١٤].

والحقيقة أن السياج القانونى للحكم السياسى حمل فى طياته قواعد متناقضة ، إذ كان يسمح للفكر الثيوقراطى بمشروعية ما .. فدستور ١٩٦٤ ينص على أن الإسلام دين الدولة (مادة ٥) ، وفى الوقت نفسه ينص على أن المصريين لدى القانون سواء دون تمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة (مادة ٢٤) ، وأن حرية الاعتقاد مطلقة ، وأن الدولة تحمى حرمة القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقا للعادات المرعية على ألا يخل ذلك بالنظام العام أو يتنافى مع الآداب (مادة ٣٤). وعلى هذا فإن أحكام المادتين ٢٤ ، ٣٤ أصبحت غير ذات معنى ولا توظيف حقيقى لها فى وجود المادة الأولى.

وفى السبعينيات حدثت تحولات سياسية واقتصادية أساسية كان لها تأثيرها على سؤال الهوية والمواطنة. والحاصل أن السادات كان قد رفع مبكرا شعار «دولة العلم والإيمان» وكان قصده محاربة الشيوعيين والناصريين. غير أن العناصر الإسلامية التى أخرجها من المعتقلات تلقفت الشعار ووظفته عمليا فى تكوين قيادات إسلامية للمستقبل. ولما اختلفت هذه العناصر حول طريق الحكومة الإسلامية وقع الانشقاق بين صفوفها وقام كل منشق بتكوين فريقه الخاص للدعوة والحركة. وهكذا تعددت الأسماء وانقسمت الهوية الإسلامية الواحدة إلى عدة هويات كل منها يكفر الآخر وجميعهم يكفرون المجتمع ويصفونه بالجاهلية.

وعلى هذا عادت الفكرة الإسلامية من جديد تنازع الفكرة العربية التى كانت قد استقرت فى سياسات الحكم طوال الخمسينيات والستينيات. وبدا أن مصر تتخلى عن عروبتها وخاصة عندما أقدم السادات على زيارة إسرائيل (نوفمبر ١٩٧٧) ، ومضى فى طريق التسوية السياسية للصراع العربى - الإسرائيلى منتهيا بتوقيع اتفاقية مع إسرائيل (مارس ١٩٧٩). وعندئذ انقسم ولاء المصريين بين الاتجاه الإسلامى والاتجاه العربي.

وفى هذا المناخ الجديد بدأ الخطاب الإسلامى يتفوق على خطاب القومية العربية ، وكثرت بشكل ملحوظ الكتابة فى التوجه الإسلامى والشخصية الإسلامية. وتكونت بكليات الجامعات المصرية جماعات إسلامية تنشط للسيطرة على الاتحادات الطلابية. كما نشطت العناصر الإسلامية للسيطرة على النقابات المهنية وأندية أعضاء هيئة التدريس بالجامعات. وعلى سبيل المثال أصدر اتحاد طلاب هندسة القاهرة فى عام ١٩٧٢ كراستين : الأولى بعنوان «الإسلام عقيدة وحياة»، والثانية بعنوان «إلى أين نحن مسوقون» وهو بحث نشره على عبد المنعم (المستشار الثقافى لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

بالكويت) بمجلة الوعى الإسلامى وأعاد اتحاد الطلاب نشره. وفى تقديم الجمعية للبحث قال المحرر : إن البحث يصل بنا إلى أن حالتنا اليوم كما يحدثنا القرآن والسنة صائرة إلى أحد احتمالين لا ثالث لهما ، إما إلى استبدالنا بقوم غيرنا ولن يكونوا أمثالنا ، وإما إلى يوم القيامة حيث ينفخ إسرافيل فى الصور ، اللهم إلا إذا ابتعد المسلمون عن واقعهم المر فأصلحوا أنفسهم بتطبيق دينهم ، ثم سعوا إلى قيادة الدنيا إلى الحق والخير والسلام [١٥] .

وفى ١٩٧٢ أيضا يكتب أحمد كمال أبو المجد «الفكر الدينى وبناء المجتمع العصري» ؛ ويكتب عبد الكريم الخطيب «الإسلام ومواجهة العصر وتحدياته»؛ ويكتب عبد العزيز كامل «الإسلام والعصر»؛ ويكتب أنور الجندى «مشكلات الفكر المعاصر فى ضوء الإسلام». وفى ١٩٧٤ يعيد السيد محمد ماضى أبو العزايم طبع كتابه «الإسلام وطن والمسلمون جميعا أهله». وفى ١٩٧٧ يكتب محمد عزت إسماعيل الطهطاوى «النصرانية والإسلام : عالمية الإسلام ودوامه إلى قيام الساعة». وفى ١٩٧٨ يكتب الشيخ محمد الغزالى «حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي».

وعندما كان الرئيس السادات يصرح بأنه حاكم مسلم لدولة إسلامية تتشجع تيارات التعصب. وبدلا من أن يفهم التصريح فى إطار المناورات السياسية التى كان يجيدها ، اعتبرتها الجماعات المتطرفة إشارة خضراء لممارسة التعصب ، وإثارة الفتنة ، وفرض ذاتيتها على كل المجتمع. وعلى هذا بدأت مشاعر الفتنة تتصاعد حيث أحرقت كنيسة الخانكة (١٩٧٢) ، ثم كنيسة سمالوط (١٩٧٩) ، وانتهت بحوادث الفتنة والشغب الكبرى فى منطقة الزاوية الحمراء (يونيو ١٩٨١) التى خمدت مع اغتيال السادات (٦ أكتوبر ١٩٨١) ولكن إلى حين.

ولقد شد من أزر التيارات الدينية التى عرفت بالإسلام السياسى ، العائدون من العمل بمجتمعات النفط فى بلاد شبه الجزيرة العربية وخاصة

المملكة العربية السعودية حيث حملوا فى عودتهم قيم مجتمع البداوة وخلطوا بين الدين والبيئة ، واعتقدوا أن الإسلام الصحيح يكمن فى التشبه بسلوك أهل الجزيرة وثقافتهم وذلك على حساب التقاليد المتوارثة ودون اعتبار لوجود أصحاب العقيدة المسيحية من المصريين.

هكذا انشطرت الهوية المصرية إلى هويتين : واحدة إسلامية للأغلبية ، وأخرى مسيحية. وعاد من جديد استخدام مصطلح أهل الذمة الذين عليهم دفع الجزية عن يد وهم صاغرون. وعاد القول بأن الدين عند الله الإسلام ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين. وفى المقابل توارت الهوية العربية بعد أن انتقد السادات العرب بشدة بسبب موقفهم المعادى من التصالح مع إسرائيل. وعندما نادى السادات بالبحث عن الذات وكتب مذكراته تحت هذا العنوان ، لم يكن يقصد الذات العربية بعد انهيار المشروع العربى الذى كان سمة الخمسينيات والستينيات ، وإنما كانت ذات دينية ، أو عرقية، أو إقليمية مما يهدد وحدة المجتمع الواحد وتفتيته بين كيانات أنثروبولوجية متعددة.

ومن ناحية أخرى طالب التيار الدينى بضرورة أن يتضمن دستور الدولة نصا بأن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد للتشريع. وعندئذ ثار جدل كبير حول درجة المصدر بين النسبى والمطلق .. وهل تكون الشريعة المصدر الرئيسى أم الأساسى أم الوحيد أو أن تكون مصدرا وفقط. وإزاء ضغوط هذا التيار بدأ مجلس الشعب يناقش مشروع قرار بتحريم بيع الخمور والمسكرات فى الأماكن العامة. لكن النقد الذى أثاره الرأى العام الغربى عن جدوى الانفتاح الاقتصادى مع تحريم تقديم الخمور أدى إلى تقرير تمديم الحمر للأجانب فقط، وسرعان ما دفن المشروع فى النهاية.

وفى الثمانينيات تقوى الجماعات الإسلامية وتستوى على عرشها وتفعل فعلها فى شطر الذات المصرية إلى ذاتين دينيتين (إسلامية ومسيحية). وتتزعج

لجنة «الدفاع عن الثقافة القومية» التى كانت قد تشكلت فى ١٩٧٩ فى أعقاب الاتفاق مع إسرائيل ، وتعقد الندوات وتصدر النداءات من أجل التماسك الاجتماعى مشددة على «المصرية» فى مواجهة الذاتية الدينية ومواجهة الهيمنة الغربية التى تزكى نار الفتنة وتستفيد من اختلاف المصريين فيما بينهم. وفى هذا الخصوص عقدت اللجنة خلال النصف الأول من ١٩٨٧ سلسلة ندوات تحت عنوان «الفتنة الطائفية فى مصر». وفى الوقت نفسه عادت الأقلام «الإسلامية» من جديد .. ففى ١٩٨٨ يكتب جمال البنا «الإسلام هو الحل» ؛ ويكتب أنور الجندى «إسلامية الثقافة»؛ ويكتب محمود عبد الوهاب فايد «كفاحنا فى مقاومة الشيوعية». وفى ١٩٨٩ يكتب سعيد طه «الإسلام والشيوعية والرأسمالية»؛ ويكتب مصطفى حلمى «الصحوة الإسلامية عودة إلى الذات».

وتنتهى الثمانينيات بحوادث الفتنة فى أبو قرقاص (محافظة المنيا) ويتجدد الحديث عن الوطن الواحد، وحقوق المواطن ووضع الأقليات. وتسارع السلطات باستحضار وحدة الهلال والصليب أثناء ثورة ١٩١٩، وتنظم الاجتماعات المشتركة بين رجال دين مسلمون ومسيحيون وتؤخذ الصور التذكارية والابتسامة على وجوههم وكل منهم يحتضن الآخر. وبهذا يتم إبراء الذمة الرسمية من جرم الفتنة الطائفية. ويفكر بعض المثقفين الوطنيين من كافة التيارات الفكرية فى تكوين جمعية للوحدة الوطنية. وبعد مناقشة ضافية بينهم استقر الرأى على أن يكون اسمها «الجمعية المصرية لدراسات الوحدة الوطنية» خشية أن ترفض وزارة الشؤون الإجتماعية تسجيلها بناء على قانون الجمعيات الأهلية. ورغم هذا الاسم الأكاديمى الطابع إلا أن الوزارة حفظت الأوراق ولم توافق ولم ترفض [١٦].

وطوال التسعينيات تنشط الكتابات الإسلامية تضخم من الذات الإسلامية دون اعتبار لطبيعة المجتمع وتاريخ المصريين المشترك ، مع إهمال تام للحقيقة

القائلة بأن ما يجمع المصريين على مستوى التقاليد والعادات المشتركة أكثر مما يفرقهم على مستوى العقيدة. وعلى سبيل المثال يكتب أحمد شوقى الفنجرى «كيف نحكم بالإسلام فى دولة عصرية» (١٩٩٠). وفى ١٩٩١ يكتب يوسف القرضاوى «أوليات الحركة الإسلامية فى المرحلة القادمة»؛ ويكتب الشيخ محمد متولى الشعراوى «الإسلام بين الرأسمالية والشيوعية» ؛ ويكتب محمد عبد الهادى المصرى ضد العلمانية وموقف أهل السنة والجماعة منها؛ ويكتب محمد شاكر الشريف فى الموضوع نفسه «العلمانية وثمارها الخبيثة». وفى ١٩٩٢ يكتب محمد رشدى حمادى «البلاغ الأخير نحو قيام جمهورية الولايات العربية المتحدة - الاتحاد الإسلامي».

ويكتب جابر عصفور من موقعه بالمجلس الأعلى للثقافة «دفاعا عن التنوير» (١٩٩٣) ، ثم «محنة التنوير». ويعقد المجلس الأعلى للثقافة عدة ندوات ومؤتمرات عن التنوير وشخصياته فى مصر، ويعيد المجلس نشر المؤلفات المصرية التى تخاطب العقل وتنير طريقه تحت شعار «المواجهة». وهنا ينبرى محمد إبراهيم مبروك ليكتب ضد كتب المواجهة ويختار لكتابه عنوان «مواجهة المواجهة: المناقشة الإسلامية للأفكار العلمانية وكتب المواجهة» (١٩٩٤)، وفى الكتاب يهاجم مبروك الأساس الفكرى للعلمانيين المعاصرين فى مصر الذى يتمثل فى رأيه فى كتب: الشعر الجاهلى؛ ومستقبل الثقافة فى مصر لطه حسين؛ والخلافة وأصول الحكم والسياسة للشيخ على عبد الرازق. ويتناول بإسهاب موقف الحركة الإسلامية بمختلف أجنحتها من أحد عشر مسألة فى مقدمتها: العلمانية؛ والعقلانية ؛ وتطبيق الحدود؛ والدولة الإسلامية والدينية والمدنية ؛ والأقباط وموقفهم فى الدولة الإسلامية معتمدا فى ذلك على أفكار المدرسه الإخوانية ، والإمام المودودى ، وتنظيم الجهاد، والجماعة الإسلامية، وحزب العمل، ومن أسماهم بالتجديديين المعاصرين وفى مقدمتهم فهمى هويدي. ويناقش بشكل خاص كتابات كل من: غالى شكرى، وجابر عصفور، ورفعت

السعيد، وحسن حنفى، وحسين أحمد أمين باعتبارهم علمانيون معاصرون.

وفى المقابل كان على الأقباط أن يدخلوا فى معمعان معركة الهوية والمواطنة ، فيكتب ميلاد حنا فى يناير ١٩٨٩ فى أعقاب حوادث الزاوية الحمراء «الأعمدة السبعة للشخصية المصرية»، وقبل ذلك بتسع سنوات كتب يقول «نعم : أقباط ولكن مصريون» مستهدفا إبراز ما يجمع بين المصريين على مدى حلقات التاريخ المصرى من الفرعونية، واليونانية-الرومانية، والقبطية-المسيحية ، والإسلامية. ويضطر القس باخوم عطية شحاته الكاهن بمطرانية بنى سويف أن يكتب فى نوفمبر ١٩٩١ وفى عقابيل حوادث أبو قرقاص «لماذا الوحدة الوطنية» .. أقول يضطر .. لأنه خرج على طبيعته فى الكتابة فى مجال الأخلاق من منظور دينى ، فنراه يقوم بوضع برنامجا -من واقع الشعور بالخطر- لتدعيم الوحدة الوطنية عن طريق إعلاء قيمة المحبة ، وبالكتابة الدينية المشتركة فى مواضيع وحدانية الله وصفاته والفضائل الكبرى والوحدة الوطنية، وبالتوعية الدينية بالمساجد والكنائس للوقوف ضد التيارات المعادية وإلغاء الخط الهمايونى العثمانى (١٨٥٦) والذى تجدد فى ١٩٣٤ ، وتشكيل مجلس دائم للتعاون الإسلامى - المسيحى[١٧].

ويفتتح رفيق حبيب الإنجيلى المذهب ملف التيارات المسيحية والإسلامية فى مصر (ديسمبر ١٩٩١) ، ويقدمه الناشر (الدار العربية) بكلمات دالة على ما وصلت إليه مشكلة الهوية المصرية والمواطنة إذ يقول : إن رفيق حبيب ارتكب خطايا أربعة فهو باحث عقلانى يعيش فى مجتمع يؤمن بالخرافة ، وهو من أقلية دينية فى بلد سيطر على الأغلبية فيه التطرف والتدين السطحى ، وهو من أقلية داخل الأقلية (أنجليكانى وسط محيط أورثوذكسي) ، والخطيئة الرابعة أنه يشعر بالأمل فى بلاد سيطر عليها الإرهاب بكل أنواعه فى حماية قانون الطوارىء. ويكتب سعد الدين إبراهيم «تأملات فى مسألة الأقليات» داعيا إلى مؤتمر موسع

لمناقشة أوضاع الفتنة الطائفية لكنه لا يتمكن من عقده فى القاهرة فيضطر إلى عقده فى قبرص.

وبينما يتجادل المصريون على ذلك النحو طوال النصف الثانى من القرن العشرين حول هويتهم بين الفرعونية-القبطية ، والإسلامية-العربية ، والعلمانية والشرائع الدينية ، والاشتراكية والرأسمالية .. يخرج علينا الرئيس الأمريكى بوش وهو يستعد لإخراج العراق من الكويت بعد غزوه فى أغسطس ١٩٩٠ بمقولة إن محاربة العراق ليس دفاعا عن دولة صغرى (الكويت) ضد دولة أكبر منها (العراق) .. إنه الدفاع عن النظام العالمى الجديد . وظلت المقولة غامضة إذ سرعان ما ترك الرئيس بوش البيت الأبيض آخر ١٩٩٢ للديموقراطيين برئاسة كلينتون حتى إذا ما عاد الجمهوريون برئاسة جورج بوش الابن فى يناير ٢٠٠١ ويحدث الهجوم على برجى نيويورك الشهيرين فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ أصبح النظام العالمى الجديد يعنى القضاء على الهوية القومية لصالح العالمية عن طريق تفكيك الدولة القومية الواحدة القائمة على أساس لغة واحدة إلى وحدات منفصلة على أسس أنثروبولوجية عرقية أو مذهبية. وفى الوقت نفسه العمل على تدمير الاتجاه إلى انتماء قومى كبير. وكان المقصود من دعوة العالمية الجديدة تفكيك القومية العربية وعزل العرب بعضهم عن بعض حتى يتم القضاء على الفلسطينيين لصالح إسرائيل ويعم السلام المنطقة !!. ثم يلحق مشرق الأمة العربية فى خريطة سياسية جديدة باسم الشرق الأوسط الكبير تعزل أهله عن مغرب الأمة وتربطهم بقوميات أخرى تركية وإيرانية وإسرائيلية بطبيعة الحال تحت المظلة الأمريكية. وفى هذا المنعطف يستجيب نفر من المصريين لهذه العالمية الجديدة ويسعون لإعلان حزب سياسى باسم «مصر الأم» يدعو إلى الفرعونية باسم المصرية لتخليص مصر من العروبة ، ويعود جدل الهوية من جديد وتختلط المداخل بين عدة مستويات اجتماعية-طبقية وعقائدية دينية ووضعية ، حتى لقد أصبح من الصعوبة التمييز بين الجدل الذى

أصله عقائدى دينى ويستخدم المصالح الاقتصادية ، والجدل الذى أصله اقتصادى ويستخدم المذهب فى تمرير المصالح وحمايتها. وهكذا يدور المصريون فى حلقة مفرغة لا تنتهى من جدل الهوية والبحث عن مصير محدد يستوعب متغيرات الداخل ويستجيب لطلبات الخارج !!.

الهوامش

(*) سؤال الهوية سؤال حديث جدا بالنسبة لمصر لم يستخدم إلا منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين مع سقوط حكم الأحزاب الشيوعية فى أوروبا الشرقية وبروز مصطلح «العالمية» Globalism الذى أصبح يمثل خطرا على الشخصية القومية للدول. والهوية مسألة فضفاضة لها أكثر من تعريف فيفهمها البعض على أنها الشخصية القومية ، والبعض على أنها الخصوصية الثقافية ، والبعض الآخر على أنها جوهر العقل وماهيته أو المثل الأعلى للعالم ، أو هوية الشخص فى إطار اجتماعى ، أو تعميم وإدماج الذات فى الغير. راجع : هانى نسيرة ، خطاب الهوية حين ينتفخ فى غياب العقل ، النداء الجديد ، أغسطس ١٩٩٩.

(١) محمد مصطفى عطا: نحو وعى جديد ، القاهرة ١٩٥٦، ص ٣٤-٤٢. وفى ١٩٥٧ كتب نفس المؤلف كتابه «مصر المعاصرة» يؤكد فيه إن مصر أمة عربية ارتبطت بالعرب ارتباطا وثيقا فى كل عصور التاريخ وأنها شاركت فى الدفاع عن أرض العروبة شرقا وغربا (ص ٧٦-٨٣). ومن الواضح أن الكتاب كتب فى إطار اتخاذ خطوات إعلان الوحدة بين مصر وسوريا فى فبراير ١٩٥٨.

(٢) على رفاعى محمدى: وحى النهضة الوطنية فى الخطب المنبرية ، القاهرة ١٩٥٦ . ص ١٦٢-١٦٧. ويذكر المؤلف أنه كتب الكتاب ليكون دليلا لخطبة وعاظ المساجد ، وكل خطبة تحاكى غرضا من أغراض النهضة المباركة وتدفع إلى تحقيق هدف من أهداف الثورة الميمونة. والجزء الأول من الكتاب بعنوان «الأنوار المحمدية فى الخطب المنبرية» أعجب به الرئيس جمال عبد الناصر فأمر بتوزيعه على خطباء المساجد.

(٣) انظر ص ٤-٦ والكتاب صادر عن جماعة «البعث الجديد» وهو رقم ٤ فى سلسلة عنوان الكتاب الأول منها «جولة فى العالم الاشتراكي» للدكتور محمد مندور ، والثانى «قصة الأدب فى الحجاز فى العصر الجاهلي» لكل من عبد الله عبد الجبار ومحمد عبد المنعم خفاجى ، والثالث كتاب «فى ظلال الإسلام» لكل من محمد عبد المنعم خفاجى ، ومحمود النواوى ، ومحمود فرج العقدة.

(٤) هناك كتابان لذات المؤلف بعنوان : محمد والقومية العربية (١٩٥٩) ؛ والتاريخ الموحد للأمة العربية (١٩٧٠).

(٥) وفى الإطار نفسه الخاص بالوسطية يكتب محمود الشرقاوى فى عام ١٩٦٠ «تقويم الفكر الدينى وصلته بالقومية العربية» ؛ ويكتب أنور الجندى فى ١٩٦٩ «أصالة الفكر العربى الإسلامى فى مواجهة الغزو الثقافي».

(٦) السيد محمد أبو المجد المستشار الفنى للمؤتمر الإسلامى آنذاك وألقى محاضرة فى ١٦ مايو ١٩٥٩ بقاعة المحاضرات بالجامع الأزهر فى الموسم الأول للمحاضرات العامة لعام ١٩٥٩ (ص ٣٠-٣٦)

(٧) ص ٨٠-٨٢.

(٨) مصر المعاصرة ، ص ١١٢-١١٣.

(٩) كتاب «إيديولوجية عربية جديدة» ، ص ٥٠-٥١.

(١٠) محمد مصطفى عطا : نحو وعى جديد ، ص ٥٠-٥١.

(١١) السحرتى: إيديولوجية عربية جديدة، ص ١٨٦ . والحديث يدور عام ١٩٥٧.

(١٢) السيد محمد أبو المجد: الوحدة العالمية فى ضوء الإسلام ، القاهرة ١٩٥٦، ص ٢٢-٢٣.

(١٣) محمد مصطفى عطا: المرجع السابق، ص ١٥٢-١٥٣.

(١٤) نفسه ، ص ١١٥-١٢٠.

(١٥) أما باقى السلسلة كما أوردتها اللجنة فى هذه الكراسة فتبين حقيقة التوجه وهى : المادية ومظاهرها وآثارها ؛ السلام والحروب فى الإسلام ؛ المال والملكية فى الإسلام ؛ نظام الشورى الإسلامى ؛ المرأة بين حرية الإسلام وقيود المدنية ؛ الشيوعية والدين ؛ مشاكل الشباب والسبيل إلى حلها ؛ الإسلام ومعركتنا مع إسرائيل.

(١٦) انبثقت الفكرة من خلال أحداث أبو قرقاص عام ١٩٨٩ واستضافتها منظمة تضامن المرأة لحين إشهارها. وأذكر فى هذا الخصوص -وكنت أحد المشاركين- أن التيار الإسلامى فى الاجتماع التحضيرى انتقد بشدة أن تتخذ الجمعية مقولة «الدين لله والوطن للجميع» شعارا لها وقال أحدهم : لماذا نأخذ الشعار الذى صكه شبلى شميل.

(١٧) انظر مؤلفاته السابقة على هذا الكتاب وعنوانها : نظرة مسيحية للدوافع الفطرية ؛ التعزيات السمائية ؛ دروس روحية من مدرسة الألم ؛ وكتابات ضد التدخين والخمر والمخدرات.