سعيد المصري

تُـراثُ الاستعلاءِ

بين الفُولكلور والمجال الدِّيني

تُراثُ الاستعلاءِ

بين الفُولكلور والمجال الدِّيني

سعيد المصري

التصميم الداخلي: وسام سعيد

رَدمُك: 978-977-846-094-0
رقْمُ الإيداع: 2019/17850

مـؤسسـة بتـانـة

القاهرة
34 شارع طلعت حرب
عمارة يعقوبيان - شقة 25
ت: 49570 257 -202+

د بـي
ص ب : 97721
ت: 971543446107+

www.battana.org
info@battana.org
@battana.org
@Battana_

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر؛
طبقًا لقوانين حفظ حقوق الملكية الفكرية.

لا يُسمح بإعادة استخدام وطبع أو توزيع أي جزء من مادة الكتاب، مرئيًّا، أو صوتيًّا، أو مطبوعًا، أو إلكترونيًّا، دون إذن مُسبَق من الناشر، طبقًا لقوانين حفظ حقوق الملكية الفكرية.

الآراء الواردة في الكتاب تعبِّر عن رأي مؤلِّفها، ولا تعكس بالضرورة رأي مؤسسة بتانة.

سعيد المصري

تُـراثُ الاستعلاءِ

بين الفُولكلور والمجال الدِّيني

منشورات بتانة

الفهرس

مقدمة 11

الفصل الأول: التمييز الثقافي في التراث: مداخل نظرية 23

1. مقدمة..... 25

2. العدالة الثقافية: جوهر التمييز الثقافي 27

3. أطروحات نظرية في تفسير التمييز الثقافي 30

3-1. مدخل التصنيف المعرفي 33

3-2. اتجاه التعصب الاجتماعي 35

3-3. العنصرية الثقافية..... 39

4. استخلاصات نظرية..... 42

الفصل الثاني: صور التمييز الثقافي فى التراث الشعبي 51

1. مقدمة..... 53

2. التراث الذكوري والتمييز ضد المرأة..... 58

3. مجتمع كبار السن والنظرة الدونية للشباب..... 65

4. النظرة الطبقية والتمييز بحسب المكانة..... 68

5. العنصرية بحسب اللون والنسب والانتماء الجغرافي 71

6. تراث التعصب الديني 79

7. النظرة الدونية للإعاقة..... 95
8. ملاحظات ختامية..... 98

الفصل الثالث: التراث الثقافي والتعليم: من الفجوة إلى تحديات الإدماج.. 107
1. مقدمة 109
2. الإشكالية والمنهج..... 111
3. تحوُّلات العلاقة بين التراث والتعليم..... 116
3-1. توحُّد التعليم بالتراث..... 117
3-2. سُلطة التعليم الديني على التراث..... 122
3-3. التعليم الحديث والتراث: علاقة مُلتبسة..... 124
4. بدائل إدماج التراث في التعليم..... 128
4-1. تعليم التراث الثقافي 129
4-2. بناء قيم المواطنة عبر مرجعية تراثية..... 139

الفصل الرابع: تراث المجتمع الإسلامي المُتخيَّل واستعادة الماضي 151
1. مقدمة..... 153
2. مفهوم المجتمع المُتخيَّل: إطلالة نظرية..... 157
2-1. أبعاد وخصائص عملية التَّخيُّل الاجتماعي..... 159
2-2. عمليات تجسيد الخيال الاجتماعي..... 168
3. الإسلام السياسي وممارسة التخيل الاجتماعي 173
4. المجتمع الإسلامي: صورة محورية ومسارات متعددة..... 184
4-1. الحلم المشترك..... 185

2-4. مسارات الطريق إلى الجنة..... 187
أوَّلًا: المسار الدعوي (السلفي)..... 187
ثانيًا: المسار الإصلاحي (الإخواني)..... 194
ثالثًا: المسار الراديكالي (الجهادي)..... 210
5. حصاد المخيلة الدينية..... 224

الفصل الخامس: الشرع يحكم في البادية: دراسة لعملية أسلمة المجتمع البدوي 227
1. مقدمة..... 229
2. الإشكالية والمنهج..... 230
3. تحولات البداوة والقضاء البدوي: قراءة نظرية..... 236
3-1. تداعيات استقرار البدو..... 238
3-2. تأثيرات التوطين والإدماج المنظم للبدو..... 239
3-3. تجارب أسلمة البداوة..... 240
أ. الأسلمة بالغزو..... 241
ب. الأسلمة بالتحالف السياسي..... 241
ج. أسلمة التحول الثوري..... 242
د. الأسلمة في إطار حركة اجتماعية..... 243
4. الحركة الإسلامية في المجتمع البدوي..... 247
4-1. التضافر بين الدين والبداوة..... 248
4-2. دور المهاجرين في أسلمة المجتمع 253

3-4. التعليم والعصبية الدينية الجديدة..... 254
4-4. فعالية النخبة الدينية الجديدة 255
أ. محاربة الجاهلية البدوية..... 256
ب. محاربة جاهلية الحداثة: السلفيون في مواجهة الدولة..... 262
5. تأسيس القضاء الشرعي 267
5-1. التوسط في النزاع..... 268
5-2. التفاوض حول المشورة..... 269
5-3. جلسات التحقيق وإصدار الحكم 270
5-4. تدابير تنفيذ الحُكم الشرعي..... 272
6. الخلاصة..... 277

الفصل السادس: معضلة المجال الديني في مصر..... 287
1. مقدمة..... 289
2. الوضع الراهن للمجال الديني الرسمي 290
3. تحديات علاقة المؤسسات الدينية بالدولة..... 296
3-1. اختراق المؤسسات الدينية..... 297
3-2. صراعات المؤسسات الدينية..... 298
أ. أداء الأئمة والخطباء..... 299
ب. محتوى الخطاب الديني 300
ج. منظومة الإفتاء..... 304
4. الخلاصة..... 306

الفصل السابع: عودة الدين إلى المجتمع..... 311

1. مقدمة..... 313

2. الحلقة المُفرغة في تجديد الخطاب الديني 314

3. إعادة صياغة الفكر الديني 317

4. زوايا إعادة النظر..... 319

5. منظومة القيم المحورية..... 322

6. أولويات الفكر الديني 324

6-1. التحرر من التسلط الفكري 324

6-2. الدنيا أولى بالاهتمام..... 333

6-3. الاحتواء الاجتماعي 335

الملاحق..... 343

مقدمة

إذا تأمَّلنا حركة الاهتمام بالتراث الشعبي في عالمنا العربي سنُلاحظ وجود حالة من التمركز حول التراث أو التوحُّد به؛ أقصد بذلك النظر إلى التراث على أنه كيان متجانس في مجمله يُعبِّر عن قلب الأُمَّة النابض بالحياة، وجوهر هويتها؛ وكأن التراث بمثابة الروح التي لا ينبغي لها أن تفارق جسد هذه الأُمَّة كي تبقى على قيد الحياة. ويترتَّب على ذلك حالة من الإعجاب الفولكلوري تكمن خلف أغلب الفعاليات الثقافية والفنية المعنية بالتراث، التي تُحاكي الماضي، وتستعيد بفخر ما كانت عليه حياة الأجداد من أعراف، ومعتقدات، وعادات، وفنون، وعمارة. ومن مظاهر التوحُّد بالتراث اعتبار الأقوال والمأثورات الشعبية المُلهمة كأنها تعبير عن تراث ثقافي يشكل المصدر المطلق للحكمة الإنسانية. ولهذا تنطلق، من هنا وهناك، دعوات كثيرة تطالب بالحفاظ على التراث، واستعادته، على اعتبار أن نسيان أي جانب منه، أو فقدانه، أو التخلِّي عنه خيانة كبرى وتفريط في الهوية الثقافية لأُمَّة بأكملها.

وفي مقابل هذا الهوس بالتراث الشعبي، هناك نظرة أخرى مليئة بروح ازدرائية بالغة لكل ما يتضمنه الموروث الشعبي من مضامين ودلالات. هذه النظرة السلبية تمثل قاسمًا مشتركًا بين النخبتين المثقفة، والدينية،

على الرغم مما بين هاتين النخبتين من تناقضات شاسعة في رُؤى العالم. ولكل نخبة رؤيتها الخاصة التي تبرر بها هذا الموقف المُعادي للتراث الشعبي، حيث اتجهت النخبة المثقفة نحو النظر إلى التراث الشعبي على أنه تعبير عن حياة بدائية وخرافات وأساطير عفا عليها الزمن، ولم تعُد مُلائمة للصمود في وجه الحداثة. وفي المقابل، سعى رجال الدين إلى اعتبار التراث الشعبي مستودعًا لكل البدع والضلال والهرطقة والوثنية التي تقف حائلًا دون بناء حياة الإنسان على أسس دينية صحيحة. ولهذا تعرَّض التراث الشعبي لحملات مضادة باسم الحداثة وباسم التدين للقضاء عليه بكل الصور الممكنة.

وأمام هذا الاستقطاب الشديد بين من يُبالغون في أهمية التراث، ومن يقللون من شأنه، اتجه الرعيل الأول من المهتمين بدراسات التراث الشعبي في العالم العربي، خلال حقبة الستينيات من القرن الماضي، نحو اتخاذ موقف فكري محايد بالاعتماد على تأصيل المنهج العلمي في دراسة التراث. ويقتضي ذلك -في نظرهم- التجرد والموضوعية في دراسة التراث الشعبي، بصرف النظر عن قيمته ومحتواه، وعدم الوقوع، فيما سمَّاه محمد الجوهري «الإدانة أو التمجيد»[1]، بمعنى عدم الحُكم القيمي على التراث لا بالإيجاب ولا بالسلب. هذا الموقف العلمي الوضعي جاء من منطلق الجهد الكبير الذي بذله الرواد الأوائل في تأسيس الاهتمام الأكاديمي بدراسة التراث الشعبي في الجامعات العربية ضمن دراسات الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والأدب العربي. ولأغراض تخصصية تفرقت دماء حركة الاهتمام العلمي بدراسة التراث الشعبي بين ثلاث دوائر علمية: علم الاجتماع والأنثروبولوجيا (بالتركيز على دراسة العادات والتقاليد والمعتقدات الشعبية)، والأدب العربي (عبر دراسة

الأدب الشعبي)، ومجال الفنون الشعبية (من خلال دراسة فنون الرقص والموسيقى والغناء والإنشاد وفنون التشكيل والحِرَف والعمارة الشعبية).

وشهدت هذه المرحلة انطلاق دعاوى اليونسكو للحفاظ على التراث اللا مادي وصونه باعتباره رصيدًا إنسانيًّا لا ينبغي التفريط فيه. وكان لهذا الاهتمام العالمي صدى كبير ومؤثر في تطوير حركة الاهتمام العلمي بالتراث الشعبي في مصر وكثير من البلدان العربية منذ ستينيات القرن الماضي. وساعد ذلك على تحقيق مكاسب علمية وثقافية وإبداعية في مجالات التراث الشعبي، بالإضافة إلى بناء مؤسسات ثقافية وتعليمية معنية بالتراث وتكوين قاعدة بشرية من المشتغلين بجمعه ودراسته وحفظه وإتاحته.

وبمرور الوقت ساد الاعتقاد لدى المشتغلين بالفولكلور أن الواجب الأول نحو التراث هو فقط دراسته وجمعه بطريقة علمية منظمة، وأن تكون قضية تطوير التراث مهمة لاحقة على دراسته[2]. وبقدر ما ساهم هذا المبدأ في التأسيس العلمي لجيل كامل من الباحثين والمتخصصين، فإن إرجاء عملية التفكير في تطوير التراث حالت دون الخوض في هذا المجال حتى الآن. ومن الواضح أن النظرة الوظيفية، التي شاعت في دراسات التراث الشعبي العربي على مدى العقود الماضية ساهمت في ترسيخ روح الحِرَفية (أو المهنية المفرطة) في النظر إلى التراث، سواء في جمعه أو الحديث عنه أو تفسيره وكأنه امتداد للمقدسات الدينية التي لا تقبل المناقشة أو التفنيد. وتحول الاشتغال بالفولكلور، خاصة لدى كثير من الباحثين والمهتمين في الجيل الثاني، إلى ما يشبه الاشتغال بالشأن الديني، حيث القدرة على دراسة

التراث الشعبي، دون القدرة على المساس بجوهره، كأنه من المقدسات. وكما نحترم مقدساتنا فقد أصبحنا أيضًا نمتثل إلى تراثنا دون أن نكون قادرين على اتخاذ موقف نقدي منه. وصار المشتغلون بجمع التراث الشعبي ودراسته وأداء بعض فنونه أشبه بالدعاة في الدعوة الدينية، يتحدثون عن التراث الشعبي بحرفية نصية، فيما يشبه فقه التراث الشعبي أو فقه المأثور الشعبي الذي لا يقبل النقد أو القراءة من خارج دوائر التخصص الدقيق.

وبعد مرور ما يقرب من نصف قرن على بداية حركة الاهتمام بالتراث الشعبي العربي، ينبغي أن نتساءل عن حصاد هذه التجربة في الدرس العلمي المنظم؛ ما الذي قدمته من إنجازات؟ وما الذي أخفقت فيه؟ آن الأوان للتفكير في إشكاليات تطوير التراث اللا مادي. ومن المهم، في هذا الصدد، فض الاشتباك، بين مفهومي الحماية واحترام التراث؛ ذلك أن الحماية تعني الحفاظ على التراث بوصفه إرثًا إنسانيًّا يجب الحفاظ عليه بكل صور الحفظ والحماية الممكنة. ويشمل ذلك كل عناصر التراث بكل روافده المختلفة بلا استثناء، وبغض النظر عن قيمته، السلبية أو الإيجابية. أما احترام التراث فيعني تقدير جوانب محددة منه، يُنظر إليها بأنها إيجابية في الحياة الاجتماعية وتستحق بذل أقصى جهد في تنميتها وإحيائها باستمرار. وهذه قضية شائكة، بالطبع، وقد تؤدي إلى الخلط أو سوء القصد، خاصة حين نتحدث -على سبيل المثال- عن أولوية بعض عناصر من التراث لاعتبارات دينية أو عرقية أو طبقية أو إيديولوجية. ولهذا ينبغي أن تُطرح تساؤلات جوهرية من قبيل: ما معنى تطوير التراث؟ وما المعايير التي ينبغي أن نستند إليها في التفرقة بين الجوانب الإيجابية والجوانب

السلبية في التراث؟ وأي عناصر من التراث تلك التي ينبغي العمل على تطويرها؟ وما حدود التطوير الذي يجب أن يتمتع به التراث بجميع عناصره؟

هذا النوع من الأسئلة لا ينسجم مع النظرة المحايدة للتراث، التي سيطرت على البحث الفولكلوري سنوات طوالًا. ولا يعني ذلك التقليل من أهمية البحث العلمي بنزاهة، ولا يقصد من ذلك دعوة إلى تبنِّي أطروحة التطوير لأغراض سياسية أو إيديولوجية تتجاوز البحث المتجرد من أي انحيازات، بل هي دعوة إلى الاهتمام العلمي بالتراث الشعبي من واقع أولويات التقدم والتنمية بدلًا من لعبة الفلسفة الوضعية في مبدأ الحياد العلمي الزائف. والأولويات التنموية تفرض علينا ضرورة التخلص من المشكلات الاجتماعية المزمنة كالفقر، والاستبعاد الاجتماعي، وعدم المساواة، وفجوات العدالة الاجتماعية. وتفرض علينا أيضًا تبنِّي قيم العدل والتضامن الاجتماعي والتسامح، وتقوية النسيج الاجتماعي المشترك، والحفاظ على البيئة. وحول هذه الأولويات ينبغي أن تتجه أعيُن البحث العلمي الدقيق إلى التنقيب داخل التراث الشعبي لفهم حدود التشابك والتضافر العميق بين كثير من هذه المشكلات وتلك التحديات من ناحية، والتراث الشعبي من ناحية أخرى.

وعلى سبيل المثال، هناك تراث يدعم كثرة الإنجاب، وهدر الموارد، وثقافة الفقر، وثقافة التحايل، مقابل تراث آخر يعزز السعادة الإنسانية، والحفاظ على البيئة، والطموح والتطلعات، والمسؤولية الاجتماعية. وعلى نفس المنوال، ثمَّة تراث يعزز العدل والتسامح، وقبول الاختلاف، مقابل تراث آخر يعمق عدم المساواة، وروح التعصب، والتطرف، ونار الكراهية. وهذا الواقع

يفرض علينا أن نركز على دراسة تلك الأنماط المختلفة للتراث من منظور نقدي، مع ضرورة تحليل مدى تشابكها مع سياقات اجتماعية وثقافية قائمة، وبدلًا من أن نغض الطرف عن تلك التباينات داخل خريطة الموروث الشعبي، ودون أن نظل متورطين في اهتمامات بحثية غرائبية أو موضوعات مألوفة من التراث، وبلا أي تحليلات متعمقة لأبعادها الاجتماعية والثقافية والسياسية. وبطبيعة الحال، هذا الطرح يمثل إطارًا مهمًّا في تحديد أولويات بحوث ودراسات التراث الثقافي عمومًا أملًا في المُضي قُدمًا نحو تطوير التراث، بما يحقق غايات التنمية والتقدم للمجتمعات العربية.

وفي هذا الإطار يركز موضوع الكتاب حول تراث الاستعلاء، الذي يتضمن جميع عناصر التراث اللا مادي المعززة للتمييز بين البشر بحسب خصائصهم وانتماءاتهم. إنه تراث يُكرِّس مبدأ التَّعالي على الآخرين بمقتضى اختلافهم، ويمثل أكثر جوانب التراث اللا مادي تأثيرًا في تفاقم الصراعات الاجتماعية القائمة على روح التعصب والتطرف والكراهية. وإذا تأمَّلنا جيدًا جوهر الانقسامات الاجتماعية السائدة، والصراعات الإثنية والطائفية التي تتفشَّى كالأوبئة في كثير من المجتمعات العربية، سنُلاحظ أنها تستمد قُوَّتها وعُنفها من وجود مجموعة من القيم والمعتقدات والأعراف السائدة التي تشكل جانبًا، ليس بالقليل، من تراث ثقافي حول الاستعلاء، ومُتخَم بقيم التعصب والكراهية والعنصرية.

وإذا تأمَّلنا حال كثير من الثقافات الإنسانية في كل أنحاء العالم، سنكتشف وجود قدر من التعصب في النظرة للآخرين. وفي رؤية كل جماعة إنسانية لذاتها، ثمَّة ثُنائية بين الأنا والآخر يجري بمقتضاها اعتبار الجماعة هي الأفضل على ما عداها

من البشر خارجها. وهذا يفسر أحد أسباب التماسك الداخلي بين أعضاء الجماعة وتضامنهم حول الانتماء المشترك. ومع ذلك فإن الاستعلاء حالة شعورية أشد وطأة من مجرد التصنيفات الاجتماعية التي يدرك بها البشر العالم. إنها تعبر عن العنصرية الثقافية في أقصى صورها، وتُبرِّر مشاعر النفور والعداء مع الآخرين.

تبدأ ملامح تراث الاستعلاء بصور التمييز الثقافي المرتبطة بالخصائص الاجتماعية، التي تنتشر بقدر كبير في التراث الشعبي الشفهي. وهذا النوع من التمييز يمكن أن نطلق عليه «الاستعلاء البدائي»، حيث ينمو هذا التراث بصورة تلقائية في ظل أنماط من الحياة البسيطة التي تحتل فيها قيم الذكورة والفحولة والعشائرية والإثنية أهمية كبيرة في حياة البشر. وقد تستمر ملامح تراث الاستعلاء البدائي عبر الزمن، حتى في ظل التحضر واكتساب ملامح الحداثة لأسباب تتعلق بفشل نظم التعليم والثقافة ومؤسسات التنشئة الاجتماعية في إشاعة ثقافة العدل. ومع ظهور التمايزات الاقتصادية الحادة تنشأ صور من الاستعلاء الطبقي تميز بين الناس في الحقوق والواجبات على أساس المكانة والحظوة الاقتصادية.

ويصل التمييز الثقافي إلى أقصاه في حالة الاستعلاء الديني المرتبط بالاختلافات الدينية، بحيث يصبح الانتماء لدين معين مبررًا للتمييز في الحقوق والواجبات. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يُعطي هذا الانتماء الديني الحق، للفئة المؤمنة بدين معين، بالهيمنة على الآخرين وإرغامهم على الدخول في هذا الدين بالقوة. وقد شاع هذا النمط من الاستعلاء الديني داخل حركة الإسلام السياسي، حيث يتعين على المؤمنين الجُدد التخلص من كل ضغوط المجتمع الجاهلي، واعتبار المجتمع

الإسلامي الجديد مهمة مقدسة، لا تفريط فيها، وواجبة النفاذ بأمر إلهي، ولا مجال فيها لأي تنازلات أو مساومات، أو أي شعور بالدونية. ولهذا طرح سيد قطب مفهوم «الاستعلاء بالإيمان»، ويعني به الحالة الشعورية للمؤمنين نحو أنفسهم وفي نظرتهم للآخرين، مضيفًا: «الاستعلاء على قوى الأرض الحائدة عن منهج الإيمان. وعلى قيم الأرض التي لم تنبثق من أصل الإيمان. وعلى تقاليد الأرض التي لم يصنعها الإيمان، وعلى قوانين الأرض التي لم يشرعها الإيمان، وعلى أوضاع الأرض التي لم يُنشئها الإيمان»[3].

وقد خصَّص سيد قطب للاستعلاء فصلًا كاملًا في كتابه «معالم في الطريق»[4] يشرح فيه دلالات الشعور بالاستعلاء لدى المؤمنين المجاهدين ومظاهره المتمثلة في: التماسك والثبات في الجهاد، والقدرة على مواجهة عدم التكافؤ في القوة وللتخلص من الاغتراب والشعور بالدونية والضعف، والحزن، من منطلق الآية: (وَلا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ)»[5].

وبهذا المعنى يصبح الشعور بالاستعلاء بالإيمان لدى المؤمنين مقترنًا بتضخيم إدراكهم لذواتهم ويقينهم من أنفسهم. ويستفيض قطب في وصف هذا اليقين من منطلق الفخر بأنهم: الأعلى في المنزلة، والأعلى في السند والإدراك والتصور لحقيقة الوجود، والأعلى في الضمير والقيم والخلق الرفيع والصفات المثلى، وأنهم على حق، وغيرهم على باطل، وأنهم في هدى، وغيرهم في ضلال، وأنهم الأحق بأن يفخروا بأنفسهم ويسخروا من الآخرين. وقد ساهم ذلك في تعزيز روح التعصب والعنصرية لدى كثير من الذين تأثروا في تنشئتهم الدينية بهذه المبادئ. وظهر ذلك في سلوك كثير من رجال الدين، بمختلف أطيافهم داخل حركة الإسلام

السياسي، في أثناء الصراعات التي شهدتها الساحة السياسية في مصر خلال عامي 2012-2011 بين الإسلاميين والعلمانيين في السجال حول هوية مصر.

وعلى الرغم من اتِّساع المسافة بين التراث الشعبي والتراث الديني وعدم اعتراف التراث الديني بكثير من ممارسات وعناصر التراث الشعبي، فإن الاستعلاء يمثل قاسمًا مشتركًا بينهما. ولهذا تمتد خريطة تراث الاستعلاء من دوائر التراث الشعبي إلى المجال الديني؛ مع الأخذ بعين الاعتبار أن التراث الديني الإسلامي لا يعترف بصور التمييز القائمة في التراث الشعبي، وينظر إلى البشر جميعًا على أنهم متساوون ولا فارق بينهم سوى في العقيدة. وإذا كان الاستعلاء في التراث الشعبي يُعاد إنتاجه عبر تفاعل البشر أفقيًّا ورأسيًّا، من خلال الانتقال الشفهي، فإن الاستعلاء داخل المجال الديني يُعاد إنتاجه بالقوة والوصاية الدينية من خلال حركات دينية تتولى تأصيله من قلب التراث الديني المُدوَّن وتفعيله في الحياة الاجتماعية بصور مختلفة.

يضم الكتاب مجموعة من الدراسات والبحوث الميدانية التي أجريت حول تراث الاستعلاء بأبعاده الفولكلورية والدينية ، وتداعياته الاجتماعية والثقافية والسياسية في الواقع الاجتماعي العربي المعاصر، وعلى ضوء ذلك ينقسم الكتاب إلى سبعة فصول: يعرض الأول قراءة نظرية حول مفهوم التمييز الثقافي والمفاهيم المرتبطة به، وكذلك المداخل النظرية لتفسير صور التمييز في التراث اللا مادي، والثقافة المجتمعية السائدة. وفي الفصل الثاني تحليل لصور التمييز الثقافي، من واقع دراسة ميدانية للتراث الشعبي المصري، حيث ركزت الدراسة على الصور النمطية السلبية المُعبِّرة عن التمييز الثقافي عبر

جميع التباينات الاجتماعية النوعية والعمرية والطبقية والجغرافية والدينية والعرقية والجسدية. ويتناول الفصل الثالث طبيعة الفجوة الراهنة بين التعليم والتراث الثقافي، وجذورها التاريخية والعوامل التي ساهمت في تفاقمها، خاصة في ظل العلاقة المُلتبسة بين التراث الشعبي والتراث الديني. ويقدم الفصل الرابع عرضًا نظريًّا حول فكرة المجتمع المُتخيَّل وآليات تفعيلها في الواقع، وهي الفكرة التي تكمن خلف معنى الاستعلاء الديني، يلي ذلك تحليل ديناميكية مشروع حركات الإسلام السياسي في سعيها إلى تكوين مجتمع إسلامي جديد، وطبيعة هذا المجتمع ومسارات الوصول إليه، وتقييم حصاد تجربة الإسلام السياسي في عملية استعادة الماضي من قلب التراث الثقافي الإسلامي القديم.

ويرصد الفصل الخامس السياقات المرتبطة بتفعيل فكرة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل في البادية، وتطور الحركة الإسلامية، وتأثيرها في أسلمة المجتمع البدوي والسيطرة على القضاء العُرفي، التي نتج عنها تأسيس القضاء الشرعي، كنمط من الحكم، يقوم على فضِّ المنازعات بتطبيق نصوص من الشريعة الإسلامية. علي اعتبار أن محاولات تطبيق الشرع في البادية تمثل تجربة عملية لاستعادة المجتمع الإسلامي المتخيل في بنية اجتماعية هشة عبر تغيرات اجتماعية وثقافية وسياسية تستهدف فرض تراث الاستعلاء باسم الدين. ويركز الفصل السادس على تحليل الوضع الراهن للمؤسسات الدينية في مصر، ورغبتها في السيطرة على المجال الديني، المفعم بروح السيطرة والاستعلاء والصعوبات التي تواجه الدولة في إعادة تنظيم الشأن الديني بصفة عامة. وفي الفصل السابع عرض لطبيعة الجدل السائد حول تجديد الخطاب الديني، وطرح رؤية مُقترحة لإعادة

صياغة العلاقة بين الدين والمجتمع وفقًا لأولويات مجتمعية يتم بمقتضاها تجاوز روح التسلط و الاستعلاء الديني الذي هيمن على المجال الديني ككل.

حاول هذا الكتاب أن يعرض لتراث الاستعلاء بأبعاده وإشكالياته المختلفة داخل التراث الشعبي وداخل المجال الديني أيضًا. ويمثل هذا الطرح خروجًا على ما استقرَّت عليه تقاليد المدرسة المصرية في نظرتها للتراث الشعبي منذ السبعينيات من القرن الماضي، والتي ترى أن التراث الشعبي مختلف تمامًا عن التراث الديني الذي يُقرُّه رجال الدين. وبموجب هذا الموقف ابتعدت الدراسات الشعبية المصرية تمامًا عن الخوض في أي قضايا تمس من قريب أو بعيد إشكاليات تتعلق بالعلاقة بين الدين والمجتمع على نحو مباشر.

الآن، لم يعد مقبولًا الإبقاء على فصل العلاقة بين التراث الشعبي والتراث الديني، خاصة في ظل العلاقة المُعقَّدة بينهما، وفي إطار حاجتنا الماسَّة الآن، أكثر من أي وقت مضى، لطرح إشكاليات تطوير التراث على مصراعيها. والأمل معقود في أن يُثير هذا الكتاب النقاش حول تطوير رُؤى جديدة للتراث ذات أبعاد إنسانية، قادرة على تجاوز الانقسامات والصراعات الاجتماعية، وقبل هذا وذاك، أن تكون محاولات تطوير التراث قادرة على تجاوز ثُنائية الإدانة والتمجيد، والنظرة الصارمة في الوقوف على الحياد. لكي لا نترك أمر التراث خلفنا، أداة للتلاعب السياسي، الذي يؤجج الصراعات الاجتماعية والتطرف والكراهية في عالمنا العربي.

والله المُوفِّق

سعيد المصري

الشيخ زايد في 5 أغسطس 2018

الهوامش والمراجع

1. محمد الجوهري، مقدمة في علم الفولكلور، الجزء الأول، القاهرة: دار المعارف، 1978، ص 31.
2. نفس المرجع، ص 31.
3. سيد قطب، معالم في الطريق، ط6، القاهرة، دار الشروق، 1979.
4. نفس المصدر، فصل الاستعلاء بالإيمان، ص ص 172-163.
5. القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية رقم (139).

الفصل الأول

التمييز الثقافي في التـُّراث

مداخل نظرية

1- مقدمة

التمييز الثقافي في أبسط معانيه يعني النظر إلى البشر على أنهم ليسوا سواءً في خصائصهم، بل هم مختلفون، ومن ثمَّ يُتعَامَلُ معهم بمعايير مختلفة أيضًا. ومن هذا المنطلق تنشأ كل صور التفاوت الاجتماعي بمعتقدات وقيم واتجاهات تُبرِّر وتُعزِّز معايير مزودجة في الحقوق والواجبات، بحيث يحظى البعض بفرص في الحياة مقابل حرمان البعض الآخَر من تلك الفُرص بصورة صارخة. وحين تنصُّ القوانين والمؤسسات والسياسات العامة صراحةً على تلك المعايير المزدوجة، فإن التمييز يتحول إلى نظام عنصري مقيت. هذا ما كان عليه الحال فيما مضى حين كان لون البشرة هو المعيار المحدد منذ الميلاد لمصير الشخص في حياته. وعلى المنوال نفسه يُفرَز البشر بحسب أعمارهم وهويتهم الذكورية والأنثوية، وفقرهم وغناهم وديانتهم والمنطقة التي يعيشون فيها، وحسب حالتهم الجسمية والذهنية والنفسية أيضًا.

وشهدت المجتمعات الإنسانية على مرِّ التاريخ كثيرًا من الصراعات الدموية والمآسي الإنسانية المروِّعة نتيجة التمييز بكل صوره. وفي المقابل حققت الإنسانية، خاصةً في العصر الحديث، نجاحات كبيرة في التخلص من صور التمييز المختلفة، وتُوِّج كل ذلك باتفاقيات ومُعاهدات دولية تنص على احترام قيم العدل والكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان. كما أصبحت

أغلب الدساتير والقوانين تنصُّ على العدل والمواطنة الكاملة وضمان الحقوق الثقافية، على اعتبار أن الحقوق الثقافية مبادئ واستحقاقات عامة أو حقوق إنسانية مرتبطة مباشرة بعناصر ثقافية لضمان مشاركة الناس في الحياة الثقافية، ولضمان تحقيق الحقوق الإنسانية الأخرى ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وعلى الرغم من ذلك فإن صور التمييز الثقافي لم تختفِ بعد، ولا تزال قائمة بصور متفاوتة من مجتمع إلى آخر بما في ذلك المجتمعات الأكثر تقدُّمًا، التي تُعلي من الحقوق الإنسانية العامة. غير أن استمرار صور التمييز الثقافي في المجتمعات العربية يستمد خصوصيته من إخفاق مشروع الدولة – الأُمَّة في تحقيق الاندماج الاجتماعي والثقافي لجميع الجماعات والفئات الاجتماعية، ومن ثمَّ إخفاق المؤسسات الثقافية في ضمان الحقوق الثقافية لجميع الجماعات والفئات بلا استثناء، بحسب مضمون الخطاب الحقوقي في المواثيق الدولية التي تُقرُّها الأمم المتحدة ضد كل صور التمييز.

وفي ضوء ذلك يسعى هذا الفصل إلى التعرف على حدود الجدل النظري الراهن حول مفهوم التمييز الثقافي في ارتباطه بعناصر التراث الثقافي اللا مادي، ويقتضي ذلك التعرف على مفهوم العدالة الثقافية وإشكالياته؛ باعتباره جوهر النقاش النظري حول ما تشهده المجتمعات الإنسانية من صور التمييز الثقافي التي تمثل انحرافًا عن قيمة العدل في الحياة الإنسانية، يلي ذلك تعريف مفهوم التمييز الثقافي والمداخل النظرية المفسرة لتشكيل التصورات النمطية السلبية المعززة للتفاوت وتعميق الكراهية والازدراء الاجتماعي.

2- العدالة الثقافية: جوهر التمييز الثقافي

تُمثِّل فكرة العدل واحدة من أهم المُثُل العُليا التي تدعو إلى المساواة بين الناس في المجتمعات الإنسانية، على اعتبار أن كل البشر يشتركون في جوانب إنسانية عامة، ولديهم كرامة إنسانية[1] يتعيَّن احترامها في جميع صور التفاعل الاجتماعي. وعلى الرغم من أن المثل العليا للعدل في الثقافات مفارقة للواقع، فإن وجودها الراسخ في التصورات والمعتقدات والقيم يجعل من العدل غاية إنسانية ممكنة مهما كانت التحديات والمصاعب التي تعوق تحقيقها، إلى جانب كون العدل يعكس مبادئ معيارية مرجعية للحكم على السلوك الإنساني في مدى اقترابه وابتعاده عن تحقيق العدالة الاجتماعية. ولهذا يمثل العدل مفهومًا ذا طابع ثقافي في جوهره[2]، وينطوي على أبعاد ثقافية تلعب دورًا مهمًّا في تعزيز أو إعاقة أي تدابير وإجراءات إيجابية تتم بشأن التوزيع العادل لفرص الحياة في المجتمع.

العدالة الاجتماعية دائمًا عملية غير مُكتملة في أبعادها ومظاهرها، خاصة فيما يتعلق بجوانبها الثقافية، فوجود التشريعات التي تضمن الإنصاف في فرص العمل لا ينفي وجود التمييز بين الرجال والنساء في سوق العمل، وحتى لو تمكنت بعض الإناث من الحصول على فرص عمل أسوة بالرجال فلا يعني ذلك أن قيم المساواة بين الذكور والإناث في سوق العمل أصبحت سائدة في المجتمع، ولا يعني أيضًا أن النساء المشتغلات أصبحن يؤمنَّ بهذه القيم الإيجابية. وبالمثل، فإن وجود إجراءات سياسية عادلة أمام جميع الناس للتصويت الانتخابي بحرية لا يمنع بعض هؤلاء الناس من حرمان

آخرين غيرهم من هذا الحق، وذلك من منطلق الاعتقاد أنهم الأحق بالقوة والسيطرة، وأن ثقافتهم وتراثهم أولى بالاهتمام والانفراد بصياغة هوية واحدة للمجتمع ككل. فالأبنية الاقتصادية وأبنية الفرص تتشكل بالمعايير الثقافية وممارسات أولئك الذين يحتلون مواضع القوة والتأثير في المجتمع[3]، وكل ذلك يعكس مدى عمق الجوانب الثقافية للعدالة في الحياة الإنسانية ومدى التفاوت والتداخل والتأثير المتبادل بين الجوانب الثقافية والجوانب الاقتصادية والسياسية للعدالة الاجتماعية.

وللعدالة الثقافية جانبان: الأول يتعلق بالبُعد الثقافي للعدالة الاجتماعية بصفة عامة، أو ما يطلق عليه ثقافة العدل، والذي يتمثل في الثقافة السائدة في المجتمع، والتي تعكس مدى احترام الناس للإنصاف وتكافؤ الفرص فيما بينهم. والجانب الثاني هو البُعد العادل في الثقافة، أو عدالة الممارسات والفعاليات الثقافية، خاصة حين نتحدث عن الأنشطة والبرامج الثقافية والفنية والمعرفية التي تُتاح للجميع، من خلال مؤسسات ثقافية عامة، دون تمييز أو إقصاء أو إغفال. وعلى الرغم من الفروق الجوهرية بين وجهي العدالة الثقافية فإنهما متداخلان ومتكاملان في مدى تحقيق العدل أو التمييز في المجتمع.

ويقصد بثقافة العدل -بحسب تصور فريزر للأبعاد المختلفة للعدالة الاجتماعية[4]- شيوع مبدأ التقدير والاعتبار (recognition) المجتمعي للناس ومعاملتهم باهتمام واحترام. يتجلَّى ذلك بوضوح في منظومة القيم والاتجاهات والمعتقدات والتصورات ورؤى العالم والممارسات التي تعكس

مدى التقدير المجتمعي للجوانب الإنسانية المشتركة، والتي يتعين احترامها دون تمييز. ويمتد ذلك التقدير إلى جميع العناصر الثقافية المعززة لمكونات تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمع، والتي تؤكد الإيمان بقيم الإنصاف في توزيع الموارد والخدمات، والمساواة في فرص الحياة، وتمثيل (representation) جميع الجماعات والفئات الاجتماعية في التفاعل الاجتماعي والمشاركة المجتمعية.

يمكن للثقافة السائدة بشأن التفاوت الاجتماعي أن تعوق سياسات تحقيق العدالة الاجتماعية، خاصة حين تصبح قيم اللا عدل ذات طابع مؤسسي في تعزيزها للطابع الهيراركي وعدم المساواة في المكانة، أو إساءة الاعتبار (Misrecognition) لبعض الناس من خلال التصورات النمطية الازدرائية في تفاعلات الحياة اليومية[5]. ويُقصد بالطابع المؤسسي لقيم اللا عدل أن تصبح تلك القيم كامنة خلف السياسات والقوانين والإجراءات وبرامج العمل الرسمية والاعتيادية داخل المؤسسات، بحيث تُساهم في تعزيز القبول المجتمعي لبعض صور الاستبعاد الاجتماعي بطريقة بنائية أو مؤسسية، ومن ثمَّ يتم تكريس التفاوت والتمييز بين الناس في الحقوق والواجبات المجتمعية والمشاركة المجتمعية بصفة عامة. ولهذا لا يقف التمييز الثقافي عند حدود انتشار الثقافة السائدة غير العادلة بشأن الحقوق والواجبات الإنسانية المشتركة، بل يضاف إليها أيضًا ضعف المؤسسات الثقافية عن تمكين جميع الفئات الاجتماعية من المشاركة الثقافية وتعزيز قيم العدل في المجتمع، ووجود بنية مؤسسية متجذرة ومستمرة في المجتمع

تعمل على إعادة إنتاج تلك الثقافة التمييزية؛ ذلك أن بعض صور التمييز وبقاياها يمكن أن تظل في الأذهان، وتتجلَّى أحيانًا في بعض مظاهر التعصب والأفعال التلقائية في الحياة اليومية، وربما أيضًا في الممارسات المؤسسية غير العادلة أو التي تحض على الكراهية والنبذ، فالتصورات والاتجاهات والقيم والمعتقدات غير العادلة واللغة البذيئة المعبرة عن مشاعر الازدراء تصاحبها أفعال وممارسات كاشفة عن مدى هشاشة الإجماع العام على العدل في المجتمع.

3- أطروحات نظرية في تفسير التمييز الثقافي

يعود الاهتمام بالتمييز الثقافي داخل دراسات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى الجدل حول البُعد الثقافي في تكوين وتعزيز أوضاع عدم المساواة في المجتمع. وقد اتخذت النظريات الكلاسيكية الخاصة بعدم المساواة مُنحنيين مختلفين في هذا الصدد؛ ففي الوقت الذي انشغل فيه علم الاجتماع بفهم علاقة الثقافة بالأوضاع البنائية المنتجة لصور عدم المساواة، كانت بحوث الأنثروبولوجيا الثقافية مهمومة بدراسة أساليب الحياة لجماعات متباينة في إطار مفهوم الثقافة الفرعية. وكانت نظرية أوسكار لويس عن ثقافة الفقر تفسيرًا لدور الثقافة في خلق وتعزيز الحلقة المفرغة لحياة الفقراء؛ حيث يرى لويس أن ثقافة الفقر تنتج عن التكيف مع أوضاع عدم المساواة وبمقتضاها يفتقد الفقراء روح الإنجاز وثقافة العمل والطموح، وتنتقل هذه الثقافة

عبر الأجيال بحيث تُعيد إنتاج ظروف الفقر بصورة مستمرة[6]. وعُرفت هذه النظرية لدى نُقَّادها بأنها تُكرِّس اللوم على ضحايا عدم المساواة في المجتمع. وظلَّت الأنثروبولوجيا الحديثة لسنوات عديدة غافلةً إلى حدٍّ كبير عن الاهتمام بدراسة قضايا التمييز والعنصرية وعدم المساواة[7]، ولأسباب متعددة، كهيمنة التفكير الوظيفى، وحساسية الأنثروبولوجيين نحو أي توظيف سياسي للبحث الأنثروبولوجي، قل الاهتمام بدراسة الثقافة المعززة للفروق بين الجماعات غير المتساوية. وقد تنوَّعت الآراء المطروحة في هذا الشأن، وتداخلت بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس حول فهم مكونات ثقافة التمييز وتأثيرها على خلق وتعزيز الحدود بين الجماعات المختلفة.

وكانت نقطة البداية لفهم البُعد الثقافي لعملية التمييز واضحة في رؤية للماركسية مُؤدَّاها أن الثقافة لا تعدو أن تكون جزءًا لا يتجزَّأ من بنية التفاوت القائمة في المجتمع، وعلى هذا النهج اتجهت آراء الماركسيين الجُدُد أصحاب نظريات الصراع الاجتماعي نحو اعتبار الثقافة مجرد أداة لإخفاء الاستغلال الاجتماعي والاقتصادي، بالإضافة إلى دورها الفاعل في إضفاء الشرعية على بنية اللا مساواة في المجتمع[8]. وترى نظريات الصراع أن هيمنة الجماعة المتميزة في المجتمع تصل إلى حد تشكيل معتقدات الآخرين، عن طريق التحكم في المعلومات العامة والمؤسسات المؤثرة في المجتمع، والتي يقع على عاتقها إنتاج المعتقدات والأفكار كالتعليم والدين. وبذلك تبرز الثقافة المهيمنة في المجتمع الفكرة التي تقول إن الناس في الطبقات العُليا

لديهم القدرة الأكبر لجعل البناء الطبقي برُمَّته يبدو مشروعًا[9] في نظر سائر الطبقات الاجتماعية.

وفي مقابل الأطروحات الماركسية اتجه علماء الاجتماع من أتباع ماكس فيبر إلى اعتبار الثقافة تتمتع بقدر من الاستقلال النسبي عن الجوانب الاقتصادية في المجتمع مما يجعلها قادرة على القيام بمهمتين: تمثيل التفاوت الاجتماعي من ناحية، والتأثير في تشكيل بنية العلاقات المادية غير العادلة وتعزيزها في المجتمع من ناحية أخرى[10]. وعلى المنوال ذاته تطرح الكتابات الجديدة حول عدم المساواة في المجتمعات الغربية الدور الذي تلعبه الصناعات الثقافية في تعزيز ثقافة سائدة تعمل من خلال الطبقات النخبوية (elite classes)، ومن أجلهم، لضمان وجود وعي عام سائد حول القضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وصرف الاهتمام العام بعيدًا عن التركيز على أوضاع عدم المساواة، وتعزيز القبول العام لنسق التفاوت الطبقي وتوظيف أشكال الضبط الاجتماعي في تحقيق الامتثال[11].

وحول طبيعة الدور الذي يمكن أن تلعبه الثقافة في عمليات التمييز القائمة على عدم التكافؤ في فرص الحياة، ثمَّة ثلاث أطروحات نظرية أساسية يمكن على ضوئها فهم التمييز الثقافي، وهي: التصنيف المعرفي، والتعصب الاجتماعي، والعنصرية الثقافية، وفيما يلي أُلقي مزيدًا من الضوء حول هذه الأطروحات الثلاث:

1-3. مدخل التصنيف المعرفي

ينطلق هذا المدخل في دراسات علم النفس الاجتماعي وفي علم الاجتماع والأنثروبولوجيا من افتراض كون البشر لا يستطيعون تكوين تصورات عن أنفسهم وعن العالم المحيط بهم دون الاستعانة بمفاهيم معرفية لإدراك الاختلافات، خاصة تلك القائمة لدى البشر. وهناك عدَّة اتجاهات نظرية في تفسير عمليات التصنيف أهمها الاتجاه المعرفي الاجتماعي، ونظرية الهوية الاجتماعية، والنظرية النقدية الخاصة بالسمات الشخصية الأكثر قابلية للتصنيف.

ويركز الاتجاه المعرفي الاجتماعي على مفاهيم معرفية للنماذج الأصلية والمخططات والتصورات النمطية المتأصلة لدى كل الأشخاص على اعتبار أنها ضرورية، ولا مفر منها، ولها فائدة معرفية في الإدراك الاجتماعي[12]، وتساعد على تبسيط التفاعلات اليومية[13]. وفي كتاب جوردون ألبورت (Gordon W. Allport) بعنوان «طبيعة التعصب» ذكر أن فكرة الصور النمطية وصياغة الصور النمطية جزء طبيعي وضروري للطريقة التي نُدرك بها العالم، فالعملية الأصلية للتصنيف -بحسب رأي ألبورت- هي أساس صياغة الصور النمطية في التفاعل الإنساني؛ حيث إنها جزء طبيعي ويصعب تحاشيه في الجانب الإدراكي/ المعرفي للحياة (cognitive life)[14].

وبحسب نظرية الهوية الاجتماعية، فإن المجتمع يتمثَّل في مجموعة من الفئات الاجتماعية المختلفة في المكانة والقوة، وتعتمد هوية أعضاء المجتمع بصفة أساسية على الفئات الاجتماعية التي تنتمي إليها. وتتشكَّل الهويات الاجتماعية من خلال أربع عمليات أساسية، وهي: التقسيم

الفئوي (categorization) كضرورة لاختزال التعقيد في العالم الاجتماعي، والذي من خلاله يُدرك الفرد فئة العضوية لأي جماعة على أساس عناصر مختلفة (كالجنس، والعُمر، والمكانة الاجتماعية، والدين، والإثنية.. إلخ)[15]، وأن الناس مدفوعون في الغالب إلى تدعيم تصور إيجابي للذات عن أنفسهم، وأن هذا التصور الذاتي الإيجابي نابع من عملية التماهي مع جماعة (group identification)، وأن الناس يؤسسون هويات اجتماعية عن طريق المقارنة التفضيلية للجماعة الداخلية التي ينتمون إليها في مقابل الجماعة الخارجية المختلفة عنهم[16]؛ فلو كانت الاختلافات تخص الجماعات التي ينتمون إليها فإنهم يقدرونها، أما إذا كانت تتعلق بجماعات أخرى خارجية مختلفة عنهم فإنهم ينتقصون منها. ولهذا يمكن لعملية المقارنة الاجتماعية الداخلية أن تحرك الصراع بين الجماعات، حتى في ظل غياب خصومة واضحة أو تنافس فيما بينها[17].

وفيما يتعلق بالنظرية النقدية، التي تمثل مزيجًا من اتجاهات سوسيولوجية وماركسية حديثة وتحليلية نفسية في فهم أنماط من السمات الشخصية الأكثر ارتباطًا بالنظرة التمييزية للآخرين، اعتبر أدورنو أن سمات الشخصية التسلطية هي الأكثر تقبُّلًا للطاعة العمياء والتبعية وتنفيذ الأوامر، وتقدير الأقوياء واحتقار الضعفاء والرغبة القوية في الهيمنة على الآخرين والهروب من حالة عدم اليقين بالاعتماد على تصورات ومعتقدات تصنيفية عن الآخرين[18].

وإذا تأمَّلنا تلك الأفكار النظرية فسنُلاحظ أنها تُبرِّر، بصورة أو بأخرى،

التمييز بين البشر بموجب الحتمية المعرفية لمبادئ ومُسلَّمات الإدراك الاجتماعي القائمة على تصنيف البشر والمفاضلة بينهم، كما أنها تعجز عن فهم قدرة التصورات التمييزية على إضفاء الشرعية على بنية اللا مساواة في المجتمع، وهذا يقودنا إلى البحوث التي ركَّزت في فهم التمييز الثقافي القائم على التعصب ومدى ارتباطها بعلاقات القوة غير المتكافئة في المجتمع.

2-3. اتجاه التعصب الاجتماعي

يُعرف التعصب بأنه تحيُّز مع أو ضد شخص ما أو جماعة معينة ينطوي على حكم مسبق واتجاه سلبي في الغالب. ويُعرِّف ألبورت التعصب بأنه «كراهية تستند إلى حكم عام يتَّسم بالخطأ وعدم المرونة.. وقد يوجه إلى جماعة بأكملها، أو إلى عضو فرد في مثل هذه الجماعة»[19]، وبذلك يستخدم التعصب «مُرادفًا لمصطلح التمييز، خاصة حين يُعبِّر عن المشاعر المُعادية من جانب جماعة ما ضد جماعات أخرى، كما يُعد التعصب نتيجة -وتدعيمًا في الوقت نفسه- لوجود الجماعات الداخلية والجماعات الخارجية؛ لأنه يجسد الفرق بين (نحن) و(هم).. وبهذا المعنى تكون الجماعة الخارجية ضرورة لشعور الجماعة الداخلية بالتماسك والأمان العاطفي»[20]. وهذه من المفارقات التي ينطوي عليها التعصب؛ ذلك أنه يتضمن ازدواجًا في المعايير؛ فالإساءة التي يرتكبها الفرد ضد أعضاء جماعة خارجية لا تتصادم مع ضميره الأخلاقي، ونفس الأفعال المتماثلة تُسمَّى بأسماء مختلفة، وتكون محلًّا للتقدير والاحترام أو الإدانة والاستهجان تبعًا لمن قام بها، غير أن تلك المشاعر التعصبية تعتمد بصورة أساسية على الصور النمطية التي «تلعب

دورًا مهمًّا في تشكيل وتدعيم التعصب»[21] لما تتضمنه تلك الصور من «تصورات عقلية مُبالغ فيها ومتحيزة»، و«تحمل معاني ازدرائية»[22] نحو الجماعات الخارجية في مقابل المعاني الإيجابية نحو الجماعات الداخلية؛ بما يعني أن نفس ثُنائية «نحن» و«هم» القائمة في أنماط التعصب هي ذاتها التي تمثل آلية لإنتاج الصور النمطية الخاصة بمختلف التقسيمات الاجتماعية. وتُعد الصور النمطية «جزءًا من النسق الرمزي للعلاقات الاجتماعية، وكلاهما يعكس التقسيمات الاجتماعية، ويعمل على استمرارها. وتمثل الصور النمطية السلبية لخصائص أو سمات جماعة أو فئة معينة جزءًا مهمًّا في تكوين مختلف أنماط التحيز والتعصب، بما في ذلك صور التعصب العرقي والسلالي والنوعي والطبقي[23]. وفي هذا الصدد يُشير أوجستينوس وولكر (Augoustinos and Walker) إلى القول إنه: «من المستحيل التأكيد على وجود تصور نمطي نحو جماعة ما دون أن يكون هناك تعصب نحو تلك الجماعة»[24]؛ مما يعني أن مفهوم الصور النمطية يُمثِّل عنصرًا أساسيًّا في فهم التعصب.

ويرجع مفهوم الصور النمطية إلى الصحفي والتر ليمان (walter lehmann) عام 1922 مُستعيرًا العبارة من عالم الطباعة؛ ففي الطباعة تُعرف الصورة النمطية بأنها السبيكة المعدنية المستخدمة لعمل صور متكررة ومتطابقة لشخصية ما على الورق. استخدم ليمان المصطلح بطريقة مماثلة للإشارة إلى الطرق التي من خلالها يطبق الناس الشخصية نفسها على انطباعاتهم بشأن الجماعة وأعضائها. ويعرف أوجوستينوس ووكر الصور النمطية بأنها «تمثيلات اجتماعية.. رمزية وعاطفية وسياسية وإيديولوجية تستمد شكلها ومحتواها

من السياق الاجتماعي المحيط بالفرد. وعديد من الصور النمطية تعمل كأبنية للمعرفة ذات طابع وضعي في الحياة الجمعية والاجتماعية»[25]. وتستند عملية صياغة الصور النمطية (stereotyping) إلى لجوء الذين يتبنون التصورات النمطية في حياتهم إلى التصنيف المُطلق للجماعات بناءً على خاصية مزعومة للجماعات المختلفة، سواء أكانت سمة بيولوجية، أو جسمانية، أو ثقافية، أو اجتماعية، أو اقتصادية.

وعلى عكس ما كان شائعًا لدى علماء النفس لعقود ماضية، فقد ذهب أوجستينوس وولكر إلى القول إن الصور النمطية «لا توجد ببساطة في أذهان الأفراد، بل تتشكَّل اجتماعيًّا وبصورة استطرادية في مجرى الاتصال بالحياة اليومية. وما إن تصبح ذات طابع موضوعي تصبح واقعًا مستقلًّا، وأحيانًا مُلزمًا»[26]. وتعتمد وسائل الإعلام في العصر الحديث على استخدام كثيف للصور النمطية؛ مما يُساهم في سرعة انتشار الأفكار والانطباعات وتشكيل الرأي العام بمُقتضى «تزايد القدرة البلاغية للصور النمطية»[27] المنتشرة عبر وسائل الإعلام. ونتيجة لشيوع الاستخدام الإعلامي الكثيف للقوالب التصورية ارتبط مفهوم الصور النمطية بمفهومي القوة والإيديولوجيا، بدلًا من التصور الذي ساد طويلًا عن عمومية الصور النمطية في تشكيل الهويات الاجتماعية، وفي العلاقات بين مختلف التقسيمات الاجتماعية[28].

وبذلك لم يعُد مقبولًا القول إن الصور النمطية مشتركة بين كل البشر، وإنها ذات طابع معرفي، بل أصبحت -حسب تعبير أوجستينوس وولكر- تمثيلات إيديولوجية تُستخدم لتبرير وإضفاء الشرعية على العلاقات الاجتماعية

وعلاقات القوى القائمة[29]. وقد يؤدي شيوع الثقافة السائدة وهيمنة الجماعات التي تؤمن بها إلى التأثير على الجماعات المُهمَّشة أو الجماعات التي تُعبِّر عنها الصور النمطية، بحيث «تتبنَّى تلك الجماعات الصور النمطية المزعومة، وتستبطنها تحت وطأة الامتثال الاجتماعي والتوبيخ أو الخوف مما سيحدث من ضرر إذا قاومت تلك الصور النمطية»[30]. وهناك عوامل أخرى تساعد على قبول وتبنِّي كثير من الناس للصور النمطية، أهمها: «إنهم عندما يُواجهون وضعًا مُتناقضًا أو مُريبًا أو خسارة أو تغيُّرًا مُحيِّرًا يصبحون أكثر عُرضة للتأثر باستخدام الإعلام للصور النمطية. ففي مثل هذه الظروف يمكن لمجموعة من الصور النمطية المحفوظة أن تُعزِّز عدم التسامح بشأن الاختلاف الاجتماعي والثقافي»[31]. ويُلاحظ أن غالبية من يعملون على إنتاج وتداوُل الصور النمطية نحو الآخرين «يحتلون أوضاعًا ذات قوة ومكانة أكبر من أولئك الذين تُطلق عليهم تلك الصور».. «ولا تُساهم الصور النمطية في تعريف الآخرين ووضعهم في مكانة دُونية فقط، بل تساهم أيضًا، وبصورة ضمنية، في تثبيت وإضفاء الشرعية على وضع وهوية أولئك الذين يطلقون تلك الصور النمطية»[32]، وبذلك تعمل الصور النمطية التعصبية على استمرار صور عدم المساواة في المجتمع وخلق مسافات اجتماعية بين الجماعات والثقافات المختلفة. غير أن الصور النمطية القائمة على التعصب لم تعُد مجرد مشاعر سلبية نحو الآحرين فحسب، بل تمثل ركنًا أساسيًّا في عملية التمييز الثقافي القائمة على الكراهية والإقصاء، وهذا ما يلفت الانتباه إلى أطروحة العنصرية الثقافية التي باتت تُهدِّد النسيج الاجتماعي في المجتمعات الحديثة.

3-3. العنصرية الثقافية

تتمثَّل العنصرية من الناحية الثقافية في نسق من المعتقدات يعتمد على بنية اجتماعية قائمة على ثُنائية التفوق والخضوع الثقافي، وهو ما يعني تفوق جماعة بثقافتها وقيمها وهيمنتها على سائر الجماعات الأخرى في مقابل خضوع الجماعات الأخرى، خاصة الأقليات، وقبولها لهذه الهيمنة عبر مجموعة من الممارسات والعادات والتقاليد والأعراف العاكسة لهذا النسق الاعتقادي. ويصاحب العنصرية الثقافية صور من العداء ومشاعر الاستياء المتبادلة بين الجماعات المختلفة، ومن ثمَّ فإن عنصرية الجماعة المتفوقة تُقابلها عنصريات أخرى في المقابل لدى الجماعات الخاضعة أو الأقلية ضد ثقافة الجماعة المهيمنة. ويسعى المؤمنون بتلك الميول العنصرية، سواء داخل الجماعات المهيمنة أو الجماعات الخاضعة، إلى إثبات تلك الميول والتدليل عليها بكل السبل الدينية، خاصة حين تنبع من قناعات ودلالات دينية أو مذهبية.

وقد حدَّد جونز (Jones) ثلاثة أنواع من العنصرية: الأول أطلق عليه العنصرية الفردية، التي تشير إلى اعتقاد شخص في التفوق العرقي الكامل على الأعراق الأخرى، وكذلك التقييمات السلبية وأنماط السلوك السلبي النابع من هذا الاعتقاد. والنوع الثاني هو العنصرية المؤسسية، التي تشير إلى ممارسات وسياسات مؤسسات المجتمع، والتمييز ضد أعضاء جماعة ما لأسباب عرقية. والنمط الثالث يُعرف بالعنصرية الثقافية (cultural racism)، وهو يشير إلى الاعتقاد أن التراث الثقافي لجماعة عرقية ما يحظى

بالتفوق على تراث الآخرين. وقد يتداخل التعبير عن العنصرية الثقافية مع العنصرية الفردية والعنصرية المؤسسية[33]. وقد يُشار أحيانًا إلى النمط الثالث بالعنصرية الرمزية (symbolic racism) على اعتبار أنها تتضمن مقاومة شديدة من جانب الجماعات المتفوقة للشراكة المجتمعية مع الأقليات، وبالأخص السود في الموارد والخدمات من خلال التقليل من شأنهم وإلقاء اللوم عليهم دائمًا وردِّ كثير من المساوئ لهم، والنظر إليهم على أنهم ينتهكون قيمًا حضارية تقليدية. فالعنصرية الحديثة (الثقافية أو الرمزية) تشبه العنصرية القديمة في أنها تضم قيمًا ومعتقدات تنطوي على كراهية صريحة. وقد حدَّد كندر وسيرز (Kinder and Sears) العنصرية الثقافية في الولايات المتحدة بأنها «مزيج من العاطفة المضادة للسُّود، ونوع من القيم الأخلاقية الأمريكية في الأخلاقيات البروتستانتية؛ فالعنصرية الرمزية تمثل شكلًا من المقاومة للتغير في الوضع الراهن العرقي اعتمادًا على مشاعر أخلاقية بأن السُّود ينتهكون القيم الأمريكية التقليدية السائدة كالفردية والاعتماد على الذات وأخلاق العمل والطاعة والانضباط»[34].

ومن الواضح أن القيم والمعتقدات المناوئة لحقوق الآخرين الإنسانية قائمة في كثير من المجتمعات التي تضم أقليات ومهاجرين، خاصة في التعاملات الشخصية بين السكان: الأغلبية والأقليات. وفي هذا الإطار يُلاحظ أن دراسة كول (Cole) عن التفاعلات اليومية بين السكان والمهاجرين في إيطاليا تكشف الغطاء عن وجود صور من التمييز الثقافي والتقليل من شأن الآخرين ثقافيًّا، والتصورات النمطية التي تنمُّ عن الازدراء من جانب الإيطاليين نحو

السكان في باليرمو، حيث سعت تلك الدراسة إلى رسم صورة للكيفية التي يوظف بها الناس في إيطاليا الإيديولوجيات والأفكار والصور النمطية في تحديد أوضاعهم في مقابل أوضاع المهاجرين العرب والأفارقة في سياق تطور التمييز الثقافي من مجرد ثقافة عامة عنصرية إلى سياسات مؤسسية[35].

ونظرًا لتوغُّل العنصرية الثقافية في تفاعلات الحياة اليومية بصورة مستمرة طرحت فيلومنا إيسيد (Essed) مصطلح عنصرية الحياة اليومية (Everyday Racism) عام 1991 للإشارة إلى مدى اندماج العنصرية في مواقف الحياة اليومية من خلال ممارسات معرفية وسلوكية تعمل على تفعيل علاقات القوة القائمة على أُسُس عنصرية. وفي هذا الصدد عرَّفت إيسيد عنصرية الحياة اليومية بأنها عملية يتم من خلالها تحقيق ثلاثة جوانب: أفكار عنصرية اجتماعية يتم دمجها في معانٍ تُفضي إلى ممارسات يمكن التعرف عليها والتحكم فيها، وممارسات لها مضامين عنصرية تصبح مألوفة ومتكررة في التفاعلات اليومية، وعلاقات عرقية وإثنية أساسية يتم تفعيلها وتعزيزها خلال ممارسات اعتيادية في مواقف الحياة اليومية[36].

وبطبيعة الحال، فإن عناصر التراث الشعبي القائمة على التمييز العنصري يمكن أن تظهر أكثر في تفاعلات الحياة اليومية بين الجماعات المختلفة، خاصة حين تكون العنصرية مرفوضة مؤسسيًّا. غير أن شيوع التمييز في تراث الحياة اليومية يمكن أن يشكل زخمًا قويًّا لحضور بعض صور العنصرية على المستوى الرسمي، وهو ما نُلاحظه أحيانًا في تصريحات المسؤولين التلقائية التمييزية، وفي بعض الترتيبات المؤسسية غير العادلة.

4- استخلاصات نظرية

وبناءً على الأطروحات النظرية السابقة يصبح التمييز الثقافي قائمًا على تصورات نمطية شائعة ومشاعر من التعصب والكراهية المُبطَّنة ونسق من المعتقدات والقيم ذات الطابع العنصري. ويتخذ التمييز أربع صور[37]، وهي: التمييز المُتعَمَّد (Intentional discrimination)، والتمييز الخفي أو غير المباشر (subtle discrimination)، والتمييز القائم على التنميط الإحصائي (statistical profiling)، والتمييز القائم على ممارسات الثقافة التنظيمية. ويُعد التمييز المُتعَمَّد والخفي بمثابة الوجه الأبرز للعنصرية الثقافية، وبالأخص عنصرية الحياة اليومية التي تعكس بوضوح حضورًا كثيفًا لعناصر التراث الشعبي القائمة على التمييز.

ويرجع الفضل لجوردون أولبورت في تحديد خمس خطوات متتابعة ومترابطة للتمييز المُتعَمَّد الصريح يتصرف بمقتضاها الفرد بطريقة سلبية نحو عضو جماعة أخرى تختلف عن الجماعة التي ينتمي إليها. وبحسب رأي أولبورت فإن كل خطوة تُفضي إلى الخطوة التي تليها على اعتبار أن الناس يتعلمون ذلك عن طريق الممارسة. ولا يُقدِم الناس على الخطوات التالية دون أن يتلقوا دعمًا لسلوكهم في الخطوات الأولى، وتبدأ خطوات التمييز المُتعَمَّد[38] بالعداء اللفظي (verbal antagonism) المتمثل في الشتائم

والتعليقات وألفاظ الازدراء ذات الطابع العرقي التي تُقال، سواء في حضور الجماعة أو من وراء ظهرها؛ مما يُولِّد عداءات أخرى غير لفظية، وبيئة عدائية في محيط المدرسة والعمل والجيرة. يلي ذلك التحاشي القائم على تجنُّب التفاعل مع الجماعة الخارجية، ثم الفصل (segregation)، القائم على استبعاد الآخرين من الوصول إلى الموارد والخدمات على أُسُس عرقية، ومع استمرار التفرقة فإن ذلك يؤدي إلى الاعتداء الجسدي، مثل جرائم الكراهية، والتي يؤدي تفاقمها مع تاريخ طويل من العداء والتعصب إلى الاتجاه نحو إبادة (extermination) المختلف. وهذا يعني أن مخاطر التمييز تبدأ بتُراث معيش ومتجدد من العنف الرمزي وتنتهي بالفناء الجسدي.

أما فيما يتعلق بالتمييز الخفي اللا واعي وغير المباشر، فإنه يشمل اتجاهات تعصبية لا واعية ناتجة عن الصور التحريضية التي تعرضها وسائل الإعلام عن الفروق بين البِيضِ وغير البِيضِ، والتفرقة بينهم في المسكن والتعليم والمهن[39]، وكذلك الفروق النوعية والطبقية، والدينية والمذهبية، والمكانية والجسمانية. ويعمل التمييز الخفي أو غير المباشر على تشكيل استجابات الناس المعرفية والعاطفية والسلوكية.. ويعتمد على لوم الجماعة الخارجية على مساوئها واتهامها بصفات سلبية كالكسل. وفي كثير من الأحيان تكون الاختلافات اللغوية والثقافية والدينية والجنسية بين الجماعة الداخلية والجماعة الخارجية مُبالغًا فيها، ولذلك يتم تصوير أعضاء الجماعة الخارجية كغرباء يستحقون التجنب والإقصاء[40]. وتمثل

الوصمة نوعًا آخرَ من التمييز الخفي القائم على تصورات اجتماعية لسمات تسيء وتقلل من قدر بعض الجماعات بصفات غير إنسانية في أجسادهم وفي هوياتهم الشخصية والعرقية والإثنية والدينية[41]. وعلى عكس الطرق التي يمارس بها التمييز المُتعَمَّد في العلن، فإن التمييز الخفي بكل صُوَرِه يُمارَس في فضاءات اجتماعية آمنة نسبيًّا بعيدًا عن الاحتكاك المباشر بالجماعات الأخرى؛ فإذا أراد بعض أعضاء جماعة ما الإفصاح عن مشاعرهم التمييزية ضد إحدى الجماعات الأخرى فإنهم يطلقون فيما بينهم النكات، وألفاظ السخرية، والتشبيهات الازدرائية على الجماعة الأخرى.

وسواء أكان التمييز الثقافي مباشرًا، أو غير مباشر، فإن قوته الحقيقية تنبع من وجود تراث خصب حول تمثيل الآخر، وكذلك من جدل التسامح والتعصب في الخيال الشعبي المتراكم عبر عصور مختلفة والمتغلغل بعمق في حياتنا اليومية. ويعتمد التمييز الثقافي على مجموعة من عناصر التراث الشعبي، وأهمها المعتقدات، والمعارف الشعبية، والعادات والتقاليد، والأدب الشعبي، ومفردات لغة الحياة اليومية، وبالأخص لغة البذاءة (Offensive Language).

وتُعبِّر لغة الحياة اليومية عن قدر لا بأس به من مفردات ودلالات التمييز الثقافي، خاصة لغة البذاءة، والتي تُعرف بأنها تعبير عن الأمور المُستقبحة بالعبارات الصريحة. يحدث ذلك من خلال التعبير بكلمات محظور استخدامها (Taboo Wards) في التواصل اللغوي المُعتاد[42]. وهناك بلا شك اعتراف علمي بوجود ما يسمى اللغة الكريهة، أو الوقحة في التواصل اللغوي.

وتنقسم هذه اللغة البذيئة إلى ثلاثة أنماط: اللغة السوقية التي تتضمن عبارات فيها غلظة وتعبيرات وقحة بها إشارات صريحة ومُسيئة إلى وظائف تتعلق بالجنس أو الجسد، واللغة الإباحية (pornographic) التي تشير إلى تصوير موضوعات جنسية صريحة لغرض الإثارة الجنسية وإشباع الرغبة الجنسية، واللغة البغيضة التي تحضُّ على الكراهية (hateful language)، وتشمل مفردات تنتقص من شخص أو جماعة على أساس بعض الخصائص المرتبطة بالتمايزات النوعية واللونية والعرقية والسلالية والدينية والخصائص المرتبطة بالتوجهات الجنسية[43]. ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن نغفل كون البذاءة في اللغة[44] تمثل جزءًا لا يتجزأ من التراث الشعبي الشفهي الذي يزخر بمفردات هائلة من تراث الشتائم والتجريح والإهانة والسخرية، وكذلك الغزل الجنسي بمفرداته وصُوَرِه البلاغية المُعبِّرة عن دلالات ومعاني السلوك الفاحش[45].

ومن الواضح أن دراسات التراث الشعبي العربي بصفة عامة -في حدود ما نعلم- تميل نحو دراسة التراث الإيجابي الذي يمثل قاسمًا مشتركًا بين مختلف الفئات الاجتماعية التي تعيش في مناطق ثقافية محددة أو ذلك التراث المشترك بين أعضاء جماعة ما. ومن النادر العثور على دراسات ميدانية حول التراث الشعبي المعزز للتعصب والعنصرية فيما بين الجماعات المختلفة. توجد فقط بعض الكتابات المحدودة للغاية، مثل: كتيب صدر بعنوان «الآخر في الثقافة الشعبية»[46]، وفيه إشارات محدودة للآخر الديني والنوعي مستعينًا ببعض عناصر الأدب الشعبي، ودون أن يوضح جوانب

التعصب الديني والنوعي في الأدب الشعبي. أما دراسة نادر كاظم عن تمثيلات الأسوَد في الثقافة العربية[47] فكانت رائدة بحق في فهم صور التمييز الثقافي القائم على العنصرية في التراث العربي. وقد ركز كاظم على تمثيلات الآخر الأسوَد في الثقافة العربية خلال العصور الوسطى من منطلق آليتي الجذب والطرد المصاحبتين للإسلام فيما يتعلق بالنظرة للآخر. واعتمدت تلك الدراسة في التحليل على نصوص مدونة من الأدب الشعبي بالتركيز على خمس مرويات شكلت أساسًا لحضور الأسود اللافت فيها، وهي: سيرة بني هلال، وسيرة عنترة، وسيرة الأميرة ذات الهمة، وسيرة الملك سيف بن ذي يزن، وألف ليلة وليلة. ولم تتطرق الدراسة إلى بيانات ميدانية للكشف عن مدى حضور وتفاعل تمثيلات الأسوَد في مواقف الحياة اليومية الراهنة.

1. Harry Jones, Equity in development: Why it is important and how to achieve it, November, Overseas Development Institute, 2009, p. 3.
2. Marion Maddox, Cultural Justice, In. Comparative Literature: Sharing Knowledge for Preserving Cultural Diversity, Edited by Lisa Block de Behar, Paola Mildonian, Jean-Michel Djian, Djelal Kadir, Alfons Knauth, Dolores Romero Lopez and Marcio Seligmann Silva- Volume 1, 2010.
3. David Boucher and Paul Kelly (Editors) Social Justice From Hume to Walzer, London: Routledge, 1998, p. 11.
4. Fraser, N 'Social justice in the age of identity politics, Redistribution, recognition and participation', in Henderson, G. and Waterstone, M. (eds.) Geographic Thought: A Praxis Perspective. Oxon: Routledge, 2009.
5. Fraser, N 'Social justice in the age of identity politics, Redistribution, recognition and participation, Op. cit.
6. Maria Charles, Culture and Inequality: Identity, Ideology, and Difference in "Postascriptive Society" The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 619(1), September, 2008, p. 44.
7. Eugenia Shankles, The Profession of the Color Blind: Sociocultural Anthropology and Racism in the 21st Century, American Anthropologist, Volume 100, Issue 3 ,September, 1998, pp. 669–679.
8. Frank Parkin,Marxism and class theory: A bourgeois critique. New York: Columbia University Press, (1979). And Erik Olin Wright, Class counts: Comparative studies in class analysis. New York: Cambridge University Press, 1997.
9. Margaret Andersen and Howard Taylor, Sociology: Understanding a Diverse Society, Belmont :Thomson Wadsworth, 2008, pp. 21 & 232.
10. Randall Collins, The credential society. New York: Academic Press, 1979. &, Gosta Esping-Andersen, Social foundations of postindustrial economies. New York: Oxford University Press, 1999.
11. Earl Wysong, Robert Perrucci and David Wright, The New Class Society: Goodbye American Dream?, London: y Rowman & Littlefield

Publishers, Inc, 2014, pp. 261-263.

12. Martin Reisigl and Ruth Wodak, Discourse and Discrimination; Rhetorics of Racism and Antisemitism, London: Routledge, 2001, p. 11.

13. أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، عالم المعرفة، 326، أبريل، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2006، ص 74.

14. Gordon W. Allport, Nature of Prejudice: 25th Anniversary Edition, New York: Perseus Publishing, Book, L.L.C, 1979.

15. Moscato, G., et al. Cultural identification, perceived discrimination and sense of community as predictors of life satisfaction among foreign partners of intercultural families in Italy and Spain: A transnational study. International Journal of Intercultural Relations, 2013, p. 3.

16. Operario, Don, and Susan T. Fiske. "Integrating social identity and social cognition: A framework for bridging diverse perspectives", 1999.

17. Padilla, Amado M., and William Perez. "Acculturation, social identity, and social cognition: A new perspective." Hispanic Journal of Behavioral Sciences 25, no. 1, 2003, p. 43.

18. Martin Reisigl and Ruth Wodak, Discourse and Discrimination; Rhetorics of Racism and Antisemitism, London: Routledge, 2001, p. 14

19. جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة بإشراف محمد الجوهري، المجلد الأول، الطبعة الأولى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة (2000)، ص 427، مزيد من التفصيل أيضًا في: معتز سيد عبد الله، الاتجاهات التعصبية، عالم المعرفة، 137، مايو، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1989.

20. نفس المرجع، ص 429-428.

21. Laura Jennings, Prejudice, In: George Ritzer. ed. The Blackwell Encyclopedia of Sociology, Malden: Blackwell Publishing Ltd, (2007) :3614.

22. جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 881.

23. شارلوت سيمور سميث، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة بإشراف محمد الجوهري، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1998، ص 717.

24. Martha Augoustinos and Iain Walker, Social Cognition: An Integrated Introduction, London: SAGE Publications Ltd, 1995, p. 237.

25. Ibid, p. 209.

26. Ibid, p. 222.

27. Michael Pickering, Stereotyping and stereotypes, In: George Ritzer. ed.

The Blackwell Encyclopedia of Sociology, Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2007, p. 4783.
28. Ibid, p. 4785.
29. Martha Augoustinos and Iain Walker, Social Cognition, Op. cit. p. 209.
30. Michael Pickering, Op.cit., p. 4781.
31. Ibid, p. 4784.
32. Ibid, p. 4781.
33. James M. Jones , Prejudice and racism. McGraw-Hill Companies,1997.
34. Kinder, Donald R., and David O. Sears. "Prejudice and politics: Symbolic racism versus racial threats to the good life." Journal of personality and social psychology 40, no. 3 ,1981, p. 416.
35. Jeffrey Cole, The New Racism In Europe :A Sicilian ethnography, Cambridge: Cambridge University Press 2005, p. 132.
36. Philomena Essed. Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory, London: Sage, 1991.
37. Dabady, Marilyn, Rebecca M. Blank, and Constance F. Citro, eds. Measuring racial discrimination. National Academies Press, 2004, pp. 55-65.
38. Ibid, pp. 56-58.
39. Dabady, Marilyn, Rebecca M. Blank, and Constance F. Citro, eds. Measuring racial discrimination. Washington, DC: National Academies Press, 2004. p. 58.
40. Ibid, p. 59.
41. Aristizábal-Tobler, Chantal. "Stigma and Discrimination Towards People Living with HIV: Sociocultural Aspects, Experiences, and Ethical and Legal Responses in Colombia." Stigma, Discrimination and Living with HIV/AIDS. Springer Netherlands, 2013. 134.
42. البذاءة والرُّقيُّ عمومًا ثُنائية شائعة في الحكم على السلوك الإنساني في جميع المجتمعات والثقافات وعلى مر التاريخ. ولا تخلو أي لغة من وجود مفردات تنم عن البذاءة والفُحش، وهذا يعني أن اللغة البذيئة موجودة دائمًا في الحياة الإنسانية قبل ظهور الإنترنت وتُمارَس في ظل سياقات وضوابط محددة قد تضيق أو تتسع بحسب مقدار القيود الاجتماعية التي تفرضها الجماعة ومواضع السلطة داخلها على اللغة. ولا توجد حدود مُطلقة أو قاطعة بين ما هو لائق وغير لائق في اللغة، بل إن الحدود بينهما نسبية تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات الإنسانية والفئات الاجتماعية

داخل المجتمع الواحد. كما أن معايير الرقي والقُبح في اللغة ليست ثابتة، وإنما تتغير دائمًا عبر الزمن، فكلمة «الشاطر» مثلًا، التي كانت تعني قديمًا الخبيث الفاجر، تغيَّرت لتصبح تعبيرًا عن الذكاء والفطنة والنباهة والدَّهاء.

43. Jay, T., & Janschewitz, K.. The pragmatics of swearing. Journal of Politeness Research, 4, (2008) 267-288.

44. للبذاءة حضور كبير في نصوص أدبية مكتوبة تحتوي على مفردات ولغة قبيحة في محاولة لكسر الحواجز المقدسة والأخلاقية واقتحام العوالم المسكوت عنها. ويزخر الأدب العربي والكتابات التاريخية بنصوص فاضحة، أشهرها كتاب «نواضر الأيك» للإمام السيوطي، و«العقد الفريد» للأندلسي، وغيرهما من الكتب التي حوت روايات جنسية صريحة وصورًا جنسية مكتوبة بلغة عربية فصحى، وبها صور بلاغية عميقة الدلالة. ولا يخلو الشعر العربي الحديث أيضًا من هذه اللغة الجريئة، خاصةً لدى مفردات نزار قباني، وبعض قصائد الشاعر العراقي عبد القادر الجنابي، بالإضافة إلى شعر العامية عند أحمد فؤاد نجم الذي وُصف أحيانًا بالشاعر البذيء، وقد بلغت الإباحية أقصى مداها في أشهر قصيدة لنجيب سرور مليئة بالإباحية والفُحش والشتائم القبيحة في توجيه أعنف نقد للسلطة السياسية والواقع الثقافي ومظاهر الفساد وسوء الأخلاق في مصر. وهناك أيضًا كتابات أدبية مختلفة تستخدم هذه اللغة الجريئة؛ مما دفع ذلك البعض إلى وصف هذه النصوص بأنها جماليات للقُبح ما بعد حداثية.

45. ومن أشهر النصوص الشعبية المليئة بلغة إباحية «ألف ليلة وليلة» التي سبق أن رُفعت بشأنها قضايا حسبة في مصر عامي 1986 و2010 لمنع وزارة الثقافة من طباعتها بحجة الحفاظ على القيم والأخلاق والحياء العام.

46. سيد إسماعيل ضيف الله، الآخر في الثقافة الشعبية: الفولكلور وحقوق الإنسان، القاهرة: مركز القاهرة لحقوق الإنسان، 2001.

47. نادر كاظم، تمثيلات الآخر: صورة الأسود في المتخيل العربي الوسيط، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.

الفصل الثاني

صُوَرُ التمييز الثقافي في التراث الشعبي

1- مقدمة

في واحدة من المفارقات التي تؤكد وجود التمييز الثقافي بعمق لدى كثير من الفئات الاجتماعية حديث وزير العدل المصري الأسبق المُتلفز حول مصداقية العدالة في تعيين القُضاة. حين سُئل الوزير عن مدى إمكانية تعيين ابن عامل نظافة في وظيفة قاضٍ، ردَّ قائلًا: «الوسط الاجتماعي الذي ينشأ فيه القاضي يجب أن يكون مناسبًا لعمل القاضي؛ لأن ابن عامل النظافة لو اشتغل في القضاء سيسبب له اكتئابًا نفسيًّا ومشاكل، ومش هيستمر. القاضي له شموخه ووضعه، ولازم يبقى مستند لوسط محترم ماديًّا ومعنويًّا»[1]. لقد ترتَّب على هذا التصريح موجة هائلة من الغضب والانتقادات الحادَّة على مواقع التواصل الاجتماعي بعد إطلاق هاشتاج بعنوان: «أقيلوا وزير العدل»، وحملت التعليقات من الغضب ما يعبر عن خطاب رافض للتمييز، ويعكس حالة من الكراهية والتعصب المضاد والصور النمطية السلبية المليئة بعبارات الازدراء نحو كل من يتمتعون بالمزايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع، إلى جانب عبارات تنمُّ عن اليأس في الوقت ذاته مما آلت إليه العبارات الفجَّة والصريحة للوزير، وهذا ما دفع السلطة إلى الإسراع الفوري بإقالة الوزير خوفًا من أن تؤدي تصريحاته العنصرية إلى موجة غضب شعبي يصعب السيطرة عليها. ومع ذلك فإن وزير العدل الجديد كانت له عبارة شهيرة منتشرة

على اليوتيوب قالها عام 2012 حين كان الإخوان في السلطة، يقول فيها عن القُضاة: «إننا هنا على أرض هذا الوطن أسياد، وغيرنا هم العبيد»[2].

هذه العبارات التي تُقال بصورة تلقائية، وربما في ظروف ومواقف استثنائية، تمثل مؤشرًا كاشفًا على وجود التمييز قولًا وفعلًا في حياتنا، ووجود ثقافة للتمييز متجذرة بعمق في أذهاننا وعواطفنا، بغض النظر عن مواد الدستور والقوانين السائدة التي تنصُّ على احترام الحقوق الإنسانية العادلة، وكذلك التصريحات الرسمية للقادة السياسيين في المناسبات العامة، والتي تحرص على التعبير عن العدالة وخطاب التجانس الثقافي الذي يجمع المصريين على قواسم ثقافية مشتركة.

وتؤكد نتائج المسح العالمي للقيم منذ عام 2000 حتى الآن على وجود بعض مظاهر التمييز الثقافي[3]؛ ذلك أن عينات مسوح القيم تكشف عن وجود ميول لدى المصريين نحو أهمية قيمة التسامح، ومع ذلك هناك أيضًا نتائج أخرى تعبر عن قيم تُعلي من شأن الروابط الأولية بما يُضفي على حياة المصريين وذواتهم طابعًا محافظًا وثقة محدودة في الآخرين وإيمانًا عميقًا بالتمييز، وبالأخص ضد المرأة[4]. هذه التوجهات السلبية تعكس وجود صور من التمييز الثقافي تستمد مرجعيتها من منابع داخل التراث الشعبي تُؤجِّج روح التعصب والكراهية بين البشر، ويظهر ذلك في قيم ومعتقدات وتصورات نمطية تعكس وجود قدر لا بأس به من عدم احترام الإنصاف وتكافؤ الفرص فيما بين الناس، على الرغم من وجود بعض عناصر من التراث الشعبي تعزز التسامح وقبول الآخر. وهذا يعني أننا

بصدد وجه آخر من التراث يعمق التعصب والعنصرية من واقع تصورات نمطية سلبية تظهر بوضوح في لغة الحياة اليومية وممارساتها على نحو يصاحب جميع مظاهر التباينات الاجتماعية المتعددة، ويُثير ذلك سؤالًا محوريًّا مُؤدَّاه: إلى أي مدى يعكس التراث الشعبي المصري بعض ملامح التمييز الثقافي؟

في ضوء ذلك تسعى هذه الدراسة إلى رصد صور التمييز الثقافي في التراث الشعبي المصري عبر جميع التباينات الاجتماعية القائمة. وتكمُن أهمية الدراسة، من الناحية النظرية، في سعيها لملء الفجوة المعرفية الراهنة في دراسات التراث الشعبي حول صور التمييز الثقافي المختلفة والمرتبطة بخريطة التباينات الاجتماعية القائمة على عدم المساواة. ومن الناحية التطبيقية، يمكن لهذه الدراسة أن توفر قاعدة معرفية لتطوير سياسات علمية وتنموية جديدة في مراجعة التراث من منطلق أهمية الكشف عن منابع الكراهية السائدة في التراث الشعبي المصري التي تبقى دائمًا أرضًا خصبة لتدعيم كل محاولات التحريض على الانقسام الاجتماعي والصراعات التي تُقوِّض قدرتنا على التعايش في سلام واحترام. ومن شأن ذلك أن يُتيح الفرصة أيضًا لتطوير سياسات ثقافية ناجحة في تعزيز التنمية المستدامة وقيم العدل والسلام الاجتماعي في المجتمع.

اعتمدت الدراسة على مجموعة من الإجراءات المنهجية، تشمل تعريف مفهوم التمييز، وجمع وتحليل البيانات. وفي هذا الصدد، استندت الدراسة إلى تعريف نظري للتمييز الثقافي بأنه: «تعامل غير عادل أو

غير مُنصف لفرد أو جماعة بناءً على واحدة أو أكثر من الخصائص التي يترتب عليها تفاوت المكانة وعدم المساواة في المجتمع». ومن الناحية الإجرائية يعرف التمييز الثقافي بأنه يضم: «بعض صور التمييز المباشر وغير المباشر في التوجهات والمعتقدات والقيم وممارسات الحياة اليومية عبر ثلاث آليات ثقافية، وهي: الازدراء، والإقصاء، والاعتداء». وبموجب هذا التعريف يحدث الازدراء من خلال توجهات ومعتقدات وقيم ومفردات لغوية ورموز وعلامات تقلل من شأن الآخر، وتخلق مسافة اجتماعية في التفاعل بين الناس المختلفين وحواجز نفسية ترسخ عدم الثقة المجتمعية فيما بينهم. ويحدث الإقصاء من خلال آليات ثقافية تساهم في تكريس حرمان الآخرين من فرص الحياة بمبررات مستمدة من ثقافة التمييز السائدة. ويصل التمييز الثقافي إلى قمته حين تحدث ممارسات عدائية ومظاهر عنف وتهديد معنوي ومادي نحو الآخرين الذين يصبحون ضحايا للتمييز، ويعانون من عدم القدرة على صدِّ الاعتداءات الواقعة عليهم. وقد يحدث ذلك على الرغم من وجود آليات مؤسسية وقوانين تمنع تلك الممارسات وتعاقب عليها. تظهر كل صور الازدراء والإقصاء والتهديد مصاحبة لكل مظاهر التباينات الاجتماعية المتعددة.

وفيما يتعلق بعملية جمع البيانات فقد اعتُمِدَ على بيانات ثانوية من دراسات سابقة وبعض مصادر للمدونات التراثية، وبيانات ذات طابع كمِّي من واقع بعض المسوح الميدانية واستطلاعات الرأي بشأن القيم إلى جانب بيانات ميدانية ذات طابع كيفي، حُصِلَ عليها باستخدام

أدوات المقابلة المتعمقة وحلقات المناقشة الجماعية؛ حيث أُجريَت 9 مقابلات متعمقة مع بعض الشباب والكبار في القاهرة (منهم 3 إناث، و6 ذكور في مراحل عمرية مختلفة من 56-21 سنة، ومن مستويات تعليمية مختلفة)، بالإضافة إلى إجراء 5 حلقات مناقشة جماعية شارك فيها 43 شخصًا (ضمت 13 إناثًا، و30 ذكورًا في مراحل عمرية مختلفة من 54-25 سنة، ومن مستويات تعليمية وعملية مختلفة بالقاهرة). وقد صُمِّمت العينة بناءً على مزيج من أساليب مختلفة في المعاينة؛ حيث كانت نقطة البداية عينة حصصية ضمت ثلاثة مستويات تعليمية، وفي داخل كل حصة اعتُمِدَ على مزيج من العينة العمدية وعينة كرة الثلج بما يتلاءم مع طبيعة البيانات المطلوبة بحسب صور التباين الاجتماعي المختلفة. واستغرقت عملية جمع البيانات 22 يومًا خلال الفترة من 2 فبراير حتى 13 مايو 2015. واعتمد تحليل البيانات على فكرة التحليل الثقافي عند كليفورد جيرتز، القائم على الوصف المكثف، والذي لا يكتفي برصد الأقوال والأفعال كما تبدو للباحث ظاهريًّا، وإنما يتجه نحو التعمق والتأمل في قراءة مختلف المعاني والدلالات المعقدة والمتداخلة للعبارات والأقوال والأفعال لاستخلاص نتائج تفسيرية، وقد ساعد الاعتماد على مزيج من تحليل بيانات كمية وكيفية في استخلاص دلالات التعصب والعنصرية في كثير من صور التمييز الثقافي.

وفيما يلي عرض نتائج الدراسة بالتفصيل حول الصور النمطية السلبية داخل التراث الشعبي المصري، المعبرة عن التمييز الثقافي، وذلك عبر جميع

التباينات الاجتماعية النوعية والعمرية والطبقية والجغرافية والدينية والعرقية، وكذلك جسديًّا بين الأصحَّاء وذوي الإعاقة:

2- التراث الذكورى والتمييز ضد المرأة

على مستوى التباين بين الذكور والإناث ثمَّة فروق اجتماعية وثقافية كبيرة بين الجنسين، ويلعب التراث الشعبي والقيم السائدة عبر التنشئة الاجتماعية دورًا كبيرًا في تشكيل الهوية النوعية وتعزيز الفروق النوعية وتعميقها في وعي ووجدان الذكور والإناث على السواء. وتشير بعض الدراسات إلى مدى عمق التمييز الثقافي بين الجنسين عبر دورة الحياة؛ حيث تنشأ فكرة التمييز بين الذكور والإناث قبل أن يأتي الطفل إلى الحياة ابتداءً من مرحلة الحمل ومعرفة نوع الجنين حتى الولادة والعادات المصاحبة لها والتسمية ومظاهر العناية الجسمية والصحية بالطفل، وصولًا إلى ما قبل البلوغ. وفي كل مرحلة تتخذ التفرقة بين الجنسين ملمحًا محددًا حتى تكتمل الفروق الاجتماعية الشديدة في ملامح الصور الذهنية للذكورة والأنوثة في الموروث الثقافي[5]. وترتبط كل صور التعامل مع الطفل بالتصورات التقليدية عن الهوية النوعية المتجذرة في الثقافة الشعبية بعمق؛ فالذكورة ترمز للقوة والحيوية والجرأة والشجاعة والحرية، في مقابل الأنوثة التي ترمز إلى الضعف والاستكانة والحياء والهشاشة والخنوع. وفي الوقت الذي تتسامح فيه التقاليد مع جرأة «الولد» في مُعاكسة البنات، تتشدد التقاليد في كبح

سلوك البنات وحثهن على إظهار الحياء والخجل في التعبير عن الأنوثة. وبقدر ما تميل العادات الشعبية إلى الاهتمام المفرط بالطفل الذكر في غذائه وصحته، لا تكترث العادات الشعبية، خاصة في الريف ولدى الأسر الفقيرة، بصحة البنت أو غذائها. وثمَّة معتقدات شعبية تُعزِّز فكرة كون الولد مصدر قوة وعزوة للأسرة، ومن ثمَّ فهو أكثر عُرضة للحسد، في مقابل كون الأنثى مصدر ضعف للأسرة، وأنها بمنأى عن الحسد وجسدها قادر على احتمال المرض، أو كما يقول المثل: «البنات زي القُطط بسبع ترواح». وبمقتضى هذه الفروق الحادة بين الجنسين تُعلي الثقافة الشعبية من مكانة الرجل وتحطُّ من شأن المرأة. هكذا تقول الأمثال: «ما يجيبها إلا رجالها»، بمعنى أن التفوق دائمًا مرهون بالرجولة، و«راجل من ضهر راجل» للمدح وتأكيد صفات الرجولة والشهامة والأصل[6] في مقابل «الرجَّالة غابت والستات سابت»، ويعني أن النساء يَفْسَدْنَ خلقيًّا طالما بقين بعيدًا عن رقابة وتحكم الرجال. وينظر التراث الشعبي للمرأة بأنها كائن مُختلٌّ وناقصٌ حين يصف فرصة الزواج بـ«العَدَل»، أي التصحيح من الاعوجاج وعدم استقامة وجود المرأة دون الارتباط برجل، ويصف إنجاب المرأة للذكر، والذي يُعلي من شأنها بأنه «عوض» بمعنى البدل أو مقابل الخسارة التي تعيش بها المرأة حين تُحرم من مولود ذكر.

وهناك مفردات كثيرة في تراثنا الشعبي تعبر عن معانٍ شديدة القسوة في احتقار المرأة واختزالها كموضوع للشهوة، والتشبيه بالحيوانات كالأفعى، أو «الحية» للدلالة على الشر، و«البومة» بمعنى القبح، و«أم قُويق»

للدلالة على الثرثرة والخراب ونذير الشؤم، و«الحربايّة» و«الخُنفسة» و«السلعوة»[7]. وكلها تسميات معبرة عن القبح والشر والدونية. ومن أشد معاني الازدراء للنساء أن يوصف الرجال بالنسوة كناية عن فقد الرجولة والضعف والهشاشة، أو وصف الشخص الرجل ضعيف الشخصية بأنه «ابن أمُّه»، أو تشبيهه بالمرأة حين يتصرف برعونة أو لا يفي بوعده[8]. ويمتلئ قاموس البذاءة في اللغة بكثير من ألفاظ السباب التي ترتبط بذكر لفظة الأم[9] في ألفاظ مليئة بالإيحاءات الجنسية المُسيئة للمرأة.

وفي ظل هذا الزخم الكبير من الاحتقار للأُنثى والإقلال من شأنها يتقبل المجتمع أولوية الذكور على الإناث في فرص الحياة. وعلى الرغم من أن نسبة كبيرة من الأسر المصرية تشجع بناتها، من وجه نظر المستجيبات في مسح تطلعات المرأة المصرية، فإن ثلاثة أرباع أسر المستجيبات كانوا يرون أن الزواج أهم للبنت من العمل، وأنه من غير المهم للبنت أن تعمل[10]. وهناك أيضًا قبول مجتمعي واسع النطاق للتقسيم النوعى للعمل بحيث تبقى الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال مرتبطة بالمرأة طيلة حياتها، في مقابل أن يعمل الرجل بأجر خارج المنزل ويظهر بعمق في الحياة العامة. وتتفق نحو 81% من السيدات على أن الأسرة والأولاد لهم الأولوية في حياة السيدة، كما أن نسبة اتجاه الوالدين المفضل لزواج البنت على عملها مرتفعة للغاية وتمثل تهديدًا حقيقيًّا في طريق المرأة لنيل حقها في العمل. ومن الواضح أن هذا الاتجاه السلبي، الذي يحصر مستقبل البنات في الزواج والإنجاب ينتشر بشدة في الريف وفي حياة السيدات الكبيرات في

السن وفي حياة السيدات اللائي لم يلتحقن بالتعليم وسبق لهن الزواج. وقد انعكس ذلك بوضوح على تدني تطلعات المرأة التي بدت قاصرة على الزواج والإنجاب وحلم الحياة العائلية والمنزلية[11]. وتوضح نتائج مسح تطلعات المرأة أن اثنتين من كل خمس مصريات لم يكن لديها حرية إبداء الرأي في بيت أهلها، فضلًا عن ذلك فإن كثيرًا من النساء يُبدين إعجابًا بأسلوب تربية أهلهن لهن[12]، وهو ما يعني توريث الأسرة للمرأة كثيرًا من القيم التقليدية التي تشكل رؤيتها للعالم.

وبحسب الجدول (1) كشفت نتائج المسح العالمي للقيم عن أن نسبة الذين يؤيدون أولوية التعليم الجامعي للذكور تتأرجح بين 31% و40% منذ عام 2001 حتى عام 2012. أما نسبة الذين يؤيدون أفضلية الذكور على الإناث في فرص العمل النادرة فقد تراوحت بين 89% و90% في الفترة نفسها. وقد ارتفعت نسبة الذين يؤيدون أفضلية الرجال على النساء كقادة سياسيين من 54% عام 2001 إلى 86% عام 2012. وبلغت النسبة المؤيدة لأفضلية الرجال على النساء في مجال الأعمال 86% عام 2008 و80% عام 2012. وهذا يعني أن القيم المعززة لاستبعاد النساء من فرص الحياة قد تكون أقل شيوعًا فيما يتعلق بالتعليم، غير أنها أكثر انتشارًا في مجالات العمل والنشاط السياسي والحياة العامة.

جدول (1): قيم التفاوت بين الرجل والمرأة

المسح	للذكور الأولوية عن الإناث في:			منصب للمرأة	
	التعليم الجامعي	فرص العمل	قائد سياسي	محافظ	وزير
اتجاهات العدل (مارس 2015)	-	-	-	48	63
التحول الديمقراطي 2014	21	83	87	-	-
المسح العالمي للقيم 2012	36	83	86	25	-
المسح العالمي للقيم 2008	40	89	92	51	-
المسح العالمي للقيم 2001	31	90	54	-	-

المصدر: -المسح العالمي للقيم، مصر 2001، 2008، 2012، مُتاح على الإنترنت في:

http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp

-المشاركة السياسية في فترات التحول الديمقراطي، المركز المصري لبحوث الرأي العام (بصيرة)، والوكالة الإسبانية للتنمية الدولية، ديسمبر 2014.

-استطلاع اتجاهات العدل في المجتمع، المركز المصري لبحوث الرأي العام (بصيرة)، أبريل 2015.

وبسؤال المبحوثين عن مدى اتفاقهم على المبدأ القائل «إن المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة من متطلبات الديمقراطية، فقد انخفضت نسبة الذين يوافقون بشدة على هذا المبدأ من 51% عام 2008 إلى 25% عام 2012. وهذه واحدة من مفارقات الواقع الجديد الذي يتشكل بعد 25 يناير 2011، بما يعكس غلبة القيم التقليدية المُناوئة لحقوق المرأة في الإدراك العام لمعنى الديمقراطية ومتطلبات تحقيقها على مستوى الحقوق الاجتماعية من ناحية، وكذلك التراجع الشديد في قيم الديمقراطية فيما يخص العدالة بين الجنسين من ناحية أخرى. ويزيد على ذلك مفارقة أخرى أكدتها نتائج مسح تطلعات المرأة بعد 25 يناير مُؤدَّاها أن 66% من المبحوثات لا تعرفن أهم الحقوق السياسية المكفولة للمرأة، وهو مؤشر على غياب ثقافة تؤكد دور المرأة كطرف فاعل في الحياة السياسية بالمجتمع»[13].

وفيما يتعلق بمدى صلاحية النساء لتولِّي مناصب، كشفت نتائج استطلاع قيم العدالة الاجتماعية عن أن 48% يؤيدون تولِّي المرأة منصب محافظ، و63%[14] يؤيدون تولِّي المرأة منصب وزير، وبلغت النسبة عام 2013 في نظر عينة النساء بمسح تطلعات المرأة 69%[15]. وفيما يتعلق بتولِّي المرأة منصب الرئيس فقد بلغت النسبة المؤيدة في مسح التحولات الديمقراطية 47%، على الرغم من أن تطلعات المرأة بشأن هذا المنصب لم تتجاوز 13% فقط[16]. هذا يعني أنه كلما كانت المناصب ذات طابع تنفيذي وفردي وسيادي، انخفضت تطلعات المرأة كما انخفضت ثقتها في قدرتها على تولِّي مثل هذه المناصب. وهذه النتائج تعكس قدرًا أكبرَ من التسامح المجتمعي

نحو المرأة، في مقابل وجود تشدد أكبر ضد الشباب في العمل العام، وتؤكد أيضًا أن قيم العدل تحقق انتشارًا لصالح المرأة بصورة أكبر من انتشار قيم العدل نحو الشباب في المجتمع. ومع ذلك فإن أقصى درجات التشدد في حقوق المرأة ظهرت في رفض 92% من عينة مسح التحولات الديمقراطية لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث[17]، لاعتبارات تتعلق بقدسية المرجعية الدينية في النص على هذه التفرقة، وتجنبًا لاتخاذ موقف صريح وواضح من النص الديني القائل إن للرجل مثل حظِّ الأُنثيين، على الرغم من شيوع ممارسات وفتاوى تنطوي على التحايل والمراوغة في عدم تطبيق هذا النص فيما يعرف بفقه الموافقات[18].

وفي ظل شيوع القيم المعززة لاستبعاد المرأة يتقبل المجتمع كثيرًا من الممارسات التي تعتدي على حرية المرأة واستقلاليتها. ومن مظاهر هذا الاعتداء شيوع ظاهرة الختان وممارسات كبح الجسد على المرأة في إطار الصورة التي ترسمها الثقافة الشعبية عن الأنوثة وضبط الجسد الأنثوي من خلال قيود ثقافية يُعاد إنتاجها باستمرار من خلال المرأة ذاتها. فقرار الختان تتخذه الأم لابنتها، ضمن طقوس احتفالية لانتصار العفَّة والتعبير عن الشرف العائلي[19]. وتوضع القيود على حركة الإناث وعدم السماح لهن بالسفر والتجول ليلًا بمقتضى الأعراف والعادات والتقاليد، في مقابل إطلاق حرية الذكور دون قيد. كما يتقبل المجتمع سيطرة الذكور على الإناث واعتيادهم على الاعتداء وضرب الإناث. وتتفشَّى حالات ضرب الزوجات في كثير من الأسر المصرية، خاصة في الفئات الفقيرة ومحدودة الدخل والأقل تعليمًا[20]. وليس

من المعتاد أو المقبول مجتمعيًّا أن تُمارس المرأة هذا النوع من الاعتداء على الرجل، ولا رد الاعتداء بالمثل. وتظهر حالات التحرش بالنساء في الأماكن العامة وأماكن العمل بصور مختلفة ووبائية على الرغم من وجود عقوبات قانونية شديدة حاليًا على مرتكبي أفعال التحرش؛ ذلك أن الثقافة السائدة تُلقي باللائمة على المرأة ضحية التحرش، وهذا ما يضيف قيدًا آخرَ على أي محاولة لدفاع المرأة عن نفسها أو اللجوء للتقاضي ضد المتحرشين أو من يمارس العنف ضدها. ومن النادر أن تقوم النساء المعرضات للعنف في مصر بإبلاغ الشرطة، وغالبية الحالات التي تقدم بلاغات تقوم بسحبها فيما بعد بسبب الوصمة الثقافية التي تلصق بالمرأة التي تدافع عن نفسها[21]. ويبرر الأدب الشعبي ممارسة العنف ضد المرأة بصور متعددة أبرزها النُّكتة التي تقول: «إيه وجه الشبه بين البنت والمسمار؟ الاتنين ميجوش غير بالدَّق على دماغهم»، وهو ما يعني أن العنف هو الطريق الوحيد للتعامل مع المرأة والسيطرة عليها.

3- مجتمع كبار السن والنظرة الدُّونية للشباب

على مستوى التباين العُمري تشير بعض الشواهد إلى وجود صور ذهنية سلبية عن الشباب تساهم في حرمانهم من فرص الحياة، وأبرزها التفاضل بين الناس بحسب العمر، وليس القدرة. وفي هذا السياق يحتل كبار السن دائمًا مكانة متميزة من منطلق تصورات سائدة عن كونهم أكثر وعيًا وخبرة

وحكمة، في مقابل وجود اتجاه عام لا يعترف بجدارة الأصغر سنًّا بتحمل المسؤوليات الاجتماعية. ومن أشهر الأمثال الشعبية تعبيرًا عن هذا المعنى المثل القائل: «أكبر منَّك بيوم يعرف عنَّك بسنة»؛ بما يعني حتمية المسافة الزمنية الشاسعة بين الأصغر والأكبر في المأثورات الشعبية. ويفسر ذلك أحيانًا بقلَّة وعي الشباب وخبرتهم المحدودة، بالإضافة إلى ما يُعرف بـ«طيش الشباب»، أو حماستهم الزائدة، وعدم انضباطهم. ويظهر الازدراء نحو الأصغر سنًّا في سياق الكلام ولغة التواصل حين يوصف الشخص غير الناضج وغير الجدير بالاحترام بأنه «عيِّل»، أي أشبه في سذاجته بحديث السن. وهناك أمثال شعبية قد يلجأ إليها الناس في تبرير مواقفهم الازدرائية تماثل بين الشخص فاقد العقل وصغير السن. ويُضفي التراث الشعبي على الكبار سلطة معنوية على الأصغر سنًّا وسلطة مطلقة في تنشئتهم والوصاية عليهم. ولهذا تميل الاستجابات في المسح العالمي للقيم دائمًا إلى تفضيل قيم الطاعة كإحدى القيم المحورية لتنشئة الصغار عمومًا. وبحسب بيانات المسح العالمي للقيم فقد بلغت النسب المؤيدة لقيم الطاعة لدى الصغار 56% عام 2001، ثم ارتفعت عام 2008 لتصل إلى 68%، وبلعت مؤخرًا 42% عام 2012[22]. وفي التراث الشعبي عادات مُلزمة للأصغر سنًّا يتعلمها الأطفال منذ نعومة أظافرهم، في تناول نصيب أقل من الطعام والإنصات للكبار واتباع أوامرهم وتعليماتهم ومعاقبة الخارجين على تلك التقاليد بصورة صارمة[23].

يُصاحب هذا التمييز العُمري شيوع ثقافة إقصائية ضد الشباب تتمثل في وجود اتجاه عام نحو الإقلال من شأن الشباب في تولِّي مناصب قيادية

عمومًا وتكريس السلطة الأبوية لكبار السن في المجتمع. يفسر ذلك بوضوح نقص فرص الحراك الوظيفي للشباب في الوظائف الحكومية وعدم تقبل المجتمع للمدير الشاب. وينسحب ذلك أيضًا على الوظائف القيادية الأخرى في المناصب العامة عمومًا؛ ففي استطلاع حديث لوحظ أن 65% من العينة يرفضون أن يتولَّى شاب منصب محافظ، كما رفض 68% من العينة تولِّي شاب منصب وزير[24]. وأغلب هؤلاء من الإناث ومن فئة الأكبر سنًّا والأقل تعليمًا والمقيمين في الريف. وتوضح نتائج استطلاع أُجري في أبريل 2012 أن 80% من العينة يفضلون ألا تقل سن رئيس الجمهورية عن 40 سنة [25]؛ بحيث لم يعد مألوفًا ولا مقبولًا لدى كثير من الناس أن يتولَّى جيل من الشباب زمام القيادة في أي موقع ما لم يبقَ لسنوات حبيسًا لقيود الصورة الذهنية التقليدية عن النضج، يفقد معها الحيوية وبريق الحلم والمُبادءة. ومن المثير للتأمل أن يتبنَّى الشباب أنفسهم تلك التصورات التقليدية المحافظة والتمييزية ضدهم في الوقت ذاته بحيث تصبح تلك الثقافة بمثابة حلقة مفرغة لاستبعادهم اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا.

وفي هذا السياق يواجه الشباب نوعًا من العنف الرمزي المتمثل في الثقافة الأبوية التي تكرس الخوف من ممارسة الحرية والتوجس من التفكير النقدي والمطالبة بالحقوق باعتبارها خروجًا على التضامن الاجتماعي والتقاليد المتوارثة عبر الأجيال. ومن ثمَّ يتعرض كثير من الشباب، خاصة في الفئات المتوسطة إلى الحرمان من حقهم في الاختيار الحر في الحياة. فالآباء هم الذين يقررون للأبناء دومًا حاضرهم ومستقبلهم، ويحددون لهم ما ينبغي

أن يفعلوه في حياتهم منذ الصغر، بدءًا من المأكل والملبس، مرورًا بالتعليم والعمل، وانتهاءً بالاختيار للزواج. وعلى الرغم ممَّا تُتيحه وسائل التواصل الاجتماعي الجديدة على الإنترنت للشباب من انفتاح وحرية، تظل حياتهم مُشبعة بقيود العادات والتقاليد التي تحد من الثقة المجتمعية في قدرتهم على المشاركة بفاعلية في بناء المستقبل. وبذلك يتم تعزيز نمط من التدرج العُمري، على غرار المجتمعات القبلية، يعتمد على مراتب العُمر فيما يطلق عليه علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية «حكم كبار السن» (gerontocracy)[26]؛ حيث يتمتع الكبار دائمًا بصلاحيات يسيطرون بمقتضاها على فرص الحياة وصناعة القرار والأدوار السياسية في المجتمع على حساب الشباب.

4- النظرة الطبقية والتمييز بحسب المكانة

كثير من الناس يؤمنون في أعماقهم بعدم المساواة بين البشر، حتى ولو تظاهروا بغير ذلك. وعلى قدر ما يُقال أحيانًا في التعبيرات الشعبية «كلنا ولاد تسعة»، أي كلنا وُلِدنا بنفس الطريقة، كنايةً عن ضرورة المساواة بين الناس، فإن قيم ومعتقدات اللا عدل الكامنة في الأذهان تبدو واضحة حين يقال في مواقف خلافية مثلًا: «الناس مقامات»، و«مش كل الطير اللى يتَّاكل لحمُه»، بما يعني أن الناس ليسو سواسية، بل يُفضَّل بعضهم على بعض. وعلى الرغم من وجود قيم تدعو للمساواة، فإن التراث لا يخلو أيضًا من قيم التعصب وعدم المساواة. ولما كان جوهر التمييز الثقافي يكمن في ثُنائية الفقر والغنى وعدم

المساواة في الوصول إلى الموارد والخدمات في المجتمع، فإن الثقافة المعززة لعدم المساواة تكتسب قوتها وتداعياتها من الفجوة الاقتصادية في العدالة الاجتماعية. ومن ثمَّ فإن أبرز صور التفاضل القائمة على أساس اقتصادي تتمثل في الصور الذهنية المتعلقة بالتمييز بين الغني والفقير، وتضافرها الشديد مع صور أخرى تتصل بالنسب والأصل العائلي أو القبلي والعرق واللون. وتظهر البنية العميقة لقناعات اللا عدل في بعض مواقف الحياة اليومية الاعتيادية والاستثنائية، وفي مواقف الخلاف والصراعات الاجتماعية المختلفة.

وعلى قدر امتلاك الفقراء تراثًا شعبيًّا مهمًّا يُعينهم على مصاعب الحياة في ظل النُّدرة، وعلى الرغم من قُدرتهم على إعادة إنتاج هذا التراث[27]، يُواجه الفقراء في المقابل حواجز اجتماعية ونفسية كبيرة بموجب رصيد ثقافي من تراث مليء بقيم ومعتقدات وصور نمطية سلبية ازدرائية نحوهم، حيث يوصف الفقير في التراث الشعبي بمفردات قاسية تعبر عن قدر كبير من التدني مثل: «فَأْرِي» بمعنى كسول فاشل لا يسعى لزيادة دخله، و«كحيان» وتعني شديد الفقر وعديم القيمة، و«متكحرت»، أي فقير ليس لديه مال وإن عمل تضيع أمواله هباء دون فائدة، و«بيئة»، وهي كلمة مستحدثة تعبر عن المستوى الاجتماعي المنخفض والوضيع وذي السلوك المعيب ورث المظهر[28]. وكثيرًا ما يرتبط البؤس والحزن والإحباط، وسوء الحظ بحياة الفقراء في الحكايات الشعبية[29]، على نحو ما يشير المثل الشعبي القائل: «قليل البخت يلاقي العضم في الكرشة». وتصف الثقافة الشعبية الفقير بأنه «متعوس»، أو «منحوس»، على اعتبار أن المعتقدات الشعبية تنظر إلى

التعاسة أو النحس كحالة تُلازم الشخص طيلة حياته، ولا فكاك منها وفقًا للمثل القائل: «المتعوس متعوس ولو علَّقوا على بابُه فانوس»، ومن ثمَّ لا تجتمع السعادة والفقر تحت سقف واحد وفقًا للمثل القائل: «لو دخل الفأر (أي الفقر) من الباب خرج الحب من الشباك».

هذه العينة من القناعات الثقافية شائعة لدى الفئات الاجتماعية غير الفقيرة، وقد تكون شائعة أيضًا في الضمير الجمعي لبعض الفقراء أنفسهم، الأمر الذي يُعزِّز كثيرًا من صور استبعادهم اجتماعيًّا وثقافيًّا من المشاركة المجتمعية بصفة عامة، ومن فرص الحياة بصفة خاصة. ولهذا يُعاني الفقراء من مظاهر متعددة للإقصاء تكتسب حددتها من تضافر عناصر ثقافية متنوعة من التراث الشعبي المعزز للتمييز بين الناس في المجتمع بمُقتضى اختلاف خصائصهم وهوياتهم الاجتماعية والثقافية. إنه التراث العنصري القائم على عدم احترام التنوع وإشاعة الكراهية نحو كل فئة مختلفة ثقافيًّا واجتماعيًّا. وبحسب تعبير جيدنز، فإن هذا الشكل من العنصرية الثقافية يتمثل في «تغليب ثقافة معينة أو منظومة من القيم مع النظر بازدراء إلى ثقافات وقيم تتبناها وتمارسها شرائح أخرى في المجتمع الواحد»[30]. وكلما كانت تلك الشرائح الاجتماعية فقيرة فإن العنصرية نحوهم تتخذ صورًا متعددة ومتشابكة بما يخلق فجوات ثقافية مضاعفة وعميقة تحول دون اندماجهم في المجتمع.

5ـ العنصرية بحسب اللون والنسب والانتماء الجغرافي

من بين هذه الفجوات ما يتعلق بالتصورات المُعادية لكل صور الاختلاف العرقي والقبلي، التي تبدو واضحة تمامًا في اختلاف الناس بحسب لون بشرتهم أو انتماءاتهم العائلية والعشائرية. فهناك تصورات شائعة لدى كثير من الفئات الاجتماعية في مصر تقلل من شأن الأسوَد باعتباره غير نظيف البشرة ويتعارض مع مقاييس الجمال السائدة. وهناك معانٍ ودلالات رمزية سلبية في لغة التواصل بين الناس بشأن اللون الأسوَد بوصفه تعبيرًا عن الحزن والكآبة والقبح والتشاؤم، في مقابل اللون الأبيض تعبير عن البهجة والإشراق والجمال والتفاؤل. فـ«القلب الأبيض»، في التراث الشعبي هو ما يحمل الحب والصفح مع الناس، في مقابل «القلب الأسوَد» المليء بالضغينة والحقد والشر. وكثير من عبارات الاحتقار والسب والسخرية تستخدم اللون الأسوَد؛ ففي واحدة من أشد النكات قسوة على المرأة السوداء تلك التي تقول: «واحدة سمرة حملت عشر شهور!.... ليه؟ تسعة منهم حمل، وشهر تحميص»[31].

وقد رسَّخت السينما المصرية عبر تاريخها الصورة الذهنية السلبية عن

الأسوَد النوبي بأنه «كسول وساذج وجاهل ومحدود القدرات الذهنية إلى حد الغباء، وله طريقة في الكلام تدعو للسخرية، وأغلب هؤلاء الأشخاص يعملون في مهن دُنيا كخَدَم وطبَّاخين أو سُفرجية في المنازل وحُرَّاس وسائقين، كما التصقت بهم أسماء معينة مثل: عثمان، وإدريس، ونعمات.. إلخ. وفي ضوء ذلك يُعاني بعض أصحاب البشرة السوداء من سوء المعاملة والتحرش، خاصة بالنساء ذوات اللون الأسوَد، وكذلك التمييز والإقصاء من فرص العمل، ونُدرة العلاقات الاجتماعية مع ذي البشرة البيضاء. ومن النادر أن نجد حالات زواج تتم مختلطة بين أصحاب البشرة البيضاء وأصحاب البشرة السوداء، سواء أكانوا من أصل نوبي أم لا»[32].

وتُطلق على النوبيين تسميات تقلل من شأنهم بسبب لغتهم غير المفهومة، مثل «برابرة» و«عجم» بما ينفي عنهم الأصل العروبي ويزيد من تحقيرهم. ومن شأن هذه الميول العنصرية أن تخلق لدى بعض أصحاب البشرة السوداء وبعض النوبيين بصفة خاصة مشاعر من الكراهية والازدراء نحو أصحاب البشرة البيضاء من المصريين، الذين يُطلق عليهم تسميات نوبية مثل: «جوربتي» بمعنى زارع الأرض، الفلاح أو الغريب أو الأجير، وتحمل دلالات تحقيرية بمعنى عديم الأصل، و«متوكي» أي غير النوبي القادم من جهة الشرق نسبة إلى العرب الذين هاجروا من الحجاز واستوطنوا مصر، مقابل كلمة «فديكي» بمعنى النوبي الأصيل. ويصاحب ذكر كلمة «جوربتي» و«متوكي» في الأحاديث النوبية معانٍ سلبية نحو المصريين ونحو القبائل من أصول عربية. ويطلق على المصري المسيحي بلغة النوبة كلمة «أويلما»، وتنطق أحيانًا

«ول» بمعنى الكلب. ويتهكم النوبيون على الزواج المختلط بين النوبيين والمصريين بأن يُطلق على الطفل المولود لأم مصرية وأب نوبي بأنه نصف بغل[33]. وهكذا، تستمر الفجوة الثقافية بين أصحاب البشرة السوداء، سواء أكانوا نوبيين أم لا من ناحية، وأصحاب البشرة البيضاء من عموم المصريين من ناحية أخرى، وتصل الفجوة إلى قمَّتها بين الطرفين إذا كانت مُصاحبة لفروق بينهما في الوضع الاقتصادي الاجتماعي، خاصة حين يكون النوبي أو ذو البشرة السوداء فقيرًا، في مقابل ثراء أو غنى صاحب البشرة البيضاء.

وعلى المنوال ذاته توجد تصورات شائعة لدى كثير من الفئات الاجتماعية في مصر عن التفاوت في المكانة بحسب الأنساب والأصول العائلية والمكانية. ومصر ليست كما يحلو للبعض أن ينظر إليها على أنها مجتمع متجانس، بل هي كيان يتَّسم بقدر من التنوع الاجتماعي والثقافي والعرقي. ومن بين صور التنوع وجود مجتمعات قبلية وعشائرية تسكن في المناطق الحدودية بسيناء والبحر الأحمر شرقًا، والصحراء الغربية والوادي الجديد ومطروح غربًا، وفي حلايب وشلاتين جنوبًا. ويضاف إلى ذلك بقايا عشائرية في الشرقية والبحيرة ومحافظات الصعيد، خاصة أسيوط وسوهاج وقنا وأسوان. وبعض هذه التكوينات القبلية لها أصول أفريقية وعربية وأمازيغية. ومن أهم ملامح القبلية أن يكون للانتماء القبلي الأولوية القصوى على أي انتماء آخر، بما يفوق أهمية الانتماء لدولة وطنية تضم الجميع. والأعراف وحدها هي التي تحدد الحقوق والواجبات بين الفرد وعالمه القبلي. وعلى الرغم من التغيرات الاجتماعية التي لحقت بهذه التكوينات القبلية نتيجة التعليم

والاستقرار والتحضر والهجرة فإن بقايا العقلية القبلية لا تزال قائمة، وهي عقلية تؤمن بالتدرج في المكانة استنادًا إلى الأصل العائلي أو ما تشير إليه كلمة «سلسال» بمعنى الأصل الاجتماعي أو الطبقي أو العرقي أو القبلي. وهناك عبارة غنائية تحمل اسم موَّال «ع الأصل دوَّر» تعني من أراد معرفة مقام الشخص فعليه أن يتعقَّب أصوله الاجتماعية[34]. والأصول ليست سواء بحسب القيم السائدة؛ فهناك «الأصيل» الذي ينتمي لعائلة ذات مكانة رفيعة، ومن ثمَّ فإنه يستمد مكارم أخلاقه منها، في مقابل «الخسيس» الذي ينحدر من عائلة أدنى تُضفي على سلوكه سوءًا، وعلى كلامه البذاءة، فلا يعرف المرء بما أنجز ولا معنى للفردية واستقلالية الفرد، بل تُعلي الثقافة السائدة من القيم الجمعية وقيم الولاء للجماعة التي يستمد الفرد منها مكانته.

وتُعبِّر كلمة «الشرف» عن دلالات تتعلق بعراقة الأصل، خاصة لدى البدو الذين يعتبرون كبر حجم شجرة النسب وطولها عبر الزمن دليلًا على الأصالة والنسب الرفيع. فـ«العِرق يمتدّ لسابع جِدّ»، وفقًا للتعبير الشعبي السائد كنايةً عن ارتباط الأصالة ونقاء الملامح العرقية بطول شجرة النسب. وفي ضوء ذلك لا يخلو أي مجتمع قبلي من تصورات بشأن التفاوت في المكانة من قبيلة لأخرى. ففي مطروح يُطلق أولاد علي كلمة «السعادي» على القبائل الأعلى في المنزلة، في مقابل «المرابطين» نسبة للقبائل الأقل في المنزلة[35]. وكثيرًا ما يرتبط النسب الشريف في نظر العقلية القبلية بالانتساب للرسول وأهل بيت النبي، وهذا يُضفي عليهم قدرًا كبيرًا من الهيبة والمنزلة المرتفعة، إضافة إلى النقاء العرقي الذي يحتم الزواج الداخلي حفاظًا على رابطة الدم

من ناحية، وعلى نقاء الأصل الشريف من ناحية أخرى[36]. ويمتد الشعور بالأصالة لدى الجماعات القبلية وشبه القبلية إلى نظرة استعلائية على غالبية المصريين ممن لا يعترفون بالانتماء القبلي؛ حيث ينظر البدو إلى المصريين على أنهم ليسوا أُصلاء وأقل في المنزلة الاجتماعية ولا يتمتعون بالشرف القبلي أو البدوي. وفي المقابل يقلل المصريون من شأن البدوي باعتباره وضيعًا ومُتخلِّفًا وأحمقَ ومُتصلِّبًا في التفكير وغير موثوق فيه. ولهذا واجه المهاجرون المصريون من أبناء وادي النيل، منذ الستينيات من القرن الماضي، صعوبات في الاندماج بين قبائل أولاد علي لاختلاف ثقافاتهم عن ثقافة البداوة، وبسبب التصورات النمطية السلبية المتبادلة لدى كل من البدو من ناحية، والمصريين من أبناء وادي النيل من ناحية أخرى[37].

وحين تتشابك ظروف الفقر والعُزلة والانغلاق مع القبلية والعرقية تحدث صراعات عنيفة على الوجود تصل إلى حوادث القتل المتبادلة فيما يُعرف بالثَّأر. كل جماعة تريد أن تحافظ على وجودها وهيبتها بالعنف. وحين يقتل شخص من جماعة يعد ذلك انتقاصًا من مكانة الجماعة كلها وهيبتها، ويتعين أن تثأر لرد اعتبارها بقتل شخص في المقابل من الجماعة التي قتلت. يأتي ذلك من منطلق تعادل الضرر، غير أن تقدير كل جماعة لنفسها ومكانتها والضرر الواقع عليها يجعلها تثأر لشخص واحد لديها بقتل أكثر من شخص من الجماعة الأخرى. ويستوجب ذلك ردًّا مماثلًا، أو ربما مُضاعفًا من الجماعة الأخرى لتستمر الصراعات الثأرية لعدَّة سنوات، وربما لأجيال في مُتوالية لا تنتهي[38]. ويصاحب الصراعات الثأرية موجة

من الكراهية والعنصرية المتبادلة بين الأطراف المتصارعة في إطار أعراف وثقافة خاصة يُدركها جيدًا كل من ينتمي إلى عائلة ذات طابع قبلي.

والمثل الأبرز على ذلك ما حدث خلال شهر أبريل 2014، حين اندلعت موجة عنيفة وغير مسبوقة إعلاميًّا من الصراع الثأري بين عائلة من الدابودية النوبية، وأخرى من قبيلة الهلايلة ذات الأصول العربية. والصراع في الحقيقة قديم ومليء بمشاعر متبادلة من الكراهية، وهو صراع اقتصادي في الأصل على فرص حياة نادرة وفقر شديد وجهل أشد. والعائلتان من أصول عرقية وقبلية متباينة، ويشتركان في المُعاناة من التهميش والفقر، ولا سبيل أمام كل منهما سوى التحصُّن الشديد بالانتماءات العائلية والقبلية العرقية؛ حيث يتباهى الهلايلة بأصولهم العربية ومجدهم التاريخي المُتخيَّل بأنهم من أحفاد بطل أسطوري هو أبو زيد الهلالي، بطل السيرة الشعبية المسماة باسمه، ولهذا يُكوِّنون تصورات نمطية سلبية وعنصرية عن النوبيين بأنهم عجم وعبيد وأقل في المنزلة الاجتماعية. وفي المقابل يصف النوبيون العرب عمومًا، والهلايلة على وجه الخصوص، بأوصاف سلبية وغير آدمية. الصراع بين الفئتين ناتج عن شعور النوبيين بأنهم أصحاب أصول عرقية لها عمق تاريخي وحضاري، وأنهم أصحاب مجد وممالك قديمة، وأنهم أبناء البلد الأصليون، وهم الأحق بها وبخيراتها، بينما الهلايلة يرون أنهم الأرفع في المنزلة بعروبتهم وإسلامهم ومجدهم القبلي، وبموجب ذلك لهم الحق في العيش على حساب النوبيين.

وقد تلجأ هذه المجتمعات إلى القضاء العرفي لحل المنازعات التي تحدث لأسباب عرقية وقبلية، ولكن عمليات التقاضي العرفي تفشل بسبب ضعف

هيبة كبار العائلات وتوغُّل الإسلاميين بينهم للتحول من القضاء العرفي إلى القضاء الشرعي، والذي يمثل مثار جدل، ويفتقر إلى الإجماع[39]. وفي هذا الوضع تقف الدولة عاجزة عن أي حل سوى إبقاء القبلية عبر محاولات التوسط مع كبار العائلات لحل الصراعات الثأرية بطريقة ودية؛ ما يعني أن المسؤولين يلجؤون إلى العرف بدلًا من القانون، وهو ما ينتهي بنا في النهاية إلى تقوية العُرف والقبلية في مقابل ضعف هيبة الدولة المدنية. وهذا يفسر لنا لماذا فشلت الدولة، على مدى تاريخها الطويل، في إدماج القبائل والقضاء على الخصومات الثأرية. والحقيقة تقول إن الصراع عميق وقديم، والدولة عاجزة عن تحسين حياة الناس هناك فضاقت عليهم الدنيا، كما أن الدولة عاجزة وغير راغبة في تحقيق مبدأ المدنية وتطبيق القانون على الجميع، فلا شرطة، ولا قضاء، ولا حكم محليًّا، ولا مؤسسات ثقافية قادرة على فرض سيادة الدولة في هذه المناطق، ولا إتاحة فرص عادلة للمشاركة الثقافية لسكان الحدود، خاصة في سيناء ومطروح وحلايب وشلاتين. وكلما ظلت هذه المناطق تعيش القبلية التي تعزلها عن الدولة وتغنيها عن المواطنة أدَّى ذلك إلى مزيد من العزلة الثقافية، ومن ثمَّ تصبح تلك المجتمعات لُقمة سائغة في يد كل من يريد النيل من الأمن القومي.

ولما كانت صور التفاوات الاجتماعي والاقتصادي بارزة جغرافيًّا بين الريف والحضر والبادية، فإن التصورات النمطية السلبية التي تطلق في الغالب على سكان مناطق بعينها غالبًا ما تعكس بصورة أو بأخرى قدرًا من التباين الاقتصادي والعرقي والقبلي الشائعة فيما بين المناطق المختلفة في مصر.

ولهذا ليس غريبًا أن تطلق كثير من النكات على سكان الوجه القبلي في ظل تركُّز الفقر والعرقية والقبلية به. وهي نكات تعكس في مجملها صورة الصعيدي الجاهل، والعنيف، والمتطرف، المُتشبِّث برأيه، وضيِّق الأفق. أما التصورات النمطية السلبية التي تطلق على بلدان معينة فهي نتاج لصور من التوزيع غير العادل جغرافيًّا للموارد والخدمات؛ مما عزَّز صورًا ذهنية من التمييز تطلق في الغالب من سكان المناطق الحضرية التي تتمتع دائمًا بحظ أوفر من الموارد والخدمات وفرص الحياة. ومن أبرز الصور النمطية السلبية في هذا الشأن ما يُقال عن الفلاح تعبير «فِلْح» كنايةً عن السلوك المتخلف والمستوى الاجتماعي الأدنى وغير المتحضر، وتجري السخرية من الشخص الريفي الذي يتشبَّه بالفئات الأعلى طبقيًّا وفقًا للمثل القائل: «الفلاح يوم ما يتمدِّن يجيب لأهله مصيبة». وهناك تنميط ثقافي ازدرائي لسكان بعض المحافظات وأشهرها الدمياطي الذي يُوصف بالشُّح والبخل إلى حدِّ الأنانية، والمنوفي الذي يُوصف بالانتهازية إلى أبعد الحدود، خاصة في المثل القائل «المنوفي لا يلوفي ولو أكّلتُه لحم الكتوفي»، والبنهاوي، نسبةً إلى سكان بنها، الذي يتظاهر بالغباء في عبارة: «عامل من بنها»، والدمنهوري الذكي الذي يمكن أن يخدع الآخرين بسهولة، وفقًا للمثل القائل: «ألف نوري ولا واحد دمنهوري»، والنوري يُقصد به اللص، بما يعني أيضًا أن الدمنهوري أكثر خداعًا ومُراوغةً ولصوصيةً من اللصوص أنفسهم. وأحيانًا يُقال لمدح أهل دمنهور: «ألف دمنهوري ولا واحد فارسكوري»، وفارسكور نسبةً لأكثر المناطق بُخلًا في دمياط[40]. وحين يُوصف سكان المناطق الساحلية عمومًا بصفات سلبية يُقال: «ميَّة مالحة ووشوش كالحة»، أي وجوه كئيبة بنفس ملوحة مياه

البحر. وتظهر هذه التصورات في مواقف الخلاف والصراعات التي يمكن أن تحدث في الحياة اليومية، والتي تؤجج الصراع أكثر بمزيد من الكراهية. وأسوأ ما يمكن أن يحدث في هذا الصدد أن تكون تلك التصورات كامنة في أذهان بعض المسؤولين في نظرتهم لمرؤوسيهم أو للسكان في المحافظات، والتي تنعكس بقوة في قراراتهم التنفيذية غير العادلة بشأن فرص الحياة وتخصيص مشروعات التنمية وتوزيعها بين المحافظات.

6- تراث التعصُّب الديني

هناك فجوة أخرى تتعلق بالفروق الدينية بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، والتي يصاحبها تصورات مُعادية لكل صور الاختلاف الديني عن الإسلام. ينطبق ذلك على جميع الديانات الأخرى السماوية وغير السماوية. ويصل التطرف ضد حرية الاعتقاد إلى أقصاه مع اللا دينيين الذين لا يعترفون بالديانات فيمن يطلق عليهم المُلحدين. وفيما يلي أعرض الصور النمطية السلبية السائدة في التراث الشعبي عن اليهود، وكذلك صور التعصب الديني المُتبادل في التراث الشعبي بين المسلمين والمسيحيين:

6-1. تراث التعصب الديني ضد اليهود

من أقدم صور التعصب الديني الشائعة وأكثرها رسوخًا في المجتمعات

العربية ذلك الموقف المُعادي من اليهود. وهذا التعصب يسبق وجود إسرائيل، ومع ذلك فإن تفاقمه مرتبط على نحو وثيق بموجات الصراع العربي الإسرائيلي. ومن ثمَّ لا يمكن تبسيط واختزال هذه الصور عن اليهود بعيدًا عن مجرى الصراع مع إسرائيل؛ مما يعني أن الصورة لا تُقرأ خارج إطارها. وبغضِّ النظر عما إذا كانت بعض ملامح الصور تشي بالحقيقة أو الزيف، فإننا بصدد موروث اجتماعي وثقافي يعمـل على تمثيل الآخر، ويطرح مبررات حتمية الصراع معه، في الوقت الذي ينتج فيه هذا الموروث ويُعاد إنتاجه على نفس أرضية ذلك الصراع. ومن هـذا المنطلق لا توجد نواة صُلبة للصور المتداولة حول إسرائيل، ولكن هناك تغيرات وتحولات في تلك الصور؛ لأن الصور نتاج تفاعل بين التراث الاجتماعي والثقافي من ناحية والواقع المتغير للصراع مع إسرائيل من ناحية أخرى.

ومع ذلك، فإن ما يطفو دائمًا على السطح من مجموع الصور التي تكتظ بها الذاكرة الجمعية عن اليهود يُعطي الانطباع بوجود تطابق وتداخل شديد في اتجاهات الجمهور العربي بين اليهود من ناحية، والإسرائيليين من ناحية أخرى؛ حيث يُنظَر إلى اليهودي باعتباره رمزًا للشر والخداع والكذب وإلحاق الأذى بالبشرية، واغتصاب الحقوق واستغلال الآخرين... إلخ. ومن الواضح أن هذه الصور مُتداخلة ومتضافرة ويُغذي بعضها بعضًا وتتكرَّر دائمًا على تنويعات مختلفة. ولا تستمد قوتها الحقيقية من مصداقيتها أو مُطابقتها للواقع، بل من كونها أصبحت محل قناعات راسخة عبر الزمن. ويجري التعامل مع هذه الصور بوصفها حقائق ثابتة ومُطلقة. وتستمد هذه الصور

مقوماتها من ثلاثة روافد أو منابع أساسية، وهي: التراث الديني، والتراث الشعبي، وتحولات المجال السياسي وأحداثه ذات الصلة المباشرة بخبرة الصراع مع إسرائيل. وتُساهم هذه المنابع في إنتاج الصور السلبية عن اليهود عن طريق عمليتين أساسيتين، وهما: تواتر الصور السلبية في جميع أشكال الخطاب المؤسسي والإعلامي، وعملية استعادة ملامح الصور في ظروف ومواقف وأحداث محددة تتصل بمجرى الصراع مع إسرائيل. ويفترض أنه كلما احتدم الصراع مع الكيان الإسرائيلي وبلغ ذروته، أدَّى ذلك إلى تنشيط المُخيِّلة الشعبية حول الصور السلبية عن اليهود، الأمر الذي يؤدي إلى مزيد من تدفق هذه الصور بفعل الحفز المتزايد لمنابعها المختلفة.

يمثل التراث الديني أهم تلك المنابع وأشدها تأثيرًا في صناعة الصور السلبية عن اليهود، حيث يطرح التراث الديني -ممثلًا في القرآن والسنة- لوحة كاملة عن جوهر السلوك اليهودي منذ بداية الديانة اليهودية وحتى صدر الإسلام، ويتولَّى رجال الدين في أكثر من موضع طرح أهم معالم صورة اليهود، والتي يمكن أن تساعد على تفسير ما يجري في الواقع من أحداث خاصة بالصراع العربي – الإسرائيلي. وقد ساهمت الخطب المنبرية والدروس الدينية والصحافة الدينية وكتب التفسير المتداولة في الربط بيـن صورة اليهودي وصورة الإسرائيلي. وساهم التراث الديني في رواج هذا الاختـزال داخل المنابع الأخرى التي تغذي الصور السلبية عن اليهود. وبطبيعة الحال، فإن الرؤى الدينية تشكل سلطة مرجعية يجري الاستناد إليها داخل تلك المنابع، وخصوصًا التراث الشعبي.

يحتل التراث الشعبي أهمية كُبرى، بعد التراث الديني، في إنتاج وإعادة إنتاج كل الصور السلبية عن اليهود، ويرجع ذلك إلى ملمح الشفاهية الغالب على جميع عناصر التراث الشعبي، بالإضافة إلى المرونة في المعتقدات والمعارف والممارسات الشعبية، وكذلك اتساع مساحة الخيال الشعبي؛ مما يسمح بابتكار مزيد من الصور وتضخيم المعالم القبيحة فيها، وتلبية احتياجات الناس منها بسهولة؛ حيث يمكن للتراث الشعبي أن يستجيب، بطريقة متجددة، للطلب المتزايد على الصور السلبية للأعداء وكل من يلحقون الضرر ويسببون الشر في الحياة. ويتميز التراث الشعبي بكثرة الصيغ الجاهزة التي يمكن توليفها في خلق صور متجددة عن الآخر، وهناك شواهد كثيرة على قدرة الخيال الشعبي في تكريس معالم الصور السلبية نحو اليهود، ويظهر ذلك بوضوح في بعض نماذج من التعبير الشعبي المختلفة.

ففي خطاب الحياة اليومية يمكن العثور على كثير من المفردات والموضوعات وأشكال التعبير والتشبيهات التي تتسم بالسلبية حول واليهود. وفي هذا الصدد يشير أحمد أمين في قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية إلى جانب من هذه الصور عن اليهود يتداولها الناس في المجتمع المصري في الربع الثاني من القرن العشرين؛ حيث يقول:

«في مصر طائفة كبيرة من اليهود، امتازوا بالمحافظة على جنسهم، والانطواء على أنفسهم، كما هو شأنهم في كل بلاد العالم ولهم حارة في القاهرة تُسمَّى حارة اليهود، ولا يسكنها غيرهم. وقد عرفوا ببياض بشرتهم وزُرقة أعيُنهم. وامتازت وجوههم بسحنة خاصة يعرفها من اختلط بهم. ولهم شهرة واسعة

في الأعمال التجارية وصياغة الحُلي. عرفهم المصريون بالبُخل، ولهم في ذلك النوادر اللطيفة الكثيرة عنهم؛ فإذا رأوا من المسلمين من يبخل ويدقق في الحساب قالوا أنت يهودي. وهم لأنهم أقلية أكثر ما يكون تعاونًا بعضهم مع بعض، وامتاز بعض نسائهم بالجمال، وهم -حيث ما كانوا- يحترفون التجارة ويسيطرون على المال.. ولهم نظر نفَّاذ في نوع العمل الذي يسيطرون به على الأُمَّة التي يسكنون فيها، من طب وأعمال بنوك واستيلاء على الصحافة وتدريس ونحو ذلك. ولهم مهارة في نشر الآراء والتعاليم التي تُزلزل العقائد وترُجُّ الإيمان. وفي حرب فلسطين حاربوا الأمم الإسلامية بغاية ما وصل إليه العلم والسياسة من الأساليب الحديثة، يحاربون بها التقاليد القديمة»[41].

ونظرًا لكثرة استخدام الأمثال الشعبية في الأحاديث ومواقف الكلام؛ فهناك رصيد من الصور السلبية عن اليهود بالأمثال. وبطبيعة الحال، فإن الأمثال تلعب دورًا في استعادة التراث الشعبي وإعادة إنتاج الصور السلبية داخل التراث عن طريق كثرة التكرار والتداول. كما أن الأمثال تعمل على رسم صور سلبية عن اليهود يمكن توظيفها في الفهم والتبرير والنقد والسخرية والحكم على الأشياء والأحداث في سياق الكلام.

ويقدم أحمد تيمور في كتابه عن الأمثال العامية، جانبًا من الأمثال الشعبية التي تصور اليهود بأنهم قوم بُخلاء وأنذال وأفَّاقون ويُوصمون بالنجاسة. ومن الواضح أن هذه الأمثال كانت تُستخدم في أوائل هذا القرن العشرين على اعتبار أنها تعكس خبرات حياتية سلبية مع اليهود في

مصر. واستمر شيوع استخدامها حتى الخمسينيات والستينيات. وقد نُلاحظ توقف استعمال هذه الأمثال بدءًا من الثلث الأخير من القرن العشرين، غير أنها تظل جزءًا من الذاكرة الجمعية التي دُوِّنت؛ فاليهودي في التراث الشعبي المصري يكتنز المال، ويُخفي غناه ويكذب وينافق ويستغل الآخرين كمُرابٍ، ولا يرحم أحدًا. واليهودي على الرغم من غناه المادي فإنه فقير في الدنيا والآخرة فقرًا روحيًّا، وحين يُضرب به المثل سوءًا يُقال:

احتاجوا اليهودي، قال اليوم عيدي[42].

زي ساعي اليهود ما يُودِّي خبر ولا يجيب خبر[43].

زي طرب اليهود بياض على قلَّة رحمة[44].

زي فُقرا اليهود لا دُنيا ولا آخرة.

زي قراية اليهود تِلْتينها كدب[45].

زي اليهود وشّ نضيف وجبَّة زي الكنيف[46].

وكثيرًا ما يُضرب باليهودي الأمثال في ادِّعاء العدل وهو ظالم، حين يُقال عن اليهودي: «اللي تقول عليه موسى تلاقيه فرعون»[47]، وهو المثل الذي أُعيد إنتاجه بعد ذلك كي ينطبق على أي مُخادع يتظاهر بمكارم الأخلاق والورع.

وفي مجال السِّيَر الشعبية وقائع وأحداث كثيرة يتجلَّى فيها الصراع بين الخير والشر، وينتصر الخير في النهاية. وعلى سبيل المثال فإن سيرة الظاهر بيبرس تدور في أغلب حلقاتها حول البطل المحور، وهو الظاهر بيبرس، يُشاركه أبطال يُواجهون جميعًا عدوًّا جبَّارًا اسمه «جوان». وتدور المعارك كلها في

السيرة بين فريقين، الأول فريق العرب والمسلمين يتزعَّمه «بيبرس»، والثاني فريق الصليبيين يتزعَّمهم «جوان» أو يعملون بتحريض منه. وتبدأ السيـرة بالقصِّ عن الدولة الأيوبية ومُناصرتها لخليفة المسلمين. وتتوسَّع في أخبار الملك الصالح أيوب؛ لأنه الذي استقدم الظاهر بيبرس، وهي تفيض في وصف هذا البطل منذ نشأته، وتروي تآخيه مع الفداوية، أي الفدائيين من الطائفة الإسماعيلية الشيعية، وتبنِّي السيد البدوي للظاهر بيبرس، وتحاول السيرة أن تبرز علاقة شجرة الدُّر بالمملوك أيبك التركماني. وتظل تتعقَّب البطل الذي جعلته محور الأحداث، وهو بيبرس الحاكم العادل الذي استقرَّت صورته في وجدان الشعب. وتتوالى أحداث السيرة بعد ذلك على هيئة كرٍّ وفرٍّ بين العرب والمسلمين من ناحية، وبين الصليبيين من ناحية أخرى في البر والبحر والجو. والنصر دائمًا يكون حليف العرب والمسلمين.

وتجدر الإشارة إلى أن مكمن الشر كان يدور حول شخصية «جوان» في سيرة الظاهـر بيبرس، وقد تفنَّن الرُّواة في تضخيم صورة هذا الشخص بحيث جعلوه بمثابة الصورة المُجسَّمة لإبليس. وتحكي السيرة عجائب في نشأته وطفولته وقدرته الخارقة على النفاق والخداع والكذب وإثارة الفتن. ويتوقَّف الرُّواة عند حادثة تنكُّره في زيِّ شيخ مُزيَّـف يدَّعي العلم وقدرته على حمل الناس على الإيمان به. ولما مات قاضي الديوان توسَّط أيبك عند الملك الصالح أيوب فنصب الشيخ المُزيَّف قاضيًا مكانه، واستغل هذا القاضي الجديد منصبه أسوأ استغلال؛ فوقف جهده على حبك الدسائس وتدبير المكائد، ولولا الملك الصالح وعلمه، وقوة الأمير بيبرس، وولاية عثمان وفطنته

من جهة أخرى، لأفسد هذا القاضي أمور المسلمين وقوَّض دولتهم[48].

وفي غمرة أحداث المواجهة مع إسرائيل كان الرُّواة يوظفون هذه الصورة الشريرة لكي تنطبق على اليهود. وكانت بعض المؤسسات الثقافة في احتفالاتها الشعبية خلال حقبة الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين تستخدم رواية هذه السيرة للتدليل على أن اليهود هم مكمن الشر، وأن «جوان» المخادع «لا هو مسلم ولا نصراني»، وإنما هو ينتمي إلى اليهود[49]. وبذلك تم توظيف صورة «جوان» المُخادع في تعبئة المتلقين نحو تضخيم صورة الشر والخداع الكامنة في شخصية اليهود.

وفي مجال القصص الغنائي الشعبي إبداعات مهمة حول اليهود، وصورتهم البغيضة في الوجدان الشعبي، نذكر من بينها ثلاثة نماذج. النموذج الأول: «حكاية خضرة الشريفة والسيد البدوي، تصور لنا اليهودي شخصًا سفَّاحًا مُغتصبًا لحقوق الآخرين. وتتلخص الحكاية في المكيدة التي دبَّرها يهودي في اختطاف فتاة مصرية تُدعى خضرة الشريفة، وأراد أن يذهب بها إلى عالم آخر غير عالمها ليُغريها بالزواج، ويُحاول اغتصابها، غير أنها استغاثت بالسيد البدوي الذي أتى إليها في سرعة البرق على هيئة حمام طائر ومعه الدراويش بما يحملونه من عصيٍّ الجريد. ودارت معركة بينهم وبين أتباع اليهودي بسيوفهم وانتصر السيد البدوي على الأعداء، وأغار الدراويش على قصر اليهودي، وأخـذوا المغانم، وعادوا ومعهم خضرة الشريفة التي ما زالت بكرًا بأمر الله»، حسب تعبير الراوي.

وها هو مقطع من الحكاية الغنائية:

اللــه اللــه يــا بــدوي جــاب اليُســرى
في يوم عيد شم النسيــم ريح الصَّبا على بحر الله
طلعت الشريفة بتتفــرَّج على الجناين والبحــرة
أتاري غليون جاى م الروم فيه الملعون جاي من بره
فيه ابن سُلطان اليهود والنظَّــار لمــح خضــرة
اليهودي لمــا نظرهــا طبِّت في قلبه نار جمرة
اللــه اللــه يــا بــدوي جاب اليُسرى[50] .. إلخ.

النموذج الثاني حكاية اليهودي مع الغزالة، وهي قصَّة من التراث الديني أُعيد إنتاجها في المُخيِّلة الشعبية. وتحكي القصَّة معجزة الرسول مع الغزالة التي حبسها اليهودي، وكانت تئِنُّ بُكاءً، وتُريد أن تذهب لإرضاع صغارها. وعندما شاهدها الرسول طلب من اليهودي أن يفُكَّ أسرها لتُرضع صغارها. واشترط اليهودي أن يتعهَّد الرسول بعودتها مرَّةً أُخرى إلى محبسها قبل السماح لها بالذهاب إلى صغارها، فوافقه الرسول على ذلك، وأكد له أن الغزالة ستعود. وبالفعل توضح الحكاية أن الغزالة ذهبت لإرضاع صغارها، ثم تحقَّقت المعجزة، وأوفت الغزالة بعهدها مع رسول الله، وعادت إلى محبسها، مما أدهش اليهودي ودفعه ذلك إلى دخول الإسلام.

النموذج الثالث: حكاية ميمونة الجارية المؤمنة التي عذَّبها اليهودي لكي تكُفَّ عن الصلاة والدخول إلى الإسلام. ولجأ اليهودي إلى حيلة الحبس الانفرادي، ولم يثنِ ميمونة عن إيمانها فعاقبها بتقطيع رجليها، فكانت تُصلِّي بيدها، فقطع ذراعيها فكانت تُصلِّي برموش عينيها، ففقأ عينيها وألقى بها في المقابر. وعندما استغاثت برسول الله، فجاء إليها، ووضع يده على عينيها عاد إليها بصرها، ووضع يده على يديها ورجليها فعادت لها يداها وذراعاها

ورجلاها، وازدادت إيمانًا على إيمانها، وذاع صيتها بين المؤمنين والمؤمنات[51].

كانت هذه الحكايات تُلقى وتُغنَّى في الموالد بكثرة خلال حقبة الستينيات والسبعينيات، وهي تُخاطب وجدان المصريين في ذلك الوقت لكي تعمق من ملامح الصورة القبيحة عن اليهود وتزيد الإحساس بالعداء نحوهم. ومن الواضح أن راوي السير الشعبية في تلك المناسبات لا يكتفي بذلك، بل كان يعمق في المقابل الإيمان العميق بحتمية الانتصار على اليهودي مهما بلغ به الدهاء والمكر والقوة. ولذلك كانت الحكاية تحتشد بعبارات لها فعل السحر على تعبئة الناس وتكريس روح العداء مع اليهود. وتدفع المتلقين إلى التوحُّد مع أبطال الحكاية في قدرتهم على إلحاق الهزيمة باليهود. وبذلك تبدأ الحكاية بإشعال دراما الصراع وكشف فارق القـوة بين المصريين واليهود، ثم تعدهم في الختام بالنصر المبين[52]. وبذلك تعمل الحكاية على إشعال مشاعر العداء والكراهية وإلى حد يقترب أحيانًا من اليأس، ثم تنتهي الأحداث بانتصارات خيالية، ومن ثمَّ تعمل على تفريغ طاقة الإحساس بالعجز والتنفيس عن هموم حياتية وثيقة الصلة بالصراع مع إسرائيل.

وفي مجال الاحتفالات يقدم التراث الشعبي البورسعيدى طقوسًا مهمة في توظيف الاحتفال للقضاء على الشر؛ ففي احتفالات شم النسيم كل عام يقوم أهل بورسعيد بعملية «حرق اللمبي». واللمبي في الأصل هو اسم المُعتمد البريطاني الذي كان يُقيم في مصر خلال الربع الأول من القرن العشرين. وقد عُرف هذا اللمبي بممارساته السيئة في العداء للمصريين والنيل من كرامتهم. وعندما غادر مصر عن طريق ميناء بورسعيد عام

1924، قامت الحكومة المصرية بترتيب احتفالات لوداعه. كان ذلك في نفس توقيت أعياد شم النسيم، ولكن المسؤولين فُوجئوا في هذا اليوم بوجود جموع غفيرة من أهل بورسعيد يُودِّعون اللمبي على طريقتهم بالشتائم وإلقاء الحجارة وإشعال الحرائق. ومنذ ذلك اليوم وحتى وقت قريب تُقام احتفالات شم النسيم كل عام بحرق صور ومجسمات لأشخاص غير مرغوب فيهم على طريقة اللمبي، ويُطلق على ذلك «حرق اللمبي»، أي عمل دُمية ومسرح كبير في الأماكن العامة والقيام بحرق هذا اللمبي.

وقد يتحول اللمبي الرمز إلى أشخاص آخرين سبَّبوا متاعب للناس. ويشير الإخباريون إلى أن كثيرًا من الشخصيات السياسية البغيضة كانت تصور على هيئة اللمبي في أوضاع سيئة وتُحرق في هذه المناسبة[53]. وقد سبق لأهل بورسعيد أن حرقوا رموزًا لـ«اللمبي» تصور أشخاصًا أجانب من الإنجليز أو أشخاصًا في الحكومة أو رموز الحُكم في إسرائيل كجولدا مائير، وموشى ديان، ومناحم بيجين، ونتنياهو، وشارون. والفكرة الاعتقادية في شم النسيم هي تطهير البيئة والعالم من الضرر والشرور. ولهذا يجري توظيف هذه الفكرة في حرق الشر ممثلًا في الشيطان الذي يتجسَّد في شخصية ما متغيرة.

وهكذا، لعبت تلك الصور الازدرائية دورًا كبيرًا في استبعاد اليهود المصريين وحرمانهم من حقوقهم ودفعهم إلى مغادرة مصر بعد تأسيس دولة إسرائيل عام 1948. وهناك صور أخرى سلبية عن اليهود في التراث الشعبي، خاصة في الأغاني والإنشاد والسير والحكايات الشعبية، كانت توظف دائمًا في أي حملات سياسية لتعبئة الناس ضد اليهود خلال احتدام حروب الصراع العربي الإسرائيلي[54].

ويشترك المسلمون والمسيحيون المصريون معًا، بما في ذلك رجال الدين من الطرفين، في تداول كثير من صور التراث الشعبي المُعادي لليهود. وفي هذا الصدد يشير بعض الباحثين إلى أن البابا شنودة كان معروفًا عنه حسُّه الفُكاهي، وفي واحدة من مواعظه الأسبوعية ذكر نُكتة عن التفرقة بين الديانات الثلاث قائلًا:

«كاهن وشيخ وحاخام ماشيين مع بعض فسألهم شخص: ازَّاي هتقسموا الفلوس بتاعتكم بينكم وبين ربنا؟ الكاهن قال: أنا هاعمل دايرة كبيرة ع الأرض وجوَّاها دايرة صغيرة وهارمي الفلوس فيها واللي هييجي على الدايرة الكبيرة من نصيب ربنا، وأنا الدايرة الصغيرة. والشيخ قال: أنا هدفع الزكاة. والحاخام قال: أنا واثق إن ربنا كبير وقادر على كل شيء وفي إيدُه كل شيء، وعشان كده أنا همسك الفلوس بإيدي وهارميها له كلها لفوق، ياخد اللي ياخدُه وينزلِّي الباقي»[55].

وتكشف النُّكتة بالطبع عن مدى التوافق المسيحي المسلم على كذب اليهودي وادِّعائه التدين وميوله الشديدة نحو مصلحته. ومن المُثير للتأمل في التراث الشعبي المصري قلَّة الصور الازدرائية نحو الأقباط مقارنة باليهود، مما يعني أن خبرات الحياة السلبية مع اليهود أعمق وأعنف وأكثر حضورًا من الخبرات المُماثلة لدى المصريين المسلمين مع الأقباط.

2-6. تراث التعصب الديني المتبادَل بين المسلمين والأقباط

نظرًا لوجود قواسم مشتركة في الثقافة الشعبية المصرية بين المسلمين والمسيحيين في المعتقدات والعادات والتقاليد والأدب الشعبي والفنون

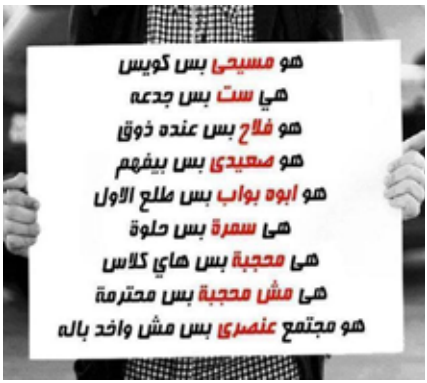
الشعبية والثقافة المادية؛ فإن حدَّة الفجوة بين الطرفين حديثة نسبيًّا، وقد ازدادت عُمقًا في السنوات الأربعين الماضية مع انتشار تأثير تيارات الإسلام السياسي بعمق داخل المجتمع المصري. وبحسب نتائج استطلاع رأي حديث لمركز بصيرة فإن نسبة الذين يؤيدون أن تفرض الغالبية المسلمة ثقافتها وقيمها على الآخرين بمن فيهم المسيحيون تصل إلى 25 %، أغلب هؤلاء من الذكور، وفي المرحلة العُمرية من 31 إلى أقل من 50 سنة، وفئة التعليم المتوسط[56]. وهي نسبة ليست بالقليلة، وتعبر بصورة أو بأخرى عن قطاع من السكان لديه ميول تعصبية تُنكر حق الآخرين في أن يعبروا عن معتقداتهم بحرية. وفي مسح عن التحول الديمقراطي عبَّرت النتائج على أن من يؤيدون حصول غير المسلم على حقوق أقل بلغت نسبتهم 12% فقط، أغلبهم من الريف، وفي فئة التعليم الأقل[57]. ونظرًا لعدم وجود نصوص قانونية صريحة تُكرِّس استبعاد المسيحيين فإن مشاعر التمييز ضدهم تظل قائمة في فضاءات ثقافية. ولهذا ليس غريبًا أن تجد بعض الناس يشير إلى طبيب مسيحي كفء بالقول: «ده مسيحى.. بسّ كويِّس»، بما يعني إقرارًا بالجدارة مع بقاء الاعتقاد في الازدراء الديني، وأن يكون الأدنى في المنزلة مُتمتِّعًا بالكفاءة، وهو أمر مُثير للتأمل ويندر وجوده إلا في المجتمعات التي تتفشَّى فيها العنصرية بقوَّة. وقد دعا ذلك البعض إلى التهكُّم على هذا التعبير واصفًا المجتمع المصري بأنه «عنصري.. بسّ مش واخد بالُه»[58].

في هذا الصدد يُوصف الأقباط كغيرهم من الديانات الأخرى، بأوصاف لا تخلو من التمييز؛ حيث يُطلق عليهم في الثقافة الشعبية «النصارى» الذين

يُوصفون بأنهم قوم مُنعزلون، لهم إيمانهم الخاص لا يعلنون عنه وثابتون عليه مهما تغيَّرت الأقوال والأفعال، ومن ثمَّ من الصعب أن تحولهم إلى إيمان أو إلى فعل مُغاير على نحو ما يشير المثل القائل: «قالوا يا كنيسة اسلمي قالت اللي في القلب في القلب». وهناك مثل عامي آخر يقول: «اللي ياكل عيش النصراني يضرب بسيفه»، أي إن من أكل طعامهم صار منهم يسري عليه ما يسري عليهم، ويُستخدم المثل تعبيرًا عن انتقاد التابعين للنصارى، الآكلين علي موائدهم، المُوالين لهم، والمُعادين للمسلمين. وهو نفس المعنى الذي للمثل الوحيد الذي يجمع بين اليهود والنصارى، وهو كون المجموعتين من الغرباء، وليسوا من أولاد البلد، قد يتبعهم الناس طمعًا في أموالهم وتخفِّيًا عن أعيُن الناس، مثل «اليهود والنصارى ولا ولاد الحارة»[59].

ومن ملامح الازدراء أيضًا وصف الكنيسة بالأماكن التي تُنتهك فيها الحُرمات والتقاليد والاحترام، كأن يُشار إلى البيت سيئ السُّمعة بأنه «زي الكنيسة». وتُتَدَاوَل حكايات مُتخيَّلة فيما بين المصريين المسلمين بأن المسيحيين ذكورًا وإناثًا يذهبون للكنيسة ليلًا ثم يُطفئون الأنوار ليُقبِّلوا بعضهم بعضًا ويشربوا الخمر. ولهذا يُنظَر إلى الشخص باستنكار حين لا يُلقي السلام على الناس بطريقة إسلامية بالقول: «هوَّ انت داخل كنيسة؟»، وأحيانًا يسبق ذكر كلمة كنيسة في الأحاديث التلقائية كلمة تعبر عن المعذرة مثل «لا مؤاخذة.. كنيسة». وهناك كلمات متداولة بين المسلمين لوصف المسيحي بطريقة سلبية، وبصورة غير مباشرة باستخدام كُنى محددة تحمل معنى الازدراء، مثل «كوفتس»، وهي تحريف لكلمة قبطي، و«أربعة ريشة» نسبةً إلى عبادة

الصليب، و«عضمة زرقا» تعبيرًا عن الشكل القبيح والهزيل فاقد الحيوية، والذي يفسره بعض المسيحيين بأنه تجسيد لأيام الاضطهاد الديني حين كان الحكام المسلمون يفرقون بين المسلم والمسيحي عن طريق إلزام المسيحيين بحمل صلبان كبيرة الحجم وثقيلة الوزن معلقة في رقابهم حتى تترك أثرًا أزرقَ على عظمة العنق أو الأكتاف. وبغض النظر عن مدى صحَّة هذه الرواية في التاريخ، فإن بعض المتعصبين من المسيحيين يروجون لهذه الرواية كنوع من المقاومة الرمزية للازدراء عن طريق الفخر بالهوية المسيحية واعتبار العضمة الزرقاء علامة على الصمود عبر الزمن في وجه ما يعتبرونه اضطهادًا دينيًّا من جانب المسلمين. يُضاف إلى ذلك تصورات شعبية عن المسيحيين بأنهم خُبثاء ومنافقون وقابلون للإذعان وعلى استعداد للتنازل عن كرامتهم، إلى جانب تصورات تتعلق بالنفور منهم من منطلق الاعتقاد في رائحتم الكريهة، وأغلب تلك التصورات تطلق على المسيحيين الفقراء[60].



وفي مقابل ذلك توجد تصورات ازدرائية لدى المسيحيين عن المسلمين، وبالأخص الاستهزاء من النقاب والحجاب ورجال الدين الإسلامي[61].

ويصاحب ذلك حواجز نفسية وعدم ثقة في التعامل مع المسلمين من خلال تجنُّب تناول الطعام مع مسلم أو من مسلم خوفًا من الضرر وتجنب التواصل فيما بين المسلمين والأقباط وفقًا للمثل الشعبي ذي الطابع القبطي القائل: «يده في الزبدية وعينُه في الخطيَّة» إشارةً إلى الشك والحذر من المسلم بوصفه خائنًا يتظاهر بالمودة حين يأكل مع أهل البيت المسيحي، وفي الوقت ذاته يتحيَّن الفرصة ليغتصب أو يخطف أو يؤسلم أو يسبي نساء البيت[62].

ساهم انتشار الحركة الإسلامية منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي في إشاعة النفور من المسيحيين بسبب الادِّعاء بنجاستهم وكفرهم ودعوة الناس للحد من التعامل معهم في البيع والشراء والمجاملات، وعدم دخول المسيحي للبيت المسلم، واقتران ذلك بخروج الملائكة والبركة من البيت ليحل محلها الشياطين، وعدم تناول أي طعام أعدَّه مسيحي أو تناول الطعام مع المسيحيين، وعدم دخول بيوتهم، والتمييز بين المسلم والمسيحي في طريقة التحية ومفردات اللغة اليومية والملبس، وبالأخص ارتداء الحجاب، وعدم اقتناء الرجال للذهب... إلخ.

وفي هذا المناخ المعبر عن الكراهية الدينية كان طبيعيًّا أن ينتشر التعبير القائل: «عدوك.. عدو دينك»، ويُقصد به مُعاداة المسيحي بمقتضى عدم اعترافه بالعقيدة الإسلامية. وفي ضوء ذلك بدت مظاهر حرمان بعض الأقباط من حقوقهم في التوظيف والمناصب القيادية العامة تطفو إلى السطح، على الرغم من أن القوانين السائدة لا تنصُّ على ذلك، بل تؤسس للمواطنة الكاملة، غير أن الثقافة السائدة المُعادية للمسيحيين هي التي كانت تقف حائلًا دون

التطبيق العادل للقوانين في حصول بعض المسيحيين على فرص في الحياة متساوية مع المسلمين، وانتشرت محاولات المتعصبين الإسلاميين لفرض الدين الإسلامي على المسيحيين والتضييق على ممارسة المسيحيين شعائرهم داخل الكنائس، وصاحب ذلك تقييد الدولة فيما سبق لحق المسيحيين في بناء الكنائس في مقابل إطلاق هذا الحق للمسلمين في بناء المساجد، وفرض الثقافة الإسلامية في مقررات التعليم داخل المدارس. وبلغت حدَّة التمييز أقصاها في محاولات الاعتداء على الكنائس وحرقها. وفي حالة المنازعات بين المسلمين والمسيحيين يُسوَّى النزاع في جلسات عرفية، تباركها المؤسسات الرسمية أحيانًا، وفيها يُجبر المسيحي المُعتدى عليه بالتصالح أو معاقبة المسيحي المُدان بالتهجير القسري خارج بلدته[63]. وهناك اتهامات لم يُحسم الجدل بشأنها حول قيام الإسلاميين بعرقلة الناخبين الأقباط في قُرى الصعيد للتصويت في انتخابات 2012 وفي الاستفتاء على دستور 2014[64].

7- النظرة الدُونية للإعاقة

فيما يتعلق بتفاوت القدرات الجسمية والذهنية بين البشر، فإن التراث الشعبي المصري يفيض بصور ذهنية سلبية لا حصر لها بشأن النظرة الدونية للمُعاق. ففاقد البصر يُقال عنه «أعمى»، ومن يرى بعين واحدة يُطلق عليه «أعور»، و«الأحول» من تنحرف إحدى عينيه، وذو النظر الضعيف يُطلق عليه «أضبش» أو «أعمش»، والأصلع يُقال عنه «أقرع»، أو «ظلبطَّه»، والأصم يُلقَّب

بـ«الأطرش»، والمُعاق بيد واحدة يُقال عنه «أكتع»، والمُصاب بالشلل أو الإعاقة في القدم يُقال عنه «مكسَّح»، وذو العيب الخِلقي في الجسم والوجه يُقال عنه «مسخوط»، والمريض نفسيًّا يُقال عنه «مَنَخُوليا»، أو «عبَّاسية» نسبةً إلى مستشفى الصحة النفسية، وتُقال مصحوبة بحركات تعبيرية مُسيئة باليد، ويُقال أحيانًا عن المرضى النفسيين «السرايا الصَّفرا» نسبة إلى مستشفى الصحة النفسية أيضًا.. إلخ[65]. وأغلب هذه التسميات تحمل دلالات ازدرائية، سواء أطلقت على المعاق أو استخدمت في تشبيه أي شخص بالمعاق للسخرية منه وللحط من قدره وسبِّه. فهذه المفردات تُعبِّر عن معاني سوء الفهم والغباء والقبح والاعوجاج في المظهر والتفكير والسلوك، والعجز وعدم الأهلية. وتطلق أشد النكات قسوة في السخرية باستخدام تلك المفردات بما يشكل إهانة بالغة لذوي الإعاقة.

وكثيرًا ما تُستخدم مفردات وصفات الإعاقة والمُعاقين لتُضرب بها الأمثال في الأحاديث للتفسير والتبرير والنصيحة والنقد اللاذع، كأن يقال: «اللي ما يشوفش من الغربال يبقى أعمى»، بمعنى من لا يُحسن تقدير الأمور فهو مُخطئ، و«الأعور وسط العميان سلطان»، بمعنى «نُصّ العما ولا العما كلُّه» تأكيدًا لأن الضرر الأقل أفضل كثيرًا من ضرر كبير. ويُقال أحيانًا تهكُّمًا على الشخص المعيب: «أقرع ونُزَهي»، أي إنه الشخص الذي يتصرف بما يفوق إمكانياته المتواضعة، وهو يشبه المثل القائل: «القرعة اللي بتتباهى بشعر بنت أختها» نسبةً إلى الشخص الذي يتظاهر ويتفاخر بما ليس فيه. وللتعبير عن الاعتذار عن الخطأ غير المقصود يُقال: «العتب على النظر». وللتعبير عن الشخص الذي لم يعد يمتلك شيئًا ليخسره يُقال: «ضربوا الأعور على عينه.. قال

خسرانة خسرانة»، وللسخرية من الأشخاص المحظوظين على الرغم من أنهم لا يستحقون ما يحصلون عليه يُقال: «تيجي مع العُور طابات»، وللسخرية من الشخص الذي لا ينشغل إلا بهمومه الضيقة دون أن يعبأ بأحد يُقال: «هم الناس في الناس وهم الأقرع في الرَّاس». وللتهكم على التُّعساء الذين يتصادف التقاؤهم في الحياة أو وصف الأشخاص البُلهاء يُقال: «أعمى اتجوِّز طارشة لا هو شايفها ولا هي سامعاه».

وفي ظل هذا الزخم الكبير من اللغة الازدرائية نحو المُعاق يُصبح الأشخاص المُعاقون محجوبين دائمًا عن الأنظار لا يلتفت إليهم أحد ويشكلون عبئًا على من حولهم. وهكذا يُواجه المُعاق مصيرًا بائسًا منذ مولده، ومنذ بدايته مع الإعاقة وهو يتنفَّس هواء الإقصاء والتجاهل باستمرار، علاوة على العنف الرمزي المتمثل في مرارة الإهانة والشعور بالعجز والدُّونية. وقد لا تجد الأسر المصرية -خاصة الأسر الفقيرة التي لديها معاقون- سوى القبول بأن يظل المُعاق قعيدًا في البيت محرومًا من فرص الحياة المختلفة. وفي الغالب حين يولد طفل مُعاقًا من عائلة شديدة الفقر أو معدمة يهمل حتى يبدو رثًّا في مظهره ليثير تعاطف الآخرين له ولأسرته، وقد يستخدم هؤلاء في التسول واستدرار عطف الآخرين، ويتعرضون لمخاطر كثيرة في حياتهم. وفي الماضي وحتى وقت قريب كانت الإعاقة والمرض النفسي سببًا أساسيًّا في تشرد الشخص وتهميشه في الحياة، وقد يُضفي عليه بعض الناس من سكان المناطق الريفية طابع الولاية اعتقادًا بكراماته كولي[66].

جدول (2): الاتجاهات نحو العدل في المجتمع

المجتمع يسوده الظلم (*)	شيوع الواسطة (**)	شيوع التفاوت بين الناس في الحقوق والواجبات (***)	الموافقة على التفاوت بين الناس (***)	الأغلبية المسلمة ينبغي أن تفرض ثقافتها على الآخرين (***)
75	84	70	24	25

المصادر: (*) أحمد زايد وآخرون، الأطر الثقافية الحاكمة لسلوك المصريين واختياراتهم، دراسة لقيم النزاهة والشفافية والفساد، القاهرة، وزارة التنمية الإدارية، 2009، ص 76.

(**) المشاركة السياسية في فترة التحول الديمقراطي في مصر، ديسمبر 2014، مصدر سابق.

(***) استطلاع رأي اتجاهات العدل في المجتمع المصري (بصيرة)، فبراير 2015، مصدر سابق.

8- ملاحظات ختامية

نخلص من عرض صور التمييز الثقافي في التراث الشعبي إلى أن خريطة التمييز الثقافي في المجتمع المصري مُوازية لخريطة التباينات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة ومُرتبطة بها أشد الأرتباط. وعلى الرغم من أن التمييز الثقافي في جوهره مرتبط بالتفاوت الاقتصادي، فإن تعدد صور التمييز الثقافي وتضافرها نحو فئة اجتماعية محددة مرهون بحجم ونوعية

الاستبعاد الاجتماعي الواقع على تلك الفئة. وإذا كان الفقراء معرضين في الغالب للتمييز الثقافي فإن كل صور الازدراء نحوهم يمكن أن تتعدد وتتشابك وتزداد عمقًا، خاصة لو كانو صغارًا في السن، ومن الإناث، ولون بشرتهم أسود، ويدينون بديانة مخالفة للإسلام وينتمون لخلفية عرقية ما مختلفة عن غالبية السكان ويسكنون في الريف أو المناطق الحدودية ويعانون من تشوهات جسدية أو إعاقة ما أو مرض نفسي. وفي هذا الصدد تُعبِّر كاتبة نوبية عن هذا التمييز الثقافي المُضاعف في يومياتها بقولها: «إذا لم تكُن رجلًا أبيضَ مُسلمًا تقطن القاهرة، فلتتحمَّل الآلام التي ستُلاحقك طول حياتك داخل حدود هذا الوطن»[67].

وتأكيدًا على تعدُّد وتشابُك صور التمييز الثقافي مع التباينات الاجتماعية في المجتمع فقد كشفت نتائج بحث عن قيم النزاهة والشفافية عام 2009 وفقًا للجدول (2) عن أن 75% من العينة يرون أن المجتمع يسوده الظلم، وأغلب هؤلاء من فئة الإناث، وفي فئة الشباب، والأقل تعليمًا، وداخل سكان الحضر. وفي مسح المشاركة السياسية في فترة التحول الديمقراطي عام 2014 ما يشير إلى إدراك 84% من العينة لشيوع الواسطة في الحياة اليومية. وتوضح نتائج استطلاع مركز «بصيرة» عن اتجاهات العدل أن 70% من العينة يؤكدون شيوع التفاوت بين الناس في الحقوق والواجبات، ومن المثير للتأمل أن أغلب من أكدوا وجود التفاوت كانوا من الإناث والشباب. وبسؤال عينة الاستطلاع عما إذا كانوا يؤيدون هذا التفاوت في الحقوق والواجبات، فقد بلغت النسبة المؤيدة 24% فقط من مجموع

العينة، أغلبهم من فئة الأكبر سنًّا والأقل تعليمًا[68]، وهي نسبة تقترب إلى حد كبير من نسبة الذين يؤيدون حق الأغلبية المسلمة في أن تفرض ثقافتها على الآخرين في المجتمع، بما يعزز نتيجة مُؤدَّاها أن قيم اللا عدل متضافرة بعمق مع اتجاهات التعصب الديني في المجتمع. كل ذلك يؤكد أن تراث التمييز الثقافي يتضافر بقوة مع واقع غير عادل.

1. الحديث لوزير العدل المصري الأسبق في برنامج «البيت بيتك» على قناة Ten، بتاريخ 10 مايو 2015، حديث تحدَّث الوزير عن عدم جواز تعيين ابن الزبال قاضيًا، مسجل ومتاح في مقطع فيديو على اليوتيوب إلى جانب تعليقات المستخدمين في الرابط التالي:
https://www.youtube.com/watch?v=7H8mPdTJUWw
2. حديث هاتفي لرجل يعمل بالقضاء قبل أن يُصبح وزيرًا في برنامج «استوديو الفراعين» على قناة «الفراعين»، والحديث مُسجَّل خلال عام 2012 في مقطع فيديو على اليوتيوب في الرابط التالي:
https://www.youtube.com/watch?v=xsKckPg6Fco
3. انظر أيضًا نتائج مُسوح 2000، 2008، 2014، مُتاحة على الإنترنت في الرابط التالي:
http://www.worldvaluessurvey.org/WVSOnline.jsp
4. Saeed Elmasry and Magued Osman, Youth and Social Values :A Reading Into the World Value Survey, Egypt 2008, In: Heba Handousa, Ed. Human Development Report, Chapter 5, 2010 ,pp. 57-74.
انظر أيضًا نتائج مسوح 2000، 2008، 2014 مُتاحة على الإنترنت في الرابط التالي:
http://www.worldvaluessurvey.org/WVSOnline.jsp
5. أمل محمد محمود يوسف، الأبعاد الاجتماعية والثقافية لرؤية الرجل للمرأة، دراسة أنثروبولوجية في مجتمع محلي مصري، رسالة دكتوراه غير منشورة، إشراف علياء شكري، قسم الاجتماع، كلية البنات، جامعة عين شمس، 2006.
6. محمد الجوهري (إشراف وتحرير)، لغة الحياة اليومية، القاهرة: مركز توثيق التراث الحضاري والطبيعي بمكتبة الإسكندرية، ومركو البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2007، ص 301.
7. سلعوة هي كائن خرافي في الحكايات الشعبية، وهو في صورة إنسان أُنثى يأكل لحوم البشر. انظر: نفس المصدر، ص 341-340.
8. نفس المصدر، ص 387.
9. نفس المصدر، ص 85.
10. انظر: ماجد عثمان وآخرون، تطلعات المرأة المصرية بعد ثورة 25 يناير، هيئة الأمم المتحدة للمراة والمركز المصري لبحوث الرأي العام (بصيرة)، 2013، ص 36.
11. انظر: نفس المرجع، ص 39-38.
12. نفس المرجع، ص 44-24.
13. ماجد، عثمان وآخرون، تطلعات المرأة المصرية بعد ثورة 25 يناير، مرجع سابق، الفصل السابع.
14. المشاركة السياسية في فترة التحول الديمقراطي في مصر، مشروع مسار، بالتعاون بين المركز

المصري لبحوث الرأي العام (بصيرة)، والوكالة الإسبانية للتنمية الدولية، ديسمبر 2014.

15. تطلعات المرأة المصرية، مرجع سابق، ص 95.
16. نفس المرجع ونفس الصفحة.
17. المشاركة السياسية في فترة التحول الديمقراطي في مصر، ديسمبر 2014، مرجع سابق.
18. يرجع فقه الموافقات إلى كتاب بنفس العنوان لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، أبو إسحاق، المُوافقات، دار ابن عفان، 6 مجلدات، والكتاب يشرح تخريجات الفتاوى التي قد تبيح محظورات لأسباب مختلفة وتبرر للناس الخروج على تلك المحرمات. وهناك ممارسات يلجأ إليها البعض للمُساواة بين الأبناء ذكورًا وإناثًا او تفضيل أحدهم عن الآخر دون التقيد بالقاعدة الشرعية التي تجعل نصيب الرجل ضعف الأنثى، أو حرمان المرأة من ميراث أبيها. انظر مزيدًا من التفصيل في: هناء الجوهري، ثقافة التحايل، دراسة لنماذج من التجمعات العشوائية بمدينة القاهرة، القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب جامعة القاهرة، 2004.
19. مها محمد حسين، الثقافة والعذرية، دراسة في أنثروبولوجيا الجسد، دار دال، دمشق، 2010.
20. المجلس القومي للمرأة، دراسة العنف ضد النساء في مصر، القاهرة: المجلس القومي للمرأة، 2009.
21. Nawal H. Ammar, Beyond the shadows: domestic spousal violence in a "democratizing" Egypt, Trauma Violence Abuse. 2006 Oct; 7(4): 244-59.
22. World Value Survey Datasets , Available online at : http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp?CMSID=DataDoc
23. أميمة منير عبد الحميد جادو، تربية الطفل في التراث الشعبي المصري، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2004، ص 99.
24. استطلاع رأي اتجاهات العدل في المجتمع المصري، القاهرة: المركز المصري لبحوث الرأي العام (بصيرة)، فبراير 2015.
25. استطلاع رأي كيف يرى المصريون الرئيس القادم، القاهرة: مركز استطلاع الرأي، مركزالمعلومات ودعم اتخاذ القرار برئاسة مجلس الوزراء، أبريل 2012.
26. جودرن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، الجزء الثاني، مرجع سابق، 2000، ص 656.
27. يحدث ذلك من خلال أربع عمليات أساسية لإعادة الإنتاج الثقافي، وهى: التكرار، والاستعادة، والاستعارة، والإبداع، وللفقراء دور مهم في تلك العمليات الأربع. انظر مزيدًا من التفصيل في المرجع التالي:
سعيد المصري، إعادة إنتاج التراث الشعبي، كيف يتشبَّث الفقراء بالحياة في ظل النُّدرة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2012: الفصول من الرابع إلى السابع.
28. انظر بعض هذه المفردات في: محمد الجوهري، لغة الحياة اليومية، مرجع سابق، صفحات 216، 422، 502، 5013.

29. هناك حكايات شعبية أبطالها من الفقراء تعبر عن قيم تساهم في التوافق مع النُّدرة، وتعكس مدى قسوة الحياة وسوء الحظ الذي يُلازم الفقير ويساهم في بقاء حلقة الفقر المُفرغة، انظر مزيدًا من التفصيل في المرجع التالي:
سعيد المصري، إعادة إنتاج التراث الشعبي، مرجع سابق، الفصل السابع.
30. أنتوني جيدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، ط4، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ومؤسسة ترجمان، 2005، ص 320.
31. حلقة مناقشة جماعية أُجريت مع مجموعة من الطلاب في كلية الآداب جامعة القاهرة، بتاريخ 17 أبريل 2015.
32. حلقة مناقشة جماعية أجريت مع مجموعة من طلاب جامعة القاهرة فرع الخرطوم، بتاريخ 18 أبريل 2015.
33. مقابلة متعمقة مع أحد العاملين في وزارة الثقافة من أصل نوبي بتاريخ 1 مايو 2015.
34. مؤَّال مشهور للفنان الشعبي محمد طه (24 سبتمبر 1922 – 12 نوفمبر 1996)، ويقول في أحد مقاطعه: لسانك حصانك إن صُنته تعيش منصان، وإن هنته هانك ما تعرفش طريق منصان. صاحب أصيل لو فقير لفظه عسل ينصان. أما الخسيس لو غنَّى زي البصل ينصان. ع الأصل دوَّر.
35. يطلق اسم السعادي على القبائل الحرة، القوية، والأرفع في المكانة الاجتماعية من أولاد علي، وقد كانت في الماضي تتمتع بامتيازات اجتماعية واقتصادية وسياسية. ويقال إن السعادي حينما كانوا يحاربون، كان المرابطون «يربطون» حول الماشية والنساء والأطفال. الآن تغيرت حدَّة التفاوت بين السعادي والمرابطين، بعد أن حقق ثراء بعض القبائل المرابطة توازنًا في المكانة مع قبائل السعادي، ولم تعد القبائل التابعة مرتبطة بالقبائل الحرة، ونشأت علاقات زواج محدودة بينهما. ومع ذلك لا تزال قيم التفاوت بينهما في المنزلة قائمة حتى اليوم. انظر: ليلى أبو لغد، مشاعر محجبة، ترجمة: أحمد جرادات، القاهرة: نور، دار المرأة العربية، ص 59-57.
36. نفس المرجع، الفصل الثالث.
37. تشير ليلى أبو لغد إلى أن بدو مطروح يعتقدون في أن المصريين الحاليين غير شرفاء بسبب موت الرجال المصريين الحقيقيين غرقًا مع جيش فرعون في حربه مع موسى، وأن المصريين الحاليين هم أحفاد العبيد الذين كانوا بصحبة النساء المصريات في أثناء تلك الحرب. ولهذا لا يصعب التفرقة بين الرجال والنساء. انظر نفس المرجع، ص 34 وما بعدها.
38. انظر بالتفصيل:
أحمد أبو زيد، الثأر، دراسة أنثروبولوجية بإحدى قرى الصعيد، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة: دار المعارف بمصر، 1965.
سعيد المصري، الثأر في المجتمع العربي، مقال بمجلة العربي الكويتية، عدد، 659، 2013، ص 36-31.

39. انظر مزيدًا من التفصيل في: سعيد المصري، الشرع يحكم في البادية، دراسة لأسلمة القضاء البدوي بين قبائل أولاد علي بمطروح، القاهرة: سلسلة الأوراق البحثية، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، ع 8، نوفمبر، 2010.
40. كامل رحومة، تراث إقليم البحيرة بين الحقيقة والفكاهة، الحلقة الأولى: مُتاح على الإنترنت في الرابط التالي:

http://tala.damanhour.org/?p=5933

41. أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، تقديم وتعليق: محمد الجوهري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، ص 486-485.
42. أحمد تيمور، الأمثال العامية، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1986، ص 13-12.
43. نفس المصدر، ص 245.
44. نفس المصدر، ص 250.
45. نفس المصدر، ص 255.
46. نفس المصدر، ص 265.
47. محمد الجوهري، وآخرون، التراث الشعبي في عالم متغير، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2002، ص 115.
48. عبد الحميد يونس، الظاهر بيبرس، مكتبة الدراسات الشعبية، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، أبريل 1997، ص 19-18.
49. زكريا الحجاوي، حكاية اليهود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1968.
50. إبراهيم عبد الحافظ، القصص الشعبي الغنائي، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2000.
51. مقابلة مع الدكتور إبراهيم عبد الحافظ بجامعة القاهرة، بتاريخ 28 سبتمبر 2002.
52. مقابلة مع الدكتور أحمد شمس الدين الحجاجي بجامعة القاهرة، بتاريخ 23 سبتمبر 2002.
53. عائشة صلاح الدين شكر، الاحتفال بشم النسيم، دراسة ميدانية ببورسعيد، رسالة ماجستير، القاهرة، المعهد العالي للفنون الشعبية، 1995.
54. سعيد المصري، صورة إسرائيل في المجتمع المصري، وفى: نادية مصطفى وهبة رؤوف (محرران)، صورة إسرائيل من الداخل، القاهرة، برنامج حوار الحضارات ومركز الدراسات والبحوث السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2002.
55. مقابلة متعمقة مع أحد المبحوثين من خريجي قسم الاجتماع بجامعة القاهرة، ويعمل في مجال التنمية بتاريخ 10 أبريل 2015.
56. استطلاع رأي اتجاهات العدل في المجتمع المصري، فبراير2015.
57. المشاركة السياسية في فترة التحول الديمقراطي في مصر، ديسمبر 2014، مرجع سابق.
58. تعبير ساخر انتشر على موقعي التواصل الاجتماعي فيسبوك وتويتر.
59. محمد الجوهري، وآخرون، التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الثاني التراث في عالم متغير،

مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ط1، 2001، ص 118.

60. حلقة مناقشة جماعية مع مجموعة مسيحية من الطلاب والطالبات بجامعة القاهرة، بتاريخ 24 أبريل 2015.

61. الحياة الكوفتسية، هاشتاج العنصرية والفتنة الطائفية على تويتر، مُتاح على الإنترنت في:

http://coftes.blogspot.com/2011/03/y2015.html

62. نشأت المصري، مظاهر من التمييز العنصري، الحوار المتمدن، العدد: 2166، 2008، مُتاح على الإنترنت في:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=122240

63. انظر بيان المبادرة المصرية للحقوق الشخصية على تقرير لجنة تقصي الحقائق بمجلس الشعب في 19 فبراير 2012، بشأن حالات التهجير القسري للمسيحيين بالحلول الحرفية: مُتاح على الإنترنت في:

http://eipr.org/pressrelease/2012/02/21/1374

64. وفقًا للبلاغ الذي تقدم به أحمد شفيق للنائب العام بخصوص واقعة منع الأقباط من التصويت في الانتخابات الرئاسية عام 2012 وتقارير المراقبين في الاستفتاء على دستور 2014.

65. محمد الجوهري، لغة الحياة اليومية، مرجع سابق، صفحات 118، 122، 123، 127، 128، 179، 213، 334، 413.

66. محمد الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني، المعتقدات الشعبية، القاهرة، دار المعارف، 1978.

67. فاطمة إمام، يوميات مصرية سوداء، مقال بجريدة الشروق، 9 أبريل 2012، مُتاح على الإنترنت في الرابط التالي:

http://www.shorouknews.com/menbar/viewaspx?cdate=09042012&id=f3cbafd4-d6d1-46a6-889e-e3c12698b005

68. استطلاع رأي اتجاهات العدل في المجتمع المصري، القاهرة: المركز المصري لبحوث الرأي العام (بصيرة)، فبراير 2015.

الفصل الثالث

التُّراث الثقافي والتعليم
من الفجوة إلى تحدِّيات الإدماج

1- مقدمة

عندما أطلقت اليونسكو دعوات متكررة منذ السبعينيات من القرن الماضي لتعزيز العلاقة بين التراث الثقافي والتعليم، كان ذلك إدراكًا منها لأهمية الدور الذي يلعبه التعليم في المحافظة على التراث الثقافي من التهديدات التي يتعرض لها. وإذا كان التراث الثقافي يُعيد إنتاج نفسه بصورة مستمرة، بآليات متعددة تقوم على التعلم، سواء بالحذف أو الإضافة، فما المغزى الحقيقي من هذه الدعوات؟ من الواضح أن الدعوة لحماية التراث كانت انعكاسًا للقلق العميق لدى كثير من الشعوب الغربية على وحدة النسيج الاجتماعي، والخوف من أن تؤدي الصراعات بين الجماعات العرقية إلى تفكك هذه المجتمعات. فالقلق على التفكك في الوقت الحاضر نابع من إهمال لتركة الماضي من التراث الثقافي، وعدم حسم الموقف منه. ومن ثمَّ فإن دعوة الحفاظ على التراث الثقافي من خلال التعليم تعبر عن سياسة للتعايش والتسامح والتفاعل بين الثقافات المتعددة، وكذلك أيضًا بين الماضي والحاضر، باعتبارها السبيل الوحيدة للعبور نحو مستقبل أفضل. وقد وجدت هذه الدعوة صداها الواسع في كثير من المجتمعات الغربية، وطرحت بشأنها مشروعات وبرامج ومبادرات متنوعة ومشروعات على الأجندة الثقافية والتنموية للحكومات الغربية.

غير أن هذه الدعوة تُواجه تعثُّرًا حقيقيًّا في قبولها والتفاعل الإيجابي معها

من جانب كثير من الدول النامية التي تعاني من تحديات مرتبطة بالتنوع الثقافي، وبصفة خاصة البلدان العربية. ويبدو أن كثيرًا من البلدان العربية تشهد تحديات بصورة أو بأخرى نابعة من انقسامات عرقية ودينية ومذهبية وطائفية. ومع ذلك فإن السياسات الثقافية والتعليمية الرسمية العربية تنكر هذا التنوع الثقافي على الرغم من حدة الصراعات الناشئة عنه، والتي يجري قمعها والتعتيم عليها بصورة مستمرة، ولا توجد سياسات ثقافية لاحترام التنوع داخل خريطة الاهتمام الرسمي بالتراث الثقافي ولا توجد سياسات تعليمية رسمية أيضًا قابلة للتفاعل الإيجابي والمتوازن مع تنوع الجماعات وتنوع التراث الثقافي المرتبط بها. هذا على الرغم من وجود اهتمامات حكومية وأهلية متنوعة بالتراث الثقافي في مختلف البلدان العربية. فإن زاوية الاهتمام الرسمي السائدة منصبة على اهتمام شكلي ببعض عناصر التراث دون غيرها ولأغراض احتفالية أو سياحية. كما أن الاهتمام الرسمي بدراسة التراث الثقافي في مؤسسات التعليم ما زال محدودًا وقاصرًا، وأغلب الجهود في هذا الشأن ذات طابع فردي وتتعلق بخيارات أفراد أكثر من كونها سياسات لمؤسسات حكومية. في مقابل ذلك فإن عناصر من التراث ذات طابع إسلامي تجد الطريق ممهدًا لها للتوغل بقوة في بعض مقررات التعليم بموجب سيطرة بعض مظاهر التعليم الديني على مؤسسات التعليم ذات الطابع المدني. يأتي ذلك على حساب النظرة المتوازنة لعناصر التراث الثقافي المختلفة وعلى فرص الاندماج الاجتماعي العادل بين الفئات والجماعات المتباينة عرقيًّا ودينيًّا ومذهبيًّا.

هذا يعني أن هناك تباينًا كبيرًا بين ما تهدف إليه السياسات الثقافية والتعليمية العربية من ناحية، وأوضاع الانقسام الاجتماعي والثقافي الراهنة داخل المجتمعات العربية من ناحية أخرى. وقد انعكس ذلك سلبًا على اتساع الفجوة العميقة بين سياسات التراث وسياسات التعليم من ناحية، والتباس العلاقة بينهما من ناحية أخرى. وفي ضوء ذلك تسعى هذه الدراسة إلى التعرف على طبيعة هذه الفجوة وكيفية مواجهتها عبر سياسات ثقافية قادرة على إدماج التراث في التعليم.

2- الإشكالية والمنهج

عاشت الشعوب العربية في ظل علاقة متغيرة عبر الزمن بين التراث الثقافي والتعليم؛ فمن رحم الحياة البدوية والزراعية البسيطة في الماضي السحيق وُلدت علاقة متداخلة بين التراث الثقافي وعمليات التعلم بصورة يصعب معها الفصل بينهما. كانت كل عناصر التراث الثقافي تشكل محتوى العملية التعليمية عبر جميع الممارسات والأفعال في الحياة اليومية وعلى مدى حياة المرء. وعندما احتدمت الصراعات على الموارد وتعقدت عملية إدارة شؤون الحياة اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا خلال العصر الوسيط، سيطرت المعتقدات الدينية على العملية التعليمية، ونشأ التعليم الديني ليحتل الصدارة مُهيمنًا على الحياة الاجتماعية وفاعلًا بصورة كبيرة في عمليات إنتاج وتداول عناصر التراث الثقافي بصفة عامة. غير أن احتكاك البلدان

العربية بالحداثة الغربية منذ القرن التاسع عشر شكَّل نقطة تحول جوهرية في التعليم، الذي اتخذ طابعًا حديثًا ومستقلًّا عن التراث. وكانت وظيفة التعليم الحديث نقل المعارف الحديثة والعلوم الغربية وخلق جيل جديد من الشباب يستجيب لمتطلبات التحديث من ناحية وتعزيز شرعية السلطة الحديثة للدولة من ناحية أخرى. وعلى أثر ذلك لم يصمد نمط التعليم الديني الذي تراجع إلى حد كبير، واتسعت الفجوة بين التعليم الحديث والتراث على مدى سنوات القرن العشرين بصورة متزايدة. غير أن تعثُّر عمليات التحديث وعدم اكتمالها أضعف كثيرًا من مؤسسات التعليم التي أصبحت ساحة للصراع الثقافي والازدواجية الثقافية بين دُعاة التحديث ودُعاة التقليد المدافعين باستماتة عن الهوية العربية والإسلامية.

على إثر ذلك فَقَدَ التراث الثقافي مقوماته التعليمية في حياة الناس، التي كانت أهم أدواته في عملية إعادة الانتاج الثقافي بقدر ما فَقَدَ التعليم محتواه الثقافي والحضاري المعبر عن الهوية العربية والإسلامية، وظلت العلاقة بين التعليم والتراث الثقافي على مدى سنوات القرن العشرين مرهونة بنمط العلاقة التي ربطت الدولة القومية بعمليات التحديث وظروف هذه العلاقة؛ حيث تتأرجح علاقة التراث بالتعليم بين التباعد الشديد والتقارب الشديد. ويقترن التقارب باستقرار عمليات التحديث من ناحية، في مقابل ارتباط التباعد باحتدام الأزمة الناشئة عن الاحتكاك بالحداثة من ناحية أخرى؛ أي إنه كلما كانت عمليات التحديث تجري دون أي تعارض مع نمط الحياة التقليدي كان التعليم جزءًا محوريًّا من مشروع التحديث الذي يتوقف

نجاحه على إزاحة كثير من مظاهر التراث داخل المؤسسات التعليمية. وفي المقابل كلما اشتدت الصراعات مع الغرب بدت الحاجة مُلحَّة لبعث الروح الوطنية لالتفاف الشعب حول المقاومة ضد عمليات التحديث والتغريب. ومن ثمَّ يُتيح ذلك الفرصة للتراث الثقافي أن يتوغل داخل العملية التعليمية بصورة كبيرة. وهكذا أصبحت مؤسسات التعليم في عالمنا العربي عاجزة عن المُضيِّ قُدُمًا في الحداثة بصورة كاملة وغير قادرة أيضًا على العودة إلى التراث الثقافي بصورة واضحة ومتسقة للعمل بمقتضاه.

وعلى الرغم من وجود كثير من التجارب الدولية المهمة في حل معضلة العلاقة بين التعليم والتراث الثقافي، وكذلك الجهود الكبيرة المبذولة من جانب اليونسكو في حماية التراث الثقافي وإدماجه في التعليم، فإن حجم الاستفادة من كل تلك الجهود في عالمنا العربي ما زال بعيدًا لأسباب سياسية وثقافية مختلفة. ومع ذلك ثمَّة فرص يمكن توظيفها للتغلب على التحديات الراهنة في هذا الصدد، وأهمها وجود بنية تعليمية كبيرة ووجود رصيد هائل من التراث الإنساني المتنوع في مختلف البلدان العربية إلى جانب الجهود الحثيثة في بعض الدول العربية المتفاعلة مع نشاط منظمة الألكسو ومنظمة اليونسكو حول تطوير التعليم والاهتمام بالتراث الثقافي وتطوير العلاقة بينهما. وإذا توفرت الإرادة السياسية لتطوير علاقة جديدة وفعَّالة بين التعليم والثقافة في الدول العربية يظل العائق الحقيقي مرهونًا بتوفر رؤية محددة حول السياسات الفاعلة في تعزيز العلاقة بين التراث الثقافي ومنظومة التعليم.

هذا يعني أن الحاجة اليوم أصبحت مُلحَّة لتطوير سياسة ثقافية واضحة للدولة بشأن العلاقة بين التراث الثقافي ومنظومة التعليم تُشارك في صياغتها جميع مؤسسات التعليم والثقافة والمجتمع المدني والإعلام والمؤسسات الدينية. ويُثير ذلك سؤالًا محوريًّا مُؤدَّاه: ما الخيارات المطروحة بشأن سياسات إدماج التراث في التعليم؟ ويقتضي ذلك أن نتعرف أولًا على طبيعة الفجوة الراهنة بين التعليم والتراث الثقافي وجذورها التاريخية والعوامل التي ساهمت في تفاقمها، يلي ذلك ضرورة إعادة النظر في العلاقة بين التعليم والتراث الثقافي من منظور مؤسسي وطرح بدائل السياسات القادرة على إدماج التراث الثقافي في التعليم.

ولتحقيق هذا الهدف استندت الدراسة إلى مجموعة من الإجراءات المنهجية فيما يتعلق بالمفاهيم ونوعية البيانات ونطاق التحليل. ففيما يتعلق بالمفاهيم المستخدمة استندت الدراسة إلى التعريف الذي تتبناه منظمة اليونسكو لمفهوم «التراث الثقافي (Cultural Heritage)» باعتباره الأشمل والأكثر عمومية، والذي يتضمن كل أشكال «التراث الثقافي المادي (Tangible heritage)» كالمواقع والأبنية، والصروح الأثرية، و«التراث اللا مادي (Intangible heritage)» كالتقاليد وأشكال التعبير المعيشة المتوارثة من الأسلاف، التي تنتقل إلى الأحفاد كالتراث الشفاهي، وفنون الأداء، والممارسات الاجتماعية، والشعائر، والاحتفالات، والمعارف، والممارسات المتصلة بالطبيعة والكون، أو المعارف والمهارات التي يجري بمقتضاها إنتاج الصناعات التقليدية. كما يضم التراث الثقافي أيضًا «التراث الطبيعي (Natural Heritage)» المرتبط

بالبيئة كالمواقع الطبيعية ذات الأبعاد الثقافية والمعارف المتصلة بها، ومن بينها المناظر الطبيعية الثقافية والتكوينات الجيولوجية والبيولوجية[1]. وثمَّة تشابُه بين مفهوم التراث الثقافي، خاصة في جانبيه المادي واللا مادي من ناحية، ومفهوم التراث الشعبي (Folk tradition) في دراسات علم الفولكلور بحسب التعريف الذي طرحه محمد الجوهري منذ السبعينيات من القرن الماضي، الذي يضم المعتقدات الشعبية والعادات والتقاليد والفنون الشعبية وعناصر الأدب الشعبي والثقافة الشعبية المادية[2]. غير أن تعريف اليونسكو للتراث الثقافي شمل إلى جانب ذلك التراث الأثري والتاريخي، وكذلك التراث الطبيعي، وقد استندت الدراسة إلى تعريف اليونسكو على اعتبار أنه أكثر عمومية، وأكثر شيوعًا في الجدل المطروح عالميًّا حول علاقة التراث بالتعليم والتنمية المستديمة. وحول مفهوم التعليم اعتمدت الدراسة على تعريف مُؤدَّاه أن التعليم يمثل عملية تعلم منظمة[3]، وغير منظمة؛ لاكتساب المعرفة والمهارات والخبرات والتنشئة الاجتماعية والسياسية التي تتحدد بمقتضى الأهداف التي من أجلها تهتم المجتمعات بالتعليم[4]. يتضمن ذلك التعليم النظامي داخل المؤسسات التعليمية الرسمية، وكذلك التعليم غير الرسمي ممثلًا في أنشطة التعلم والتوعية التي تشارك فيها مؤسسات المجتمع المدني والإعلام والثقافة، وأي مؤسسات ترويحية.

وفيما يتعلق بالبيانات فقد اعتُمد على بيانات ثانوية من واقع الدراسات السابقة والمصادر والتقارير وبعض المواثيق الدولية حول التعليم والتراث الثقافي بصفة عامة. وعلى الرغم من أهمية الجهود الكبيرة التي بُذلت في

مجال تدريس التراث وطريقة جمعه وتصنيفه وتحليله بطريقة أكاديمية ضمن مقررات التعليم العالي في بعض الدول العربية، فإن نطاق التحليل في هذه الدراسة ينصبُّ فقط على سبل إدماج التراث في بنية العملية التعليمية ومحتواها ومظهرها دون التطرق إلى طرق دراسة التراث الثقافي الأكاديمية في الجامعات والمعاهد العلمية. واقتصر التحليل في إطاره العام على الاستفادة من المفاهيم والنظريات والجدل المطروح عالميًّا بشأن التعليم والتراث على المستوى الدولي لتقييم سياسات ربط التراث الثقافي بالتعليم واستخلاص الدروس المستفادة الممكنة عند تطوير التجارب العربية في هذا المجال.

وفيما يلي أعرض لطبيعة الفجوة الراهنة بين التعليم والتراث الثقافي وجذورها التاريخية والعوامل التي ساهمت في تفاقمها. يلي ذلك طرح أهم بدائل سياسات دمج التراث الثقافي في العملية التعليمية وفقًا لزوايا النظر المختلفة للتعليم، ولما يمكن أن تتجه إليه المسارات المحتملة للتنمية والاستثمار البشري في التعليم بالمنطقة العربية.

3- تحوُّلات العلاقة بين التراث والتعليم

للتراث الثقافي بصفة عامة قيمة معرفية في حياة الشعوب تجعل منه المصدر الأساسي للتعليم والتنشئة الاجتماعية والثقافية. غير أن العلاقة بين التراث والتعليم تطوَّرت عبر الزمن، بدءًا من التوحُّد الكامل، وصولًا إلى الانفصال وتعميق الفجوة بينهما. ويمكن أن نرصد تلك الفجوة وملامحها

من واقع تطور العلاقة بين التراث الثقافي والتعليم خلال التاريخ الاجتماعي والثقافي في مصر والبلدان العربية عبر ثلاث مراحل أساسية: الأولى تميَّزت بالانصهار الكامل بين التعليم وكل العناصر التراثية في الحياة الإنسانية، والثانية اتَّسمت بالعلاقة القائمة على القداسة بين التعليم والتراث الثقافي، والثالثة اتخذت طابع الانفصال والاستقلال النسبي بينهما. وقبل أن نُلقي مزيدًا من الضوء على هذا التطور يتعيَّن الأخذ بعين الاعتبار أن المرحلتين الأولى والثانية كانتا مشتركتين بين مصر والعالم العربي من ناحية والشعوب الأخرى في التاريخ الإنساني من ناحية أخرى، بينما انفردت مصر ومعها العالم العربي بموجب الخصوصية التاريخية في الارتباط بملامح المرحلة الثالثة. ولْنَرَ كيف حدث ذلك:

3-1. توحُّد التعليم بالتراث

في المرحلة الأولى والمبكرة من تاريخ الجنس البشري، وفي ظل العُزلة الجغرافية والاجتماعية والثقافية للجماعات الإنسانية التي عاشتها لحقب زمنية كبيرة كانت العلاقة بين التعليم والتراث الثقافي متضافرة ومشبعة بروح الجماعة واحتياجاتها ومخاوفها وآمالها. وكانت عملية نقل التراث الثقافي إلى الأجيال التالية تجري بصورة نمطية من خلال الكبار كالآباء والأمهات والسحرة ورجال الدين وزعماء العشائر والقبائل والمُبدعين. وقبل أن تطور الإنسانية نُظُمًا تعليمية قائمة بذاتها لنقل المعارف واكتساب المهارات وبناء الشخصية كانت عملية تداول التراث الثقافي بين الناس تعمل كآلية تعليمية يجري بموجبها تقديم المعارف والمهارات والمعتقدات الشعبية حول الوجود

الإنساني ككل. ساهمت تلك العملية أيضًا في تقديم جميع الحلول اللازمة لكثير من المشكلات التي عانى منها الإنسان، بدءًا من تدبير الطعام وبناء البيوت والعمل وفضِّ المنازعات والصراعات، وصولًا إلى إدارة شؤون الحكم.

في هذه المنظومة الثقافية المتكاملة لم يكن المحتوى التعليمي منفصلًا عن المحتوى الاعتقادي والممارسات التراثية في الحياة اليومية، ولم تكن عملية اكتساب التراث قائمة على وسائل التلقين المستقلة بذاتها، على نحو ما يحدث اليوم، بل كان استيعاب التراث مرهونًا بالوجود الإنساني والعيش المشترك، واتَّسمت هذه المنظومة الثقافية أيضًا بامتزاج بين عالم الروح وعالم المادة وتداخل بين العالم الطبيعي والعالم فوق الطبيعي، وارتباط الواقع بعالم الخيال بما يتجاوز حدود الزمان والمكان؛ مما يعني أن الحياة الإنسانية في بساطتها منذ القدم كانت تعتمد على نمط من التعليم يكمن في قلب عناصر ومكونات التراث الثقافي. وبموجب هذه الوضعية كان التعليم يمثل وظيفة محورية للتراث الثقافي في بناء البشر وتكوين هوياتهم وتمكينهم من السيطرة على حياتهم. والأمثلة على ذلك كثيرة من واقع التاريخ الثقافي للشعوب منذ القدم.

ففي المجتمعات البدائية يشير أنجل ريكتو (Angel S. Recto) إلى أن التعليم داخل نطاق الحياة الاجتماعية في تلك المجتمعات كان مرتبطًا بالهوية القبلية أو العائلية التي تفرض على كل طفل بأن يتدرب على كونه عضوًا ينتمي إلى جماعة متماثلة، ولها قاسم مشترك من التراث الثقافي يتجلى في مظهر ومسلك كل عضو فيها. ويعتمد التعليم البدائي على الثقافة الشفهية؛

حيث يتعلم الطفل في الحياة اليومية البدائية بموجب المُحاكاة والتماثل التلقائي مزيجًا من المعارف والقيم والأفكار الفلسفية والأساطير والشعائر والتاريخ وشبكة العلاقات التي ينتمي إليها[5].

ولا تزال صور التعليم التقليدي المُعتمد على التراث الثقافي الشفهي قائمةً حتى الآن لدى كثير من الشعوب والجماعات العرقية والفقراء؛ ففي دراسة عن التعليم التقليدي لدى سكان البلد الأصليين الأفارقة في نيروبي استخلص بيتر أوسيتى (Ocitti) خمسة مبادئ يقوم عليها التعليم التقليدي في ارتباطه بالتراث، وهي: إعداد الصغار لاكتساب الذكورة والأنوثة، وتمكين الصغار من أن يكونوا عمليين ومنتجين، وتنشئتهم على الانتماء للمجتمع والتصرف بانضباط وفقًا لهذا الانتماء، والمحافظة على الإرث الثقافي، وتعدد عملية التعلم للصغار والكبار على السواء[6]. وفي هذه الحالة تتولَّى القيم السائدة لدى الجماعة تمجيد كبار السن باعتبارهم حملة التراث وحُماته والقائمين على نقله وتعليمه للصغار. ولهذا يُقال أحيانًا في بعض البلدان الإفريقية حين يموت أحد كبار السن إن ذخيرة من المعرفة قد احترقت[7]. وفي دراسة حديثة رُصِدَ استخدام الأمثال الشعبية في التعليم التقليدي باعتباره مُمتدًّا على مدى الحياة لدى جماعات أوجيو (Ogu)، ويوروبا (Yoruba) في غرب أفريقيا؛ حيث تُستخدام الأمثال الشعبية لأغراض تعليمية في بناء وعي الشباب وتربيتهم وإكسابهم القدرة على التفاعل الجيد في حياتهم اليومية بما يعكس معتقداتهم وقيمهم المستمدة من تراثهم الثقافي[8]. وتُعد الأمثال أحد العناصر التراثية التي تُستخدم في إعادة إنتاج التراث الشعبي عبر آلية

استعادة التراث في مواقف الحياة اليومية، وتكمن الوظيفة التعليمية للأمثال الشعبية لدى الفقراء في كونها تقدم التفسيرات والتبريرات وأوجه النصح والتوجيه والنقد والسخرية في مواقف الحياة اليومية المختلفة[9].

وتشير الدراسات الخاصة بالحضارات القديمة إلى اعتماد التعليم على الكتابة كأساس لتلقي المعرفة والارتباط الشديد بالمعتقدات؛ ففي مصر القديمة ذات الطابع المركزي في السلطة كان التعليم في حياة الناس جُزءًا من معتقداتهم نحو الآلهة. أما على مستوى الآلهة فقد كان الكهنة يحتكرون المعرفة والعلم، ويتخذ هذا الاحتكار شكلًا لاهوتيًّا ويكون من خلال الكهنة أنفسهم داخل المعابد. ومن المفارقة أن يهتم الكهنة بعلوم الهندسة والحساب دون تعليم المعتقدات الدينية[10]. وعلى الرغم من ارتباط كثير من تطبيقات العلم لدى الفراعنة بالاعتقاد في البعث، فإن سيطرة الكهنة على التعليم كانت متحررة من قيود المعتقدات الغيبية. وتشير الدراسات حول التراث الهندي إلى مدى ارتباط التراث الفيدي (Vedic) والبراهمي، والبوذي بالتعليم القائم على ضبط العقل والسلوك وبناء الشخصية عبر الطقوس والشعائر والتدبر الروحي وربط عالم الحياة بالغيب، والتقشف والزهد والمحافظة على الكائنات الحية في البيئة، بحيث تختلط المعتقدات الشعبية باكتساب المعارف في الحياة اليومية عبر الارتباط الروحي بتلك المعتقدات[11]. وفي الصين القديمة كان التعليم مرتبطًا بتعاليم كونفوشيوس والعقيدة التاوية (Taoism) في التركيز على مجموعة من القيم الأخلاقية حول ثُنائية الخير والشر الكامنة في البشر، ومن ثمَّ يسعى هذا النمط من التعليم إلى بناء الشخصية في الأساس إلى جانب المعارف الأخرى[12].

ومن يتأمَّل تاريخ التعليم في حضارة اليونان القديمة سيجد أن التراث الثقافي اليوناني القديم كان مُهتمًّا بالإجابة عن أسئلة تعليمية من قبيل: ما الحق والخير والجمال؟ وما النماذج التي يجب أن تستخدم تعليميًّا في إعداد المواطنين الصالحين؟ وعلى الرغم من ارتباط هذه الأسئلة بالطابع الفلسفي فإن التوصل إلى الإجابة عنها عبر التعليم لم يكن بمنأى عن المعتقدات الشعبية المرتبطة بالبطولة داخل التراث اليوناني. والدليل على ذلك أن ملحمة هوميروس كانت لها وظيفة تعليمية عبر تصويرها لمعارك المحاربين في حروب طروادة بحيث ساعد ذلك على الحفاظ على الثقافة اليونانية بنقلها من الكبار إلى الصغار، وهو ما يشبه أسلوب نقل المعرفة لدى الشعوب الأمية البدائية، وقد ساهمت المعتقدات الأسطورية على هذا النحو في إثراء الهوية اليونانية الثقافية. ومن خلال الأبطال الأسطوريين بوصفهم نماذج تُحتذى في الحياة تعلم الشباب اليوناني القيم الأخلاقية وأنماط السلوك المتوقع للفرسان المُحاربين والأخطاء التي تؤدي إلى سقوطهم[13]. وكل ذلك يعني أن التعليم كان ممتزجًا بعناصر التراث الثقافي منذ القدم في حياة الشعوب، وكان التراث يمثل دعامة أساسية للتعليم التقليدي. وثمَّة خيط رفيع في الحياة اليونانية القديمة فاصل بين الثقافة التقليدية والتعليم التقليدي[14] الذي يتجاوز مجرد التلقين ومحو الأمية[15]؛ فهو تعليم لغرس التراث في المقام الأول ومتداخل معه إلى حد كبير. هكذا كانت الحياة الاجتماعية البسيطة لدى غالبية الشعوب والحضارات القديمة بما في ذلك الشعوب العربية قبل أن تتعقد عملية إدارة شؤون الحياة اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا، وقبل أن تفرض تلك التحديات نمطًا آخرَ من العلاقة بين التعليم والتراث الثقافي.

2-3. سلطة التعليم الديني على التراث

في المرحلة الثانية من تطور التعليم هيمنت المعتقدات الدينية على وسائل التعلم، واتَّسمت العلاقة بين التعليم والتراث الثقافي بالقدسية؛ ففي العصور الوُسطى ونتيجة لشدة الانقسامات والصراعات على الموارد بدأ يلوح في الأُفُق دور الدين بقدسيته لكي يعبر عن وحدة المجتمع وعصبيته وتماسكه بحسب تعبير دركايم[16]. وفي هذا الصدد أصبح الدين مكونًا أساسيًّا في التعليم لدى كثير من الشعوب في الشرق والغرب. وتبلورت بعد ذلك في كثير من البلدان العربية أول مؤسسات تعليمية تكتسب طابعًا دينيًّا خالصًا يقودها نُخبة متعلمة ومثقفة من رجال الدين لتعليم الأطفال القراءة والكتابة وأهم معالم العقيدة. اختلطت هذه المؤسسات بدور العبادة بحيث أصبحت امتدادًا لها في حياة الناس، وكانت نواة هذه المؤسسات التعليمية التقليدية عبارة عن تجمعات محدودة من التلاميذ لتعلُّم القراءة والكتابة وبعض أصول الحساب والعقيدة على يد شيوخ أو رجال دين مشهود لهم بالمعرفة والمكانة. ويُطلق على هذه التجمعات اسم الكتاتيب في مصر، والصُّفَّة[17] في الجزيرة العربية، والخلاوي في السودان، والزوايا في شمال أفريقيا[18].

ومع تطور هذا النمط من التعليم إلى مستويات أعلى وأكثر تخصصية أُنشئت المؤسسات التعليمية المُلحقة بالمساجد والروابط والأضرحة، التي تطورت فيما بعد إلى مؤسسات متخصصة مُلحقة بالمساجد الكُبرى كالأزهر في القاهرة، ومدرسة الزيتونة بتونس، وجامع القرويين بفاس، وبن يوسف بمراكش. واستمر هذا النمط من التعليم في العالم العربي حتى نهاية الثلث الثاني من القرن

التاسع عشر، وكان هذا التعليم نخبويًّا ومُعتمدًا على اكتساب القدرة على الكتابة والقدرات اللغوية والبلاغية التي لا يجيدها عامة الناس. وبموجب امتلاك المعرفة الإسلامية والقدرات اللغوية تمتع الشيوخ والفقهاء بسلطة رمزية، وكانت لهم الحجة في معرفة التراث، وترسيخ معالم الهوية الثقافية، ونقل التراث إلى الأجيال التالية، وتسيير حياة الناس، وفض المنازعات فيما بينهم بموجب الأعراف، استنادًا إلى مرجعية دينية، بحيث جعلتهم يحصلون على دعم الحكام والأغنياء عبر نظام الأوقاف أو ما سُمِّي في المغرب العربي الأحباس[19].

كانت الجوامع التعليمية في مصر والعالم الإسلامي -بحسب رأي تيموثي ميتشل (Timothy Mitchell)- مراكز لتعليم فن وسلطة الكتابة باعتبارها صنعة أو مهنة بطريقة مرنة ودون مخطط دراسي، ولم تكن هذه الممارسة قائمة على علاقة تفصل المدرسين عن التلاميذ، بل يمكن العثور على علاقة المدرس والتلميذ بين أي اثنين يشتركان في ممارسة التعليم والتعلم، ولم يكن التعليم التقليدي باعتباره مجالًا لممارسة سلطة الكتابة قاصرًا على الكُتَّاب فقط، بل كان أيضًا مُتغلغلًا في جوانب كثيرة من الحياة الاجتماعية كالقرية والمدينة والسوق والأسرة والعمل. كانت سلطة الكلمة موردًا مهمًّا يمكن للناس العاديين التوسل إليه في الصلاة والدراسة والتعويذات وتلاوة الآيات المقدسة وفي الذكر وفي التسبيح وفي العلاج وفي الآداب الاجتماعية، وكان استخدام الكلمة يمثل حرفة للفِقي والمُداوي وقارئ القرآن وخادم الدين نتيجة لأهمية الكلمة المقدسة في الحياة الاجتماعية. ولهذا اختلط دور

الفِقي بين تعليم الأطفال ودوره في تقديم كلمة القرآن المكتوبة والمنطوقة في الوقت المناسب خاصة عند كتابة التعويذات أو العلاجات الشعبية وتلاوة الكلمات الصحيحة عند عقد القران وتشييع الجنازات وفي المنازل وعند ضريح الولي المحلي وفي البحث عن زوج وفيما يتعلق بإبرام الصفقات[20]. وكل ذلك يعني مدى قداسة محتوى هذا التعليم ومدى الوقار الذي كان يتمتع به ممارسوه والقادرون على تحصيله، بالإضافة إلى مدى ارتباط هذا التعليم بكل عناصر التراث الثقافي وتغلغله في كثير من ممارسات الحياة اليومية، ولم يكتب لهذا النمط من التعليم البقاء عندما هبَّت رياح التغريب على العالم العربي.

3-3. التعليم الحديث والتراث: علاقة مُلتبسة

عندما بدأ احتكاك الشعوب العربية بالغرب، لم يكن ذلك مجرد احتكاك ثقافي، بل كان مصحوبًا بصراعات اجتماعية واقتصادية وسياسية. وقد أثر ذلك كثيرًا على المحتوى التعليمي والطريقة التي يُمارس بها في تربية الأطفال والنشء والشباب. وشهدت البلدان العربية موجات من التحديث العاتية عصفت بكثير من أنماط الحياة التقليدية، خاصة مع الأطماع الاستعمارية المباشرة التي بدأت منذ الثلث الأخير من القرن التاسع. صحيح أن الحملة الفرنسية على مصر في القرن التاسع عشر كانت مصحوبة بعدد كبير من العلماء والباحثين والمؤرخين، وهؤلاء بذلوا جهدًا كبيرًا في معرفة التراث الفرعوني والقبطي في مصر عبر فك رموز حجر رشيد. غير أن ما حققوه من إنجازات على صعيد التراث الثقافي كان مُنصبًّا على كشف النقاب عن تراث ميت وغير معيش في ذاكرة المصريين. كما أن الوجود الأوروبي في مصر

منذ الحملة الفرنسية أدخل تحديثات كثيرة على أنماط الحياة وبنية الدولة الحديثة. وقد ساهم الاحتكاك بالغرب في تدفق موجات التحديث بحيث أزاحت في طريقها نظام التعليم التقليدي الذي كان سائدًا في ذلك الوقت ليحل محله نمط جديد من التعليم كان له تأثير كبير في إحداث قطيعة ثقافية للمرة الأولى مع التراث الثقافي التقليدي العربي والإسلامي. وقد ترتب على ذلك اتساع شديد في الفجوة بين التعليم والتراث الثقافي بصفة عامة.

في هذه المرحلة كانت عمليات تأسيس سلطة الدولة الحديثة قائمة، وأصبح لزامًا على السلطة الجديدة أن تؤسس لشرعيتها بمقتضى نظام تعليمي حديث. واقتضى ذلك ضرورة فصل التعليم الحديث عن الممارسات الاجتماعية والتراثية، والذي كان جزءًا من نسيجها. وهذا يعني أن يُخصَّص مكان مستقل للتعليم، وهو المدرسة، والاقتصار في التعليم على مرحلة عُمرية محددة تتمثل في سن الشباب. وقد كتب رفاعة الطهطاوي في هذا الصدد أن «تنظيم التعليم يتطلب اتخاذ مكان محدد في المدينة، وليس المسجد». ويتطلب التعليم الحديث مقررات دراسية موحدة وزيًّا مُوحَّدًا ونظامًا مُحكمًا من الانضباط يستوجب حجز التلاميذ جسديًّا داخل المدرسة لفترة محددة من اليوم، وبصفة منتظمة للسيطرة على عقولهم باكتساب المعارف والعلوم الحديثة[21]. بذلك جرى فصل التعليم عن ممارسة التراث الثقافي وممارسات الحياة اليومية، وأصبح نظامًا مستقلًّا لاكتساب المعارف الحديثة وبناء رأس مال بشري يخدم متطلبات التنمية والتحديث، ويُرسي دعائم سلطة جديدة تكتسب شرعيتها من تشكيل بناء البشر على أسس حديثة.

ورغم المحاولات الدؤوبة لمحمد علي وخّلفائه من بعده فى إنشاء دعائم مؤسسات الدولة الحديثة في مصر، فإن مشروع الحداثة لم يكتمل؛ لأن مؤسسات التعليم لم تتمكن تمامًا من ترسيخ دعائم الثقافة الحديثة، كما أن إدارة الدولة لم تتم وفق ثقافة سياسية ومدنية حديثة، بل ظلت ملامح الثقافة التقليدية هي الحاكمة في إضفاء الشرعية على نظام الحكم[22]؛ مما يعني فشل مشروع الحداثة عبر التعليم في أن يؤسس لثقافة مدنية حديثة، وبذلك ظلت بعض جوانب الثقافة التقليدية راسخة، وتعيد إنتاج نفسها في كل مجالات الحياة الاجتماعية، حتى مؤسسات التعليم ذاتها لم تكن بمنأى عن تأثير الثقافة التقليدية في تشكيل علاقة المدرسين بالتلاميذ، والتي اتسمت بطابع أبوي. وليس غريبًا -بحسب نتائج دراسات التراث الشعبي- أن نجد كثيرًا من المتعلمين يمارسون التراث الشعبي في حياتهم، ويؤمنون بكثير من المعتقدات السحرية التي يؤمن بها الأميون والذين حُرموا من التعليم.[23] ورغم سيطرة الدولة بصورة كاملة على مؤسسات التعليم فإن هذه السيطرة لم تَحُلْ دون تغلغل أفكار وتوجهات دينية داخل المقررات التعليمية وفي الأساليب التي يتم بها اكتساب المعرفة داخل مؤسسات التعليم المختلفة، ناهيك عن انتشار كثيف للتعليم الديني وامتزاجه بالتعليم المدني في كثير من مؤسسات التعليم العام، وعلى رأسها جامعة الأزهر والمؤسسات الدينية المشابهة في العالمين: العربي والإسلامي.

وبذلك أصبح التعليم ساحة للصراع الثقافي والازدواجية الثقافية بين كونه أداة للتغريب من ناحية وكونه أداة لتعزيز الهوية الثقافية العربية والإسلامية

من ناحية أخرى. وقد ظهر ذلك جليًّا في الجدل حول ثُنائية الأصالة والمعاصرة أو القديم والجديد، والتي شغلت كثيرًا النخب السياسية والثقافية في أغلب البلدان العربية لحقبة طويلة من الزمن. ولأن العرب ما زالوا غير قادرين على حسم العلاقة بين تراثهم الثقافي والثقافة الحديثة في بناء الدولة العربية الحديثة، فقد فشلوا أيضًا في حسم رسالة التعليم بين خيار الحداثة الخالصة وخيار الأصالة الكاملة بالعودة إلى منابع التراث الثقافي كأساس للتعليم، ولا تزال الانقسامات حول التعليم محفوفة بالمخاوف من أن يؤدي التعليم الحديث إلى التغريب وفقدان الهوية العربية والإسلامية من ناحية، والمخاوف من أن يؤدي التعليم القائم على أصول تراثية إلى العُزلة عن العالم الحديث من ناحية أخرى. ويبدو أن خطاب الانتقائية هو ما تسير عليه الآن كثير من الدول العربية في الوقوف بين الأصالة والمعاصرة موقفًا وسطًا؛ أي أن يتوفر لدينا تعليم حديث يقوم على تأصيل الهوية الثقافية. ويكتسب هذا الخطاب دعمًا قويًّا من نمط السلطة غير الديمقراطي السائد في أغلب البلدان العربية الذي يريد أن يكتسب شرعيته إلى الأبد من الماضي إلى الحاضر عبورًا إلى المستقبل دون أي قطيعة حقيقية مع الماضي، ودون بلوغ مكتمل للحداثة في الوقت ذاته.

في ظل هذه الوضعية الراهنة أصبحت العلاقة بين التراث الثقافي والتعليم في مصر والعالم العربي مُلتبسة إلى حد كبير؛ فثمَّة قدر من عدم الوضوح الكامل في موقف التعليم الرسمي من التراث الثقافي، وفي بعض الأحيان تميل مؤسسات التعليم إلى توظيف بعض عناصر التراث الثقافي، في الوقت

الذي يظل فيه نمط التعليم الحديث غير قادر على إيجاد صيغة مُلائمة لتسوية أوجه التناقض والتعارض بين التراث الثقافي والثقافة الحديثة. ومع التطور الحديث في استخدام شبكة الإنترنت واستخدام تكنولوجيا المعلومات والانفتاح الشديد على المعرفة والعالم وعبر مواقع التواصل المجتمعي فقد التعليم قدرته على تشكيل الوعي أمام سيل المعلومات المتدفق في وسائل الإعلام والعالم الافتراضي فيما يطلق عليه التعليم غير الرسمي. ومع ضعف دور الدولة الثقافي وعدم قدرتها على تطوير سياسة ثقافية معاصرة نحو إدماج التراث الثقافي في منظومة التعليم؛ أصبحت الفجوة بين التعليم والتراث الثقافي شديدة الاتساع ويكتنفها قدر كبير من العشوائية. ويتعين الآن البحث عن بدائل مناسبة للتغلب على تلك الفجوة من منطلق إدماج التراث الثقافي في التعليم.

4- بدائل إدماج التراث في التعليم

قبل أن نحدد السياسات المطروحة في مجال إدماج التراث الثقافي داخل مؤسسات التعليم ينبغي أن نحدد في البداية معنى الممارسة التعليمية التي يتعين إدماج التراث داخلها؛ فالتعليم عملية مركبة ومتعددة الأبعاد والوظائف والأنماط، ولا يجوز اختزال التعليم في أي من عناصره أو أنماطه أو طريقة التدريس به. وإذا كان التعليم في أعم تعريفاته يمثل عملية اكتساب المعارف والمهارات وأنماط السلوك، فإن سياسات التعليم قد تتخذ مسارين

أساسيين: الأول معرفي ومهاري ينحصر في تحصيل المعرفة واكتساب القدرات العملية في سوق العمل، والثاني ذو طابع اجتماعي/ سياسي ينظُر إلى التعليم كآلية للتنشئة الاجتماعية والتنشئة السياسية. وهذا يعني أن طريقة إدماج التراث الثقافي في التعليم تتوقف على الرؤية الرسمية للتعليم وطبيعة الهدف من السياسة التعليمية المطروحة. ومن ثمَّ لدينا بديلان في سياسات إدماج التراث الثقافي داخل المؤسسات التعليمية، وهما: تعليم التراث، وبناء المواطنة من روافد تراثية. وفيما يلي أعرض لهذين البديلين بالتفصيل:

1-4 تعليم التراث الثقافي (Heritage Education)

المنظومة التعليمية القائمة على اكتساب المعارف كهدف محوري للتعليم تركز اهتمامها الرئيسي في الغالب على تحصيل المعارف الحديثة. ولهذا تتجه بعض الجهود في التجارب الدولية إلى الاعتماد على الوظيفة المعرفية للتعليم كأساس في إدماج عناصر التراث الثقافي داخل منظومة التعليم، وهو ما يعني التعامل مع التراث كمحتوى معرفي ومعلومات تُصاغ في المقررات والبرامج التعليمية بصفة عامة فيما أصبح يُعرف بتعليم التراث، بحيث لا يقتصر التعليم فقط على المعارف الحديثة، وإنما أيضًا المعارف الخاصة بالتراث الثقافي. والغاية من وراء ذلك تتمثل في حماية التراث الثقافي بإدماجه في التعليم بحيث يكون حيًّا في حياة الأطفال والنشء والشباب، وفي متناول كثير منهم، بدلًا من الاقتصار على جهود الأكاديميين في جمع وتحليل عناصر التراث الثقافي، وكذلك جهود الحماية المتحفية للتراث.

هذه السياسة ليست جديدة، وإنما تعود جذورها إلى ما يزيد على نصف

قرن تقريبًا في إطار الدعوة التي شغلت بعض علماء الفولكلور حول ضرورة إدخال بعض عناصر التراث الشعبي في مقررات التعليم المختلفة؛ ففي عام 1952 دعت إليزابيث بيلانت (Elizabeth Pilant) في مقال لها إلى ضرورة أن يتم الاستفادة بالتراث الشعبي في تصميم المناهج لما يتَّسم به التراث من شيوع وجاذبية وأُلفة كبيرة لدى الأطفال في سن التعليم. وكان المقصود بهذه الدعوة تطوير مقررات أدب الأطفال والدراسات الاجتماعية وتحسين القراءة بالاستفادة بمفردات ومعانٍ ومعتقدات شعبية مألوفة لدى الأطفال في بيئتهم الطبيعية[24]، على اعتبار أن ذلك من شأنه أن يساعد على تحسين التعلم من ناحية، ويحافظ على التراث الشعبي من خلال المدرسة من ناحية أخرى. وهناك دلائل من واقع الدراسات حول التعليم تُبرهن على مدى ارتباط التطور الكبير في التعليم العالي في كوريا بتغلغل التراث الكونفوشي لدى الشباب الكوري، والذي يُشجع على التعلم والمنافسة كقيم أصيلة في هذا التراث[25]. وهناك أمثلة أخرى تدلل على التأثير الإيجابي للتراث الكونفوشي على تجارب التعليم العالي بدول شرق آسيا وسنغافورة[26].

وفي عام 1964 أشار جون بوتنام (John Putnam) إلى أن الفولكلور يمثل عنصرًا مهمًّا في حياة كل تلميذ، وأن عناصر التراث التي يألفها الطفل في محيط أسرته ومجتمعه المحلي ستكتسب قيمة عندما تستخدم على نحو مناسب في البرامج التعليمية. وقدم بوتنام شرحًا وافيًا لمجموعة من الأنشطة ذات العلاقة بفولكلور العائلة والتاريخ المحلي والفولكلور المحلي التي يمكن التعرف عليها داخل الفصول الدراسية. وتضمن ذلك الأبطال المحليين

والملاحم والحكايات الشعبية والتقاليد القائمة في المجتمع المحلي، والتي يمكن أن يستخدمها المدرسون في شرحهم للدروس المقررة. وتعتمد هذه الطريقة على التفاعل بين المدرس والتلميذ في فهم التراث الشعبي على أسس سليمة وتمكين التلاميذ من التفرقة بين التراث الحقيقي والتراث الزائف[27]. وبذلك يجري تطوير البرامج التعليمية لتصبح أكثر أُلفة لدى التلاميذ، وأكثر فعالية في التحصيل، بالإضافة إلى المحافظة على التراث. وفي هذا الصدد أيضًا يرى دوجلاس رايدر (Dougls Rider) أن استخدام بعض عناصر التراث كالأمثال والحكايات من جانب مديري المدارس يمكن أن يؤثر على مجرى التفاعل والتواصل داخل المؤسَّسات التعليمية، خاصة فيما بين المديرين والمدرسين والطلاب[28]. وهناك نموذج من التعلم قائم على توظيف بعض عناصر التراث في إثراء عملية التعلم يُطلق عليه التعلم باستخدام الفولكلور (Folklore-based learning)، ويعني أن يتعلم الطالب حل المشكلات في مواقف حقيقية من خلال توظيف عنصر الإثارة والتشويق في الحكايات الشعبية كحافز للمشاركة في أنشطة التعلم[29].

وفي خطوة كبيرة لدعم سياسات تعليم التراث اتجهت جهود اليونسكو إلى طرح مشروع كبير على المستوى الدولي عام 1994 أُطلق عليه برنامج اليونسكو لتعليم التراث العالمي (The UNESCO World Heritage Education Programme). وهذا البرنامج مُوجَّه أساسًا للشباب لجذب اهتمامهم بالتراث، ولكي يصبحوا منخرطين في حماية التراث الثقافي والطبيعي المشترك[30]. كما أنه يشجع ويُمكِّن صُنَّاع القرار في الغد من المشاركة في

الحفاظ على التراث والاستجابة للتهديدات المتواصلة للتراث العالمي. وجاءت فكرة هذا المشروع تلبيةً لتطبيق المادة 27 من اتفاقية حماية التراث الثقافي والطبيعي العالمي المعروفة اختصارًا باتفاقية التراث العالمي عام 1972؛ حيث تنص هذه المادة على ضرورة أن تعمل الدول الأطراف في الاتفاقية بكل الوسائل المناسبة، خاصة مناهج التعليم والإعلام، على تعزيز احترام وتعلق شعوبها بالتراث الثقافي والطبيعي[31].

ويهدف البرنامج إلى تشجيع الشباب لكي يصبحوا مرتبطين بعمليات الحفاظ على التراث على المستويين المحلي والعالمي. ويهدف أيضًا إلى تعزيز الوعي بين الشباب بشأن الاعتماد المُتبادل بين الثقافات، وتطوير اتجاهات ومناهج ومواد تعليمية جديدة لتقديم وتدعيم تعليم التراث العالمي في مقررات التدريس في أغلب الدول الأعضاء في منظمة اليونسكو، بالإضافة إلى الإسراع من أجل تعزيز التعاون بين أصحاب المصلحة في النهوض بتعليم التراث العالمي على المستويين: الوطني والدولي. وبموجب هذا البرنامج يجري إدخال التعليم المتعلق بالتراث العالمي في المناهج الدراسية للمدارس الثانوية؛ حيث يتلقى التلاميذ تعليمًا يخص مواقع التراث العالمي، والتاريخ والعادات والتقاليد والمعتقدات والأعراف الخاصة بالثقافات الأخرى، إضافة إلى التعليم في مجال البيئة وأهمية حماية التنوع البيولوجي. وقدم البرنامج مواد تعليمية لمدرسي المدارس لتطوير وعي الصغار بأهمية التراث والمحافظة عليه، بالإضافة إلى التوعية بدور التراث في احترام التنوع وتعميق الانتماء وفي تنشيط السياحة والحفاظ على البيئة وتنمية ثقافة السلام. وعملت اليونسكو أيضًا على دعوة

الحكومات في الدول الأعضاء إلى ضرورة تطوير منظومة شاملة لتعليم التراث عبر برامج مرنة داخل التعليم الرسمي وفي إطار أنشطة المؤسسات الثقافية الحكومية والأهلية المعنية بالثقافة في إطار ما يطلق عليه قنوات التعليم غير الرسمي[32]. والبرنامج يقوده مركز التراث العالمي باليونسكو (UNESCO World Heritage Centre WHC)، وبالتنسيق مع مشروع شبكة اليونسكو للمدارس المُنتسبة (UNESCO Associated Schools Project (ASP) net)[33]، وبالتعاون الوثيق مع مكاتب اليونسكو في الدول الأعضاء والشركاء ذوي الاهتمام المشترك[34].

ومن بين تجارب تعليم التراث في الدول الديمقراطية التي تشهد تنوعًا ثقافيًّا ما يُعرف بالتعليم القائم على التعددية الثقافية (Multicultural Education). وهذا النوع من التعليم مصمم للتعامل مع الطلاب من خلفيات ثقافية متعددة دينيًّا وعرقيًّا ونوعيًّا ولغويًّا[35]. ويتطلب هذا النوع من التعليم مُدرِّسين مُؤهَّلين للتعامل مع طلاب من خلفيات ثقافية مختلفة، وأن يكون لديهم إدراك جيد للفروق الثقافية بين مختلف الجماعات والاعتماد على القواسم المشتركة بين الثقافات في التدريس، وتجنب الدخول في خلافات اعتقادية أو صور ذهنية نمطية، خصوصًا في أثناء المناقشات. وقد أشار جورج جوزيف (George G. Joseph) إلى وجود ثلاثة أنماط من هذا التعليم: الأول يُطلق عليه التعليم عبر الثقافات (Education through cultures)، ويتطلب ذلك أن تتخلل كل عناصر الثقافات المتعددة كل أبعاد العملية التعليمية، والنمط الثاني يُسمَّى التعليم في الثقافات المتعددة

(education into many cultures)، وتقوم فكرته على أهمية معرفة وفهم الثقافة التي ننتمي إليها، وعلى ضوئها نُقارن الثقافات الأخرى من منطلق الاهتمام والتعاطف والاحترام، والنمط الثالث هو التعليم لصالح الثقافات المتعددة (Education is for many cultures)، الذي ينطلق من فكرة أن المجتمع الحالي ظالم في جوانب محددة مهمة، وأن وظيفة هذا التعليم تصحيح هذا الوضع لتكوين تعليم عادل ومُناهض للعنصرية[36]؛ مما يعني أن ينفتح التعليم على تكافؤ الفرص بين مختلف الجماعات دون حرمان أي منها لأسباب تتعلق بأي قيود ثقافية أو دينية. ومن الواضح أن التعرف على التراث قائم في النمطين الأول والثاني، بينما النمط الثالث يحافظ على حق كل جماعة في الانتماء إلى تراثها وعدم حرمانها من التعليم بسبب اتخاذ موقف سلبي من هذا التراث. وبذلك تصبح عملية إدماج التراث الثقافي في التعليم، وفقًا لسياسة تعليم التراث، غير قاصرة على معرفة كل أنواع التراث، بل أيضًا اتخاذ موقف مُنصف من كل أنواع التراث، ومن الذين ينتمون إليه ويؤمنون به داخل العملية التعليمية.

وهناك مشروعات دولية كثيرة في مجال تعليم التراث أبرزها مشروع اكتساب المهارات الأساسية عبر تعليم التراث، والمعروف اختصارًا بـ«The Aqueduct Project» الأوروبي، الذي تأسَّس عام 2009، ويأخذ على عاتقه القيام بمهمة تعليم التراث من منظور ابتكاري يمزج فيه بين التعرف على التراث مع اكتساب مهارات التعلم، والتعلم مدى الحياة، والكفاءة المرتبطة ببعض مبادئ التعليم المدني، وتنمية ريادة الأعمال وروح المبادرة، والوعي

الثقافي، والتعبير الثقافي[37]. ويستخدم المشروع وسائل عديدة تمزج بين التعليم النظامي وغير النظامي بالاعتماد على تصميم المقررات الدراسية والأنشطة المدرسية، ولعب الأدوار والرحلات الثقافية والأنشطة الفنية المناسبة لهذا الغرض، ويعتمد هذا المشروع على مشاركة المدرسين والأطفال والوالدين ومتطوعين من المجتمع المحلي.

ومن بين المحاولات الجيدة لتطوير سياسة تعليم التراث إلى آفاق تنموية تجربة الهند وبعض دول أمريكا اللاتينية في مجال توظيف التراث في برامج تعليمية غير نظامية لتعزيز التنمية. ونظرًا لاعتماد نماذج التنمية الاجتماعية والاقتصادية على مفاهيم جديدة مبتكرة لتحقيق الرفاه المجتمعي والتغلب على المشكلات الاجتماعية والاقتصادية، فقد تنبهت بعض الجهود التنموية إلى أهمية تعليم السكان وتوعيتهم بمفاهيم التنمية من خلال توظيف لبعض عناصر التراث. من بين تلك المفاهيم الجديدة للتنمية: العدالة وتكافؤ الفرص، والاستدامة، والمشاركة المجتمعية، والتمكين الاجتماعي، والتوازن الإيكولوجي، وغير ذلك من مفاهيم التنمية عمومًا. ويتوقف نجاح برامج التنمية على استيعاب الناس للمفاهيم المرتبطة بها ومغزاها وأهميتها في حياتهم. ولهذا تم تصميم برامج تعليمية ذات بُعد تنموي تُنفَّذ من خلال وسائل التعليم غير الرسمية التي يمكن أن يقوم بها المجتمع المدني، وكذلك وسائل التعليم غير النظامي التي تُنفَّذ عبر بها مؤسسات الثقافة والإعلام. ولما كانت كثير من الدول النامية تتمتع بحضور كبير للتراث الثقافي في الحياة اليومية، فإن تصميم برامج التعليم المخصصة للتنمية يعتمد بالدرجة الأولى

على عمليات توظيف مبتكرة لعناصر من التراث في توعية الشباب والأطفال والبنات والنساء عمومًا، وبعض كبار السن في المناطق الريفية والحضرية؛ حيث تُستخدم الأغاني الشعبية والدراما الشعبية وفنون التشكيل الشعبي والرقص في توصيل رسائل تنموية بالتعلم للجمهور عن تمكين المرأة وحقوق الإنسان وحقوق الأطفال والمرأة وأهمية التنوع البيولوجي والحكم الرشيد والديمقراطية[38].

يُلاحظ أن سياسة تعليم التراث على الرغم من الجهود العالمية التي تُبذل بشأنها، فإنها تقف عند حدود الوعي بالتراث والمعرفة الجيدة به؛ فهي سياسة لتعليم الوعي بالتراث والإلمام به كضمان للمحافظة عليه، وهو ما يعني إدماج المعرفة بالتراث ضمن المعارف الحديثة التي يتلقاها الدارسون في المؤسسات التعليمية الرسمية والمؤسسات المنوط بها تقديم تعليم غير رسمي. يأتي ذلك من منطلق أن المعرفة بالتراث وبناء وعي جيد به يمثل أحد السبل المهمة لضمان الحفاظ على التراث واحترامه من جانب الصغار والشباب؛ فهؤلاء يمثلون أكثر الفئات اندماجًا في ثقافات عصرهم وأكثر الفئات ميلًا إلى التجديد واستعدادًا للتخلي عن التراث الثقافي ما لم تُبذل الجهود معهم للإيمان بأهمية التراث في حياتهم.

وتُواجه سياسة تعليم التراث صعوبات كثيرة أهمها خطر الوقوع في انحيازات تتعلق بعناصر محددة من التراث دون غيرها، وهذا يُلقي بظلال من الشك على الطريقة التي سيقدم بها التراث للصغار في مؤسسات التعليم؛ فالمواقع التاريخية والأثرية باقية على مر الزمن؛ لأنها بُنيت بصورة جيدة،

وكانت تعبيرًا عن جماعات مُهيمنة تمتلك كل مقومات القوة والسيطرة، بينما الجماعات الأخرى المُهمَّشة لم تكن تملك ذات القدرة على صناعة صروح وأبنية تتحدَّى الزمن. ولهذا فإن تراثها اندثر أو أنه يحتل موقعًا هامشيًّا في الكتابات التاريخية والأثرية والمتاحف؛ فالماضي الثقافي حين يقدم للجيل الجديد من الصغار في التعليم لا يخلو من تلك الانحيازات[39]. والأمثلة على ذلك واضحة في التراث الثقافي المصري الذي يقدم في كثير من الأحيان في الكتب والمطبوعات التعليمية والإرشادية على أنه فرعوني دون ذكر كافٍ للروافد القبطية والإسلامية والعربية. وفي كتب التاريخ واللغة العربية تُعطى الأولوية للتراث الإسلامي في برامج التعليم بصورة مُبالغ فيها في مقابل تهميش التراث القبطي على الرغم من أنه يحتل مساحة كبيرة في تاريخ مصر. وهذا ينعكس سلبًا على مشاعر التلاميذ الأقباط الذين يتعلمون في الكنيسة بأن مصر كانت في الأصل بلدًا قبطيًّا. والأمثلة على ذلك كثيرة في أغلب البلدان العربية التي تحظى بتنوع ثقافي نابع من اختلافات عرقية ومذهبية.

ولمَّا كانت الممارسات التعليمية متنوعة من بلد إلى آخر فإن تجربة التعليم في بعض البلدان قد تتجه إلى الاهتمام بجانب معين دون غيره أو الاهتمام بمُجمل تلك الجوانب داخل البيئة التعليمية. ومن الواضح أن تجربة التعليم في أغلب البلدان العربية تميل إلى حد كبير نحو الاهتمام المُفرط بالوظيفة المعرفية والتحصيل الدراسي واستيفاء متطلبات الحصول على الشهادات الدراسية مع اهتمام محدود بالجانب المتعلق بالتنشئة

الاجتماعية وإهمال كامل للجانب المتعلق بالمواطنة. وفي ظل هذا الاختزال فإن الخيارات المطروحة على صُنَّاع القرار والسياسات العامة بشأن إدماج التراث الثقافي في العملية التعليمية قد تتقلَّص إلى مجرد التحصيل والحصول على الشهادات الدراسية، وهذا يُلحق الضرر الشديد بأي محاولة جادَّة لإدماج التراث الثقافي في مؤسسات التعليم النظامي بالبلدان العربية.

وفيما يتعلق بأنشطة التعليم غير النظامي، فإن هناك محاولات لم يُكتب لها النجاح لتصميم نمط من التعليم مقصور على بعض عناصر التراث الثقافي بغرض اكتساب المهارات والحرف التقليدية لسوق العمل الحرفي المُوجَّه لأغراض سياحية. من أشهر تلك المحاولات ما قامت به الهيئة العامة لقصور الثقافة في مصر لإنشاء ما يُشبه مدرسة لتعليم الصناعات الحرفية الشعبية عبر استقطاب عدد كبير من المُشتغلين بالحرف التقليدية كالطَّرقْ على النحاس والخيامية والزجاج المعشَّق والمشغولات اليدوية والحُليِّ، وكان الهدف من ذلك تعليم تلك الحرف للأطفال قبل أن تندثر، غير أن التجربة فشلت لأسباب إدارية ومالية. وهناك أنشطة أخرى خدمية وترفيهية تكتسب طابعًا تراثيًّا تُمارَس في المناطق والمنشآت السياحية التي يُقبل عليها السائحون. وقد يُلجأ إلى تعليم بعض الحرف التراثية لأغراض سياحية أخرى تتعلق بحماية التراث الشعبي ووضعه في متناول السياحة الثقافية بصفة عامة في إطار ما يُسمَّى التنمية السياحية المستدامة[40]. غير أن هذا النمط التعليمي نادرًا ما يُعمل به في الدول العربية داخل منظومة التعليم الرسمي، بل يمكن أن يحدث في إطار نشاط ثقافي وإعلامي وترويحي، سواء داخل مؤسسات حكومية أو أهلية أو خاصة.

2-4 بناء قيم المُواطنة عبر مرجعية تراثية

يعتمد بناء المُواطنة على نمط من التعليم لا يقتصر على تعليم العلوم والمعارف فحسب، وإنما العمل على إكساب الطلاب سمات تؤهلهم لأن يكونوا مواطنين صالحين وقادرين على التفاعل مع الثقافة المدنية والثقافة الديمقراطية فيما يُعرف بالتعليم المدني (Civic education). ويعرف هذا النوع من التعليم بأنه عنصر أساسي في عملية التنشئة السياسية التي تتضمن تنمية نشطة لتوجهات المواطنة لدى صغار السن[41]. وتستهدف هذه السياسة بناء سمات محددة في الشخصية (Building Character) لدى الصغار والشباب ممثلة في قيم واتجاهات ذات طابع إنساني بما يتجاوز الفروق الثقافية الدينية والعرقية والجغرافية. وتمثل القيم محور اهتمام هذا النوع من التعليم، ولهذا يُطلق عليه في بعض البلدان الأوروبية وأستراليا تعليم القيم (Values Education)، على اعتبار أن القيم في معناها العام تُعرف بأنها مبادئ وقناعات أساسية تعمل كموجِّهات للسلوك، وتشكل معايير يتم الحُكم بمقتضاها على أفعال محددة بأنها جيدة أو مفضلة[42]. ويُنظر إلى سياسة تعليم القيم على أنها محاولة واعية وصريحة لتدريس القيم؛ فهي تشير إلى أي نشاط مدرسي صريح أو ضمني لتعزيز الفهم والمعرفة بالقيم وغرس المهارات والطبائع لدى التلاميذ بما يجعلهم قادرين على التصرف بمقتضاها كأفراد وكأعضاء في المجتمع الأوسع[43]. ويمكن الاعتماد على التراث الشفهي في غرس تلك القيم في المؤسسات التعليمية[44]. وفي بعض التجارب في الولايات المتحدة تُستخدم الأمثال الشعبية الإفريقية

في المدارس ودمجها في عملية التعليم المدني؛ لجاذبيتها وفاعليتها القُصوى في التوعية بالقيم المدنية[45].

وتعتمد سياسات تعليم القيم على غرس مجموعة أساسية من القيم المحورية (Core values)، وهي القيم المشتركة بين كل أطراف العملية التعليمية؛ الطلاب والمدرسين والمشرفين والإداريين بمختلف انتماءاتهم وخلفياتهم الاجتماعية والدينية والعرقية والثقافية. ويُشترط أن تكون تلك القيم مشتركة ومحل قبول وإجماع من كل الأطراف، وأن تكون لها قوة مرجعية على الجميع، وأن تكون أساسًا لكل الأنشطة وأساسًا للتقييم والمحاسبة والجودة وفض أي خلافات أو منازعات. وتختلف قائمة القيم المحورية من بلد إلى آخر، ومن مدرسة أو مؤسسة تعليمية إلى أخرى بحسب درجة التباين الاجتماعي والثقافي ومدى القدرة على الإجماع بشأن القيم المشتركة والمقبولة من الجميع. وبصفة عامة فإن أغلب قوائم القيم المحورية في المؤسسات التعليمية بالدول الديمقراطية لا تخرج عن عشر قيم محورية تشكل أساسًا لبناء مواطن جيد، وهي: التسامح (Tolerance)، والاحترام، والمسؤولية (بما في ذلك المسؤولية الشخصية والاجتماعية والمدنية والبيئية والانضباط والتعاون ومواجهة الخلافات بسلام ودون عُنف)، والعدل الاجتماعي، والتفوق (Excellence)، والاندماج والثقة، والنزاهة، والحرية، والخُلُق القويم[46].

من الواضح أن التعليم القائم على بناء المواطنة وفقًا لمنظومة القيم المحورية يقوم على مجموعة من القيم تُوصف بأنها قيم إنسانية على الرغم من

أنها في الحقيقة قيم مدنية مستمدة في جذورها من التراث الثقافي الغربي بروافده الدينية والفلسفية. ومع ذلك فإن مبدأ عمومية القيم الإنسانية يُتيح الفرصة لإيجاد جذور مشتركة في تأكيد معنى القيم المحورية والاتفاق حولها. ومن ثمَّ فإن نظام التعليم القائم على بناء المواطنة يوفر الفرصة لتعزيز الاندماج الاجتماعي بين جماعات وثقافات مختلفة من منطلق مبدأ الوحدة في ظل التنوع (Unity in diversity)[47]. ويوفر الفرصة أيضًا للإجماع حول قيم مشتركة بفضل مراجعة التفسيرات الثقافية المُتباينة في القيم وإعادة تفسيرها من جديد من واقع المنابع التراثية المختلفة.

ويمثل نجاح المؤسسة التعليمية في الاتفاق على مجموعة القيم المحورية والالتزام بها وغرسها لدى التلاميذ إنجازًا حقيقيًّا في بناء المواطنة من ناحية وإدماج التراث في التعليم من ناحية أخرى بما يتجاوز الخلافات النابعة من تباين التراث الثقافي للطلاب خاصة في المجتمعات القائمة على التنوع والتعددية الثقافية. ففي المدارس التي تضم طلابًا من خلفيات اجتماعية وثقافية ودينية وعرقية ومذهبية مختلفة يشعر كل طالب بأن قيم المدرسة تجد صداها في المعاني والمعتقدات التي يؤمن بها في تراثه الثقافي، وبذلك تصبح المواطنة تجسيدًا حقيقيًّا لإدماج صور متعددة للتراث الثقافي حول قيم مشتركة ومتفق عليها.

غير أن الخلاف حول تعليم القيم ينصبُّ أساسًا حول اتجاهين: الأول يدعو إلى بناء شخصية للطالب عبر التعليم من منطلق أن المدرسة تلعب دورًا مهمًّا في تعلم القيم المجتمعية وغرس القيم المفضلة من خلال تعليمات مباشرة وعبر برامج محددة. ويعيب هذا الاتجاه أنه يتجاهل الدور النشط

للتلميذ في بناء المعنى وصُنع القرارات. بالإضافة إلى اعتماد هذا الاتجاه على فكرة غير مؤكدة بحثيًّا عن تأثير التعليم على اكتساب القيم؛ فهناك نُدرة في البحوث التي تُبرهن على وجود علاقة مباشرة بين التعليم والقيم[48]. ومن العيوب أيضًا الإيمان المُفرط بعمومية القيم، والتي تفرض في بعض الأحيان قيمًا تنتمي إلى تراث ثقافي محدد على جماعات لها تراث ثقافي مختلف يتضمن معاني وفضائل مختلفة. أما الاتجاه الثاني، الذي يدعو إليه المُنظِّرون للارتقاء المعرفي (Cognitive-developmental) فإنه يرى أن تعليم القيم يُعزَّز من خلال النمو العقلي، مُفترضين أن العملية القيمية داخلية ونسبية، ومن ثمَّ لا يوجد مجموعة عامة من القيم يمكن تعلمها[49].

والمشكلة الحقيقية التي تواجه مؤسسات التعليم التي تطبق هذا السياسة لا تكمن في قلَّة عدد القيم التي ينبغي التوصل إليها بقدر ما تتمثل المشكلة في نقص الاتفاق حول تلك القيم[50]؛ حيث تواجه مؤسسات التعليم في المجتمعات الديمقراطية صعوبات كبيرة في التوصل إلى مجموعة القيم المحورية التي تحظى بالقبول والإجماع وفي كيفية تطبيقها داخل المؤسَّسات التعليمية وفي كيفية التغلب على الخلافات العرقية والثقافية والدينية[51] بشأن أولويات هذه القيم وتفسيرها؛ فالتراث الثقافي لدى كل جماعة أو فئة معينة يمثل منبع القيم التي تؤمن بها، ومن ثمَّ يُعد اختلاف المرجعيات التراثية عائقًا حقيقيًّا أمام الاتفاق أو الإجماع حول قيم مشتركة. وعلى سبيل المثال فإن قيمة العدل قد تجد تفسيرات دينية متعارضة ومناقضة للمعنى الشائع في القيم المدنية. فالعدل، بحسب التراث الإسلامي، يُبيح أن يرث

الذكر مثل حظ الأُنثيين، وهذا يتعارض مع قيمة العدل في الثقافة المدنية ذات الجذور الغربية، التي تُساوي بين الرجل والمرأة في الحقوق والمواريث؛ ولهذا يُواجه الطالب المسلم في مدرسة تعلم قيم المواطنة صعوبات كبيرة في تسوية التعارض بين ما يتعلمه من قيم داخل الأسرة وما يتعلمه من قيم داخل المدرسة؛ مما يعني أن المعتقدات الدينية والشعبية الموروثة لدى بعض الطلاب يمكن أن تشكل عائقًا أمام المدرسة للتوصل إلى قيم مدنية مشتركة.

وتُواجه مؤسسات التعليم مشكلة أخرى تتعلق بالصراع بين قدرتها على بناء تفكير حر ونقدي يتسق مع قيم الحرية من ناحية ومتطلبات غرس قيم المواطنة من منطلق تأكيد توافق الشخص مع متطلبات المجتمع الديمقراطي، وهذا يعني تعارض قيم الحرية مع قيم التوافق التي لا تخلو من فلسفة تقوم على الامتثال والإذعان. فقيم الحرية والابتكار والتجديد تتسق مع الفردية وميل الشباب إلى الاندماج في ظروف حياة تعطيهم إمكانية الاختيار والمقاومة وابتكار هويات جديدة ليست بالضرورة مفروضة عليهم، وهو ما يتسق في التفسير مع «نموذج التنشئة الاجتماعية التجريبية» (Experimental Model of Socialization) الذي يفسر نمط الحياة الاجتماعية النشط لدى الشباب ورفضهم للقبول بأي أساليب للحياة نمطية وأُحادية الاتجاه وميلهم للتغيير والتجديد والمحاولة والخطأ وإعادة المحاولة والمخاطرة وعدم اليقين[52]. أما الميل نحو فرض قيم بعينها حتى ولو كانت قِيَمًا حديثة، فهو اتجاه ذو طابع تقليدي وأقرب إلى روح التراث الثقافي

في غرس القيم والمعتقدات، ويتسق مع «نموذج التنشئة الاجتماعية التقليدي القائم على التوحُّد» (Identification Model of Socialization)[53]. ولهذا ليس غريبًا أن يعتمد هذا النموذج في التنشئة على استعادة قيم وحكايات شعبية وأمثال ومعتقدات من التراث لتعزيز منظومة القيم الجديدة للمواطنة. وهنا تصبح المدارس أشبه بدور العبادة، ويصبح المدرسون كالآباء والوعاظ من رجال الدين وكبار السن، وتصبح تعاليم المواطنة أشبه بتعاليم دينية وطقوسية. وبقدر ما ينجح هذا النموذج في بناء شخصية الصغار والشباب من خلال ربط قيم الحاضر بقيم الماضي، ويجعلهم أكثر احترامًا للديمقراطية والحياة المدنية، فإنه يخفق في تسوية التناقض الناتج عن التنشئة بين الثقافة الراديكالية التي تدعو إلى التغيير والثقافة المحافظة على الأوضاع الراهنة في المجتمعات المتقدمة.

أما فيما يخص تطبيق سياسة إدماج التراث الثقافي في عملية بناء المواطنة داخل مؤسسات التعليم العربية، فما زالت الدول العربية في غالبيتها بعيدة تمامًا عن العمل بمقتضى هذا التوجه، سواء داخل التعليم النظامي أو التعليم غير الرسمي في أنشطة المؤسسات الثقافية والإعلامية والمؤسسات المهتمة بالتراث الثقافي. ومن الواضح أن الانصراف عن هذه السياسة التعليمية والثقافية خيار سياسي يتَّسق مع طبيعة النظم السياسة السائدة والتي لا تُريد تفعيلًا حقيقيًّا للثقافة المدنية خوفًا من أن يتسبب ذلك في عدم الاستقرار السياسي، حتى ولو كانت تلك السياسة تعمل لصالح إحياء التراث والحفاظ عليه، كما أن تطبيق عملية إدماج التراث الثقافي في منظومة للتعليم المدني بالدول العربية من المتوقع أن يواجه بتحديات كبيرة من

جانب القوى الإسلامية المسيطرة على كثير من مؤسسات التعليم العربية، بالإضافة إلى الخلافات العرقية والمذهبية التي تتصاعد حدَّتها في السنوات الأخيرة. وبغضِّ النظر عن المُعضلات السياسية، فإن تطبيق هذه السياسة قد يؤدي إلى إساءة بالغة للتراث وتجاوزات في تحميل بعض عناصر التراث أكثر مما تحتمل أو فرض تفسيرات على حساب تفسيرات أخرى. وربما يؤدي الصراع على تأكيد الهوية إلى اتخاذ تفسيرات تراثية مُتعارضة عرقيًّا ومذهبيًّا للقيمة الواحدة مثل قيمة الحرية التي يمكن أن يُساء توظيف التراث من خلالها بصورة حادة، كما أن عملية إدماج التراث ذاتها، سواء كانت في إطار تعليم التراث أو في بناء المواطنة، تواجه صعوبات كثيرة في عمليات الانتقاء والتوظيف والتفسير والتوليف وأثرها على عمليات سوء فهم التراث واحتمالات توظيفه إيديولوجيًّا لأغراض سياسية باسم القيم الديمقراطية. وعلى الرغم من أهمية وضرورة تطبيق سياسة التعليم المدني في السياق العربي فإن تجربة إدماج التراث داخل تلك السياسات التعليمية لا تزال بحاجة إلى دراسات كثيرة حول مدى جِدِّيَّتها وجدواها.

1. Yahaya Ahmad, The Scope and Definitions of Heritage: From Tangible to Intangible, International Journal of Heritage Studies, Vol. 12, No. 3, May 2006, pp. 298–299.

2. يتداخل تعريف التراث الثقافي لدى اليونسكو مع مفهوم التراث الشعبي Folk Tradition وفقًا لعلم الفولكلور، الذي يتضمن المعتقدات الشعبية والعادات والتقاليد والفنون الشعبية والأدب الشعبي والثقافة المادية. انظر مزيدًا من التفصيل حول هذا المفهوم في: محمد الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الأول، الأسس النظرية والمنهجية، القاهرة: دار المعارف، 1977.

3. Richard T. Schaefer , Sociology: A Brief Introduction, New York ; McGraw-Hill Higher Education, 2002, p.321.

4. Satish Kumar and Sajjad Ahmad. (n.d.) Meaning, Aims and Process of Education, New Delhi, School Open Learning, University of Delhi, pp. 9-10.[online].
Accessed 29 March 2014 from:
http://sol.du.ac.in/Courses/UG/StudyMaterial/16/Part1/ED/English/SM-1.pdf

5. Angel S. Recto, Foundations of Education, Historical, Philosophical, Legal, Theological, Philippine, Rex Book Store Inc. Vol. II, 2005, pp. 3.

6. Jakayo Peter Ocitti, African indigenous education. Nairobi: East African literature bureau, 1973.

7. Ki-Zerbo, J. (1990). Educate or perish: Africa impasse and prospects. Dakar: BREDA with WCARO, 1990, p. 27.

8. Mejai B. M. Avoseh, Proverb as Theoretical Frameworks for Lifelong Learning in Indigenous Education, Adult and Continuing Education Quarterly, 63(3) 2012 ,pp.236-250.

9. انظر بالتفصيل: سعيد المصري، إعادة إنتاج التراث الشعبي، كيف يتشبَّث الفقراء بالحياة في ظل النُّدرة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2012، ص 367-349.

10. Ibid. Pp. 3-4.

11. Ram Nath Sharma and Rajendra Kumar Sharma, History of Education in India, New Delhi, 1996, pp. 1-59.

12. Thomas H. C. Lee, Education in Traditional China: A History, Leiden, Koninklijke, Brill N V. 2000, pp. 1-40.

13. Allan Ornstein, Daniel U. Levine and Gerry Gutek, Foundations of Education, Wadsworth, Cengage Learning; 2010, pp.68-69.
14. Dennis Banda and William John Morgan, Folklore as an Instrument for education among the Chewa people of Zambia International Review of Education, DOI 10.1007/s11159-013-9353-5, Springer Science + Business Media Dordrecht 2013.
15. Burford, G., Ole Ngila, L., & Rafiki, Y. (2003). Education, indigenous knowledge and globalization. Science in Africa, 21 [online]. Accessed 29 March 2014 from: http://www.scienceinafrica.co.za/2003/march/ik.htm
16. Emile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, Translated from the French by Joseph Ward Swain, The Free Press,, New York, 1965, p. 236.
17. معنى الصُّفَّة: البيت الصيفي المسقوف بجريد النخل ونحوه. وصُفَّة المسجد: مقعد بالقرب منه مظلة. وكانت مدرسة الصُّفَّة غرفة متصلة بمسجد الرسول، خُصِّصت لسكن القادمين من خارج المدينة، ولفقرائها الذين لا يملكون مأوى. وكانت مدرسة نظامية تعلم القراءة والكتابة والشريعة والقرآن والتجويد. انظر:
ملكة أبيض، التربية في الوطن العربي، منظور قومي تاريخي، دمشق: وزارة الثقافة السورية، 2012.
18. سعيد المصري، الشرع يحكم في البادية، دراسة لعملية أسلمة المجتمع البدوي، ثقافات، جامعة البحرين، ع 25، يونيه 2013.
19. Dale F. Eickelman, Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable, Princeton University Press , 1992. Chap.3 and 4.
20. تيموثي ميتشل، استعمار مصر، ترجمة: بشير السباعي وأحمد حسان، ط 1، القاهرة، دار سينا للنشر، 1990، ص 136-131.
21. نفس المرجع، ص 125–128.
22. أحمد زايد، تناقضات الحداثة، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2006، ص ص 190 – 191.
23. انظر: محمد الجوهري، علم الفولكلور، الجزء الثاني: المعتقدات الشعبية، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1988.
24. Elizabeth Pilant, Folklore Contributes to the Curriculum, Educational Leadership; Apr1952, Vol. 9 Issue 7, pp. 429-433.
25. Jung Cheol Shin, Higher education development in Korea: western

university ideas, Confucian tradition, and economic development , High Education, 64, 2012. Pp. 65-66.

26. Simon Marginson, Higher education in East Asia and Singapore: rise of the Confucian Model, High Education, 61: , 2011, pp. 587–611
27. John F. Putnam, Folklore: A Key to Cultural Understanding. Educational Leadership. Mar1964, Vol. 21 Issue 6, p364-368.
28. C. Douglas Rider, Folklore and Educational Administration in Alaska: An Ethnographic Study of Rural School Administration, Research in Rural Education, Volume 1, Number 1, 1982 pp. 15 – 19.
29. Jimmy Ho-Man Lee, Fong-Loklee and Tai-Shing Lau, Folklore Based-Learning on Web: Pedagogy, Case Study and Evaluation, J. Educational Computing Research, Vol. 34(1), 2006, pp. 3-4.
30. يشمل التراث الثقافي Cultural Heritage -من وجهة نظر اليونسكو- التراث المادي وغير المادي، ويشمل كذلك التراث الطبيعي. وقد يمثل أصولًا يمكن نقلها، أو أصولًا غير قابلة للانتقال. وللتراث الثقافي قيمة كبيرة للحاضر والمستقبل في المجتمع. كما أن الوصول إلى التراث الثقافي والمحافظة عليه وحمايته وتعلمه تمثل مطلبًا أساسيًّا لتطور الشعوب وثقافتها.
31. على الرغم من اقتصار مفهوم التراث الثقافي لدى اليونسكو عام 1972 على التراث المادي القديم ممثلًا في الآثار والمباني والمواقع التاريخية، فإن اليونسكو تداركت ذلك فيما بعد عبر عديد من القرارات والتوصيات، وكذلك اتفاقية حماية التراث الثقافي غير المادي في أكتوبر عام 2003 لتضم في اهتمامها التراث غير المادي ممثلًا في العادات والتقاليد والمعتقدات والفنون والمأثورات الشعبية. وتنص الاتفاقية في المادة الرابعة عشرة على ضمان الاعتراف بالتراث الثقافي غير المادي واحترامه والنهوض به في المجتمع عن طريق برامج تثقيفية ونشر المعلومات خاصة للشباب وبرامج تعليمية وتدريبية وأنشطة تعزيز القدرات في صون التراث غير المادي من خلال الإدارة والبحث العلمي واستخدام وسائل غير نظامية لنقل المعارف وإعلام الجمهور بالأخطار التي يتعرض لها التراث غير المادي وتعزيز أنشطة التثقيف لحمايته. انظر مزيدًا من التفصيل في:

UNESCO, Text of the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage, October 2003: [online]. Accessed 22 March 2014 from: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00006

32. انظر مزيدًا من التفصيل في:

UNESCO, World Heritage Education Programme: [online]. Accessed 29 March 2014 from: http://whc.unesco.org/en/wheducation/

33. شبكة اليونسكو للمدارس المُنتسبة هي شبكة عالمية تضم 9566 مؤسسة تعليمية تعمل في 180 دولة، وأنشئت عام 1953. تعمل المؤسسات المنضمة إلى هذه الشبكة، التي

تتراوح بين مدارس التعليم قبل المدرسي والمدارس الابتدائية والمدارس الثانوية ومدارس التعليم المهني ومؤسسات إعداد المعلمين، على دعم التفاهم الدولي، والسلام، والحوار بين الثقافات، وتدعيم حقوق الإنسان والسلام وثقافة الحوار والتطبيق العملي للعلاقة بين التنمية المستدامة والتعليم الجيد، بالإضافة إلى حماية التراث وحماية الطبيعة:

Associated Schools Project (ASP net)[online]. Accessed 22 March 2014 from: http://www.unesco.org/new/en/education/networks/global-networks/aspnet/

كثير من الدول العربية مُنضمَّة لهذه الشبكة، ومنها مصر التي تشارك بعدد كبير من المدارس في مختلف المحافظات، ولديها موقع إلكتروني في الرابط التالي:

شبكة اليونسكو للمدارس المُنتسبة في مصر:

Accessed 22 March 2014 from:
http://portal.moe.gov.eg/AboutMinistry/Documents/schools%20final/index.html

34. UNESCO, World Heritage Education Programme: http://whc.unesco.org/en/wheducation/
35. Judit Emese Torgyik and János Tibor Karlovitz: Religious Issues in Multicultural Education. In Gabriella Pusztai (ed.) Religion and Values in Education in Central and Eastern Europe, Center for Higher Education Research and Development, University of Debrecen, 2008, P. 33.
36. Nelson, D., Joseph G. G., Williams, J., (1993) Multicultural Mathematics, Teaching Mathematics from A global Perspective, Oxford: Oxford University Press, 1993.
37. Jaap Van Lakerveld and Ingrid Gussen (Eds.), Acquiring Key Competences through Heritage Education, Brussels; Landcommanderij Alden Biesen, 2011, p.9.
38. Ian Pringle, Ekta Mittal and Mónica Valdés, (Eds.) Learning with Community Media; Stories from the Commonwealth and Latin America, Vancouver; Commonwealth of Learning, 2012, pp. 38-40.
39. Tim Copeland, Whose Monuments are they? Whose past is it? The multicultural use of monuments, in. Ministry of the Brussels (Belgium), Cultural heritage and its educational implications: a factor for tolerance, good citizenship and social integration, Cultural heritage, No. 36, Council of Europe Publishing, Brussels, 1998, pp. 39-40.
40. يُقصد بالأغراض السياحية توفير عمالة منتجة تعمل في مجال الصناعات الحرفية، أو

أي أنشطة خدمية وترفيهية في المناطق والمُنشآت السياحية التي يُقبل عليها السائحون.

41. Diana Owen, Citizenship Identity and Civic Education in the United States. Conference on Civic Education and Politics in Democracies: Comparing International Approaches to Educating New Citizens. September 26–October 1, 2004.p.2. [online]. Accessed 22 March 2014 from:
http://www.civiced.org/pdfs/OwenDiana.pdf
42. Halstead, J. & Taylor, M. 'learning and teaching about values: A review of recent research' in Cambridge Journal of Education, Vol. 30, No. 2, 2000, pp 169-202.
43. Curriculum Corporation, The Values Education Study, Commonwealth of Australia, 2003, p.2.
44. Clement A. Okafor, Oral Tradition and Civic Education in Africa, International Education Journal Vol 5, No 3, 2004, p.410.
45. Rachel A. Grant and Lewis Asimeng-Boahene, Culturally Responsive Pedagogy in Citizenship Education:Using African Proverbs as Tools for Teaching in Urban Schools, Multicultural Perspectives, National Association for Multicultural Education, 8(4), 2006, pp. 17–24
46. Ibid , p. 17
47. الوحدة في ظل التنوع كان يمثل شعار معاهدة تأسيس الاتحاد الأوروبي المادة 8-1 عام 2003. انظر وثيقة المعاهدة في المصدر التالي:
The European Convention ,Draft of Draft Treaty establishing a Constitution for Europe, CONV 850/03, Brussels, 18 July 2003.
48. Lockwood, A. (1993), 'A letter to character educators (various theories of moral education are questioned' in Educational Leadership, Vol. 5, No. 3, p 72
49. Curriculum Corporation, The Values Education Study, op cit. p. 35.
50. Ibid , p. 34.
51. Ibid , p. 58.
52. Gabriella Kiss: The Relationship between the New Trends of Socialization and the Results of Differentiated (Educational) Tasks of Educational Institutions. In Gabriella Pusztai (ed.) op cit., P.24.
53. Ibid , P.21.

الفصل الرابع

تراث المجتمع الإسلامي المُـتخيَّـل واستعادة الماضي

1- مقدمة

شهد المجتمع المصري على مدى ما يقرب من أربعة عقود مضت صعودًا قويًّا للحركة الإسلامية على مختلف الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. واستمر تأثير الجماعات الإسلامية والسلفية وجماعة الإخوان المسلمين بصورة مطردة سنة بعد أخرى حتى استطاع الإخوان الوصول إلى السلطة عام 2012 في انتخابات ديمقراطية، بموجب القُدرة الهائلة على الحشد الجماهيري المدعوم من كل أطياف الحركة الإسلامية في ذلك الوقت. ولم يمضِ عام واحد حتى فقدت جماعة الإخوان المسلمين السلطة تحت تأثير حشود جماهيرية مُعارضة لحكم الإسلاميين في يونية 2013. وبموجب تراجع الثقة الاجتماعية في حكم رجال الدين، فقدت كل تيارات وجماعات الإسلام السياسي كثيرًا من حضورها في المجال العام، وفقدت أيضًا قدراتها على الحشد والتعبئة والتأثير الاجتماعي الذي كانت تحظى به من قبل.

ولا يعني ذلك تراجع التوجهات الدينية لدى كثير من الفئات الاجتماعية في المجتمع المصري، بل لا تزال العلاقة بين الدين والمجتمع عميقة وقوية، بفضل ما أحدثته الحركة الإسلامية من تغيرات متراكمة عبر العقود الأربعة الماضية، في اتجاه أسلمة المجتمع المصري. وثمَّة تحولات حدثت وعلى نحو

متصاعد ومُتراكم عامًا بعد آخر نحو إضفاء الطابع الإسلامي على كثير من الممارسات والأفعال والأبنية الاجتماعية، في الحياة الخاصة والعامة على السواء. وهذا ما يدعو إلى ضرورة مراجعة وتقييم الآثار التي أحدثتها الحركة الإسلامية على صعيد الأسلمة، ودور الدين في المجتمع، خلال العقود الماضية. ومن المهم أيضًا فهم توابع التقهقر المفاجئ للحركة الإسلامية بعد 30 يونيه 2013 من منظور تحليل ما آلت إليه عمليات التخيل الاجتماعي، التي مُورست من جانب كل التيارات الإسلامية لتشكيل يوتوبيا إسلامية حول بناء المجتمع الإسلامي المُتخيَّل وتفعيله في الواقع.

وتنطوي فكرة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل على مجموعة من التصورات الذهنية المنشودة للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي تستند في الأساس إلى تأويلات محددة لنصوص دينية بعينها. وما مظاهر الأسلمة التي تشهدها جوانب الحياة المختلفة في أرجاء المجتمع المصري إلا تجليات واضحة لعمليات تجسيد واقعية لهذه الصور الذهنية؛ ذلك أن التصورات الدائرة حول المجتمع الإسلامي المنشود، التي ترتكز على حجج وأسانيد تأويلية لنصوص أصلية من التراث الإسلامي، تُنتج من قِبَل مُنظِّري الحركة الإسلامية. ويتم تحويل تلك التصورات، بفضل جهود النشطين الإسلاميين، إلى واقع في حياة الناس. ولهذا يتغير المجتمع تدريجيًّا في اتجاه الأسلمة على قدر ما يُبذَل من جهد في تفعيل العلاقة بين التراث الديني القديم والواقع الاجتماعي المتجدد، وذلك من جانب الحركة الإسلامية -بتياراتها المختلفة- وكل أشكال الحضور الديني، الرسمي وغير الرسمي، في المجال العام.

وقد سبق للحركة الإسلامية أن لعبت دورًا مؤثرًا في إحداث تغيرات فعَّالة، على مدى سنوات عديدة، صوب الهدف الذي سعت إليه، ولا أظن أنها ستحيد عنه أبدًا، وهو تكوين مجتمع إسلامي متكامل على أنقاض المجتمع القائم. ويتم ذلك بأساليب وطرق مختلفة، سواء من خلال الإصلاحات الاجتماعية التدريجية الهادئة، أو التغيرات السياسية المباشرة والعنيفة.

ومن الواضح أن دلائل الأسلمة في الحياة الخاصة لا تزال واضحة مثل: تزايد الاهتمام بالعبادات والممارسات والطقوس والشعائر الدينية، كالحرص الشديد علي الصلوات والحضور إلى الصلاة بالمساجد، والصوم، وحضور حلقات الدرس الديني، والمُداومة على قراءة القرآن خلال الصيام، بالإضافة إلى الحج والعمرة. ومن دلائل الأسلمة أيضًا الحرص المستمر على ربط السلوك بأحكام النصوص الدينية وتنامي دور الإفتاء في كثير من التفاصيل الخاصة بالحياة اليومية للناس، والرغبة المحمومة لدى بعض الفئات للعيش بمقاييس النص الديني كما الحال في الملبس والمأكل وعادات الميلاد والزواج والوفاة، والتسمية، وأنماط التفاعل والممارسات الحياتية اليومية، ولغة الخطاب في الحياة اليومية، والاحتفالات العائلية، والصحة والمرض ومظاهر التداوي بالقرآن.. إلخ.

وعلى مستوى الحياة العامة، كان هناك توجُّه إسلامي مُتنامٍ للحركة الإسلامية منذ أوائل التسعينيات للتوغل في مؤسسات المجتمع المدني والسيطرة على النقابات المهنية بالوسائل الديمقراطية، وذلك بهدف استراتيجي، وهو السيطرة الفعلية علي القُوى الانتخابية وإحكام القبضة

على صندوق الانتخابات، على نحو ما دلَّت الشواهد السياسية العديدة على ذلك فيما بعد. وكانت هناك مؤشرات على تزايد التوجه الإسلامي في المؤسسات الخدمية كالمدارس والبنوك ومكاتب الصرافة، والأنشطة التجارية، وبعض وسائل التثقيف والترفيه والتسلية والاحتفالات العامة، وتجمعات الصلاة بأماكن العمل والأماكن العامة، والتجمعات الدينية وحلقات الدرس التي تُمارس من خلال الجمعيات الخيرية والجمعيات الدينية بالمساجد، وانتشار شركات الإنتاج الفني ودور النشر التي تُروِّج للدُّعاة الجُدُد. بالإضافة إلى كثافة التوجه الديني الإسلامي في برامج وأنشطة وسائل الإعلام سعيًا للتأثير في الرأي العام واستقطاب التأييد الشعبي على أوسع نطاق.

الآن، تغيَّرت بعض مظاهر الحضور الديني في المجال العام من خلال عملية تقودها الدولة للسيطرة على المجال الديني[1]، وتعزيز حضور المؤسسات الدينية الرسمية في المجال العام، وفق ضوابط يجري الإعداد لها، سعيًا لملء الفراغ الذي أحدثه تراجع حركات الإسلام السياسي، وأملًا في أن تحل المؤسسات الدينية الرسمية محل المؤسسات غير الرسمية لتيارات الإسلام السياسي. وعلى الرغم من وجود اختلافات كبيرة بين هذين النوعين من المؤسسات في طرق التفكير والعمل الدعوي ومستوى تنشئة الكوادر الدينية، فإن ثمَّة قاسمًا مشتركًا بينهما في طبيعة العقلية الدينية المؤمنة بأن الدين منهج حياة متكامل، وأن كل جهود الدعوة الإسلامية تدور حول استعادة الماضي الإسلامي، وأن الدُّعاة والوعاظ ينبغي أن يتمتعوا بسلطة روحية في بناء البشر. وقد ساهم الدعم السياسي الكبير لتلك المؤسسات الدينية الرسمية في تدعيم هذا النمط

من العقلية الدينية المؤمنة في جوهرها بأهمية استعادة الماضي من قلب التراث الإسلامي. ولهذا تظل فكرة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل فاعلة بقوة في كل صور الحضور الديني، الرسمي وغير الرسمي، داخل المجال العام.

وفى ضوء ذلك تسعى هذه الدراسة إلى التعرف على إسهام الحركة الإسلامية في إنتاج رُؤى حول المجتمع الإسلامي المأمول من واقع جدل العلاقة المستمرة بين التراث الديني القديم والواقع الاجتماعي المتغير، وكذلك التعرف على العمليات التي يجري بموجبها تجسيد هذه التصورات في الواقع المصري.

ومن ثمَّ نعرض فيما يلي إطلالة نظرية حول فكرة المجتمع المُتخيَّل وآليات تفعيلها في الواقع، يلي ذلك تحليل ديناميكية مشروع حركات الإسلام السياسي في سعيها إلى تكوين مجتمع إسلامي جديد، وطبيعة هذا المجتمع الجديد ومسارات الوصول إليه، وتقييم حصاد تجربة الإسلام السياسي في عملية استعادة الماضي من قلب التراث الثقافي الإسلامي القديم.

2- مفهوم المجتمع المُتخيَّل: إطلالة نظرية

يُعرف المجتمع المُتخيَّل (imagined society) بأنه كيان ثقافي مُصطنع يعتمد على مجموعة من الصور الذهنية حول نمط مفضل من العلاقات الاجتماعية والمؤسسات وقواعد السلوك التي تتَّسق مع قيم ومعتقدات

وتوجهات محددة. وتعمل هذه الصور على توحيد انتماء مجموعة من الناس حول ثوابت تلك القيم والمعتقدات، كما تنشأ الصور المُتخيَّلة من خلال إحياء رموز وتصورات وممارسات من التراث الثقافي وإعادة توظيفها في عمليات التغير الاجتماعي الهادفة لخلق مجتمعات منشودة. ومن الناحية الإجرائية يمكن استخدام مفهوم المجتمع المُتخيَّل ليُغطِّي تصورات تتعلق بممارسات ممكنة في مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية، والعائلية والدينية والثقافية في المجتمع. وبالتالي تبتعد الممارسات التخيُّلية عن التحليق في فضاءات المُثُل العُليا المعيارية غير القابلة للتطبيق في الحياة الإنسانية.

ويمكن للصور الذهنية بشأن المجتمعات المُتخيَّلة أن تتكون في أُطُر ثقافية مختلفة: عرقية/ إثنية، ودينية، وإيديولوجية.. إلخ. وأن تصبح تلك الصور أداة من أدوات التغير الاجتماعي في المجتمع الحديث. وتمثل الحركات الاجتماعية إطارًا مهمًّا في تكوين صور ذهنية حول المجتمعات المُتخيَّلة وبرامج عمل في تفعيل تلك الصور في الواقع؛ بما يعني أن حشد التأييد الشعبي حول صور محددة لمجتمع جديد يجري تشكيله، وعمليات التعبئة الاجتماعية حول المجتمع المنشود، تُعد جزءًا لا يتجزأ من فعاليات الحركات الاجتماعية، وهذا يعني أن ممارسات التخيل الاجتماعي على هذا النحو تُعد جزءًا لا يتجزأ من محاولات تغيير الواقع الاجتماعي؛ فالحركات الدينية عمومًا، والإسلامية على وجه الخصوص، تقوم بتطوير عالم تصوراتها بشأن المجتمع الإسلامي المنشود من قلب التراث الديني القديم الذي يُعاد إحياؤه من جديد. وبقدر ما تنجح الحركات الدينية في تحقيق مكاسب اجتماعية وسياسية على أرض الواقع،

فإن الأحلام والتخيُّلات ذات المرجعية الدينية بشأن المجتمع المنشود تجد طريقها إلى التطبيق العملي.

وظهر مفهوم الخيال الاجتماعي في الستينيات من القرن الماضي. وعلى مدى أكثر من ثلاثين عامًا مضت، بُذِلَت محاولات جادة في تأصيل هذا المفهوم بفعل جهود الأنثروبولوجيين وعلماء السياسة والمؤرخين. وقد أثمر ذلك مجموعة من التصورات والأفكار المهمة حول أبعاد وخصائص عملية التخيل الاجتماعي من ناحية، وعمليات تجسيد الخيال الاجتماعي علي أصعدة اجتماعية وثقافية وسياسية من ناحية أخرى. وفيما يلي أُلقي الضوء حول هذه التصورات، والهدف من ذلك بيان طبيعة الإسهام الذي يمكن أن يقدمه هذا البحث في خضم الجدل الدائر حول الخيال الاجتماعي بصفة عامة، والمجتمع الإسلامي المُتخيَّل بصفة خاصة.

1-2 أبعاد وخصائص عملية التَّخيُّل الاجتماعي:

ينتمي مفهوم الخيال الاجتماعي في الأساس إلى مجال الأنثروبولوجيا في اهتمامها بالمعاني وأنظمة الدلالة والرموز، وخصوصًا فيما يتعلق بالبُعد الاجتماعي لتكوين الرموز وتداولها وتغيرها عبر الزمن. وترجع الجذور الفكرية لمفهوم الخيال الاجتماعي إلى التراث الفينومنولوجي في الفلسفة والعلوم الاجتماعية. ففي عام 1940 كتب جان بول سارتر عن فينومنولوجيا الخيال من خلال مفهومه عن الوعي المصور، أي الرموز والتمثلات والتصورات الرمزية والمشاعر السياسية التي ينتج بها الناس وجودهم، وقد استند سارتر إلى التفسير الفينومنولوجي للخيال موضحًا أن هذه التصورات

المُتخيَّلة تنشأ وتتطور وفقًا لقوانين خاصة بالوعي، فما من صور خيالية تقبع داخل العقل، وإنما هناك وعي مُتخيَّل يتعلق بذوات واعية، ويمكن أن يتجاوز الواقع إلى آفاق ممكنة[2].

ويرجع أول استخدام لمفهوم الخيال الاجتماعي في العلوم الاجتماعية إلى كاستورياديس (Castoriadis) عام 1964 عندما ربط بين التصور الفينومنولوجي للخيال وفكرة ماكس فيبر عن «نسج المعنى»، وهي الفكرة القائلة إن «الإنسان يتشبَّث بشبكة المعاني التي ينسجها بنفسه». واعتبر كاستورياديس أن الإنسان كائن مُتخيِّل، قادر على صُنع حياته بموجب القدرة على الخيال، وفي نظره، يُعد الخيال الاجتماعي أداة أساسية في تكوين المعاني والعيش بها، بحيث ترقى إلى مستوى الواقع في حياة الإنسان من خلال التغيرات الاجتماعية، وبالأخص التغيرات الثورية التي تحدث بفعل ما أطلق عليه «الدور الإبداعي للخيال الراديكالي» [3](radical imagination).

لقد اكتسب مفهوم الخيال الاجتماعي طابعًا فينومنولوجيًّا داخل علم الاجتماع، من خلال سيطرة النزعة التصورية الاجتماعية (Social Constructions)، التي ارتبطت بإسهامات بتربيرجر (Berger) وتوماس لوكمان (Luckmaun) في كتابهما عن التصور الاجتماعي للواقع عام 1966[4]. ويعتمد هذا الاتجاه على فكرة أن البشر يسهمون بشكل إيجابي وخلاق في خلق المجتمع الإنساني؛ فهم يتصورن العالم باعتباره شيئًا صُنع أو اختُرع، وليس شيئًا مُعطًى أو موجودًا من قبل، أو أمرًا مُسلَّمًا به. ومن هذا المنطلق، تمثل العوالم الاجتماعية شبكات تفسيرية، نُسِجَت بواسطة الأفراد والجماعات[5].

وقد طوَّرت التفاعلية الرمزية هذه الأفكار في اتجاه الدور الخلَّاق للفعل الاجتماعي في تشكيل الواقع، بما يتجاوز الحدود البنائية التحكُّمية.

وفي إطار التحليل الفينومنولوجي للخيال الاجتماعي كممارسة معرفية اعتبر بول فين (Veyne) أن الحقائق ما هي إلا تخيُّلات من صُنع البشر؛ فالحقائق الاجتماعية لا يعثر عليها الناس، وإنما يصنعونها في مُخيِّلتهم؛ فالتَّخيُّل عملية مُركَّبة من الخلق الدائم دون نموذج مُسبق. والناس عندما يصنعون وجودهم، فهم بذلك يُمارسون الخيال الاجتماعي. وأشار فين إلى أهمية فهم الأوعية الخيالية، التي يُمارس الخيال داخلها في صورة أديان أو آداب أو سياسات أو سلوكيات.. إلخ[6].

لقد كانت فكرة الدين كوعاء خيالي محورية في الأنثروبولوجيا التفسيرية عند كليفورد جيرتز (Geertz)؛ ففي عام 1968 قدَّم جيرتز دراسة أنثروبولوجية مقارنة للتغيرات التي طرأت على الممارسات الدينية الإسلامية في إندونيسيا والمغرب، على مدى خمسة وسبعين عامًا مضت. وحسب تعبير جيرتز، فالدين مؤسسة اجتماعية والعبادة نشاط اجتماعي والعقيدة قوة اجتماعية. ومن ثمَّ فإن تحليل التغيرات التي تطرأ على الممارسات الدينية لا تعني الرجوع إلى النصوص الدينية الأصلية ومآثر الوحي، وإنما تقتضي كتابة تاريخ اجتماعي للخيال. لهذا حاول جيرتز دراسة طبيعة وتطور أساليب التدين والطريقة التي تأسَّست بها المفاهيم الخاصة بالألوهية، وأسلوب التزام الناس بها، وقبولهم لتلك المفاهيم في بلدين يخضعان لتأثيرات ثقافية واجتماعية مُتباينة[7].

وفي عام 1969 أكد بيتربيرجر، في مؤلفه «الحقيقة الاجتماعية للدين» أن البشر يحتاجون إلى مظلة مقدسة كي تجعل الحياة ذات معنى؛ لأن غياب المعنى يُعد تهديدًا لحاجتنا إلى عالم مُتَّسق[8]؛ مما يعني أن نسج المعاني المرتبطة بالدين في الحياة الاجتماعية، يُمثِّل نوعًا من الخيال الاجتماعي، يُضفي على الحياة معنى، ويحول دون التنافر بين ما يسلكه البشر وما يعتقدون فيه؛ فإما أن تتسق الأفعال وفقًا للمعتقدات، أو يغير البشر في معتقداتهم بما يتماشى مع سلوكهم، وكل ذلك يرتبط بالطابع الاجتماعي للخيال في الحياة الإنسانية.

وقد تأثَّر بعض المؤرخين بهذه الأفكار منهم كروزيه (Crouzet)، الذي ذهب إلى القول إن التخيل محرك التاريخ، ودلل كروزيه على ذلك بسرده لمذبحة السان بارتليمي عام 1572 بفرنسا، التي ارتكبها الكاثوليك ضد البروتستانت بإيعاز من الملك شارل التاسع. وحسب رواية كروزيه، كانت التخيلات تحرك الصراعات الدينية والسياسية في فرنسا وأوروبا خلال القرن السادس عشر، بما يعني أن الأحداث التاريخية في الغالب يصنعها الخيال[9].

من هذا المنطلق قدَّم بعض علماء الاجتماع والمؤرخين الجُدُد شواهد من التاريخ الاجتماعي والثقافي على الدور التاريخي لفكرة المجتمع المُتخيَّل. ففي كتاب هوبسباوم (Hobsbawm) ورانجر (Ranger) عام 1983 بعنوان اختراع التراث (Invention of Tradition)، تصورًا ضمنيًّا لارتباط عملية تجديد التراث بالخيال الاجتماعي. ويتضح ذلك من خلال عدَّة خصائص للتخيل أهمها: إحياء قيم وتقاليد من الماضي، والعمل على تكرارها، وإضفاء

الطابع الطقسي عليها. بالإضافة إلى الاعتماد على تفسيرات محددة للماضي تستند إلى مرجعيات ثقافية. ويمكن تجسيد هذه التفسيرات في رموز سياسية تعمل على بناء الدولة الحديثة[10].

وفي العام نفسه (1983) صدر كتاب أندرسون (Anderson) بعنوان المجتمعات المُتخيَّلة (Imagined Communities)، لوصف الكيفية التي جرى بمقتضاها ابتكار الأُمَّة وتطويرها في سياقات اجتماعية وثقافية مختلفة. وكانت نقطة انطلاق أندرسون تتمثل في أن المجتمع المُتخيَّل عبارة عن كيان ثقافي مُصطنع (Cultural Artifact). وقد حدَّد أندرسون أربع خصائص للمجتمع المُتخيَّل بالتطبيق على الأُمَّة، وذلك على النحو التالي:

أ- إنه كيان خيالي يعتمد علي صورة ذهنية تجمع بين أعضاء هذا المجتمع؛ فالناس، الذين ينتمون إلى أُمَّة مُتخيَّلة، حتى ولو كانوا أصغر عددًا، لا يعرفون بعضهم بعضًا عن قُرب، ولم يحدث بينهم أي تواصل مباشر. ولكن الصورة، التي توحدهم، وتُضفي على انتمائهم رابطة عضوية، هي التي تسكن فقط في أذهانهم. فالمجتمعات، بحسب هذه الرؤية، لا وجود لها من الناحية الواقعية، فهي تُخْتَرَع أو تُخْتَلَق ووجودها خياليًّا فقط.

ب- المجتمع المُتخيَّل كيان محدد في إطار بعينه، وليس مُطلقًا؛ فالأُمم، مهما كَبُر حجمها، لها حدود اجتماعية وثقافية ومكانية محددة، ولا توجد أُمَّة تتخيل ذاتها مرتبطة بعموم الجنس البشري[11].

ج- المجتمع المُتخيَّل كيان له سيادة (Sovereign)، على أساس أن الأُمَّة

المُتخيَّلة تحكم بالحرية، ويتمثل شعار ورمز هذه الحرية في دولة ذات سيادة.

د- هذا الكيان المُتخيَّل، ذو السيادة، يُتخيَّل كمجتمع تسود بين أعضائه أحاسيس ومشاعر مُفعمة بالرفقة (Comradeship) العميقة أو المعيَّة المتأصلة في إطار أفقي؛ أي إنه شعور يتخلل عديدًا من السكان الذين يعيشون في سياق زمني واحد حتى ولو تباعدت بهم الأمكنة. ومهما كانت صور عدم المساواة القائمة في هذا المجتمع، فإن ثمَّة إحساسًا عميقًا بالعلاقة الحميمة الأشبه بالأُخوَّة فيما بين أعضاء هذا المجتمع. وتُدرك هذه العلاقة على نحو مُتخيَّل، وهي التي تفسر لنا استعداد المرء للموت في سبيل تلك الخيالات المتجذرة في أعماقه[12].

ويُشير أندرسون إلى أن التقدم التكنولوجي في عالم الطباعة أتاح الفرصة لنشر الكتب والمجلات بين الناس في مختلف الأماكن التي تعيش فيها الأُمَّة الواحدة. وأدَّى ذلك إلى تكوين صورة للأُمَّة، واضحة المعالم، باعتبارها مجتمعًا واحدًا يعيش أفراده في مكان وزمان واحد. ومن خلال لغة الصحافة، التي تُخاطب الناس بمفردات واحدة وهموم ومشكلات مشتركة، هذه اللغة ساهمت في بناء شعور مشترك لدى هؤلاء الناس، أطلق عليه أندرسون مصطلح «الآنية» (Simultaneity)، أو التزامن والشراكة والمعيَّة؛ بمعنى أن الناس يرون حياتهم اليومية من خلال هذه اللغة المشتركة، باعتبارها مُوازية ومُتزامنة مع حياة آخرين مثلهم في مجتمع واحد، من حيث الزمان والمكان[13].

وتضيف بعض الدراسات أبعادًا أخرى للخيال الاجتماعي، منها: التوجه النقدي للمجتمع القائم، وعدم اكتمال الخيال؛ حيث إنه لا يتشكل دفعة

واحدة، وإنما هو عملية معقدة وغير مكتملة دائمًا. ولهذا يُنظر إلى التصورات والممارسات الخيالية بأنها ملتبسة، أي إنه يمكن استخدامها بطرق مختلفة ولأغراض متعددة، بعضها سيئ، والبعض الآخر خيِّر؛ فالصور الخيالية قابلة للتحول إلى عكس ما تذهب إليه، بفعل الدور المعقد والمتغير للسياسة. وهذا ما يعزز القول إن الخيال الاجتماعي لا يُعد شيئًا مُغايرًا للحقيقة، ولكنه ينطوي على العجز عن التمييز بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي، وأن التباس التصورات المُتخيَّلة وتعدُّد معانيها هو الذي يجعل من الممكن إعادة تفسيرها، وبالتالي يسمح ذلك بتنوع قراءتها. وفي المقابل، فإن إعادة التفسير تُنتج بدروها معاني متعددة[14]. ويضيف بيار ثلاثة أبعاد أخرى للخيال الاجتماعي، وهي: قابليته للاستعارة الثقافية، فالخيال السياسي يمكن أن يستعير من عالم الأسرة والقرابة والدين والرياضة والمناخ الدولي.. إلخ، تصورات معرفية ورمزية لتعزيز الصور المُتخيَّلة، وعدم قابلية الخيال الاجتماعي للتحكم أو السيطرة النهائية، أو حسب تفسير بيار «استحالة ترويض الخيال وعدم قابليته للاختزال حتى ولو كان النشطاء السياسيون المؤمنون بهذا الخيال قابضين على الأوضاع السياسية». ولا ينفصل الخيال الاجتماعي عن النواحي المادية في المجتمع؛ أي إن الخيال لا يُحلِّق في الفضاء، بل له صلة بما يحدث في الواقع[15].

إن صلة الخيال الاجتماعي بالواقع هي التي تجعل منه موضوعًا مهمًّا في بحوث علم الاجتماع المعرفي الجديد. فالصور المُتخيَّلة تشمل معارف وتتخذ أشكالًا وممارسات (كالخطابات السياسية، والخطابات الثقافية، والتنظيمات

المسؤولة عن إنتاج المعرفة). ويُحصَل على هذه المعارف وتُحفظ وتُنظَّم وتُتداول بطرق وأساليب محددة، وتقوم جماعات اجتماعية بهذا الدور، عبر ما تبذله من جهد في الحفاظ على ذاكرتها الجماعية وتعديل هذه الذاكرة وإضفاء طابع الجدة والأصالة عليها. ولكل هذه الاعتبارات فإن دراسة الخيال الاجتماعي تُعد موضوعًا محوريًّا في علم الاجتماع المعرفي[16]. ولكن ألا يؤدي ذلك إلى الخلط بين مفهوم الخيال الاجتماعي ومفاهيم أخرى مُتداخلة معه مثل الإيديولوجيا واليوتوبيا؟

وفي الواقع، فإن الخيال الاجتماعي لا يُرادف الإيديولوجيا السياسية، التي تُتَبنَّى بوعي وبقصد؛ لأن الخيال عملية أكثر ارتباطًا بالموروث الثقافي الواسع، وتختلط فيه الجوانب القصدية بالجوانب الأخرى التلقائية أو غير المقصودة. ومع ذلك ثمَّة علاقة بين الخيال والإيديولوجيا، وخصوصًا عندما يتحدد الخيال الاجتماعي بإطار إيديولوجي يُضفي على مفردات الخيال الاجتماعي هوية محددة. وبطبيعة الحال، فإن مرونة الخيال وانفتاحه على الواقع قد تصطدم بثوابت إيديولوجية مغلقة، وربما يؤدي الصراع بين الإيديولوجيا والخيال الاجتماعي إلى توقف القدرة على الخيال، أو ربما إمكانية تحرر الخيال من أسر الإيديولوجيا.

وفي كتاب «الإيديولوجيا واليوتوبيا» عرَّف مانهايم اليوتوبيات، بأنها أفكار تسمو وتتفوق علي الوضعية الاجتماعية؛ فهي أفكار وحالة عقلية لا تتطابق مع الواقع، الذي تحدث فيه، ولا تنسجم معه. وفي هذه الصدد يختلف مفهوم المجتمع المُتخيَّل عن مفهوم اليوتوبيا (Utopia)؛ ذلك أن الأفكار

تصبح طوباوية عندما يتوفر فيها شرطان أساسيان: الأول التعارض المباشر مع الواقع، والثاني عندما تنتقل من مستوى الأفكار إلى الأفعال عبر تحطيم النظام القائم. وهذا يعني أن اليوتوبيا تملك إمكانيات ثورية لتجاوز الواقع الراهن على عكس الإيديولوجيا التي ترتبط بالواقع الراهن[17]. أما فكرة المجتمع المُتخيَّل فهي تتَّسع إلى مدى أوسع من مجرد إحداث تغيرات ثورية؛ فهي تستوعب سيناريوهات مختلفة ومرنة في الوصول إلى المجتمع المنشود، سواء في إطار تغيير الواقع الراهن جزئيًّا ومرحليًّا بأدوات التغيير الهادئة المختلفة، أو باللجوء إلى وسائل عنيفة وثورية. بالإضافة إلى كون فكرة المجتمع المُتخيَّل قد تضيق أو تتسع بحسب الإطار المرجعى الذي تستمد منه مقوماتها، كما أنها تنطوي على تصورات وأدوات متعددة لتجسيد هذه التصورات في الواقع بطرق وأساليب شتَّى تختلف من سياق اجتماعي وثقافي إلى آخر، وبحسب تجارب الشعوب المختلفة عبر الزمن. مع الأخذ في الاعتبار أن فكرة المجتمع المُتخيَّل، حين ترتبط بمنظومة عقائدية، فإنها تتفوق على الإيديولوجيات واليوتوبيات بصفتها الدينية، التي تجعل تحقيقها فرضًا وواجبًا مُقدَّسًا، ومعارضتها كُفرًا وخروجًا على شريعة السماء.

على أي حال فالإيديولوجيات تتضمَّن رُؤى ثابتة تتَّسم بقدر من الجمود وعدم المرونة، كما أن اليوتوبيات تتَّسم بالمثالية حتى ولو كانت مرجعية أساسية لطبقة أو حركة ثورية. أما صور المجتمع المُتخيَّل فهي بمثابة نسق مرن ومفتوح علي الفكر والواقع المتغير معًا. وعلى الرغم من أن الصور المُتخيَّلة تُنتج من نصوص وتُعرض في نصوص تراثية، فإنها أشبه في

ديناميكيتها بالكائنات الحية -إن جاز التعبير- تتغير وتتعدل باستمرار خلال التلقى في رحلتها من قلب عمليات إنتاج الفكر داخل التراث القديم إلى عالم الواقع المتجدد. وهذا يدعونا إلى الحديث عن طبيعة وحدود عمليات تجسيد التخيلات في الواقع.

2-2 عمليات تجسيد الخيال الاجتماعي:

يُقصد بعمليات تجسيد الخيال الاجتماعي، في أبسط معانيها، انتقال التصورات المعرفية والرمزية من مجال المعنى النظري إلى مجال الفعل والممارسة. بعبارة أخرى، فإن تجسيد الصور المُتخيَّلة عن المجتمع المُتخيَّل يعني تطبيقها في الواقع العملي ووضعها موضع التنفيذ، بحيث تصبح جزءًا من حياة الناس. ويصاحب عملية التجسيد إعادة تفسير للصور المُتخيَّلة، لكي تحتفظ بعلاقة مرجعية مع الأفعال، والممارسات المعبرة عنها. وقد انحصرت اهتمامات الجدل النظري والدراسات الإمبيريقية، بشأن عمليات تجسيد الخيال الاجتماعي، في ثلاثة أشكال بارزة، وهي: تكوين الهويات الثقافية للجماعات العرقية والدينية، وتشكيل المجتمع السياسي المُتخيَّل بالتطبيق علي نشأة الدولة – الأُمَّة، وتكوين الحركات الاجتماعية الجديدة في إطار المجتمع المدني النشط.

فيما يتعلق بتكوين الهوية، حلَّل بيار بعض الممارسات الثقافية بوصفها رموزًا للهويات في مجالات تصفيف الشعر، ونمط الثياب وممارسات الطهو. وأراد بذلك أن يوضح كيف تصبح هذه الممارسات تعبيرًا عن رموز سياسية تعكس الرغبة في تأكيد الهوية؛ فالرموز هي شكل من أشكال التمايز وتحقيق

التماثل داخل إطار الجماعة، وتوثيق الروابط فيما بين أعضائها[18].

وتتَّسم الممارسات الثقافية التخيلية الخاصة بالهوية بعدَّة ملامح أهمها: الادِّعاء بالعودة إلى المنابع الأصلية لثقافة الجماعة، والزعم بأنها تشكل النواة الصلبة والأساسية لتراثها. وعلى ضوء ذلك يُنظر إلى الآخرين على أنهم يختلفون جذريًّا في ثقافتهم عن أعضاء الجماعة التي تتمركز حول هوية محددة. ومن خلال هذا التباين ترتكز الهوية على مبدأ استبعاد الآخرين والنظر أحيانًا إلى أي تبادل ثقافي باعتباره نوعًا من الاغتراب أو فقدان المعايير (anomie)، أو تلويث النقاء الثقافي. وقد يصل تخيل ممارسات الهوية كما لو كانت رداءً أو أثاثًا سابق التجهيز يمكن تجميعه بكل يُسر. وتفرض الهوية الثقافية تلك الممارسات بوسائل متعددة بالترغيب والترهيب والقمع والإلحاح المستمر. وتعتمد الهويات الثقافية علي إعادة قراءة للماضي لا تخلو -أحيانًا- من الخداع في سرد التاريخ الثقافي والأمجاد الماضية. وقد يلعب النسيان دورًا مهمًّا في إعادة قراءة الماضي، وللمحافظة على النقاء الأصلي للهوية من أي اعتداء ثقافي خارجي، فإن ممارسات تجسيد الخيال القائم على الهوية تعمل على إضفاء طابع الأصالة على التراث الثقافي للجماعة. وقد يصل التشبُّث بهذا التراث إلى القدر الذي يجعل التمسك بهوية محددة أشبه بالهذيان الذي يمتص الطاقة السياسية على التغير. ويتمثل ذلك في الأحلام المُفرطة، والإغراق الشديد في الماضي، والعجز عن التمييز بين ما يعود إلى الماضي وما ينبغي أن يتصل بالحاضر[19].

أما فيما يخص المجتمع السياسي المُتخيَّل، فقد ساهم كتاب أندرسون عن

المجتمع المُتخيَّل في تعميق فهمنا لعملية تجسيد الخيال الاجتماعي وتطوره وأدواته. ففي دراسته حول الأُمَّة والقومية، انصب اهتمامه في الأساس حول أمم قائمة بالفعل، نشأت واستمرت وتطورت، استنادًا إلى نوع من الخيال الاجتماعي والسياسي المندمج بالموروث الثقافي لهذه الأمم. وقد دفعه ذلك إلى دراسة الطريقة التي تبدو بها الأُمَّة كيانًا مُتخيَّلًا والعوامل الاجتماعية والثقافية التي أثَّرت على نشأة الأمة. واتخذ أندرسون من التاريخ الاجتماعي والثقافي والسياسي مجالًا لدراسته، ليحلل ما حدث للأمم، مشيرًا إلى تطور الأُمَّة -كمجتمع مُتخيَّل- في ثلاثة أشكال: القومية الكريولية (Creole)[20] التي عزَّزت مصالح جماعات المستوطنين المنحدرين من أصول أوروبية في الولايات المتحدة، والقومية الشعبية في أوروبا، والتي اعتمدت علي البرجوازية، والقومية الرسمية التي نجحت فيها الدولة في تكوين الأُمَّة وتوحيدها في رموز سياسية. واهتم أندرسون بأدوات تجسيد الخيال الاجتماعي متمثلة في الدولة والتكنولوجيا والرأسمالية وأدوات الإنتاج الثقافي واللغة والنُصُب التذكاري، وكل مظاهر الطقوس السياسية التي تعزز ما يسمى إضفاء طابع كنسي على الرموز المدنية وعبادة الأُمَّة بدلًا من عبادة الرموز الدينية[21].

وفيما يتعلق بالحركات الاجتماعية الجديدة، هناك بعض الكتابات تحلل ظاهرة تحلل الطبقات في المجتمع الحديث، باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من نشاط المجتمع المدني الساعي إلى تكوين مجتمعات جديدة مُتخيَّلة[22]. فقد ساهمت وسائل الاتصال الجماهيري وثقافة الاستهلاك والعولمة في تمييع الحدود الطبقية، وتغيير نظرة الناس إلى أنفسهم بعيدًا عن الانتماءات

الطبقية بأدواتها التقليدية، واللجوء إلى انتماءات جديدة، مثل: جماعات حماية البيئة، وجماعات الخضر، وجماعات السلام، وتحرير المرأة.. إلخ. وهؤلاء ينظمون أنفسهم في كيانات وتجمعات، ويبذلون جهدًا كبيرًا في إنتاج تصورات معبرة عما يجول بخاطرهم من صور للحياة المنشودة، ويعقدون لقاءات، يجسدون، بمقتضاها، ممارسات جديدة في سلوكياتهم وعادات، وأذواق، واهتمامات ومصالح مشتركة. وجميعهم يأملون في مجتمع جديد مُتخيَّل مختلف عن المجتمع الراهن، مجتمع تصبح فيه البيئة نظيفة أو يسود فيه السلام أو تسود فيه المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة.. إلخ. وقد دفع ذلك إلى القول إن الحركات الاجتماعية الجديدة تتمحور حول تصورات المجتمعات المُتخيَّلة، وتعمل على تجسيد هذه التصورات في الواقع[23].

هذه الأطروحات النظرية مهمة للغاية في تفسير فكرة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل. وقبل أن ننتقل إلى تحليل دور الإسلام السياسي في ممارسة الخيال الاجتماعي، يتعين التوقف عند ملاحظتين أساسيتين:

الملاحظة الأولى: إذا كانت دراستنا تستعير مفهوم المجتمع المُتخيَّل من دراسة أندرسون، إلا أن ذلك لا يعني تطبيقًا كاملًا وحرفيًّا للمنهج الذي استخدمه أندرسون في فهم تجسيد الخيال الاجتماعي. فقد كانت دراسة أندرسون تاريخية في الأساس، بينما تهتم دراستنا بالمشهد المعاصر للحركة الإسلامية، في إنتاجها لتصورات حول المجتمع الإسلامي المُتخيَّل وتفعيله في الواقع المعاصر. صحيح أن ممارسة الخيال الاجتماعي بشأن المجتمع الإسلامي بدأت منذ العشرينيات من القرن الماضي ولا تزال ممتدة حتى

الآن، إلا هذه الدراسة لا تهتم بتاريخ الحركة الإسلامية في ممارستها للخيال الاجتماعي الديني، إلا بما يعزز رؤيتنا للمشهد المعاصر للحركة الإسلامية. فهناك تصورات مُتخيَّلة للحياة الإسلامية المنشودة وجدت الفرصة للقبول والتطبيق واستمرت وتطورت في الحياة الاجتماعية الراهنة، وفي مقابل ذلك هناك تصورات أخرى للمجتمع الإسلامي لا تزال حبيسة النصوص التراثية القديمة، ولم تبرح بعد أوعية إنتاج الخطابات الدينية، ومن ثمَّ لم تجد الفرصة بعد للتدفق من مجال المعنى إلى ساحة الإدراك المجتمعي. وربما تكون بعض التصورات القديمة للحياة على الطريقة الإسلامية في سبيلها إلى التحقق في المستقبل المنظور. وهذا ما يدفعنا إلى أهمية إلقاء الضوء على الممارسة التخيلية لحركات الإسلام السياسي، تحديدًا، ودون الاستغراق في التاريخ الاجتماعي والثقافي والسياسي من ناحية (على طريقة أندرسون)، ودون الخوض في دراسات مستقبلية قائمة على السيناريوهات المتوقعة لتأثير الدين في المجتمع المصري من ناحية أخرى.

الملاحظة الثانية: تتعلق بالحدود المعرفية لدراسات الحركات الاجتماعية عمومًا، والحركات الجديدة على وجه الخصوص في كونها تغفل دور الحركات الدينية في ممارسة الخيال الاجتماعي. وهذا ما يُعطي أهمية قصوى لملء تلك الفجوة المعرفية من خلال دراسة دور الحركة الإسلامية المعاصرة في إحياء مجتمع إسلامي ينبت من قلب نصوص دينية وتراثية قديمة.

في ضوء هذا العرض النظري نعرض فيما يلي قراءة لمشروع حركات الإسلام السياسي في سعيها إلى تكوين مجتمع إسلامي جديد، ويتلخص ذلك في سؤال

مؤداه: كيف سعت الحركات الاسلامية إلى تأسيس مشروعها من منطلق الرغبة في بناء مجتمع إسلامي على غرار الصورة الرائجة عن الحياة النقية في صدر الإسلام؟ أو بعبارة أخرى كيف مارست الحركات الاسلامية عمليات التخيل الاجتماعي تحت مظلة بناء مجتمع إسلامي جديد؟

3- الإسلام السياسي وممارسة التخيُّل الاجتماعي

ترتبط فكرة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل بصور مختلفة ومتغيرة للخطاب الديني الذي يشكل مرآة عاكسة لواقع الحركة الإسلامية وصراعاتها السياسية والفكرية في المجتمع المصري. لقد كانت فكرة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل -ولا تزال- حلمًا متغلغلًا في عقول وأفئدة كل النشطين الإسلاميين على اختلاف مشاربهم. وإذا أمعنا النظر في كثير من وثائق تيارات حركة الإسلام السياسي حول فكرة المجتمع الإسلامي المنشود، فسنلاحظ وجود إيمان عميق بحتمية الوصول إلى هذا المجتمع لدى كل الجماعات والتنظيمات الإسلامية الساعية إلى التغيير الاجتماعي. ومن أجل هذا الحلم تُبذل الجهود الخارقة، وتُوثق العزائم، وتُزهق الأرواح، وتُراق على دربه الدماء، وفي سبيله تهون كل المحن والشدائد. هذا ما استقر في عقيدة أغلب الإسلاميين بصفة عامة، والمنخرطين في حركات الإسلام السياسي بصفة خاصة، ولم يكن الحلم بتكوين مجتمع إسلامي مجرد خيالات من تداعي اللا وعي، بل هو نتاج واعٍ وخلَّاق (نسبيًّا في بعض الأحيان) للحوار بين النصوص القديمة الثابتة في التراث الإسلامي،

والواقع الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي المتغير والمتجدد. ولهذا شكلت التصورات المُتخيَّلة عن المجتمع المسلم جوهر الحركة الإسلامية على اختلاف ألوانها وعبر تاريخها الطويل. وبطبيعة الحال فإن بقاء الحركة الإسلامية المعاصرة واستمرارها يومًا بعد يوم يتوقف على مدى قدرتها على ممارسة التخيل الاجتماعي (Social Imagining[24]) من ناحية، وقدرتها الأكبر على تجسيد الخيال في ممارسات واقعية من ناحية أخرى. ولهذا يمكن القول إن الحركة الإسلامية المعاصرة تستمد قوتها ومبرر وجودها من قدرتها على تحويل الخيال إلى واقع. وهو ما يعني المقدرة على إنتاج تصورات جديدة ومبتكرة لمجتمع إسلامي مُتخيَّل، استنادًا إلى اجتهادات متجددة في تفسير نصوص دينية بعينها، واستعادة ممارسات محددة من الماضي الإسلامي المجيد، وانسياب تلك التصورات في الإدراك المجتمعي العام.

كانت نقطة البداية لفكرة المجتمع الإسلامي المنشود مع نشأة جماعة الإخوان المسلمين في العشرينيات من القرن الماضي؛ حيث انحصر تصور الإخوان المسلمين للمجتمع الإسلامي المأمول -خلال تلك الفترة- في أنه بديل للمجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي، واعتبروا أن الإسلام مُكتفٍ بذاته، كما أنه أسلوب حياة شامل[25]. وتشير وثائق جماعة الإخوان في بدايتها إلى شمولية تعاليم الإسلام لكل ما يخص الحياة الإنسانية، ويتضح ذلك من تعريفهم للإسلام، الذي يتضمن: «كل ما يختص بشؤون الناس في الدنيا والآخرة»[26]، وبحسب تعبير حسن البنا: «فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف»[27].

وعلى الرغم من الطابع الفضفاض لهذه العبارات، فإن النهج الذي اتَّبعه الإخوان في تجسيد هذه العبارات كان واضحًا ومُحدَّدًا منذ البداية، بضرورة الرجوع إلى مبادئ الإسلام الأولى التي اتَّبعها نفر من صحابة الرسول وأتباعه في بداية عهد النبوة. وإلى هذا الصدد تُشير وثائق الإخوان:

«إن خلاص الإسلام لن يتأتَّى إلا برجوع المسلمين إلى منابع الإلهام التي نهل منها المسلمون الأوائل، فالقرآن الكريم كتاب شامل يجمع كل أُسُس الإيمان والفضائل الاجتماعية والتشريعات الدنيوية، وإذا كان المسلمون قد ابتعدوا عن تلك الحقائق فإن مهمتنا هي العودة نحن وكل من يتبعنا إلى الطريق القويم»[28].

ومن الواضح أن مبدأ العودة إلى منابع الإسلام الأولى مُلتبس، ولهذا تشير عقيدة الإخوان إلى أن المقصود العودة إلى اتِّباع المبادئ الصافية للعقيدة الإسلامية، وليس لأجواء عصر الإسلام الأول، وهذا واضح من الوثائق التي تقول إن العودة إلى المجتمع الإسلامي النقى هي «دعوة للعودة إلى المبادئ الإسلامية، لا إلى القرن السابع كما يقول البعض خالطين بين البداية التاريخية للإسلام وبين النظام الإسلامي نفسه»[29]. وربما القصد من ذلك العودة إلى المبادئ التي اتبعها المسلمون الأوائل، وليس إلى أجواء عصر بداية الدعوة المشحون بصراعات هائلة بين المسلمين الأوائل وغيرهم ممن يرفض الدخول في الإسلام ويُشكِّك فيه.

ومن الواضح أن عقيدة الإخوان ترى في نقطة البداية، للوصول إلى مجتمع مسلم، صلاح الفرد، ثم صلاح الأسرة، وصولًا إلى صلاح الأُمَّة من خلال

الدولة؛ فهي أشبه«بنظرية في الإصلاح التراكمي»[30]. وتعتمد فكرة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل على نموذج معياري يمكن القياس عليه لدى الإخوان، وهو نموذج المجتمع الإسلامي الأول، المرتبط بالمسلمين الأخيار الصالحين في عهد النبوة، وفقًا لتصور في الزمن دائري يعتمد على المبدأ القائل: «لا يصلح آخر هذه الأُمَّة إلا بما صلح به أولها»[31]؛ أي إنه لا مستقبل لهذه الأُمَّة ما لم تستعيد ماضيها المجيد.

وقد اعتمد الإخوان على النهج الإصلاحي الاجتماعي التدريجي الذي يعتمد على فكرة الأسلمة كمدخل صحيح لتحويل المجتمع القائم إلى مجتمع إسلامي اعتمادًا على رؤية إخوانية محددة. وهذا يعني، حسب تعبير إسبوزيتو (Esposito) «العودة إلى مبادئ الإسلام.. وإعادة مواءمة الحياة الحديثة مع هذه المبادئ؛ باعتبار ذلك مقدمة لأسلمة المجتمع بشكل نهائي»[32]. ولم يجد الإخوان المسلمون غضاضة في التفاعل مع النظم والمؤسسات القائمة واستخدام مُنجزات الحداثة والتكنولوجيا الحديثة ووسائل الاتصال في نشر أفكارهم وتجسيد تصوراتهم. وسعت الجماعة إلى خلق نماذج تتفق والحياة الإسلامية الحقَّة عن طريق أخذ المبادرة في تخطيط عدد من الإجراءات يكون الغرض منها توضيح صلاحية الإسلام كبرنامج مُتَّسق مع التنظيم الاجتماعي الحديث. وشمل ذلك ما يشبه برامج تنفيذية في الإصلاحات السياسية والاقتصادية وفي مجال الخدمات الاجتماعية؛ كالتعليم، والصحة، والتوظيف، والإسكان، وغيرها. وفي خضم تفاعل الجماعة مع الواقع الاجتماعي والسياسي بطريقة إصلاحية، حاولت ترجمة هذه المخططات في أنشطة فعلية، مثل:

إنشاء شركات صناعية ومالية، وتجارية، ودور للنشر، والطباعة، والصحافة، والمدارس. مع الأخذ بعين الاعتبار أن عقيدة الإخوان، منذ نشأتها، تقوم على مبدأ مُؤدَّاه: «القرآن مصحف وسيف»، وهو المبدأ الشائع أيضًا لدى أغلب تيارات حركة الإسلام السياسي والجماعات السلفية والجهادية في خطاباتهم الدينية ودعوتهم إلى الناس للإسلام الحق؛ بما يعني: إما القبول الطوعي بتعاليم الإسلام، وإمَّا اللجوء إلى ممارسة العنف لإجبار الآخرين على الانصياع لمبادئ الإسلام. حاول الإخوان تجربة الدعوة الطوعية، وكانت أعينهم متجهة دائمًا نحو العنف، حسب طبيعة الصراعات والتفاهمات السياسية ولعبة الكرِّ والفرِّ مع النظم السياسية المتعاقبة. واستمر ذلك النهج حتى بداية الصدام الكبير بين الإخوان والدولة في الأربعينيات.

وعندما سنحت الفرصة للإخوان المشاركة في الحُكم عقب ثورة 23 يوليو 1952 حاولت الجماعة استغلال الفرصة لبدء مرحلة جديدة لتطبيق شرع الله من خلال أدوات وأجهزة الدولة الجديدة مقابل تأييد الثورة. وفي هذا الإطار يشير فرج فودة إلى أن مطلب الإخوان تمثَّل في: «أن يعرض مجلس قيادة الثورة عليهم جميع قراراته؛ لأخذ رأيهم في مدى مطابقتها لدين الله الحنيف، وأنهم مكتفون بذلك وغير طامحين إلى الاشتراك في الحكم»[33]، وهو ما يعني تشكيل مجلس وصاية دينية على الحُكم، ورفض مجلس قيادة الثورة هذا النوع من الوصاية، وتوتَّرت العلاقة بين الدولة وجماعة الإخوان في موجات عُنف بينهما بلغت ذروتها بحل الجماعة سنة 1954، والتنكيل بأعضائها على مدى الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي.

ومن قلب هذا الصدام العنيف تبلورت تصورات جديدة أكثر تشدُّدًا للمجتمع الإسلامي المُتخيَّل على يد سيد قطب ومن تبعه من مُنظِّري الحركة الإسلامية الجهادية. واعتمدت هذه التصورات على إعادة تفسير جديد للمجتمع المُتخيَّل من داخل نصوص ابن تيمية في الأساس، بالإضافة إلى ابن كثير، وابن القيم، والذهبي. فالأصل في الإنسان، حسب رأي سيد قطب «ثبات حقيقته، والأصل في العقيدة الإسلامية مطابقة هذه الحقيقة، وكلا الأصلين إلهي في مصدره وعلَّته»[34]، ففي كتابه «معالم في الطريق» طرح سيد قطب نقدًا للمجتمع القائم، مشيرًا إلى معسكرين؛ الأول يُسمَّى حزب الله (أي أولئك الذين يرتبطون بالإسلام قولًا وفعلًا)، والثاني يُسمَّى حزب الشيطان (أي الذين يُعارضون مبادئ الإسلام). واستعار سيد قطب من ابن تيمية تحليله لبلاد العرب قبل الإسلام لإسقاطه على النظام الاجتماعي القائم خلال الحقبة الناصرية. وبذلك اعتبر أن هذا النظام جاهلي، وأن مؤسساته مُغتصبة لحق الله في التشريع، ورأى أن أخص خصائص العبودية والحاكمية هي حق الله في أن ينفرد بالتشريع للبشر، ومن ثم فالنظام الناصري -حسب تعبيره- جاهلي يجب على المسلم ألا يمنحه ولاءً أو شرعية[35].

وهكذا نظر سيد قطب إلى المجتمع الإسلامي المنشود باعتباره فرضًا مُقدَّسًا، ومن ثمَّ لم يكن مجرد إصلاحات بديلة لأوضاع سائدة في المجتمع القائم، وإنما هو فريضة لازمة، حسب رؤيته. ووصل قطب إلى نتيجة مُؤدَّاها أن محاولات تغيير المجتمع القائم من الداخل بالطرق والأساليب الإصلاحية والتدريجية أصبحت فاشلة، ولا معنى لإصدار فتاوى إصلاحية في مجتمع يتخذ الدين

عقيدة بالاسم فقط، ولا يبني قواعد الحياة وفق منهج إسلامي حقيقي[36].
ودعا سيد قطب إلى تأسيس منهج مُتكامل للجهاد في سبيل الله، سارت على نهجه الحركات الإسلامية الجهادية المعاصرة وطوَّرته إلى آفاق أوسع. وفي هذا المنهج تأكيد أن الجهاد السبيل الوحيد لفرض المجتمع الإسلامي المُتخيَّل على أنقاض المجتمع القائم، وأن معركة الإسلام الكبرى -حسب تعبير سيد قطب- هي معركة العقيدة في المقام الأول، وشعارها الرمزي «لا إله إلا الله محمد رسول الله»[37].

ومن الواضح أن معالم الطريق في المجتمع الإسلامي المُتخيَّل عند سيد قطب لم تكن مختلفة في مضمونها عن التصورات الذهنية التي سبق أن أرستها جماعة الإخوان المسلمين من قبل، ولكن الشيء الجديد يتمثل في عملية تجسيد الصور المُتخيَّلة (أي تطبيقها عمليًّا)؛ فبدلًا من أن تكون عملية التجسيد إصلاحية وقائمة على الأسلمة التدريجية للقاعدة، وصولًا إلى القمة، كانت أفكار سيد قطب متجهة مباشرة نحو السيطرة على الحُكم كمدخل للأسلمة، وهو ما فتح الطريق بعد ذلك لإعمال مبدأ القوة والعنف في نشر المبادئ الإسلامية بين الناس بعد ذلك، كما أعطى ذلك جرأة أكبر لدى القيادات الشابة للحركة الإسلامية في السبعينيات للإفتاء في أمور المجتمع المسلم بصورة جديدة تمامًا، كان الهدف منها العودة إلى البداية التاريخية للإسلام والجهاد في سبيل ذلك مهما كانت العواقب.

ولم يتسنَّ لهذه الأفكار أن ترى النور إلا في السبعينيات عندما انشقَّت عدَّة جماعات عن جماعة الإخوان لتتولَّى متابعة هذه الأفكار الجذرية

والذهاب بالخيال الاجتماعي إلى أقصاه. وكذلك العمل على تطبيق هذه الخيالات المتطرفة بآلة العنف، والاستناد إلى ما سُمِّي «فقه الخروج الذي يبيح للمسلم الخروج على الحاكم المسلم الظالم»[38]. من بين هذه الجماعات شباب محمد (التحرير الإسلامية)، التي حاولت قلب نظام الحُكم من خلال تدبير حادث الفنية العسكرية عام 1974، وجماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، التي اغتالت الشيخ الذهبي عام 1977، ثم جماعة الجهاد التي اغتالت السادات عام 1981، وجماعة جند الله، وعدَّة جماعات فرعية صغيرة قامت بمحاولات اغتيال بعض الكُتَّاب والوزراء والضباط، مثل: طلائع الفتح، و«الناجون من النار»، وجند الله، وغيرها.

وعلى امتداد السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي حاولت مختلف التنظيمات المتشددة الدعوة لمبادئ وقواعد جديدة في الحياة الاجتماعية بمعناها العام مثل عدم الإقرار بالعدَّة للزوجة التي طُلِّقت من كافر (كل من ليس مُنتميًا لتلك التنظيمات)، وتزوَّجت بمُسلم (ينتمي إلى هذه التنظيمات)، والاستحلال الذي يُبيح تكفير غير المسلمين واعتبار ممتلكاتهم غنائمَ، وجواز محاربتهم وقتلهم. وتطبيق أحكام الشريعة في المعاملات بين الناس مثل: معاقبة الكذوب بضربه سبعين مرَّة على باطن قدمه، وتغريمه مبلغًا من المال بالقوة، والفصل بين الذكور والإناث في الأماكن العامة، وجلد الزاني، والأمر بقتل رموز الدولة الكافرة، وجواز قتل من يوجد مصادفة أثناء عملية اغتيال ضد شخصية ما كافرة.. إلخ. وكانت هذه المبادئ تُطبَّق في المناطق الخاضعة لنفوذ الجماعات المُتشدِّدة، أو في نطاق نشاطها.

ويبدو أن الإخفاقات الناجمة عن عنف المواجهة مع الدولة أعطى للتيار الإصلاحي للحركة الإسلامية، بدءًا من عقد التسعينيات حتى عام 2010، دورًا أكبر في أسلمة المجتمع بعيدًا عن التحدي المباشر للنظام الاجتماعي والسياسي؛ ذلك أن فشل بعض تيارات الحركة الإسلامية في استخدام خيارات العُنف، والصدام المباشر مع الدولة، دفع جماعة الإخوان خلال الفترة من 1980-2010، إلى استغلال هذه الفرصة، وتحاشي هذا النهج العنيف والاتجاه الحثيث إلى خيارات إصلاحية معتدلة، وفقًا لما يُتاح من فرص، بمقتضى التفاهمات السياسية مع الدولة. وخلال هذه الفترة ظهرت جماعة الإخوان المسلمين من جديد كقوة إصلاحية في العمل الاجتماعي والأسلمة التدريجية للمجتمع، إلى جانب ممارسة العمل السياسي عبر قنوات المجتمع المدني والتحالفات الحزبية. وبشكل عام، استطاعت جماعة الإخوان تصدُّر قوى الإسلام السياسي في تطبيق مبادئ وقواعد إصلاحية لتفعيل فكرة بناء المجتمع الإسلامي، دون اللجوء إلى العنف. وفي هذه الأثناء انحصر دور جماعات سلمية أخرى مثل الدعوة والتبليغ والسلفيين في العبادات، ونشر الدعوة الإسلامية بين الناس، وبعض أنشطة التضامن الاجتماعي الخيرية المُتَّشحة برداء إسلامي.

وشهدت حقبة التسعينيات عدَّة مراجعات[39] داخل التيارات المتشددة للحركة الإسلامية للتحول إلى النهج الإصلاحي. وسعت كثير من المنظمات الإسلامية إلى إصدار أوامر بوقف العنف وإبداء آراء متوازنة في الأحداث السياسية المحلية والدولية: مثل الأوضاع في الجزائر وفلسطين وأفغانستان

والشيشان، والعراق، وأحداث 11 سبتمبر في نيويورك... إلخ. بالإضافة إلى إصدار فتاوى جديدة في إطار المراجعات الفكرية تُبيح العمل الإصلاحي والمشاركة في الانتخابات والحياة العامة؛ مما يعني أن حركات الإسلام السياسي، ممثلة في الإخوان، اتجهت خلال فترة حكم الرئيس مبارك نحو مرحلة جديدة من العمل الإصلاحي ونبذ العُنف.

ومع اندلاع الاحتجاجات في يناير 2011 شهدت الساحة السياسية المصرية حضورًا قويًّا لكل أطياف الإسلام السياسي تحت مظلة الإخوان المسلمين، وشهدت هذه الفترة قدرًا كبيرًا من المبادرات الإصلاحية في الشأن السياسي من خلال تكوين أحزاب دينية لأول مرَّة، وقبول المشاركة في صياغة الدستور على غير ما كان سائدًا في كل صور الخطاب الديني لحركة الإسلام السياسي، التي كانت تنبذ فكرة التحزُّب، وتُعلي من شأن الشريعة على أي دساتير وضعية. وشهدت الفترة من 2011-2013 محاولات حثيثة لدى كل أطياف حركات الإسلام السياسي للقفز بالمخيلة الإسلامية من فضاءاتها الاجتماعية إلى حلم الصعود إلى السلطة وتأسيس دولة إسلامية مباشرة؛ أملًا في استكمال عملية بناء المجتمع الإسلامي من أعلى وباستخدام أدوات السلطة. وفي غمرة التأييد الشعبي الكاسح للتيارات الإسلامية، في أول انتخابات ديمقراطية نيابية ورئاسية بعد 25 يناير 2011، ومع الصراعات السياسية الحادة بين مختلف القوى السياسية، تخلَّى أغلب الإسلاميين عن مبادئ العمل الإصلاحي، وبدأوا بالتلويح والتهديد والوعيد لخصومهم من التيارات العلمانية، صراحةً، وعلى نحو مباشر باستخدام خيارات العنف للوصول إلى الحُكم وتطبيق الشريعة

بالقوة، مهما كانت التضحيات والخسائر، وهو ما كان يُنذر باندلاع حرب أهلية. وترتَّب على ذلك تراجع شديد في الثقة الاجتماعية نحو رجال الدين بصفة عامة لدى كثير من الفئات الاجتماعية. وفي هذا الصدد كتب ناجح إبراهيم -أحد أبرز مُنظِّري ومُؤسِّسي الجماعة الإسلامية في السبعينيات من القرن الماضي- مقالًا يرى أن فقدان الثقة الاجتماعية في الإسلاميين كان دعويًّا على الرغم من انتصارهم السياسي، ويُفنِّد أسبابًا ستَّةً لهذه الظاهرة الفريدة من نوعها حسب تعبيره:

«(أ) شيوع التَّفحُّش في الخطاب الدعوي، (ب) ظهور خطاب الاستعلاء.. وعدم التمييز بين الاعتزاز والاستعلاء بالإسلام والعلو بالذات، (ج) وشيوع الخطاب التكفيري حتى نسي البعض أننا دُعاة لا قُضاة، (د) وعدم الانتقال من فقه الجماعة إلى فقه الدولة، (هـ) عدم اصطحاب خطاب التسامح والعفو، (و) تضخُّم الذراع السياسية للحركة الإسلامية على حساب الذراعين الأُخريين، وهما الذراع الدعوية والتربوية والإصلاحية، والذراع الاجتماعية والإنسانية»[40].

ويُشير ناجح إبراهيم إلى قضية مهمة تتعلَّق بعدم قدرة الحركة الإسلامية -في غمرة الانتصار السياسي- على التفرقة بين عقيدتها عند التكوين، وتوجُّهاتها عند التمكين السياسي، قاصدًا بذلك عدم التمييز والقدرة على الانتقال بين فلسفتين: «من فلسفة المفاصلة الدينية إلى فلسفة إقامة الدولة»، فالأولى، حسب رأيه «تقوم على الولاء والبراء الديني»، أي حب الله ورسوله والصحابة والمؤمنين الإسلاميين ونُصرتهم، والفلسفة الثانية تقوم على «التوافق السياسي والمشاركة المجتمعية»[41]. وفي ضوء ذلك

انتهت هذه المرحلة بسقوط الإخوان وانحسار تيار الإسلام السياسي في المجال العام تحت ضغوط شديدة من جانب الدولة وأجهزتها الأمنية والسياسية. وبذلك يعود مرَّةً أخرى خيار العنف من جديد؛ كسبيل وحيد أمام الجماعات الإسلامية الجهادية لبناء مجتمع إسلامي بالقوة.

وفيما يلي نستخلص ما أنتجته المخيلة الإسلامية لحركات الإسلام السياسي بشأن طبيعة وملامح المجتمع الإسلامي المُتخيَّل، وطرق الوصول إلى تحقيق هذا المجتمع المنشود.

4- المجتمع الإسلامي: صورة محورية ومسارات متعددة

إذا تأمَّلنا جيدًا في تجربة التغيير التي خاضتها حركة الإسلام السياسي على مدى العقود الأربعة الماضية، فسنلاحظ وجود مجموعة من المبادئ العامة حول صورة المجتمع الإسلامي المنشود، والتي يمكن أن تشكل قواسم مشتركة بين جميع تيارات وتنظيمات حركة الإسلام السياسي. وفي المقابل، هناك قدر كبير من التباين في الرؤى وتجارب العمل حول آليات الوصول إلى هذا المجتمع، بما يعني أن كل التيارات الإسلامية تلتقي حول التطلع إلى صورة محددة لجنة الله على هذه الأرض، والكل أيضًا يفترق في سُبُل الوصول إلى هذه الجنة الموعودة. وفيما يلي أُلقي الضوء على هذه المفارقة:

1-4. الحلم المشترك

إذا نظرنا إلى نصوص وكتابات حركات الإسلام السياسي ككل في مصر، فسنلاحظ وجود ملامح عامة لما يمكن أن نُطلق عليه نواة ثابتة ومشتركة لتصورات رائجة حول حلم المجتمع الإسلامي المأمول لا تخرج، في الغالب، عن أهم الملامح التالية:

أوَّلًا: مجتمع قائم على العقيدة الإسلامية من واقع القرآن والسنة، بحيث يؤمن الجميع بمبادئ هذه العقيدة قولًا وعملًا، على اعتبار أن مبادئ الإسلام عامة وشاملة لكل مناحي الحياة في الماضي، وفي الحاضر، وفي المستقبل.

ثانيًا: مجتمع غير محدد بحدود قومية أو جغرافية أو عرقية، وإنما هو لكل الإنسانية.

ثالثًا: مجتمع عادل يقوم علي التكافل والتكامل بين الفرد والمجتمع. ويعتمد على نظام الزكاة كأداة رئيسية لتحقيق العدل والتضامن الاجتماعي، ومُعالجة حدة الفقر.

رابعًا: الأسرة المستقرة والمتضامنة، التي تقوم على التكافل الاجتماعي هي أساس ولبنة رئيسية في بناء المجتمع الإسلامي. وهدف الأسرة الأول هو: العمل على تكوين الشخصية الإسلامية المتكاملة عند الفرد وتربيتها وتنميتها وفق آداب الإسلام وقيمه، وأن تكون القوامة للرجل، على أن ينحصر دور المرأة في رعاية الأسرة، استنادًا إلى الآية: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى»[42].

خامسًا: مُجتمع يطبق الشريعة الإسلامية في كل مناحي الحياة، بموجب القرآن والسنة والفقه، استنادًا إلى الآية: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»[43].

سادسًا: نظام إسلامي سياسي يُطبِّق أحكام الشريعة، ويعتمد على مبدأ الشورى وأهل الحل والعقد.

إذا تأمَّلنا هذه المبادئ مقارنةً بكل ما أنتجته حركات الإسلام السياسي من أفكار بشأن المجتمع الإسلامي المنشود، سنلاحظ وجود ما يشبه اتفاقًا عامًّا حول كثير من ملامح هذا المجتمع الإسلامي المأمول. ويظهر ذلك بوضوح في مضمون الخطاب الديني السائد لدى كل تيارات الحركة الإسلامية، إلى جانب كل من يعمل بالشأن الديني الإسلامي، بما في ذلك المؤسسات الدينية الرسمية كالأزهر، ودار الإفتاء، ووزارة الأوقاف. كل التيارات الدينية تقريبًا تؤمن بفكرة المجتمع الإسلامي النابع من القرآن والسنة وتراث السابقين (السَّلف الصَّالح)، والاقتناع التام بشمولية الإسلام لكل مناحي الحياة، والاعتقاد الثابت أن عصر النبوة هو العصر الذهبي الأول لولادة هذا المجتمع، واليقين الكامل بحتمية استعادة هذا المجتمع من جديد بفعل كل جهد يُبذل في سبيل تقريب الفجوة بين النص الثابت والواقع المتغير. وكثيرًا ما نلاحظ، ونحن نستمع إلى خُطَب الجمعة المنظمة تحت رقابة الدولة، أن أغلب هذه المبادئ العامة، وأغلب ما ورد بالمبادئ السَّابقة للصورة الرائجة عن المجتمع الإسلامي قائمة في محتوى تلك الخطب الدينية الرسمية. وهكذا تتكرَّر نفس تلك المبادئ بين صور متعددة للخطابات الدينية، سواء تلك التي توصف بالاعتدال

والوسطية، أو الخطابات المشهود لها بالتعصب والتشدد الديني. والسبب في ذلك أن كثيرًا من تلك المبادئ في جوهرها إيجابية، وتعكس المثل العليا ذات المرجعية الإسلامية، ويتطلع إليها كثير من الناس، خاصة إذا صيغت بعبارات فضفاضة وعامة من قبيل الخير والحق والعدل والتقوى والسلوك القويم.. إلخ.

2-4. مسارات الطريق إلى الجنة

في مقابل هذا القاسم المشترك من مبادئ المجتمع الإسلامي المنشود هناك طُرُق متعددة في الوصول إليه، هي بالتأكيد موضع خلاف كبير فيما بين أطياف حركات الإسلام السياسي ذاتها، وهي محل خلاف أيضًا بين المؤسسات الدينية الرسمية من ناحية، وتيارات الإسلام السياسي من ناحية أخرى. وهذا يعني أننا بصدد رؤية واحدة للمجتمع الإسلامي المُتخيَّل يتطلع إليها كل من يعمل بالشأن الإسلامي، مقابل مناهج ودروب متعددة ومُتباينة في كيفية الوصول إلى هذا المجتمع. ويمكن تلخيص كل مناهج حركات الإسلام السياسي في ثلاثة مسارات أساسية: الدعوي، والإصلاحي، والراديكالي، وفيما يلي نعرضها، من حيث مضمونها، والقائمين عليها، والفئات المُستهدفة من تلك المسارات، وأدوات ووسائل تفعيلها، وخطوات تنفيذها، وذلك على النحو التالي:

أوَّلًا: المسار الدعوي (السَّلفي)

تُمثِّل الدعوة الدينية اللبنة الأولى لمنظومة عمل كل التيارات الإسلامية وكل

من يعملون بالشأن الديني، سواء الرسمي أو غير الرسمي. وتقوم فكرة الدعوة على نشر العقيدة عبر شرحها للناس وتعليمهم بمبادئها، وحثِّهم على تطبيقها في حياتهم اليومية. ويأتي ذلك من منطلق أن المنهج الدعوي هو السبيل إلى بناء مجتمع إسلامي مُتَّسق مع مبادئ العقيدة الإسلامية في الكتاب والسنة وفقه الأولين من السلف الصالح. ولا فرق في ذلك بين تيار إسلامي وآخر إلا في حدود العلاقة بين الغايات العاجلة والآجلة، وكذلك طبيعة الوسائل الفاعلة في الدعوة إلى الله. وعلى ضوء ذلك يؤمن أصحاب التيار السلفي بأن المنهج الدعوي هو المسار الأفضل لتحقيق المجتمع الإسلامي. وتشير النصوص السلفية إلى أن هذا المنهج الدعوي يعني الدعوة إلى الله، وبحسب تعبير ابن باز: «دعوة إلى الإسلام، إلى توحيد الله وإخلاص العبادة له، وطاعة أوامره وترك نواهيه، وهذا الذي ندعو إليه يُسمَّى إسلامًا». وأن منهج الدعوة هو «منهج الرسل»[44] الواجب اتِّباعه دائمًا وأبدًا.

ويؤمن السلفيون بأن الدعوة، بهذا المعنى، تُعد من أهم الفروض والواجبات على المسلمين عمومًا، وعلى علماء الدين منهم بصفة خاصة؛ ويتعيَّن على كل مسلم أن يقوم بالدعوة، بموجب ما لديه من معرفة دينية، استنادًا إلى الآية التي تقول: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ»[45]، ولهذا فإن واجب علماء الدين أو من يُطلق عليهم «أهل العلم بشريعة الله»، «أن يقوموا بمهمة الدعوة؛ لأن الناس في أشد الضرورة إلى ذلك في مشارق الأرض ومغاربها»[46]. ويرى أتباع السلفية بأن رسالتهم الأساسية هي الدعوة، من منطلق واجبهم وأهليتهم للعمل في هذا

الطريق، ويأتي ذلك من منطلق الاعتقاد الراسخ لديهم بأن منهجهم السلفي هو الأولى بشؤون الدعوة إلى الله؛ لما يتمتع به من أركان ثلاثة أساسية: تقديم الشرع على العقل، ورفض التأويل الكلامي، وكثرة الاستدلال بآيات القرآن وأحاديث السنة النبوية[47]. ومن ثمَّ، فإن باب الدعوة مفتوح فقط لكل ذي علم ومعرفة دينية، ومنهج سلفي قويم. ويذهب بعض مُنظِّري السلفية إلى القول: «السلفيون وحدهم ينصرون الله بما أمرهم به من تربية تُوجِد الإنسان المسلم الصحيح.. وهم وحدهم الذين يمثلون الفرقة الناجية من النار من الفرق الثلاث والسبعين»[48].

وتتجه الدعوة الدينية، بحسب المبادئ السلفية، إلى كل البشر في كل مكان، سواء كانوا مسلمين، أو غير مسلمين، على اعتبار أنهم جميعًا على جهل بأمور الدين الإسلامي ومبادئه. ولهذا تُعد مهمة السلفيين، بموجب نشر العقيدة، نوعًا من التبشير بين أهل الديانات الأخرى والمُلحدين، ونوعًا من التعليم للمسلمين الذين يجهلون دينهم الحق. فالدعوة الدينية مهمة للغاية، خاصة في ظل ابتعاد الناس عن الإسلام بمعناه النقي، وكما يقول الشيخ ابن باز: «نحن في غُربة من الإسلام وقلَّة من علماء الحق، وكثرة من أهل الجهل والباطل والشر والفساد[49]. ومن ثمَّ يتعيَّن على السَّلفي أن يُبصِّر الناس، بمختلف فئاتهم، بالإسلام، في كل مكان وفي كل المناسبات»[50].

ويستعين المنهج السَّلفي، وفقًا لما يشير إليه ابن باز[51] في الدعوة إلى الله بأدوات تعليمية من الوعظ والإرشاد والتوجيه بكل وسائل التعليم والتثقيف والإعلام والدعاية المُمكنة؛ كالكُتُب والمطبوعات وبرامج الإذاعة

والتلفزيون والصحافة ووسائل التواصل الاجتماعي والمُكالمات الهاتفية، وغيرها من الوسائل التكنولوجية التي تُتيح فرص الوصول إلى أكبر قاعدة ممكنة من الناس.

وتعتمد وسائل السلفية على مبدأ النصح والتوجيه والتحذير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بمعنى «التبصير في دين الله، والترغيب في التَّفقُّه فيه والاستقامة عليه، والتحذير مما يضاده أو يضاد كماله الواجب أو ينقص ثواب أهله ويضعف إيمانهم»، وفقًا للآية: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّـةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»[52]. ويعتمد التوجيه والنصح على البيان الهادئ والرفق واللين والنقاش الجيد والصبر والمُثابرة عبر التفاعل الإنساني، استنادًا إلى الآية: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»[53]. ولا يعني ذلك أن العمل الدعوي في مُجمله يتَّسم بالسلمية، وإنما يستوجب أحيانًا اللجوء إلى قدر من العُنف مع أهل الديانات السماوية الأُخرى. وفي هذا الشأن يُشير ابن باز إلى أن الدعوة بالرفق واللين هي «الأسلوب الشرعي في الدعوة إلا من ظَلَم، فمن ظَلَم يُعامل بما يستحقُّ.. كما في الآية: (وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ)[54]، فالظالمون لهم شأن آخر»[55].

وفيما يتعلق بخطوات المنهج الدعوي في بناء المجتمع الإسلامي، يُلاحظ أن أغلب مُنظِّري السلفية يؤمنون بأن عملية البناء مُتدرِّجة، وتحتاج إلى وقت كبير وصبر في الدعوة. ومن أبرز الذين كتبوا حول خطوات المسار الدعوي لتكوين مجتمع إسلامي حقيقي أحد المُنظِّرين السلفيين سليم بن

عبد الهلالي، المتأثر بأفكار محمد ناصر الألباني؛ حيث لخَّص الهلالي مراحل المسار الدعوي بقوله: «إننا نؤمن بالتسلسل الشرعي المنطقي في آنٍ واحدٍ: نبدأ بالعقيدة، ونُثنِّي بالعبادة، ثم بالسلوك، تصحيحًا وتربيةً، ثم لا بد أن يأتي يومًا ندخل فيه في مرحلة السياسة بمفهومها الشَّرعي.. معناها إدارة شؤون الأُمَّة»[56]. وتُشير كثير من كتب السلفية إلى أن هذا المنهج يعتمد على الطريقة التي بدأ بها الإسلام منذ الهجرة إلى المدينة، وصولًا إلى فتح مكة. وفي هذا الصدد يقول عبد الرحمن عبد الخالق: «إن لله أحكامًا في المُعاملات، والحدود، والسياسات العامة، والحُكم؛ لا يمكن تطبيقها؛ إلا بأن يدين المجتمع بدين الله، ويُذعن لشريعته». وهذا يعني أن الغايات الكُبرى المتمثلة في بناء دولة إسلامية تسبقها مقدمات تتعلق بعملية بناء مجتمع يدين بالإسلام. ومن ثمَّ يسعى المسار الدعوي إلى بناء مجتمع إسلامي يبدأ ببناء شخصية الفرد المسلم الذي يشكل لبنة أساسية في المجتمع المسلم، وينتهي ببناء الدولة الإسلامية عبر خمس مراحل:

أ- إعداد الدُّعاة

وهم جماعة من المؤمنين يشكلون طليعة نشر الدعوة، ويجري إعدادهم عقيديًّا على نحو صارم، بحسب المنهج السلفي إعدادًا جيدًا ليُعلِّموا الناس العقيدة، ولكي يكونوا جديرين بالعمل في نشر الدعوة. وهؤلاء من السلفيين، وتُطلق عليهم كُتُب السلفية «العلماء» المُتَّبعين للقرآن والسنة والفقه والسلف الصالح. وتفيض كُتُب السلفيين شرحًا مُطوَّلًا بكيفية إعداد هؤلاء العلماء وبناء قُدراتهم، تلك هي الأولوية الأولى، في نظر السلفيين،

لتأسيس مجتمع إسلامي، وبحسب تعبير ياسر برهامي.. «إصلاح داخلنا مُقدَّم عندنا على إصلاح غيرنا»[57]. ومن الواضح أن القيام بهذه المهمة يقع على عاتق المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية، وكذلك مؤسسات التعليم الديني الرسمية وغير الرسمية. والهدف من ذلك بناء كوادر من الدعاة لديهم وعي بالعلوم الدينية الشرعية. وعلى مدى العقود الأربعة الماضية، لعبت المؤسسات الدينية بالمملكة العربية السعودية دورًا كبيرًا في بناء قاعدة بشرية كبيرة من السلفيين على امتداد العالم العربي والعالم الإسلامي، من خلال دعم كبير من الحكومة السعودية لنشر الفكر الوهَّابي السَّلفي.

ب- نشر العقيدة الإسلامية

يتولَّى الدُّعاة إتاحة الوعي بالعقيدة الإسلامية على أوسع نطاق، وبكل الوسائل والسبل الممكنة في الوصول إلى الناس في كل زمان ومكان. ويقتضي ذلك نشر أُسُس وأركان العقيدة من خلال التوحيد، والإيمان بأركان الإسلام الخمسة وشرحها وتبسيطها للناس، لحثِّهم على أن يكونوا مسلمين. والهدف من ذلك بناء أُسُس عقيدية جديدة ونقية ومتطابقة تمامًا مع عقيدة المسلمين الأوائل، وكما تقول بعض النصوص السلفية: «تقديم الإسلام.. مُصفًّى من كل ما دخل فيه على مدى القرون من خُرافات وبدع وضلالات»[58].

ج- تعليم العبادات

وتعني بذل أقصى جُهد مُمكن من جانب الدُّعاة في توعية الناس بأركان الإسلام وكيفية أدائها، وحث الناس على أدائها بانتظام، وفقًا لأحكام الشريعة

الإسلامية. ويتولَّى رجال الدين من الدُّعاة أداء هذه المهمة عبر جميع المنابر والمؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية. ولهذا تكثر الكتب والمطبوعات وبرامج الإعلام الديني في المنطقة العربية في مجالات التعليم والتنشئة الاجتماعية، ودعمها بكل السبل الممكنة من الحكومات العربية، طالما بقيت قادرة على حصر المجال الديني في فتاوى حول العبادات وأداء الشعائر الدينية. وعلى مدى عقود من الزمن أُدمج المسار الدعوي في نظم التعليم المدنية على أوسع نطاق لتعليم النشء والطلاب أصول دينهم. وتُؤسِّس عقيدة السلفيين هذا النهج من منطلق الإيمان العميق بأن الطريق نحو بناء مجتمع إسلامي يحتاج إلى قدر كبير من الصبر والمُثابرة واليقين بأن كل هذا الجهد الكبير من النصح والتوجيه والتحذير لن يذهب أدراج الرياح.

د- بناء السلوك الإسلامي القويم

يُقصد ببناء السلوك الإسلامي أن تتَّفق الأفعال والممارسات في الحياة اليومية مع مبادئ الإسلام وقيمه الاجتماعية، وذلك من خلال المواعظ والإرشادات والفتاوى الصادرة عن رجال الدين، وذلك من منطلق القناعة التامة بأن «سلوك الإنسان وأخلاقَه وتصرفاتِه في الحياة مظهرٌ من مظاهر عقيدته.. (التى تمثل).. حجر الزاوية في بناء الأُمَّة المسلمة»[59]. ويسعى كثير من السلفيين وكل من يعملون بالدعوة إلى التأثير في سلوك الناس من خلال تقديم المشورة الدينية والتوعية المجتمعية، تأكيدًا أن رسالتهم ينبغي أن تمتد إلى دفع الناس وحثهم على أن يغيروا سلوكهم، كما تسعى المؤسسات الدينية الرسمية، ممثلة في الأزهر ودار الإفتاء والأوقاف، إلى عمل برامج

توعية في مجال حل المشكلات الاجتماعية، وبالأخص المُصالحات الأُسرية للحدِّ من الطلاق وتأكيد الترابط الأُسري في المجتمع على أُسُس إسلامية.

هـ- بناء الأُمَّة الإسلامية

مع مرور الزمن يتضاعف تأثير الدعوة تلقائيًّا بالوصول إلى مرحلة بناء الأُمَّة الإسلامية. تلك هي الغاية الأسمى لكل جُهد يُبذل في المسار الدعوي. ومن الواضح أن التنظير السَّلفي محدود للغاية حول توضيح طبيعة آليات العمل السياسي المُباشر في الدعوة، والسبب في ذلك انصراف السلفيين عن ساحة الشأن السياسي، كما أن عقيدة السلفية الراسخة في الاتباع والنقل وتجنُّب التأويل تحول دون القُدرة على التجاوب مع متغيرات العصر في الشأن السياسي العام، بل الميل نحو مهادنة الأنظمة السياسية للسماح للمسار الدعوي بالعمل تحت مظلة آمنة. وهذا يُعطي فرصة كبيرة للمسار الإصلاحي لدى الإخوان المسلمين، للتقدم خطوة أعلى من المسار السلفي المحصور في النطاق الدعوي؛ حيث تتجه جماعة الإخوان نحو المسار الإصلاحي لتحقيق الغايات المنشودة في المجتمع الإسلامي الجديد، بممارسات عملية قابلة للتحقق، ودون اللجوء للصدام والعنف مع الدولة والمجتمع.

ثانيًا: المسار الإصلاحي (الإخواني)

يُقصد بالمسار الإصلاحي السَّعي الحثيث إلى إحداث تغيُّرات مباشرة في بنية المجتمع الراهن وثقافته ومؤسساته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في اتجاه التحوُّل التدريجي نحو بناء مجتمع إسلامي جديد. ويقوم الإصلاح على

مبدأ التفاعل والمرونة الكاملة مع الواقع الراهن، وخفض تكلفة الفرصة في عملية التحوُّل إلى مجتمع جديد بسهولة. وإذا كانت الدعوة إلى نشر العقيدة تسبق الإصلاح المجتمعي في اتجاه إسلامي، فإن اللجوء إلى الإصلاح يمثل تخطِّيًا لمرحلة الدعوة والانخراط المباشر في عملية مركبة ومتداخلة من الإصلاح والدعوة في الوقت ذاته؛ حيث يُوظَّف العمل الدعوي للكوادر الإخوانية في اندماجهم الاجتماعي، وفي المقابل تصبح المكاسب التي يحققونها من العمل الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي المباشر مع المجتمع القائم تعزيزًا لفرص إحداث تغيرات اجتماعية قائمة على مرجعية دينية؛ أي إن النشاط الدعوي، لدى الإخوان، ليس شرطًا سابقًا على الإصلاح المجتمعي، وإنما هو جزء لا يتجزأ من عملية الإصلاح، التي يختلط فيها العمل الديني بالعمل المدني على جميع الأصعدة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية. ويشير حسن البنا، في إحدى رسائله، إلى معنى الإصلاح بمفهومه الإسلامي قائلًا: «الإصلاح.. شامل كامل.. يتناول كل الأوضاع القائمة بالتغيير والتبديل»[60]. وفي معرض وصفه لحركة الإخوان المسلمين باعتبارها حركة إصلاحية يشير البنا إلى أربعة جوانب للإصلاح تشمل: الإصلاح الديني بالعودة للإسلام الصافي، وبناء العقيدة، وطهارة النفس، ونقاء القلب، على أُسُس قريبة مما يدعو إليه أهل السنة والسلفيون والمتصوفة، والإصلاح الاجتماعي والثقافي والترويحي، والإصلاح الاقتصادي، والإصلاح السياسي[61].

وتنفرد جماعة الإخوان المسلمين، من بين كل أطياف التنظيمات والحركات الإسلامية ككل، بقدرتها الفائقة على العمل الإسلامي الإصلاحي. وقد عبَّرت

وثائق الإخوان المسلمين عن هذا المعنى بوضوح، خاصة في خطب ورسائل البنا وبعض قيادات الإخوان، إلى حد القول إنها حركة سياسية إصلاحية أكثر من كونها دينية، أو إنها سياسية في الأساس، وتتخذ من الدين إطارًا روحيًّا يمنحها القدرة على الانتشار والتعبئة الجماهيرية. ويوضح البنا في رسالته إلى المؤتمر الخامس ما تتميَّز به حركة الإخوان المسلمين من بين كل التيارات الدينية والسياسية في مصر، بما يجعلها الأفضل والأجدر بقيادة حركة الإصلاح: إنها تبعد عن مواطن الخلاف، وعن هيمنة الأعيان وأصحاب النفوذ، وعن الأحزاب والهيئات، وعنايتها الفائقة بتكوين كوادرها، وإيثارها العمل المُنجز على الدعاية والإعلانات، وشدَّة إقبال الشباب عليها، وسُرعة انتشارها في القُرى والمُدُن[62].

ولهذا ينظر الإخوان لأنفسهم بأنهم الأحق بقيادة العمل الإسلامي وقيادة الأُمَّة عبر مسار إصلاحي شامل. وفي إحدى رسائل البنا يصف الإخوان مُوجِّهًا الحديث إليهم قائلًا: «أنتم الغُرباء الذين يُصلحون عند فساد الناس، وأنكم العقل الجديد الذي يريد الله أن يفرق به بين الحق والباطل في وقت التبس عليها فيه الحق بالباطل، وأنكم دُعاة الإسلام، وحملة القرآن، وصلة الأرض بالسماء، وورثة محمد وخلفاء صحابته من بعده، فضلت دعوتكم الدعوات، وسمت غايتكم على الغايات، واستندتم إلى ركن شديد، واستمسكتم بعروة وُثقى لا انفصام لها، وأخذتم بنور مبين وقد التبست على الناس المسالك وضلوا سواء السبيل»[63]. هذا النَّصُّ يكشف عن إدراك الإخوان لأنفسهم، كجماعة مترابطة، بأنهم وحدهم الفئة الجديرة بالإصلاح، لما يتمتعون به

من معرفة وحكمة، وامتياز المكانة الدعوية الروحية الأسمى والأرفع على غيرهم. وقد ساهم هذا المعنى في تشكيل إدراك الذات وتضخميها، بقدر كبير من التعصُّب، لدى كثير من قادة الإخوان وأعضاء الجماعة، وانغلاقهم على أنفسهم بنظرة استعلائية على الآخرين. وقد ظهر ذلك واضحًا في أثناء فترة زهوهم بالوصول إلى السلطة عام 2012، وازدرائهم للقوى السياسية العلمانية في مصر.

وتتجه حركة الإصلاح الشاملة، بحسب منظومة عمل الإخوان المسلمين، إلى كل البشر في كل مكان، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين؛ على اعتبار أن كل البشر جميعًا، بوضعهم الراهن، لا يقيمون مجتمعًا إسلاميًّا. وكما يقول حسن البنا: «لقد جاء الإسلام نظامًا وإمامًا، دينًا ودولة، تشريعًا، وتنفيذًا، فبقي النظام وزال الإمام، واستمر الدين وضاعت الدولة، وازدهر التشريع وذوى التنفيذ. أليس هذا هو الواقع أيها الإخوان؟! وإلا فأين الحُكم بما أنزل الله في الدماء والأموال والأعراض؟»[64]. وهذا يعني أن جماعة الإخوان تستهدف الإصلاح في كل بلاد المسلمين، على المدى القصير، ولهذا تنتشر حركتها في عديد من البلدان العربية والإسلامية، بما يعزز الميل نحو تكوين أممية إسلامية تتجاوز الحدود القومية والجغرافية. وتسعى الجماعة، على المدى البعيد، إلى استهداف كل البشر في كل مكان، عبر سعيها الحثيث إلى تكييف النموذج الإسلامي مع سياقات اجتماعية واقتصادية وسياسية مختلفة، والانفتاح على اللعبة الديمقراطية في العالم الحديث[65].

ويستعين المنهج الإصلاحي، وفقًا لسياسة الإخوان في الإصلاح، بكل الوسائل

المُمكنة التي تشمل: الأنشطة الدينية في المساجد، والأنشطة الدعوية في وسائل الإعلام، والعمل الاجتماعي في مؤسسات العمل الخيري، ومؤسسات الرعاية الصحية، والنقابات، والاتحادات المهنية، وفي مؤسسات التعليم، ومنظمات المجتمع المدني المعنية بالعمل السياسي، والمنظمات الإقليمية والدولية، ومراكز الأبحاث العلمية، ودور النشر والإنتاج الفني، وجميع أوجه النشاط الاقتصادي، خصوصًا في مجالات التجارة والتصدير والاستيراد، وشركات تداول الأموال والبنوك الإسلامية، وشركات المقاولات في مجال البناء والعقارات.. إلخ.

وتعتمد حركة الإصلاح على عدَّة وسائل في التأثير الاجتماعي والسياسي، ومنها مبدأ الإقناع ونشر الدعوة بكل الوسائل الممكنة حتى يستوعبها الرأي العام ويُناصرها عن عقيدة وإيمان، ثم استخلاص العناصر الطيبة لتكون هي الدعائم الثابتة لفكرة الإصلاح، والنضال الدستوري في الانتخابات النيابية وانتخابات المحليات والنقابات المهنية ومنظمات المجتمع المدني، لكي ينتشر ممثلو الإخوان في جميع أجهزة الدولة، ومعهم رصيد من الثقة الاجتماعية يُعطي الانطباع العام بنزاهتهم وجدارتهم وتجرُّدهم، وهذا ما بُنيَت عليه سياسة الإخوان المسلمين على مدى تاريخها الذي يمتد منذ العشرينيات من القرن العشرين. وقد دعا حسن البنا في كتاباته وخطبه إلى منهج عملي يتم بمقتضاه تحقيق مجتمع إسلامي، وفقًا لرؤيته. يشمل هذا المنهج سبع وسائل[66] تسير بمقتضاها حركة الإصلاح الإسلامية من النظرية إلى الممارسة، وصولًا إلى «أن تقوم في مصر دولة إسلامية تحتضن دعوة الإسلام»:[67]

أ- العودة إلى الإسلام ودراسته.

ب- بناء الشخصية الإسلامية القادرة على إحداث التحول في بث الدعوة من خلال إعداد كوادر مُدرَّبة من الدُّعاة.

ج- تجديد الدعوة إلى الإسلام بين المسلمين، وفق قواعد جديدة تتوخَّى الدقة والمنطق والبحث العلمي، ويقتضي ذلك تصحيح فهم المسلمين لدينهم وتجديد أثر الكتاب في نفوسهم.

د- الإيمان الراسخ بأن للإسلام معنىً كليًّا شاملًا يتعيَّن أن يُهيمن على كل شؤون الحياة.

هـ- الإيمان بأن الإسلام أداة الإصلاح الاجتماعي في سائر شؤون الحياة؛ فالإسلام «لا يدع صغيرة أو كبيرة من شؤون الحياة إلا وتناولها»[68]، وخدمة المجتمعات بمُحاربة الجهل والمرض والفقر والرذيلة وتشجيع البر والنفع العام.

و- الانصراف إلى المُمارسة العملية بدلًا من المُجادلة والمناقشة.

ز- الجهاد في سبيل الإسلام، وبحسب تعبير البنا «فمن واجب المسلم الحق أن يُجاهد في سبيل هذا الإسلام حتى يُهيمن على المجتمع كله»[69].

وفيما يتعلَّق بخطوات المنهج الإصلاحي في بناء المجتمع الإسلامي، يشير حسن البنا بوضوح إلى وجود ثلاث خطوات يتعيَّن إنجازها على النحو التالي:

أ- مرحلة الدعاية والتعريف والتبشير بالفكرة وإيصالها إلى الجماهير من طبقات الشعب.

ب- مرحلة التكوين وتخيُّر الأنصار وإعداد الجنود وتعبئة الصفوف من بين هؤلاء المدعوين.

ج- مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج.

ويُبيِّن حسن البنا أن سياسة الإصلاح تستوجب العمل بطريقة ديناميكية لا تتقيد فقط بالتتابع الزمني لتلك المراحل، وإنما أيضًا بالعمل الأُفقي لجميع الخطوات بصورة مُتوازية ومُتزامنة، نظرًا لوحدة الدعوة الإسلامية الإصلاحية، وقوة الارتباط بين كل مرحلة وأخرى. وفي هذا الصدد يشير البنا إلى أن «الداعي يدعو، وهو في الوقت نفسه يتخيَّر ويُربِّي، وهو في الوقت عينه يعمل ويُنفِّذ كذلك. ولكن لا شك في أن الغاية الأخيرة أو النتيجة الكاملة لا تظهر إلا بعد عموم الدعاية وكثرة الأنصار، ومتانة التكوين»[70]. ويؤمن كثير من قيادات الإخوان بأن عملية البناء مُتدرِّجة، وتحتاج إلى وقت كبير وصبر ونضال مستمر على مختلف الأصعدة المجتمعية.

من الواضح أن مسار الإصلاح بزعامة الإخوان المسلمين كان يمزج طول الوقت بين جميع الأدوار الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في وقت واحد. وبقدر ما ساهم ذلك في تحقيق نجاحات كبيرة للحركة الإصلاحية في التأثير على المجتمع، ساهم أيضًا في تعثُّر مشروع الإصلاح بفعل الصراعات التي خاضتها جماعة الإخوان المسلمين مع السلطة. ولهذا تقف جماعة الإخوان المسلمين على منعطف تاريخي حادٍّ بعد أن أخفقت سياسيًّا. ولا يجد المسار الدعوي سبيلًا سوى العمل تحت مظلة الدولة وفي الحدود الضيقة التي تسمح بها للتيار السَّلفي. وهذا يفتح المجال بقوة نحو التطرف

الديني وأعمال العُنف والإرهاب من جانب التنظيمات الجهادية التي تعمل بمقتضى المسار الراديكالي ضد الدولة.

ثالثًا: المسار الراديكالي (الجهادي)

يُقصد بالمسار الراديكالي السَّعي العنيف إلى إحداث تغيُّرات مباشرة في بنية المجتمع الراهن وثقافته ومؤسساته السياسية من خلال السيطرة الكاملة بالقوة على السكان في نطاق جغرافي محدد؛ على اعتبار أن السيطرة السياسية المباشرة هي السبيل الوحيد نحو تمكين المؤمنين بهذا المسار من إقامة المجتمع الإسلامي المنشود. هذه العملية أطلق عليها سيد قطب مصطلح «البعث الإسلامي»[71]، والتي تتلخص في رفع راية «لا إله إلا الله» قولًا وفعلًا؛ ويفسر قطب دلالة هذه الرمزية بأن يكون «الحُكم لله، لا لأحد غيره»، وبحسب رأيه، تكون «لا إله إلا الله» بمثابة التعبير الصريح والمباشر عن ثورة دينية تتمثل في: «الحاكمية لله وحده، ونزع السلطان الذي يُزاوله الكُهَّان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام ورده كله لله.. وثورة على السلطان في الأرض، الذي يغتصب أولى خصائص الأولوهية.. وخروج على السلطات التي تحكم بشريعة من عندها لم يأذن بها الله»[72].

وتتجه الدعوة الراديكالية، بحسب المبادئ الجهادية القطبية، إلى كل البشر في كل مكان، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين؛ على اعتبار أنهم جميعًا يعيشون في جاهلية. ولهذا تُعد مهمة الجهاديين فرض العقيدة، وجعلها واقعًا بالقوة لصالح نشر الإسلام، وكما يشير سيد قطب، فإن «هذا الدين ليس إعلانًا لتحرير الإنسان العربي، وليس رسالة خاصة

بالعرب.. إن موضوعه هو الإنسان.. نوع (الإنسان)، ومجاله هو (الأرض).. كل (الأرض).. إن الله هو (رب العالمين)»[73]. ولمَّا كان قطب يرى في المجتمعات القائمة أنها تعيش في جاهلية، وأن رسالة المجتمع الإسلامي الجديد تحرير الإنسان من عبوديته للإنسان، فإنه يعمم المجتمع الجاهلي على «كل مجتمع لا يُخلص عبوديته لله»[74]. وبهذا التعريف تصبح كل المجتمعات الإنسانية الراهنة على وجه الأرض جاهلية، وتقع في مرمى سيوف المجاهدين، إن جاز التعبير. وينطبق ذلك أيضًا على المجتمعات المسلمة، التي يعيش فيها مسلمون ينتسبون للإسلام، اسمًا، ولا يتبعون الإسلام الحق في حياتهم، بحسب منهج سيد قطب في تطبيق شرع الله.

ويؤمن الجهاديون بأنهم المُكلَّفون بأداء رسالتهم نحو تطبيق الألوهية في الأرض، والتي هي من أهم الفروض والواجبات عليهم. وهؤلاء يشكلون جماعة صغيرة تلتفُّ معًا، وتتضامن حول العقيدة الإسلامية الصحيحة، على غرار المسلمين الأوائل من صحابة الرسول وأتباعه الذين عاشوا في صدر الإسلام. وقد أطلق سيد قطب على هذه الفئة اسم «الطليعة»، مُستعيرًا هذه الصفة من المصطلحات السياسية الاشتراكية، وأطلق عليهم أيضًا تعبيرات وأسماء أخرى وثيقة الصلة بالمفردات الدينية، مثل: «عُصبة المجتمع المسلم»، و«الجماعة المؤمنة»، و«المجاهدون في سبيل الله»[75]، هؤلاء هم الذين يقع على عاتقهم مسؤولية تكوين نواة لمجتمع مسلم، يتمدد وتتسع رقعته لتعم البشرية كلها على كوكب الأرض.

وفي ضوء ذلك يستعين المنهج الراديكالي الجهادي بوسائل عديدة في الوصول

إلى غايته، على اعتبار أن طليعة الجماعة المؤمنة تخوض معركة كُبرى في سبيل قيام مجتمع مسلم. وتتلخَّص تلك الوسائل في ثلاثة أنواع لخوض معركة الجهاد:

أ- الإعلام الديني والسياسي

تستخدم الجماعات الجهادية كل وسائل الإعلام الديني والسياسي المختلفة على أوسع نطاق، مثل: الدعوة المباشرة بالخطب المنبرية، والاتصال المباشر بالناس في جلسات دينية، والاعتماد على وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية ووسائل التواصل الاجتماعي، للتأثير على الرأي العام، وكسب مزيد من الأنصار والمؤيدين، وبناء الثقة في قدرة التنظيمات الجهادية، وقوتها على بناء مجتمع إسلامي قادر على حل كل المشكلات الإنسانية. وتتنوع الاستراتيجيات الإعلامية للتنظيمات الجهادية لتشمل الأسلوب المباشر، والتوظيف الفعَّال لوسائل وتقنيات إعلامية متطورة للغاية لتعزيز انتشار الفكر الجهادي، والتأثير الرادع في الأنظمة السياسية المقاومة لها عن طريق بث الرعب في نفوس قواتها النظامية[76]، كما تعمل السياسة الإعلامية الجهادية على التأثير في جمهور الرأي العام، لكي يتعاطف مع الجهاديين، حين يقومون بأعمال قتالية عنيفة، أو قتل أشخاص أبرياء، وحين يتعرضون للقتل والمُطاردة والسجن والتعذيب من أي قوات أمنية نظامية. وفي هذا الصدد يقول أبو بكر ناجي في كتابه «إدارة التوحش»: «إننا نريد أن يصل للناس بوضوح مواقفنا الشرعية العسكرية والسياسية وتبريرها الشرعي والعقلي، وأنها في مصلحة الأُمَّة»[77].

ب- إحكام السيطرة على منطقة محددة

تسعى الجماعات الجهادية إلى إحكام السيطرة الكاملة على السكان في نطاق جغرافي محدد ليكون نقطة انطلاق لشنِّ هجمات مسلحة ضد الأنظمة السياسية المُناهضة لهم. ويقتضي ذلك حشد الموارد اللازمة وإدارة احتياجات السكان وتحقيق الضبط الاجتماعي. وتشير وثائق التنظيمات الجهادية المسلحة إلى تدابير كثيرة في هذا الشأن من واقع الخبرات الميدانية في مناطق الصراع المسلح، الهدف منها بث الطمأنينة في نفوس السكان والحصول على ولائهم الكامل للجهاديين. ومن بين تلك التدابير: توفير الاحتياجات الأساسية والأمن، والتوعية، وتحقيق منظومة للضبط الاجتماعي على أسس شرعية، وشراء الولاء والتحالفات[78].

ج- التجنيد المستمر للشباب

تلجأ الجماعات الجهادية إلى جذب كثير من الشباب في كل أنحاء العالم للانضمام إليهم، كمجاهدين. والهدف من ذلك دعم القوة البشرية للتنظيم بدماء جديدة من الشباب، وتجنيد أصحاب القدرات المتميزة منهم؛ للاستعانة بهم في إدارة شؤون الحياة في مناطق الصراع المسلح. ويتم ذلك عبر شبكة ضخمة تتولَّى تجنيد متطوعين جُدُد من الشباب، سواء من الذكور أو الإناث، عن طريق الاتصال المباشر وغير المباشر عبر مواقع التواصل الاجتماعي[79]. ويُعَدُّ هؤلاء الشباب ويُؤَهَّلون أيديولوجيًّا للقيام بمهام الجهاد المطلوبة، سواء كانت مدنية أو عسكرية.

د- الاستعداد للمهام القتالية

تلجأ الجماعات الجهادية إلى إعداد مجموعات قتالية من الشباب عن طريق تهيئتهم نفسيًّا وذهنيًّا وإيديولوجيًّا للجهاد، وكذلك تدريبهم على أكمل وجه لخوض معارك قتالية وأعمال عنف مسلح ضد الأنظمة السياسية القائمة والمُحيطة. وتستعين كتب التنظير الجهادي، في تبرير مبدأ القتال بالآية: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ ۗ واللَّهِ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»[80]، على اعتبار أن هذه الآية تُشكِّل دليلًا قاطعًا، لدى كثير من مُنظِّري الجماعات الجهادية، على وجوب القتال، كأمر شرعي، وتكليف للمؤمنين بالعقيدة الإسلامية الصحيحة.

وفيما يتعلق بخطوات المنهج الراديكالي الجهادي في بناء المجتمع الإسلامي، تطرح كتابات المُنظِّرين للتنظيمات الجهادية خطواتٍ مُحدِّدةً هذا الشأن. وكثير مما يُكتب حول تلك الخطوات معتمد على اعتبارات عملية من واقع تجارب ميدانية في مناطق كثيرة من العالم، تشهد صراعًا عنيفًا بين المجاهدين والدولة المدنية. هذه الخطوات أقرب إلى برنامج عمل ودليل لكل المجاهدين والراغبين في العمل الجهادي، بهدف استعادة المجتمع الإسلامي في إطار دولة الخلافة الإسلامية. ويمكن أن نلخص خطوات المسار الراديكالي في الوصول لهذا الهدف الاستراتيجي عبر ست مراحل أساسية فيما يلي:

أ- تكوين طليعة مُؤمنة

تبدأ أولى مراحل العمل الجهادي -بحسب تصوُّر سيد قطب- بضرورة وجود: «طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق»[81]. وتؤكد ذلك أغلب كتابات مُنظِّري التنظيمات الجهادية، مُستشهدةً بالقرآن والسنة: «إن الإعداد للجهاد يبدأ بتكوين جماعة مسلمة كما قال صلى الله عليه وسلم: (وأنا آمركم بخمس الله أمرني بهن بالجماعة والسمع والطاعة والهجرة والجهاد)؛ فطريق الجهاد يبدأ بتكوين جماعة من المؤمنين بوجوب الجهاد يدعون غيرهم للقيام بهذا الواجب (حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ)[82]، ويُعِدُّون للأمر عُدَّته على خير وجه مُستطاع»[83].

ومن شروط التكوين للجماعة المؤمنة تَمَثُّل عقيدة التوحيد. ويتطلب ذلك -بحسب قطب- التحول الكامل من عبودية البشر للبشر إلى عبودية الله وحده، فيما سمَّاه «الحاكمية لله». ويقصد بذلك أن يتحول الإيمان بالله الأوحد إلى أسلوب في الحياة تتخلص بموجبه الضمائر من العبودية لغير الله، وتخلص تمامًا للجهاد في سبيله، ومناصرة المجاهدين. يحدث ذلك من خلال تأهيل خاص في التكوين النفسي والعقلي للجماعة المؤمنة بالاحتساب إلى الله، وبحسب قول عبد القادر عبد العزيز: «قصد الله تعالى وحده بالعبادة بالتبرِّي عن كل ما دون الله، وتخليص النية من كل قصد أو غرض دنيوي»[84].

ب- البناء الحركي التنظيمي

لضمان تكوين طليعة دينية قوية، يشير قطب إلى شروط أخرى تنظيمية

يجب توفُّرها في تكوين الطليعة حدَّدها في: الترابط الداخلي للجماعة؛ بحيث تُصبح كتنظيم مُتجانس ومُتماسك داخليًّا بعقيدة إيديولوجية راسخة، على غرار تنظيم الجماعات اليسارية السرية، ويدعو قطب إلى ضرورة أن ينمو البناء التنظيمي القوي للجماعة المؤمنة لكي تصبح بمثابة: «تجمُّع عضوي حركي مُستقل مُنفصل عن المجتمع الجاهلي ومُواجه له»[85].

هذا يعني انفصال الجماعة المؤمنة عن المجتمع، بحالته السابقة، وينعكس تأثير هذا الانفصال على منظومة الإدراك لدى الجماعة، ثقافيًّا وإيديولوجيًّا، ومن ثمَّ تصبح الجماعة في وضع مُناوئ للمجتمع؛ لديها ثقافة مضادة تقاوم المجتمع وثقافته ومعتقداته السائدة، بثقافة ومعتقدات دينية مُغايرة، ولن يحدث ذلك ما لم تكن هناك «عُزلة شُعورية»[86]، وفقًا لمصطلحات قطب، بحيث تنفصل الجماعة عن حياة الجاهلية الماضية بشكل كامل، بعاداتها وتقاليدها وروابطها المجتمعية، بما يُتيح لها الفرصة الأكبر بأن تتحرَّر من قيود المجتمع الجاهلي السابق، والانطلاق إلى حياة إسلامية جديدة.

ومن النتائج المترتبة على ذلك: قُدرة المؤمنين على التخلص من كل ضغوط المجتمع الجاهلي، واعتبار المجتمع الإسلامي الجديد مهمة مقدسة، لا تفريط فيها، وواجبة النفاذ بأمر إلهي، ولا مجال فيها لأي تنازلات أو مساومات أو أي شعور بالدونية. ولهذا طرح سيد قطب مفهوم «الاستعلاء بالإيمان»[87]، ويعني به الحالة الشعورية التي ينبغي أن يتحلَّى بها المؤمنون نحو أنفسهم، وفي نظرتهم للآخرين، والتي تتَّسم بالعلو واليقين الذاتي وعدم الشعور بالضعف والخزي والحُزن؛ لأنهم الأعلى، وعلى حق، وغيرهم على

باطل، وفقًا للآية: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ»[88]. يمكن أن نلمس مظاهر هذا الاستعلاء في أحاديث أعضاء التنظيمات الجهادية واحتكاكهم بالناس.

ج- تشكيل الوعي الإيديولوجي

يُمثِّل تشكيل الوعي الإيديولوجي، خلال فترة التكوين، نقطة فاصلة في عملية بناء حلم المجتمع الإسلامي الجديد. وقد حدَّد قطب مؤشرات تشكيل هذا الوعي الإسلامي الجديد لدى الجماعة المجاهدة من واقع إدراكها لذاتها وخصائصها التي تُميِّزها عن المجتمع الجاهلي القائم، وإدراكها طبيعة دورها، وموقفها من المجتمع القائم، ووعيها بحدود الالتقاء والافتراق مع هذا المجتمع الجاهلي، وكيف تُخاطب هذا المجتمع بلغة الإسلام؟ وفيمَ تُخاطب؟[89]. وبقدر ما تنفصل الجماعة المؤمنة المجاهدة عن المجتمع الجاهلي، تتواصل معه بقدرتها على تغييره، وبوعيها الجديد الذي يعصمها من الضعف والهزيمة والاستسلام له. هكذا تُعَبِّر كتابات سيد قطب وأغلب كتابات المُنظِّرين الآخرين للتنظيمات الجهادية من بعده؛ الذين استفاضوا في ذلك شرحًا حول بناء وعي المجاهدين.

ولضمان نقاء الوعي لدى الجماعة المؤمنة، يشير سيد قطب إلى ضرورة الاعتماد على القرآن كمصدر أوحد للوعي والحياة، ولن يكتمل ذلك إلا بالتخلِّي التام عن كل منابع التفكير الجاهلي، والاعتماد على القرآن، كنبع وحيد، لتكوين عقل الجماعة، التي تُشكِّل النواة الصُّغرى للبناء الاجتماعي الإسلامي الجديد. ويمضي قطب في شرح هذه النقطة ليوضح أن الاعتماد على القرآن يجب ألا

يكون من قبيل الثقافة الدينية، وإنما كمنهج للعمل به، وأن تكون آياته بمثابة أوامر للعمل بها كما يتلقَّى الجندى في الميدان «الأمر اليومي»[90].

د- بناء نواة مجتمع مسلم قوي

تبدأ أُولى خُطوات تفعيل فكرة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل لدى الجهاديين من إدارتهم لشؤون الحياة على أساس المنهج الإسلامي، وتلك هي الخطوة الأولى اللاحقة على البناء العقيدي للجماعة المؤمنة، وفقًا لما يشير إليه قطب؛ حيث تبدأ الجماعة في تنظيم حياتها كلها على أساس تطبيق الشريعة الإسلامية[91]، بما يعني تجسيد صورة المجتمع الإسلامي في الواقع بعد إحيائها من قلب التراث الإسلامي لتكون أسلوبًا في الحياة. ويوضح سيد قطب هذه العملية بقوله: «أن تكون العقيدة هي واقع الجماعة الفعلي، وأن يكون واقع الجماعة الحركي الفعلي هو الصورة المجسمة للعقيدة»[92]، ولإتمام هذه المهمة على النحو الأكمل، يضع سيد قطب شرطًا مهمًّا، متمثلًا في ضرورة امتلاك الجماعة المؤمنة للقوَّة، التي تُمكِّنها من إقامة نظام اجتماعى إسلامي متكامل في حياتها. وفي هذا الشأن يقول قطب: «المجتمع المسلم الجديد لا ينشأ ولا يتقرر وجوده إلا إذا بلغ درجة من القوة يواجه بها ضغط المجتمع الجاهلي القديم، قوة الاعتقاد والتصور، وقوة الخلق والبناء النفسي، وقوة التنظيم والبناء الاجتماعي، وسائر أنواع القوة التي يواجه بها ضغط المجتمع الجاهلي ويتغلب عليه، أو على الأقل يصمد له»[93]. ومن الواضح أن هذه المرحلة تقتضي العمل بمفهوم للقُوَّة يتأرجح ما بين قوة الفكر والوجدان، وقوة التنظيم الاجتماعي.

هـ- بناء الدولة - النموذج

يتَّجه نشاط الجماعات الجهادية، بعد ذلك، نحو بناء مؤسسات سياسية، تُشكِّل أساسًا صُلبًا لقوة سياسية وعسكرية تحمي النواة الوليدة للمجتمع المسلم الصغير. ويقتضي ذلك، في نظر قطب، امتلاك معنى آخر للقوة يتعلق بالسيطرة السياسية الكاملة لسلطة الجماعة المؤمنة، والقبول المجتمعي بشرعيتها، وبحسب رؤيته: «لا بد أن يكون للمؤمنين بهذه العقيدة من سلطان على أنفسهم وعلى مجتمعهم؛ ما يكفل تنفيذ النظام والشرائع في هذا المجتمع حتى يكون للنظام هيبته، ويكون للشريعة جدِّيتها.. فوق ما يكون لحياة هذا المجتمع من واقعية تقتضي الأنظمة والشرائع من فورها»[94]. وهذا يؤكد مدى أهمية مبدأ امتلاك القوة والسيطرة في نظر الفكر الراديكالي لضمان بناء مجتمع إسلامي وليد؛ حيث تبقى القوة بمعناها الإيديولوجي والاجتماعي والسياسي والعسكري هي الضامن الأساسي لبناء العقيدة وتحويلها إلى واقع اجتماعي جديد.

وإذا كانت نواة المجتمع الإسلامي الصغير لها قاعدة إيديولوجية راسخة لدى المؤمنين بها، فهذا يقتضي بالضرورة سُلطة سياسية لها أساس عسكري قوي، وموارد اقتصادية آمنة ومُستديمة، بهدف بناء مشروع الدولة الإسلامية. وعلى ضوء ذلك سعت كثير من الجماعات الجهادية في مناطق متعددة من العالم إلى بناء دُويلات صغيرة، أو ما يُعرف بالدول النموذجية الصغيرة (proto-states)[95] ذات الطابع الإسلامي، والتي يُطلِق عليها الجهاديون: إمارات إسلامية. ويُهيمن على كل إمارة قائد إسلامي جهادي يُلقَّب بالأمير.

هذه الكيانات الصغيرة تُشكِّل نَوَياتٍ صُلبة تعمل كجسور للعبور نحو بناء المجتمع الإسلامي بدولته القوية التي تُهيمن على كل البشر في كل مكان. وفي ظل التنافس القوي بين مختلف التنظيمات والحركات الإسلامية المعاصرة بمساراتها الدعوية والإصلاحية والراديكالية، تسعى الجماعات الجهادية من وراء تأسيس الإمارات الإسلامية إلى إثبات جدارتها وقوة حُجتها وقدرتها على الوصول المباشر إلى الغاية الكُبرى المشتركة لبناء مجتمع إسلامي. وقد يحول التنافس، بين التنظيمات الجهادية تحديدًا، دون أن تنفرد بعض الجماعات الجهادية، بسهولة، بإقامة إمارات إسلامية مستقلة[96].

و- الجهاد في سبيل التمكين

كتب سيد قطب حول مرحلة الجهاد، باعتبارها تعزيزًا لوجود المجتمع الإسلامي الجديد ودولته الصغيرة، وتوسيعًا لرقعتها في الأرض بالقوة، لكي يسود الدين ومعه استقرار الحياة، ولم يكن ذلك سوى ترجمة لمفهوم التمكين بالمعنى الإسلامي الوارد في القرآن، وفقًا للآية: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا»[97]. وتوسَّع بعض المُنظِّرين الجهاديين في شرح التمكين ليُصبح معناه: «خوض المعارك دفاعًا عن العقيدة». وفي هذا الصدد، يشير أحد مُنظِّري التفكير الجهادي قائلًا: «التمكين الذي هو النصر، والغلبة مظهر من مظاهر عبودية المسلم في الأرض، وطلب التمكين في الأرض أمر إلهي واجب.. والتمكين لا يتم إلا بالفتح، كما أن الفتح لا يتم إلا بشهادة»[98]. والمقصود

بذلك معارك يخوضها المسلمون خارج نطاقهم الجغرافي لنشر العقيدة، على غرار الغزوات، التي كان يخوضها الرسول وصحابته وأتباعه في بداية الدعوة الإسلامية. ويبرر سيد قطب هذا النهج الحركي للجهاديين في معاركهم قائلًا: «لتأصيل وتعميق وتوسيع وجودهم الإسلامي، ولمكافحة ومقاومة وإزالة الوجود الآخر الجاهلي»[99]. ولهذا يرتبط التمكين بالجهاد ارتباطًا وثيقًا، ولا يقف عند حدود الدعوة، بل أيضًا استخدام القوة المباشرة، وبحسب تعبير سيد قطب: «حتمية الانطلاق الحركي للإسلام في صورة الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان»[100].

ومن شروط التمكين، في التفكير الراديكالي، الحرص الشديد على اكتساب القوة المسلحة والقيام بالفتوحات. وهناك قاعدة في فقه الجهاد تقول: «لا عبودية بغير تمكين، ولا مغفرة بغير فتح، ولا فتح بلا شهادة»[101]. وتعني أن الإيمان بالعقيدة لا يكفي لقيام مجتمع مسلم، وإنما يجب أن تحميه قوة، وأن الفتوحات هي التعبير الصريح والمباشر عن امتلاك القوة، وأن النصر مُقترن بالفتح، وأن الفتوحات يسبقها المغفرة والتوبة من الله، وأن استشهاد المسلمين ابتلاء من الله، مصاحب للفتوحات، يتعين قبوله عن إيمان. وبذلك يتلخص معنى التمكين فى: اكتساب القوة السياسية والعسكرية، والمغفرة من الله، والقيام بالفتوحات للقضاء على كل أشكال المجتمع الجاهلي، والجهاد بإخلاص، يقوم على حب الشهادة في سبيل الله. ومن الواضح أن رسوخ هذه المعاني يُفسِّر مدى قوة وصلابة ويقين الشباب الجهاديين، الذين يقومون بعمليات تفجير، عندما يُضحُّون بأنفسهم عن إيمان عميق لا يلين.

وبصفة عامة، يُلاحظ أن أغلب مُنظِّري جماعات الجهاد الإسلامي يؤمنون بأن عملية البناء تبدأ مباشرة من تكوين الجماعة المؤمنة، والتي تقود صراعًا قويًّا ضد أنظمة الحُكم القائمة للسيطرة والتمكين؛ حيث تضع الجماعات الجهادية أولوياتها القصوى في عملية «التمكين» على بناء المجتمع الإسلامي؛ بما يعني أن قيام الدولة المسلمة مُقدَّم على قيام المجتمع المسلم وتتويج له. وبمقدار ما تستطيع الجماعة المؤمنة امتلاك الغلبة والقوة، يصبح قيام المجتمع المسلم أمرًا واقعًا. ومن ثمَّ يكتمل بناء هذا المجتمع الإسلامي الجديد بوجود قوة كبيرة تحميه ممثلة في الدولة الإسلامية، القوية سياسيًّا وعسكريًّا، والقابلة للتوسُّع والتمدُّد عبر بقاع الأرض. وبذلك تصبح عملية استعادة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل لدى الجهاديين بمثابة تأسيس لدولة إسلامية تبني مجتمعًا إسلاميًّا وتحميه. وتكون مهمة المسار الراديكالي للحركة الإسلامية في مجمله، ليس مجرد استعادة للحالة الأولى لما كان عليه الإسلام في مهده فحسب، بل استعادة لحقبة بأكملها من الانتصارات في التاريخ الإسلامي، تبدأ من تأسيس كيان سياسي على غرار دولة المدينة المنورة على يد الرسول وأصحابه وأتباعه، وصولًا إلى تأسيس حلم أكبر بعودة دولة الخلافة الإسلامية.

5- حصاد المخيلة الدينية

مضى على أوَّل تجربة، في بناء أول مجتمع مسلم على وجه الأرض، قرابة أربعة عشر قرنًا من الزمان، وأصبحت تفاصيل هذه التجربة في قلب التراث الديني الإسلامي المُقدَّس، لم يطوها النسيان على مر التاريخ الإسلامي، بل ظلت في ضمير ووجدان المسلمين في كل أنحاء العالم، يُعاد إنتاجها دائمًا، بصورة أو بأخرى. وظلت محورية في قلب أي مسعى للسلطة بعباءة دينية. وكل محاولة في تغيير الواقع الاجتماعي، على الطريقة الإسلامية، كانت تستمد مرجعيتها الأساسية من نقطة البداية، ولا تجد مفرًّا أمامها سوى إحياء هذا التراث الإسلامي من جديد. يستوي في ذلك كل من يعملون بالشأن الديني، بدءًا من الدُّعاة والوُعَّاظ الذين يؤدون واجبهم في تعليم الناس العقيدة وأصول العبادة، سواء تحت مظلة الدولة أو خارج مؤسساتها الرسمية، وصولًا إلى التنظيمات والحركات الدينية التي سعت إلى التغيير بالإصلاحات التدريجية أو بالصدام العنيف مع الدولة. وكما سبق الإشارة في هذه الدراسة، كانت المعالم الرئيسية في الصورة المحورية المُتخيَّلة للمجتمع المسلم المنشود واحدة، بينما كانت السبل، المؤدية إلى تجسيد هذه الصورة في الواقع، متعددة. وعلينا أن نتأمل حصاد هذه المُخيِّلة الدينية، فيما أفرزته من دلالات، يمكن أن تفيد في تعميق فهمنا لما آلت إليه تجربة الإسلام السياسي في مصر والعالم العربي.

بإلقاء نظرة عامة حول المسارات الثلاثة في حركة الإسلام السياسي ككل، سنُلاحظ وجود قواسم مشتركة فيما بينها، ليس فقط في صورة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل، على نحو ما سبق الإشارة، بل أيضًا في بعض جوانب جوهرية من الخيال الاجتماعي لدى كل مسار. والنقطة الجوهرية في التشابه تكمُن في أمرين: الغاية النهائية، والفئة المستهدفة؛ ذلك أن المسارات الثلاثة تتفق على ضرورة بعث الأُمَّة الإسلامية تحت راية التوحيد، وأن البشر في كل مكان هم المستهدفون بالجهاد المقدس في سبيل تحقيق هذه الغاية، بما يعني أن المسارات الثلاثة للحركة الإسلامية المعاصرة لديها نزوع واضح نحو الأُممية الإسلامية والسيطرة على العالم ككل، من منطلق كون الإسلام ينبغي أن يعم البشرية ككل، وأن الأُمَّة الإسلامية هي خير أُمَّة أُخرجت للناس، بنصِّ القرآن.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن الحركات الإسلامية ليست وحدها التي تؤمن بالأُممية، بل هناك الأُممية الشيوعية المؤمنة بفكرة المساواة المُطلقة، والتي ينبغي أن تتحقق بالثورة البروليتارية تحت شعار «يا عُمَّال العالم اتَّحدوا». ومن الواضح أن الأُممية الشيوعية جدَّدت نفسها وانفتحت على الحركة الليبرالية في كثير من المجتمعات، بينما ظلت الحركة الإسلامية تُراوح مكانها في جُمود مُطلق لا يلين[102]. وسبب ذلك يكمُن في وقوف الحركة الإسلامية عند تأويل محدد لنصوص دينية مقدسة، وتراث ديني من الفقه يدعو إلى اليقين المُطلق، بأن الإسلام جاء للبشرية في كل زمان ومكان. وهذا ما يضع كل تيارات الإسلام السياسي في حالة استعلاء على كل من

يُخالفها، بالإضافة إلى حالة عداء مستمر مع كل المجتمعات الإنسانية، التي تُخالف عقيدة الإسلام، بالصورة التي تراها تلك التيارات.

وفي مقابل جوانب الاتفاق حول الأُممية الإسلامية، يكمُن الاختلاف بين المسارات الثلاثة لحركة الإسلام السياسي، في أربعة جوانب تشمل: جوهر العمل الديني، والفئة المُكلَّفة بالتغيير، ووسائل العمل المُستخدمة، وخطوات ومراحل التنفيذ العملية؛ للوصول إلى الغاية الأسمى نحو المجتمع الإسلامي المنشود.

وبموجب ذلك يتَّجه السلفيون نحو الانفراد بشؤون الدعوة الدينية، ويرون أن علماء السلفية، بما لديهم من منهج مُحكم في علوم الدين والاتباع والنقل، هم الأقدر على القيام بهذا الدور، ويستخدمون في ذلك كل وسائل الإقناع والتعليم والإفتاء. وهم يقفون عند مرحلة نشر العقيدة؛ باعتبارها السبيل الأنجع لإحداث تغيرات تلقائية في السلوك وبنية المجتمع ككل؛ أي إنه يكفي، في نظرهم، أن يتعلم الناس أصول دينهم لكي يستطيعو بناء مجتمعهم الإسلامي، بأنفسهم، بصورة تلقائية، وما على الدُّعاة إلا البلاغ بالنصح والإرشاد والتوجيه والتحذير، وفقًا لنص القرآن: « فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ(21) لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ »[103].

وعلى الجانب الآخر، يُركِّز الإخوان على عبور مرحلة الدعوة، والانتقال مباشرة نحو مرحلة الإصلاح، من خلال الاندماج الاجتماعي المكثف مع المجتمع القائم، للقيام بإصلاحات دينية واجتماعية وسياسية مُتكاملة وبصورة مُتوازية. يأتي ذلك من منطلق فكرة مُؤدَّاها أن الإصلاح التدريجي والشامل، وعلى مدى زمني أطول، يمكن أن يشكل فرصة حقيقية في إحداث

تغيُّرات تراكمية في اتجاه بناء مجتمع إسلامي منشود، وأن التغيُّرات الصُّغرى في الحياة اليومية كفيلة بإحداث تغيُّرات نوعية مع الزمن بفضل جهود الإصلاحيين. وبموجب ذلك يستطيع الإسلاميون الإصلاحيون أن يُطوِّروا من أدواتهم في التغيير تدريجيًّا، ودون صدام مع التقاليد والأعراف المجتمعية والسلطة السياسية. وترتكز نظرة الإصلاح لدى الإخوان على أن وجود جماعة متنوعة من مختلف فئات الطبقة الوُسطى تستطيع الاندماج والإصلاح في الوقت ذاته. وقد انعكس هذا التصور على نظرتهم لأنفسهم، كجماعة دينية واجتماعية مُترابطة، قادرة على التوغُّل في جميع مؤسسات المجتمع القائم، وقيادة منظومة الإصلاح بوسائل مُركَّبة ومُتداخلة، بين النشاط الديني والإصلاحات الاجتماعية والسياسية الشاملة.

أما الجهاديون، فإنهم يتغاضون عن الدعوة والإصلاح، ويقفزون مباشرة إلى مرحلة بناء كيان سياسي وعسكري يسمح بالوصول إلى الغاية المنشودة بالقُوَّة. وفي سبيل هذه الغاية فإنهم يركزون على مبدأ الانفصال والعُزلة المجتمعية كنقطة بداية، مقابل الانخراط في العمل السياسي والعسكري الحركي. وتحت مظلة الجهاد بالقوة والسيطرة السياسية المباشرة، والقتال العنيف، يعتقد الجهاديون، يقينًا، أنهم الأفضل على ما عداهم من تيارات الحركة الإسلامية، في الوصول إلى غايتهم المنشودة. وفي نظرهم أن طريق الجهاد في سبيل الله لا بد أن يستعين بوسائل متنوعة عقيدية، وإعلامية، وقتالية، إضافة إلى مهارات الانفراد بالسيطرة الكاملة على مناطق الصراع وتأسيس دُويلات صغيرة أو إمارات إسلامية بها. وبموجب ذلك يمكن لهذه

الإمارات أن تتمدَّد وتتَّسع رُقعتها في بناء مجتمع إسلامي توحيدي، وصولًا إلى استعادة دولة الخلافة الإسلامية.

وإذا تأمَّلنا هذه المسارات الثلاثة في توافُقاتها واختلافاتها، سنُلاحظ أن أطراف الحركة الإسلامية تتحرَّك على مسار متصل يبدأ من أقصى درجات السلمية في الدعوة والنصح، مرورًا بالإصلاح عبر الاندماج الاجتماعي، وصولًا إلى أقصى درجات العنف والصدام والثورية في هدم النظم الاجتماعية القائمة. وإن ما يخلق التباين في مسارات العمل، ليس فقط التباين في القناعات والقدرات والإمكانيات المتوفرة لدى كل طرف، بل أيضًا مدى قوة الأبنية الاجتماعية والثقافية والسياسية على الوقوف في وجه تلك الحركة الإسلامية.

ولهذا حين تُصبح المجتمعات الراهنة هشَّة اجتماعيًّا وثقافيًّا وسياسيًّا، وتضعف في مقاومة التغيير بفعل عمليات الأسلمة، تتجمَّع كل القوى الدينية بتياراتها وأطرافها المختلفة وتتكاتف معًا لإحداث التغيير وخلخلة الأبنية الاجتماعية والسياسية من جذورها. وبقدر ما تتباين المواقف في دائرة الصراع، تتوافق الغايات فيما بين كل أطياف الحركة الإسلامية، وفي الجهاد المقدس فليتنافس المتنافسون.

وحين تكون بنية المجتمعات الراهنة، بثقافتها ونظمها السياسية، قوية وقادرة على مقاومة التغيرات الجذرية، ينفرط عقد الحركة الإسلامية إلى جماعات ومسارات مُتباعدة ومختلفة: دعوية، وإصلاحية، وعنيفة. وتبدو خريطة الحركة الإسلامية مُتباينة أشد التباين، كما لو كانت أطرافًا مُتنافرة ومُتعادية، وقد يصل الأمر إلى أن يُكفِّر بعضهم بعضًا. والشواهد على ذلك

واضحة في مواقف الإسلاميين، في كثير من المجتمعات العربية، ومنها مصر، خلال أحداث الربيع العربي. ففي فترات الاستقرار الاجتماعي والسياسي تباينت مسارات الحركة في الموقف من النظام الاجتماعي والسياسي. وفي لحظات الاضطرابات السياسية والاجتماعية الحادَّة تجمَّعت كل أطياف الحركة الإسلامية معًا دفاعًا عن الشريعة وإقامة نظام الحُكم الإسلامي، وهنا اختفت الحدود الفاصلة داخل الحركة الإسلامية، بين ما هو دعوي، وما هو إصلاحي، وذلك الذي يتَّسم بالعُنف والتطرف الحاد. وفي غمرة الصراع الحاد على السلطة اقترب الجميع وتجمَّعوا والتفوا معًا حول قضية واحدة وهي تطبيق الشريعة الإسلامية، واتخذوا من التسلط والعنف سبيلًا أوحدَ للوصول إلى غايتهم. وذابت الحدود التي كانت تفصل بين السلفي والإخواني والجهادي. ذابت حدود الخطابات الدينية التي كُنَّا نتصوَّرها مختلفة: الدَّعوي في المنابر، والخطاب الإصلاحي على شاشات الفضائيات، والخطاب الجهادي في شعارات مسيرات الاحتجاج وعلى صفحات مواقع التواصل الاجتماعي. ولهذا لا نُدهش حين يعود كل طرف إلى موقعه بعد سقوط الإخوان من عرش مصر؛ يعود السلفيون إلى دائرة الدعوة، بحثًا عن موطئ قدم في المساجد والمنابر، ويقف الجهاديون على الحدود لاصطياد ضحاياهم من جنود الجيش والشرطة، ويبقى الإخوان في ساحة الانتظار مع الزمن، بين الفرار والمحاكم والمُعتقلات والسجون، أملًا في فتح صفحة جديدة من المُساومة مع السلطة باسم الإصلاح.

1. انظر مزيدًا من التفصيل حول هذه القضية في الفصل السادس من هذا الكتاب.
2. Sartre, Jean-Paul. The imaginary: A phenomenological psychology of the imagination. Routledge, 2010.
3. Castoriadis, Cornelius. The imaginary institution of society. Mit Press, 1997.
4. Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge. No. 10. Penguin Uk, 1991.
5. جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة بإشراف محمد الجوهري، المجلد الثالث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص 443.
6. Paul, Veyne. "Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes." Paris, Le Seuil (1983).p. 11, 12, 137.
   نقلًا عن: جان فرانسوا بيار (1998)، أوهام الهوية، ترجمة حليم طوسون، القاهرة: دار العالم الثالث، ص 122-121.
7. Geertz, Clifford. "Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia." (1968).p.9.
8. جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، جـ1، ص 386.
9. جان فرانسوا بيار، مرجع سابق، ص 158، وص 159.
10. إيرك هوبسباوم وتيرنس رانجر، اختراع التراث: دراسات عن التقاليد بين الأصالة والنقل والاختراع، ترجمة: شيرين أبو النجا، وعبد الرحمن الرافعي، ولبنى إسماعيل، ومحمد يحيى، ومنى ذكري، مراجعة وتقديم عاصم دسوقي، القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، بكلية الآداب جامعة القاهرة، 2004.
11. يتعيَّن الأخذ بعين الاعتبار أن الجماعات الإسلامية، الساعية للتغيير، تتخيَّل وجود أمة إسلامية تعم الجنس البشري في كل أنحاء الكُرة الأرضية. ولا يعني ذلك أن المسلمين، وفقًا لهذا التصور، يتخيلون ذواتهم مرتبطة بعموم الجنس البشري، بل هم على العكس من ذلك، يتخيلون أن الجنس البشري هو الذي يرتبط بحقيقة وجودهم المستمد من عقيدة التوحيد. وهذا يُعطي لتيارات الإسلام السياسي مبررًا للتطلع نحو سيادة العالم. هذا ما سيتضح في عرض ممارسة حركة الإسلام السياسي للخيال الاجتماعي نحو مجتمع إسلامي منشود.
12. Anderson, Benedict. Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism.verso Books, 1983.pp.4-26.
13. Ibid, p.45 and p. 141.

14. جان فرانسوا بيار، مرجع سابق، ص 198-196.
15. نفس المرجع، ص 201.
16. جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، جـ2، ص 1010-1009.
17. Mannheim, Karl. Ideology and utopia. Translated by Louis wirth and Edward shills, Routledge, 1954.pp.173-174.
18. جان فرانسوا بيار، مرجع سابق، ص 200-159.
19. نفس المرجع، صفحات 46، 75، 125.
20. جماعات إثنية نشأت خلال الحقبة الاستعمارية، تنحدر من أصول مختلفة، أوروبية وغير أوروبية، تعيش في أمريكا اللاتينية وإفريقيا والولايات المتحدة الأمريكية، وبعض جزر المحيط الهادي.
21. Anderson, Benedict. Imagined communities, op.cit.
22. Pakulski, Jan. "The dying of class or or marxist class theory?." International Sociology 8, no. 3 (1993),p.285.
23. انظر بالتفصيل:

    Calhoun, C. Imagined Communities, Indirect Relationships and Postmodernismo: Large scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life. Working Paper, 1989.

    Turner, Bryan S. Status. University of Minnesota Press, 1988.

    Pakulski, Jan. "The dying of class or or marxist class theory?.op.cit.
24. يختلف مفهوم الخيال الاجتماعي عن مفهوم الخيال السوسيولوجي Sociological Imagination الذي يرتبط باسم رايت ميلز، ويحمل عنوان كتابه الصادر عام 1959، حيث يمثل الخيال السوسيولوجي رؤية اجتماعية وأسلوبًا للنظر إلى العالم يمكن أن يُدرك الارتباطات بين المشكلات الفردية التي تبدو شخصية في الظاهـر والقضايا الاجتماعية الهامة. وتدعو فكرة الخيال السوسيولوجي عند ميلز إلى تأسيس علم اجتماع ذي نزعة إنسانية يربط بين الأبعاد الاجتماعية والشخصية والتاريخية لحياتنا ويتخذ موقفًا نقديًا من النزعة الإمبيريقية المجردة والنظريات الكبرى معًا. انظر:

    جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة بإشراف محمد الجوهري، المجلد الثالث، القاهرة المجلس الأعلى للثقافة، ص 1433-1432.
25. جون ل. إسبوزيتو، التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة؟ ترجمة قاسم عبده قاسم، القاهرة؛ دار الشروق، 2002، ص 184.
26. ريتشارد ميتشل (د.ت)، إيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، الجزء الثاني، التنظيم والإيديولوجيات، ترجمة منى أنيس، وعبد السلام رضوان، مراجعة فاروق عفيفي عبد الحي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 154-152.
27. حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، بيروت: المؤسسة الإسلامية

للطباعة والصحافة والنشر، 1984، ص 139.

28. ريتشارد ميتشل (د.ت)، إيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، الجزء الثاني، التنظيم والإيديولوجيات، ترجمة: منى أنيس، وعبد السلام رضوان، مراجعة: فاروق عفيفي عبد الحي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 154-152، ص 156-155.
29. ريتشارد ميتشل (د.ت)، إيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، الجزء الثاني، التنظيم والإيديولوجيات، ترجمة منى أنيس، وعبد السلام رضوان، مراجعة فاروق عفيفي عبد الحي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 154-152، ص 156-155.
30. حسين سعد، مرجع سابق، ص 152.
31. نفس المرجع، ص 159.
32. إسبوزيتو، مرجع سابق، ص 189.
33. فرج فودة، قبل السقوط، القاهرة: دار ومطابع المستقبل بالفجالة، 1984، ص 74.
34. حسين سعد، مرجع سابق، ص 200.
35. كمال حبيب، الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ص 29.
36. حسين سعد، مرجع سابق، ص 502.
37. سيد قطب، معالم في الطريق، ط6، القاهرة: دار الشروق، 1979.
38. كمال حبيب، مرجع سابق، ص 37.
39. انظر تلك المراجعات في الكتب التالية:

مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية ونظرة شرعية، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي للنشر والتوزيع، 2002.

حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي للنشر والتوزيع، 2002.

تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي للنشر والتوزيع، 2002.

النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المُحتسبين، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي للنشر والتوزيع، 2002.

40. ناجح إبراهيم، تربعنا على السلطة ونزلنا من عرش القلوب، مقال بجريدة المصري اليوم، بتاريخ 9/1/2013.
41. نفس المصدر.
42. القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية (33).
43. القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية (44).
44. مجموع فتاوى ومقالات الشيخ ابن باز 6/ 515. مُتاحة على موقع «ابن باز» على شبكة الإنترنت في:

https://binbaz.org.sa/discussions/62

45. القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية رقم (33).

46. مجموع فتاوى ومقالات الشيخ ابن باز 6/ 515. مُتاحة على موقع «ابن باز» على شبكة الإنترنت في:
https://binbaz.org.sa/discussions/62
47. مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، بحوث في العقيدة الإسلامية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005، المبحث الثالث (ص 175-155).
48. سليم بن عيد الهلالي السلفي الأثري، معالم المنهج السلفي في التغيير، المنتخب من كلام شيخ الإسلام محمد ناصر الدين الألباني، القاهرة: دار الإمام أحمد، 2004، ص 39.
49. مجموع فتاوى ومقالات الشيخ ابن باز، مصدر سابق، مُتاح على موقع «ابن باز» على شبكة الإنترنت في:
https://binbaz.org.sa/discussions/62
50. نفس المصدر، مُتاح على موقع «ابن باز» على شبكة الإنترنت في:
https://binbaz.org.sa/discussions/62
51. نفس المصدر، مُتاح على موقع «ابن باز» على شبكة الإنترنت في:
https://binbaz.org.sa/discussions/62
52. القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية رقم (104).
53. القرآن الكريم، سورة النحل، الآية رقم (125).
54. القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية رقم (125).
55. مجموع فتاوى ومقالات الشيخ، مصدر سابق، مُتاح على موقع «ابن باز» على شبكة الإنترنت في:
https://binbaz.org.sa/discussions/62
56. سليم بن عيد الهلالي السلفي الأثري، معالم المنهج السلفي في التغيير، مصدر سابق، ص 53.
57. ياسر برهامي، المنهج «الإصلاحي» سبيلنا، الفتح، مُتاح على شبكة الإنترنت في:
http://fath-news.com/art.php?id=2173
58. سليم بن عبد الهلالي، معالم المنهج السلفي في التغيير، مصدر سابق، ص 28.
59. أحمد الشيباني، أثر الإيمان على السلوك، موقع إسلام ويب مُتاح على الإنترنت بتاريخ 21/1/2018 في الرابط التالي:
https://library.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=175909&page=article&lang=A&id=175909
60. حسن البنا، رسالة من هم الإخوان المسلمون؟ ويكيبيديا الإخوان المسلمين، مُتاح على الإنترنت في الرابط التالي:
https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9_%D9%85%D9%86_%D9%87%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7

%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%8-5%D9%88%D9%86%D8%9F

61. حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، ويكيبيديا الإخوان المسلمين، مُتاح على الإنترنت في الرابط التالي:
https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D9%85%D8%B3

62. حسن البنا، رسالة المؤتمر الخامس، مصدر سابق.

63. حسن البنا، من هم الإخوان المسلمون؟ مصدر سابق، في الرابط التالي:
https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9_%D9%85%D9%86_%D9%87%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%88%D9%86%D8%9F

64. نفس المصدر.

65. زيدان ميريبوتي Zidane Meriboute «الربيع العربي»: ثقل الإخوان المسلمين.. رؤيتهم للدولة والمالية الإسلامية، سياسة التنمية الدولية، ع4 ،2013. مُتاح على الإنترنت في:
International Development Policy, Graduate Institute Geneva
https://journals.openedition.org/poldev/1833

66. نفس المرجع، 2005، ص 142-141.

67. حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، 1984، ص 232، نقلًا عن:
حسين سعد، الأصولية الإسلامية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص 142.

68. حسن البنا، مصدر سابق، ص 247، نقلًا عن حسين سعد، المرجع السابق، ص 142.

69. حسن البنا، مصدر سابق (نقلًا عن حسين سعد، مرجع سابق، ص 142).

70. نفس المصدر.

71. سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص 9-8.

72. نفس المصدر، نفس المصدر، ص 22.

73. نفس المصدر، ص 62.

74. نفس المصدر، ص 88.

75. نفس المصدر، ص 39-36.

76. Bockstette, Carsten. Jihadist terrorist use of strategic communication management techniques. DIANE Publishing, 2010.pp.1-17.

77. أبو بكر ناجي، إدارة التوحش، أخطر مرحلة ستمر بها الأمة، د. ت، ص 41.
78. نفس المرجع، ص 19-18.
79. Jenkins, Brian M. Building an Army of Believers: Jihadist Radicalization Recruitment. No. RAND-CT-278-1. RAND CORP SANTA MONICA CA, 2007.
80. القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية رقم (216).
81. سيد قطب، معالم في الطريق، ص 9.
82. القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية رقم (65).
83. عبد القادر عبد العزيز، رسالة العمدة في إعداد العدة (د. ت) دون ناشر، ص 5.
84. نفس المصدر، ص 10.
85. سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 51.
86. نفس المصدر، ص 17.
87. نفس المصدر، ص 163.
88. القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية رقم (139).
89. نفس المصدر، ص 9.
90. سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص 15.
91. نفس المصدر، ص 88-86.
92. نفس المصدر، ص 40.
93. نفس المصدر، ص 88.
94. نفس المصدر، ص 34.
95. Lia,Brynjar."Understanding jihadi proto-states." Perspec-tives on terrorism 9, no. 4 (2015).p.32.
96. Lia,Brynjar."Understanding jihadi proto-states." pp.36.
97. القرآن الكريم، سورة النور، الآية رقم (52).
98. عمر محمود أبو عمر، الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج، دون ناشر، (د. ت)، ص 18.
99. سيد قطب، معالم في الطريق، ص 51.
100. نفس المصدر، معالم في الطريق، ص 64.
101. نفس المصدر، ص 17.
102. باقر النجار، إخفاق الإخوان المسلمين في حكم مصر، مقال بجريدة الشرق الأوسط، بتاريخ 27/2/2013.
103. القرآن الكريم، سورة الغاشية، الآية (21)، والآية (22).

الفصل الخامس

الشرع يحكم في البادية

دراسة لعملية أسلمة المجتمع البدوي

1- مقدمة

شكَّل القضاء البدوي بين قبائل أولاد علي بمطروح، في الوقت الراهن، مسرحًا حقيقيًّا للحضور الإسلامي الفعَّال في تطبيق الشريعة الإسلامية بدلًا من الأعراف البدوية. حدث ذلك في ظل تعزيز قوة المجتمع البدوي على تحييد سلطة القضاء الرسمي، القائم على القوانين الوضعية. صحيح أن العُرف ظل قويًّا عبر تاريخ المجتمع البدوي في مواجهة قوة المستعمرين البريطانيين، كما ظل محافظًا على تقاليده بعيدًا عن سلطة الدولة والقضاء الرسمي منذ عهد محمد علي، ولم تستطع حركة السنوسية الدينية بتعاليمها أن تحل محله على الرغم من دورها الفعَّال ومكانتها الروحية في حل المُنازعات.

ومع ذلك فإن قوة الحركة الإسلامية خلال العقدين الماضيين هي التي تمكَّنت من تطويق سُلطة العُرف، والسيطرة عليه، وإحلال قواعد شرعية جديدة محله، بحجة أن جوهر العرف هو الشرع، وأن عملية الإحلال هذه تشكل نوعًا من الإصلاح الديني لمؤسسة القضاء البدوي عمومًا. يأتي ذلك في إطار الدور الذي تطمح إليه الحركة الإسلامية، ولا تحيد عنه دائمًا، وهو دفع عمليات التحول الجارية نحو تأسيس مجتمع إسلامي جديد، ليس في البادية فحسب، وإنما في المجتمع المصري ككل. وعلى الرغم من أن تأثير الحركة الإسلامية في بعض مظاهر الحياة الاجتماعية البدوية أعلى صخبًا في تداول الخطاب الديني، فإن الحضور

الإسلامي في فضِّ المُنازعات بدا واقعًا فعليًّا، وأمرًا بديهيًّا يعمل بهدوء في البادية.

هذا يعني أننا بصدد تجربة عملية لإحداث تغيرات اجتماعية وثقافية وسياسية في مناطق حدودية لتطبيق فكرة المجتمع الإسلامي المتخيل ومحاولة فرض تراث الاستعلاء باسم الدين في أبنية اجتماعية هامشية. و في ضوء ذلك تسعى هذه الدراسة إلى رصد أبعاد عملية أسلمة المجتمع البدوي بين أولاد علي بمطروح، والتي نتج عنها تأسيس القضاء الشرعي كنمط من الحكم، يقوم على فضِّ المُنازعات بتطبيق نصوص من الشريعة الإسلامية. وتنقسم الدراسة إلى خمسة أقسام تبدأ بعرض إشكالية الدراسة ومنهجها، يلي ذلك إطلالة نظرية حول تحوُّلات البداوة والقضاء البدوي من واقع نتائج الدراسات السابقة. وفي القسم الرابع تعرض الدراسة للسياقات المرتبطة بنمو وتطور الحركة الإسلامية في المجتمع البدوي، وفعاليتها في إحداث تغيرات اجتماعية وثقافية، كان لها تأثيرها على إعادة تشكيل ممارسات الضبط الاجتماعي، بما يتفق مع الشريعة الإسلامية. وتعرض نتائج الدراسة في القسم الخامس لصور المنازعات التي يستأثر بها القضاء الشرعي، ومراحل التقاضي الشرعي بدءًا من التَّوسُّط في النزاع، ثم التفاوض حول المشورة، وجلسات التحقيق، وإصدار الحُكم، وصولًا إلى تدابير تنفيذ الحُكم الشرعي.

2- الإشكالية والمنهج

يُمثِّل الشرع، في نظر كثير من البدو، رمزًا للعدالة والحق، والذي ينبغي أن يسود بين الناس، حتى ولو كانت بعض صور الحياة البدوية مخالفة

للمعايير الشرعية. ويدرك غالبية البدو أن مصدر الشرع هو الله؛ لهذا يكتسب الخطاب الديني البدوي في الحياة اليومية مصداقيته من استخدام واحترام قدسية الدلالات الرمزية للشرع في تصورات البدو. وما كان للزعامات القبلية أن تكتسب شرعيتها السياسية والأخلاقية الكاملة دون إقرارهم بأهمية الشرع في المجتمع البدوي، وتوظيفهم للمفردات الشرعية في خطابهم اليومي. وبمقتضى ذلك ظلت الأعراف القبلية تستمد قوتها، في نظر البدو عمومًا والزعامات البدوية التقليدية خصوصًا، من كونها قواعد تجسد الشرع في الحياة البدوية.

وعلى الرغم من أن امتلاك المعرفة الإسلامية في بعض المجتمعات البدوية بشمال أفريقيا شكَّل مصدرًا رئيسيًّا للقوة[1] فإن القوة الحقيقية بين قبائل أولاد علي في مصر كانت مُركَّزةً في أيدي الزعامات القبلية التقليدية للقبائل، وخصوصًا من يُعرفون بـ«العواقل» ممن يمتلكون المعرفة بتراث الأعراف البدوية بصفة عامة، وأعراف أولاد علي بصفة خاصة؛ فهؤلاء يتمتعون بمصداقية قبلية ودينية في الوقت نفسه، فهم يمتلكون رصيدًا عائليًّا في الشرف البدوي[2] من ناحية، ويمتلكون أيضًا شرعية دينية من كونهم يحترمون شرع الله في كلامهم وأفعالهم من ناحية، ومواقفهم العادلة في تسيير شؤون القبيلة من ناحية أخرى، لهذا كانت الأعراف البدوية التي يحملونها، وينظمون حياة البدو بمقتضاها تُشكِّل مزيجًا فريدًا من الشريعة الإسلامية وشريعة البادية.

ولمَّا كانت قوة العُرف مُتضافرةً مع قوة «العواقل»، فقد ظل المزج بين

الشريعة الإسلامية وشريعة البادية في الصياغات العرفية متماسكًا وقويًّا، دون أن يفقد شرعيته في عملية فضِّ المنازعات على امتداد تاريخ أولاد علي في مصر. واستمر ذلك حتى عام 1952، حين اتجهت الدولة إلى إنشاء بعض المجالس البلدية التابعة لوزارة الشؤون البلدية والقروية آنذاك في مطروح، وبعض المدن الرئيسية بالصحراء الغربية، ثم بداية نشاط هيئة تعمير الصحارى عام 1960، وبداية تنفيذ نظام الإدارة المحلية عام 1962[3].

وظل هذا الوضع قائمًا بعد محاولات الدولة الجادَّة، منذ ستينيات القرن الماضي، دمج المجتمعات البدوية[4]، وتنفيذ مشروعات للتنمية والتوطين، وإتاحة الخدمات والمرافق، وإنشاء المحاكم ومؤسسات الدولة في البادية، وصدور قانون الإدارة المحلية عام 1971، الذي بموجبه فُصلت المجالس الشعبية المحلية المنتخبة عن المجالس التنفيذية. ولا شك أن جهود الدولة في هذا المجال أضعفت سلطة القبيلة عندما أتاحت كثيرًا من الخدمات والمرافق، وفتحت آفاقًا جديدة للتحضر، وفرص الحياة، والحراك الاجتماعي أمام كثير من البدو بما يتجاوز قدرة القبائل. كما فرضت أوضاع التحضر الحديثة أنماطًا جديدة من المنازعات، تشكل تحديًا لقدرة الأعراف القبلية، وعواقل البدو على فهمها، وتقديم حلول بشأنها؛ مما جعل للقانون، ونظم القضاء الرسمي دورًا في مواجهة هذه المُنازعات[5].

ومع ذلك، فإن ظهور الحركة الإسلامية منذ أواخر السبعينيات شكَّل تحدِّيًا كبيرًا لسُلطة الأعراف البدوية، والقضاء العُرفي البدوي من ناحية، وسلطة الدولة في تفعيل القانون والقضاء الرسمي من ناحية أخرى. فالإسلاميون الجُدُد يرون في المجتمع المصري ككل -بصورته الراهنة- مجتمعًا يسير في

طريق مختلف عن الشرع. ذهبت بعض التيارات إلى حد القول إنه مجتمع جاهلي[6] يُشبه الحالة الأولى التي كان عليها الإسلام في مهده، وأنه يتعين قيام مجتمع إسلامي، على غرار ما كان عليه عهد النبي محمد وأصحابه.

في خضم هذا الجدل الإسلامي كانت فكرة الشرع، وتطبيق الشريعة الإسلامية هي الآلية الأساسية للتحول إلى مجتمع إسلامي. وإذا كانت فكرة تطبيق الشريعة الإسلامية، عن طريق العنف المسلح مع الدولة، قد فشلت في قلب القاهرة، معقل تركز الدولة بقوتها وهيبتها، فإن الفكرة ما زالت قائمة في نشاط الدُّعاة في خطبهم وفتاواهم، وتفاعلهم الحي مع الناس في أماكن مختلفة بالريف والبادية، وعبر فضاءات الإعلام الحديث وتكنولوجيا الاتصال ومواقع التواصل الاجتماعي.

ولم يكن المجتمع البدوي بمنأى عن هذا التيار الجارف؛ فالبدو الذين ينفتحون على عالم المدينة، وينخرطون في صور الحياة الحضرية المختلفة، باتوا يتفاعلون مع فضاءات إسلامية جديدة عليهم عبر مؤسسات التعليم، ووسائل الاتصال الحديثة. وأصبحوا يطالبون بحكم الشرع بدلًا من العُرف في شؤون حياتهم اليومية. فضلًا عن ذلك، كان عالم البادية بين «أولاد علي»، على مدى عقدين من الزمن، مسرحًا لعمليات إحلال نوع جديد من القضاء الشرعي، محل القضاء العرفي البدوي في فض المنازعات على يد تيار سلفي من الإسلاميين، يسعى إلى تحييد دور الدولة، وتوج هذا التحول ببروز نخبة دينية جديدة، لها شرعية كبيرة في إحداث تحولات جديدة نحو مجتمع إسلامي، يرتكز على أُسُس شرعية.

لقد مثَّل عالم البادية أرضًا خصبة لنشاط إسلامي محموم، يعمل في ظل ضعف قوة الدولة نسبيًّا من ناحية، وضعف قوة القبيلة من ناحية أخرى. وعندما تتحول المساجد الكبرى في البادية إلى مجالس شرعية لفض أغلب المنازعات البدوية، وإصدار الفتاوى، بدلًا من قواعد العرف والقانون، على يد شيوخ وفقهاء جدد بوصفهم قُضاة شرعيين، في الوقت الذي ما زال فيه أغلب البدو لا يحترمون القضاء الرسمي، فهذا يعني أن ثمَّة صورًا مُتخيَّلة حول نمط من الحُكم (Governance) الإسلامي أصبحت واقعًا، تتسع قاعدته يومًا بعد يوم، يعيد للشرع قوته ومجده في البادية، بعد أن أخفق في مواجهات العنف الدامي بالحضر[7].

هناك دلائل على وجود الأسلمة الجارية في المجتمع البدوي المصري، بصورة واضحة ولا تُخطئها العين. ويُثير ذلك عدَّة تساؤلات حول طبيعة تجربة الأسلمة وحدودها، ومدى تغلغلها في الحياة البدوية، وطبيعة تفاعلها مع البداوة، وكيف استطاعت التوغل داخل نظام القضاء البدوي القائم على العُرف. ويتعيَّن أن نسأل ما طبيعة هذه التجربة؟ وكيف نشأت؟ وإلى أي مدى أصبحت واقعًا يجري التشبُّث به، ليس من جانب نُشطاء الحركة الإسلامية فحسب، وإنما من خلال العصبية الدينية الجديدة أيضًا في حياة البدو أنفسهم؟

للإجابة عن تلك التساؤلات اعتمدت هذه الدراسة على بيانات ميدانية، حُصِلَ عليها باستخدام أدوات البحث الكيفي، كالملاحظة والمقابلات المتعمقة، وحلقات المناقشة الجماعية التي أُجريت ببعض قبائل أولاد علي في مطروح.

تم ذلك من خلال رحلتين علميتين بقسم الاجتماع جامعة القاهرة[8] وكانت الرحلة الأولى في يوليه عام 2006، والثانية في سبتمبر عام 2007. واستُخدم في جمع البيانات دليل للعمل الميداني أُعِدَّ وطُبِّق على 48 شخصًا من شيوخ القبائل، وبعض أفراد من النخبة البدوية في أربع مناطق، وهي: مرسى مطروح، والضبعة، والقصر، وأبو مرقيق.

جاء اختيار تلك المناطق مستندًا إلى اعتبارات أساسية ثلاثة، وهي: محاولة تمثيل أكبر قدر ممكن لمناطق مطروح المختلفة، وفي حدود الميزانية المحدودة التي وفَّرتها كلية الآداب جامعة القاهرة لتدبير نفقات السفر والانتقال والإقامة والإعاشة لفريق البحث[9]، وكذلك التسهيلات المُتاحة من جانب إدارة تنمية القرية بالمحافظة، والعلاقات الجيدة التي أمكن بناؤها مع بعض الإخباريين من شيوخ البدو في مختلف مناطق مطروح، والتي ساعدت كثيرًا على جمع أكبر قدر ممكن من البيانات في مدى زمني محدود.

وفيما يلي نعرض لتحوُّلات البداوة في إطار الدراسات السابقة، لبيان الإسهام الذي يمكن أن تقدمه هذه الدراسة في فهم آليات التحول بفعل نشاط الحركة الإسلامية بين البدو، يلي ذلك تحليل لعمليات تغلغل الحركة الإسلامية في المجتمع البدوي بشكل عام، وعمليات التحول الإسلامي داخل القضاء البدوي بصفة خاصة.

3- تحوُلات البداوة والقضاء البدوي: قراءة نظرية

يعود الفضل إلى ابن خلدون الذي قدَّم أوَّل وأهم تعريف للبداوة، بأنها «انتحال للمعاش الطبيعي الضروري والبسيط قبل الحاجي والكمالي»... وأن البدو هم «المنتحلون للمعاش الطبيعي، والقيام على الحيوان والأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات، والملابس، والمساكن، وسائر الأحوال والعوائد». يستخدم ابن خلدون كلمة «العرب» بمعنى الأعراب أو سكان البادية الذين يعيشون خارج المدن العربية، ويشتغلون بمهنة الرعي، وخاصة رعي الإبل، ويتخذون الخيام مساكن لهم، ويظعنون (بمعنى الانتقال والترحال) [10] من مكان إلى آخر حسب مقتضيات حياتهم، وحاجات أنعامهم التي يتوقف معاشهم عليها؛ وهم المقابلون لأهل الحضر، وسكان الأمصار[11]. وقد حدَّد ابن خلدون عدَّة خصائص للبدو، بعضها إيجابي، والبعض الآخر سلبي، أهمها ما سمَّاه التوحش والشجاعة، والترحال وانتهاب ما في أيدي الناس، وعدم الانقياد للسياسة، والعصبية، والغلب، والالتحام بالنسب. ويشير ابن خلدون أيضًا إلى وجود المشايخ وكبار القبائل البدوية على رأس بناء القوة «بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلَّة» على حد قوله[12].

من الواضح أن كثيرًا مما ذكره ابن خلدون ينطبق على أهم معالم البدو في

الصورة المثالية النقية، التي كانت سائدة لبداوة الأجداد في الجزيرة العربية، ومنطقة الصحراء الكُبرى، وشمال إفريقيا منذ ستة قرون مضت، وفي ضوئها يمكن أن نحكم على ما آلت إليه أحوال أحفاد البدو في المجتمعات البدوية المُعاصرة. ولا يعني ذلك تحول عالم البداوة بصورة كاملة، ولا يعني أيضًا بقاء البداوة على حالها، بل ثمَّة إعادة لإنتاج البداوة بصور جديدة، تحتاج إلى الرصد والتحليل. فعلى الرغم من وجود تراث للبداوة يميل إلى الطابع التقليدي، والتشبُّث بمقومات قد تبدو ثابتة، مثل القرابة الأبوية، والأصالة ورابطة الدم، وغلبة النقل على العقل، وتمجيد الماضي[13]، فإن الحياة البدوية قابلة للتغير، وتعيد إنتاج نفسها باستمرار.

رصد ابن خلدون في كتابه «المقدمة» أهم تحول يمكن أن يتعرض له البدو في كل مكان، وهو انتقالهم من البداوة إلى التحضر، موضحًا الآثار المترتبة على ذلك، والتي حددها فيما أطلق عليه «التَّرف والدَّعة وتفكك العصبية». وسجلت البحوث الأنثروبولوجية شواهد كثيرة على التغيرات الناجمة عن استقرار البدو وتوطينهم، مثل: الانخراط السريع في الاقتصاد النقدي على نحو ما حدث لقبائل أولاد علي[14]، والاندماج في نمط من الاقتصاد الريعي، كما هو الحال بالنسبة لعُنيِّزة بالسعودية[15]، والعمل بالزراعة بين بدو سوريا، والحراك السياسي للبدو داخل نظام الحُكم في السعودية[16]. ونتيجة لشدة التحولات الاجتماعية في حياة البدو؛ فقد دفع ذلك هامفري وسنَيث (Humphrey and Snaith) في دراستهما عن البدو إلى القول بنهاية البداوة (The End of Nomadism) في عالمنا المُعاصر، وقدَّما شواهد لمسارات التغير العديدة التي سلكتها كثير من الجماعات البدوية في آسيا لمواجهة

التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والبيئية الحادَّة[17]. كانت التغيرات متعددة ومتشابكة، وحاولت الدراسات الأنثروبولوجية أن تسجل شواهد كثيرة وثرية بشأنها. يمكن تلخيص الجدل المطروح في الدراسات التي رصدت تغير البداوة، والمجتمع البدوي في أربع آليات للتغير، وذلك على النحو التالي:

1-3 تداعيات استقرار البدو

حدثت عمليات الاستقرار لبعض التجمعات البدوية في عديد من المناطق بفعل التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، الناجمة عن استقرار البدو بفعل اتساع نطاق التحضر ونمو المدن، وكذلك التغيرات الناجمة عن العولمة في مجال الاتصال والمعلومات، واستخدام التكنولوجيا الحديثة التي ساهمت إلى حد كبير في كسر عُزلة البدو، ودفعهم إلى الانفتاح على العالم. وبما أن القوانين والأعراف البدوية تستجيب للحاجات والمشكلات الجديدة التي يفرضها التغير، فقد وثقت بعض الدراسات الأنثروبولوجية بعض الشواهد الدالة على تكيف القانون العرفي في القواعد، والإجراءات، والتفسيرات، والرموز مع نُظم القضاء الحديثة في بعض الدول الإفريقية، وأهمها: غينيا الجديدة، وتنزانيا خلال حقبة ما بعد الاستعمار[18]. وفي مقابل ذلك، كانت هناك شواهد دالة على بعض الصعوبات أمام فعالية القوانين العُرفية في حماية مواد وعناصر التراث الشعبي في غانا، بما يتوافق مع المفاهيم المحلية من ناحية، ومبادئ الملكية الفكرية من ناحية أخرى[19].

2-3 تأثيرات التوطين والإدماج المنظم للبدو

دمجت بعض الحكومات البدو المقيمين على أراضيها عن طريق إتاحة فرص متكافئة في التوظيف، والتعليم، والإسكان، والحصول على الخدمات الصحية، ومختلف برامج الرَّفاه الاجتماعي. ومع ذلك لم تؤثر عمليات الإدماج على وضع القانون العرفي الذي ظل محافظًا على سلطته وتقاليده ومؤسساته في الدول ذات التعددية العرقية. ففي الصين ظل القانون العرفي، لدى كثير من الجماعات العرقية القبلية، مُسيطرًا على عملية الضبط الاجتماعي. وعلى الرغم من إحكام سيطرة الدولة على الجماعات القبلية، فإن تلك الجماعات لا تعرف شيئًا عن القانون الرسمي للدولة، ولا تعمل بمقتضاه، وإنما تسير حياتها بموجب قواعد القانون التقليدي أو العرفي[20]. وقد اهتم الأنثروبولوجيون والقانونيون بدراسة مشكلة التعددية القانونية (legal pluralism) التي أتاحت للقوانين العرفية أن تحافظ على وجودها في سياقات مختلفة[21].

وهناك شواهد على بقاء التمييز بين القانون العرفي والقانون الرسمي لاعتبارات سياسية. وفي هذا الصدد حاولت مليسّا دميان (Melissa Demian) عام 2003، في دراستها لغينيا الجديدة، أن تتعرف على صور توظيف القانون العرفي المختلفة بغينيا الجديدة في فض المنازعات داخل المحاكم المحلية والمحاكم العليا. وكشفت دراسات الحالة عن أن كلًّا من القُضاة المحليين، والقُضاة في المحاكم العليا، يستخدمون العرف والقانون كمصادر استراتيجية للسلطة. ففي الوقت الذي يميل فيه القُضاة المحليون

في فض المنازعات إلى اتخاذ الأعراف كحقائق مُسلَّمة، ومن ثم يتعين عليهم اكتشاف القانون في ضوئها، فإن قُضاة المحاكم العليا يسيرون في الاتجاه المعاكس؛ حيث يتعاملون مع القوانين كمُسلَّمات، ثم يكتشفون الأعراف في ضوئها. ومن هنا لا يوجد توليف بين الأعراف والقوانين تحت ما يُسمَّى القانون العرفي، بل يجري تعزيز التفرقة بينهما، كي يصبح أحدهما مصدرًا يتعين على الآخر أن يسير على ضوئه[22].

وهناك بعض البحوث التي رصدت نشاط الدولة نحو دمج منظومة القيم العرفية في نظامها القضائي بصورة انتقائية، لا تسمح بتعارض العرف مع القيم الدستورية. ففي جنوب إفريقيا كان تطبيق القانون العرفي مقترنًا بالتمييز ضد النساء. وقد حاولت الدولة التوفيق بين القانون الرسمي والقانون العرفي بإجراءات تشريعية محددة في إطار حماية مبدأ العدالة الاجتماعية والمساواة بين الجنسين[23].

3-3 تجارب أسلمة البداوة

اجتاحت عديدًا من المجتمعات العربية، والإفريقية، والآسيوية، موجة من التدين بفعل تزايد أنشطة الجماعات الدينية. وكان للحركة الإسلامية تأثيرها الكبير على إحداث تغيرات اجتماعية، وثقافية، واقتصادية، وسياسية لم يقف مداها عند حدود المناطق الحضرية والريفية فحسب، وإنما تعدَّى ذلك إلى المناطق الحدودية وأطراف الصحارى، والتجمعات البدوية. وفي هذا الإطار تعرَّضت الدراسات التي أُجريت حول هذا الموضوع لأربعة من مظاهر أسلمة البدو، وهي:

أ- الأسلمة بالغزو

يُقصد بذلك دفع البدو إلى تغيير دينهم ومعتقداتهم الدينية بفعل الغزو، والمثل التاريخي الدَّال على ذلك مرتبط بالأسلمة الناتجة عن الغزو التركي لمنطقة وسط آسيا في نهاية العصر البيزنطي؛ حيث قدم سبيروس فريونيس الأصغر (Speros Vryonis, Jr.) تحليلًا تاريخيًّا وإثنوجرافيًّا لمظاهر من الأسلمة، ارتبطت بانهيار الحضارة البيزنطية، وتكوين مجتمعات إسلامية في آسيا الصغرى، يمتزج فيها الطابع الرعوي بالإسلام.

وفي ظل التفاوت بين الغنى المرتبط بالإسلام، وفقر المناطق التي غُزِيَت، كانت دوافع التحول الديني والردة لدى الرعاة، مصحوبة بمزايا اقتصادية، وحراك اجتماعي، ومزيج من الخوف، والاقتناع الديني، والضعف الثقافي[24]. وقد لخَّصت كتابات ابن خلدون هذه الحالة التاريخية الفريدة في عبارته المأثورة: «الناس على دين ملوكها»[25]. وبما أن الغزاة مسلمون، فسيكرسون سلطتهم بقوة تطبيق الشريعة الإسلامية في آسيا الصغرى؛ لهذا يمثل التأثير التركي أول محاولات أسلمة للبدو، ومزج الأعراف البدوية بمبادئ إسلامية.

ب- الأسلمة بالتحالف السياسي

شهدت بعض المجتمعات العربية ظاهرة التحالف السياسي للنخبة البدوية مع النخبة السياسية، والدينية في نسيج النظام السياسي. ويُعد نموذج تكوين الدولة السعودية في أوائل القرن العشرين أول عملية أسلمة، اعتمد تكوينها على التحالفات القبلية والدينية (الوهَّابية مع البدو)، ومنحهم امتيازات

نظير الحفاظ على وحدة المملكة، وبسط نفوذ السلطة السياسية على كامل الجزيرة العربية. وهناك أمثلة أخرى من التاريخ المعاصر حاولت تطبيق الشريعة الإسلامية بتحالفات شبيهة، كما في السودان، والصومال، ونيجيريا، وأفغانستان، لكنها واجهت صعوبات محلية ودولية حالت دون استمرارها. وتشير بعض الدراسات إلى الآثار السلبية لمثل هذه التجارب؛ حيث أدَّى تطبيق الشريعة الإسلامية، بدءًا من 1999، من خلال القضاء الرسمي في نيجيريا، إلى وقوع انتهاكات في حقوق الإنسان[26].

ج- أسلمة التحول الثوري

كانت التجربة الإيرانية نموذجًا للتحول الثوري نحو بناء دولة إسلامية من خلال سيطرة رجال الدين على الحُكم؛ بحيث كان لهم دور فاعل في تحويل القضاء الرسمي إلى قضاء إسلامي، يطبق على كل الإيرانيين بمن فيهم من البدو. وقد أشار لُويس بيك (Lois Beck) في دراسته عن رُعاة كشقة (Qashqa) بإيران إلى أن الجمهورية الإسلامية كانت بصدد مجموعة من الأقليات العرقية من البدو الرعاة الذين تميزت حياتهم بالبداوة. وكانت نظرة رجال الدين لهم أن إسلامهم قريب من الجاهلية، وأنه يتعين عليهم الانخراط في المجتمع الإسلامي الجديد وفق مبادئ الشريعة الإسلامية. وعلى الرغم من كون الأسلمة شكلت فرصة للاندماج الاجتماعي للبدو في المجتمع الإيراني، فإن الأعراف ما زال لها تأثير على تسيير حركة الضبط الاجتماعي بين البدو. ومع ذلك، فإن خلط الأعراف بالشريعة قائم بين البدو الإيرانيين على قاعدة الأسلمة، التي فرضتها الجمهورية الإسلامية من أعلى في إيران على كل الشعب الإيراني[27].

د- الأسلمة في إطار حركة اجتماعية

يُقصد بذلك نشاط الدعوة الإسلامية القائم على عمل دؤوب، ومنظم بين مجموعات من الناس، يعملون وفق تنظيمات محددة ذات طابع ديني، ويجمعهم قاسم فكري وإيديولوجي مشترك، وتتخذ أفعال هؤلاء طابع الحركة الاجتماعية التي تبتغي تحقيق تغيرات اجتماعية في اتجاه تكوين مجتمع مسلم، على غرار ما حققته دعوة الإسلام في بدايته. ويتَّسم النشاط الحركي الإسلامي وسط التجمعات البدوية عمومًا بالتفاعل المباشر، والكثيف وجهًا لوجه مع الناس، وتعبئتهم وفق أجندة سياسية غير مُعلنة، يجري العمل بها خلف ستائر الإصلاح، والدعوة إلى تبني القيم الحميدة والتقوى. وهناك أمثلة كثيرة على ذلك في مناطق متعددة من العالم، يتركز فيها قبائل بدوية مثل أفغانستان وباكستان والهند والعراق والأردن وعرب إسرائيل وسوريا ولبنان ومصر والسودان والجزائر والمغرب.

والدراسات التي ترصد هذه الظاهرة محدودة للغاية، باستثناء دراسة لايش وشميولي (Layish, and Shmueli) اللذين كتبا حول العلاقة بين العرف والشرع لدى البدو، وتوصلا إلى أن هناك تأثيرات جديدة على الأعراف البدوية من واقع إعادة تفسير جديد لمبادئ إسلامية باسم الشرع. وفي عام 1991، طور لايش وشميولي أفكارهما بشواهد ميدانية جديدة، تؤكد الأسلمة في المجتمعات البدوية من خلال آلية الإفتاء، التي أصبحت تؤثر بقوة على أساليب فض المنازعات بين البدو؛ حيث درسا الفتوى بوصفها آلية محورية في أسلمة القبائل البدوية، بالتطبيق على قبيلة علي حسن

ببيت ساحور في القدس وبيت لحم، وأشار إلى أن الإسلام بمنظومة معتقداته، ومؤسساته ما زال يلعب دورًا رئيسيًّا في تشكيل المجتمع البدوي الرعوي[28].

وتُشير تلك الدراسة أيضا إلى أن البدو مسلمون، وإسلامهم غير مُكتمل؛ لذا فإنهم لا يوفون الطقوس الإسلامية حقَّها، ولا ينظمون أحوالهم الشخصية وفقًا للشريعة الحقَّة. وبموجب الاستقرار الذي حدث لهؤلاء البدو فقد أصبحوا أكثر اقترابًا من الإسلام الحرفي، وفقًا للمقاييس التي يدعو إليها رجال الدين في فتاواهم، وأصبحت أساليب حياة البدو تدريجيًّا أكثر ارتباطًا بالعبادة والتقوى.

وبموجب آلية الفتوى -على حد قول لايش وشميولي- اختُرِقت مؤسسات القضاء البدوي من جانب الشريعة الإسلامية. وتُعد المحكمة مكان التقاء الشريعة والأعراف البدوية، ويمثل القُضاة عنصرًا فاعلًا في تحقيق المواءمة بينهما، ويلعب المفتي دورًا محوريًّا في إقناع البدو -الذين تربَّوا على القانون العرفي- بأهمية تطبيق الشريعة في حياتهم. وكشفت هذه الدراسة أن هناك علاقات اجتماعية، وعلاقات عمل ما بين القاضي والمفتي، ومع ذلك يوجد تنافس كامن بينهما على السلطة السياسية، والمكانة العامة التي يسعى كل منهما إلى تحقيقها، والحفاظ عليها. وعلى الرغم من كون الفتوى غير مُلزمة، وتنفيذها مسألة طوعية، فإن العمل بالفتوى يشكل أداة لتقريب البدو من الإسلام الأصولي، وتكتمل عملية أسلمة البدو من خلال النشاط التعليمي التلقيني للتعاليم الدينية[29].

وعلى الرغم من أهمية هاتين الدراستين في تقديم بيانات عن ظاهرة

الأسلمة في المجتمع البدوي بشكل عام، والقضاء البدوي بصفة خاصة، فإن هناك نقصًا شديدًا في الدراسات التي يمكن أن توفر بيانات جديدة حول عمليات الأسلمة، وتفاعلها داخل القضاء البدوي، من واقع نماذج كثيرة للمجتمعات البدوية في آسيا وشمال إفريقيا.

وإذا تأمَّلنا آليات تحول حياة البدو عمومًا، من واقع الدراسات التي حاولت أن تُعالجها، فسنلاحظ أن تأثير هذه الآليات الأربع لم يكن واحدًا، بل اختلف كل منها في طبيعته، ومدى عُمقه في مُجمل الحياة البدوية. فالآليات الثلاث الأولى أثَّرت على حدود اندماج البدو في العالم المحيط بهم، وبالأخص مؤسسات الدولة المدنية؛ حيث أتاحت فرصًا لتحسن الأحوال الاجتماعية، والاقتصادية، ونوعية الحياة، وحققت قدرًا من الحراك الاجتماعي، وساهمت في بناء جسور بين القبيلة والدولة. ولقد كان هناك زخم لا بأس به من الدراسات والبحوث الميدانية حول مظاهر هذا التحول في كثير من المجتمعات البدوية.

أما الآلية الرابعة المتعلقة بالحركة الإسلامية فقد كان تأثيرها مرتبطًا بالنشاط، الذي مهَّدت له الجماعات السلفية في الحد من التصوف، والاعتقاد في الأولياء[30]. كما بدا تأثير الحركة الإسلامية مختلفًا باختلاف تجارب الأسلمة في عديد من المجتمعات البدوية في العالم، على الرغم من أنها ركَّزت على أهم عنصر في الحياة البدوية، وهو القضاء البدوي، قلب البداوة، الذي يمنحها البقاء والاستمرار أمام كل رياح التغير المحيطة بالبدو. كما أن تغلغل الحركة الإسلامية داخل هذا المكون أعاد إلى البداوة سحرها

وجاذبيتها الخاصة التي تفيض بالحياة في قلوب ومخيلة الإسلاميين. كما أعاد إليها أيضًا فرصة العزلة، واتخاذ موقف مناوئ من المجتمع والدولة. ونظرًا لأن هذا التحول جار منذ ثلاثة عقود من الزمن حتى الآن، فما زالت الدراسات والبحوث قليلة في رصد تداعياته على تغير المجتمع البدوي بصفة عامة، والقضاء البدوي بصفة خاصة.

وهناك دلائل على وجود عمليات أسلمة مكثفة تتم داخل مؤسسات المجتمعات البدوية في ثلاث نقاط حدودية في مصر، وهي سيناء شرقًا، ومطروح غربًا، وحلايب وشلاتين جنوبًا. وفي ظل تراجع اهتمام علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في مصر بالبدو بصفة عامة، والقضاء البدوي بصفة خاصة خلال السنوات الأخيرة، فإن كثيرًا من الأسئلة المطروحة حول حدود، وأبعاد، وتداعيات أسلمة القضاء البدوي بالتطبيق على أولاد علي، يمكن أن تساهم في فهم تحولات البدو الناتجة عن تأثير الحركة الإسلامية؛ فالبحوث التي أُجريت حول البدو والبداوة لم تلتفت بصورة مباشرة لعمليات أسلمة المجتمع البدوي.

وفي المقابل، لم يكترث الزخم الهائل للبحوث والدراسات المعاصرة التي أُجريت عن الحركة الإسلامية بتغلغل حركة الإسلاميين واختراقهم المجتمع البدوي، ومن ثمَّ تكمن أهمية هذه الدراسة في تقليل الفجوة المعرفية القائمة حول عمليات أسلمة المجتمع البدوي. كما أنها تفيد أيضًا في لفت انتباه صُنَّاع القرار إلى أهمية الإسراع في تحقيق الاندماج الاجتماعي للبدو وسكان المجتمعات الحدودية في كثير من البلدان العربية، بوصفه الضمان الأساسي لتحقيق الأمن القومي.

4- الحركة الإسلامية في المجتمع البدوي

لن يتسنَّى لنا أن نفهم طبيعة ومدى التغير الذي حدث في مجال إحلال القضاء الشرعي محل القضاء البدوي بين قبائل أولاد علي بمطروح ما لم نُلقِ الضوء على نشأة، وتكوين، وفعالية القوى الإسلامية الفاعلة في إحداث هذا التحول. لقد بدأ وجود الحركة الإسلامية متمثلًا في الجماعات السلفية منذ أواخر السبعينيات من القرن الماضي في مطروح، متزامنًا مع الوجود النشط للحركة الإسلامية -عمومًا- في مختلف أرجاء المجتمع المصري.

وشكَّل حضور السلفيين في هذه البقعة النائية من البادية عنصرًا فاعلًا في إحداث تغيرات اجتماعية بعيدة المدى، على الرغم من الوجود المؤسسي الكبير، وغير المسبوق للدولة بمطروح من ناحية، وانفتاح البدو غير المسبوق على العالم عبر وسائل الاتصال الحديثة، من ناحية أخرى. ولم تكن نشأة الحركة الإسلامية داخل البيئة البدوية من فراغ، وإنما ارتكز وجودها على رصيد تاريخي من الروابط بين الدين والبداوة. وقد ساهم ذلك في تثبيت أقدام رموز الحركة الإسلامية في مجالات مختلفة من حياة البدو، بما في ذلك القضاء البدوي.

1-4. التضافر بين الدين والبداوة

يشكل الدين مُكوِّنًا رئيسيًّا في ثقافة البداوة على اعتبار أنه يتعلق بالهوية البدوية. وبمقتضى ذلك يمثل الإسلام جزءًا أصيلًا من هوية أولاد علي؛ فكثيرًا ما يتحدث أولاد علي عن أنفسهم بالعودة إلى ماضٍ مُقدَّسٍ، يقترن بنسبهم الشريف الذي يمتد إلى قبيلتي بني هلال وبني ياس بالجزيرة العربية، وارتباط وجودهم في الشمال الغربي من مصر بالفتوحات الإسلامية.. «فالانتماء لهؤلاء الأجداد منح أولاد علي ماضيًا شريفًا ومعروفًا، غير أن الانتماء إلى أجداد شاركوا في الفتح الإسلامي لهو أمر أعلى مكانة وأكثر مجدًا»[31].

وظلَّت المعرفة الإسلامية على مدى تاريخ المجتمع البدوي لأولاد علي تعتمد على نشاط بعض رجال الدين، ممن يعلمون الأطفال اللغة العربية، وحفظ القرآن، والعبادات بالزوايا. وكانت السنوسية أقدم حركة إصلاح دينية فاعلة بين قبائل أولاد علي، ومُجمل مناطق الواحات بالصحراء الغربية؛ حيث يعود تاريخ السنوسية إلى عام 1841، عندما رحلوا عن الحجاز، وتركَّزوا في شرق ليبيا، ثم أسَّسوا بعد ذلك مركزًا تعليميًّا مُنافسًا للأزهر في واحة جغبوب بالصحراء الغربية بمصر، واعتمد إخوان السنوسية في نشاطهم على نوع من التعليم يتخذ طابعًا دينيًّا، وعلى التضامن الاجتماعي، والتوسط في حل المنازعات بين البدو.

وكانت الزوايا[32] التي أقامها السنوسية حول بعض الآبار -مرتبطة بقبائل أولاد علي والعائلات الكبيرة التابعة لها- بمثابة مراكز دينية لتفعيل هذه الأنشطة. فالزاوية كانت مكانًا لتعليم القراءة والكتابة وتعاليم الإسلام من

منطلق مبادئ السنوسية، وكانت الزاوية أيضًا مكانًا لضيافة المسافرين، وتوفير الملاذ لمن يطلب الحماية، وكذلك التوسط في فضِّ المنازعات. وكان إخوان السنوسية -من منطلق ديني- على استعداد للعمل كمُدرِّسين جوَّالين، يتنقلون من مخيم إلى آخر لنقل المعرفة مقابل المأكل. كما استطاع إخوان السنوسية التحكم في حياة البدو، من خلال مكانتهم الدينية، وادِّعائهم امتلاك القوة الروحية الخارقة، القادرة على إيذاء الآخرين وتشريدهم.

وبلغ تأثير السنوسية الروحي أقصى مداه حين قبل أولاد علي المشاركة بفرسانهم في الجيش الذي كوَّنه السنوسية بإيعاز من الأتراك، وخوض حرب ضارية حتى الموت ضد القوات الإنجليزية بين عامي 1915 و1916 في وادي ماجه[33]. استطاعت السنوسية حثَّ القبائل على الانضمام لهذه الحرب، باعتبارها حربًا دينية بين المسلمين والمسيحيين، وكانت فتوى السنوسية حينذاك أن من يقتل جنديًّا إنجليزيًّا يدخل الجنة.

غير أن نهاية هذه الحرب غير المُتكافئة كانت قاسية بعد هزيمة جيش السنوسية، وتدمير كثير من مظاهر الحياة البدوية، وتشريد البدو[34]. وما زال بعض أحفاد فرسان أولاد علي من العواقل والشباب يفخرون حتى اليوم بهذه التضحيات، ويعتبرونها رمزًا لمكانتهم وهيبتهم بين القبائل. ولا يعني ذلك بطبيعة الحال فخر البدو بالمشاركة في الحرب من منطلق شعور وطني، بل يعني أن الانتماء إلى الإسلام والعروبة والقبيلة لدى البدوي يشكل ثلاث دوائر أساسية للهوية تدفع إلى المقاومة والتضحية، ومن ثمَّ تُشكِّل التضحية في نطاق تلك الدوائر الثلاث مصادر للفخر والاعتزاز بالهوية البدوية.

وعلى الرغم من انتهاء دور السنوسية بنهاية الحرب العالمية الأولى، فإن بعض رواسب التوجه الصوفي السنوسي ظلَّت قائمةً مع نشاط بعض رجال الدين ممن ينتمون إلى قبائل المُرابطين[35]، وهم يعملون في بعض المساجد وزوايا أضرحة الأولياء، بالإضافة إلى عملهم مُعالجين للأمراض باستخدام المعتقدات، وممارسات الطب الشعبي. وقد وصفت ليلى أبو لغد هؤلاء منذ ربع قرن تقريبًا بقولها إنهم: «يضمون شخصيات دينية تقيَّة أو مقدسة (ينتمون إلى فئة يطلق عليها المرابطون بالبركة)، وعلى الرغم من اعتبارهم -بشكل عام- أدنى منزلة من الناحية الاجتماعية والسياسية، فإن أولئك الذين لم يفقدوا صيتهم كأشخاص أتقياء، يُنظر إليهم بنوع من الرهبة والإجلال. لقد اعتادوا أن يقوموا بدور المصلحين الذين يبذلون جهودًا من أجل السلام، واستمر دورهم كمداوين»[36] وبذلك حظي «المُرابطون بالبركة»، أو ما يُطلق عليهم «المُرابطون على الأضرحة» بمكانة مرموقة على مدى خمسين عامًا تقريبًا، منذ انتهاء حركة السنوسية بعد الحرب العالمية الأولى، حتى منتصف سبعينيات القرن الماضي.

وارتبط دور المُرابطين على الأضرحة بنشاط ديني مكثف، يعتمد على المعتقدات الشعبية ذات الطابع الصوفي حول أضرحة الأولياء في البادية. وتركز نشاطهم الرئيسي حول ثلاثة أولياء رئيسيين هم: سيدي العوام في قلب مدينة مرسى مطروح، وسيدي عبد الرحمن في شرق مطروح، وسيدي براني في غرب مطروح. وإلى جانب هؤلاء كانت هناك عدَّة أضرحة أخرى مُتناثرة في كل أرجاء البادية، تمثل مقارَّ ثانوية لأنشطة المُرابطين بالبركة.

واستمدَّ هؤلاء المُرابطون هيبتهم من نسبهم الشريف من ناحية، ومن رعايتهم لأضرحة الأولياء، وتنظيمهم للاحتفالات السنوية بموالد الأولياء، من ناحية أخرى. وكانت زيارات الأضرحة تُوفِّر مورِدًا ماليًّا مُنتظمًا لعمل هؤلاء المُرابطين من خلال النذور، والعلاج الشعبي من الأمراض. وكانت احتفالات الموالد التي تقام كل عام مهرجانًا روحيًّا وبهيجًا، يلتقي فيه كل البدو من كل بقاع البادية، يصلون، ويقيمون حلقات للذكر، ويمارسون طقوسًا للاستشفاء، ويأكلون، ويمرحون، ويتسوقون، ويذبحون الذبائح نذورًا للأولياء.

إلى جانب ذلك كانت الأضرحة تُشكِّل مكانًا مُقدَّسًا مهيبًا لأداء القسم عند فضِّ المنازعات؛ حيث يشترط العرف، عند عقد المجالس العرفية، على المتهم بالسرقة مثلًا أن يؤدي القسم، إن كان بريئًا، أمام ضريح مهم كسيدي العوام، وذلك من منطلق الاعتقاد بأن العوام شاهد عليه، وسيُعاقبه بالبلاء إن كان كاذبًا. وكانت طقوس هذا القسم مهيبة، ويخشاها كثير من البدو إجلالًا لقدسية المكان وصاحبه، ورهبة من غضبه، وأملًا في استرضائه. وبطبيعة الحال، كان المُرابطون على الأضرحة يلعبون دورًا مهمًّا في فض المنازعات بالتعاون مع العواقل، على أساس إضفاء الطابع الديني الصوفي على الأعراف عند إقرارها وتفعيلها في حل المنازعات. فضلًا عن ذلك، فقد كانت قدسيتهم واحتكارهم للمعرفة الدينية تعطيهم دورًا محوريًّا في إمداد العواقل، والزعامات القبلية بالدلائل الشرعية، التي تعزز ما يتوصلون إليه من أعراف.

كان العواقل وزعماء القبائل أشبه بالمنظرين للأعراف التي تضمن تحقيق التضامن الاجتماعي، والترابط القبلي في المقام الأوَّل، وفي المقابل كان المُرابطون حول الأضرحة من المتصوفة أشبه بالأولياء الأحياء، يمتلكون من المعاني والأسرار الإلهية ما يمكنهم من مباركة شرعية تطبيق العرف إسلاميًّا. وهكذا تطوَّرت الأعراف البدوية بمزيج من ثقافة البداوة، ونوع من التدين الصوفي تحت راية شرعية مستمدة من الله. لهذا يصر العواقل دائمًا على اعتبار أن الشرع كان دائمًا جوهر العُرف، حتى ولو انحرفت بعض الأعراف عن مسار الشرع لسبب أو لآخر؛ فحين يتشكك البدوي في حكم بعض أحد العواقل في نزاع ما، فإنه يقول له: «شرع الله عند غيرك» كنايةً عن رفضه للحكم الذي يستند إلى عرف لا يروق له، ومن ثمَّ يُعبر عن رغبته في اللجوء إلى شخص آخر من العواقل، للتوسط والفصل في النزاع من منطلق العرف أيضًا، عَلَّه يجد لديه حلًّا مناسبًا.

وهكذا، ظل هذا النوع من المرجعية الدينية الشرعية للأعراف البدوية والقضاء العرفي البدوي قائمًا بين أولاد علي حتى منتصف السبعينيات من القرن الماضي. ومنذ ذلك الحين، بدأ زلزال الحركة الإسلامية، الذي اجتاح المجتمع المصري بأسره، تصل توابعه إلى البادية في الساحل الشمالي الغربي لمصر. وبذلك تبدأ مرحلة جديدة من العلاقة بين الدين والبداوة على يد جيل من المهاجرين من أبناء وادي النيل، نجحوا في إيجاد صيغة مُلائمة من التعايش مع البدو، تستند إلى أرضية دينية، واحترامًا لمكانتهم الدينية. كما شكل وجود جيل جديد من البدو المتعلمين نقطة التحول الرئيسية في تعزيز سلطة النخبة الإسلامية الجديدة، وتمكينها من إحداث تغيرات اجتماعية واسعة النطاق. ولْنَرَ كيف حدث ذلك؟!

2-4. دور المهاجرين في أسلمة المجتمع

لعب بعض المهاجرين أدوارًا فاعلة في تعزيز النشاط الديني بين البدو، في إطار عملية دمج الدولة للمجتمع البدوي بمطروح. وعبر سعيهم الدؤوب للاندماج في البادية[37]؛ فقد واجه هؤلاء المهاجرون صعوبات اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية خلال احتكاكهم بالبدو[38]. وللتغلب على تلك المصاعب لجأ المهاجرون إلى بعض آليات الاندماج بين البدو، بهدف التعايش والاستقرار. من بين هذه الآليات الزواج المتبادل مع البدو، على الرغم من أن الزواج الداخلي عنصر محوري في تأكيد الهوية البدوية[39]، والحرص الدائم على شغل المناصب الرفيعة في الوظائف المدنية، وتحقيق الثراء الاقتصادي من الأنشطة التجارية والملكيات الكبيرة[40]. وإلى جانب كل ذلك ساهم النشاط الديني لبعض المهاجرين بقوة في توطيد دعائم الاندماج الاجتماعي، والثقافي، والاقتصادي، والسياسي. ولقد حدث ذلك من خلال الدور الفعَّال للعاملين في مجال التعليم؛ فهؤلاء أعادوا اكتشاف دور الدين في مد جسور التضامن والتحالف بين البدو وغير البدو، على اعتبار أن الإسلام يشكل الهوية الأوسع، التي تضم فئات متعددة، وبمقتضاها يمكن نسج عصبية دينية واحدة، تتجاوز قوة رابطة الدم في العصبية القبلية الضيقة، إذا جاز لنا أن نستعير مصطلحات ابن خلدون. وبذلك اتخذ هؤلاء المهاجرون موقع المبشرين في تعليم البدو، ودعوتهم لاتباع تعاليم الإسلام الصحيحة، على غرار ما كان يفعل إخوان السنوسية في زواياهم الدينية، منذ ما يزيد على قرن ونصف القرن من الزمان، وبنفس الطريقة التي اعتمدت عليها حركة جماعة الإخوان المسلمين منذ نشأتها.

كانت بداية التوجه الديني للمهاجرين مرتبطة بنمط التعليم الأزهري، الذي يوفر المعرفة الدقيقة والمتخصصة بالإسلام، وتعاليمه بطريقة رسمية. يقول أحد الإخباريين من أبناء وادي النيل الذين استقروا في مطروح: «كان إسلام البدو قويًّا قبل مجيء أبناء وادي النيل، غير أنهم اعتادوا خلط الإسلام بعاداتهم وتقاليدهم التي كان بعضها صحيحًا ومتماشيًا مع الإسلام، والبعض الآخر في حاجة إلى تصحيح»... «كان عمِّي أول عالم شريعة من أبناء وادي النيل يستقر في الإقليم. وكان يُدرِّس للناس تعاليم الدين الصحيحة، وكان سببًا في نشر الوعي الديني»... «إن علماء وادي النيل (يقصد علماء الدين من الوافدين) وفروا النصح والإرشاد»[41].

ومنذ السبعينيات من القرن الماضي ظهر جيل جديد من المهاجرين ذو توجهات إسلامية راديكالية من بين العاملين في مجال التعليم أيضًا، بالإضافة إلى بعض العاملين في قطاعات خدمية أخرى. ولم يقف دور هؤلاء عند حدود النصح والإرشاد كما فعل الأزهريون سابقًا، وإنما تعدَّى ذلك إلى تكوين مؤسسات دينية جديدة، وإحداث تغيرات اجتماعية بعيدة المدى، ولم يكن ذلك ممكنًا دون وجود جيل جديد من المتعلمين من أبناء البدو له توجهات دينية، ساعدهم تعليمهم على التفاعل بعمق مع الدور الإسلامي الجديد للمهاجرين.

4-3. التعليم والعصبية الدينية الجديدة

كان للنهضة التعليمية التي بدأت منذ ستينيات القرن الماضي دور مهم في رواج التوجهات الدينية الجديدة بالمجتمع البدوي بمطروح، وذلك من خلال

إتاحة فرص واسعة للشباب البدوي المتعلم للاطلاع على المعرفة الإسلامية من مصادر متعددة، تتجاوز آفاق الدين الشعبي القائم في البادية. فمن خلال أجيال جديدة من البدو المتعلمين أمكن تداول الكتب والمطبوعات الدينية، وكذلك أشرطة الكاسيت التي تحتوي على الخطب الدينية المسجلة لبعض الدُّعاة[42]. كما ساهم تعليم الشباب البدوي خارج مطروح في الاحتكاك بعالم جديد من التدين، الذي تُروج له الحركة الإسلامية في الجامعات والأماكن العامة. لهذا شعر بعض هؤلاء الشباب بأن المجتمع البدوي مُحاط بنوعين من الجاهلية: الأول يتعلق بسُحُب الحداثة القادمة إليهم عبر أجهزة الدولة، والثاني يرتبط بنمط التدين البدوي المليء بالخرافات والجهل.

4-4. فعالية النخبة الدينية الجديدة

لهذا التقت جهود الشباب البدوي المتأسلم مع جهود بعض الإسلاميين من المهاجرين ليُشكِّلا جناحين رئيسيين داخل نخبة دينية، تعمل في نشاط ديني مكثف، يسعى إلى تغيير المجتمع البدوي نحو نمط من الإسلام السلفي. يتركز قلب هذه الحركة الآن في مدينة مرسى مطروح، ومن خلال مسجد الفتح الذي يشكل قلعة أساسية للنخبة الإسلامية الجديدة، ومركزًا لنفوذهم الروحي. ولدى المجموعة الرئيسية في مدينة مرسى مطروح علاقات وطيدة بمجموعات متعددة تعمل داخل مساجد أخرى باسم الفتح، متناثرة في أغلب المراكز الإدارية لمحافظة مطروح. وقد اتخذت معركة هذه النخبة ثلاثة مسارات أساسية في المجتمع البدوي:

الأوَّل: يتجه نحو التخلص من مظاهر الجاهلية البدوية المتمثلة في الدين

الشعبي، والأعراف البدوية عن طريق العمل الدؤوب في مجال تعليم البدو أصول الإسلام على نحو صحيح.

الثاني: اتجه نحو محاربة بعض مظاهر الحداثة، وتحييد دور الدولة في المجتمع البدوي بقدر المستطاع.

الثالث: تركَّز في العمل على تأسيس نمط جديد من القضاء، يعتمد على الشريعة الإسلامية، وليحل بذلك محل العرف والقضاء البدوي.

لقد كانت حجة السلفيين في كل الأحوال تعتمد على كونهم أكثر تعليمًا، وبالتالي أكثر قدرة على قراءة نصوص القرآن، وكتب السيرة، ومعرفة الفقه، ومن ثمَّ فهم الأقدر على قيادة البدو نحو مجتمع إسلامي حقيقي. وإذا كانت جهودهم في تطبيق الشرع هي الأهم، والأكثر تأثيرًا على المجتمع البدوي، فإن هذا الجهد كان جزءًا من عملية أكثر اتساعًا تستهدف التصدي لصور الجاهلية الثلاث: جاهلية البداوة، وجاهلية الحداثة، وجاهلية السلطة. ولن يتسنَّى لنا فهم الكيفية التي يتم بمقتضاها تطبيق الشرع في البادية، ما لم نفهم أولا كيفية تصدِّي الإسلاميين لصور الجاهلية الثلاث، المتمثلة في: محاربة العادات والتقاليد البدوية، ومحاربة تأثير مؤسسات الدولة الحديثة في حياة البدو:

أ- محاربة الجاهلية البدوية

ولمَّا كانت العصبية جزءًا لا يتجزأ من ثقافة البداوة، فقد أصابت العصبية الدينية الجديدة بعض هؤلاء السلفيين في شبابهم، وبدلًا من أن يتجمعوا

كأقرباء متضامنين في مقاومة الغرباء، كانت تجمعهم العقيدة الدينية بعد أن كانت تفرقهم انتماءاتهم العائلية المتنوعة. وبمقتضى هذه العصبية الدينية التي تعلو على أي عصبية بدوية، بدأت معركتهم في التغيير بالقوة تستهدف أضرحة الأولياء وموالدهم، باعتبارها قلاعًا للجاهلية البدوية، وتستهدف أيضًا بعض عادات البدو، وأعرافهم الاجتماعية الموروثة؛ فقد حاول بعض هؤلاء الشباب هدم تلك الأضرحة، ومنع الناس من زيارتها، وإقامة الموالد حولها.

بدأت محاولات هدم الأضرحة في بعض التجمعات البدوية النائية، ولأولياء أقل في المكانة الروحية مقارنة بمقامات سيدي العوام، وسيدي عبد الرحمن، وسيدي براني، ولم تنجح تلك المحاولات؛ لأنها قوبلت بمقاومة كبيرة من الناس ومن المُرابطين. غير أن نشاط الإسلاميين الشباب نجح جزئيًّا في منع الزيارات وتقديم النذور، وكان النجاح الأكبر متمثلًا في منع إقامة الموالد. ففيما يتعلق بالحد من زيارات الأضرحة، فقد كانت الخطب الدينية في المساجد، وحلقات الدروس الدينية عنصرًا مهمًّا في ترويج أحكام دينية تحرم زيارات الأضرحة، والتبرك بها. كما ركَّزت دعوة الإسلاميين على سحب البساط من تحت أقدام «المُرابطين بالبركة» عن طريق تكثيف الحضور الديني للإسلاميين في الحياة اليومية، باعتبارهم مصادر للتنوير الإسلامي، وانتشار نشاطهم في الدعوة الإسلامية في أماكن مختلفة، وتعزيز مكانتهم عن طريق تقديم صور العون للفقراء، وتدعيم التضامن الاجتماعي.

أما فيما يخص منع إقامة موالد الأولياء فما زالت هذه العملية يشوبها

قدر من الغموض، وخصوصًا إذا كنا بصدد استعادة وقائع مقصودة للمنع حدثت منذ سنوات. ومع ذلك هناك عدَّة أسباب تضافرت مجتمعة للحد من الموالد، منها: ضعف السلطة الروحية لـ«المُرابطين بالبركة» بفعل نشاط الإسلاميين الجُدُد في الإحلال محلهم، وكذلك كِبَر أعمار هؤلاء المُرابطين، وقلة نشاطهم، وعدم قدرتهم على تكوين مُرابطين جُدُد لأداء مهام إعادة إنتاج المعتقدات الشعبية البدوية؛ حيث انصرف كثير من هؤلاء المُرابطين إلى اهتمامات أخرى كخوض الانتخابات النيابية، والدخول في مُعترك الحياة السياسية، شأنهم في ذلك شأن السعادي، وخصوصًا بعد أن تغيَّرت الأحوال والمكانة الاجتماعية للمُرابطين.

أضف إلى ذلك أن مظاهر الحداثة التي بدأت في التغلغل داخل المجتمع البدوي، والانفتاح على العالم بفعل التعليم ووسائل الإعلام والاتصال الحديثة؛ كل ذلك أدَّى إلى شيوع أنماط جديدة من الثقافة الاستهلاكية، تتجاوز وسائل البهجة والمتعة التي كانت توفرها احتفالات الموالد البدوية. كما ساهمت التحولات نحو الاقتصاد النقدي في ارتفاع نفقات المعيشة؛ مما تعذر معه المشاركة في الموالد. وهنا يشير بعض المتعلمين من البدو إلى ذلك بقوله: «كان سعر الخروف زمان 2 أو 3 جنيهات الآن أصبح يصل إلى أكثر من 600 جنيه، فكيف تتحمل أسرة بدوية نفقات ذبح عدد من الخراف خلال المولد»[43]. هذه العوامل مجتمعة، بما فيها دور الإسلاميين الجدد، قوَّضت الدعائم الدينية، والثقافية، والسياسية للموالد البدوية، هذا على الرغم من استمرار بقايا الاعتقاد في الأولياء بين الناس، وخصوصًا كبار السن من الرجال والنساء.

وفي إطار مقاومة بعض العادات البدوية، حاول السلفيون حثَّ البدو على الإقلاع عن بعض الممارسات التي لم تعد مظاهر البذخ فيها تستجيب لمتطلبات الواقع المتغير للمجتمع البدوي. وقد اختار السلفيون أن تكون مقاومتهم للتقاليد البدوية الموروثة قائمة خلال المواقف المُشبعة بالعواطف، والمشاعر، كمظاهر البهجة والحزن في الحياة الاجتماعية؛ ففي مجال البهجة قاوم السلفيون عادة الاحتفال بالمولود، والاحتفال بالختان، وجميع مظاهر البهجة في احتفالات الزفاف.

ولمَّا كانت إغراءات الاستمتاع بالغناء، ورقصات الحجالة مُحتملةً في حفلات الزفاف، وتصعب مقاومتها، فقد كثف السلفيون حضورهم الفعَّال في ترتيبات الاحتفال بالزفاف، فهذا يضمن تعزيز التوجهات الإسلامية الجديدة. وقد تمثل ذلك في وجود عادة إقامة ندوة دينية بمناسبة الزفاف، يتخللها التهنئة وتذكير الناس بأمور دينهم في الحياة بصفة عامة، والزواج والأسرة على وجه الخصوص؛ حيث يحضر بعض شيوخ السلفيين، ومعهم بعض الشباب المتأسلم، ويخطبون في الناس مستعيدين قصصًا من السيرة النبوية عن زواج الرسول عليه الصلاة والسلام بزوجاته، وزواج ابنته، وزواج الصحابة. يتخلل ذلك الدعوة إلى تبسيط إجراءات، وتكاليف الزواج، والفرح، والمهور، والدعوة إلى تيسير الزواج، والتخلي عن مبدأ «الزواج الداخلي» بين أبناء وبنات العمومة، والمعروف لدى البدو بـ«مسك بنت العم»[44] على اعتبار أنه يُكرِّس الاعتبارات القبلية بما يتناقض مع الشريعة الإسلامية التي لا تفرق بين المسلمين إلا على أساس التقوى.

وفي إطار تعزيز التوجهات الإسلامية الجديدة في الحياة الاجتماعية حاول السلفيون إحداث تغيُّر في عادات الزواج البدوي، يُسمَح بمقتضاه للعريس برؤية العروس قبل إتمام الزواج بها في إطار ما يُعرف بـ«الرؤية الشرعية»، التي يمكن أن تتم في ظل ضوابط تقرها الشريعة الإسلامية. ولما كانت التقاليد البدوية بشأن الفصل بين الجنسين صارمة بشدة، فقد أحدث ذلك جدلًا كبيرًا بين العواقل والسلفيين حول مدى التوافق بين الشرع والعرف في هذه الدعوة. لهذا اختلف البدو فيما بينهم حول كيفية تطبيق «الرؤية الشرعية»، فبعض العائلات طبقت «الرؤية الشرعية» بتمكين العريس من رؤية العروس في حضور بعض السيدات الكبيرات من أقارب الطرفين. وفي المقابل، رأت عائلات أخرى أن تكون «الرؤية الشرعية» للفتاة التي يرغب العريس في الزواج بها من خلال أُمِّه أو أُخته، وليس العريس نفسه، تأكيدًا لمعنى الحفاظ على العادات والتقاليد القبلية في هذا الشأن[45]. يعني ذلك أن تغيُّر المجتمع البدوي، وإعادة إنتاج البداوة في ظل الأسلمة يمثل مزيجًا فريدًا للتفاعل بين الشرع والعرف، وليس مجرد الهيمنة الكاملة، أحادية الجانب للمبادئ الإسلامية الجديدة على حياة البدو.

وفي هذا الإطار تتغير عادات البدو في احتفالات الزفاف؛ حيث يُدعى بعض رموز السلفية إلى حضور مثل هذه المناسبات للمشاركة في البهجة والتزوُّد بالحكمة. ولقد أصبح حضور السلفيين في هذه المناسبات ركنًا أساسيًّا في ترتيبات الاحتفال بالزفاف، تحرص عليه كثير من العائلات في أغلب التجمعات البدوية. وفي أثناء الحفل يتولَّى السلفيون توجيه الخطب الحماسية، والتي

يجري من خلالها دعوة الناس إلى الابتعاد عن مظاهر البهجة التقليدية باعتبارها تبذيرًا، ومجلبة للمعصية والمفاسد. وقد يتخلل ذلك توظيف بعض أبيات من الشعر البدوي القديم، وخصوصًا الحماسي الذي يحمل مضامين تعزز بعض القيم الدينية والبدوية في الوقت ذاته؛ كالصدق، والشرف، والشجاعة، ومُناصرة الحق، والترشيد، والتعاون، والتراحم. وقد ساهم ذلك في إضفاء طابع جديد على الاحتفال، تراجعت فيه بشدة مظاهر الرقص والغناء واللعب والذبائح، وتقلصت فيه أيضًا مظاهر البهجة إلى حد كبير.

وفي مواقف الحُزن نجحت جهود الإسلاميين في الحد من سطوة بعض عادات الموت التي كانت راسخة من قبل، مثل نحر الذبائح أمام جسد المُتوفَّى عند بداية الجنازة، وكذلك نحر الذبائح خلال الحداد، وتلقِّي العزاء لمدة طويلة. كما تراجعت مظاهر الحزن الشديد التي كان يقوم فيها النساء بالصراخ، والعويل والعديد، واللطم على الخدود، بالإضافة إلى عدم العناية بالجسد، ومظهر الثياب، وارتداء النساء للثوب الأسود والحزام الأبيض طول مدة الحداد. وفي مقابل ذلك ساهمت جهود السلفيين في تبنِّي البدو بعض العادات، التي تنصُّ عليها العقيدة الإسلامية، مثل غسل الميت بنفس قواعد الاغتسال والوضوء التي يمارسها الناس في حياتهم، والصلاة على الميت بالمسجد، والحرص على كثرة المصلين أثناء صلاة الجنازة، وكثرة المشاركين في موكب الجنازة، وتلقي العزاء أمام القبر عقب الدفن، وتقليص مدة الحداد ومظاهره، بحيث يصبح مقصورًا على الحُزن من القلب، وأخذ العبرة من الحدث، والاعتدال في المظهر ونظافة الجسد.

ب- مُحاربة جاهلية الحداثة: السلفيون في مواجهة الدولة

لمَّا كانت بعض صور الحداثة تكتسب شرعية وجودها من ارتباطها ببعض مؤسسات الدولة، فقد حاول السلفيون -من منطلقات دينية- تحييد دور الدولة، ومقاومة صور تدخلها في الشأن البدوي. يتجسد ذلك في مواقف متعددة يمكن أن نكتفي باثنين منها: أحدهما يشير إلى كيفية مواجهة الفقر، والعمل على تخفيفه، والآخر يتمثل في الكيفية التي تُدير بها الدولة العملية الديمقراطية.

الموقف الأول: يتعلق ببعض أنشطة برنامج تنمية المجتمع بالصندوق الاجتماعي للتنمية في مطروح، وخصوصًا مشروعات منح القروض الصغيرة للتخفيف من الفقر. ولمَّا كانت هذه الأنشطة تعمل تحت إشراف الدولة، فهذا يكفي لأن يتردد البدوي، ويفكر مرارًا قبل الإقدام على أي خطوة نحو الحصول على أي قرض. كما يمثل ذلك مبررًا للحذر من جانب الإسلاميين أنفسهم. أضف إلى ذلك أن سياسة منح القروض تعتمد على تحصيل بعض الفوائد البسيطة، لتغطية بعض مخاطر تعذُّر السداد، ولتغطية نفقات إدارة منح القروض. وعلى الرغم من أن هذه الفوائد لا تشكل مصدرًا آخرَ لزيادة رأس المال وضخِّه من جديد على هيئة قروض إضافية، فإن الإسلاميين يعتبرونها من أشد المحرمات، وأصدروا في هذا الصدد فتوى تُحرِّم الحصول على القروض الصغيرة، وروَّجوا لهذه الفتوى بين البدو عبر خطب الجمعة، وفي تجمُّعات تلقِّي الدروس الدينية بالمساجد، وفي مختلف اللقاءات الجماعية.

ترتَّب على ذلك عزوف كامل من جانب كل البدو -تقريبًا- في مطروح عن

المشاركة في القروض على الرغم من كل التسهيلات المقدمة، ولم تُفلح جهود المسؤولين بالمحافظة في إقناع البدو الفقراء بقبول أي قرض من مُنطلق تعلُّق البدوي بالاعتقاد في تحريم الربا، والخوف المُترسِّب في ثقافة البداوة من الكوارث الحياتية التي يمكن أن يتعرض لها البدوي إذا كان مصدر رزقه قائمًا على شبهة الربا. وقد استطاع الإسلاميون توظيف هذا الاعتقاد وتعزيزه في نفوس البدو، بتضخيم مخاوفهم من القروض الربوية بأدلَّة وأسانيد أكثر قوَّةً في الإقناع من تلك الأسانيد العُرفية التي كان البدو يؤمنون بها.

وعندما لجأ محافظ مطروح إلى إصدار قرار جديد وفريد من نوعه بإنشاء صندوق لدعم المشروعات الصغيرة، يتضمن إعفاء المقترضين من الفوائد، وتدبيرها من موارد أخرى، تُحصَّل تحت إشراف المحافظة، سارع بعض البدو إلى الحصول على القروض[46]، غير أن كثيرين منهم تراجعوا فيما بعد عن طلبهم بعد أن أفتى شيوخ السلفية بأن القرار فيه التفاف على قاعدة شرعية، وأن القروض ما زالت مُحرَّمة، حتى ولو لم يتحمَّل المُقترض أي فوائد بشأنها، فالفوائد -حسب رأيهم- ما زالت سارية، وأن هناك آخرين يتحمَّلونها ظُلمًا.

لهذا أصبحت الفتوى الصادرة عن السلفيين بمسجد الفتح أكثر تشدُّدًا، وخصوصًا في ظل محاولات المسؤولين بالمحافظة الحصول على فتوى من شيخ مقيم بالإسكندرية تُبيح الحصول على القروض دون تحمُّل سداد فوائدها. فالتحريم -حسب فتوى السلفيين- كان مُشدَّدًا، ويقع وزره على كل من شارك في الإقراض: من قدَّم القرض، ومن أخذه، ومن دفع الربا عنه.

وقد بذلت المحافظة مجهودًا كبيرًا بمختلف أجهزتها الرسمية لإجهاض تأثير فتوى السلفيين، تمثل ذلك في الدعاية المضادة المكثفة، وإقناع ممثلي المجلس المحلي بمطروح -والذي يضم قوة ضغط إسلامية ذات توجهات دينية- على إصدار قرار يؤيد قرار المحافظ. ومع ذلك لم تُفلح كل محاولات المحافظة في حثِّ البدو على الاستفادة بالتسهيلات التي يطرحها قرار المحافظ.

هذه الواقعة تُشكِّل دليلًا قويًّا على مدى قوة الإسلاميين في تحييد دور الدولة ومقاومتها بالشرع. وعلى ضوء هذا الموقف أصبحت مطروح من أكثر المحافظات إحجامًا عن المشاركة في برامج التنمية القائمة على القروض الصغيرة بجميع أنواعها، والتي تشرف عليها الدولة. ولا تقف قوة الإسلاميين عند حدود الإفتاء بالمنع والمنح، بل تعدَّى ذلك إلى محاولة إنشاء كيانات مؤسسية بديلة للتضامن الاجتماعي على هيئة صناديق تبرعات تُخصَّص للإقراض الحسن كبديل يتفق مع الشرع. وعلى الرغم من أن هذه المحاولات محدودة وتنشط داخل دوائر أعضاء الحركة الإسلامية، فإنها تشكل بدائل إسلامية لنشاط مصرفي شرعي للتخفيف من الفقر في البادية.

ومن الجدير بالذكر أن فكرة صناديق القرض الحسن في الأصل قائمة في التراث البدوي قبل أن يلتفت إليها الإسلاميون الجُدُد؛ حيث تحرص التقاليد البدوية لدى بعض القبائل على أن تقوم كل عائلة بتوفير صندوق عائلي لها، يلزم كل فرد بالغ بالمساهمة فيه على قدر استطاعته في كل عيد، وأن يوضع الصندوق لدى أحد أفراد العائلة المشهود له بالأمانة. ويخصص هذا الصندوق لمساعدة أي فرد من أفراد العائلة يتعرض لأزمة ما، كالوفاة والمرض

والحوادث والكوارث الطبيعية، أو في حالة الالتزام بدفع دية ما، وقد ساعد هذا التقليد البدوي القديم على قبول البدو لفكرة إنشاء الصناديق الشرعية وتعزيزها.

وهذا يُضيف دليلًا آخرَ على أن قبول البدو لعملية الأسلمة مشروط بتوافق الأفكار الإسلامية الجديدة مع التقاليد البدوية القديمة، بالإضافة إلى ما تتمتع به تلك الأفكار الإسلامية، المُقترح تنفيذها، من منافع اجتماعية إضافية في حياة البدو؛ ذلك أن فكرة الصناديق الشرعية غير الربوية تتمتع بميزة العائد الكبير، بموجب اتساع قاعدة المُشاركين فيها، وتجاوزها لحدود الانتماءات العائلية والعشائرية والقبلية؛ حيث يشترك في الصندوق عدد كبير من الأشخاص من عائلات مختلفة، في إطار المُؤاخاة الدينية والتضامن الاجتماعي المترتب على الانتماء الديني المشترك؛ أي إن مجرد كون الصناديق تُؤيِّدها الشريعة لا يكفي لقبولها من جانب البدو في حياتهم، ما لم تنهض الفكرة الإسلامية الجديدة للصناديق الشرعية على أُسُس عُرفية سابقة، وتحقق منافع اجتماعية أكبر من تلك الأعراف التقليدية للصناديق المحصورة في نطاق عائلي محدود، وهذا يعني أن عمليات أسلمة المجتمع ليست بالبساطة التي نتصورها، بل هي شديدة التعقيد، وتحتاج إلى قدر كبير من التوافقات والتسويات مع التقاليد والأعراف السائدة.

الموقف الثاني: هناك موقف آخر -قد لا يكون مُعبِّرًا عن قُدرة الإسلاميين على تحييد دور الدولة بقدر ما يكون كاشفًا عن مدى إمكانية مقاومتهم لصور تدخلها في الشأن البدوي- يتمثل في محاولة عرقلة العملية الانتخابية

(انتخابات مجلس الشعب والانتخابات الرئاسية)، التي جرت في مصر خلال عامي 2005 و2006؛ حيث أفتى شيوخ السلفية بتحريم المشاركة في تلك الانتخابات، وحثِّ الناس والعواقل على الإحجام عن التصويت. ويمكن الحُكم على هذه المحاولة بأنها فشلت في ظل النتائج، التي كشفت عن ارتفاع نسبة المُصوِّتين في مطروح لصالح الرئيس الأسبق مبارك، بصورة تفوق كل نسب التصويت في المحافظات الأخرى. وكذلك ارتفاع نسب المُصوِّتين في انتخابات مجلس الشعب على الرغم من الخلافات القبلية التي صاحبتها[47]. وفي هذ الصدد، يرى بعض الإسلاميين أن دعوتهم نجحت في منع التصويت نسبيًّا في بعض الدوائر دون غيرها، نظرًا لاستمرار آلية الإجماع القبلي في الانتخابات، وتفاوت تأثيرها من منطقة إلى أخرى، ومع ذلك فهناك جهد حثيث من جانب الإسلاميين للسيطرة تدريجيًّا على الناخبين في المستقبل.

من هنا يتضح مدى اتساع حضور السلفيين في حياة البدو، وتأثيرهم الفعَّال في المعتقدات والتوجهات الدينية. وكذلك قدرتهم على الوجود بعُمق في الحياة الاجتماعية البدوية، والتأثير في عمليات التضامن الاجتماعي، واستيعاب الزعامات القبلية المحلية، وتحييد دور الدولة، وعرقلة تدخلها في بعض جوانب الشأن البدوي. وقد انعكس كل ذلك في قُدرة السلفيين على إحلال القضاء الشرعي محل القضاء البدوي.

5- تأسيس القضاء الشرعي

ساهم توغُّل الإسلاميين داخل الحياة البدوية في تمكينهم من السيطرة على مؤسسة القضاء البدوي. وحدث ذلك من خلال قُدرة السلفيين على تأسيس قواعد جديدة منظمة لفض المنازعات استنادًا إلى الشريعة الإسلامية بدلًا من الأعراف البدوية. وساهم الخطاب الدعوي وانخراط السلفيين داخل نسيج الحياة البدوية في تعزيز قبول البدو اللجوء إليهم والتفاعل مع ما سُمِّي «القضاء الشرعي»، لتحقيق العدل والسلام الاجتماعي، وكذلك قبول البدو وثقتهم الاجتماعية في دور شيوخ السلفية كقُضاة شرعيين، مشهود لهم بالعلم الديني والنزاهة الاجتماعية، للعمل داخل مؤسسة القضاء البدوي.

تتألَّف إجراءات التقاضي الشرعي -وفقًا لما يدعو إليه الإسلاميون- من ست مراحل مُتتالية: تبدأ بالتوسط في النزاع، ثم تقديم المشورة الشرعية، يعقب ذلك إجراء التحقيقات الشرعية، وإصدار الفتوى النهائية، وعقد المجلس الشرعي لإصدار الحُكم الشرعي، وأخيرًا العمل على تنفيذه. وهذه المراحل تمثل نموذجًا للتقاضي الشرعي يجري العمل على تنفيذه بكل جدِّية وحسم من جانب الإسلاميين في مراحل مُتتالية، تبدأ منذ بداية التفاوض حول النزاع حتى تنفيذ الحُكم الشرعي.

ونظرًا لأن القضاء الشرعي يعمل في سياق متغير تتعدد فيه أنماط القضاء،

وتتباين فيه مواقف البدو نحو هذه الأنماط من وقت إلى آخر، فإن طبيعة النزاع المعروض والملابسات المحيطة به هي التي تحدد المسار الذي ينتهي إليه التقاضي الشرعي؛ فقد يكتفي الخصوم بالمشورة الشرعية، وقد يقف التقاضي عند مرحلة إصدار الحُكم الشرعي، وفي حالات أخرى ينجح السلفيون في الوصول إلى مرحلة إنهاء النزاع بالصلح أو تنفيذ نصِّ الحُكم الشرعي.

5-1. التَّوسُّط في النزاع

لا يستطيع رموز القضاء الشرعي من الإسلاميين أداء دورهم دون البدء بالتَّوسُّط في النزاع على غرار ما يحدث في القضاء العرفي[48]. فعند وقوع نزاع ما، لا يصبح محلًّا للتفاوض والتقاضي الشرعي، ما لم يكن أعضاء اللجنة الشرعية، أو ما يُعرف بالقُضاة الشرعيين، وسطاء بين الأطراف المُتنازعة، وصولًا لحل النزاع وفقًا لأحكام الشرع.

ويُتوسَّط في العادة بين الأطراف المتنازعة بطريقتين: الأولى تعتمد على قيام أي من أطراف النزاع بإبلاغ اللجنة الشرعية بما حدث من نزاع، طالبًا أي شكل من أشكال المعونة القضائية في حل النزاع. والطريقة الثانية تتمثَّل في المبادرة بالتَّوسُّط من جانب اللجنة الشرعية، أو أحد أعضائها، أو ربما بعض الإسلاميين ممن يرتبطون بعلاقات مباشرة مع اللجنة. وفي هذه الحالة لا تقف اللجنة موقفًا سلبيًّا بانتظار من يلجأ إليها طلبًا للعون، بل تُبادر إلى الاتصال بأطراف النزاع، وحثِّهم على مُراعاة شرع الله في خلافاتهم. وقد يجري ذلك من خلال الاستعانة ببعض العواقل من أقارب الطرفين لتوظيف مكانتهم، وتأثيرهم في إتمام عملية التَّوسُّط الإسلامي. وكثيرًا ما يحدث أن تصبح

تدخلات بعض الإسلاميين من خارج أعضاء اللجنة الشرعية أداة في تعزيز نشاط اللجنة في فض المنازعات بمبادرات إسلامية. والهدف من ذلك بالطبع دفع الخلافات إلى دائرة القضاء الشرعي مبكرًا، ومحاصرتها ضمن حدوده، لقطع الطريق على أي محاولات أخرى تُفضي إلى التقاضي العُرفي أو الرسمي.

5-2. التفاوض حول المشورة

في هذه المرحلة يعرض أعضاء اللجنة الشرعية وجهة نظرهم الشرعية المبدئية بأسلوب يعتمد على الخطابة والتأثير العاطفي، بما يُشجِّع الأطراف المُتنازعة على الاستمرار في وساطة الشرع. وفي بعض الأحيان قد يطلب بعض أطراف النزاع -ممن يعرضون نزاعهم على القضاء الرسمي أو العُرفي- فتوى شرعية من اللجنة الشرعية لاستخدامها كسند إضافي في التأثير على حُكم القُضاة أو العواقل. لهذا يحرص أعضاء اللجنة الشرعية على الإلمام بجميع التفاصيل المحيطة بالنزاع، وأخذ مهلة للتشاور، ودراسة أبعاد النزاع وتأثيره، بعد ذلك تتم كتابة الفتوى وتقديمها لأطراف النزاع. ولمَّا كانت مهمة الإفتاء على هذا النحو تبدو بسيطة، وتقلل من تأثير الإسلاميين وفرصهم في المشاركة الفعَّالة في حل النزاعات، فهم يعملون بكل قوة من أجل توسيع دورهم كقُضاة شرعيين. ويتمثل ذلك في تعميقهم لعمليات التواصل مع أطراف النزاع، وأقاربهم من العواقل، وتوسيع مساحة التفاوض معهم، حتى بعد تقديم الفتوى لحثِّهم على الالتزام بالشرع.

3-5. جلسات التحقيق وإصدار الحُكم

تُستكمل إجراءات التقاضي عندما يبدأ أعضاء اللجنة الشرعية بعقد جلسات شرعية بالمسجد للتحقيق في الاتهامات المنسوبة، وجمع مزيد من الأدلَّة والبراهين حول مصداقيتها. وقد تُجرى هذه المهمة بناءً على طلب الأطراف المتنازعة. ويقتصر الحضور على أطراف النزاع، وبعض أقاربهم، وخصوصًا من العواقل. وتبدأ جلسة التحقيق بإلزام الأطراف المتنازعة بأداء القسم الشرعي على كتاب الله بقول الحق، والالتزام بما يأمر به شرع الله؛ هذا يختلف عن القسم العرفي الذي كان يشترط أن يؤدي أمام ضريح أحد الأولياء، وكذلك اشتراط المُدَّعي أن يؤدي القسم كذلك عدد من أقارب المتهم للتأكيد من صدقه[49]. وهذا النظام يرفضه القضاء الشرعي، ويعتبره غير شرعي، وفيه تعسُّف وتعسير على الناس، وإشعال للصراع بين الطرفين؛ لهذا يكتفي الشرع بقسم الشخص نفسه، على اعتبار أن الله رقيبٌ عليه يُعاقبه إن كذب.

يلي ذلك التَّقصِّي عن أحداث النزاع، وتختلف إجراءات التَّقصِّي بحسب طبيعة وحدود النزاع؛ ففي حالة الخلافات الزوجية يطلب أعضاء اللجنة من الزوج أداء القسم، ثم يرد على أسئلة اللجنة كاملةً، وعندما يتطلب الأمر مُساءلة الزوجة ومواجهتها لأقوال الزوج، تجلس المرأة خلف ستار يحجبها تمامًا عن كل الحاضرين، وعقب أدائها القسم تجيب عن أسئلة اللجنة، وترد على اتهامات الزوج. وهكذا تظل الجلسة قائمة حتى تطمئن اللجنة إلى كفاية الأدلة وسلامتها. وفي حالة نقص المعلومات تُعقد جلسات

أخرى مماثلة حتى تكتمل تفاصيل النزاع. وفي حالات أخرى كالضرب، أو الإصابة الجسدية يطلب أعضاء اللجنة التحقق من طبيعة، وحجم الضرر الجسدي من خلال تقارير وفحوصات طبية تُعرض خلال جلسات تالية، وقد تعطي اللجنة مُهلة للتأكد من مدى الضرر البدني الذي وقع بعد انقضاء فترة العلاج[50].

عقب اكتمال تفاصيل التحقيق في النزاع تبدأ مرحلة المداولات الفقهية بين أعضاء اللجنة الشرعية لصياغة الحُكم الشرعي من إصدار الفتوى التي هي أساس الحُكم على النزاع. وفي جلسة إصدار الحُكم التي تتم بالمسجد يسعى القُضاة الشرعيون إلى السماح بحضور طرفي النزاع، وبعض العواقل من أقارب الطرفين، بالإضافة إلى عدد كبير من الأشخاص، ومحاولة إضفاء طابع الطقوس الدينية على هذه الجلسة الفاصلة، كالصلاة وتلاوة القرآن بصوت مسموع، ومطالبة الحاضرين بالصمت إجلالًا لشرع الله ومهابته.

تبدأ الجلسة عقب صلاة الظهر أو العصر أو العشاء، بحسب تقدير القُضاة لحجم الخلاف المتوقع، وردود فعل طرفي النزاع لما ستؤول إليه أحكام الشرع. تبدأ الجلسة بتلاوة قصيرة من آيات القرآن، يعقبها القيام بإجراء مهم يتمثل في تعهُّد الطرفين بتفويض موقع عليه للجنة الشرعية بالحكم في النزاع، وقبول ما سيصدر من أحكام، والتعهد أيضًا بتنفيذ تلك الأحكام. بعد توقيع طرفي النزاع على هذا التفويض يوقع أيضًا على ثبوته بعض الشهود من العواقل الحاضرين. يعقب ذلك قيام أحد أعضاء اللجنة أو رئيسها أو أحد البارزين فيها بعرض مختصر لوقائع النزاع، ثم يتلو الحُكم

من ورقة مكتوبة سبق إعدادها، وتسلم نسخة من الحُكم لكل طرف، ولكل العواقل البارزين من أقرباء الطرفين، ثم يُنهي القُضاة بعد ذلك الجلسة، لتبدأ عمليات تفاوض في الأيام التالية خارج المسجد لتنفيذ حكم الشرع.

4-5. تدابير تنفيذ الحُكم الشرعي

يمكن أن تنتهي مهمة اللجنة الشرعية عند حدود إصدار الحُكم الشرعي، وترك مهمة تنفيذه للإرادة القبلية بين الطرفين. ومع ذلك هناك محاولات دؤوبة من جانب الإسلاميين لضمان تنفيذ الحُكم الشرعي، وقطع الطريق على أي محاولة أخرى للتقاضي العرفي بشأن النزاع. من الواضح أن مرحلة تنفيذ الحكم، تختلف كثيرًا عمَّا سبقها من مراحل، وقد تطول أكثر مما يجب، كما أنها تكشف عن قدر من فعالية وحدود الحركة الإسلامية وسط البدو. ولضمان تنفيذ أحكام الشرع، وعدم حدوث النزاع مرة أخرى في المستقبل، يلجأ الإسلاميون إلى الاجراءات التالية:

أ- الضغط على المشاعر الدينية

تبدأ عملية توظيف الشعور الديني من داخل جلسات التحقيق، وجلسة إصدار الحُكم النهائي، وتستمر هذه العملية في أغلب جلسات التفاوض فيما بعد. يتضمن ذلك تهيئة الجالسين في المجلس الشرعي بأنهم في بيت الله، ويتعين عليهم احترام قدسيته، وأن يخشعوا أمام كتاب الله وكلماته، وألا يُضمروا في أنفسهم سوءًا. وتتضمن أغلب خطب الإسلاميين، سواء داخل جلسات فض النزاع، أو في المساجد تأكيدًا ممتزجًا بالترهيب والترغيب بأن

الخروج على شرع الله فيه شقاء في الدنيا والآخرة، وأن اتباع الشرع وطاعة الله فيه السعادة، وحسن المآب. وثمَّة خطاب ديني كثيف بين الإسلاميين حول معنى الشرع، يُوظَّف في عملية أسلمة التوجهات البدوية في الحياة اليومية بصفة عامة، وفي النزاعات بصفة خاصة.

ب- إشراك العواقل في التقاضي

يحرص أعضاء اللجنة الشرعية عند قبولهم التَّوسُّط للفصل في أي نزاع على ضرورة حضور بعض العواقل لجلسات المجلس الشرعي، وهم في الغالب من أقارب طرفي النزاع، وخاصة المشهود لهم بالمكانة الرفيعة والنزاهة والتدين. وفي هذا حفاظ على ما تبقَّى لهؤلاء العواقل من هيبة، وتوظيف دورهم لخدمة القضاء الشرعي. وبطبيعة الحال، فإن إشراك العواقل في التقاضي الشرعي يستند إلى أحكام شرعية؛ ففي الخلافات الزوجية يذكر بأهمية وجود حكم من أهل الزوجة، وآخر من أهل الزوج كآلية فعَّالة، ومتوازنة في فض النزاع. ومع ذلك، فإن حرص الإسلاميين على مشاركة العواقل يتعدَّى تنفيذ ما جاء بنصوص دينية، ولا يخلو من التوظيف السياسي؛ فهناك عائد يمكن تحقيقه من وراء مشاركة العواقل -بصفة عامة- في التقاضي الشرعي، أُوضِّحه فيما يلي:

- ضمان تأييد العواقل لأحكام الشرع، وعدم مُعارضتهم لها من منطلق كون الشرع يمثل جوهر العرف، وليس بديلًا عنه. لهذا يشير كثير من العواقل إلى أنهم أصبحوا يؤيدون الشرع لأنه أصل العدل، ولأنه يمثل تصحيحًا للأعراف بالعودة إلى أصولها.

- ضمان تحييد مُعارضة العواقل، وضمان شهادتهم على ما صدر من أحكام، على اعتبار أن مكانتهم ترتبط بالشرف البدوي، وبالتالي فشهادتهم لها مصداقية يُعتدُّ بها بين البدو. وهذا يضمن عدم الزج بهم في أي شهادات زور مستقبلًا لصالح أي طرف على حساب الآخر.

- الاستفادة بتأييدهم للشرع بوصفهم قادة طبيعيين، يمكن توظيفهم في توسيع قاعدة المؤيدين للشرع بين البدو.

- توظيف قوتهم وتأثيرهم في تنفيذ أحكام الشرع، بحيث تُقتَسم مهمة تنفيذ أحكام الشرع بين الإسلاميين والعواقل؛ ففي الوقت الذي يسعى فيه السلفيون إلى إقناع البدو بحجتهم، فإن العواقل يستخدمون كل وسائل الضغط العائلي، والقبلي على الأطراف المتنازعة لقبول تنفيذ الأحكام. وبذلك يصبح العرف في خدمة الشرع، بعد أن كان الوضع معكوسًا في ظل القضاء العرفي من قبل.

وهكذا، نجح السلفيون على مدى العقدين الماضيين في توطيد دعائم الثقة والوُدِّ مع العواقل، وتحييد مبدأ التنافس معهم على النفوذ البدوي. وساعدت عمليات إشراك العواقل في إجراءات القضاء العرفي على ضمان الحد الأدنى لهيبتهم؛ فهم يروجون للشرع، ويطلبون من اللجنة الشرعية التدخل في فض المنازعات التي يفشلون في حلها بالعرف، ويحثون طرفي النزاع على الحل بالشرع، مما يعني أن لجوء العواقل إلى الشرع أصبح تأكيدًا على نجاح الإسلاميين في تعبئة قادة القبائل من ناحية، والحفاظ على هيبة العواقل على أرضية إسلامية من ناحية أخرى.

ومن الواضح أن الحفاظ على هيبة العواقل يقترن بالحفاظ على العُرف، باعتباره المظلة التي يمكن أن يتم من خلالها أسلمة العادات والتقاليد البدوية. والدليل على ذلك الخلافات التي ظلت لعدَّة سنوات فيما بين العائلات البدوية حول قبول التخلي عن عادة مسك بنت العم، والانفتاح على الزواج الخارجي. فبعض العائلات رفضت التخلي عن هذه العادة، وفي مقابل ذلك نجحت بعض العائلات الأخرى في إقناع الأطراف المتنازعة برفض هذه العادة، باعتبارها مخالفة للشرع، ولم يكن هذا النجاح ممكنًا دون الالتزام العرفي بضرورة أخذ مشورة العواقل الذين يمثلون البيت الذي تنتمي إليه الفتاة، حتى لا يفرض على ولي أمرها شرط جزائي لصالح ابن العم.

وتشير بعض المحاضر العُرفية في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي لإحدى عائلات قبيلة الصنافرة إلى أن إحدى الفتيات زُوِّجت بشخص خارج القبيلة، دون مشورة ابن العم، ودون الرجوع إلى عواقل قبيلتها. ولهذا عُوقب الأب بموجب القضاء العُرفي بإلزامه بدفع مبلغ ألف جنيه كشرط جزائي لصالح ابن العم[51]. وهذا يوضح مدى قوة الأعراف البدوية في مواجهة المد السلفي؛ فعلى الرغم من قبول العواقل التخلي عن عادة مسك بنت العم، تطبيقًا لدعاوى الجماعات السلفية، فإن حرص بعض العائلات البدوية على القبول المشروط بمشورة العواقل، يجسد مدى قوة العرف في تنفيذ شريعة الزواج الخارجي في إطار قبلي – عُرفي.

ج- المُساندة المالية للغارم

في بعض الحالات يعجز الطرف المُعتدي - المُدان، عن تدبير المبلغ الذي أقرَّه الحُكم الشرعي كتعويض عن الضرر للطرف الآخر. وربما يحدث ذلك لأسباب متعددة، كضعف الروابط العائلية، أو عدم وجود إجماع بين القبيلة على قبول الحُكم، أو اختلاف العواقل فيما بينهم بشأن الحُكم الشرعي. وهناك جدل واسع النطاق داخل النخبة البدوية حول مدى عدالة أن تتحمل القبيلة أي تعويضات، يحكم بها الشرع على أحد أبنائها، وخصوصًا الخارجين على أعراف القبيلة ومكانتها. وقد يكون تدنِّي حال القبيلة اقتصاديًّا سببًا في عدم قبولها دفع تعويضات باهظة. لهذا يحاول بعض الإسلاميين التخفيف من حجم التعويضات لكي تكون مقبولة وفي متناول المُلزمين بدفعها.

كما يسعى الإسلاميون إلى القيام بحملة تبرعات لمساندة الطرف الذي حُكم عليه بالغرامة، كي يتمكن من أداء الغرامة، ولتأكيد سلطة الإسلاميين بوصفهم رموزًا لتحقيق العدالة والتضامن الاجتماعي. وتمتد حملة التبرعات لتتجاوز الحدود القبلية، ويشارك فيها أكبر قدر من الناس بمن فيهم السكان المصريون من خارج البدو. وفي واحدة من حملات التبرُّع هذه دافع الإسلاميون عن أحد الجُناة الذي اتُّهم بقتل آخر بندائهم في الخطب الدينية: «أخٌ في الله أخطأ وتاب، ويُريد أن يقيم شرع الله فهل نتخلَّى عمَّن يُقيم شرع الله؟!». ويُشير بعض الإسلاميين، وهو يدعو الناس للتبرُّع بالقول: «واحد غارم ومحتاج مساندة لرفع راية الشرع».

وفي الحالات التي يصعب جمع مبلغ الغرامة كله، يلجأ السلفيون إلى أهل

المقتول للسماح في قبول تقليل حجم الدية المطلوبة. وقد تكون المُساندة المالية مُقترنة بمدى تَديُّن الشخص وقبوله الانتماء للسلفية. وهكذا يمكن الترويج للقضاء الشرعي بأساليب مختلفة، منها إغراء الناس -كلا الطرفين- بالمنفعة المتحققة من أحكام القضاء الشرعي، والوعد بإمكانية التأثير في المُعتدَى عليه، وتنازله، وفي المقابل يُغرى المُعتدَى عليه بإمكانية الحصول على تعويض أكبر، حسب الشرع. ولا شك أن التفاعل الخلَّاق للإسلاميين مع عقلية البداوة بشأن المنفعة المادية ينبع من إدراكهم الجيد لأهمية الإغراءات المادية لدى البدو، وتوظيفها في فض النزاع؛ مما يُكسب الإسلاميين مشروعية أكبر في جدارتهم بالقدرة على فض النزاع من غيرهم.

6- الخلاصة

في عام 1976 كتبت صفية محسن في دراستها عن «الصراع والقانون بين أولاد علي» أن كل التجمُّعات البدوية في مطروح تعترف بدَربة أولاد علي، أي الأعراف والقانون القبلي الذي يحكم سلوك أولاد علي، وأن الحكومة تتعامل مع أولاد علي طبقًا لهذه الأعراف[52]. ولقد تغيَّر هذا الوضع بعد تدخُّل الدولة في إنشاء مؤسسات الحُكم المحلي، وتعزيز قوة الشرطة، والقضاء الرسمي، وإنشاء المحاكم. وهذا لا يعني أن الدولة أصبحت تطبق القانون على البدو شأنهم في ذلك شأن سكان الوادي؛ بل كانت مضطرة أحيانًا للتجاوب مع الأعراف القبلية والاعتراف بأهميتها وإضفاء

الطابع الرسمي عليها، مثلما حدث في السبعينيات حين أقرَّت الدولة ممثلة في رئيس الجمهورية اتفاقيات قبلية لتسيير الانتخابات البرلمانية والمحلية منذ سبعينيات القرن الماضي، والتي جرى بموجبها تكريس القبلية في التمثيل السياسي.

وفي أغلب الأحيان كانت الدولة تغضُّ الطرف عن ممارسات القضاء العرفي في السيطرة على الضبط الاجتماعي داخل المجتمع البدوي. ومن ناحية أخرى، ساهمت الدولة في استمرار المجالس العرفية بصورة غير مباشرة من خلال انتهاج الدولة لسياسات تبدو للبدو استبعادية، والتي حُرِمَ بموجبها أبناء البدو من تولِّي بعض المناصب، ودخول الكليات العسكرية، واستيلاء القيادات التنفيذية على أراضيهم المملوكة بوضع اليد دون تعويضهم عنها، مما يدعم فقدان الثقة نحو الدولة وتقبل بدائل للحياة بعيدًا عنها، سواء كان بالعُرف، أو بالشرع.

تغيَّرت الأحوال بصعود الحركة الإسلامية إلى مسرح الحياة العامة خلال العقدين الماضيين؛ مما أفضى إلى تغيُّرات في العُرف لصالح تعزيز الشرع، وتحييد دور الدولة في فضِّ المنازعات. واستطاع الإسلاميون السيطرة على جانب لا بأس به من مؤسسة القضاء البدوي، من خلال استخدام الفتوى كآلية فعَّالة في إعادة إنتاج قواعد جديدة شرعية بديلًا عن الأعراف البدوية، ووُظِّفَ النشاط الإسلامي في المساجد والأعمال الخيرية والتعليم في تعزيز قوة الإسلاميين باسم الشرع.

وعلى الرغم من قُدرة الإسلاميين على فضِّ كثير من المنازعات بأحكام شرعية

كثيرة، فإنهم أحجموا عن تنفيذ اثنتين من أكثر قواعد تطبيق الشريعة وضوحًا، وهما تطبيق حد السرقة بقطع يد السارق، وحد الزِنا بالرجم؛ حيث يتطلب ذلك سلطة أكبر في ظل وجود دولة مدنية، لا تعترف قوانينها بذلك، ومن المتوقع ألا تسمح بتطبيق هذا النوع من الحدود الشرعية؛ فهناك حضور لسلطة الدولة مهما كان ضعيفًا في البادية. وفي المقابل حالت الأعراف القبلية، وما زالت تحول، دون تطبيق أمر شرعي تجاوبت معه القوانين الوضعية، وهو توريث المرأة؛ مما يعني أن جانبًا من سلطة الأعراف ما زال باقيًا ولم يتلاشَ تمامًا، وهو الأمر الذي استفاد منه الإسلاميون ذاتهم، وساهم في عُلُوِّ شأنهم ودعم دورهم في المجتمع البدوي.

لقد استطاعت جهود الإسلاميين عبر القضاء الشرعي أن تنجح حتى الآن في خلق سُلطة رمزية حول دورهم المُقترن بإعلاء شرع الله، دون المُخاطرة بالصِّدام مع الدولة أو العواقل؛ فهم يعتمدون على بسط نفوذهم الرمزي من خلال السيطرة على القضاء البدوي، الذي ظل نواة صلبة مضادة لمؤسسة القضاء الرسمي، ونواة صلبة للحفاظ على تراث البداوة. ومن ثمَّ فالإسلاميون حين يسيطرون على القضاء البدوي فهم لا يُنشئون قضاءً بديلًا فحسب، وإنما أيضًا يسعون أن تصبح الأسلمة لهذا الكيان استراتيجية سياسية للتحصُّن بالقبيلة ضد الدولة من ناحية، والتحصُّن بالشرع ضد العُرف من ناحية أخرى. ولهذا امتزجت عمليات أسلمة القضاء البدوي بالبداوة امتزاجًا فريدًا في سبيل استعادة صورة من صور المجتمع الإسلامي المُتخيَّل، الذي كانت البداوة -وما زالت- من أهم مقوماته.

1. Eickelman, Dale F. Knowledge and power in Morocco: The education of a twentieth-century notable. Princeton University Press, 1992.
2. ليلى أبو لغد، مشاعر محجبة، ترجمة: أحمد جرادات، القاهرة، نور، دار المرأة العربية، 1995، ص 66–59.
3. محمد سعد أبو عامود، محافظة مطروح، سلسلة المحافظات المصرية، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2004، ص 9.
4. ليلى أبو لغد، مشاعر محجبة، مرجع سابق، ص 33.
5. ومع ذلك ظلت سلطة القانون العرفي قوية بمقتضى المرونة التي يتمتع بها العرف؛ مما جعله قادرًا على استيعاب أنماط التحضر، والدليل على ذلك أنه استحدث أحكامًا للنزاعات المترتبة على حوادث السيارات والمعاملات التجارية الحديثة، والتنافس بين البدو على التعيين في الشركات السياحية وشركات البترول والخدمات البترولية ومصانع إنتاج الحديد والأسمنت في المناطق الصحراوية.
6. سيد قطب، معالم في الطريق، ط6، القاهرة: دار الشروق، 1979.
7. تشير بعض آراء الإسلاميين إلى أن الإسلام الذي نشأ في بداية القرن الأول الهجري كان غريبًا في ظل هيمنة جاهلية البادية، وسينتهي به المقام إلى غربة أخرى في ظل جاهلية جديدة، يتعين مقاومتها، والانتصار عليها، على غرار ما فعل النبي محمد ومن كانوا معه. وفي هذا الصدد هناك شعور لدى الإسلاميين الجدد بين قبائل أولاد علي بأن البادية حاليًا هي الأرض الخصبة لنشر الدعوة الإسلامية، كما حدث مع البادية الأولى. وبالتالي فإن في جهادهم في البادية عودة لانتصار الشرع.
8. شارك في إدارة العمل الميداني د/ شريف عوض، المدرس بقسم الاجتماع بكلية الآداب، جامعة القاهرة، وكان له دور بارز في الحصول على أكبر قدر من البيانات في مدى زمني محدود وبجودة عالية؛ لذا يتوجه المؤلف له بخالص الشكر والتقدير. كما شارك في إدارة العمل الميداني د/ محمد عبد السلام، المدرس بقسم الاجتماع بكلية الآداب، جامعة القاهرة، والذي كان له دوره المهم في جميع ترتيبات العمل الميداني بكل إخلاص، بما استحق معه عميق الشكر والاعتزاز. أما فريق العمل الميداني من طلاب مرحلة الليسانس، والدراسات العليا بقسم الاجتماع، فقد شارك في جمع البيانات الميدانية بمطروح: أفنان الدميري، وبسمة المراغي، وخالد فوزي، وسارة عبد العال، وسماح حسن، وشيماء عبد العليم، ومحمد صقر، ومي عمارة، ونعيمة عثمان، وهالة الحفناوي، وشارك في تجميع الدراسات والبحوث السابقة والبيانات الثانوية: سارة يحيى، وأسماء صلاح، ولهؤلاء كل الشكر على ما بذلوه من جهد، ولولاهم ما كان ممكنًا إنجاز هذا البحث بالصورة التي أصبح عليها.
9. أجريت الدراسة الميدانية بدعم مالي جزئي من كلية الآداب جامعة القاهرة في صيف عام

2006، وعام 2007. ولهذا يتقدم المؤلف بجزيل الشكر لإدارة الكلية التي وفرت هذه الفرصة في إنجاز البحث.
10. الشرح من جانب المؤلف.
11. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، مج 1، مكتبة الأسرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006، ص 470–469.
12. المرجع السابق: 480.
13. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.
14. ليلى أبو لغد، مشاعر محجبة، مرجع سابق.
15. ثريا التركي، ودونالد كول، عنيزة: التنمية والتغيير في مدينة نجدية عربية، ترجمة جلال أمين، وأسعد حليم، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1991.
16. Mundy, Martha, and Basim Musallam, eds. The transformation of nomadic society in the Arab east. Vol. 58. Cambridge University Press, 2000.
17. Humphrey, Caroline, David Sneath, and David Andrews Sneath. The end of Nomadism?: Society, state, and the environment in Inner Asia. Duke University Press, 1999.
18. Moore, Sally F. "Ideas and Procedures in African Customary Law: Studies Presented and Discussed at the 8th International African Seminar at the Haile Sellassie I University, Addis Ababa, 1966." (1971): 841-843.
19. Paul Kuruk, "African Customary Law and the Protection of Folklore", Copyright Bulletin 36, no. 2 ,2002, pp. 5-25.
20. Zhang Xlaohui, and Wang Qiliang, "The Change and Function of Folk Law of Ethnic Minorities in Modern Society", Chinese Sociology and Anthropology 35, no.4 ,2003,p.33.
21. George D. Westermark, "Court Is an Arrow: Legal Pluralism in Papua New Guinea", Ethnology 25,no. 2 ,April, 1986,pp.131-149.
22. Melissa Demian, "Custom in the Courtroom, Law in the Village: Legal Transformations in Papua New Guinea", Journal of the Royal Anthropological Institute 9, no. 1 ,March 2003,pp. 97-115.
23. Monique Deveaux, "Liberal Constitutions and Traditional Cultures: The South African Customary Law Debate" ,Citizenship Studies 7, no. 2 ,2003,pp. 161-180. Online e-article.

http://www.informaworld.com/smpp/ftinterface~db=all~content=a713658856~fulltext=713240930 [accessed 08 June 2016]

24. Speros Vryonis Jr, "Nomadization and Islamization in Asia Minor", Dumbarton Oaks Papers 29 ,1975,pp.41-71.

25. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق.

26. Osita Nnamani Ogbu, "Punishments in Islamic Criminal Law as Antithetical to Human Dignity: The Nigerian Experience", International Journal of Human Rights 9, no. 2 , 2005,pp.165-182.

27. Lois Beck, "Herd Owners and Hired Shepherds: The Qashqa'i of Iran", Ethnology 19, no. 3 ,1980.pp 327-351.

28. Aharon Layish, and Avshalom Shmueli, "Custom and "SharĪ'a" in the Bedouin Family according to Legal Documents from the Judaean Desert", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London 42, no. 1 ,1979,pp.29-45.

29. Aharon Layish, "The "Fatwā" as an Instrument of the Islamization of a Tribal Society in Process of Sedentarization", Bulletin of the School of Oriental and African Studies 54, no. 3 ,1991,pp.449-459.

30. فاروق أحمد مصطفى، ومحمد عباس إبراهيم، صناعة الولي: دراسة أنثروبولوجية في الصحراء الغربية، القاهرة، جامعة القاهرة. كلية الآداب، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2004، ص 219.

31. دونالد ب. كول، وثريا التركي، أهل مطروح: البدو والمستوطنون والذين يقضون العطلات، ترجمة: محمد علي فرج، مراجعة: طلعت الشايب، المشروع القومي للترجمة 827، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص 78.

32. أسَّست السنوسية 146 زاوية منها 31 زاوية في الصحراء الغربية بمصر (6 زوايا في الوادي الجديد، و2 في الواحات البحرية، و6 في سيوة، و17 زاوية في الساحل الشمالي الغربي بداية من منطقة الإخصاب في السلوم حتى حوش عيسى بالبحيرة)؛ مما يعني أن أكثر من نصف عدد الزوايا بمصر كان من نصيب أولاد علي. انظر: كول، والتركي، أهل مطروح، مرجع سابق، ص 24؛ وإيفانز بريتشارد في:
E. E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica (Oxford: Clarendon Press, 1949.

33. في هذا الوقت لم يكن مسموحًا للبدو الانضمام للجيش النظامي المصري، امتدادًا للسياسة التي اتبعها محمد علي مع البدو بصفة عامة، التي تقضي بإعفائهم من الخدمة العسكرية، والخدمة الوطنية نظير دورهم في حفظ النظام في الصحراء، وحماية الحدود. وأدَّى هذا الإعفاء إلى تهميش البدو في إطار تحديث الاقتصاد السياسي في مصر. انظر: ثريا التركي، المرجع السابق، ص121-112.

34. Evans-Pritchard, The Sanusi, op.cit.pp. 121-126.

35. هناك تقسيم اجتماعي لدى أولاد علي قائم على التفاوت في المكانة القبلية بين من يُطلق عليهم السعادي والمرابطون. ويطلق اسم السعادي على القبائل الحرة، القوية، والأرفع في المكانة الاجتماعية من أولاد علي، وقد كانت في الماضي تتمتع بامتيازات اجتماعية واقتصادية وسياسية. ومن أهم هذه الامتيازات ارتفاع قيمة دية القتيل منهم، وتمتعهم بحق النزالة، أي حمايتهم لمن ينزل إليهم؛ بمعنى يلوذ بهم؛ فعند وقوع حادثة قتل تلجأ إليهم عائلة القتيل لمدة عام حتى يحل النزاع عرفيًا. ويرجع نسب السعادي إلى سعدة، وهى سيدة يقال إنها من سلالة بني سليم، التي ينتمي إليها النبي محمد من حيث النسب. أما المرابطون فهم أتباع السعادي، يساعدونهم في أعمالهم وحروبهم مقابل الولاء لهم والتمتع بحمايتهم. وبمقتضى ذلك يدفع المرابطون جزية للسعادي ويحرَمون من حق النزالة. ويقال إن السعادي حينما كانوا يحاربون، كان المرابطون «يربطون» حول الماشية والنساء والأطفال. ويشير دونالد كول وثريا التركي إلى أن المرابطين كانوا «يربطون» في المواقع الأمامية التي احتشد بها المسلمون في المراحل الأولى من نشر عقيدتهم في شمال إفريقيا. الآن تغيرت حدة التفاوت بين السعادي والمرابطين، بعد أن حقق ثراء بعض القبائل المرابطة توازنًا في المكانة مع قبائل السعادي، ولم تعد القبائل التابعة مرتبطة بالقبائل الحرة، ونشأت علاقات زواج محدودة بينهما. ومنذ بضعة أعوام أصبحت الجُميعات، وهى قبيلة مرابطة، تتمتع بحق النزالة. كما ساهم تدين بعض المرابطين في إعطائهم الهيبة، ويطلق عليهم مرابطون بالبركة بموجب ادعائهم الانتساب إلى النبي محمد، وأنهم من الأشراف.

انظر: كول، والتركي، أهل مطروح، مرجع سابق، ص 96–88.

أشارت ليلى أبو لغد إلى أن العلاقة بين السعادي والمرابطين يجري التعبير عنها بمصطلحات قرابية لتخفيف حدة التفاوت بينهما.

انظر: أبو لغد، مشاعر محجبة، مرجع سابق، ص 59–57.

36. المرجع السابق: 176.

37. قامت جهود التنمية في التجمعات القبلية بمطروح منذ ستينيات القرن الماضي على أكتاف كثير من المهاجرين من أبناء وادي النيل، وخصوصًا الموظفين الرسميين في مجال الخدمات والمرافق.

38. واجه هؤلاء المهاجرون صعوبات في الاندماج بين البدو لاختلاف ثقافاتهم عن ثقافة البداوة، وبسبب التصورات النمطية السلبية المتبادلة لدى كل من البدو من ناحية، والمصريين من أبناء وادي النيل من ناحية أخرى (انظر: أبو لغد، مشاعر محجبة، مرجع سابق، ص 34). وظهرت بعض تلك الصعوبات في الصراعات ذات الطابع الاقتصادي في علاقات العمل والمعاملات التجارية (انظر: كول، والتركي، أهل مطروح، مرجع سابق، ص 103). وكذلك الصراعات الناتجة عن المطالبة بالتمثيل السياسي في المجالس النيابية أسوة بالبدو (انظر: المرجع السابق، ص 177).

39. ما زالت حالات الزواج بين أبناء وادي النيل وقبائل البدو المقيمين بمطروح محدودة، وتنحصر بين بعض قبائل المرابطين التي تحتل مكانة أدنى. وهناك حالات زواج قليلة للغاية بين قبائل علي الأحمر. وقد يقبل البدو على مضض زواج الرجل منهم من امرأة مصرية من وادي النيل، ولكن زواج المرأة البدوية من رجل مصري يُعد أمرًا صعبًا للغاية. وقد أشار دونالد كول وثريا التركي في دراستهما لأهل مطروح إلى أن غالبية أولاد علي يعتبرون زواج رجال البدو من نساء غير بدويات يهدد الحياة البدوية (انظر: المرجع السابق: 319). وقد كانت قضية الزواج المتبادل بين البدو وغيرهم من أبناء وادي النيل محل جدل وخلاف بين الإسلاميين الجدد والعواقل.
40. ساعد على ذلك تدني المستوى التعليمي للبدو، وعدم توفر الإمكانيات التي تُنمِّي قدرتهم، خصوصًا في السنوات الأولى لتطبيق نظام الإدارة المحلية، وإقامة عديد من المؤسسات الحكومية في تلك الفترة.
41. كول، والتركي، أهل مطروح: 99.
42. وفَّرت بعض الدول العربية (ذات التوجهات السلفية) طبعات فاخرة مجانية أو شبه مجانية من الكتب الدينية، التي وجدت طريقها إلى أيدي الناس في سائر الدول العربية على الناحية الأخرى، وأتاحت صور التمويل الحكومي السعودي نشر الإخوان المسلمين لأهم أعمال حسن البنا، وسيد قطب على أوسع نطاق. كما ساهم «البترودولار» في دعم الحركة السلفية، من خلال دعم القيادات الدينية، وتوفير كثير من الخدمات لنشر نفوذهم.
43. أحد شيوخ البدو في الضبعة، يبلغ من العمر 63 سنة، وكان له نشاط بارز في المجالس العرفية.
44. يُقصد بذلك اعتبار زواج الفتاة من ابن العم أمرًا مقررًا منذ ولادتها بوصفها حقًّا موروثًا له، ولا يُسمح لها بالزواج من أحد غيره إلا بعد رضاه وتنازله عنها طواعية. يتم ذلك في إطار الزواج الداخلي القائم على تعزيز الروابط القرابية في اتجاه الأب، وتعميق رابطة الدم. وفي بعض الأحيان قد تتزوج الفتاة البدوية من رجل آخر من قبيلة أخرى، وفي هذه الحالة يمكن لابن العم أن يجبرها على الطلاق ما دام الزواج تم بغير إرادته. وهناك حالات من هذا القبيل تولد خلافات عائلية تقتضي عقد مجالس عرفية لحلها. وقد نجح الإسلاميون إلى حد ما في إقناع البدو برفض مبدأ «مسك بنت العم»؛ لأنه يتناقض مع الشرع، حسب زعمهم.
45. أدين بالفضل لأحد المحكمين لهذا البحث، غير المعروفة أسماؤهم، في أثناء عملية التحكيم الواجبة قبل النشر، في إشارته المهمة لتحليل الخلاف حول الرؤية الشرعية كمجال للتفاعل بين الشرع والعرف بما يتجاوز التبسيط في فهم عملية اسلمة المجتمع البدوي.
46. صدر قرار محافظ مطروح رقم 9 في 18 يناير 2006 بإنشاء صندوق لدعم المشروعات الصغيرة ولائحته التنفيذية. ومن أهم مواد القانون مادة رقم 3، التي حددت أهم

أهداف الصندوق القيام بسداد قيمة الفائدة على قروض المشروعات الصغيرة للشباب، والأسر الفقيرة بقرى ومدن المحافظة الممولة من جهات الإقراض المختلفة، والتي تتمثل في: صندوق الإدارة المحلية، والصندوق الاجتماعي للتنمية، ومصادر التمويل الأخرى التي تعمل في مجال التنمية، ودعم مشروعات الشباب والحرفيين، والحد من البطالة. كما حددت المادة تقديم مساعدة مالية للمرأة المُعيلة، والأسر ذات الاحتياج الشديد لتنمية دخولهم، وتمويل مشروعاتهم بمنحة لا ترد بحد أقصى 2000 جنيه. وفي المادة 16 من اللائحة التنفيذية للقرار تم تحديد موارد الصندوق في تحصيل نسبة 5% من المستفيدين بالخدمات الاجتماعية بالجمعيات التعاونية في مجالات الإسكان، والزراعة، والإنتاج، والاستهلاك، وتنمية المجتمع، وكذلك تحصيل رسوم بمبلغ 20 جنيهًا على رخص الأنشطة الصيفية والسياحية، تضاف إلى جميع المنح المخصصة لدعم المشروعات الصغيرة من الصندوق الاجتماعي، وما تخصصه الدولة في ذات الغرض، وما تخصصه المحافظة من المحاجر في هذا المجال، وتبرعات رجال الأعمال وأي موارد أخرى تستجد فيما بعد.

47. حسب تعبير أحد شيوخ قبيلة علي الأبيض في منطقة أبو مرقيق.

48. تكمن أهمية التوسط في القضاء العرفي التقليدي في أن الأعراف البدوية تهدف إلى تحقيق السلام بين الأطراف المتنازعة والحيلولة دون أن يتطور الصراع بينهما إلى تفاقم روح الانتقام والثأر، انظر:

Austin Kennett, Bedouin justice: Law and customs among the Egyptian Bedouin (London: Frank Cass, 1968,p. 116.

وهذا ما تلجأ إليه أيضًا عمليات التوسط في القضاء الشرعي.

49. في حالة النزاع حول السرقات، يطلب المجلس العرفي من الشخص المتهم بالسرقة أن يُقسم، ثم يشترط المدعي أن يؤدي القسم كذلك عدد من أقارب المتهم لتأكيد صدقه. وفي القضاء العرفي قد يُبالغ القضاة في زيادة عدد المرجحين للقسم. ويمكن أن يترك للمدعي حرية اختيار أشخاص للقسم ليسوا على وفاق مع المتهم، وقد يؤدي إحجامهم عن القسم إلى إدانة المتهم.

50. هذا الإجراء مشابه للقضاء العرفي في اعتماده على الوقَّام، أي من يقيم الضرر البدني، والنظار، أي من يقيم مدى الإصابة بالعين. وهناك أوجه شبه كبيرة مع القضاء الرسمي في لجوئه إلى الخبراء للتحقق من الأدلة.

51. أدين بالفضل لأحد المحكمين غير المعروفة أسماؤهم في أثناء عملية تحكيم هذا البحث قبل النشر، بالإشارة إلى تلك الواقعة باعتبارها دليلًا على مدى قُدرة العُرف على التفاعل الخلاق مع المتغيرات الجديدة المرتبطة بالأسلمة.

52. Safia K. Mohsen, “The Legal Status of Women among Awlad 'Ali”, Anthropological Quarterly 40, no. 3, Appearance and Reality: Status and Roles of Women in Mediterranean Societies, July,1967, p. 18.

الفصل السادس

مُعضلة المجال الديني في مصر

1- مقدمة

تتَّسم العلاقة بين الدولة والمؤسسات الدينية في مصر بسياق خاص؛ حيث تتعامل الدولة مع المؤسسات الدينية ليس بوصفها نقيضًا لسلطتها، وإنما امتدادًا لها، كما تسعى تلك المؤسسات إلى توسيع مساحات نفوذها في تشكيل وعي الناس وفقًا للمقاصد الشرعية، ومن ثمَّ تظل الدولة بحاجة إلى الدين ومؤسساته، بقدر حاجة أي كيانات دينية إلى السلطة. وهذا الوضع يشكل معضلة كبيرة لدى المؤسسات الدينية والدولة على السواء.

وفي هذا الصدد تشهد العلاقة بين الدولة والمجال الديني في مصر الآن قدرًا كبيرًا من الجدل والتَّوتُّر حول طبيعة الدور المنوط بالمؤسسات الدينية في المجتمع بصفة عامة، وحول الاستخدامات السياسية للدين والخطاب الديني في تعزيز سلطة الدولة بصفة خاصة. حدث ذلك منذ سقوط حُكم الإسلاميين بعزل الرئيس محمد مرسي في 2013؛ مما فتح الباب أمام حقبة جديدة للعلاقة بين الدولة والمجال الديني في مصر. وقد تبيَّن خلال السنوات الخمس الماضية أن المؤسسات الدينية الرسمية الخاضعة لسلطة الدولة بها من المشكلات أكبر بكثير من قدرتها على القيام بدور فعَّال في تعزيز مرحلة جديدة للعلاقة بين الدين والمجتمع.

وفي ظل ترهُّل المؤسسات الدينية وضعف كوادرها تشهد العلاقة الراهنة

بين الدولة والمجال الديني صراعًا سياسيًّا شديدًا بين أطراف متعددة على من يملك الكلمة الأولى في الشأن الديني في مصر، بما يعني أن جهود استعادة الدولة السيطرة الكاملة على المؤسسات الدينية خلال السنوات الخمس الماضية تظل عاجزة من الناحية الفعلية عن توظيف تلك المؤسسات في تدعيم الشرعية السياسية وفي مواجهة التطرف والإرهاب.

وفي ضوء ذلك يُحاول هذا الفصل تحليل الوضع الراهن للمؤسسات الدينية في مصر، والصعوبات التي تواجه الدولة في إعادة تنظيم الشأن الديني بصفة عامة، وتحليل أهم البدائل المقترحة لتعزيز سلطة الدولة في المجال الديني. وتكمن أهمية هذا الطرح في التنبيه لمواضع الخلل في العلاقة بين الدولة في مصر والمجال الديني، بما يمكن أن يساعد في إعادة تشكيل الشأن الديني على أُسُس جديدة، وكذلك تطوير وتفعيل الأدوار التي تقوم بها المؤسسات الدينية الرسمية على أُسُس جديدة.

2- الوضع الراهن للمجال الديني الرسمي

تتَّسم المؤسسات الدينية الرسمية في مصر بمجموعة من الخصائص التي تتشابه مع طبيعة الهيكل الإداري للدولة، والتي تُضفي عليها طبيعة خاصة تميزها، أحيانًا، عن باقي المؤسسات الرسمية الحكومية، وذلك فيما يلي:

1-2. تعدُّد المؤسسات وتنوُّع المهام

تتعدَّد المؤسسات الدينية الرسمية في مصر، ويمكن أن تتلخص في ثلاث مؤسسات كُبرى: الأزهر، ودار الإفتاء، ووزارة الأوقاف، ولكل مؤسسة من تلك المؤسسات مهام يُفترض أنها محددة بحكم القوانين المنظمة لها.

فالأزهر مؤسسة معنية بالتعليم الديني بمستوياته المختلفة، وهو الهيئة العلمية الإسلامية الكُبرى التي تقوم على حفظ التراث الإسلامي وتجليته ونشره وبحسب المادة 2 من القانون رقم 103 لسنة 1961 بشأن إعادة تنظيم الأزهر. والإمام الأكبر شيخ الأزهر هو: صاحب الرأي في كل ما يتصل بالشؤون الدينية والمُشتغلين بالقرآن وعلوم الإسلام، وفقًا للمادة 4 من القانون نفسه[1].

ودار الإفتاء هيئة مستقلة، على الرغم من تبعيتها الإدارية لوزارة العدل، وتُعنى بشؤون التفسيرات الدينية للقضايا الخاصة بالحياة اليومية لمن يطلب الفتوى، وتحديد أوائل الشهور العربية، وإبداء الرأي في أحكام الإعدام.

أما وزارة الأوقاف فإن دورها مرتبط بإدارة شؤون الأوقاف الخيرية ذات الطابع الديني، سواء كانت إسلامية أو مسيحية[2]. وقد حدد القانون مهمة الإشراف على الأوقاف من خلال هيئة عامة مستقلة، كما حدَّد القانون مهمة وزارة الأوقاف تعيين موظفي المساجد ومُستخدميها، والتأكد من صحة اتجاه القبلة في المساجد التي يُنشئها الأفراد، وعدم وجود مانع من

إقامة الجمعة والعيدين فيها، بحسب المواد 1، 12، 13 من القانون رقم 36 لسنة 1964[3]. وفي القانون رقم 238 لسنة 1996 وُسِّع صلاحيات الوزير لتشمل سُلطة تحديد الدروس الدينية وإلقاء الخطب والتصريح لمن يتولَّى الخطابة، بحسب الشروط الواجبة، ومُعاقبة المُخالفين، بالإضافة لسلطة الضبطية القضائية لمُفتِّشي الوزارة فيما يقع من مُخالفة، وهذا يُعبِّر عن اتِّساع كبير لسلطة وزير الأوقاف على النشاط الديني كله في المساجد[4].

وامتدَّ تأثير المؤسسات الدينية الرسمية ورموزها الدينية في المجتمع للقيام بمهام أخرى كالدعوة الدينية والإعلام والوعظ والإرشاد الديني في القضايا والمشكلات الاجتماعية والأخلاقية وبناء القيم الاجتماعية. وللمؤسسات الدينية مهام أخرى في تحديد محتوى المقررات الدينية المُلزمة بمراحل التعليم ما قبل الجامعي، وإبداء الرأي في الرقابة على المحتوى الأخلاقي والديني للمصنفات الفنية[5]، والتأثير على منظومة التشريع فيما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية، التي تمثل ركنًا أساسيًّا في تطبيق الشريعة الإسلامية على الشأن العائلي وقضايا الزواج والنسب والطلاق والميراث.

وهناك أدوار أخرى تقوم بها المؤسسات الدينية تتعلق بأنشطة البر والإحسان والزكاة والإرشاد والحج والعمرة، والتي قد تتقاطع مع دور مؤسسات أخرى حكومية وخيرية غير حكومية إلى جانب وزارة الشؤون الاجتماعية[6]، بما يعني توغُّلًا واضحًا للشأن الديني في كثير من جوانب الحياة اليومية، بدءًا من الشأن الشخصي، وصولًا إلى قضايا الشأن العام.

ومن الواضح أن حضور المؤسسات الدينية الرسمية وتأثيرها يختلف من

مجال إلى آخر ومن وسيلة إلى أخرى؛ فالذين يقفون على المنابر لا يُسيطرون على التعليم الديني، والذين يُديرون شبكات البر والإحسان لا يملكون القدرة على الإفتاء، ومن يؤلفون الكتب الدينية لا يُصدرون الفتاوى، وقد لا يملكون القدرة على مخاطبة الناس عبر المنابر.

2-2. التضخم والترهُّل البيروقراطي

تُعاني المؤسسات الدينية الرسمية، على غرار مؤسسات الدولة الأخرى، من مظاهر بيروقراطية عديدة، أهمها: كبر حجم تلك المؤسسات بموجب الإعداد الكبيرة من العاملين، وتفتيت المنظومة الإدارية إلى وحدات كثيرة بما يجعل العمل في فريق أمرًا مُستعصيًا، وتعقد الإجراءات الإدارية في تسيير منظومة العمل، والمركزية الشديدة في توزيع المسؤوليات والصلاحيات، وبُطء الأداء في العمل، وقصور منظومة اتخاذ القرار[7]، بالإضافة إلى عدم الرغبة في التطوير والميل دائمًا نحو العمل وفقًا لميراث قديم من القواعد الإدارية، وعدم تدفُّق المعلومات وافتقاد المنظومة الإدارية إلى الشفافية[8].

هذا الزخم البيروقراطي المُفرط جزء لا يتجزأ من التمدُّد الطبيعي لبيروقراطية الجهاز الإداري للدولة عبر تاريخها؛ ذلك أن كل المؤسسات الدينية الرسمية لها تاريخ بعيد مُرتبط ببناء الدولة الحديثة في مصر ووثيق الصلة بتطور علاقة الدولة بالدين بصفة عامة؛ حيث نشأ الأزهر بداية من الجامع الأزهر عام 969م[9]، وفي عام 1835م أُنشئت هيئة الأوقاف المصرية التي تُعد نواة وزارة الأوقاف[10]، وفي 1897م أُنشئت دار الإفتاء المصرية[11].

كما أن بعض الهيئات والقطاعات والإدارات داخل المؤسسات الدينية الرسمية لها تاريخ بعيد قد يسبق أحيانًا نشأة تلك المؤسسات، مثال ذلك هيئة الأوقاف التي تسبق إنشاء وزارة للأوقاف، وهيئة كبار العلماء التابعة لمشيخة الأزهر، والتي جرى إحياؤها بعد 2011 للقيام بدور مهم في استقلالية الأزهر، بعيدًا عن قبضة الإخوان في حال وصولهم إلى السلطة[12]. وتطوَّر الهيكل التنظيمي لكل تلك المؤسسات على مرِّ الزمن ليكتسب مزيدًا من التضخم والتعقيد بصورة تستعصي أحيانًا على الفهم للفروق الجوهرية بين كل مؤسسة وأخرى، وربما أيضًا بين كل إدارة وأخرى داخل المؤسسة الدينية الواحدة.

2-3. توسُّع الأدوار في الشأن الديني وتداخلها

في ظل هذا التضخم البيروقراطي الهائل كان من الطبيعي أن تتوسَّع كل مؤسسة في الأدوار التي تقوم بها، حتى ولو جاء التوسع على حساب المؤسسات الأخرى. والنتيجة المترتبة على ذلك تداخل الأدوار فيما بين المؤسسات الدينية الرسمية بصورة صارخة؛ فالتعليم الديني على الرغم من أنه من صميم اختصاص الأزهر، فإن جميع المؤسسات الدينية الرسمية الأخرى تعمل في هذا المجال، خاصة من منظور التعليم الديني غير الرسمي والتدريب والتأهيل للدُّعاة والأئمة والوعاظ.

وعلى الرغم من أن الإفتاء من صميم عمل دار الإفتاء المصرية، فإن كل المؤسسات بجميع كوادرها الدينية تُمارس الفتوى من منطلق كون الإفتاء أمرًا مُصاحبًا للدعوة الدينية بالمعنى الواسع للكلمة. ويُمارس المجلس الأعلى

للشؤون الإسلامية التابع لوزارة الأوقاف دورًا في إصدار كثير من المطبوعات المعنية بالفتاوى. وهناك لجنة للفتوى بالأزهر تتلقَّى طلبات الإفتاء من الناس، وحين سُئل رئيسها في حوار صحفي عن الفارق بين عمل لجنة الفتوى بالأزهر وعمل دار الإفتاء قدَّم مُبرِّرًا واهيًا بقوله: «لجنة الفتوى تتلقَّى طلبات الفتاوى من جميع أنحاء العالم الإسلامي»[13]، على اعتبار أن دار الإفتاء معنية بالشأن الداخلي فقط، وهذا يُخالف الواقع. وعلى المنوال ذاته تُنفَّذ أعمال الخير والبر والإحسان والزكاة في المؤسسات الدينية الثلاث دون أي فروق واضحة بينها.

ويُلاحظ أن الأوقاف وسَّعت من مهامها بوجود المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية تحت إدارتها ليكون مظلة للقيام بمهام متداخلة مع المؤسسات الدينية الأخرى مثل التعليم الديني غير الرسمي وتدريب الدُّعاة والأئمَّة، والإعلام الديني والإرشاد والدعوة والبحوث والدراسات الدينية وإصدار الفتاوى في موسوعات، ومن الواضح أن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية يُناظر هيئة كبار العلماء في الأزهر. وقد ترتَّب على ذلك ميل كل مؤسسة دينية رسمية ببيروقراطيتها العقيمة إلى أن تتصرف على نحو مستقل عن غيرها من المؤسسات الدينية الأخرى، ودون أي تنسيق فيما بينها.

2-4. ضعف الكوادر وفقدان المصداقية

تُعاني المؤسسات الدينية الرسمية من ضعف شديد في كوادرها البشرية من الشيوخ والأئمَّة والوُعَّاظ والدُّعاة والمُفتين الذين يمثلون عنصرًا جوهريًّا في تحقيق الرسالة الدينية للناس. وتتمثَّل مظاهر الضعف في نقص المعرفة

الدينية الرصينة ونقص القدرات والمهارات التواصلية الفاعلة عند مخاطبة الناس وتعبئتهم[14]. وفي مقابل ذلك يبقى التفوق واضحًا لدى كوادر الإخوان والسلفيين من خارج الدوائر الرسمية للمؤسسات الدينية، أولئك الذين ما زال البعض منهم يحظى بشعبية دينية جارفة[15]. ولهذا تُواجه المؤسسات الدينية الرسمية تحدِّيات تتعلَّق بمصداقيتها أمام الرأي العام، خاصة في ظل المنافسة الحادَّة من جانب رموز المؤسسات الدينية غير الرسمية، والذين يتمتَّعون بحضور قوي في الإعلام المرئي والمسموع والإلكتروني.

وكشفت تجربة الأوقاف عن تراجع ثقة الناس في تدخُّل الدولة في مجال البر والإحسان والعمل الخيري ومنظومة الزكاة، وقد ساعد ذلك على ضخِّ كثير من أموال الزكاة والصدقات في يد الإسلاميين ثقةً فيهم. وعلى الرغم من نجاح الدولة بعد 30 يونيه 2013 في تقييد وصول أموال التبرعات والصدقات إلى الإسلاميين من خلال قانون الجمعيات الأهلية الجديد في نوفمبر 2016، فإنها ساهمت أيضًا في تجفيف منابع تلك الأموال بموجب عدم توفير مسارات بديلة يثق فيها الناس لتداول تلك الأموال.

3- تحدِّيات علاقة المؤسسات الدينية بالدولة

حاولت السلطة في مصر خلال السنوات الخمس الماضية اتخاذ كثير من التدابير، بعضها أمني، والبعض الآخر سياسي، بهدف إحكام السيطرة على المجال الديني الرسمي. وفي هذا الشأن تُواجه العلاقة بين الدولة والمؤسسات

الدينية نوعين من التحديات التي تحول دون إمكانية تفعيل الدور الجديد المنوط بالمؤسسات الدينية في حقبة ما بعد 30 يونيه 2013، وهي: اختراق المؤسسات الدينية من جانب التيارات الدينية المُعارضة، والصراعات فيما بين المؤسسات الدينية الرسمية:

3-1. اختراق المؤسسات الدينية

سعت السلطة في مصر إلى اتخاذ مجموعة من التدابير الأمنية لمُواجهة فلول الإخوان والسلفيين والجهاديين داخل المؤسسات الدينية الرسمية عقب تولِّي الرئيس السيسي الحُكم، وكانت نقطة البداية إحكام السيطرة الأمنية على جامعة الأزهر بعد اندلاع المظاهرات العنيفة، وكانت الخطوة التالية السيطرة على استخدام المنابر بالمساجد من خلال وزارة الأوقاف، وبترتيبات أمنية مشتركة مع وزارة الداخلية لضمان اقتصار الخطابة في المساجد على الأئمَّة والخطباء والوُعَّاظ المُقيَّدين رسميًّا بوزارة الأوقاف والمُصرَّح لهم بالخطابة على المنابر.

وأظهرت المُلاحقات الأمنية أن أغلب المؤسسات الدينية مُخترقة من جانب أشخاص محسوبين على جماعة الإخوان والتيارات السلفية والجهادية المُناهضة للسلطة. بالإضافة إلى أشخاص آخرين لديهم ميول فكرية ومشاعر نفسية أقرب إلى التعاطف مع تلك التيارات الإسلامية المناهضة للسلطة، وبالأخص جماعة الإخوان[16]. وقد ترتَّب على التدخلات الأمنية المُفرطة انتشار حالة من عدم الثقة وموجة من الشائعات سادت فيما بين العاملين حول انتماءاتهم، والتشكيك في ولائهم للسلطة. وكشف هذا المناخ عن

حالة من الإحباط وفقدان الثقة فيما بين العاملين بالمؤسسات الدينية وفيما بين الطلاب بجامعة الأزهر. وقد أفرز ذلك مزيجًا من مشاعر الخوف والولاء الكاذب للسلطة، وانتشار الشكاوى الكيدية والتجسس فيما بين العاملين نحو بعضهم البعض بصورة وبائية، بما يتناقض مع الصورة المثالية لتقوى رجال الدين، والتي تتجلَّى مظاهرها في الصدق والنزاهة[17].

2-3. صراعات المؤسسات الدينية

من الواضح أن الهاجس الأمني المُسيطر على أجواء العمل داخل كل مؤسسة دينية، وبالأخص الأزهر ووزارة الأوقاف، أفضى إلى حالة من الانقسام الداخلي بين العاملين من ناحية، وبين العاملين والقيادات داخل كل مؤسسة[18]. وترتَّب على ذلك أيضًا انقسام واضح فيما بين كل مؤسسة وأخرى حول من يملك القدرة على التحكم في الشأن الديني ككل. تريد كل مؤسسة دينية أن تبرهن على مدى كفاءتها وأحقيتها بالإشراف العام على الشأن الديني ككل، وأن تحظى بثقة السلطة ودعمها في الهيمنة على باقي المؤسسات الدينية، ومن ثمَّ أصبح المجال الديني ساحة لصراع قيادات كُبرى تقف على رأس المؤسسات الدينية الرئيسية، وبالأخص الأزهر ووزارة الأوقاف.

اندلعت الصراعات فيما بين الأزهر والأوقاف عبر ثلاث إشكاليات تواجه السلطة في احتواء المجال الديني منذ 30 يونيه 2013، وهي: السيطرة على الأئمَّة والخطباء، والسيطرة على محتوى الخطاب الديني، والسيطرة على آلية الإفتاء:

أ- أداء الأئمَّة والخُطباء

استجابة لطلب السلطة في ضرورة إعادة تنظيم شؤون الخطباء والأئمَّة في المساجد، أصدر وزير الأوقاف القرار الوزاري رقم 64 لسنة 2014 بتاريخ 10/ 3/ 2014 بضم جميع المساجد والزوايا إلى وزارة الأوقاف[19]. والهدف من ذلك ضمان عدم وجود أصوات دينية مُعارضة والتشدد في توقيع الجزاءات على الأئمَّة المُخالفين.

وفي إطار مُعالجة أوجه القصور في بناء القُدرات، لجأت المؤسسات الدينية الثلاث (الأزهر والأوقاف والإفتاء) إلى ما يشبه التنافس المحموم على برامج تدريبية للدُّعاة وأئمَّة المساجد وما يُطلق عليهم لجان الإفتاء في كل محافظات مصر. كل مؤسسة تريد أن تنفرد بجهد بارز في هذا المجال دون أي تنسيق مع المؤسسات الأخرى على الإطلاق؛ فالأزهر يسعى إلى بناء أكاديمية لتدريب الخطباء والوُعَّاظ والمُفتين ومن يرغب من المواطنين للعمل بالدعوة[20]. كما استطاعت وزارة الأوقاف تأسيس أكاديمية مُماثلة للغرض نفسه، والتوسع في الدورات التدريبية وإنشاء مراكز للثقافة الإسلامية بالمحافظات بدلًا من معاهد إعداد الدُّعاة لكل من يرغب في تلقِّي علوم الفقه والعمل بالدعوة[21]. وتتولَّى دار الإفتاء تنفيذ برنامج إعداد المؤهلين للفتوى تحت اسم التدريب الرَّاقي وإعداد المُفتين عن بُعد[22].

ومن الواضح أن مثل هذه الجهود على قدر أهميتها الكُبرى في تأهيل الدعاة، إلا أن أغلبها يفتقد الكفاءة والتنسيق في استغلال الإمكانيات، ويعيبها عدم وضوح واتساق الرؤية. كما يغلب عليها التَّسرُّع والعشوائية

والرغبة في إظهار جُهد كبير من حيث الكم على حساب الكيف. ويُلاحظ أن الانضمام إلى تلك البرامج التدريبية قد يكون لاعتبارات الترقِّي الوظيفي أو البحث عن وظيفة دينية في ظل تفاقم البطالة، أو الحفاظ علي مكتسبات وظيفية واسترضاء القيادات، كما أن اختيار الموضوعات والمُحاضرين يعكس تفاوتًا واضحًا في الإمكانيات، ويشي بقدر مُحتمل من التضارب الشديد في الرُّؤى الفكرية[23].

ومن ثمَّ، فإن تلك الجهود على هذا النحو تُشكِّل هدرًا للموارد، وتعكس نوعًا من السَّعي المحموم والهرولة من جانب قيادات المؤسسات الدينية الرسمية لإبراء الذمة وحفظ ماء الوجه أمام السلطة السياسية للتغطية على عوار القدرات وضعف المصداقية الذي يتفاقم باستمرار.

ب- مضمون الخطاب الديني

في إطار سياسات الدولة نحو التصدي للإرهاب طرح الرئيس السيسي في خُطبه السياسية أكثر من مرَّة ضرورة أن تقوم المؤسسات الدينية بواجبها نحو تجديد الخطاب الديني، وهي دعوة صريحة للبحث عن أدوات فعَّالة في السيطرة على مُحتوى الخُطب والرسائل الدينية التي تصل إلى الناس لضمان طرح تفسيرات دينية مُناوئة لتفسيرات الإسلام السياسي والسلفية الجهادية يمكن أن تحظى بالتأييد الشعبي.

ولمَّا كانت قُوى الإسلام السياسي المُعارضة تستند إلى خطاب مُحدَّد يعمل على نزع الشرعية عن السلطة السياسية الراهنة وتبرير الأعمال الإرهابية

ضدها، فإن سياسات تجديد الخطاب الديني، التي تستهدفها السلطة، تعمل على التشكيك في مصداقية الخطاب الديني المُناهض وإضعاف القبول الشعبي له. وهذه المهمة ضخمة للغاية وتقتضي تكاتف كل جهود المؤسسات الدينية بكل كوادرها البشرية لتحقيق نقلة نوعية في عمليات التجديد الفقهي. غير أن استجابة المؤسسات الدينية اتخذت مسارًا مختلفًا يتمثَّل في الصراع على من له حق تجديد الخطاب الديني بدلًا من التكاتف معًا في البحث عن طبيعة وحدود التجديد وتحدياته وآليات تفعيله.

واستجابةً لدعوة رئيس الجمهورية في الاحتفال النبوي بالعمل على تجديد الخطاب الديني، سارع وزير الأوقاف في 23 أغسطس 2016 إلى إصدار قرار هو الأوَّل من نوعه، يفرض على كل أئمَّة المساجد إلقاء خُطبة مُوحَّدة مكتوبة[24]، تضعها الوزارة بنفسها دون السماح للخطباء بالتدخُّل في محتواها. ومن الواضح أن هذا القرار يميل إلى توحيد الخطاب الديني بنفس الطريقة التي تُمارسها السُّلطة على وسائل الإعلام في توحيد الخطاب الإعلامي السياسي، وقد أراد وزير الأوقاف بهذا القرار أن يضرب عصفورين بحجر واحد: تلبية مطلب السلطة بالتحكم في الخُطب الدينية وتوحيدها من ناحية، وأن تكون وزارة الأوقاف هي اللاعب الرئيسي في عملية تجديد الخطاب الديني من ناحية أخرى.

ولتأكيد جدِّية قرار الخُطبة المُوحَّدة اتَّبعت وزارة الأوقاف عدَّة إجراءات في المراقبة والضبطية الدينية لضمان تنفيذ الخُطبة المُوحَّدة[25]. وقد حظي وزير الأوقاف بتأييد حكم محكمة القضاء الإداري في أبريل 2015 لقراره

السلبي بالامتناع عن تجديد تصريح الخطابة الممنوح لأحد المُنتمين إلى التيارات الدينية بمحافظة البحيرة لمخالفته موضوع الخطبة المُحدَّد من قِبَل الوزارة[26].

ولقد أحدث قرار الخطبة المُوحَّدة جدلًا واسعًا بين كثير من العاملين في الشأن الديني والمتخصصين في علوم الدين والخطباء. وفي ضوء ذلك قام ثمانون شخصًا من الخطباء برفع قضية أمام محكمة القضاء الإداري بإلغاء قرار وزير الأوقاف بشأن الخطبة الموحدة. غير أن المحكمة حكمت برفض الدعوة، وأيَّدت للمرَّة الثانية قرار وزير الأوقاف بشأن القواعد المنظمة لأداء خطبة الجمعة بالمساجد والزوايا الخاضعة لإشراف الوزارة، على اعتبار أن القرار «مصلحة معتبرة وضرورة لمواجهة التطرف، وأن المساجد لذكر الله وليست للتحزب.. وليس من حق الخطيب أن يُوجِّه الناس إلى ما تُريده نفسه»[27]. وقد دفع ذلك وزير الأوقاف إلى المُضيِّ قدمًا نحو تنفيذ خطته غير عابئ بالمعارضة الدينية الشديدة لقراراته. وفي مايو 2015 ذهب وزير الأوقاف إلى ما هو أبعد من ذلك حين انفرد بدعوة مفكرين ومثقفين وعلماء دين وإعلاميين ليُعلن عن إصدار وثيقة الأوقاف لتجديد الخطاب الديني، تضمَّنت أفكارًا حول التصدي للتطرف الديني وتصحيح المفاهيم بالتعليم والحوار[28].

في مقابل هذه الخطوة سعى الأزهريون إلى حشد علماء الدين وبعض المفكرين والمثقفين لإصدار وثيقة أخرى في يونيه 2016 تحمل رؤية الأزهر لتجديد الخطاب الديني من منطلقات حداثية في التفكير النقدي والتفكير

العلمي والقيم الحضارية، واستندت الوثيقة في مفهومها عن التجديد إلى أفكار المجددين السابقين دون الإخلال بالأصول والحفاظ على الدولة المدنية والقيم الإنسانية، ورفع راية الاجتهاد وتحديث التعليم وبناء قدرات الدعاة والتقريب بين المذاهب[29].

ويُلاحظ أن الانتقادات الشديدة من المؤسسات الدينية الأخرى، وبالأخص الأزهر، للنهج الذي اتبعته وزارة الأوقاف، اتخذت منحى أشد تصعيدًا، حيث اعترضت هيئة كبار العلماء بالأزهر بشدَّة على مبدأ توحيد الخطبة باعتباره يُخالف دعوة الرئيس لتجديد الخطاب الديني، ويُفقد الخطباء مصداقيتهم. ولحسم هذا الصراع كان على شيخ الأزهر أن يجتمع بالرئيس في 21 أغسطس 2017 لكي يلقى الدعم الرئاسي في مهمته لكبح جماح وزير الأوقاف، واستعادة دور الأزهر الريادي في الهيمنة على الشأن الديني ككل. وعقب ذلك دعا شيخ الأزهر إلى اجتماع ضم ممثلي جميع المؤسسات الدينية، وحدَّد تصوُّره بشأن سياسة تجديد الخطاب الديني كما وردت في وثيقة الأزهر، انطلاقًا من مبادئ الإسلام الوسطي، وعدم التقيُّد بالخطبة المُوحَّدة، واستند شيخ الأزهر في الخطوة التي اتخذها إلى صلاحيات دستورية واضحة تجعل من الأزهر المؤسسة الأولى المعنية بالإشراف على كل الشأن الديني في مصر[30]. وفي ضوء الدعم الرئاسي لهذه الخطوة تراجعت وزارة الأوقاف عن فكرة الخطبة المُوحَّدة مُكتفيةً بأن تكون إرشادية وليست مُلزمة بنصها. وهذا يعني بوضوح أن تكون الخطبة أشبه بتعليمات مُلزمة حول موضوع الخطبة والهدف منها، وعلى الأئمَّة الالتزام التام بتنفيذها، ويترك لكل إمام

أن يختار الأسلوب الذي يروق له في التعبير عن تلك التعليمات دون التقيُّد بالنص الذي تطرحه الوزارة أسبوعيًّا. والنتيجة المترتبة على ذلك أن تتحول كل خُطب الجمعة في كل مساجد مصر أسبوعيًّا إلى موضوعات واحدة محددة بطريقة مركزية.

ج- منظومة الإفتاء

الإفتاء مجال للتنافس، سواء فيما بين علماء الدين كأفراد، أو فيما بين المؤسسات الدينية ذاتها. ولهذا فإن المجال الديني في مصر مليء بصور متعددة من هذه المنافسات، أهمها التنافس الفردي بين علماء الدين على الإفتاء من منطلق ما يُضفيه الإفتاء في أمور الدين من هيبة ومكانة في نظر الناس. وقد استطاع الإعلام أن يلعب دورًا بارزًا في بناء شُهرة نجوم جُدُد من الدُّعاة كانوا يتنافسون في إطلاق فتاوى مثيرة للرأي العام. وهذا ينطبق على كثير من الدُّعاة داخل المؤسسات الدينية الرسمية وخارجها، وينبع التنافس من مبدأ حق كل شخص في أن يطلب الفتوى ممن يشاء من علماء الدين، بغضِّ النظر عن تبعيتهم للمؤسسة الدينية التي ينتمون إليها. وأيضًا حق كل داعية في أن يقدم فتواه من منطلق معرفته الدينية، ولا توجد ضوابط مؤسسية في هذا الشأن تنظم عملية الإفتاء التي يقوم بها أي شخص داعية من تلقاء نفسه.

وهناك تنافس فيما بين المؤسسات الدينية الرسمية ذاتها على من يملك حق الإفتاء على الرغم من وجود هيئة رسمية قائمة بذاتها، وهي دار الإفتاء المصرية المعنية بكل شؤون الفتوى، بمقتضى القوانين المنظمة لعملها. يُضاف إلى ذلك التنافس في الإفتاء فيما بين الدُّعاة والمتخصصين في الشأن الديني ممن

ينتمون إلى المؤسسة الدينية الرسمية الواحدة كالأزهر. ولا توجد ضوابط مؤسسية تمنع وجود فتاوى متعددة ومتباينة تنتمي لنفس المؤسسة الدينية الواحدة.

في ضوء هذه الغيوم الكثيفة من الصراع على الفتوى سعت السلطة في مصر إلى اختبار مدى قُدرتها على استخدام آلية الفتوى بسهولة في تعزيز سُلطتها على الشأن العام في مصر. وفي أثناء الاحتفال بعيد الشرطة في يناير 2017 تعمَّد الرئيس أن يختار قضية اجتماعية عامة، وهي مُعدَّلات الطلاق المرتفعة سنويًّا، كبالونة اختبار لمدى قُدرة وتكاتُف المؤسسات الدينية مع الدولة في تمرير قوانين جديدة تصطدم بالشريعة وفقًا لخطاب ديني سائد يتعيَّن تغييره؛ حيث دعا الرئيس المؤسسات الدينية إلى التجاوب مع إصدار قانون يجعل الطلاق مُوثَّقًا أمام المحكمة، وليس مجرد أن يكون الطلاق شفهيًّا، حتى يُؤخذ الطلاق على محمل الجد؛ حمايةً للأسرة وتعزيزًا للاستقرار الاجتماعي.

ولقيت دعوة الرئيس استجابات متباينة من المؤسسات الدينية عكست حالة الانقسام والتشرذم فيما بينها؛ حيث أبدت كل من وزارة الأوقاف ودار الإفتاء مرونة كبيرة في الاستجابة لنداء الرئيس، وأعلنت المؤسستان عددًا من «برامج التدريب» للأزواج الذين يعتزمون الزواج، في محاولة للحد من ارتفاع معدلات الطلاق. وقال مفتي الجمهورية المصرية شوقي علام في مقابلة مع التلفزيون المصري الرسمي إن «مخاوف السيسي المتعلقة بالطلاق اللفظي مُبرَّرة»[31].

وفي مقابل ذلك جاءت استجابة الأزهر أكثر قوة وجدِّية؛ حيث اجتمعت

هيئة كبار العلماء في 5 فبراير، وأصدرت بيانًا بالإجماع برفض إزالة الطلاق الشفهي. وأشار البيان الصادر في هذا الشأن إلى أن «وقوع الطلاق الشفوي، المستوفي أركانَه وشروطَه هو ما استقر عليه المسلمون منذ عهد النبيِّ، وعلى المُطلِّق أن يُبادر في توثيق هذا الطلاق فَوْرَ وقوعِه؛ حِفاظًا على حقوقِ المُطلَّقة وأبنائها، وأنه من حق ولي الأمر شرعًا أن يَتَّخِذَ ما يلزم من إجراءاتٍ لسَنِّ تشريعٍ يَكفل توقيع عقوبةً تعزيريةً رادعةً على مَن امتنع عن التوثيق أو ماطَل فيه»[32].

ومن الواضح أن صراع الأزهر مع الأوقاف كان في باطنه يحمل معنًى مزدوجًا في أنه يريد أن يوصل رسالة للمؤسسات الدينية وللسلطة معًا بأنه الأحق بقيادة الشأن الديني والتأكيد على وجود قدر من استقلاليته النسبية عن السلطة في إدارة الشأن الديني.

4- الخلاصة

نستخلص من تحليل الوضع الراهن للمؤسسات الدينية والتحديات التي تواجه الدولة في علاقتها بالشأن الديني خمس نتائج مهمة تتمثل فيما يلي:

- هيمنة السلطة على الشأن الديني ليست سهلة على الرغم من المرونة الهائلة التي يتمتع بها وزير الأوقاف ومفتي الجمهورية في الاستجابة لإرادة السلطة.

- على الرغم من الصلاحيات التي يتمتع بها الأزهر في المُناورة السياسية

فإنه لا يستطيع فعليًّا قيادة الشأن الديني ككل في مصر بسبب تعارُض المصالح فيما بين المؤسسات الدينية.

- التناقضات بين المؤسسات الدينية، وحتى داخل المؤسسة الدينية الواحدة، تقف عائقًا أمام إمكانية توحيد مواقف تلك المؤسسات خلف السلطة السياسية، خاصة في المواجهة مع الفكر المتطرف والمعارضة الدينية.

- ساهم انقسام المؤسسات الدينية في سهولة السيطرة عليها من جانب الدولة، على اعتبار أن الانقسام لا يُتيح أي إمكانية لتوحيد أي مُعارضة دينية مُحتملة من جانب تلك المؤسسات ضد السلطة، وهذا يعني أن سيطرة الدولة على المؤسسات الدينية ككيانات منفصلة وهشَّة لا تعني سيطرة الدولة فعليًّا على الشأن الديني وتوجيه مساره؛ حيث تظل الدولة عاجزة عن توظيف إمكانيات وموارد المؤسسات الدينية الرسمية في حربها ضد التيارات الدينية المعارضة.

وهكذا تكشف أزمة المجال الديني في مصر عن وجود ثلاثة تحدِّيات أمام الدولة: ضعف المؤسسات الدينية، والصراعات على الشأن الديني، والتباس مفهوم تجديد الخطاب الديني وآليات تفعيله مؤسسيًّا. وفي ضوء ذلك تفقد الدولة مقومات السيطرة الناعمة على الشأن الديني؛ حيث لا توجد منظومة فكرية مترابطة تتمتع بمرجعية دينية قوية تُجمع عليها كل المؤسسات الدينية الرسمية يمكن للدولة توظيفها في الحرب على الإرهاب. وفي ضوء ذلك يمكن للتدخلات الأمنية الحادة والمباشرة من الأجهزة الأمنية أن تزيد الأمر تعقيدًا في إدارة الدولة للشأن الديني ككل.

الهوامش والمراجع

1. محمد سليم العوا، أزمة المؤسسة الدينية، القاهرة، دار الشروق، 1998، ص 14.
2. الوقف نظام يستهدف الإبقاء على عقار أو أرض أو كيان مادي مملوك لأحد الاشخاص لكي ينتفع بريعه للتصدق به على جهات البر والإحسان والخدمات العامة.
3. نفس المرجع، ص 11.
4. نفس المرجع، ص 34.
5. مقابلة أجريت مع أحد المسؤولين بوزارة الثقافة، الرقابة على المصنفات الفنية، بتاريخ 22 أكتوبر 2017.
6. مقابلة أجريت مع أحد القيادات بوزارة التضامن الاجتماعي، بقطاع الجمعيات الأهلية، بتاريخ 25 اكتوبر 2017.
7. مقابلة أجريت مع أحد أُمناء دار الافتاء المصرية، بتاريخ 17 أكتوبر 2017.
8. مقابلة أجريت مع أحد مُديري الإدارات بهيئة الأوقاف المصرية، بتاريخ 19 أكتوبر 2017.
9. تاريخ الأزهر، المعرفة:
https://www.marefa.org/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B2%D9%87%D8%B1
10. مركز دراسات الإسكندرية وحضارة البحر المتوسط، مكتبة الإسكندرية:
http://www.bibalex.org/alexmed/awkaf/Pages/WazaratAlAwkaf.aspx
11. بوابة الإفتاء المصرية، دار الإفتاء المصرية:
http://www.dar-alifta.org/AR/Aboutdar.aspx?sec
12. Nathan Brown, Islam in the Arab World: The Contest for Religious Authority, Carnegie Endowment for International Peace, May 11,2017. http://carnegieendowment.org/2017/05/11/official-islam-in-arab-world-contest-for-religious-authority-pub-69929
13. حوار صحفي على موقع شبكة الألوكة الشرعية على الإنترنت مع الشيخ الدكتور سعيد عامر أمين عام لجنة الفتوى بالأزهر في 31 مايو 2012:
http://www.alukah.net/culture/0/41475/
14. مقابلة مع أحد الدعاة الدارسين في أكاديمية الداعية المُعاصر بمدينة الشيخ زايد، التي أنشأها ويشرف عليها الدكتور علي جمعة مفتي الجمهورية السابق. المقابلة بتاريخ 22 أكتوبر 2017.
15. مقابلة مع وكيل وزارة سابق بوزارة الأوقاف معني بالشؤون الدينية، بتاريخ 26 أكتوبر 2017.
16. حلقة مناقشة جماعية تضم مجموعة من الملتحقين بمراكز الثقافة الإسلامية التابعة لوزارة الأوقاف بمحافظة الجيزة، عقدت في جامعة القاهرة، بتاريخ 28 أكتوبر 2017.
17. نفس المصدر.

18. حلقة مناقشة جماعية مع مجموعة من العاملين بالأزهر ووزارة الأوقاف بجامعة القاهرة، بتاريخ 28 أكتوبر 2017.
19. نص قرار وزير الأوقاف بضم جميع المساجد والزوايا بجمهورية مصر العربية إلى وزارة الأوقاف، موقع أوقاف أونلاين:

http://ar.awkafonline.com/?p=7664

20. موقع مجلة صوت الأزهر: في استطلاع رأي لـ«صوت الأزهر».. ترحيب علماء وخبراء ورجل الشارع بأكاديمية الأزهر للدعاة:

http://www.azhar.eg/sawtalazhar/details

21. الأوقاف تعلن شروط الالتحاق بمراكز الثقافة الإسلامية ،22 يوليه 2014، وكالة أنباء أونا:

http://onaeg.com/?p=1809191

22. مهام دار الإفتاء، موقع دار الإفتاء المصرية:

http://www.dar-alifta.gov.eg/ar/ViewService.aspx?ID=10

23. حلقة مناقشة جماعية تضم مجموعة من الملتحقين بمراكز الثقافة الإسلامية وبالمتدربين من دار الإفتاء بمحافظة الجيزة، وبعض المتدربين في الأزهر بالقاهرة. الحلقة عُقدت في جامعة القاهرة، بتاريخ 28 أكتوبر 2017.
24. تضمن القرار في مادته الأولى تشكيل لجنة قوامها عشرة أعضاء، تضم جميع تخصصات العلوم الشرعية وبعض المتخصصين في علم النفس وعلم الاجتماع تكون مهمتها وضع خطة سنوية لخطب الجُمع واختيار وإعداد خطبة الجمعة الموحدة. أوقاف أونلاين:

http://ar.awkafonline.com/

25. حلقة مناقشة جماعية مع مجموعة من الخطباء بوزارة الأوقاف، عُقدت في بيت السناري التابع لمكتبة الإسكندرية في 23 يوليه 2017.
26. الإفتاء محظور على الجهلاء، أخبار مصر:

https://www.egynews.net/247838

27. نص حكم «القضاء الإداري» بتأييد قرار وزير الأوقاف بتوحيد الخطبة بموقع اليوم السابع بتاريخ 19/9/2016:

http://www.youm7.com

28. ملخص وثيقة الأوقاف لتجديد الخطاب الديني، موقع الوطن:

https://www.elwatannews.com/news/details/737368

29. نص وثيقة الأزهر عن تجديد الخطاب الديني، موقع المصري اليوم:

http://www.almasryalyoum.com/news/details/968736

30. تنص المادة السابعة من الدستور على أن «الأزهر الشريف هيئة إسلامية علمية مستقلة، يختص دون غيره بالقيام على كافة شؤونه، وهو المرجع الأساسي في العلوم الدينية والشؤون الإسلامية، ويتولى مسؤولية الدعوة ونشر علوم الدين واللغة العربية

في مصر والعالم. وتلتزم الدولة بتوفير الاعتمادات المالية الكافية لتحقيق أغراضه. وشيخ الأزهر مستقل غير قابل للعزل، وينظم القانون طريقة اختياره من بين أعضاء هيئة كبار العلماء».

31. الطلاق الشفهي، تقرير مدى مصر:

https://www.madamasr.com/ar/topic/%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%81%D9%87%D9%8A

32. بيان هيئة كبار العلماء بشأن الطلاق الشفهي، مشيخة الأزهر:

http://www.azhar.eg/m-alazhar/kibar-alolamaa

الفصل السابع

عودة الدِّين إلى المجتمع

1- مقدمة

كَثُرَ الحديث عن تجديد الخطاب الديني على مدى العقدين الماضيين، وتعرَّض الخطاب الديني إلى انتقادات كثيرة كُتبت في دراسات وبحوث منشورة. غير أن البنية العميقة لكل صور الخطابات الدينية المعاصرة ظلَّت بعيدة عن الأنظار، وأقصد بتلك البنية العميقة: نمط الفكر الديني السائد الذي تستمد منه كل صور الخطابات الدينية المعاصرة مقوماتها. ما أطرحه في هذا الفصل[1] يتجاوز الاستقطاب الحاد في دعاوى تجديد الخطاب الديني بين التجديد الانتقائي من داخل دائرة العلوم الدينية والتجديد الجذري المستند إلى أطروحات في التأويل تستمد معالمها من علوم دنيوية. يأتي ذلك من منطلق ضرورة عودة الدين إلى المجتمع بعد أن كان عالقًا في فضاءات المُخيِّلة الدينية حول صورة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل. وهذه العودة تعني أن يكون الدين جزءًا لا يتجزأ من حياة إنسانية صانعة للتقدم صوب المستقبل، بدلًا من أن يكون مصير المجتمع مرهونًا بمُخيِّلة دينية قائمة علي الاستعلاء و مُلتبسة بأوهام استعادة ماضي الأُمَّة الإسلامية.

وفي ضوء ذلك تصبح عملية إعادة صياغة الفكر الديني ضرورة مُلحَّة ومحاولة جادَّة للبحث عن طريق ثالث ومختلف يتعلق بالتجديد في الفكر الديني ذاته، الذي يمثل منبع جميع صور الخطابات الدينية المعاصرة. هذا

الطريق لا يستهدف مجرد إحداث تغيرات شكلية أو انتقائية في مضامين الخطابات الدينية السائدة، بل يسعى إلى إعادة النظر في بنية الفكر الديني بحثًا عن زوايا جديدة للنظر تستند إلى قيم إنسانية عامة. وترتكز أيضًا على مبادئ وأولويات ينبغي التفكير فيها من جانب كل من يعنيهم الشأن الديني.

وفيما يلي أعرض لطبيعة الجدل السائد حول تجديد الخطاب الديني، التي تدور في حلقة مُفرغة لا تنتهى بموجب بقاء البنية العقلية الكامنة وراء كل صور الخطاب الديني المعاصر، ولم يسفر هذا عن تغيرات تُذكر سوى قدر من الغموض والضجيج الخطابي. ويعرض الفصل أيضًا لمعنى إعادة صياغة الفكر الديني والزوايا الأربع المُقترحة التي ترتكز عليها الرؤية المقترحة لإعادة الصياغة، وأخيرًا الأولويات التي يتعين أخذها بعين الاعتبار عند طرح أي محاولة جادَّة لإعادة صياغة الفكر الديني.

2- الحلقة المُفرغة في تجديد الخطاب الديني

هناك دعاوى متكررة على مدى العقود الثلاثة الماضية حول ما يُعرف بتجديد الخطاب الديني، وكأننا بصدد خطاب ديني واحد محدد المعالم يتعين تغيير محتواه. وهذه واحدة من مواضع الخلل البارزة التي صاحبت الجدل المُحتدم حول تجديد الخطاب الديني. وقد شاع استخدام مفهوم الخطاب الديني وضرورات تجديده دون أن يكون هناك تعريف محدد له، ودون الاتفاق على حدٍّ أدنى من الفهم على معنى التجديد. وكل حوار حول

الخطاب الديني وتجديده يظل مُلتبسًا وغير قابل للتراكم في اتجاه إيجابي نحو التجديد. وجوهر المُعضلة يكمُن في عدم وضوح المفاهيم المستخدمة بين أطراف الحوار، وكل من يتحدث عن الخطاب الديني وتجديده لديه فهمه الخاص للمفردات المستخدمة في الحوار. وبذلك يظل الضجيج حول تجديد الخطاب الديني لا يبرح حدود اللغو بقصد، أو بغير قصد.

ولهذا يتعين في البداية أن أُحدِّد معنى هذين المفهومين من الناحية اللغوية، ومن واقع الأُطُر النظرية لتحليلات الخطاب؛ حيث يُقصد بالخطاب الديني بمعناه الواسع كل أشكال التواصل اللغوي في الشأن الديني أيًّا كان مضمونه ومرجعيته. ولا يوجد خطاب ديني واحد، بل هناك خطابات متعددة بحسب اختلاف مضامينها الفكرية ومرجعياتها الفقهية، واختلاف الجماعات والمؤسسات التي تُساهم في إنتاجها وتداوُلها. وهذا لا ينفي، بطبيعة الحال، اختلاف حظ تلك الخطابات من القوة والتأثير في الجمهور، فليست كل صور الخطاب الديني على نفس القدر من الشيوع والانتشار والتأثير في الوعي. وهذا يقودنا إلى معنى التجديد، الذي يتضمن إدخال تعديلات على مضامين بعينها في الخطابات الدينية السائدة؛ فكل دعوة إلى التجديد، أيًّا كان مصدرها أو الهدف منها، تسعى في حقيقة الأمر إلى إزاحة مضامين فكرية ودينية بعينها عن موقع الصدارة وإحلال مضامين أخرى محلها. ولهذا فإن الخلاف والجدل المُحتدم حول تجديد الخطاب الديني يُعد بمثابة المُعادل الفكري للصراع الاجتماعي والسياسى بين قوى اجتماعية وسياسية مختلفة للسيطرة على المجال الديني.

وتنحصر كل دعاوى تجديد الخطاب الديني في طريقين أساسيين:

الأول يدور حول التجديد الجذري للمضمون الفقهي للخطاب الديني من خلال فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، لإعادة النظر في تفسيرات النصوص الدينية المقدسة، وحرية التأويل الكاملة دون قيد أو شرط.

الثاني يدور حول تجديد بعض المضامين الفقهية للخطاب الديني على استحياء، وبصورة انتقائية تعتمد على استبعاد تفسيرات فقهية حول بعض القضايا المعاصرة تحت اسم الاعتدال والوسطية، ودون الدخول في جدل فقهي حول ما يُطلق عليه ثوابت العقيدة في النصوص الدينية المقدسة.

إذا كان الطريق الأول للتجديد يدعو إليه بعض المفكرين العلمانيين من خارج المؤسسات الدينية وتيارات الإسلام السياسي، فإن الطريق الثاني يدعو إليه بعض المُشتغلين بالشأن الديني داخل المؤسسات الدينية الرسمية، ومن يعنيهم السيطرة على المجال الديني. ولهذا يسود الخلاف والاستقطاب الشديد بين هذين الطريقين إلى حد القطيعة والعداء والشعور بعدم الثقة المُتبادلة بينهما، والشعور العام بأن وجود أي منهما يأتي على حساب وجود الآخر. ويتعين الأخذ بعين الاعتبار أن مطالبة النظام السياسي بعد 2013 بضرورة تجديد الخطاب الديني لم يكن يتجاوز حدود المسار الثاني الانتقائي، والذي يُساهم في تكريس سيطرة الدولة على الفضاء الديني بشكل عام.

وبعيدًا عن هذا الاستقطاب الحاد لثُنائية التجديد هناك طريق ثالث، يتعيَّن الخوض فيه، وهو إعادة النظر في جوهر الفكر الديني ذاته. وهذا يتطلب إعادة صياغة للفكر الديني في مُجمله.

3- إعادة صياغة الفكر الديني

يُقصد بالفكر الديني أهم الأفكار والتصورات التي تُشكِّل بنية من المبادئ الراسخة والكامنة خلف عملية إنتاج الخطاب الديني وتداوله. والمقصود بإعادة صياغة الفكر الديني طرح إطار فكري جديد للعلاقة بين الدين والمجتمع بما يحقق ثلاثة اعتبارات أساسية:

أ- التجاوب مع التحديات الاجتماعية الجديدة.

ب- التفاعل الإيجابي مع إمكانيات العصر الحديث.

ج- الإسهام في تحقيق السعادة الإنسانية.

ليس القصد من وراء هذا الاتجاه مجرد السيطرة على الخطاب الديني السائد؛ بل التلاقي حول حد أدنى من الاتفاق حول إطار فكري جديد. هذا الإطار يرتكز على ضرورة تجسير الفجوة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الدينية. يقتضي ذلك البحث في المبادئ الفكرية والثقافية التي تصوغ رُؤى العالم لدى المتلقين وتُعزِّز نظرتهم الإيجابية للحياة من منطلق عمومية القيم الإنسانية. ويتطلب ذلك أحيانًا إعادة قراءة للنصوص الدينية بما يُتيح الفرصة لزوايا نظر جديدة إيجابية، ودون الدخول في جدل فقهي حول

المعاني الحرفية للنصوص الدينية بشأن خصوصية معنى القيم الإنسانية. وهذا النهج يركز على أهمية وجود قيم إيجابية محورية نابعة من طريقة تفكير دينية جديدة تُؤسِّس لنوعية حياة جيدة، دون الخوض في أي خلافات دينية أو سياسية. وأقصد من ذلك البحث عن مساحة اتفاق حول أرضية مشتركة للقيم الإنسانية التي ينبغي أن نعمل من أجلها. هذا الاتفاق مفتوح على الصعيدين الديني والثقافي، بحيث لا يقتصر فقط على كل المُشتغلين بالشأن الديني في جميع التيارات الدينية، بل يتَّسع أيضًا ليشمل كل المثقفين والمبدعين والمفكرين والباحثين بتياراتهم الفكرية المختلفة، خاصة أولئك الذين يحترمون أهمية وجود الدين في الحياة..

ولا يعني ذلك الزعم بأن الحديث عن قيم جديدة للفكر الديني يمكن أن تجد طريقها في بعض صور الخطابات الدينية بمنأى عن أي خلافات سياسية، فهذا ضرب من الخيال. فالصراعات الاجتماعية والسياسية بطبيعتها تتأجَّج بفعل الانقسامات المجتمعية والسياسية حول معنى القيم. وقد كشفت أحداث 25 يناير 2011 بوضوح عن عمق الفجوة القيمية بين الناس وعدم قدرتهم على التلاقي حول مبادئ مشتركة، ولهذا قد نتَّفق معًا كجماعة أو أُمَّة حول تسميات بعض القيم، ولكن سلوكنا في الواقع بالتأكيد كاشف بوضوح عن مدى إدراكنا المشترك أو المختلف أو الملتبس حول معنى تلك القيم. وعلى سبيل المثال فالإيمان بقيمة العدل من الناحية الاسمية لا ينفي إمكانية اختلافنا حول مضمون العدل. ولهذا فإن ما أقصده بالابتعاد عن الخلافات أن تبقى الرغبة في الإجماع تحت مظلة القيم المشتركة الإيجابية بمثابة الضمانة الحقيقية لتحييد الخلافات والانقسامات، وتحييد توظيف الدين في تفاقمها، بقدر المُستطاع.

4- زوايا إعادة النظر

لإعادة النظر في الفكر الديني أربع زوايا أساسية يمكن العمل بمُقتضاها جميعًا أو أي منها بحسب المصفوفة (1). وتتلخص في أربع كلمات يبدأ كل منها بحرف التاء، وهي: التأويل، والتوافق، والتفرد، والتحرر. ولكل زاوية مهمة محددة توضح وظيفتها في عملية إعادة صياغة الفكر الديني، وذلك فيما يلي:

أ- **التأويل**: يعمل التأويل على تفسير النصوص عبر الكشف عن المعاني والدلالات التي تنطوي عليها في ارتباطها بسياقاتها الاجتماعية والفكرية. ومن المهم التوسع في استخدام مناهج التأويل ومداخله النظرية ومفاهيمه الحديثة في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية في إعادة قراءة النصوص الدينية من منطلق إعمال العقل وليس مجرد النقل عن السابقين. وقد يؤدي إطلاق حرية العقل في التفسير إلى التعددية الفكرية في قراءة النصوص الدينية، غير أن أهمية التعددية الفكرية تكمُن في توسيع خيارات الحياة أمام البشر الراغبين في التدين بمُقتضى مبادئ دينية دون أن تكون الحرية الفكرية نقيضًا للتدين.

مصفوفة (1): زوايا إعادة صياغة الفكر الديني

التأويل	**التوافق**
التفرد	**التحرر**

ب- **التوافق:** تركز عملية التوافق في الفكر الديني علي الاهتمام بالاحتياجات والمشكلات الإنسانية المشتركة، وصولًا إلى بناء مجتمع متضامن وقادر على إدارة الاختلاف، وذلك من خلال القدرة على تحقيق الإجماع حول القضايا الاجتماعية والإنسانية المشتركة. وبمُقتضى التوافق تُعطَى الأولوية في التفكير الديني للحياة الإنسانية والاحتياجات الدنيوية بدلًا من الاستغراق المُفرط في عالم الموت والبعث وقيم الآخرة. ونقطة البدء الأساسية لدى القائمين على الشأن الديني تكمُن في قُدرتهم على تمكين البشر من التوافق الاجتماعي حول مجموعة من القيم الإيجابية المحورية اللازمة للتعايش في مجتمع متضامن ومستقر. ويقتضي ذلك بطبيعة الحال مد جسور التوافق بين المشتغلين بالعلوم الدينية والمشتغلين بالعلوم الاجتماعية والإنسانية وتضافر الجهود المشتركة حول تمكين البشر من التوافق حول القيم الإيجابية.

ج- **التفرد:** يُقصد بالتفرد إطلاق العنان للتجربة الإنسانية في علاقة الشخص بالمعتقدات الدينية بما يحترم الفردية الشعورية في التدين، وهذا

يعني إعطاء الأولوية في الفكر الديني للجوهر بدلًا من المظهر، بحيث تُقدَّر مشاعر الناس ومعانيهم الروحية الخاصة في تدينهم بدلًا من الاستغراق في تعزيز الطقوس الشكلية في الحياة اليومية، والتي تستهدف خلق مظهر ديني مُتجانس على غير الحقيقة. فالتجربة الشعورية مع المعتقدات الدينية تتفاوت بشدة من شخص لآخر مهما أفرطت المؤسسات الدينية في تعبئة المؤمنين حول مظاهر وطقوس دينية مُوحَّدة.

وعلى الرغم من حاجة الناس لمظهر التدين خلال أداء الشعائر والطقوس الدينية فإنها تمثل لحظة استثنائية وسائلة (liquid)، وفقًا لما تشير إليه البحوث الأنثروبولوجية فيما يُعرف بالوقوف بعتبة الشعور (Liminality)[2]، وما يبقى من رصيد ديني في الحياة يتمثل في مشاعر المؤمنين بعد أداء تلك الطقوس. ومن ثمَّ، فإن الإفراط في التعبئة الاجتماعية للمظاهر الدينية على حساب جوهر المشاعر الإنسانية الدينية المتفردة لدى كل شخص يمثل تعزيزًا لنمط ما من السلطة باسم الدين. ولهذا تحقق طقوس التعبئة الدينية تأثيرًا سياسيًّا في أي صراعات اجتماعية وسياسية وطائفية، بغض النظر عن مدى رسوخ القيم الدينية في نفوس المشاركين في تلك الصراعات.

د- **التحرر**: يركز التحرر في الفكر الديني على الاهتمام بتحرير البشر من القيود التي تُكبِّل طاقاتهم الإبداعية على الحياة وتحقيق التغير الاجتماعي بإرادة الفاعلين الاجتماعيين. وهذا يعني احترام مبدأ حق البشر في الاختيار الحر بدلًا من الانصياع لأي سلطة باسم القيم الروحية. وفي هذا الصدد ينبغي الأخذ بعين الاعتبار إعطاء الأولوية لحقوق الإنسان

المشتركة لكل البشر بلا استثناء بدلًا من جعل حياتهم رهينة لواجباتهم نحو أي سلطة تتخذ من الدين مرجعية لها.

التحرر في الفكر الديني يُعزِّز أهمية تمكين البشر من نيل حقوقهم وتحقيق العدل والحياة الكريمة كأولوية قصوى، بما يحررهم من قيود الظلم والعجز في العصر الحديث، والتي تتخذ من الدين سندًا لها. وتشير تجارب التحرر في بعض دول العالم إلى الدور الذي لعبه الدين بهذا المعنى في تحرير البشر من القيود التي كبَّلتهم فيما أطلق عليه لاهوت التحرير (liberation theology)[3]. وفي هذا الصدد تصبح فكرة ضرورة فصل الدين عن السياسة أشبه بالخرافات التي تتردَّد على أصداء الفشل الذريع لتجربة الإخوان المسلمين السياسية في الوصول إلى الحُكم في مصر. الدين يمكن أن يلعب دورًا سياسيًّا مهمًّا في تحرير البشر، إذا أخذنا السياسة بالمعنى الواسع للكلمة، والتي تتضمن الشأن العام وما يجمع الناس حول الصالح العام.

5- منظومة القيم المحورية

إذا كانت مبادئ التجديد في الحياة بصفة عامة تمثل قيمة أساسية من القيم الإنسانية التي يمكن أن يتبنَّاها الشخص في حياته، فإنها أيضًا يمكن أن تشكل أساس منظومة من القيم المحورية التي تُعزِّز مبادئ تُمجِّد من أهمية التغير والتجديد في حياة أي جماعة إنسانية. وفي ضوء ذلك تستند الزوايا الأربع لإعادة صياغة الفكر الديني إلى منظومة متكاملة من أربع قيم

إنسانية عامة، يتعين الإيمان بها والعمل بمقتضاها، وتشمل تلك القيم:

- قيمة الحرية والتعددية مقابل قيود الامتثال والتماثل والتجانس؛ على اعتبار أن الحرية تُعزِّز القدرة على التأويل، بينما الامتثال يُعزِّز من الجمود والتسلط الفكري.

- قيمة التسامح مقابل التشدد والتعصب والتطرف؛ حيث يُعزِّز التسامح من التفكير القائم على التوافق، بينما التشدد والتعصب يُؤجِّجان الصراعات ويجعلان الحياة شاقَّة ومستحيلة.

- قيمة السعادة، وحب الحياة مقابل التفكير في البعث والإفراط في الخوف من الموت؛ حيث تُعزِّز السعادة من البهجة والشعور بالأمل بموجب احترام مبدأ التفرد في التفكير والنظرة للحياة، بينما الخوف من الحياة واحتساب الموت، يجعل الحياة كئيبة ومصدر قلق دائم.

- قيمة العدل، مقابل التفاوت وعدم المساواة والظلم في الحياة الإنسانية؛ حيث يساهم التفكير القائم على التحرر في تمكين البشر من الحياة الكريمة، بينما الإبقاء على التفاوت والظلم يُؤجِّج الشعور الداخلي بالغضب والأحقاد الإنسانية العاجزة.

مصفوفة (2): القيم المحورية في الفكر الديني

الحرية	**التسامح**
السعادة	**العدل**

6- أولويات الفكر الديني

من منطلق هذا الإطار النظري لمعنى التجديد وزوايا النظر المطروحة بشأنه والقيم التي يستند إليها، أعرض فيما أهم ثلاث أولويات ينبغي أن تستهدفها أي محاولات جادَّة لإعادة صياغة الفكر الديني:

6-1. التحرر من التسلُّط الفكري

يجمع بين جميع أطياف الخطابات الدينية السائدة بنية من التفكير قائمة على التسلُّط الفكري، ومُسيطرة على العقلية الدينية لكل المشتغلين بالشأن الديني. تتمثل هذه البنية المُسيطرة في جناحين أساسيين للتسلُّط الفكري، وهما مرتبطان ومتكاملان، ويلعبان أدوارًا مؤثرة في تعزيز التعصب الفكري داخل كثير من الخطابات الدينية المُعاصرة وفي أداء الحركات الدينية:

الأوَّل: صورة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل، ويعني ذلك الإيمان العميق بفكرة إمكانية وجود مجتمع إسلامي مُتكامل على نحو ما كان عليه حال المسلمين في عصر النبوة، ومن ثمَّ تتحرَّك كل أدوات الدعوة الدينية صوب استعادة كل صور هذا المجتمع الإسلامي المُتخيَّل ومُثُلُه العُليا لكي تصبح واقعًا معيشًا.

الثاني: الأصولية الدينية والعلمية، ويُقصد بها الإيمان بفكرة استيعاب الإيديولوجيات الدينية المعاصرة لكل أدوات العلم الحديث لنشر الدعوة الدينية وتعزيز كل أدوات الحركات الدينية في تحقيق أي مكاسب اجتماعية وسياسية للتحول نحو تحقيق المجتمع الإسلامي المُتخيَّل.

ويتعين إلقاء الضوء بالتفصيل على هذين الجناحين في التفكير وصولًا إلى كيفية التحرر من آثارهما السلبية على طريقة التفكير الديني المعاصر:

أ- إعادة إنتاج الماضي

تبذل كل التيارات الدينية التي تؤمن بفكرة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل جُهدًا كبيرًا في الدعوة الدينية على أمل استعادة الماضي العريق للدعوة الإسلامية، وتحقيق تغيرات اجتماعية في اتجاه تشكيل أساليب حياة إسلامية من قلب الخيال الاجتماعي حول الزمن الإسلامي الجميل. ويتخلل هذه العملية قراءة أحادية للتراث الديني تستهدف استعادة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل. وفي القراءة يتم التركيز على جوانب محددة يراد لها أن تكون مبادئ تُحتذى للحياة، مقابل غضِّ الطرف عن جونب أخرى وثيقة الصلة

بعالمنا المعاصر تمثل انحرافًا عن الإيمان العميق بالزمن الإسلامي الجميل.

وعلى الرغم من تنوع الخطابات الدينية من أكثرها اعتدالًا إلى أشدها تعصُّبًا وتطرُّفًا، فإن سيطرة فكرة المجتمع الإسلامي المُتخيَّل على كل تلك الخطابات بدرجات مختلفة يجعل من الماضي قيدًا يحول دون القدرة على العيش في الحاضر بوضعيته، ويجعل المستقبل غير ممكن إلا بالعودة للماضي. وخلال هذه العملية يُفرض إطار فكري يصعب الفكاك منه وفرض قراءة أُحادية للنصوص الدينية تُنتج، ويُعاد إنتاجها باستمرار دون سواها باعتبارها القراءة الوحيدة المُعبِّرة عن الإيمان والتقوى.

وللتخلص من هذا التسلط الفكري ينبغي التحرر من فكرة اختزال كل آفاق المستقبل في أوهام استعادة الماضي، واختزال الدعوة الدينية في الغزوات والحروب ضد الكفار والمشركين، واختزال العالم والدنيا إلى عالم المؤمنين وعالم الكفار. ويتعين على التفكير الديني، في صياغته الجديدة، أن يتخلص من أوهام الخيال الاجتماعي المرهون بنظرة للزمن دائرية لا فكاك من أن تُعيد دورتها، وأن يكون التحرر الفكري أداة لقراءات جديدة للنصوص الدينية نستخرج منها معاني تُعزِّز القدرة على التفاعل الخلَّاق مع الزمن الحاضر الذي نحياه بسياقاته المختلفة، وأن نتجه من الحاضر صوب مستقبل أفضل بثقة في أنفسنا كأمة قادرة على صنع مستقبلها. وبفضل التفكير المتحرر من التسلط الفكري نؤمن بالتغير وتعدد مسارات الحياة.

ب- الأصولية الدينية والعلمية

إذا تأمَّلنا الخلفية التعليمية لما يقرب من 43 قيادة بارزة داخل جماعة الإخوان المسلمين في مصر، فسنُلاحظ أن 30 شخصًا منهم حاصل على شهادات جامعية في العلوم الطبيعية، أبرزها الطب، والهندسة، وعلوم الحياة، بنسبة تصل إلى 70%، مقابل 8 أشخاص فقط في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية بنسبة تُقدَّر بنحو 19%، إلى جانب خمسة أشخاص في مجالات أخرى. ومن بين المتخصصين في العلوم الطبيعية 21 حاصلًا على الماجستير والدكتوراه بنسبة 49%، خمسة منهم على الأقل حصلوا على تلك الشهادات من جامعات غربية. ومن المفارقات أن يكون إجمالي عدد المتخصصين في العلوم الدينية داخل الهرم القيادي لجماعة الإخوان لا يتعدَّى شخصين فقط، وهما: عبد الرحمن البر، وسيد عسكر؛ مما يعني أن الأصولية الإسلامية لأكبر جماعة دينية تنهض بقوة على قاعدة من التعليم العلماني المتخصص في العلوم الطبيعية، وليس التعليم الديني، أو العلوم الدينية، أو تخصصات العلوم الاجتماعية. ولا يوجد بطبيعة الحال أي شخص في الهرم القيادي للإخوان له خلفية تعليمية في مجال الفلسفة أو الأدب العربي، أو الفنون. وهذا يطرح قضية للمناقشة حول العلاقة بين العلوم الطبيعية والأصولية الدينية: كيف لأشخاص يتدرَّبون على المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية أن يكونوا متعصبين ومتطرفين في نظرتهم للصورة الذهنية للمجتمع الذي يعيشون فيه، وفي حلمهم بمجتمع إسلامي مُتخيَّل؟ أو بعبارة أخرى كيف تنتج النظرة الاحتمالية للطبيعة نظرة حتمية للوجود الإنساني وتُغذِّيه بغيوم إيديولوجية؟

يمكن تفسير هذه الظاهرة من زوايا متعددة أبرزها مدى مساحة الحرية السائدة، التي تنعكس على شكل العلاقة بين العلم والدين في المجتمع بصفة عامة، وداخل التنظيمات الدينية بصفة خاصة؛ ففي المجتمعات التي تُعلي من شأن الحرية يتَّسع أُفُق التفكير النقدي، وينحسر التفكير اليقيني، وفي المجتمعات التي تضع قيودًا على حرية التفكير يطغى التفكير اليقيني، ويتضاءل التفكير النقدي. وفي ظل هذه القيود يتحوَّل العلم إلى حرفة، ويُصبح الباحث أشبهَ بالحِرَفي الذي يُجيد صنعة استخدام قواعد المنهج العلمي، ويحفظها عن ظهر قلب وبصورة نمطية. وحين يصبح الباحث أصوليًّا مُتديِّنًا يتحوَّل الدين في حياته إلى رسالة سامية ومحور لرؤية العالم ككل يُوظَّف بموجبها العلم لإثبات المعتقدات والقيم المُطلقة في الدين. هذا ما حدث داخل المجتمعات العربية منذ السبعينيات من القرن الماضي فيما يُعرف بمحاولات أسلمة المعرفة، ودعاوى العلم والإيمان، والإعجاز العلمي في القرآن، التي كان يُروِّجها متعلمون ومتخصصون في علوم الطب والجيولوجيا والفلك والهندسة في ظل عجز رجال الدين عن تطوير خطابهم الديني.

وقد سبق لأوروبا والولايات المتحدة أن شهدت الظاهرة نفسها في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وفي هذا الصدد لا نُدهَش حين نجد اثنين من أهم الحاصلين على جائزة نوبل في الفيزياء في العشرينيات من القرن العشرين، وهما: أرثر كومبتون (Arthur H. Compton)، وروبرت ميليكان (Robert Millikan)، ولهما كُتيِّبات دعائية ذات طابع ديني تدعو إلى عدم التعارض بين العلم والدين.

ولا ننسى أن التعليم الديني كان يمثل جوهر التعليم ومظهره في البلدان العربية منذ قرون عديدة؛ حيث وفر التعليم الديني نهضة علمية على يد العلماء المسلمين منذ القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر. ولا ننسى أيضًا أن رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده كانا من رموز التنوير التي خرجت من عباءة دينية، ومن ثمَّ فالعلاقة بين العلم والدين شديدة التعقيد، وعلى قدر التداخل بين مجالي العلم والدين، هناك تطرُّف وتعصُّب على الجانبين يصل إلى حد القطيعة بينهما، وحين يلتقي التطرف الديني مع التطرف العلمي في عقل شخص واحد يترتَّب على ذلك مزيج من التفكير ورُؤى للعالم متعصبة في اعتمادها على الدين أكثر من ارتباطها بالعلم.

صحيح، إن التعصب يمثل ظاهرة إنسانية نسبية لا تقف عند حدود التدين، ولها أوجه متعددة في اتخاذ مواقف متشددة وعاطفية، إلا أن الأصولية الدينية تنفرد بملامح محددة في التفكير التعصبي، خاصة فيما يتعلق بالثوابت العقيدية في الدين، والتي تؤثر على مُجمل رُؤى العالم؛ فالأصولي يؤمن بصحة قناعات محددة على نحو مُطلق، ويتجنَّب الجدل والنقد والشك والتنوُّع في الآراء، ولا يكتفي بمعتقداته، وإنما يسعى لأن يفرضها على الآخرين. ولهذا فالناس، في نظره إما معه، وإمَّا ضده. ويصل التعصب إلى أقصاه لدى كل من ينتمي إلى الأصولية الدينية، بالتفاني التام والتضحية والاستشهاد في سبيل تحقيق الغايات التي يؤمن بها ويتطلَّع إلى تحقيقها.

وحين يكون الشخص الأصولي باحثًا متخصصًا في أحد فروع العلم

الطبيعي يصعب أن يجتمع لديه التعصب والتفكير النقدي الحر في عقل واحد؛ لأن التفكير التعصبي يقع على النقيض تمامًا من التفكير النقدي. ومع ذلك يمكن للتفكير التعصبي في الأصولية الدينية أن يلتقي مع نمط آخر من التفكير التعصبي قائم فيما يُطلق عليه الأصولية العلمية (scientific fundamentalism)، وأقصد بها الاعتقاد المُفرط في المنهج العلمي القائم على القياس والتجريب والحقائق الموضوعية والاقتناع التام بإمكانية تطبيق هذا المنهج في جميع المجالات، والاعتماد المُفرط على المنطق الأرسطي في المقدمات التي تُفضي إلى نتائج بعينها. إنه تفكير حِرَفي يسير في خط مستقيم ذي بُعد واحد، ويميل إلى الثُّنائيات في رؤية العالم: إما أبيض، وإما أسود، مع أو ضد، ويؤمن بحتمية وظيفية للنسق أو البنية المكونة من أجزاء مترابطة. صاحب الأصولية العلمية يبدو مُنَظَّمًا في التفكير الخطِّي الذي يبدأ من نقطة ما لينتهي حتمًا إلى نقطة بعينها. هذا التفكير نتاج للوضعية المُفرطة التي تختزل العالم والوجود الإنساني في مجرد نسق يمكن تصميمه وفكُّه وتركيبه، ولهذا ينجذب الباحث ذو الأصولية الدينية إلى تلك الأصولية العلمية بشدَّة، ولا بأس من أن يستخدم الباحث المُتديِّن الإحصاءات والقياس والنماذج المُجرَّدة وكل قواعد التجريب بطريقة نمطية لإثبات حُجته. وهكذا ينمو التعصب المزدوج عبر انصهار الأصولية العلمية والأصولية الدينية معًا في عقلية واحدة مُتصالحة ومُنسجمة تمامًا مع ما قد يبدو مُتناقضًا.

ومن الطبيعي أن تلجأ الأصولية الدينية إلى العلم بقُوَّة وتُوظِّفه لأغراضها من خلال استقطاب نُخبة علمية لأسباب تتعلَّق بهيبة العلم في المجتمع

والتأثير الذي يحظى به مظهر العلم بخطابه وأدواته المنهجية في القياس والتجريب، والتي تجعل منه مصدر قُوَّة في تأكيد المكانة والهيبة والقدرة على الإقناع، وهذا ما تحتاج إليه الأصولية الدينية الحديثة لكي تُعزِّز من قُوَّتها وحُجَّتها في المجتمع؛ فالصورة الذهنية التقليدية عن رجال الدين الذين لا يعرفون من المعارف المُعاصرة شيئًا لم تعُد مقبولة لدى التنظيمات الدينية التي تنمو في قلب الطبقات المتوسطة بالمجتمعات العربية. ومع وجود تدفق هائل في المعرفة أصبحت المرجعية العلمية في الوجود الإنساني تهدد المرجعية الدينية ما لم يتصالحا أو يمتزجا معًا في قوالب فكرية مشتركة. لهذا اعتمدت جماعة الإخوان المسلمين على نخبة من المتخصصين في العلوم الطبيعية ليكونوا جزءًا لا يتجزَّأ من مظهرها وأداة رئيسية في تعزيز انتشارها وتأكيد وجودها المتميز في المجتمع.

وعلى مستوى أبنية التفكير فإن قادة الأصولية الدينية حين يُمارسون عملهم العلمي في الجامعات يبدو كل شيء في أدائهم مُنسجمًا مع مركزية العقيدة ومظهر السلوك العلمي. ولا تعارض بين هذا وذاك؛ لأن البنية العميقة في التفكير أصولية؛ فلا تأخذ من العلم سوى مظهره بما يُعزِّز وجودها واحترامها بين الناس. وفي هذه الحالة يتعيَّن ألا نفترض وجود صدام فكري بين عقلية نقدية نابعة من انشغال عميق بالبحث العلمي من ناحية، وعقلية أصولية مؤمنة بثوابت عقيدية من ناحية أخرى. وحين تتوغَّل الأصولية الدينية في مجتمع علمي يصعب أن تجتذب الأشخاص الأكثر تأثُّرًا بالتفكير النقدي، بل تجتذب فقط المخلصين لمبدأ الاعتقاد واليقين ولعلاقات الولاء

داخل الجماعة الدينية. وهؤلاء يكفيهم فقط أن يحققوا من العلم ما يُعزِّز مشروعهم الديني، ويتقلَّص ارتباطهم بالعلم إلى حدود مظهره فقط. ولهذا نُلاحظ أنهم مجتهدون في الحصول على الشهادات العلمية والترقية لتعزيز وجودهم المؤسسي فقط لا العلمي. ويندُر أن تجد من بين هؤلاء علماء مشهودًا لهم بالكفاءة والمكانة العلمية المرموقة دوليًّا، ولا تجد منهم حاصلين على جوائز علمية عالمية. ويكفي البحث في النشر الدولي عن إسهامات تلك النُّخبة العلمية المُتديِّنة لنجد أنه هزيل للغاية، وبعضهم تحوَّل إلى ممارسة نمط من الكتابة والخطابة التي تتخذ من مفردات العلم ومظهره السطحي أداة لها، فيما يُطلق عليه «العلم الزائف» (pseudoscience)، بحيث لا يمكن قبول نشر أي كتابات من هذا النوع في الدوريات العالمية. وبذلك تصبح النُّخبة العلمية داخل التنظيمات الدينية الأصولية مجرد ثوب علمي يُضفي بريقًا خادعًا على جسد مُفعم باليقين الإيديولوجي.

وهناك محاولات دائمة لاستخدام العلم في التَّديُّن والدعوة الإسلامية. والأمثلة نراها واضحة في محاولات أسلمة العلوم، والتأكيد على العلاقة الوثيقة بين العلم والدين، مُؤدَّاها أن كل ما أنجزه العلماء من بحوث واكتشافات كلها لها أساس ديني إسلامي، وبموجب ذلك ساد الاعتقاد أن القرآن ليس كتابًا في الدين فقط، بل هو أيضًا يحوي كل أسرار الطبيعة والكيمياء والأحياء والكون والحياة الإنسانية، قبل أن يتوصَّل العلماء إلى اكتشافاتهم ومعارفهم؛ بما يعني، ضمنيًّا، أن الدين يُغني عن العلم.

ولهذا ينبغي التخلص من التحالف بين الأصولية الدينية والأصولية العلمية

والخلط بين العلم والدين؛ فالعلم نظام من التفكير يقوم على الاحتمال والشك، وهذه من مقومات التقدم والتراكُم العلمي، بينما الدين يقوم على الاعتقاد واليقين، وهذه من مقومات ثبات العقيدة واستقرارها في نفوس المؤمنين بها. وإذا صحَّ تطابُق التفسير الديني مع التفسير العلمي الآن فلن نضمن أن يستمر هذا التطابق في المستقبل، حين تخرج نظريات وأبحاث ومُكتشفات جديدة تُثبت خطأ أي فكرة علمية أو نظرية علمية سادت من قبل وأيَّدها تفسير ديني ما.

6-2. الدنيا أولى بالاهتمام

أغلب الخطابات الدينية المُعاصرة تُركِّز على عالم الموت والآخرة ويوم القيامة والحساب والجنة والنار، وتغضُّ الطرف عن عالم الدنيا على اعتبار أنها زائلة، وهذه واحدة من علامات الذهول عن مقاصد الواقع، ولهذا تُغذِّي مشاعر الفقد عن الموت مشاعر للتدين متوافقة مع تلك الخطابات. الموت يستدعي دائمًا أحاديث الوعد والوعيد في الآخرة، وبذلك تفقد الخطابات الدينية المعاصرة الاهتمام بهموم البشر النفسية والاجتماعية والاقتصادية، وحاجتهم إلى السعادة الإنسانية. ويأتي ذلك من منطلق التفسير الحرفي السائد للآية القرآنية في سورة الأعلى التي تقول: «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ»[4]، ومن ثمَّ دعوة الناس إلى ترك الدنيا والإعراض عنها والزهد فيها.

وفي ضوء ذلك يقلُّ كثيرًا حديث الخطباء عن قيم الدنيا، كالإنجاز، والدِّقَّة في العمل، والابتكار... إلخ، على اعتبار أنها من شواغل دار الدنيا الزائلة.

وتذهب التفسيرات المتطرفة إلى حد القول إن الله لن يُحاسبنا يوم القيامة على ما تفوَّقنا فيه في الكيمياء والفيزياء والحواسب الآلية وتطبيقات البرمجة، بل سيُحاسبنا على ما قدَّمناه في دنيانا لآخرتنا. والنتيجة المترتبة على ذلك التفكير المتطرف عدم الاكتراث بالهموم الحياتية، وقضايا التنمية، وتحسين نوعية الحياة، والتمكين الاجتماعي والمشاركة المجتمعية، ومقاومة الفساد.

وحين أُشير إلى ضرورة وجود تفكير جديد يُعطي الأولوية للدنيا، فهذا يعني الحاجة لتفكير ديني نابض بالحياة مُعبِّر عن هموم وشواغل الناس، وأن ينتقل بنا من حديث النفس والشأن الشخصي إلى حديث الشأن العام لتعزيز الصالح العام، وألا يُوظِّف الهموم الاجتماعية المشتركة للسيطرة على المجال العام لصالح فئة ما على حساب الآخرين. ومن المهم أن يكون التفكير الديني الجديد مُتجاوبًا في لغته ومضمونه الفكري مع أولويات التنمية؛ فكيف يستقيم حال التعليم في بلد يُعاني من فجوة تعليمية كبيرة بين عدد الفصول الدراسية وعدد السكان في سن التعليم، بسبب الزيادة السكانية السنوية؟ ومن الغريب وجود 95 ألف مسجد أغلبها بُني بأموال التَّبرُّعات الخيرية، مقابل وجود 41 ألف مدرسة لا تستوعب الزيادة السكانية المتصاعدة من المواليد. مثل هذه المُفارقات بحاجة إلى تفكير ديني جديد للبحث عن فتاوى جديدة لحثِّ الناس على التبرُّعات في بناء مرافق عامة بدلًا من المساجد فقط، ودون أن يشعر المؤمنون بأنهم قصَّروا في دينهم ودُنياهم.

ومن المهم للتفكير الديني المشغول بأمور الدنيا أن يكون مُتسامحًا مع طبائع البشر، وألا يظل سيفًا مُصلتًا على رقاب البشر بالمُبالغة الشديدة في

التحريم والإفراط في الإفتاء. وينبغي للتفكير الديني المتصالح مع الدنيا أن يكون ليِّنًا، يعفو ويصفح ويستوعب البشر العُصاة قبل المؤمنين، وألا يُبالغ في آلية الإفتاء التي تمسُّ كل كبيرة وصغيرة في الحياة اليومية؛ ذلك أن التوسُّع في الإفتاء لا يمثل علامة إيجابية في التدين ولا الحياة الطبيعية، بل يمكن أن يُؤدِّي الانشغال المُفرط بالإفتاء في كل تفاصيل الحياة إلى جعل الدين أشبه بالقفص الحديدي الذي يحرم الشخص من القدرة على الحياة من ناحية، ويجعل الدين مشروعًا مستحيلًا في حياة البشر. وبهذا المعنى ينبغي للتفكير الديني الجديد أن يتجاوب مع مشاعر الناس وعواطفهم وآلامهم ومتاعبهم الحياتية، وألا يكون تفكيرًا مُتعاليًا في لُغته، غريبًا في مضمونه، كئيبًا في مشاعره. وعلى المُشتغلين بالشأن الديني، رجالًا أو نساءً، أن يُدركوا أن الدين لا يُطلب في ذاته، وإنما لكي يحقق غايات إنسانية حياتية جيدة.

3-6. الاحتواء الاجتماعي

تُواجه المجتمعات العربية في السنوات الأخيرة موجات عنيفة من الصراعات والحروب الأهلية بفعل الانقسامات الاجتماعية والسياسية. وتتغذَّى تلك الصراعات على مرجعيات في التفكير الديني تُؤجِّج نار التعصُّب والإبادة الجماعية لكل ما هو مُختلف دينيًّا حتى داخل المُنتمين للدين الواحد. ومن المُثير للتأمُّل أن الصراع العربي الإسرائيلي الذي طال أمده يتراجع الآن بقُوَّة لتحل محله موجات من الصراعات الدينية داخل بعض المجتمعات العربية ذاتها، وهذا يكشف لنا بوضوح عن وجود بنية من التفكير الديني العربي شديدة التَّعصُّب في النظرة للآخر؛ فالنساء مصدر للخطيئة والغواية، وأكثر

أهل النار من النساء، بحسب ما تُشير إلى ذلك بعض الخُطب الدينية، على الرغم من أن للنساء أدوارًا مهمة في الدعوة الدينية، كما أن كثيرًا من الخُطب الدينية تُشير إلى أن المُنتمين لديانات أو مذاهب أخرى هم من الكُفَّار، وقد تمتد روح التكفير لتشمل كل من لا يعترف بالأفكار الأصولية المُتشدِّدة.

ومن يُطالع كثيرًا من الخُطب الدينية المكتوبة يجد أن التفكير الديني مشغول بصراع أبدي مع الحضارة الغربية، وأن الإسلام مُستهدف بمؤامرات كونية من قلب الحضارة الغربية والديانات الأخرى، وعلى رأسها المسيحية واليهودية. وثمَّة نمط من التفكير الثأري في المعركة مع الآخر تُؤجِّجها نار العصبية الدينية[5] التي تستمدُّ مُقوِّماتها من المفهوم الخلدوني للعصبية القبلية القائمة على مُناصرة المُنتمين للقرابة العاصبة[6]، والنتيجة المترتبة على ذلك خطاب مظلومية دينية قائم على مظلومية تاريخية وحضارية مع الغرب. ويسعى كثير من التيارات الدينية إلى تعزيز هذا النمط من التفكير وإعادة إنتاج الشعور بالمظلومية السياسية في الداخل وتنشئة أجيال من المُتديِّنين عليها. وتُولِّد المظلومية الدينية مع الآخر، سواء في الداخل أو الخارج، قدرًا هائلًا من التصورات النمطية التعصبية التي تُغالي في تمجيد الذات الدينية مقابل إسقاط كل الصور السلبية على الآخر.

وفي مواجهة كل ذلك يتعيَّن على الفكر الديني الجديد التخلُّص من أوهام العلاقة بالآخر، وأن يتفاعل مع كل الناس بروح إنسانية خالصة. ويقتضي ذلك أن يكون التجديد قائمًا على بناء تفكير احتوائي (inclusive) يستوعب الجميع كشركاء في المكاسب والخسائر والمصير المشترك،

معًا «على الحلوة والمُرَّة» كما يقول المثل الشعبي المصري، ومعًا في الحقوق والواجبات، بلُغة المُواطنة، وإدماج الجميع في مجرى الحياة الإنسانية المشتركة والحصول على فرص عادلة في الحياة دون إقصاء أو تهميش. وهنا ينبغي أن نستعيد مفاهيم رأس المال الاجتماعي (social capital) في بناء علاقات رابطة (bonding) بين المُتماثلين في الانتماءات الاجتماعية والثقافية، وعلاقات أفقية عابرة (bridging)[7] لحدود الاختلاف في الانتماءات، وعلاقات رأسية واصلة (linking)[8] بين الأفراد وأُولي القُوَّة. ومن المهم أيضًا للتجديد أن يُؤسِّس لفكر ديني يبني جسور الثقة الاجتماعية (social trust)، التي تُعزِّز تدفُّق علاقات التبادل والتشبيك بين الناس دون توجُّس أو حذر، أو بما يحقق الصالح العام.

ومن شروط الفكر الديني الاحتوائي أن يُؤسِّس للمُصالحة والتعايش السلمي مع الاختلاف بدلًا من الصراعات الدموية الثأرية. والمُصالحة أداة سلمية لتسوية أي نزاعات تنشأ بين بعض الفئات في المجتمع الواحد، أو فيما بين المجتمعات الإنسانية. وتُعلِّمنا دروس الأنثروبولوجيا الاجتماعية أن وجود آليات للمُصالحة وتسوية المُنازعات يُمثِّل عنصرًا محوريًّا في تحقيق الاستقرار الاجتماعي وتطور المجتمعات، ذلك أن أنماط المجتمعات التي ضعفت، أو انقرضت وتلاشت، كان ذلك بفعل أسباب متعددة من بينها فقدان تلك المجتمعات آليات مؤسسية وقوية لفضِّ المُنازعات، مُعترف بها، وتحظى بالشرعية من الجميع.

وتُشير الدراسات السياسية والاستراتيجية إلى أن تراجع الصراعات والحروب

العالمية الكُبرى في العصر الحديث يُمثِّل علامة فارقة في تحقيق أقصى درجات التقدم والرَّفاه الإنساني على المستوى العالمي. وما حققته الإنسانية من مكاسب في التقدم على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في نوعية الحياة كان الأكبر في السنوات الخمسين الماضية بمُقتضى وجود آليات فعَّالة للتعايش السلمي وتسوية المُنازعات بالتفاوض داخل المجتمعات وفي العلاقات الدولية.

فالمُصالحة والتفاوض للتوصُّل إلى تسويات مجتمعية سلمية يمكن أن يُحقِّقا مكاسب اجتماعية وإنسانية تفوق ما يمكن أن تحققه الصراعات العنيفة لكل الأطراف، حتى ولو كانت المُصالحة غير مُتوازنة أو غير عادلة بالقدر الكافي لأي من أطراف النزاع؛ ففي ظل الصراع الدموي الكل خاسر على المدى البعيد، أما المُصالحة فإنها تُمثِّل اعترافًا وقبولًا مُتبادلًا وتسوية قائمة على حسابات عقلانية. وفي ضوء ذلك يتعيَّن على التفكير الديني الساعي إلى التجديد أن يتَّخذ من المُصالحة أولوية قُصوى بين الأطراف المختلفة والمُتصارعة لكي يُحقِّق الحياة الجيدة للجميع في سلام وأمان.

وحتى إذا تفاقمت الأزمات المُجتمعية، على التفكير الديني الجديد أن يتهيَّأ للتعامل مع هذه الظروف الاستثنائية بدعم الاحتواء. ففي إدارة الأزمات المرتبطة بالكوارث الطبيعية كالزلازل والحرائق، يعيش الناس حالة خوف مشوب بمشاعر قدرية يسهل التعامل معها ببثِّ روح العزيمة والصبر والاطمئنان. أما في الأزمات المجتمعية المُرتبطة بصراعات سياسية أو دينية أو صراعات على الموارد النادرة، يسود الإحساس بعدم اليقين ويمر الناس بحالة

شعورية سائلة يكتنفها الغموض وعدم الاستقرار[9]. وفي لحظات التَّحوُّل المُرتبطة بالأزمات المجتمعية يصبح الناس أكثر تأثُّرًا بالشائعات والتحريض والتطرف الهيستيرى الحادِّ. ولهذا يتعيَّن على الفكر الديني أن يستوعب هذا النوع من الأزمات بأن يُؤسِّس خطابًا لتعزيز الشعور باليقين والإجماع وتبصير الناس بحقيقة الأزمة وحدودها المشتركة التي يمكن أن تحرق الجميع ما لم يُتَكَاتَف لحلِّها.

وهذا يُذكِّرنا بخطايا الخطاب الديني في أثناء الفترة التي أعقبت 25 يناير 2011، وهي فترة شهدت أزمة مجتمعية حادَّة، وكان الخطاب الديني السائد وقتها مُتورِّطًا في إشعال الأزمة وغير قادر على الحياد. وكان الخطاب الديني عنصرًا مُؤثِّرًا بقُوَّة في تفاقُم الأزمة حتى انتهت تلك الفترة بفقدان الناس الثقة في رجال الدين، على الرغم من وصول الإخوان للحُكم. ولهذا يتعيَّن الأخذ بعين الاعتبار أن الخطاب الديني في أثناء الأزمات يجب أن يكون أداة تبصير لا أداة تشويش وغموض، وأن يكون أداة لتحقيق الإجماع واحتواء الفرقاء، لا أداة للتفرقة والتشرذم والانقسام وتأجيج الصراعات. ولن يحدث ذلك ما لم يكن خلف هذا المعنى رؤية فكرية دينية جديدة ومُتكاملة لتحقيق الاحتواء الاجتماعي.

ومن متطلبات تأسيس رؤية احتوائية في الفكر الديني فتح المجال العام أمام الجميع في العطاء الاجتماعي والمسؤوليات المجتمعية المُلقاة على عاتق كل فرد نحو مجتمعه. وكما أن الفكر الديني الجديد يُؤسِّس للعدل في عدم احتكار البعض للمزايا والحقوق أكثر من غيرهم، فإن النظرة الاحتوائية

عادلة أيضًا ولا تعترف باحتكار قلَّة من الناس لأن يكونوا مصدر العطاء. وعلى الرغم من أن العطاء والاهتمام بالشأن العام مبنيان على قدرات نفسية واجتماعية واقتصادية متفاوتة بين الناس، فإن النظرة الاحتوائية الخلَّاقة في التفكير الديني الجديد يمكن أن تُؤسِّس لعطاء يتَّسع لكل الجهود المخلصة في الخدمة العامة أو الصالح العام. ولا يكفي أن يكون المرء سياسيًّا أو متمتعًا بقدرات القيادة الكاريزمية والثراء أو الإبداع أو العلم والفكر كي يكون قادرًا على العمل من أجل قضية اجتماعية عامة، بل يمكن للتفكير الاحتوائي أن يُؤسِّس لمعنى للعطاء يتَّسع لكل الجهود حتى الأشد بساطةً، ويستوعب ذلك المفهوم الجميع في بوتقة من العطاء المجتمعي لتضم من يتبرَّع بأمواله، ومن يتبرَّع بعلمه أو فنِّه، ومن يتبرَّع بجُهده العضلي.

وقد يمتد هذا المعنى ليُؤسِّس بناء حلم مشترك يدركه الناس، ويؤمنون بأهميته في حياتهم، ويُقرُّون بضروة التضحية وترتيب الأولويات من أجله. هذا الحلم الذي يتشكَّل بالناس ومن أجلهم يمكن أن يُساهم في تعبئتهم بقدراتهم وطاقاتهم نحو مستقبل أفضل للجميع؛ فالحلم المشترك هو النسيج الذي يغزل خيوط الترابط والتواصل بين كل شخص وآخر وكل جماعة وأخرى لشحذ كل الطاقات الممكنة لتحقيق التغيُّر المنشود.

1. محتوى هذا الفصل هو خلاصة لمجموعة من المحاضرات أُلقيت على مجموعة من الدُّعاة في مكتبة الإسكندرية عام 2017 ضمن برنامج برعاية المكتبة يسعى لبناء قُدرات الدُّعاة من الشباب وأئمة المساجد بوزارة الأوقاف والأزهر. ولمكافحة صور التطرف في التفكير الديني لدى الدُّعاة والوعاظ وأئمة المساجد.
2. يُقصد بهذا المفهوم حالة من الغموض أو الارتباك الذي يحدث في المرحلة المتوسطة من شعائر المرور أو الطقوس rites التي يمر بها الشخص في حياته. وخلال التحول يفقد الشخص المكانة التي كان عليها دون أن تكتمل عملية انتقاله إلى المكانة الجديدة بعد اكتمال الطقوس التي يمر بها. ولهذا يشعر الشخص بالغموض والارتباك. وهذا ينطبق على مراحل التحول التي تمر بها المجتمعات. لمزيد من التفصيل انظر:
Turner, Victor, Roger D. Abrahams, and Alfred Harris. The ritual process: Structure and anti-structure. Routledge, 2017.
3. Rowland, Christopher, ed. The Cambridge companion to liberation theology. Cambridge University Press, 1999.. doi:10.1017/CCOL0521461448
4. الآية 17، والآية 18 من سورة الأعلى.
5. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. مركز دراسات الوحدة العربية, 1994.
6. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون. دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان, 2016.
7. Putnam, Robert D. Bowling alone: The collapse and revival of American community. Simon and Schuster, 2001.
8. Woolcock, Michael. "The place of social capital in understanding social and economic outcomes. Canadian Journal of Policy Research." (2001).
9. كتب عنها عالم الفولكلور أرنولد فان جينيب Arnold Van Gennep في أوائل القرن العشرين، وعالم الأنثروبولوجيا المعاصر فيكتور تيرنر Turner. انظر:
Van Gennep, Arnold. The rites of passage. Routledge, 2013.
Turner, Victor, Victor Witter Turner, and Turner Victor. The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual. Vol. 101. Cornell University Press, 1967.

الملاحق

أدلَّة العمل الميداني المُستخدمة في جمع بيانات

دراسة الشرع يحكم في البادية

الدليل الأوَّل

أسلمة المجتمع البدوي: التوجهات الدينية

(دليل عمل ميداني يُطبَّق على البدو)

المركز	.....			
القرية	.....			
القبيلة	.....			
البيانات الأساسية				
الاسم	.....			
النوع	ذكر	.....	أُنثى	.....
العُمر	.....			
التعليم	.....			
المهنة	.....			
المستوى الاقتصادي	.....			
الخلفية القبلية	.....			
الخلفية الدينية	.....			

التوجهات الدينية

1- ما مدى الاهتمام بالمعارف الدينية عمومًا؟ هل الاهتمام بالمعارف الدينية مُنتشر أم محدود؟ وفي أي الفئات بالتحديد؟

2- هل تشعر بأن معلوماتك الدينية كافية أم ناقصة؟ خاطئة أم صحيحة؟ كيف؟ ولماذا؟

3- من أين تحصل على معلوماتك الدينية؟

4- هل يختلف مصدر الحصول على هذه المعلومات باختلاف المواقف والموضوعات؟ كيف؟ ولماذا؟

5- ما أكثر المجالات التي تحرص على معرفة رأي الدين بشأنها؟ ولماذا؟

6- هل تحرص على حضور حلقات وخُطب دينية بالمساجد؟ كيف؟ ولماذا؟

7- من دفعك لحضور تلك الحلقات لأوَّل مرَّة؟ ومتى حدث ذلك؟ وكيف؟

8- هل غيَّرت الدروس الدينية في تلك الحلقات من أسلوب حياتك؟ كيف؟ ولماذا؟

9- صِف مشاعرك بعد حضور لقاء، أو حلقة دينية او خطبة دينية؟

10- هل تحرص على مُشاهدة بعض البرامج الدينية في التلفزيون بانتظام؟ ما هي؟ ولماذا؟

11- هل تحرص على الاستماع ومُشاهدة دروس بعض الدُّعاة على أشرطة كاسيت وفيديو وأسطوانات؟ ما هي؟ ولماذا؟

12- هل تحرص على مُتابعة المواقع الدينية على الإنترنت بانتظام؟ ما هي؟ ولماذا؟

13- هل تحرص على اقتناء وقراءة الكُتُب الدينية بانتظام؟ ما هي؟ ومن أين تحصل عليها؟ ولماذا الحرص على اقتنائها وقراءتها؟

14- هل تشعر بأن سلوكياتك تغيَّرت بفعل الثقافة الدينية التي حصلت عليها من تلك المصادر؟ كيف؟ ولماذا؟

15- هل تشعر بأن حياتك تغيَّرت بفعل مُداومة الاستماع إلى بعض الدُّعاة؟ من هم؟ وكيف؟ ولماذا؟ اذكر مواقف ومُمارسات مُحدَّدة تعكس ذلك.

الدليل الثاني

أسلمة المجتمع البدوي: أساليب فضِّ المُنازعات

(دليل عمل ميداني يُطبَّق على شيوخ البدو ورجال الدين)

المركز	.....			
القرية	.....			
القبيلة	.....			
البيانات الأساسية				
الاسم	.....			
النوع	ذكر	.....	أُنثى	.....
العُمر	.....			
التعليم	.....			
المهنة	.....			
المستوى الاقتصادي	.....			
الخلفية القبلية	.....			
الخلفية الدينية	.....			

أوَّلًا: اللجوء للمحاكم المدنية الرسمية

1- ما نظرة الناس للمحكمة والقضاء المدني عمومًا؟

2- هل يلجأ البدو عادةً إلى المحاكم لحل خلافاتهم؟ متى يحدث ذلك؟ ولماذا؟

3- ما أنواع المُنازعات التي تتطلَّب اللجوء إلى المحاكم؟ ولماذا؟

4- متى يُصبح اللجوء إلى المحاكم أمرًا لا مفرَّ منه؟ ولماذا؟ اذكر أمثلة.

5- هل هناك مزايا يمكن أن يُحقِّقها القضاء الرسمي في فضِّ المُنازعات؟ ما هي؟ ولماذا؟

6- هل هناك من البدو من يرفض اللجوء إلى القضاء المدني؟ من هم؟ ولماذا؟

7- هل لرجال الدين وبعض التيارات الدينية دور في الحد من اللجوء إلى المحاكم والقضاء الرسمي؟ كيف؟ ولماذا؟

8- ماذا يفعل الشخص الرَّافض للقضاء المدني حين يلجأ الخصم إلى المحكمة؟

9- هل هناك أضرار تنجم عن أحكام القضاء الرسمي؟ ما هي بالتفصيل؟

هل يتَّفق القضاء الرسمي في بعض أحكامه مع العُرف السائد بين البدو؟ وكيف؟

10- هل تتَّفق بعض أحكام القضاء المدني مع الشريعة الإسلامية؟ وكيف؟

في رأيك ما الجوانب غير الشرعية (أي غير المُتَّفقة مع الإسلام) في أحكام القضاء الرسمي؟ وكيف؟

ثانيًا: اللجوء للقضاء العُرفي

1- ما نظرة الناس حاليًا للقضاء العُرفي عمومًا؟

2- هل ما زال البدو يلجؤون إلى القضاء العُرفي لحل خلافاتهم مثلما كان الحال في الماضي؟ متى يحدث ذلك؟ ولماذا؟

3- هل بدأ العُرف يفقد دوره حاليًا في فضِّ المُنازعات؟ كيف؟ ولماذا؟

4- من الذين يميلون إلى القضاء العُرفي دائمًا لفضِّ المُنازعات؟

5- ما أنواع المُنازعات التي تتطلَّب اللجوء إلى القُضاة العُرفيين؟ ولماذا؟

6- متى يُصبح اللجوء إلى القُضاة العُرفيين أمرًا لا مفرَّ منه؟ ولماذا؟ اذكر أمثلة.

7- هل هناك مزايا يمكن أن يُحقِّقها القضاء العُرفي في فضِّ المُنازعات؟ ما هي؟ ولماذا؟

8- هل هناك من البدو من يرفض اللجوء إلى القضاء العُرفي ويتحدَّى سُلطة العُرف؟ من هم؟ ولماذا؟

9- هل أدَّى وجود طبقة من المُتعلِّمين إلى تقليل نفوذ العواقل، وبالتالي الإقلال من أهمية الأعراف البدوية؟ كيف؟ ولماذا؟

10- هل لرجال الدين وبعض التيارات الدينية دور في الحد من اللجوء إلى القضاء العُرفي؟ كيف؟ ولماذا؟

11- هل يتدخَّل بعض المسؤولين في الشأن البدوي بتشجيع اللجوء إلى القضاء البدوي؟ كيف؟ ولماذا؟ اذكر أمثلة حدثت.

12- هل يتدخَّل بعض المسؤولين في الحد من عقد جلسات المجالس العُرفية وتعطيل أحكام القضاء العُرفي؟ كيف؟ ولماذا؟ اذكر أمثلة حدثت.

13- ماذا يفعل الشخص الرَّافض للقضاء العُرفي حين يلجأ الخصم إلى القضاء العُرفي؟

14- هل هناك أضرار تنجم عن أحكام القضاء العُرفي، ما هي بالتفصيل؟

15- هل يتَّفق القضاء العُرفي في بعض أحكامه مع أحكام الشرع التي تستند إلى فتاوى دينية؟ وكيف؟

16- ما الجوانب غير الشرعية في العُرف؟

17- هل تتفق بعض أحكام القضاء العرفي مع أحكام القانون المدني؟ وكيف؟

18- في رأيك ما الجوانب غير الشرعية (أي غير المُتَّفقة مع الإسلام) في أحكام القضاء العُرفي؟ وكيف؟

19- اذكر خطوات إجراء التقاضي العُرفي بالصورة التي تُمارَس في الوقت الراهن؟

20- هل هناك تغيُّرات حدثت في نظام التقاضي العُرفي؟ ما هي؟ وما السبب؟ اذكر أمثلة من واقع مُنازعات حدثت.

21- هل يُلجأ إلى بعض الأحكام الشرعية خلال عملية التقاضي العُرفي؟ ما هي؟ ولماذا؟

ثالثًا: اللجوء للقضاء الشرعي

1- ما المقصود بالشرع؟ ومعنى القضاء الشرعي؟

2- هل يلجأ الناس حاليًا إلى السُّنِّية (رجال الدين) لحل خلافاتهم؟ كيف؟ ولماذا؟

3- ما نظرة الناس حاليًا لدور ومكانة السُّنِّية ورجال الدين في المجتمع عمومًا؟ ودورهم في حل المشكلات بصفة خاصة؟ ما مصادر قوتهم في نظر البدو؟

4- من الذين يميلون إلى الفتاوى في فضِّ المُنازعات فيما يُسمَّى الشرع؟

5- من الذين يُدافعون عن أهمية الشرع في فضِّ المُنازعات؟ وكيف؟

6- من الذي تقع عليه مسؤولية الإفتاء؟ ولماذا؟

7- ما أنواع المُنازعات التي تتطلَّب اللجوء إلى السُّنِّية (رجال الدين)؟ ولماذا؟

8- متى يُصبح اللجوء إلى السُّنِّية (رجال الدين) أمرًا لا مفرَّ منه؟ ولماذا؟ اذكر أمثلة.

9- هل هناك مزايا يمكن أن يُحقِّقها اللجوء إلى السُّنِّية (رجال الدين) في فضِّ المُنازعات؟ ما هي؟ ولماذا؟

10- هل هناك من البدو من يرفض اللجوء إلى السُّنِّية (رجال الدين) ويتحدَّى نفوذهم؟ من هم؟ ولماذا؟

11- هل أدَّى وجود تيارات إسلامية في المجتمع إلى تعزيز دور السُّنِّية (رجال الدين)، وبالتالي تزايُد أهمية الشرع في حياة البدو؟ كيف ولماذا؟

رابعًا: أسئلة تُضاف لرجال الدين

1- ماذا يفعل الشخص الرَّافض لفتاوى السُّنِّية (رجال الدين) حين يلجأ الخصم إلى الشرع طلبًا للفتوى لحلِّ النزاع؟

2- هل هناك أضرار تنجم عن أحكام القضاء الشرعي (فتاوى السُّنِّية أو رجال الدين)، وما هي بالتفصيل؟

3- من الذي يُهاجم الشرع وإطلاق الفتاوى لحلِّ المُنازعات؟

4- ما الجوانب غير العُرفية في الأحكام الشرعية؟

5- اذكر خطوات إجراء التقاضي الشرعي بالصورة التي تُمارَس في الوقت الراهن؟

6- متى يُلجأ إلى السُّنِّية في فضِّ المُنازعات؟ وكيف؟

7- هل يُبادر السُّنِّية بالتدخل في فضِّ النزاع؟ متى يحدث ذلك؟ وكيف؟

8- ما معنى المشورة الشرعية؟ ومتى يُلجأ إليها؟ ومن الذين يقع على عاتقهم تقديمها؟

9- كيف تتم التحقيقات الشرعية؟ المكان والزمان والمشاركون وخطوات التحقيق بين الأطراف المُتنازعة؟

10- هل يتم إشراك العواقل في أثناء التحقيقات؟ كيف؟ ولماذا؟

11- هل يُلجأ إلى فحوص طبية في حالة النزاع بسبب إصابة جسدية ما؟ وكيف يتم ذلك؟ ولماذا؟

12- هل يُلجأ إلى فتاوى من خارج المُجتمع البدوي؟ كيف؟ ولماذا؟ اذكر أمثلة.

13- ماذا يحدث إذا ظل الخلاف قائمًا بعد الفتوى حول مضمونها؟

14- كيف تُنفَّذ أحكام الفتاوى؟ وما ضمانات تنفيذ تلك الأحكام؟ اذكر أمثلة.

15- هل للعواقل دور في تنفيذ أحكام الشرع؟ كيف؟ اذكر أمثلة؟

16- هل يُؤثِّر العواقل في الحيلولة دون تنفيذ أحكام الشرع؟ كيف؟ اذكر أمثلة.

17- من الذين يُقاومون دور السُّنِّية ورجال الدين في فضِّ المُنازعات؟ وكيف يتجاوب رجال الدين مع تلك الصعوبات؟

18- ما الأساليب التي يلجأ إليها السُّنِّية (رجال الدين) في الترويج لما يُسمَّى القضاء الشرعي أو حُكم الشرع؟

19- هل يتدخَّل بعض المسؤولين في الشأن البدوي بتشجيع اللجوء إلى القضاء البدوي للحد من دور السُّنِّية (رجال الدين) في فضِّ المُنازعات؟ كيف؟ ولماذا؟ اذكر أمثلة حدثت.

20- هل يتدخَّل بعض المسؤولين في الحد من عقد جلسات الشرع التي يعقدها السُّنِّية (رجال الدين) لتعطيل أحكام القضاء الشرعي؟ كيف؟ ولماذا؟ اذكر أمثلة حدثت.

خامسًا: الفتاوى

1- ما معنى الفتوى؟ وإلى أي مدى تختلف عن أحكام العُرف؟ كيف؟ ولماذا؟

2- ما مدى الحاجة للفتاوى في الحياة البدوية؟

3- لماذا اللجوء للفتوى مهم في الحياة؟

4- من الذين يدعون إلى أهمية الفتاوى في الحياة؟

5- ما الفئات الأكثر ميلًا إلى اللجوء إلى الفتوى؟ ولماذا؟

6- متى يُلجأ إليها؟ ما المواقف التي يُلجأ فيها للفتوى؟

7- ما مصادر الحصول على الفتوى؟ ومَن الموثوق في فتواهم؟ ولماذا؟

8- هل يختلف مصدر الفتوى باختلاف المواقف التي تقتضي الإفتاء؟

9- هل يحدث أن تصدر فتاوى المُعاملات اليومية من خلال شيوخ محلِّيين؟

10- ما المصادر غير الموثوق فيها للفتوى؟ ولماذا؟

11- هل يمكن أن يحدث تضارُب في الفتاوى؟ اذكر أمثلة.

12- ماذا يفعل البدو حين يُواجهون تضارُبًا في الفتاوى؟ هل يختار البدوي ما يُناسبه؟ أم تُفرض عليه فتاوى بعينها؟ كيف؟ ولماذا؟

13- كيف يُنفَّذ مضمون الفتوى؟

14- هل سبق لأشخاص أن طلبوا فتوى ثم عدلوا عنها ولجأوا إلى أحكام عُرفية؟ ولماذا؟

15- هل هناك أشخاص بين العواقل يُقاومون الإفتاء؟ ولماذا يُقاومون؟ وما وسائل المُقاومة؟ وكيف يتعامل الإسلاميون مع هذا النوع من المُقاومة؟

16- ما مُواصفات الشخص المُؤهَّل للإفتاء؟

17- هل يحرص البدو على أن تكون حياتهم ذات طابع إسلامي؟

18- هل هناك فروق بين حياة البداوة والإسلام؟ وما هي؟

19- أيُّهما يُفضِّل الشخص: أن يكون بدويًّا أم مُسلمًا؟ أم كلاهما؟ ولماذا؟

20- اذكر أمثلة لمُاراسات في الحياة اليومية تغيَّرت بفعل فتاوى مُعيَّنة، كيف؟ ولماذا؟

منشورات بتانة
٢٠١٩