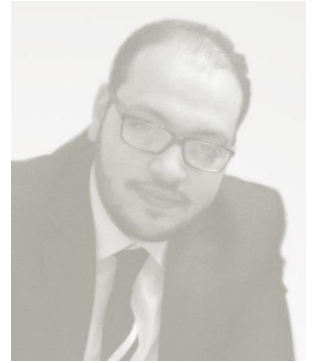




الوسطية كأيدولوجيا:

دور الأزهر في نشوء القومية المصرية



مصطفى عبد الظاهر

كاتب وباحث مصري

٢٠١٤/١١/٢٤

مقدمة

تناقش هذه الورقة الدور السياسي والقانوني والاجتماعي لعلماء الشريعة الإسلامية في مصر قبل عهد محمد علي مقارنةً بنفس الدور لعلماء الشريعة في العصر الوسيط ربطاً بالانتماء إلى تقليد دستوري واحد هو التقليد الدستوري الإسلامي الكلاسيكي، ثم تنتقل إلى مناقشة التأثير البنيوي الذي أدت إليه "ميكروفيزيائية" السلطة الحديثة على دور العلماء في مصر من بعد حكم محمد علي بكل التطورات التي شهدتها بنية الدولة القومية الحديثة التي أرسيت دعائمها مع ترتيبات اللورد كرومر وتشريعات دولة يوليو .

وكيف استهلكت "الوسطية" كنسق ديني داخل تركيبة القومية المصرية كجماعة سياسية متخيلة وتحولها لأيدولوجيا بتفكيك الأسس المفهومية والعملية التي أدت لتمحورها لتشكيل "هوية" متصلة بالنسيج الداخلي التي اختارته القومية لنفسها ، وكيف تأثر المنهج الأزهري الديني بتصاعد القطيعة المعرفية التي أحدثتها التيارات الإسلامية الناشئة بعد سقوط الخلافة العثمانية في بداية القرن العشرين مع التراث الإسلامي بشقيه الأصولي والكلامي ، وكيف أدى ذلك إلى تكون أيدولوجية حقيقية للأزهر استخدمتها الدولة في كأداة من أدواتها في كل حروبها على مستوى الهوية وإنتاج المعنى .

وتعاود من خلال هذا التحليل طرح إشكال الانسداد المعرفي الذي تعانیه العلوم الشرعية الإسلامية – والأصولية خاصة – من خلال تفكيك بنية تطورها في العصر الحديث بشقيها المعرفي والسياسي والفلسفي .

في الدور السياسي والقانوني لعلماء الشريعة في العصر الوسيط وحتى حكم محمد علي:

ارتبط الأزهر منذ نشأته وعلى طول تاريخه بالتاريخ السياسي للمجتمع المصري، فكان لعلماء الشريعة منذ الدولة الأيوبية إلى عهد محمد علي دور كبير في صناعة الأحداث السياسية؛ من تولية للحكام، والوساطة بين الجمهور وبين الحكام بجوار أدوارهم الدينية. وانغمس علماء الدين في مجريات الحياة السياسية؛ نظراً لموقعهم كطبقة مثقفة مؤتمنة من الجمهور، هذه المكانة التي بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر في الفترة ما بين العقود الأخيرة من عصر المماليك وبداية إمساك محمد علي بزمام السلطة^٢.

^١ د. عبد العزيز الشناوي، الأزهر جامعاً وجامعة، الهيئة العامة للكتاب، الجزء الثاني، ص ١٧٥ وما بعدها.

^٢ د. عفاف لطفى السيد، العلماء ودورهم في مصر مطالع القرن التاسع عشر، مجلة الاجتهاد، العدد الرابع عام ١٩٨٩، ص ٢١٥.

وعلى الخلاف الواضح بين المؤرخين في دور الأزهرة بالتحديد من حيث جدواه في ردع الحكام أو إجبارهم على تغيير بعض قراراتهم، فإن الذي نراه بنظرة عامة على الدور الاجتماعي والسياسي والقانوني في التقليد الدستور الإسلامي الكلاسيكي كان دوراً يتخطى حدود أدوارهم الدينية التقليدية، حتى إن المؤرخ الماركسي هادي العلوي في معرض كلامه عن دورهم، من بعد فترة الخلفاء الأربعة الأول، في تجريم التعذيب الجسدي، واعتبارهم ذلك مخالفة صريحة للشرع لا سيما في الجرائم السياسية والجرائم التي تمس شخص الحاكم، وأنهم اهتموا بذلك وعارضوه بحكم اختصاصهم ك"رجال قانون"، يصفهم بأنهم: "قاموا بدور منظمات حقوق الإنسان، ولو أنهم أخفقوا مثلها في صد هذه الموجة الجنونية التي لا زالت تعصف بكثير من البلدان"^٣.

ويؤكد ذلك أيضاً ما استنتجه القانوني الأمريكي "نوح فيلدمان" من تحليله للبنية السياسية للخلافة الإسلامية في العصر الوسيط والحديث، فيرى أنه قد: "كانت للعلماء قدرة كبيرة للإبقاء على الحاكم في حدود الشرع. وكانت هذه السلطة مستمدة من الحقائق السياسية للخلافة في العالم الإسلامي الوسيط، وهي حقائق حددت رفض العلماء دستورياً للخلافة الوراثية المباشرة وتحددت به"^٤.

ويُعَدُّ هذا الترتيب الدقيق على قدر كبير من الأهمية لفهم توازن السلطات بين علماء الشريعة والحكام، فقد كان بعض دارسي الدستور الإسلامي الكلاسيكي من المستشرقين، ومتهم منتجمي وات^٥، يقولون بأنه لم يكن في استطاعة العلماء أعمال رقابة كبيرة على الحاكم لأن الخليفة كانت بيده سلطة تعيين القضاة وعزلهم، إلا أن هذا التحليل لا يأخذ دقة العلاقات بين السلطات في دولة دستورية في الحسبان، فمن النادر أن يُمكن أي دستور القضاة أو أي فاعل اجتماعي غير حكومي آخر من إرغام سلطة تنفيذية تتحكم في وسائل القوة على الخضوع، فعلى مستوى الممارسة "كما يعرف أي مؤرخ للإسلام"^٦ نادراً ما نجح العلماء في كبح جماح السلطة، إلا أن الحكام كانوا دائماً في حاجة ماسة لإضفاء شرعية دينية على حكمهم من قبل العلماء كمتحدثين حصريين باسم الشرع أمام النزاعات التي عجت بها القرون الوسطى وخاصة في مسألة "الأهلية والأحقية" في الخلافة، الأمر الذي أدى لمكانة عظيمة وغير مسبوقه للعلماء كجماعة واثقة حددت نفسها وتقاليدها وأعرافها بنفسها، تتحكم في الشرع وفق قواعد راسخة ومحددة بشكل صارم، وفي الإفتاء للشؤون العامة ولل قضاء وفق قواعد

^٣ هادي العلوي، من تاريخ التعذيب في الإسلام، دار المدى، ط٤، ص٤٦.

^٤ نوح فيلدمان، سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، الشبكة العربية للأبحاث، ترجمة الطاهر بوساحية، ص ٦٩.

^٥ مونتجمري وات، الفكر السياسي الإسلامي، دار الحداثة، ط ٢٠٠٢، ص ٧٠ وما بعدها.

^٦ نوح فيلدمان، مرجع سابق، ص ٦٨، حاشية ٢١.

وأعراف خاصة منفصلة تمام الانفصال عن الإرادة السياسية للحكام، وإن قاموا بتعيين القضاة، إلا أن آليات القضاء وتفسير الشريعة كانت تنحصر بين يدي الفقهاء دون سواهم.

أما بخصوص الأزهر، فلا يختلف دوره كثيراً عن دور سابقه من العلماء في كل أنحاء العالم الإسلامي، فقد كانت السلطة قبيل حكم محمد علي حكرًا على طبقتين من المجتمع، هم العسكر والعلماء؛ العسكر بحملهم للسلاح وجنهم للضرائب وتنظيمهم لأمر الدولة، والعلماء كوسيط بين الجمهور وبين الحكام كنتيجة لمكانة الدين عند الناس في هذا الوقت، وانحصار المعرفة الدينية فيهم والتي استمد حكم الحكام أنفسهم سلطته منها؛ إذ كان الدين هو المنظومة الرمزية الأكثر تأثيراً على علاقات الهوية والمعنى عند المصريين، وكان المجتمع آنذاك في صورة بسيطة لم تدخله السلطة أو الدولة بالشكل الغربي كما نعرفها اليوم، فكان عالم الدين هو القاضي وهو الذي يعطي للحاكم شرعيته. وإن كانت حادثة عزل الحاكم من قبل العلماء لم تتكرر كثيراً، إلا أن العلماء كانوا يقومون بحركات احتجاجية متعددة عند رفع الضرائب أو الأسعار أو المخالفات الصارخة للشريعة الإسلامية، حتى بلغ دورهم ذروته في آخر أيام المماليك؛ والذين كانوا على علاقة طيبة بالعلماء لفترات طويلة، وكان العلماء يصاهرونهم ويعلمونهم أمور الدين ويشدون من أركان ملكهم، حتى إن بعض العلماء كان له مماليكه، وكان المماليك يطلقون أيديهم في أمور الدولة والتعليم ويأخذون منهم المشورة والتبريكات، ويسألونهم الدعاء أو قراءة "البخاري"^٧ بنية قضاء الحاجة. فكان شيخ الأزهر وقضاة المذاهب الأربعة ونقيب الأشراف هم أهم الشخصيات السياسية في هذه المرحلة، والذين ضاقوا ذرعاً بأفعال المماليك في أواخر أيامهم حتى الحملة الفرنسية، ولم يكن أمامهم خيار أفضل^٨، حتى إن الشيخ الدرديري، وهو من علماء المالكية، والذي لم يكن صاحب منصب رسمي قد اقترح على الناس "نهب" بيوت المماليك "فإما النصر وإما الشهادة" كرد على نهب المماليك بقيادة حسين بك لمنزل شيخ الطريقة البيومية الصوفية، لولا تدخل أغا الانكشارية لديه وتسوية الأمر مع حسين بك كما يروي الجبرتي.

والحدث الأكثر دلالة على قوة العلماء ومكانتهم في هذه الفترة هو عزل الوالي العثماني دون العودة للمماليك، ودون استخدامهم كما جرت العادة في مصر لخلع الحاكم والعودة لديوان المماليك، فقد ضعفت الروابط بين العلماء وبين المماليك كثيراً، حتى إن عمر مكرم نقيب الأشراف قد أشرف بنفسه على تجهيز رجال من العامة بمساعدة رئيس طائفة بائعي الخضار

^٧ كانت مجالس علماء الأزهر لقراءة صحيح البخاري بنية قضاء الحاجة عادة يداومون عليها بطلب الحكام كدعم لهم في حروبهم أو شداوندتهم، واستمرت حتى مع محمد علي وابنه إبراهيم في معركته ضد الحركة الوهابية في بلاد الحجاز، يُنظر في ذلك، العلماء ودورهم في مصر مطلع القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

^٨ المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

^٩ المصدر نفسه، ص ٢٢٥، نقلاً عن الجبرتي في عجائب الآثار.



- حسب رواية نقولا الترك^{١٠} - لعزل الوالي العثماني من منصبه، في ظل عدم قدرة قوات محمد علي نفسها على إنفاذ هذا الانقلاب، وعاش العلماء حالة عظيمة من النشوة بعد نجاح حركتهم، وتقرّب لهم محمد علي بشئى الوسائل حتى يحصل على دعمهم لتعيينه والياً على مصر.

فمن هذه الأمثلة نكتشف أن طبيعة السلطة في مصر قبل محمد علي كانت في صورة غير ساكنة، أو انضباطية، ولا تُمارس دورها الأكبر من خلال المؤسسات التنظيمية المعتادة، بل من خلال الانقياد الطوعي من الجمهور، وكان الدور الأكبر في إدارة شؤون المجتمع للمجتمع نفسه المكوّن من مجموعات متلاحمة ومنظمة داخلياً وبعيدة بشكل كبير عن السلطة المركزية، المجتمع الذي تُظللّه سلطة الدين الرمزية بشكل كبير نتيجة لطبيعته، إلا أنها لم تكن سلطة مركزية بأي شكل من الأشكال، وعلى الجانب الآخر لم يكن الأزهر كياناً ساكناً أيضاً، أو مؤسسة ذات طابع ثابت-إن كان هناك مفهوم قار للمؤسسة في الأصل-، وهذا لا ينفي أن الأزهر كانت له أعرافه الخاصة وقواعده وطرقه في ترقية العلماء وتنصيب المفتين والقضاة.

أزهر ما بعد السلطة

تغيّر الوضع مع قدوم محمد علي الذي لم يكن ليعين والياً على مصر إلا بتزكية العلماء له لدى الباب العالي، فارتبطت مصالحهم به^{١١} لمدة ثلاث سنوات حتى عام ١٨٠٩، حتى بدأ فرض الضرائب عليهم بعد أن كان من العرف استثناءهم منها، ليمول مشاريع دولته، ومع تفككهم ونشوب الضغائن بينهم، الأمر الذي انتهى في سلسلة متصاعدة من الأحداث إلى نفي عمر مكرم نقيب الأشراف إلى دمياط، الذي قوبل بصمت من بقية العلماء، وبعد ذلك تصفية الزعامة الأزهرية كواسطة بين الشعب والسلطة، وكطبقة عليا في المجتمع، حلّ محلها موظفو دولة محمد علي الحديثة بوزاراتها ومجالسها المحلية ومصالحها ومستشاريها الأوروبيين وسلطتها المركزية، فلم يكن انحسار دور العلماء نتيجة لسيطرة محمد علي عليهم أو لقوة نفوذه، فقد تعرّضوا من قبل من هم مثله من الحكام، واستطاعوا أن ينظموا صفوفهم ويحافظوا على

^{١٠} المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

^{١١} الشناوي، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

^{١٢} ويذكرها أن الشيخ الشراوي هو الذي ألبس محمد علي "العباءة" بنفسه، كتقليد يرمز إلى أن السياسي لا بد له من "مفوض" ديني.



مصالحهم، إلا أن طبيعة السلطة الجديدة التي استحدثها محمد علي على نسق السلطة كانت السبب الرئيسي^{١٣} في ضعف دور العلماء وفقدانهم لدورهم كطبقة عليا مثقفة.

إن طبيعة السلطة الحديثة، لا تتعلق فقط بالهيمنة المادية على نشاطات الأفراد عن طريق التنظيم والقمع والمنع والتقنين والعقاب والتنظيم، ولكن تمتد أيضاً إلى مستوى تشكيل هويات الأفراد وإعادة إنتاجهم كأجساد سياسية مدجّنة طيّعة، إنها تنتج وتعيد إنتاج الأجساد بشكل سلطوي، بتفويضها كبؤر لإعادة الإنتاج، كما يقول هاشم صالح: "إنها تشكّل بؤراً سلطوية يدعم بعضها بعضاً وتغطي جسد المجتمع من أقصاه إلى أقصاه، وفيها تمر الجماهير أرواحاً وأجساداً لكي تصبح مدجّنة طيّعة سهلة الانقياد (...). هذه البؤر هي: العائلة والمدرسة والثكنة العسكرية والمعمل واحتمالات السجن"^{١٤}، فيكون في هذه العملية كل جسد اجتماعي - الجسد كحامل للذاكرة السياسية ومنتج لخطاب السلطة هوياتياً يكون في نفس الوقت فاعلاً مفوضاً في إعادة إنتاج خطابها وإعادة إنتاج^{١٥} الأجساد الأخرى التي تقع في حيز تعامل مباشر معه، ففعل إعادة الإنتاج هنا ليس فعلاً ميكانيكياً بنويماً، بل هو فعل علائقي، مرتبط ارتباطاً أصيلاً بإرادة الفاعلين الاجتماعيين^{١٦}، إلا أنهم أنفسهم جزء من دائرة السلطة ولا يمكنهم الانفلات من خطابها؛ لأنها جزء من هوياتهم المكتسبة. فتصبح بذلك طاعة أوامر الدول والانقياد لقوانينها ولوائحها حالة لا إرادية، كما يقول عبد الله العروي: "تواجهنا الدولة أول ماتواجهنا كأدلوجة، أي كفكرة مسبقة، كمعطى بديهي، يطلب منا أن نقبله بلا نقاش، كما نقبل خِلقتنا وحاجتنا إلى الأكل والنوم واتكالتنا على الأهل والعشيرة"^{١٧}.

هذا بالضبط ما حدث مع الأزهر، والذي نفهمه من خلال العرض التاريخي السابق، فكان يمكن فهم مسيطرة العلماء لمصالح السلطة "ماركسياً" من خلال استدعاء علاقات الاستغلال والمنفعة المادية الاقتصادية، إلا أنه في أغلب الحالات منذ عصر محمد علي - وهو أمر يحتاج لمسح تاريخي دقيق - إلى ثورة يناير، نجد أنه ليس هناك أية مصلحة مادية يمكن أن يجنيها علماء الأزهر الذي أصبح رسمياً من وراء دعم السلطة، فالأهم هنا هو الآلية التي تمارس السلطة بها عملها، لا أسماء الأشخاص الذين تواطؤوا على دعمها أو ظروفهم. فقد حدثت

^{١٣} تذهب د.عفاف لطفى السيد لهذا الرأي بخصوص عهد محمد علي في مرجع سابق، ص ٢٣٦، ويقر أيضاً تيموثي ميتشل هذا السبب في كتابه: "استعمار مصر" بخصوص عهد الاحتلال البريطاني، والذي انحسر فيه دور المجتمع لصالح ترتيب اللورد كرومر الإدارية المركزية. استعمار مصر، ص ١٧٠، طبعة مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٢، ترجمة بشير السباعي وأحمد حسان. الأمر الذي بلغ ذروته مع استخدام جمال عبد الناصر للأزهر كأداة لمواجهة المعارضة الدينية والإخوان المسلمين، بوضعه لقانون الأزهر كمؤسسة لا تنفصل عن كيان الدولة، وفي ذلك يمكن مراجعة كتاب شريف يونس: "نداء الشعب"، ص ٥٥٧ وما بعدها، دار الشروق.

^{١٤} فيلسوف القاعدة الثامنة، هاشم صالح، مجلة الكرمل، عدد ١٣/١٩٨٤، ص ٤٦

^{١٥} بيير بورديو في: الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، ط ٢٠٠٧، ص ٤٧ وما بعدها.

^{١٦} يمكن الاستزادة عن هذه الفكرة من: "نحو علم ممارسة اجتماعي: بنية سوسيولوجيا بورديو ومنطقها"، لويك ج.د. فاك، ترجمة أحمد حسان، مجلة فصول، المجلد الخامس عشر، عدد ٤/١٩٩٧، ص ١٧٧.

^{١٧} عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط ٢٠١١، المركز الثقافي العربي، ص ٦.

قطيعة معرفية وعملية في تاريخ هذا الكيان تحول بعدها إلى بؤرة من بؤر إعادة إنتاج السلطة على مستوى العلاقات الهوياتية، مثله مثل التجنيد الإلزامي و المدارس و الإعلام، وتخلى فيها عن دوره في دعم الجمهور والتوسط لصالحهم، والذي يفسر البون الشاسع بين رد فعل العلماء على الحملة الفرنسية، في عصر ما قبل الدولة، ورد فعلهم الذي لا يكاد يذكر على الاحتلال البريطاني مع استمراره لفترة أطول كثيراً من الحملة الفرنسية، ثم دورهم الآخذ في الهبوط من هذا الوقت حتى أيامنا هذه.

فبعد أن كان الدين هو المنظومة الرمزية الأقوى في المجتمع، أصبح عنصراً من عناصر منظومة السلطة، وأداة من أدوات الانضباطية، وهو ما يفسر أيضاً حالة الانسداد التي يعانيها التعليم الأزهرى منذ بدء النظام المزدوج في التعليم الذي أقره محمد علي^{١٨}، فصارت العلوم الشرعية ببنيتها (الشافعية فقهاً؛ الأشعرية اعتقاداً؛ الصوفية السنية سلوكاً) عنصراً داخلياً أيضاً من عناصر هذا النظام الرمزي، وأداة من أدوات تطويره لخطابه السلطوي العلمي، وفي نفس الوقت فهو عامل من عوامل تترسه على نفسه، وتأسيسه لرأسماله الرمزي الجديد، والذي يتجلى علمياً في احتكار التعليم الديني والحفاظ على التراث والذي أدى بدوره إلى كهنوتية علمية وانسداد في تطور العلوم الشرعية لتواكب متطلبات الناس عبر الزمن، ويتجلى سياسياً واجتماعياً كجزء من الأيديولوجيا القومية التي تعتمد على السلطة في خطتها كمبرر للهمينة والاستبداد.

في الوسطية: الأزهر كأداة من أدوات المخيال القومي

وعلى ذلك، فإن رأس المال الرمزي الذي يملكه الأزهر فيما بعد انضمامه لترسانة أدوات السلطة الدولية، يعمل على شقين بالتوازي؛ الشق الأول هو سلطة المعرفة الدينية والتي يستخدمها ويطورها من أجل الحفاظ على بقائه، والتي تحافظ على تقاليد وتراث المؤسسة وتحفظ وجودها ونسق تعليمها بإزاء الآراء الدينية الأخرى، والشق الثاني هو أداة من أدوات الحفاظ على الروح القومية. فإذا سايرنا بينديكت أندرسن في أطروحته حول أصل القومية، نجد أنه يعرفها على أنها: "جماعة سياسية متخيلة، حيث يشمل التخيل أنها محددة وسيدة أصلاً"^{١٩}، ويرى أنه مما يجعل الأمور أسهل أن نتعامل مع القومية على أنها من قبيل "القرابة"

^{١٨} المنشاوي، مرجع سابق، ص ٤١٩.

^{١٩} بينديكت أندرسن، الجماعات المتخيلة، ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة، ط ٢٠٠٩، ص ٢٦.



و"الدين"، لا "الليبرالية" أو "الفاشية". فالأمم بالنسبة له لا تخترع شعورها القومي من العدم، ولكن هي حالة من اليقظة أو الوعي التام المحدد بذاتها، عن طريق أدوات هي التعداد والخرطة والمتحف^{٢٠}، تكون هي أدوات التخيل، وتشكل هذه الأدوات في مرحلة عميقة جداً الحالة القومية الوجدانية^{٢١} كاتتماء فكري وثقافي ووجداني لجماعة متخيلة، والذي يشكل هوية أفراد المجتمع تدريجياً بعد ذلك ويوطنها على التماهي مع طاعة الدولة.

يرى أندرسن أن القومية لا ينبغي أن تُفهم عبر ربطها بالأيديولوجيات السياسية المتبناة بوعي، بل عبر ربطها بالمنظومات الثقافية الكبرى التي سبقتها، والتي ظهرت للوجود انطلاقاً منها وضدها في آن معاً.

فكان يجب أن تحدث تغييرات أساسية في ثلاثة تصورات/ منظومات ثقافية كي يمكن تخيل الجماعة القومية، هي "الملكية السلالية" و"إدراك الزمن" و"الجماعة الدينية"، وهذا العامل الأخير الذي يهمننا هنا، فبالفعل كان تماسك الجماعة الدينية يشكّل أحد أكبر العوائق أمام إمكانية تخيل الأمة ونشوء القومية؛ ذلك أنها تمدّ أعضائها بتصوّر قوي متماسك عن العالم.

لكن الأمر مختلف في حالة القومية المصرية التي استخدمت نمط التدين الذي يقدمه الأزهر كأحد عوامل تحديد ذاتها وانتشارها، وذلك كان بطريقتين، أولهما: تحويل الشريعة من نظريات ومبادئ يتم الكشف عنها بالمجهود المباشر من القاضي في المسائل القانونية، إلى مجموعة من القواعد المكتوبة التي يمكن الاطلاع عليها في تقنين، الأمر الذي أنهى على صعيد آخر دور العلماء الاجتماعي وتفادي الحاجة التقليدية إليهم، مع وجود مشروعات مثل "مجلة الأحكام العدلية" في الدولة العثمانية، وقانون الأحوال الشخصية الذي وضعه محمد قنديل باشا في مصر، تم استبدال القاضي كمصدر لتفسير الشريعة بقانون مكتوب يزداد التوسع في الاعتماد عليه مع مرور الوقت حتى إلغاء المحاكم الشرعية وضم الأحوال الشخصية إلى القانون المدني، وإحالة مهمة الحكم في المسائل الشرعية إلى موظفين متعلمين مدنياً بدلاً عن القضاء الشرعي.

وثانيهما: تحول "الوسطية" إلى أيديولوجيا، والأيديولوجي هنا لا يمثل نسقاً يعي العالم ويتبنى تفسيرات للظواهر الاجتماعية، ولكن كاتتماء فكري وثقافي ووجداني أيضاً، فنسق التدين الذي يقدمه الأزهر والذي ينعت "بالوسطية" ليس إلا مصطنعاً من مصطنعات الاجتماع مثله مثل

^{٢٠} لمزيد من التفصيل في هذا الشأن، المرجع نفسه، ص ١٧٩ وما بعدها.

^{٢١} والتي تفرق عن الأيديولوجيا القومية في أنها لا تملك وجهة نظر خاصة عن العالم أو المشكلات الاجتماعية، لمزيد من التفصيل مقدمة دعزمي بإشارة للكتاب نفسه، ص ٣٥.



القومية، والتي يشترك معها في الحداثة الموضوعية التي تبدو عليها في أعين المؤرخ، وفي القدم الذاتي المتعالي فوق التاريخ في أعين القوميين - والوسطيين هنا - فتبدو الوسطية كمفهوم ساكن متعال، ليس له بداية، ولم يمر بأي مراحل تطور، نتيجة لقرآنية المصطلح نفسه، إلا أن دلالاته قد اختلفت تماما في العصر الحديث^{٢٢}، حتى إنه لا يمكن الحصول على تعريف واضح لها أو ما تمثله ويكتنفها الغموض الجوهرى وتمتع بإمكانية كبيرة للتدهور تصل إلى حد التهافت، بل والتأسيس لكليهما.

وخاصة مع القطيعة المعرفية التي تمت مع العلوم الشرعية بشكلها ونسقتها القديم التراثي بواسطة تيارات التجديد التفكير الديني والصحة الإسلامية قبيل سقوط الخلافة العثمانية، والتي يمكن أن نؤرخ لها من أعمال الإمام محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، الذي أسس لتضخيم مفهوم "المصلحة"^{٢٣} كمقولة فقهية وفلسفية تغني عن النظريات الشرعية التي صاغها المجتهدون، معللاً ذلك بأن المسلم الفرد العادي عاجز أمام النظريات الرائعة والمعقدة التي وضعها هؤلاء الفقهاء، لأن دقتهم الفائقة أدت إلى شريعة متخصصة جداً يصعب فهمها وأنه ليست الظاهرة الجديدة باستيراد القوانين الغربية إلا نتيجة صعوبة المذاهب الفقهية^{٢٤}.

منذ لحظة رشيد رضا اتخذت التيارات الإسلامية هذه القطيعة المعرفية تقليداً مع التراث الفقهي الإسلامي عموماً تعلقاً بإسلام خالص موجود بكل بساطة في القرآن والسنة وعمل السلف الأتقياء^{٢٥}، وعلى الجانب الآخر دأب الأزهر حتى من خلال "مجدديه" على الحفاظ على سرديّة دينية مكوّنة من إرث الأشاعرة الأصولي، والشافعية في فقه الفروع، والتصوف المعروف بالسني، في مواجهة دعوات الإصلاح الديني والإسلام السياسي فيما بعد، والتي تحولت مع الوقت إلى أيديولوجيته الخاصة "الوسطية"، تحوّل بها إلى ممثل أيديولوجي عن رأسمال الدين الرمزي المتبقي والذي أصبح جزءاً من رأسمال السلطة الدولتية نفسه.

وخاصة مع إقرار نظام التعليم المزدوج ومع كون التدريس في الأزهر كان نظاماً فردياً للتعليم^{٢٦}. ويجب أن نضيف إلى هذا توضيحاً حول دور الدين في المقررات الدراسية في التعليم المدني

^{٢٢} في سورة البقرة "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا" صدق الله العظيم، وأوسط الشيء أعلاه في اللغة.

^{٢٣} يمكن العثور على مناقشة هامة لهذه الفكرة لدى وائل حلاق، مقدمة لأصول الفقه السني، دار المدار الإسلامي، ص ٢٧٨

^{٢٤} محمد رشيد رضا، يسر الإسلام وأصول التشريع العام، نهضة مصر ١٩٥٦، ص ١٢-٢٣

^{٢٥} نفسه، ص ٧

^{٢٦} تيموثي ميتشل، استعمار مصر، ترجمة بشير السباعي وأحمد حسان، ط ٢٠١٣/١، مدارات للأبحاث والنشر، ص ١٤٩ وما بعدها.



المصري، حيث أن الدولة تقدم من خلال مناهجها مجموعة "متضاربة"^{٢٧} من المقولات الدينية والمدنية، لكنها تعضد بهذا التضارب نسيجها الخاص من القومية، وتناوئ به أشكال التدين الأخرى.

والواقع الذي يمكن مشاهدته هو أن الوسطية ليست إلا مجموعة من الاختيارات الفقهية التي تقدم كبديل عن "التطرف الديني" أو البدائل التي يقدمها الإسلام السياسي، وفي كثير من الأحيان تبدو كوسط حسابي لا يمثل شيئاً في ذاته، ولا يعي نفسه وما يريد، إلا إذا وضع موضع المقارنة بما تقدمه التيارات الدينية الأخرى، وفي الوقت نفسه يتمتع بقدر كبير من "العلمانية" في تقديم هذه البدائل، التي يؤسسها على التسامح الأخلاقي الانفعالي كي تتماهى مع اختيارات السلطة.

إن الإشكال هنا ليس في إضافة الوسطية لوسائل مثل المتحف والخرطة في اختلاق حدود الشعب والقومي، كحد لمتمايز أصيل مفارق لا تاريخي قائم بنفسه، والتي تبلورت في مصر خصوصاً في عهد ما بعد الاستعمار، بل الإشكال في كون حكومات ما بعد الاستعمار قد استغلت مفاهيم مثل "الهوية المصرية" أو "القومية المصرية" في بناء استعمارها الجديد بأسلوبها الجديد على مواطنيها ورعاياها أنفسهم، عبر استعمار نفوسهم بالسلطة.

وبلغ الأمر ذروته في مصر بعد ثورة يوليو عام ١٩٥٢، فقد قام نظام يوليو في سبيل الاحتفاظ بالثورة، أولاً بالقضاء على التجربة الحزبية وتعطيل الدستور، وثانياً المهمة الكبرى التي تبقت بعد القضاء على التجربة الليبرالية، وهي القضاء على الإسلام السياسي، الممثل في جماعة الإخوان المسلمين^{٢٨}، وهو الصراع الذي أوجب على نظام يوليو حشد كل القوى الدينية الممكنة في مواجهته، وإدخالها إلى دولاب السلطة، فأصدر نظام يوليو قانون الأزهر رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١، والذي كان نقطة فاصلة في تاريخه وفي تاريخ الإسلام في مصر، والذي نص على: "الأزهر هو الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التي تقوم على حفظ التراث الإسلامي ودراسته وتجليته ونشره، وتحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب، وتعمل على إظهار حقيقة الإسلام وأثره في تقدم البشرية والحضارة وكفالة الأمن والطمأنينة وراحة

^{٢٧} في بحثه الصادر عن مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، في أغسطس ٢٠١٢ بعنوان (التعليم الديني والتعددية فيمصر وتونس) يقول د. محمد قاعور: " وهكذا، يتلقى الطلاب في المدارس الحكومية في مصر رسائل متضاربة بشأن ما يعنيه أن يكون الفرد عضواً مشاركاً في المجتمع المصري. ففي حين تعزز كتب مادة الدراسات الاجتماعية مبادئ التعددية، والوحدة الوطنية، وقبول المعتقدات والثقافات الأخرى، والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين، ينقي التعليم الديني في المدارس نفسها، سواء كان إسلامياً أم مسيحياً، التمييز الديني وعدم المساواة." ص ٧ من التقرير.

^{٢٨} نداء الشعب، شريف يونس، دار الشروق، ص ٥٥٧

النفس لكل الناس في الدنيا وفي الآخرة...^{٢٩}، وأن: "شيخ الأزهر هو الإمام الأكبر وصاحب الرأي في كل ما يتصل بالشؤون الدينية والمشتغلين بالقرآن وعلوم الإسلام، وله الرياسة والتوجيه في كل ما يتصل بالدراسات الإسلامية في الأزهر وهيئاته. ويرأس المجلس الأعلى للأزهر."^{٣٠}، وكان هذا القانون بداية شرعنة أفعال السلطة تجاه كل التأويلات الدينية التي تخالفها، وتخالف "الإسلام الرسمي الواسطي" الذي تتبناه الدولة؛ الأمر الذي حرم الأزهر من استقلاله الفكري والسياسي والمالي أيضاً بعد تعطيل الأوقاف.

ومن هذا التوقيت فصاعداً بذل الأزهر كل ما في وسعه لشرعنة كل نظام وكل أيديولوجيا تتبناها الدولة، حتى إن الأزهر شارك في وضع البرنامج الدعائي للاتحاد الاشتراكي^{٣١}، فهذا التلقيح الأيديولوجي بين الإسلام والاشتراكية، يعني من جهتين، تدعيم المؤسسة الدينية الرسمية في مواجهة التيارات الإسلامية، وفي نفس الوقت إضفاء شرعية إسلامية على مواقف السلطة وأفكارها.

والأزهر نفسه الذي استخدم في مقاومة التيارات الإسلامية واستتابتها^{٣٢}، هو نفسه الذي استخدم في شرعنة اتفاقية كامب ديفيد بعد حرب ١٩٧٣^{٣٣}، والأزهر نفسه الذي أباح فوائد البنوك والاستثمار فيها مع تبني سياسات الخصخصة والنيوليبرالية في عهد حسني مبارك، هو نفسه الذي طالما حرمها منذ دخول البنوك إلى مصر.^{٣٤}

وهكذا نجد موقف الأزهر متابعاً للسلطة منذ هذا القانون، في كل موقف قامت فيه السلطة باختيار أيدها الأزهر سواء في اختيارها للقومية أو الاشتراكية أو الرأسمالية أو الانفتاح أو الخصخصة، أو الحرب أو السلم، وليس ذلك فحسب بل أسقط حتى علماء الأزهر عن أنفسهم مسؤوليتهم كإنتلجنسيا وك "فقيه مثقف" منوط به الحديث باسم الجميع، وتنازل عن دوره في تحديد اختياراته لصالح أولية ادعائها للدولة، حتى فيما لم يطلب فيه رأيه كجزء

^{٢٩} المادة الثانية من القانون المذكور

^{٣٠} المادة الرابعة

^{٣١} شريف بونيس، مرجع سابق، ص ٥٥٩

^{٣٢} يراجع في ذلك فتوى الشيخ جاد الحق علي الحق في الرد على كتاب "الفريضة الغائبة" لمحمد عبد السلام فرج، في موسوعة الفتاوى الإسلامية الصادرة عن دار الإفتاء المصرية، المجلد العاشر، ص ٣٧٢٤

^{٣٣} فتوى الشيخ جاد الحق نفسه، بإباحة المعاهدة بعد الحرب "ولو وقع فيها على المسلمين بعض الضيم" على حد تعبيره، المرجع السابق، ص ٣٦٢١

^{٣٤} فتوى الشيخ الصفدي، حرمة دراهم البنوك "بإجماع" وأنها من الربا المحرم، الشيخ بكرى الصدي، ٢٧ محرم ١٣٢٥، ص ٨٢٥ "وأما الأخذ من دراهم البنك على سبيل تجارة الفائض كما هو المعتاد الآن فلا شك أنه من الربا المحرم بإجماع" ص ٨٦٢، موسوعة الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء، مرجع سابق وفتوى الشيخ عبد المجيد سليم بخصوص الإعانة في عمل الربا محرمة شرعاً الشيخ عبد المجيد سليم ص ١٢٩٣ - ٢٨ رمضان ١٣٦٣ هـ "حتى لو كان كاتب في بنك التسليف الزراعي"، وفتواه أيضاً بخصوص الاستثمار في المصارف من قبيل الربا المحرم "ولو كان مال اليتيم بغرض نفعه" الشيخ عبد المجيد سليم، ٢٧ ربيع أول ١٣٦٧، ص. وفتوى الشيخ جاد الحق علي جاد الحق بحرمة فوائد البنوك ص ٣١١٠، وفتوى الشيخ جاد الحق في عائدات شهادات الاستثمار ص ٣٣٣٥، جوائز شهادات الاستثمار ص ٣٣٣٧، استثمار الأموال في البنوك ص ٣٣٣٩، الموسوعة، مرجع سابق.

من السلطة، الأمر الذي لخصه مفتي مصر السابق الدكتور علي جمعة في كتابه "التجربة المصرية" بقوله: " ولكننا نؤكد أن السلطة والمسؤولية وجهان لعملة واحدة وما دامت السلطة الزمنية قد رفعها محمد علي باشا من علماء الدين فإنه لا مسؤولية زمنية عليهم وما دام الشعب والرأي العام قد أولى الأزهر سلطة أدبية فإنه يكون مسؤولاً أدبياً أيضاً أمام الرأي العام على قدر ما أولاه من سلطة من هذا النوع"^{٣٥}.

خاتمة:

ليست هذه محاولة للتبشير بدور ممكن لعلماء الشريعة الكلاسيكيين في السياسة والاجتماع المعاصرين، خاصة بعد فشل نخبة الموظفين المدنيين من القانونيين والقضاة والمحامين في وراثته هذا الدور، إنما تحاول أن تحلل الأسباب البنيوية لتحول الأزهر لأداة وظيفية من أدوات السلطة، وللانسداد التي تعانيه العلوم الشرعية الذي أدى لتدهورها وفشل كافة المحاولات التجديدية ولأسباب غيابها عن فكر الجماعات الإسلامية الحركية.

^{٣٥} التجربة المصرية، د. علي جمعة، دار نهضة مصر، ص ٢٧.