ثورة ٢٣ يوليو
وإشكالية التطور الإيديولوجي في الوطن العربي

عبد العليم محمد:

كانت ثورة ٢٣ يوليو عام ١٩٥٢ حلقة بارزة في تاريخ النضال الوطني والاجتماعي في مصر، وامتداداً للثورة العرابية وثورة ١٩١٩، ولكنها كأي حدث تاريخي بارز في تاريخ المنطقة العربية لم تكن معزولة عما يحيط بها على الصعيد العربى من تطورات سياسية واجتماعية وتاريخية. ففي نفس هذه الفترة كانت تشكل على الصعيد العربي حركة القوميين العرب وحركة البعث وانطلاقة المقاومة الفلسطينية الوطنية التي تعمد مولدها عام ١٩٦٥، والتي أنهت عهد الوصاية العربية على النضال الفلسطيني .

كانت الظروف على الصعيد الدولي تبدو مؤاتية لاحداث ثغرة في جدار السيطرة العالمي الذي ترسخت ملامحه بتشكل السوق الدولية الرأسمالية وتقسيم مناطق النفوذ في العالم العربي والعالم الثالث في افريقيا واسيا وأمريكا اللاتينية بين الامبريالية البريطانية والفرنسية وغيرهما، فقد خرجت القوى الامبريالية التقليدية بالذات انجلترا وفرنسا من الحربين العالميتين الأولى والثانية ضعيفة تعاني من ويلات تدمير الحرب للموارد البشرية وضعف الأجهزة العسكرية وأصبحت مهمات بناء اقتصادها و إنعاشه تحتل قمة أولوياتها ، وظهرت الولايات المتحدة كقوة عظمى على مسرح السياسة الدولية وكذلك الاتحاد السوفيتي ، وعرف العالم آنئذ توازن الرعب النووي والحرب الباردة بين المعسكرين بعد أن " قسم الكبار العالم " في مؤتمر يالتا عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية.

وكأي حدث تاريخي شكلت ثورة ٢٣ يوليو موضوعآ لاستقطاب المشاعر معها أو ضدها، إذ أنها هددت مصالح وتوازنات كانت قائمة وفتحت الطريق والأفق لمصالح وتوازنات جديدة وتركيبة مختلفة لصيغة المجتمع والحكم. ولسنا هنا بصدد الحديث عن ثورة ٢٣ يوليو بايجابياتها وسلبياتها التي أصبحت معروفة على نطاق واسع ، أو ما أنجزته وما لم تنجزه، فذلك حديث طويل قد يخرج بنا عن موضوع هذه الدراسة . ولكننا نهتم بموقع ثورة ٢٣ يوليو من التطور الايديولوجي في مصر وإشكالية تبلور مفهوم ايديولوجي واختيار ايديولوجي يستجيب لحاجات التطور الاقتصادي والاجتماعي ويرشد الممارسة الجماعية والاجتماعية في مجملها.

ولا شك أن البعد الايديولوجي في أزمة المجتمع المصري والعربي يبدو هاماً بالذات في هذه الآونة حيث يختلط الحابل بالنابل ويعيد المثقفون النظر في حصاد التطورالايديولوجي والثقافي خلال قرنين من الزمان ، هما عمر النهضة العربية والمصرية والحداثة والإشكاليات التي أثارتها ولا تزال تثيرها حتى الآن .

فالايديولوجيا بمعناها العام الشامل أي منظومة القيم والمثل والأهداف التي تنشدها الجماعة العربية لا تزال تحتفظ بأهميتها ودورها في التطور الاجماعي كأداة للتعبئة والحشد والتغيير وبلورة الجهود الجماعية من أجل تحقيق الأهداف الفردية والجماعية في إطار يحدد محاور العمل في الحال والاستقبال ، وجبهة الاعداء والاصدقاء في الداخل والخارج .

والحقل الايديولوجي العربى تتصارع بداخله تيارات ايديولوجية مختلفة ، فثمة التيارات الدينية بتنوعاتها وكذلك العلمانية القومية والليبرالية والاشتراكية. صحيح أن هذه التيارات لم "تتمأسس " بعد، أي لم تنتظم في إطار مؤسسي قوي ومقنن كما هو الحال في بلدان الديمقراطيات الغربية ، ولكن ذلك لا ينفى وجودها وفعاليتها ورؤاها المتصارعة والمتميزة ، وهو الأمر الذي يستحق نظرة نقدية لمسيرة هذا التطور الايديولوجي والعوامل المؤثرة فيه وطبيعة الخلل الذي اعتور هذه المسيرة ونصيب ثورة ٢٣ يوليو وموقعها فيه.

تأثير النموذج الغربي وبداية ازدواج التكوين الايديولوجي:

إن نقطة البدء في هذه المعالجة هي النقطة التي كانت الابتداء أي احتكاك العالم العربي ومصر بالغرب الرأسمالي واصطدامه به في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، إذ تمثل هذه الفترة في نظر كافة الباحثين والمؤرخين "علمانيين " كانوا أو "سلفيين " أساس الخلل الذي اعتور مسيرة التطور الايديولوجي والاجتماعي والسياسي والعقبات التي تعترضه ولا تزال. وقد مثلت الايديولوجية التقليدية الدينية قبل التصادم بالغرب الرأسمالي أساس الممارسة الايديولوجية في المجتمعات العربية والاسلامية ، وكان الدين الاسلامي بمصادره الأساسية والمذاهب التي انبثقت عنه في الممارسة منبعا للايديولوجيا بكلي مستوييها الرسمي والشعبي ، وكان الدين مصدر الشرعية ومسوّغ قرارات الحكم وأفعاله أيآ كان اتجاهها ، كذلك كان الأمر فيما يتعلق بالتشريعات التي تنظم عمل وأداء المؤسسات المختلفة كالزواج ، والطلاق، والميراث، والمعاملات المدنية والتجارية.

على أن الدين الاسلامي، بمصادره الأساسية، لم يكن فقط مصدر شرعية الحاكم والحكم فقط ، و إنما امتد ليشمل كافة الصراعات الاجتماعية والحركات الاحتجاجية التي يشهدها المجتمع الاسلامي عبر تطوره ، فإذا كان الحاكم يستند إلى الدين لتسويغ شرعيته ، فإن

معارضيه كانوا يستندون في نقض هذه الشرعية ذاتها إلى الدين أيضآ، وذلك إذا ما استثنينا بعض الحركات الاجتماعية التي قد لا تدخل بالضرورة في هذا الإطاركحركة "القرامطة".

و إذا سلمنا بصحة هذه الفرضية، فإن نقطة التقاء المجتمع المصري بقوة الغرب الرأسمالي الناهض والذي كان قد فرغ لتوه من الدخول إلى أعتاب مرحلة جديدة من تطوره ، أي المجتمع الرأسمالي ، مثلت ولا تزال علامة فارقة في تاريخ التطور الايديولوجي في مصر .

وقد ترتب على ذلك أن واجه الفكر المصري والعربي تحديات جديدة، وتزاحمت الاسئلة التي طرحتها هذه المواجهة في الأفق، إذ تكشف للعرب آنذاك أن عالمهم وحضارتهم ليسا بأفضل العوالم ولا بأقواها ، وهالهم التخلف المادي الذي رزحوا فيه حيناً من الدهر في ظل الحكم العثماني ودأب العرب على مقارنة ما آلت إليه أحوالهم بأحوال الغرب الصناعي المتقدم.

ومنذ ذاك التاريخ تميز التطور الايديولوجي والثقافي بازدواجية لم نتمكن من تجاوزها تجاوزآ جدليا وبناءً حتى الآن ، فأصبح هناك الايديولوجية التقليدية الدينية والايديولوجيات العلمانية الحديثة ، الفكر التقليدي والفكر الحديث ، الاصالة والحداثة، القديم والجديد، وأصبح الغرب في الوعي العربي نموذجا وتحديآ في الوقت ذاته.

وأصيب كذلك مفهوم " الزمن " بالازدواج، فبعد أن كان زمنآ واحدآ متصلآ في استقامته وتعرجاته ، في تقدمه وتقهقهره، أي واقعآ في دائرة الزمن الاسلامي العربي، أصبح ينظر إليه باعتباره زمنين لا زمنآ واحدا ، الأول ما قبل الاصطدام بالغرب أي الزمن الاسلامي الممتد من صدر الاسلام وحتى خلافة بني عثمان، والزمن الحديث المنتمي للحضارة الغربية التي تصدرت مركز العالم الحديث والمعاصر(١) .

وتعايش الأول مع الثاني بنسب مختلفة تقوى وتضعف حسب السياق ومعضلات التطور الاجتماعي والاقتصادي في ظل السيطرة الغربية ومحصلة هذا التفاعل ونتائجه النهائية، كزمنين مختلفين يتعايشان في الوقت ذاته. بمفاهيم وقيم وثقافات مختلفة .

ولم يقتصر هذا الازدواج على البنية الايديولوجية والثقافية ، ولكنه امتد ليشمل البنية الاجتماعية والطبقية ، بل نستطيع القول إن الازدواج في الأولى واكب ولحق الازدواج في الثانية ، ولا يعني ذلك رد مصادر التطور إلى الاحتكاك بالغرب فقط في بلد كمصر شهد محاولات استقلالية وتطلع إلى الاستقلال قبل هذا التاريخ وهو ما جسدته حركة علي بك الكبير في نهاية القرن الثامن عشر .

وأفضت هذه التطورات إلى زعزعة التركيبة الطبقية التقليدية التي ارتكزت بشكل أساسي على طبقة العسكريين والتجار والأعيان والمشايخ في قمة المجتمع والفلاحين قي قاعدته، وأفسحت المجال تدريجياً لنمو تركيبات طبقية جديدة كفئات الطبقة الوسطى والبرجوازية ، التي تشكلت نواتها من الأعيان وأصحاب الإقطاعيات والمثقفين والمبعوثين إلى أوروبا، وكذلك نواة الطبقة العاملة التي ارتبطت بحركة التصنيع الحديث التي بدأها محمد علي منذ استيلائه على الحكم عام ١٨٠٥.

وعلى الصعيد السياسي بدأت مصادر الشرعية ، أي الدين والايديولوجية التقليدية، تفسح الطريق لمفهوم جديد للشرعية وتنظيم السلطة والمجتمع لايستمد قوته من الدين و إنما ينظرلهذه القضايا نظرة "علمانية " أو "عالمانية" ويستند إلى تشكيل برلمان وحكومة ومؤسسات سياسية حديثة على النمط الغربي.

وظلت علاقات القوى بين هذين المفهومين لشكل المجتمع والسلطة تتفاوت من فترة لأخرى طبقاً لعلاقات القوى بين الفئات التقليدية المسيطرة وتلك الجديدة التي بدأت تتبلور ملامحها مع تطور بنى الانتاج واستمرار السيطرة الغربية وتعميق أواصر التبعية في المجتمع وذلك إلى أن حسمت القوى الجديدة ، طبقة كبار الملاك والبرجوازية ، الصراع لصالحها في وقت متأخر مع نمو البرجوازية المصرية وتحالفها مع كبار الملاك وتطلعها إلى الاستقلال والدستور وارساء قواعد جديدة للممارسة السياسية تستلهم التراث الغربي " العلماني " وإن لم تقطع بعد علاقتها بجذورها التقليدية والدينية.

وعلى الصعيد التعليمي والثقافي، وجد جنباً إلى جنب.نمطان متميزان للتحصيل المعرفي ، النمط الأول التقليدي المتمثل في تحصيل المعارف الدينية كالتفسير والفقه والشريعة وأصول الدين والذي ارتبط بالأزهر والمعاهد والمدارس الدينية، وتمحور هذا النمط حول مفهوم للمعرفة يقصرها على العلوم الدينية ويجعل من التفسير الديني للعالم الغلبة على ما عداه من معارف "وصفية ". أما الثاني فقد أخذ يشق طريقه رويداً رويداً على ضرورات " التحديث "، أي تحديث جهاز الدولة وبنية العلاقات الاجتماعية والانتاجية القائمة، فقد رتب ذلك ضرورة توفر كوادر لديها رصيد من المعارف الفنية والعلمية الحديثة لتشغيل وادارة المصالح وجهاز الدولة وتهيئة الطريق لنمط تنظيم عقلاني يستطيع أن يفي بعبء ومتطلبات الدولة الحديثة، ومن ثم كان ارسال المبعوثين إلى أوروبا وبالذات فرنسا وشكل هؤلاء نواة "الانتيلجنسيا" المصرية التي سوف يقدر لها أن تلعب دوراً كبيراً في النهضة الأولى .

وفي هذا السياق ، فإن الازدواجية التي وسمت خط التطور الايديولوجي والثقافي والاجتماعي كان يقابلها بل ويعزز من كيانها واقع أن الغرب تقدم لمجتمعاتنا بثنائيته أيضا،

فالغرب الذي نواجهه كان نموذجآ يحتذى بتنظيمه العصري وكنموذج للقوة ولكنه كان في الوقت ذاته تحدياً لأنه يحاول قهر شعوبنا وفرض سيطرته بالقوة . فإذا كان الغرب قوة تحررية فهو في الوقت ذاته قوة قمعية ، فهو يعلن حقوق الانسان ولكنه ينتهكها في الوقت نفسه ، يتبنى الحقوق الديمقراطية والليبرالية ولكنه في نفس الآن يحول بيننا وبين تقرير مصائرنا بأنفسنا وذلك واحد من تناقضات الحضارة الغربية الحديثة منذ تصدرها مركز العالم . فإذا كان الغرب حامل المدنية الحديثة وداعيتها، فإنه عصف بمدنيات أخرى دون هوادة (٢).

وتمثلت محصلة هذا التفاعل والصراع بين المجتمعات العربية والاسلامية وبين النموذج العربي في أن البنية الايديولوجية العربية التقليدية دخلت في اتجاهات ايديولوجية علمانية مختلفة قومية وليبرالية واشتراكية بدرجات متفاوتة.

على ضوء ذلك يمكننا تشخيص إشكالية التطور الايديولوجي في مصر بأنها تلك المراوحة بين الايديولوجية التقليدية الدينية وبين الايديولوجيات الحديثة العلمانية والوقوف في مفترق طرق بين محاربة الغرب والأخذ عنه في نفس الوقت ، بين رفض هيمنته وقبول المبادىء الديمقراطية الليبرالية ومنجزات حضارته ، بين تأكيد الهوية والخصوصية وبين مواكبة التطور الحاصل على الصعيد العالمي. بين القديم المتمثل في الدين الاسلامي والتراث والجديد المتمثل في الإنجازات العلمية والثقافية والديمقراطية التي تطورت في الغرب.

كان السؤال المركزي هو لماذا تقدموا ؟ ولماذا تخلفنا ؟ نتمسك بالدين والتراث أم نأخذ عن الغرب مبادئه الديمقراطية والتمثيلية ؟ أم نأخذ بكليهما وما يعنيه ذلك من التوفيق بينهما ؟ على هذه الأسئلة وغيرها تمحورت جهود النهضة العربية وروادها بدءاً من رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وشبلي شميل وانطون فرح وانتهاءً بسلامة موسى ، ولا تزال هذه الاسئلة رغم تغير الظروف والشروط التاريخية العامة هي الهم الأساسي لقطاع كبيـــر من المثقفين العرب وتحظى باجابات متنوعة وتنحو مناحي مختلفة متباينة (٣).

لقد فرضت الحضارة الغربية ليس فقط في العالم العربي وإنما في أجزاء أخرى من العالم الثالث تحديثات جديدة على البنى التقليدية السابقة على الهيمنة الغربية ، وقد كرست هذه الهيمنة خللاً وازدواجاً في البنى الانتاجية والاقتصادية فأصبح في كثير من بلدان أفريقيا وآسيا والعالم العربي قطاعان اقتصاديان يتميزان ، أحدهما " حديث " متوجه للخارج ومرتبط بالتصدير والاستيراد يستخدم تقنيات انتاجية مختلفة . وآخر تقليدي يستخدم أدوات انتاج تقليدية وفي كثير من الأحيان " بدائية " الأول مرتبط بالغرب والسوق الرأسمالية الدولية والآخر مرتبط به أيضاً ولكن ظلت مستويات الانتاج وأدواته كما هي دون تغيير كبير .

والسؤال المركزي من نحن ومن الآخر هو بطبيعته سؤال مزدوج ، فما من مرة يثور فيها إلا وكان مزدوجآ أي ماذا نأخذ من الغرب ؟ وايضا ماذا نحن فاعلون بتراثنا وثقافتنا؟ وهذا هو السؤال الأساسي للنهضة والذي أجيب عليه بضرورة الأخذ عن الغرب، علومه وفنونه ومناهجه في إطار تطوير تراثنا وملاءمته لواقع العصر (٤) ، ورغم مضي ما يقرب من قرنين على ظهور هذه الاسئلة – منذ نهاية القرن الثامن عشر والتاسع عشر – ورغم أنه قد بدا في كثير من الأحيان وبالذات في مصر أن السؤال قد أجيب عليه وأن ثمة اتفاقاً حول مضمون الإجابة أي اختيار طريق ايديولوجي علماني ، ليبرالي أو اشتراكي أو قومي يكفل للمواطن حرية المعتقد الديني ويقيم على دفة الحكم سلطة علمانية سواء أكانت منتخبة أم لا ، ولا تستمد شرعيتها من الدين ، رغم كل ذلك ومع تدهور مواقع حركة التحرر الوطني بدا وكأننا نعيد طرح نفس الأسئلة المركزية وكأنما نواجه بها للمرة الأولى رغم ما أعترى كل شيء من تغير ، أي محتوى الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية .

وثنائية الذات والآخر، القديم والجديد، التقليد والحداثة ، الأصالة والمعاصرة ، قد تكون مصدر خصوبة ونماء للفكر المصري والعربي، بل وتكاد تكون ، طريقآ لتأكيد فعاليات الذات المصرية والعربية ولكن بشرط واحد وهو ألا تطرح في التناقض المطلق ، بحيث لا يكون أحد الحدين سوى نفي للآخر ، فلا يلتقيان أبداً ، وإنما ينبغي لرؤيتها في إطار جدلي . فالسؤال حول تأكيد الذات القومية وهويتها ينبغي ألا يحول دون اللحاق بركب التطور العالمي والتكنولوجي في الغرب ولا يعني ذلك النقل والمحاكاة وإنما الابداع والابتكار ، أي استيعاب وتمثل المناهج الحديثة العلمية والنظرية والمعرفية وإنجاز إسهام خاص بالذات العربية (٥) انطلاقاً من احتياجاتها وقضاياها . إن النقل والمحاكاة هو السبب في إعادة طرح الأسئلة نفسها ، فكما أن الذات الفردية لا تنمو وتتطور ولا تتعرف على امكاناتها الحقيقية إلا في وسط اجتماعي ، وفي علاقته مع الآخر أي الجماعة ، فكذلك الذات الجماعية والقومية لايمكنها التطور منعزلة عما يجري في عالم اليوم من تطور في كافة مناحي المعرفة والعلوم بل إنها لن تتطور ولن تتأكد فاعليتها إ من خلال علاقتها بالآخر ، أي بالحضارة الحديثة ، وبالدخول معه في جدل وحوار حي يرتكز على الندّية ويتخلص من العقد ، عقد الإحساس بالدونية ومخاطر تهديد الهوية .

في خضم هذه الإشكالية، أي إشكالية التطور الايديولوجي في مصر، تجيء ثورة ٢٣ يوليو عام ١٩٥٢ لتدفع بأطراف المعادلة خطوة إلى الأمام ، أي في اتجاه الحل . فلم يكن من الممكن أن تتجاوز الثورة هذا السؤال وهذه الإشكالية . وكيف ذلك وزعيمها جمال عبد الناصر كان قد تعرف عن قرب على ما يدور في مصر من صراع بين كافة التيارات الفكرية

والايديولوجية الفاعلة في مصر ما قبل ١٩٥٢، كالاخوان المسلمين ، والماركسيين، ومصر الفتاة... إلخ .

ثورة ٢٣ يوليو وإشكالية التطور الايديولوجي في مصر:

من المعروف منهجيآ أن الممارسة تسبق النظر، أي أن الوعي بأبعاد الممارسة ومحتواها يعقب تجسدها أو يواكبه ، فالحركة التاريخية ليست واعية ولكنها تستدعي أشكال وعيها وتفتح الطريق والأفق أمام العقل النظري والفكري لاستيعاب دينامياتها ومن ثم توجيهها وضبطها. ففي تاريخ مصر سبقت ممارسات محمد علي ومشروعه التحديثي الوعي بالتحديث وايديولوجيته ، فما أن استولى على حكم مصر حتى شرع في بناء جهاز دولة حديث وجيش على الطراز الحديث ومدارس فنية وعسكرية وأرسل المبعوثين إلى أوروبا لتحصيل المعارف الفنية والتقنية الحديثة لتوفير الكوادر اللازمة لعملية التحديث ، ولم ينتظر للحصول على تصريح نظري بممارسة التحديث من المفكرين والعلماء ، بل على النقيض من ذلك ، فإدخال مشروعه التحديثي إلى حيز التنفيذ والتطبيق هو الذي حفز التفكير بايديولوجية التحديث و إعمال العقل والفكر في المشكلات الثقافية والقيمية المرتبطة بالتحديث كأسلوب تفكير عقلاني وتقنيات مادية وصناعية وانتاجية.

و إذا انسحب ذلك على محمد علي وايديولوجية التحديث فإنه بالأحرى ينطبق على ثورة ٢٣ يوليو وزعيمها الراحل جمال عبد الناصر، فما يؤخذ على عبد الناصر والضباط الأحرار عادة من أنهم لم يكونوا يمتلكون ايديولوجية واضحة منذ البدء قد يبدو مجافيا هذه الحقيقة، إلا إذا كان المقصود " نموذج نظري " جامد يتعين على الواقع ، بتعدده وثرائه وتناقضاته ، الدخول فيه والتلاؤم معه .

فبادىء ذي بدء كان تنظيم الضباط الأحرار الذي أعد للثورة يضم تيارات ايديولوجية مختلفة ومتباينة من الاتجاه الاسلامي إلى الاتجاه الماركسي ، ولا يخلو من دلالة أن الخلية الأولى لتنظيم الضباط الأحرار ضمت بين آخرين حسن التهامي، كمال رفعت ، وعبد الناصر، رغم ما بينهم من اختلاف ايديولوجي واضح (٦). ومن ناحية أخرى ، وباستثناء بعض الخطوات الأولية التي كانت فيما يبدو تحظى باتفاق عام كطرد الملك واعلان الجمهورية وتطبيق الإصلاح الزراعي الأول وجلاء قوات الاحتلال الانجليزي ، فإن ما دون ذلك من قضايا خاصة بالديمقراطية وتعدد الأحزاب والتنمية والاشتراكية والوحدة العربية لم يحظ باتفاق بين أعضاء مجلس قيادة الثورة وهو الأمر الذي أدى إلى تصفيات دورية وخروج

المختلفين على مراحل مختلفة من تطور وتبلور أبعاد التحول الاجتماعى الذي قادته ثورة ٢٣ يوليو.

وما يعنينا هنا في المقام الأول هو موقف عبد الناصر من إشكالية التطور الايديولوجي في مصر، وذلك لا يعني افتراض اتفاق " النخبة الحاكمة " مع رؤيته ، ولكن هذه الرؤية ذاتها في نهاية التحليل هي التي بلورت معالم التطور الايديولوجي وموقف ٢٣ يوليو من هذه الإشكالية.

لقد حدد عبد الناصر على ضوء " التجربة والخطأ " أبعاد وملامح التطور الايديولوجي بدالة الممارسة العملية ، والموقف من إشكالية التقليدية والحداثة على ضوء أهداف ومضامين حركة التحرر الوطني المصرية والتنمية الاقتصادية والاستقلال الوطني. وفي مرحلة أولى أكد عبدالناصر البعد القومي العربي في التوجهات المصرية وذلك عقب معركة عام ١٩٥٦والوحدة المصرية السورية عام ١٩٥٨، وبذلك أكد عروبة مصر وانتماءها للأمة العربية، واصبحت القومية العربية على الصعيد العربي بعداً هاماً في التطور الايديولوجي في مصر خلال هذه الفترة.

وفيما يتعلق بالدين والايديولوجية الدينية ، لم يوظف عبد الناصر الدين في خطبه وتصريحاته لأهداف سياسية رغم ان الدين ظل أحد مصادر الشرعية السياسية والتبرير، وكان لجوء عبد الناصر في خطابه للمرجع والاحالات الدينية رد فعل للحملات الإعلامية من قبل بعض النظم العربية التي أرادت إحداث تناقض بين التوجهات القومية والاجتماعية للنظام وبين الدين وكذلك عقب قرار حل جماعة الإخوان المسلمين وبداية الهجوم على النظام من مواقع دينية (٧). وأكد عبد الناصر على عدم تعارض الدين مع التوجهات القومية والاشتراكية لمصر وأن الدين مكون أساسي من تجربة الشعب الروحية والأخلاقية وأعاد للأذهان فكرة "الدين لله والوطن للجميع " وأعلن رفضه لإقامته دولة دينية . بلور عبد الناصر إذن عناصر أولية لصيغة عقلانية تجمع بين الدين ومحتوى التقليدية بين المعاصرة بمضمونها الفعلي وليس الشكلي . ولم يقف فهمه للدين والتقليدية والأصالة على الحدود الشعائرية الشكلية ، وكذلك رؤيته للمعاصرة لم تعن بمظاهرها وعوارضها وقشورها الخارجية (٨).

وقد أظهرت المرحلة الناصرية بشكل واضح تقبل الجماهير العريضة من الشعب لايديولوجية حديثة علمانية حتى في الريف فقد ترددت مفاهيم الاشتراكية والمساواة على الألسنة، وكان هذا القبول يرتهن في الواقع بارتباط هذه الايديولوجية بمصالحها وتطلعاتها الاجتماعية في العدل والحصول على نصيب من الثروة القومية بعد تاريخ طويل من الظلم الاجتماعي. ولم يكن ذلك يعني بالضرورة تخلي الجماهير عن ثقافتها وتراثها الديني، بل يعني

أنها لم تجد تعارضاً بين ثقافتها وبالذات بعدها الديني الاساسي وبين زعامات تتبنى ايديولوجيات تحديثية تحفظ للوطن وحدة عنصريه، أي المسلمين والأقباط ، وتتوجه مباشرة لقضاياها وهمومها الأساسية وهو الأمر الذي يعني بين اشياء أخرى- أن الجماهير بحسها تميز بين حداثة حقيقية وللكافة وبين أخرى تأخذ بالقشور ولفئات ونخب معينة ، بين حداثة تستعيد الذات وأخرى تفقدها، ببن حداثة اغترابية وأخرى تحول دون الاغتراب .

***

الهوامش

(١) وضاح شرارة : حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين ، دار الحداثة بيروت . ١٩٨٠ الطبعة الأولى ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٢) انظر : د محمد عابد الجابري " الأصالة والمعاصرة : إشكالية ثقافية أم قضية طبقية ، ورقة مقدمة لندوة التراث وتحديات العصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٥ . وكذلك :

Azami Fouad : the Arab predicaement . Arab political thought since 1967 . Cambridge University . Press London . 1981 . pp 110 .

(٣) برهان غليون : اغتيال العقل : أزمة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ، دار التنوير بيروت الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ .

(٤) برهان غليون نفس المصدر السابق .

(٥) نفس المصدر السابق

(٦) علي الدين هلال : تطور الايديولوجية الرسمية في مصر : الديمقراطية والاشتراكية في " مصر في ربع قرن " ١٩٥٢ - ١٩٧٧ ، معهد الانماء العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى . ١٩٨١ ص ١٢٥ .

(٧) Abouchadid (Marline Nasr) : I,ideologie Nationale arabe dans le discours de Abd - Elnasser 1952- 1970 , the a se de 3eme cycle uni de Paris Sorbone . 1979 .

(٨) سعد الدين ابراهيم : الأصول الاجتماعية والثقافية للقيادة القومية : نموذج جمال عبد الناصر في مصر العروبة والعروبة وثورة ٢٣ يوليو ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٢ .