

الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقدمي العربي

تركي عالي الرباعو

ما من أحد من الكتاب العرب يصف واقعاً، بدون نظره قبلية. هذا ما أكدته العروي في استعراضه للأدلوحة العربية المعاصرة، كما تعبّر عنها خطابات الشيخ والليبرالي وداعية التقنية، الأدلوحة كبناء نظري مأخوذ من واقع آخر^(١). بعد عقد ونيف، جاء الجابري ليؤكد الأطروحة السابقة، فالخطاب العربي المعاصر هو خطاب محكم بسلف. والأدلوحة العربية المعاصرة هي أدلوحة غير مطابقة. ولذلك يلجم الخطاب العربي المعاصر لأنّ ينفي ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضمونين أدلوحة ينقلها من هذه الجهة أو تلك^(٢). وهذا من وجهة نظر الجابري، شاهد على غياب العلاقة بين الفكر والواقع في الأدلوحة العربية المعاصرة، مما جعل الخلافات النظرية والإيديولوجية، لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع أو تفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع. «بعبارة أخرى، فإن الخطاب العربي المعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج السلف»^(٣).

(١) عبدالله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٣) ص ١٨١.

(٢) محمد عايد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥) ص ١٨٤.

(٣) كثيراً ما يساء فهم ما يذهب إليه الجابري، من أن الفكر العربي المعاصر، محكم بالنموذج =

كان الشيخ (محمد عبده)، قد حظي بمكانة تحليلية هامة في «الإيديولوجية العربية المعاصرة» عند العروي، فالشيخ يحتفظ بالتعارض بين الغرب والشرق في إطار التعارض بين المسيحية والإسلام، وهو بذلك يكمل تقليداً قدّيماً عمره اثنا عشر قرناً في شرقى وغربي حوض المتوسط، وخلال زمن طويل تناوبت فيه الانتصارات والهزائم، وعندما يتصدى الشيخ للإجابة على السؤال الجوهرى والأساسي عن سبب ضعفنا؟ سوف يجيب بأنّ عدم إخلاصنا لرسالة الله هو السبب، ليقوم بعد ذلك بعملية فصل بين عقيدة الإيمان الجوهرية والتي تصبح نقية لا تشوبها شائبة، وبين التاريخ الفعلى والذي لا يزيد عن كونه تشوّهات لرسالة سماوية أصابتها الخيانة^(٤).

كان العروي يرى أنّ الشيخ، الذي يرتد الصراع في نظره بين الغرب والشرق، إلى صراع بين المسيحية والإسلام، هو تعبير عن مرحلة معينة، هي مرحلة الكفاح ضد الاستعمار، الذي يحتل الأرض تحت راية الانتداب، ويحثّم على صدور أبنائها. لكنه في مرحلة ما بعد الاستعمار، سيجد نفسه ملزماً بالدفاع عن حقوق الأكثريّة في مواجهة الأقلية، وعندها سوف تغزو خطاباته، تعابير العدالة والاشتراكية، والتي تؤول في النهاية لصالح ماركسية موضوعية، يرشحها العروي على أنها سقف التاريخ^(٥).

مجريات الأحداث على الساحة العربية، تقول : إنّ الشيخ ، لما ينتهِ بعد إلى أحضان ماركسية موضوعية ، فإنه يرفض وبشدة ، أن يكون تعبيراً عن مرحلة معينة مضت وانقضت . فالاحتلال الإسرائيلي لفلسطين ، جاء في أعقاب تراجع

= السلفي . وللتوضيح يقول الجابری «نعم ، الإنسان بطبيعته يفكّر من خلال نموذج ، ولكن هناك فرق بين نموذج يؤخذ كـ«رفيق» للاستئناس به وبين نموذج يؤخذ كـ«أصل» يقاس عليه . النموذج حينها يتّخذ أصلاً سلفاً يصبح سلطة مرجعية ضاغطة تختوي الذات احتواءً وتفقدها شخصيتها واستقلالها». المرجع السابق ، ص ٥٦ .

(٤) عبدالله العروي ، المرجع السابق ، ص ٤٦ - ٤٧ . وانظر: فالح عبد الجبار ، المادية والفكر الديني المعاصر (دمشق ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، ١٩٨٥) ص ١٩ .

(٥) حول مفهوم الماركسية الموضوعية ، انظر العروي ، المصدر السابق ، ص ١٩٧ وما بعد .

الاستعمار في جميع أنحاء العالم، وهذا من شأنه أن يطرح فعلاً، السؤال الجوهري، كيف نجح استعمار استيطاني في الأرض العربية، في الوقت، الذي تراجع فيه الاستعمار تقريباً في جميع أنحاء العالم؟^(٣). إن ذلك من شأنه أن يقدم للشيخ مزيداً من الفاعلية والمبررات. فالاستعمار لا يزال جائماً، والغرب يقف إلى جانب إسرائيل ويدعمها، ويشن بلا هوادة الحروب من أجلها، كما تشهد على ذلك كارثة الخليج ١٩٩١. لا بل إن الخطاب التقديمي بكافة صنوفه هو الذي سيتولى تقديم الحجج للشيخ. فإسرائيل هي الخنجر الذي غرسه الغرب الصليبي في الجسد العربي، وهي الصورة الأكثر تجسيداً لعدوانية الغرب المسيحي وإمبرياليته. ومرحلة الكفاح ضد الاستعمار وأعوانه، ما زالت قائمة. هذا الخطاب يتكمّل مع خطاب الشيخ ويضيف عليه المشروعية، ويكتسبه بعداً شموليًّا في تفسيره للتنازع وفشل المشروع النهضوي، والذي يرتد في نظر الشيخ إلى عدم الإخلاص لرسالة الله. وسرعان ما يتحرر الشيخ من أوزار التاريخ، لينكص على عقيبه، مردداً صيحة الخوارج الأولى - لا حكم إلا لله - فهو في هذه المرحلة، لم يعد يطالب بالنهضة أو التجديد أو الإصلاح. إن ما يطلبه الآن أعمق وأشمل: قيام مملكة الله على الأرض وإزالة مملكة البشر، وقيادة البشرية من ظلام الجاهلية إلى نور الإسلام^(٤).

وسرعان ما شهدت الساحة العربية، حوادث عنف، بين القيادات الشورية العربية التقديمية، التي تمسك بزمام السلطة وتحتكر العنف بكافة صوره، وبين القيادات الإسلامية، وذلك منذ عام ١٩٥٤ إلى ١٩٦٦ م، العام الذي شهد استشهاد سيد قطب^(٥). مع مطلع السبعينيات، والتي تزامنت مع حدوث ثورة مضادة في مصر على حد تعبير غالى شكري^(٦)، ومع خروج الجن من القمقم على

(٦) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي (القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٥) ص ٥٥.

(٧) محمد عبد الجابري، المرجع السابق، ص ٦٦.

(٨) لم نشأ الاتسياق وراء بعض الالفاظ التي تحمل دلالات عديدة، حين يسود في بعض الأدبيات لفظ «إعدام سيد قطب» وهو تعبير مشحون بمنطق التشفي، ولذلك آثرنا الابتعاد عنه.

(٩) غالى شكري، الثورة المضادة في مصر (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨).

حد تعبير هيكل^(١٠)، كان النظام الاجتماعي العربي الجديد، الذي يشكل النفط المحرك الأساسي له، كأهم عامل أعطى له خصائصه وملامحه الفريدة التي بات يتتصف بها^(١١)؛ يردد صدى الصيحة «لا حاكمة إلا لله» وذلك على لسان بطليه، المناضل المسلم الساخط، وطالبة الطب المحبجة، واللذان انخرطا في العمل السياسي في إطار ما سمي بالإسلام الساخن أو الاحتجاجي والذي يؤول في النهاية إلى أحضان الإسلام السياسي، حيث بدأ نجمتها بالسطوع على الساحة السياسية العربية، مع أواسط عقد السبعينات، مع حادث الكلية الفنية العسكرية في مصر ١٩٧٤، وحادث الكلية العسكرية في سوريا ١٩٧٨، لتمتد بعد ذلك سلسلة من الأحداث، من العراق شرقاً إلى تونس والجزائر والمغرب غرباً.

ما يهدف إليه البحث، هو التعرف على الإشكالية التي يشيرها ما ندعوه بالخطاب التقدمي العربي، والذي سنحدد ملامحه لاحقاً، عندما يطال ما يسمى بتيار الصحوة الإسلامية، أو بالأصح الحركات الإسلامية المعاصرة. إذ إن هناك احتجاجاً على طبيعة المصطلح. يقول الشيخ الغزالي: «إن كلمة الصحوة الإسلامية جديدة على مسامعنا نحن المستغلين بالعمل الإسلامي من عشرات السنين»، ولذلك فهو يؤثر لفظ الحركة الإسلامية أو الفكرة الإسلامية^(١٢).

لكتنا قبل أن نتعرف على الإشكالية المثبتة في ثانيا الخطاب التقدمي، سوف نهد لإعادة طرح الأسئلة من جديد، لتتعرف على عمق الإشكالية داخل هذا الخطاب.

(١٠) محمد حسين هيكل، خريف الغضب (بيروت، شركة المطبوعات، ١٩٨٣) ص ٢٩١.

(١١) سعد الدين ابراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢) ص ١٧.

(١٢) يقول الشيخ الغزالي: كان الإخوان يقولون عن دعوتهم، الحركة الإسلامية أو الفكرة الإسلامية أو ما شابه ذلك ويدو أن كلمة الصحوة التي شاعت بعد نجاح ثورة الخميني «إطلاق أجنبي» ص ١٠٠. انظر كتاب «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

أولاً - هل ترتبط ظاهرة الإسلام السياسي - كمصطلح سائد في الأدبيات التقدمية - بالثورة المضادة في مصر، وأقصد بذلك الظاهرة الساداتية، كما يشير إلى ذلك الخطاب التقدمي العربي، في إطار محاولات السادات، لإحداث توازن مع القوى اليسارية والناصرية المضادة لتوجهاته، فقاموا بإخراج الجن من القمقم؟

ثانياً - كيف ترافق، أو توالي، أو تزامن الإسلام السياسي (المشروع الإخواني) مع سنوات ارتفاع قوس الناصرية وازدهارها وهو أمر لا يخلو من دلالة طردية؟^(١٣).

ثالثاً - كيف نفسر عمومية ظاهرة الإسلام السياسي، وانتشارها في أوساط الشباب العربي، فضلاً عن النوعية الخاصة هؤلاء الشباب كما يرى باحث عربي؟^(١٤) وهل يمكن تفسيرها على أنها ميل شديد عند هؤلاء الشباب إلى التزعة اللاعقلانية، وكراهيتهم للتفكير المرتكز إلى العقل كما يرى باحث عربي كبير؟^(١٥) لكن السؤال الذي يطرح بموازاة هذه الأسئلة، هو، كيف تحول قادة هذه الحركات (سيد قطب مثلاً) من العقلانية والتنويرية إلى الانغلاق والجمودية والقطعية كما يرى الخطاب التقدمي العربي؟^(١٦)

رابعاً - هل ترتد ظاهرة الإسلام السياسي كما تعبّر عنها الحركات الإسلامية المعاصرة، إلى أسباب سيكولوجية بحتة، كمحاولة للهروب من عالم الواقع إلى عالم الميثولوجيا الفلسفية؟ وهل يمكن تفسيرها، بموازتها ومساواتها مع ظاهرة

(١٣) محمد حافظ ذياب، *سيد قطب الخطاب وايديولوجيا* (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨) ص ١٢٤.

(١٤) محمود أمين العالم، *الوعي والوعي الرزائف* (القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٨) ص ٢٦٤.

(١٥) فؤاد زكريا، دروس من ندوة «الإسلام والعلمانية»، المتدى، العدد (١٣)، السنة الثانية، تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٦، ص ١٣ - ١٥. انظر أيضاً، الحاج وراق، *صناعة الوهم: الأسباب الاجتماعية لظاهرة الهوس الديني في السودان*. النهج، العدد ١٥، ص ١٠١ - ١١٣. ١٩٨٧.

(١٦) يكتب الأستاذ محمود العالم: إن سيد قطب قبل انضمامه لـ«الإخوان» كان صاحب فكر ديني أقرب إلى العقلانية والاستنارة والليبرالية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦١.

تعاطي الحشيش والمخدرات كما يرى كاتب عربي تقدمي؟ أم على أساس أنها نوع من المرض العصبي كما يرى كاتب عربي تقدمي آخر؟ وسئلتي على ذلك في سياق البحث.

خامساً - هل تردد ظاهرة الإسلام السياسي، إلى أصولها الاجتماعية الطبقية، كتعبير عن هجرات ريفية تركزت حول المدن، وفرضت ثقافتها في إطار عملية تريف المدينة؟ أم إنها تعبير عن إشكالية المتوج الصغير الريفي؟ ما هي الإشكالية التي يحيلنا إليها هذا الخطاب؟

سادساً - هل ظاهرة الإسلام السياسي، هي ظاهرة ظرفية، ترتبط بظروف طرفية هي الأخرى، ساعدت على ظهورها على مسرح الحياة السياسية العربية المعاصرة، والتي لا تثبت أن تزول بزوال هذه الظروف^(١٦)؟ وهل هناك مؤشرات تشير إلى تراجعها في الحياة السياسية العربية، أم إلى استفحالها؟ وهل ظروف الارتهان اليومي والتبعية والانهزامية والتعاون مع الغازى الأجنبي هي ظروف طرفية على سبيل المثال؟

سابعاً - هل الخطاب التقدمي المضاد لخطاب هذه الحركات، الذي يرفع رايات القومية والتقدمية والعلمانية والشورية، والذي يحتمم إلى منظومة قيم معيارية، يستخدمها في الحكم على التيار المضاد؟ يختلف في جوهره، عن جوهر الخطاب المضاد، وهل هو قادر على تحطيم حدود خطابه السياسي المؤدلج للمساهمة في معرفة علمية لهذه الظاهرة؟

لا نزعم أن هذه الورقة، سوف تقدم أجوبة ناجزة ونهائية حول هذه الظاهرة المركبة، فهذا جهد يتعداها. لكن فضيلتها تكمن في أنها تعيد طرح

(١٦) محمد عابد الجابري، الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب، ص ١٨٧ - ٢٣٦ ضمن كتاب «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي»، وفيرأي أن هذه الأحكام، هي أحکام سريعة وذات طابع أدلوجي، فهل الارتهان للخارج وإعادة كمبرودورية المنطقة لصالح الإمبريالية، وبروز إسرائيل إقليمية شرق أوسطية وتدني مستوى الدخل الفردي والاستبداد السياسي والعسكري هي ظروف ظرفية؟ انظر أيضاً رد / عبد الكريم غالب / وتعقيبه على بحث الجابري، المرجع نفسه، ص ٢٣٦ - ٢٤٧ .

الأسئلة على محك الخطاب التقدمي العربي، والتي يتم تجاهلها باستمرار لصالح خطاب سياسوي مؤدلج، ساهم باستمرار في تجاهل الواقع وزيادة الطين بلة.

ماذا نقصد بالخطاب التقدمي العربي؟

ما نعنيه بالخطاب التقدمي العربي الصادر عن مفكرين عرب تقدميين، بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي^(١٨). والسؤال الذي يطرح هنا، ما هو معيار التقدمية الذي يسم خطاب مجموعة فكرية ما، أو يحجب عن مجموعة فكرية أخرى؟ كان هذا الإشكال قائماً في الحقل السياسي بدون ضوابط معيارية، لكن التقدميين العرب المجتمعين في ندوة سويسرا (كانون الثاني/يناير ١٩٨٣) قاموا بوضع معايير أساسية، تم بموجبها تصنيف التقدميين العرب. ولذلك، سأعتمد في تضمني لهذا الخطاب والذي يوسم باليسارية والراديكالية على ما جاء في البيان الختامي لندوة سويسرا. إذ إن المقصود باليساريين التقدميين العرب هم - الشيوعيون العرب والبعثيون والقوميون العرب والناصريون - بكل فرقهم وتشكيلاتهم^(١٩). واليسار التقدمي العربي، يتحدد هنا انطلاقاً من مجموعة القيم المعاييرية - وكما أسلفت - وعلى أساس من التضاد مع تيار آخر يتحدد سلباً ويوصف بالرجعية والإنجلالية والظلامية، ويختصر عادة باسم اليمين العربي، أو بعبارة أدق بما يسمى بظاهرة الإسلام السياسي، والذي يشمل «كل محاولة لإقصام الدين في التعاملات الدنيوية للأفراد والجماعات»^(٢٠). أو على أنه - أي الإسلام السياسي - هو التعبير العياني عن انحطاط البورجوازية العربية كما يرى كاتب تقدمي عربي^(٢١). والذي يتحدد بالسعى إلى إقامة سلطة دينية لازمية،

(١٨) محمد عبد الجباري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٣.

(١٩) لطفي الخولي وأبو سيف يوسف، اليسار العربي الراديكالي (مواقفه، أرذته، رؤيته) ص ٣٥ - ٣٧. ضمن كتاب: دراسات في الحركة التقدمية العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧).

(٢٠) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، ص ٣٤ - ١٥؛ مجلة قضايا فكرية، عدد خاص عن الإسلام السياسي. الكتاب الثامن، أكتوبر ١٩٨٩ - القاهرة.

(٢١) فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، ص ٧٩ - ٨٩. مجلة قضايا فكرية، العدد السابق.

وبالسعى إلى إقامة حضارة بديلة، ويوسم برؤية لاتاريجية^(٢٢).

التصنيف السابق، يمثل من وجهة نظرنا، صيحة حرب، وعلى حد تعبير أحد خبراء الإناسة (الانتريولوجيا). فاليسار التقديمي العربي، يلمم شتاته ويوسع إطار جبهته، تحضيراً للمواجهة مع تيار الإسلام السياسي المتعاظم على الساحة العربية، لا بل إنها هي وكمها هو واضح، يوسع من إطار تحالفه الاستراتيجي مع السلطة الحاكمة والتي صفت على أنها في باب اليسار العربي، وبذلك أرتدت الارتهانات السلطوية في الداخل والخارج شرعية كبيرة. وفي هذا الإطار يستغرب باحث عربي يساري معروف، بل ويعيب على السلطة في أحد الأقطار العربية، لأنها ترفض تصنيف الاتجاهات الإسلامية على أنها اتجاهات متطرفة^(٢٣). فالخطاب التقديمي العربي، يستبطن ضمناً، دعوة صريحة إلى السلطة، لأن تضرب بيد من حديد على ما يسميه بالاتجاهات المتطرفة، والتي تنتقل من تطرف إلى مزيد من التطرف كما يرى بعض أعلام هذا الخطاب^(٢٤). لا بل إنه يبرر ذلك باسم التقديمية، والتي من شأنها أن تجتث تاريخ المجتمعات التقليدية وتراثها، داعية إيانا للرقص فرحاً على جثة البعثة المتحضرة: المجتمع التقليدي^(٢٥). فالتقديمية تغدو مذبحاً يضحي عليه بتيار عريض من المجتمع العربي بحجة خيانته وتخلفه ورجعيته... إلخ من النعوت. خاصة وأن قادة تيار الإسلام السياسي، يرتبطون بخطط تأمري، كما يرى أحد أعلام هذا

(٢٢) محمود أمين العالم، الدين والسياسة، ص ١٠ ، المصدر السابق من مجلة «قضايا فكرية».

(٢٣) غالى شكري، بيان من الإسلام السياسي، ص ٥٣ . مجلة الناقد، العدد /٢١ / حزيران ١٩٨٩ م. وكان الدكتور شكري في كتابه عن «الثورة المضادة في مصر»، قد احتاج على لفظ تطرف واعتبره خطأ شائعاً، ص ٣١٠ .

(٢٤) انظر على سبيل المثال. أ - فؤاد زكريا، دروس من ندوة الإسلام السياسي.

ب - رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف.

(٢٥) هذا ما يدعونا إليه، الاستاذ إحسان مراد في كتابه، «مدخل إلى تطبيق الماركسية في الواقع العربي». الجزء الأول (بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٥) حيث يقول في ص ٧٩ : «في كل مرحلة تحول من التاريخ، ثمة إذن ببعثة تحضر، أشكال معنوية إنسانية جليلة تموت، وفي ثانيا الأشكال نفسها، ثمة أيضاً قصيدة شعرية، ما تزال خفية، مشوّهة، تحتاج إلى شاعر، وهذا الشاعر هو الماركسي».

الخطاب، يستهدف ضرب اليسار والذعر منه^(٢٦). ويستهدف أيضاً - وكما يرى آخر - تشويه سمعة الاتحاد السوفيتي، والعمالة في الوقت نفسه لقوى أخرى يابانية أو أمريكية^(٢٧). خاصة وأن دائرة الإسلام السياسي كما تصورها العقلية التأممية السائدة في صفوف اليسار العربي^(٢٨) تتجاوز حدودها، لتشمل شخصيات فكرية مستقلة لمجرد أنها دافعت عن الإسلام، من إدوارد سعيد صاحب المؤلف الشهير الموسوم بـ«الاستشراق»^(٢٩) إلى أنور عبد الملك الذي طور هذا المفهوم في كتابيه «ريح الشرق» و«تغيير العالم»^(٣٠). إلى «كاهن قبطي

(٢٦) غالى شكري، الثورة المضادة في مصر، ص ٣٢١.

(٢٧) كثيراً ما يسوق أعلام اليسار العربي الراديكالي، في خطاباتهم، اتهامات من نوع غريب وساذج، وعلى سبيل المثال، ففي بحث كتبه فؤاد زكريا بعنوان «أوهام الرؤية الاستراتيجية» يرد فيه على كتاب «ريح الشرق» الذي ألفه الدكتور أنور عبد الملك؛ اتهم فيه عبد الملك بأنه داعية للإسلام السياسي، وأنه يستهدف تشويه سمعة الاتحاد السوفيتي، وأنه عمليل للسادة اليابانيين الجدد. انظر فؤاد زكريا، العلاقة بين الشرق والغرب: أوهام الرؤية الاستراتيجية، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد ٤ / شتاء ١٩٨٧ ، ص ٣٠١ - ٣٣١ . ومثال آخر نأتي عليه، فعندما كتب إدوارد سعيد مؤلفه «الاستشراق» كان رد فعل اليسار العربي عليه غريباً. فقد اتهمه صادق جلال العظم بأنه داعية للإسلام السياسي، وأنه عمليل لوكالة الاستخبارات الأمريكية. انظر صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق المكوس، دار الحداة، ١٩٨١ . وعلى المثال نفسه والنهج كتب البيطار رده في كتابه تحت عنوان، من الاستشراق الغربي إلى استشراق عربي، انظر كتابه الموسوم بـ«حدود الهوية القومية» (بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٢) ص ١٥١ - ١٩٦ .

(٢٨) خلدون حسن التقيب، العقلية التأممية عند العرب (مجلة العلوم الاجتماعية، العدد ٤ / ، ١٢ / شتاء ١٩٨٤ جامعة الكويت). والعقلية التأممية، هي طريقة في التفكير الانفعالي، تدعو إلى الاعتقاد، بأن هناك مؤامرة تحاك في السر، وبشكل واضح ومقصود بالظرف الذي يصدر عنه هذا التفكير، وتستهدف - مثلاً هنا - القضاء على اليسار العربي ورسالته الخالدة، ص ١٧١ - ١٨٣ . وخير مثال على هذه العقلية في صفوف اليسار العربي ما كتبه الحاج وراق / عن «صناعة الوهم وظاهرة الموس الدينى» مجلة النهج، ص ١١١ العدد ٥ (١٩٨٧) - إدوارد سعيد، الاستشراق، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت، مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨١) وقد أحدث هذا الكتاب ضجة كبيرة في أوساط اليسار العربي، لأنه انتقد النزعة الاستشرافية في خطاب ماركس بشأن الشرق. انظر الصفحتان ص ١٧١ - ١٦٤ .

(٣٠) أنور عبد الملك، أ - ريح الشرق (القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٥).
ب - تغيير العالم (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٦).

غير منضبط» لأنه أدان سليمان رشدي^(٣١).

الفسيفات التي يقدمها الخطاب التقديمي لظهور الحركات الإسلامية المعاصرة:

في قراءته لتاريخية ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، وأقصد جملة الأسباب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي ساهمت في ظهور الحركات وانتشارها في صفوف الشباب العربي. نظر داخل الخطاب التقديمي على روئي متناقصة حيناً، ومتوازية متتساوية حيناً آخر. ولكنها تحكم جميعاً إلى إطار مرجعي واحد، وهو هنا الماركسية الشائعة وليس الماركسية كمنهج، في رؤيتها للعامل الديني وتجلياته عبر التاريخ.

كانت هزيمة ١٩٤٨ م بمثابة نعمة في منظور البيطار، لأنها كشفت الأساس القديم للمجتمع العربي والمتمثل في تقليديته. وعبر هذا راح البيطار يشكر القدر التاريخي الذي ساهم في الهزيمة والتي ساعدت على تعرية أساسات هذا المجتمع^(٣٢). ومن هنا راح يبشر بـ«الإيديولوجية الانقلابية» في أوساط الشباب العربي، لكي تكون أداته لتعديل الواقع الاجتماعي والتاريخي للأمة العربية^(٣٣). لكن هزيمة ١٩٦٧ / ، فاقت كل النعم التي يمكن استخلاصها كما يقول العروي^(٣٤). على أنها من جانب آخر جددت الدعوة إلى المجروم على القيم التقليدية (من العروي إلى ياسين الحافظ إلى سمير أمين وغيرهم) والتي تجد ركيزتها في الدين. وعبر هذا كانت الحاجة تتضاعم وتزيد من أجل بيان ضد الدين، باعتباره وعلى حد تعبير يساري عربي «أحسن قلعة ضد الدين يبذلون الجهد لتغيير الأوضاع تغييراً ثورياً»^(٣٥). بيان يبشر بإمكان تنحية أو زواله. وجاء البيان على يد العظم في نقهـة للفكر الديني، حيث راح العظم يبشر بانهيار

(٣١) غالى شكري، بيان من الإسلام السياسي، مجلة الناقد، ص ٥٤، العدد /١٢ ، ١٩٨٩.

(٣٢) نديم البيطار، الفعالية الثورية في النكبة (بيروت، دار الاتحاد، ١٩٦٥) ص ٦١.

(٣٣) نديم البيطار، الإيديولوجية الثورية (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٢) ص ٢٣.

(٣٤) عبدالله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص ١٨.

(٣٥) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني (بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٩) ص ٢٣.

الدين «كآخر حصن في يد البورجوازية لمواجهة الماركسية»^(٣٦). ويضيف: «يبدو لنا أن الموقف الديني القديم المتملىء بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى الانهيار»^(٣٧). وقد عزا ذلك لأسباب عديدة، منها:

أولاً - لأننا نمر في طور نهضة مهمة، ويانقلاب علمي وثقافي شامل.

ثانياً - وننا نمر في مرحلة تتميز بتحويل صناعي واشتراكي جذري.

ثالثاً - لأننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بخطر كتابين صدرا في القرن الأخير وهما «رأس المال» و«أصل الأنواع» لداروين^(٣٨). وقد تساءل العظم، موجهاً التساؤل إلى أصحاب القناعات الثورية «هل باستطاعي أن أتقلّب بكل نزاهة وإخلاص المعتقدات، التي تقبلها آبائي وأجدادي دون أن أخون مبدأ الأمانة الفكرية»؟^(٣٩)؟ وطبعاً كان الجواب لا، فلقد ولـى «الموقف الحازم نحو الدين ومشكلاته مع أسلاء المجتمع التقليدي الإقطاعي الذي مزقته الآلة ونخرت عظامه التنظيميات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة»^(٤٠).

هذه التبشيرية جاءت بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، أي في فاصل زمني لا يزيد عن خمس سنوات، بين موت سيد قطب ١٩٦٦، وخروج الجن من القمقم في زمن الثورة المضادة ١٩٧١، وفي الوقت الذي تحولت فيه «الإيديولوجية الانقلابية» إلى «الإيديولوجية الثورية»^(٤١). لكنها لم تنجح في الوصول إلى قلوب وعواطف وعقول الشباب العربي. فالشباب العربي تحول

(٣٦) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ١٨٩.

(٣٧) المصدر السابق، ص ١٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤١) بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧. وبعد زوال النسمة التي يمكن استخلاصها من هزيمة ١٩٤٨ - قام الدكتور نديم البيطار، بإعادة طباعة كتابه «الإيديولوجية الانقلابية» تحت عنوان «الإيديولوجية الثورية» معللاً ذلك بالقول إن الانقلابية هي أكثر تحولاً وجذرية من الثورية. ولذلك آخر الأصطلاح هذا، تحت تأثير وقع هزيمة حزيران. انظر الإيديولوجية الثورية، ص ٤.

ببالآلاف إلى التنظيمات الإسلامية. والدراسات الميدانية، التي طالت، منظمة التحرير الإسلامية، وجماعة التكفير والهجرة، تشير إلى إن متوسط عمر أعضاء الجماعة بين ١٧ و٢٦ سنة^(٤٢). والنظام الاجتماعي العربي الجديد - الذي لمحنا إليه - يتسم بفاعلية هذا الشباب مثلاً بالناضل المسلم الساخط، والذي وصف على أنه وطني واشتراكي ومناهض للاستعمار «ولكنهم - أي الشباب المسلم - لا يستخدمون هذه المصطلحات بسبب ما ارتبطت به في مراحل سابقة: إن سعيهم نحو الأصالة والكرامة والمساواة والاستقلال، كل هذا يلقى تسميته ومصطلحاته من واقع التراث الإسلامي»^(٤٣).

والسؤال هو: كيف يفسر الخطاب العربي اليساري التقديمي، انتشار ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، في عقد السبعينيات وما بعد؟

المتبع لهذا الخطاب، يلحظ إجابات متباعدة، إلى جانب إجابات يجمعها قاسم مشترك اجتهدت لتقديم تفسير لنشأة هذه الحركات.

أولاً - التفسير السيكولوجي - العصبي: يرد هذا التفسير، انتشار الحركات الإسلامية في أوساط الشباب العربي، وبخاصة في الوسط النموي، إي في الكليات العلمية (الطب والهندسة والعلوم) إلى نوع من المرض العصبي، والذي يستدعي الحاجة إلى تطبيق المناهج الحديثة لعلم النفس المعاصر. يقول أركون «إن المترمتنين والمعصبيين يتمسون إلى كليات العلوم، إنها ظاهرة تستحق التأمل والتفكير، أعتقد أنه ينبغي دراسة هذه النفسية بكل النوعين من العقل ضمن منظور تاريخي وضمن منظور الاكتشافات الحديثة الخاصة بالإنسان العصبي «L'Hommeneurnal»^(٤٤). وينذهب غاليل شكري إلى أبعد من ذلك، حين يربط بين ظاهرة الإسلام السياسي وانتشارها، وبين انتشار المخدرات كرد فعل سيكولوجي يقوم به الإنسان المقهور على جملة التحديات، وعلى غياب

(٤٢) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الرائق، ص ٢٦٤.

(٤٣) سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد، ص ٥٠.

(٤٤) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت، مركز الإغاء القومي، ١٩٨٦) ص ٢٧.

الحلم الوطني والقومي والإنساني. يقول: «البحث عن مخرج هو الشغل الشاغل لمن نسميه بالمواطن العادي، وقد تبدى الخلاص في ثلاث وسائل، قد يجد المواطن ضالته في إحداها أو اثنتين منها أو بها جميعاً حسب الحال، الأولى في التزايد السكاني المروع، وكأننا أمام ظاهرة الاتجار الجماعي بالمزيد من التكاثر، ورغم كل ما يقال عن أزمة الزواج والإسكان والفقر. والوسيلة الثانية هي الإدمان على أحد منجزات التخدير، والوسيلة الثالثة هي اللجوء إلى التنظيم الديني أو الديني الاجتماعي أو الديني السياسي، والوسائل الثلاث مرتبطة بعضها ببعض من ناحية، ومرتبطة بالأنهياres الكبيرة في الاقتصاد والفكر من ناحية أخرى»^(٤٥).

إن الإنسان المقهور، بتزنته وتمسكه بالتقاليد، والذي يأخذ طابعاً قهرياً مرضياً وعلى حد تعبير مصطفى حجازي، وبنكوصه إلى الماضي واحتئاته بأبعاده وأيامه السعيدة، يلتجأ بذلك إلى أواالية شائعة في حالات الفشل، تدفعه إلى أحضان الدين وإلى مزيد من التعتن والتزمت^(٤٦).

هكذا تظهر الحركات الإسلامية على أنها تعبير عن أواالية شائعة في حالات الفشل، يلتجأ إليها الإنسان المقهور، أو الإنسان العصبي على حد تعبير أركون. هذا التفسير لا يكلف نفسه عناء البحث، عن صيغة التساؤل المطروح في البداية، عن كيفية ترامن المشروع الإخواني، وترافقه وتوازيه، مع سنوات ارتفاع قوس الناصرية وازدهارها كمشروع قومي وكمثلم وطني عربي كبير. إن أقصى ما يحيلنا إليه هذا التفسير/خطاب، هو إقناع المخاطبين بضرورة الحجر الصحي على الشباب المسلم المنضوي في إطار الحركات الإسلامية وإيداعهم المصحات العقلية ريشا يتم شفاؤهم، وعبر هذا يظهر جلياً هذا الترابط الخفي والجلبي بأنه واحد بين المعرفة والسلطة. بين المعرفة التي يذكيها الخطاب التقديمي العربي، وبين رغبته في ممارسة السلطة أو التعاون مع السلطة الحاكمة للوصول

(٤٥) غالى شكري، بيانان من الإسلام السياسي، ص ٥٤.

(٤٦) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سينكلوجيا الإنسان المقهور (بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦) ص ١٢٠ وما بعد.

إلى الهدف المتمثل بالجزء على الآخر، أو نفيه وتشريده، أو سحله عنوة تحت سلسل دبابات النظم الحاكمة.

ثانياً - التفسير الثاني: يتميز هذا بالتباین والتناقض والتکامل بآن واحد. فقد تعددت التفسيرات لظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة. ففي حين نجد أن انتشارها، يعزى إلى أسباب عديدة، مثل انحطاط البورجوازية العربية، وهزيمة حزيران، وتراجع المشروع الوطني^(٤٧). حيث ساهمت هذه الأسباب الموضوعية في صعود الوعي الديني وتجليه في الحركات الإسلامية؛ فإن الدكتور رفعت السعيد يدفع باتجاه أعمق، باتجاه التفسير السيكولوجي والذي يجد تعبيره على صعيد الإنسان المقهور «معلم المدرسة». فمن وجهة نظره، أن التعليمية القائمة على التلقين، تشكل الأساس المتين والصلب الذي يعين على انتشار الواعظين والأئمة وفاعليتهم، وعلى انتشار ظاهرة التطرف الديني في أوساط المثقفين والمهنيين. يقول: «وإذا لاحظنا أن التعليم في المحاور الثلاثة، يقوم بالأساس على التلقين، وعدم الدعوة إلى إعمال الفكر، أو تشطيط العقل، ومع وجود التناقض بين مكونات الفتاة المتعلمة، يمكن للتفكير القائم أساساً على التلقين، وعدم الدعوة إلى إعمال الفكر، أو تشطيط العقل، ومع وجود التناقض بين مكونات الفتاة المتعلمة، يمكن للتفكير القائم أساساً على التلقين النصي أن يجد لنفسه سطوة وسط هذه الفتاة. حيث أعتقد الجميع أن تهبط المعرفة من أعلى، من مدرس الفصل، أو أمير الجماعة... سيان»^(٤٨).

وعبر الإطار نفسه يساهم الأستاذ محمود أمين العالم في بحثه عن «الوعي والوعي الزائف» الذي ساهم في إخراج الحركات الإسلامية المعاصرة إلى الوجود في انكار فهم شمولي ليحيط بالظاهرة، فهو يعزو انتشارها إلى أسباب عديدة منها انتشار الأمية، لأن المشروع الناصري لم ينجح في القضاء على الأمية، ولا في إحداث ثورة ثقافية، تقتلع جذور التخلف الفكري والسلفية الجامدة. ومنها هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ وما كشفته من خلل قيمي وهيكلي

(٤٧) فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، ص ٨٨.

(٤٨) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، ص ١٩.

في النظام كله، ومنها انتقال هيمنة السلطة إلى شرائح بورجوازية قديمة وجديدة وطفيلية، ومنها العنف وإهدار الكرامة الإنسانية والذي كان شرخاً في المصداقية التقدمية للمشروع الناصري، ومنها وهو الأهم «استخدام الإخوان المسلمين كأدلة من قبل السلطة لتدعم هذا التوجه لمواجهة الناصريين والماركسيين، وهي الورقة التي لعبتها الثورة المضادة بقيادة السادات، وهذا ما تؤكده معظم الدراسات»^(٤٩).

ويذهب الأستاذ محمد حسين هيكل إلى القول: «إن السادات كان مشغولاً بأعدائه الشرسين، من ناصريين ويساريين ومثقفين ومن بقوا من الوفديين، ولذلك سعى لاستغلال الدين، من خلال لقب الرئيس المؤمن، وإصراره على حضور صلاة الجمعة، وتقوية محطة القرآن الكريم، واستغلال الدين في الجامعات»^(٥٠). ويضيف سعد الدين إبراهيم: «وجاء السادات أيضاً ليتبع الخطى المفضلة لحكام مصر، فكان أن سعى لاستغلال هذه الروح الجديدة التي سادت بين الشباب. كان بحاجة إلى قاعدة شعبية، يوازن بها قاعدة الناصريين واليساريين، الذين كان يراهم بمثابة تحدي خطير لزعامته»^(٥١).

عبر هذا الإطار، سوف يدفع الجناح الماركسي في الخطاب التقدمي العربي إلى الواجهة، مجموعة من التحليلات الطبقاوية، أو الماركسوية المبتذلة التي تحكم إلى الأدلوحة المتخشبة، بصورتها النصية المقدسية وليس إلى واقع تاريخي. فالدكتور حسين مروء، يعزو انتشار ظاهرة الإسلام السياسي إلى مجموعة عوامل تميل لصالح أدلوحة ماركسية. ومن هذه العوامل، غياب البديل الشوري عن قيادة البورجوازية الصغيرة، والأزمة التي تعيشها حركة التحرر الوطني، وأزمة الفكر القومي العربي بوجه عام^(٥٢). على حين نجد أن هذا الدفع الماركسي

(٤٩) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٥٩ - ٢٦٧.

(٥٠) محمد حسين هيكل، خريف الغضب، ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٥١) سعد الدين إبراهيم، المصدر السابق، ص ٤٥.

(٥٢) حسين مروء، التيارات الدينية المعاصرة: تاريخيتها ومنحياتها الجديدة، مجلة الطريق، العدد ٢١١ - نيسان / إبريل ١٩٨٧، ص ٢٠٤ - ٢٢٨.

يصل إلى القمة عند فالح عبد الجبار والذي يعزو انتشار هذه الظاهرة وعبر منظور ماركسي صارم إلى سببين: الأول: «غياب العلمنة الكاملة، والثاني: غياب الوجود المنظم الوعي للطبقة العاملة»^(٥٣).

إن الأسباب العامة التي يجري التأكيد عليها [هزيمة حزيران، تعثر المشروع القومي الديمقراطي، غياب البديل الثوري (الطبقة العاملة)، عجز اليسار الثوري عن استقطاب الجماهير] في معرض الحديث عن أسباب انتشار الحركات الإسلامية المعاصرة، لا تحظى بالتحليل الدقيق، لأن الأدلة تسبق كل تحليل هنا. فهذه الظاهرة، وأقصد ظاهرة الحركات الإسلامية، ليست ناجحة تعثر المشروع القومي وحسب، بل هي ظاهرة موضوعية وعريقة، ومجرد وصفها بالسلفية دلالة على ذلك. حيث تمت جذورها من الأفغاني إلى مالك بن نبي على سبيل المثال. وأصفها بالموضوعية لأنها فعلًا حركة جماهيرية، وبالعراقة لأنها تمنع من موروث عريق وهو هنا الإسلام.

إن التبشيرية الساذجة في أوساط الخطاب التقديمي، التي برزت بزوال الدين وتجلياته، لم تكن تستند إلى تحليل علمي دقيق للواقع، وإنما كيف نفسر انتشار هذه الحركات وعموميتها، من هنا منشأ الالتباس والتباين والتناقض في هذا الخطاب الذي لم يخل من التشدق بخطاباته الجاهزة والمسبقة الصنع كالقول مثلاً: «إن الإيديولوجية الدينية هي السلاح النظري بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقديمية في الوطن»^(٥٤). وإلها التعبير الحي عن سيادة الفكر الإقطاعي وعن انحطاط البورجوازية العربية»^(٥٥). أو كتعبير عن تذبذب البورجوازية الصغيرة كما يكتب مروه^(٥٦). أو دلالته على الطابع التخلفي للبوجوازية العربية المعاصرة عن بناء حضارة

(٥٣) فالح عبد الجبار، *التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي: ملاحظات أولية* - مجلة الطريق، العدد السابق، ص ٢٢١ - ٢٣٢.

(٥٤) صادق جلال العظم، *نقد الفكر الديني*، ص ٩.

(٥٥) فالح عبد الجبار، المصدر السابق، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٥٦) أ - فيصل دراج، المصدر السابق، ص ٨٣.

ب - حسين مروه، المصدر السابق، ص ٢٠٤ - ٢٢٠.

جديدة^(٥٧). أو دلالة أخرى على عجز اليسار عن تقديم البديل الملائم وتبعة الجماهير حوله^(٥٨).

وإنطلاقاً من أن الظاهرة الدينية هي ظاهرة جماهيرية، وأن الأدلوحة الماركسية هي الأخرى أدلوحة جماهيرية لا يمكن أن تكون معادية للإسلام مثلاً^(٥٩)، كان من المفروض على هذا الخطاب أن يذكي فهماً جديداً لهذه الظاهرة خارج قوالبه الجاهزة، ونصيبيته الموثقة، وتعيماته الطبقاوية، والتي انحصرت مساحتها في حجب الواقع وزيادة الطين بلة، وأمام هذه الحالة كان على اليسار الماركسي بالأخص، والذي يجتهد على صعيد النص وليس على صعيد الماديات التاريخية كمنهج، والذي يدور في إطار ماركسوية مبنذلة - والتعبير للدكتور سمير أمين - أن يسند ظهره إلى جدار السلطة الحاكمة، ليحمي امتيازاته التي تقدمها له السلطة ثمناً لسكتوه عن جرائمها، حيث تطغى أيضاً التحليلات التي يسوقها عبر مفاهيمه المجردة، مزيداً من الشرعية والشرعنة على المذايق الجماهيرية التي تقدم على مذبح التقدم المطلوب. فطريق التقدم معبدة بالجثث والدماء.

ثالثاً: التفسير السوسيولوجي للظاهرة الدينية:

في بحثه عن الأصول الاجتماعية لظاهرة الحركات الإسلامية، يرى الخطاب التقديمي العربي، أن هذه الحركات تنتشر في أوساط ريفية، وبهذا يحيلنا إلى طرافة من نوع جديد. فالأدلوحة التي توجه هذه الحركات لا تزيد عن كونها، أدلوحة ريفية في عالم مدن. هذا التفسير يتباين عديدون، فالأستاذ محمود أمين العالم، يعزو انتشار الأدلوحة الغريبة في أوساط آلاف من الشباب بقوله: «كانوا من أصول ريفية فقيرة، من نزحوا إلى المدن الكبرى للعلم أو بحثاً عن العمل، وأن معظمهم جاء من قرى ريفية صغيرة إلى القاهرة أو الإسكندرية أو أسيوط، لاستكمال دراستهم الثانوية أو الدخول في الجامعة أو البحث عن عمل، وهم

(٥٧) عفيف فراج، دراسات يسارية في الفكر اليماني (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٠) ص ١٨٩.

(٥٨) محمد حافظ ذياب، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.

(٥٩) برهان غليون، الإسلام والسلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي ص ٣٥، العدد ١٩٨٩/١٠.

من أسر من فئات وسطى وصغرى، من موظفين حكوميين أو تجار صغار أو مزارعين صغار^(٦٠). ويكتب الأستاذ فالح عبد الجبار في ملاحظاته الأولية عن التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي عن انتشار هذه الحركات، حيث يعزوه إلى إشكالية المنتج الريفي الصغير والتي تتجلّى في شكل ديني له ثبات القانون، والذي يهاجر إلى المدينة حاملاً معه تأثيرات الريف إلى المدينة وليس العكس. يقول: «إن عناصر الغيبة ماثلة في وعي المنتج الريفي بشكلها الإيماني، السياسي، والمديني، أيضاً بحدود معينة»^(٦١). ويضيف «إن نمو الحركات الدينية الراهنة هو عموماً، تعبير عن احتجاج المنتج الريفي الصغير على الناقصات الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية، لرأسمالية الدولة التابعة في طور تأزمها، وفي ظل ضعف أو غياب أو تغيب، أي شكل علماني آخر منظم، لا سلفي»^(٦٢). هكذا يظهر «أن غياب العلمانية وتغيب الشكل العلماني المنظم هو شرط نشوء البديل الفلاحي برداهه الديني، وبخاصة تغيب الوجود المنظم للطبقة العاملة»^(٦٣).

وبالرغم من إن الدكتور مروء يعزو ذلك إلى ما يسميه «تشوه الوعي لدى الفئات الفقيرة / البروليتارية الرثة / المهمشة والتي تعاظم عددها وزنها، في الريف وفي المدينة على السواء»^(٦٤). إلا إن الدكتور محمد حافظ دياب في بحثه عن الشروط المادية للخطاب القطيبي، يعيدنا من جديد إلى مقوله الأدلوجة الريفية. فهو يرى أن الخطاب القطيبي الذي تؤول إليه جميع الخطابات الإسلامية المعاصرة، هو في النهاية تعبير حي عن ادلوجة ريفية مسحورة في عالم مدن، «فالشرع الجماهيرية الريفية المهاجرة إلى المدن، تستقر في شرائح يطلق عليها» أحياء الحافة الغضة *Septic Fringes* التي تنقر للخدمات وتقرب من

(٦٠) محمود أمين العالم، المصدر السابق، ص ٢٦٤.

(٦١) فالح عبد الجبار، المصدر السابق، ص ٢٢٦.

(٦٢) فالح عبد الجبار، المصدر السابق، ص ٢٢٩.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٦٤) حسين مروء، الدين والسياسة، ص ١٠.

مدن الأكواخ Shanty Towns والتي تظهر على أنها أشبه بمستعمرات فلاجية تحيط بالمدن الكبيرة الرئيسية. وتميز هذه الجماعات المهاجرة بسيادة مناخ الثقافة القروية، بتقاليدها المحافظة على درجات متفاوتة، وارتفاع نسبة الأمية، التي تحدد بالضرورة من امتلاكها لوسائل المعرفة والوعي السياسي، إضافة إلى وطأة المصاعب والمشكلات الإقطاعية التي تعانيها، وقد شكلت هذه الجماعات عاملًا سوسيولوجيًّا هاماً لانتشار التيار الديني»^(٦٥).

هذا التفسير يسود في أوساط الماركسوية التقليدية ويطغى على الخطاب الماركسي العربي. حيث ترتد هذه الظاهرة إلى موجات من الهجرة الريفية التي غزت المدن، وما تحمله من ادلوحة غبية هيأت مرتعًا خصبةً لنشوء هذه الحركات. هذا التفسير، يضعنا في الحقيقة، في مواجهة إشكالية من نوع غريب، يدفعها هذا الخطاب بلا وعي منه إلى الواجهة. ويمكن تلمس بعض عناصرها:

أولاً - إن هذا التفسير يحمل في ثناياه، نظرة، سلفوية ماركسوية مستترة حفية وظاهرة، تحقر الفلاح وثقافته.

ثانياً - إن هذا التفسير يحمل في ثناياه، أيضاً، نزعنة إستشراقية تحقيرية للدين الإسلامي ، على أنه بساطة والبداونة والريف^(٦٦).

ثالثاً - يحيلنا هذا الاجتهاد/لتفسير الذي يرتدي طابع التحليل السوسيولوجي ، إلى معادلة مستحيلة الحال، وتمثل في أن الحركات الإسلامية المعاصرة، ليست ، إلا تعبرًا عن صراع تاريخي بين المدينة والريف ، لم ولن يتنهى إلا بترحيف المدينة ، أو تمدين الريف ، خاصة ، وأن هذا الخطاب ، هو مع تمدين الريف عنوة.

(٦٥) محمد حافظ ذياب ، المصدر السابق ، ص ٢٥ . يكتب الدكتور ذياب قائلاً: «لعله من التبسيط هنا أن نفترض انتساب بعض من هؤلاء المهاجرين إلى جماعة الإخوان المسلمين لما ساد هذه الجماعة من إيديولوجية» ، ص ٣١ .

(٦٦) هذا ما أكدته أدوارد سعيد في كتابه عن «الاستشراق» ، فلكي يُفهم الإسلام ، يجب تقليله - كما يرى الاستشراق - إلى الخيمة والقبيلة .

رابعاً - إن هذا التفسير/ التحليل السوسيولوجي، يحيلنا، أيضاً، إلى إشكالية جديدة، تحمل في ثنائها، نظرة نخبوية، وطبقوية، واستعلائية، تهدف إلى إقصاء الجماهير العريضة، عن المشاركة، في الحياة السياسية، بحججة من تخلفها التاريخي ، والذي يرتد هذه المرة بفعل رجعي إلى عصر أبدي يتمثل في سيادة الوعي الغيبي ، لأنه يُعرف ضمناً ومبيناً، بصعوبة تقبل الأدلوحة التقنية - الماركسية في الريف، والمستعمرات الريفية التي تحيط بالمدينة.

خامساً - إن هذا التفسير السوسيولوجي، يقدم لنا الدليل على تناقضه وتهافته، وبالتالي على تناقض وتهافت الخطاب التقديمي العربي. فهذا الخطاب لا يخل، ولا يكمل، عن تذكيرنا، بأن الشارع العربي بعمالة وفلاحيه، كان مع اليسار العربي، ثم يعود أدراجه ليقول: إن الأدلوحة السادئة في صفوف العمال وال فلاحين هي أدلوحة دينية غبية فلاحية^(٦٧).

سادساً - إن الخطاب التقديمي العربي في تفسيره / تحليله، لظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، يحتمل ويستند إلى فرضية ماركساوية، تضفي الشرعية على المصادرية التي يقوم بها هذا الخطاب، حيث يتم قسر الواقع لصالح الخطاب، والخاص لصالح العام، وتقوم هذه الفرضية على تهميش كل أشكال الوعي ما قبل الطبيعي ، وترتبط الوعي السياسي بالتطور الطبيعي وبذلك تبني كل أشكال وتجليات العامل السياسي ، وتحصره بشكل واحد. مع أن الدراسات الإنسانية (الانتربولوجية) الحديثة في المجال الإفريقي - على سبيل المثال - تشير إلى غنى هذه الظاهرة، وأقصد الإنسنة السياسية - وتنوعها وامتدادها . فالكثير من الحركات السياسية في أفريقيا، كما بين بالأندية وزملاؤه من كتبوا في حقل الإنسنة السياسية، تظهر على شكل حركات دينية مهدوية (نسبة إلى الم Heidi المنتظر)^(٦٨). بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الخطاب في رؤيته لانتشار هذه

(٦٧) هذا التناقض يجد تعبيره في ما يكتبه غالى شكري؛ انظر: الثورة المضادة في مصر، الصفحتان ٢٥١ و ٢٤٩ ، ٢٦٠.

(٦٨) جورج بالأندية، الانتربولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت، معهد الإنماء =

الحركات، فإنه يحيلنا من جديد، ومن حيث لا يدرى إلى ماكس فيبر Weber بدلًا من ماركس. ففي هذه الأوساط الفقيرة والمهاجرة، يتجلّى الدور الكبير للشخصيات الكارازمية (حسن البناء، سيد قطب... إلخ). وهنا نعود من جديد، للبحث عن دور البطل، القائد، الملهِم، في قيادة الجماهير.

موقع الظاهرة الإسلامية في الخطاب التقديمي العربي: الإشكالية المستمرة:

أمام غياب نظرية عربية تقدمية حول الدين، يجد الخطاب التقديمي العربي (الماركسي خاصًة)، نفسه ملزماً بالعودة إلى المثال، لا إلى الواقع والخصوصية، فهذا الخطاب ظل يمتحن من الرؤية السلفية للدين التي أذاكها ماركس في مقدمته لـنقد الاقتصاد السياسي، وفي كتابه الموسوم بـ«حول الدين»، وهذه الرؤية الماركسيّة، تضفي على الدين، حكم قيمة سلبيّ، وهي بذلك، تفتح من رؤية أوروبية متمركزة على الذات، وجدت تعبيرها في كتابات فلاسفة وإنترنوجين من القرن التاسع عشر^(٦٩). الخطاب الماركسي العربي، يجد نفسه باستمرار أمام هذه الإشكالية المستمرة، الإشكالية التي تمثل في فاعلية الدين على صعيد الجماهير، وقدرته على تجنيدها في الدفاع عن الأرض والوطن، بحيث أصبح الدفاع عن الدين الإسلامي، في تاريخ المنطقة العربية دفاعاً عن هوية، عن جماعةٍ وأرض. ومن هنا الإشكالية التي يواجهها الخطاب الماركسي العربي في فهمه القاصر لهذه الظاهرة التاريخية. حيث ترشرح عبر شقوقه وفجواته، معظم الموقف المتناقض، والمتكاملة والحسية التي لا يمكن إلا أن تقر بعجزها عن فهم الظاهرة الدينية، وهذه الأسباب، نجد باستمرار، أن القول السياسي هو الذي يسم الخطابات التقدمية عندما تعالج مسألة بالغة الأهمية والخصوصية، بحيث يمكن القول مثلاً: إن القول السياسي في الخطاب التقديمي العربي عندما يعالج

= القومي، ١٩٩٠). والحقيقة، فإن لهذا الكتاب قيمة علمية ومنهجية كبيرة، وقدرة على زحزحة الكثير من المفاهيم الشائعة والمعتملة.

(٦٩) انظر، كارل ماركس وفريديريك إنجلز، حول الدين (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٤) نقله إلى العربية ياسين الحافظ، تحت اسم مستعار هو «زهير حكيم».

ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، هو الغائب الحاضر ابتداءً، والحاضر الغائب دائمًا^(٧٠).

هذا الخطاب المؤدلج والمسيس، هو الذي يحيلنا باستمرار إلى باحة أدلوحة مثالية، تحكمها رؤية ماركسية مسبقة، تضيق من خناقها وسعتها، وتقوم بتصادرة التاريخ والواقع لصالح رؤية مسيسة لا تقدم، بل هي لا تتجرس، على تقديم تحليل دقيق للواقع العربي بكل صوره ولإرتقائه، بل هي تمهد القاع لإقامة تعارض منطقي، يقود بدوره إلى نفي لآخر وتشريده وإلى شرعنَة تشريده، وتفتح الباب على مصراعيه لتعقيم الإشكالية الضيقة في فهم الدين، والتي تجد تعبيرها في القول استناداً إلى ماركس وإنجلز، بمرحلة الدين. فالدين كما يراه رفعت السيد، هو مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي^(٧٤). مرحلة تميزت بأنها مضت وانقضت، ويؤكد العظم في أطروحته الشهيرة على ذلك، فالدين ولّ عصره، ونحن في عصر تحول صناعي واشتراكي جذري، وفي هذا الإطار، إطار التحول الكبير نحو الاشتراكية، يعلن العظم موت الإله، كما أعلن نيتشه موته في أوروبا^(٧٥). وعبر هذا، فإن أية عملية لإقصام للدين في السياسة هي عملية باطلة وزائفة، وتحكم على هذا المسار بالانغلاق والطائفية والانحطاط والرجعية. ولذلك، فإن الحركات الإسلامية المعاصرة، والتي تسعى

(٧٠) يكتب الدكتور محمد حافظ ذياب: ان القول السياسي في الخطاب القطبي، عندما يعالج قضيَا راهنة، هو الغائب الحاضر ابتداءً والحاضر الغائب دائمًا، ص ١١٢. ويمكن إسقاط ذلك ببساطة على الخطاب التقديمي عندما يعالج ظاهرة الإسلام السياسي.

(٧١) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، ص ١٦ - ١٧. ويضيف «وله مع نشوء الطبقات الاجتماعية، وتبليورها ووقوفها وجهاً لوجه في معركَ الصراع الطبقي. فإن إدخال الدين في هذا المعرك، يمكنه أن يحرف الأفكار عن المعيطيات الواقعية والأرضية لهذا الصراع، بل ويمكنه أن يجعل من المقولات الدينية شعاراً أو أداة يستخدمها الحكام»، ص ١٦ - ١٧.

(٧٢) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ٢٨. يقول العظم: إن الله قد مات. ويؤكد بذلك بقوله: «عندما تقول مع نيتشه أن الله قد مات أو هو في طريقه إلى الموت، لا تقصد أن العقائد الدينية قد تلاشت من ضمير الشعوب، وإنما تعني أن النظرة العلمية التي وصل إليها الإنسان عن طبيعة الكون والمجتمع والإنسان، خالية من ذكر الله»، ص ٢٨.

إلى توظيف الدين في السياسة، تحكم على نفسها بالموت، لماذا؟ والجواب: إن الخطاب التقديمي العربي في قراءته المؤجلة للظاهره الدينية يمنحها حكم قيمة سلبية، ويطال هذا الحكم كل نواتجها. ولا يكتفي هذا الخطاب، بل يسعى إلى توسيع إطار تناقضاته. فالدين عند العظم، هو الخليف الأساسي للنظام الإقطاعي، كما هو الحال في أوروبا^(٣). لكنه عند الدكتور عبدالله حنا، الخليف الشوري للحركة الثورية العربية في نهاية القرن التاسع عشر، والتعبير الحي للنظام البورجوازي لأنه وقف ضد الإقطاع^(٤). وهو من جهة أخرى، كما يقول رفت السعيد في رأيه للإسلام السياسي، أنه دعوة رأسالية لكنها ترتدى جلباباً أبيض وعمامه وتطلق لحية^(٥). وأنه الخليف الأول للأوضاع الاقتصادية الرأسالية والبورجوازية كما يكتب محمود العالم^(٦). وإن المدافع الرئيسي عن عقيدة الملكية الخاصة ولذلك يجب محاربته، كما يرى باحث عربي ماركسي^(٧). ويمكن أن يكون حليفاً للغزو الكولونيالي كما يكتب باحث آخر، لأن الغيبة التي تسود بين صفوف تياراته تتوافق مع الغزو الكولونيالي^(٨). والمفاجأة تأتي على لسان الدكتور حسين مروءة، فالحركات الإسلامية المعاصرة، ترتدى، في نظره، طابعاً ثورياً لأسباب أساسية، منها:

أولاً: إن هذه الحركات تساهم في عملية تدمير النظام البورجوازي.

ثانياً: إن هذه الحركات معادية للإمبريالية^(٩).

(٧٣) المصدر السابق، ص ٢٣.

(٧٤) عبدالله حنا، مراحل تكون التيارات الدينية في الشرق العربي، مجلة الطريق، العدد ٤ / - أيلول/سبتمبر ١٩٨٧ - ص ١٣٠ - ١٥٧.

(٧٥) رفت السعيد، المصدر السابق، ص ١٨.

(٧٦) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٦٢. وانظر العظم، نقد الفكر الديني ص ٢٣.

(٧٧) فيصل دراج، مصدر سابق، ص ٨١. والدكتور دراج يرى أن هذا واجب على الفكر الماركسي. لا أدرى إن كان لا يزال واجباً أم لا، بعد البرستوريكا وسقوط الاتحاد السوفييتي.

(٧٨) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ٢٣. وفالح عبد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر، ص ٢٢ - ٢٣.

(٧٩) حسين مروءة، التيارات الدينية المعاصرة، ص ٢١٩.

لكن المشكلة تكمن في أنها معادية أيضاً للأنظمة التقدمية الحاكمة في الأقطار العربية، وهذا يقتضي موقفاً سياسياً منها^(٨٠). وهنا يؤثر الخطاب التقدمي العربي أن يتحالف مع أنظمة تقدمية عروبية متصالحة ضمناً مع الإمبريالية، على أن يخندق مع حركات ثورية يزعم أنها معادية للإمبريالية مع أنه محتر في أمرها، لكن التحالف مع السلطات والأنظمة الحاكمة، هو بمثابة بطاقة ضمان اجتماعية تقدمها أنظمة لا ضمان معها.

الخطاب التقدمي العربي، الذي يربط بين هذه الحركات، وبين الغزو الكولونيالي والرجعية العربية، يدخلنا من جديد وباستمرار، إلى متاهة العقلية التآمرية، وعلى حد تعبير أحد المفكرين العرب^(٨١). وعلى ما يبدو، فإن العقلية التآمرية كمصطلح يسود في أدبيات اليمين واليسار على السواء. فكلاهما يتبادل التهم والإشاعات، ويربط كلاهما الآخر بالطرف الإمبريالي الخارجي ودوائر مخابراته، فاليسار في منظور اليمين الإسلامي، مرتبط بالخارج وهدفه تفتت وحدة الأمة ودينهما، واليمين في منظور اليسار العربي، يرتبط بالخارج أيضاً، ويهدد بتمييع الصراع الطبقي، ومستقبل الدولة الوطني، ويرتبط بمؤامرة تستهدف تهديد وحدة الاتحاد السوفيتي كما يطرح أحد أعلام هذا الخطاب^(٨٢).

و عبر هذا الإطار، إطار العقلية التآمرية، تصدر تحليلات مثيرة للاستغرب، عن شخصيات فكرية عربية تقدمية اتسمت بشمولية تنظيراتها العالمة الثالثية. ووجه الاستغراب يكمن، في إطلاق أحكام تعصمية. يكتب الدكتور سمير أمين قائلاً: «إن الصحوة الإسلامية المزعومة، لا تستحق تسميتها هذه، فليست هي

(٨٠) حسين مروء، المصدر نفسه ص ٢١٩.

(٨١) خلدون حسن القريب، العقلية التآمرية عند العرب، حيث يرى «أن العقلية التآمرية تستمد فاعليتها من التعصب القومي أو الدين أو أي ضرب آخر من التعصب» ص ١٨٠. في حين يكتب فالح عبد الجبار من داخل ساحة العقلية التآمرية بقوله: «في فترة ما بعد الاستقلال، عادت القوى الغربية، إلى استئثار الإيديولوجيا الدينية في وجه النهوض اليساري» ص ٢٠ - ٢٢ - مصدر سبق ذكره.

(٨٢) الأمثلة كثيرة في هذا المجال، ولا حاجة بنا لذكرها الآن، مع أننا أتينا على مثال واحد فيما يتعلق بالاستاذ إدوارد سعيد.

صحوة، بل موجة تنخرط في استمرار تسلط فكر عصور الانحطاط التي سبقت الغزو الرأسالي»^(٨٣). وقد أكد ذلك مراراً، بل إنه في بحث جديد له، راح يشكك في مصداقية الإعلام الغربي، لأنه يقف إلى جانب حركة أصولية إسلامية (الحركة الأفغانية) لأنها تناهض الاحتلال السوفيتي لأرضها^(٨٤).

أشكال الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقديمي :

المتبوع للخطاب التقديمي العربي (الماركسي خصوصاً)، وبخاصة في النصف الثاني من عقد الثمانينات، يجد أن هذا الخطاب يلجم إلى التمييز بين الحركات الإسلامية في تجلياتها التاريخية. وذلك في إطار يهدف إلى :

أولاً - إدانة الحركات الإسلامية المعاصرة، وتزكية سلفها التاريخي .

ثانياً - البحث عن إمكانية للحوار مع الحركات الإسلامية المعاصرة.

في كتابه الموسوم بـ «ديكتاتورية التخلف العربي» يميز الدكتور غالى شكري، بين أربع سلفيات عربية إسلامية، في إطار تحديد الفينومونولوجي للظاهرة الإسلامية، الأولى، هي الادلوجة الشعبية الراقة في اللاوعي

(٨٣) سمير أمين، الاجتهد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر، ص ٣٢ - ٤٧ ، المستقبل العربي، السنة /١٢/ ، العدد /١٧٣/ ، آذار/مارس ١٩٩٠ ج

(٨٤) سمير أمين، قضية الديقراطية في العالم الثالث، ص ١٢٤ - ١٤٠ ، مجلة الفكر، العدد /٥٩/ ، السنة /١١/ ، كانون الثاني/يناير - آذار/مارس ١٩٩٠ . يكتب الدكتور أمين - ولا يسعنا إلا الاستغراب بذلك من باحث بمستوى الدكتور أمين - في بحثه المذكور ما يلي : «وأستنتاج من ذلك أن هذه الحملة ليست في الواقع أهدافها حملة من أجل الديقراطية بل هي حملة ضد الاشتراكية، وإلا كيف ان نفسن أن الإعلام الغربي الذي يدافع عن الحرية في دول الكتلة الاشتراكية ينحاز إلى جانب الجبهة الإسلامية المزعومة في أفغانستان» ص ١٣٨ .

ويضيف باحث آخر تقديمي ماركسي جدأً، رأياً غريباً بقوله، عامان والانتفاضة ثثير الصميم العالمي، بينما الصميم النفطي لا تستصرخه سوى حركة الظلام في أفغانستان. انظر / عبد الرزاق عيد /، نحو نزعة إيديولوجية أقل وavarise نظرية أعمق (٢) مناقشة لأفكار كريم مروة حول القومية والدين. مجلة الحرية ١٢/٦ ١٩٩٠ . ويضيف الدكتور عيد بحماس بالغ : «فالصحوة الدينية ليست إلا تعبرأ عن حالة الغيبوبة للحس المدنى المدمر من قبل الشرائح الجديدة لطعم لا قيم وطنية ولا قومية ولا أخلاقية تستند إليها إلا عالم الغريزة بكل قيمه وسفالته وكلبيته»، ص ٥٣ .

الجمعي ، والثانية ، تمثل في المؤسسة الدينية ، والثالثة ، وتمثل في تيار الإصلاح الديني ، من الأفغاني إلى محمد عبده ، والرابعة ، هي سلفيه «الإخوان المسلمين»^(٨٥) . ويلجأ محمود العالم إلى التمييز ، هو الآخر ، بين أربع حركات أصولية إسلامية ، ثلاث منها متنورة وجاهيرية وتشمل الحركات الأصولية الأولى (الوهابية وغيرها) ، والتوجهات الإسلامية العقلانية المستنيرة ، والحركات الإسلامية السياسية الجماهيرية وتمثل في حركة الإخوان المسلمين . ورابعة يسمها بأنها «حركات أصولية إسلامية رجعية ، متخلفة ومتغصبة وكهنوتية ومستبدة»^(٨٦) .

الدكتور عبدالله هنا ، في بحثه عن التيارات الدينية الرئيسية في الربع الثالث من القرن العشرين ، يميز بين سبعة تيارات ، منها : التيار الأزهري السلطوي ، وتيار ديني رجعي مثله حزب التحرير الإسلامي ، وحركة الإخوان المسلمين ، وتيار رابع سعودي ، وتيار خامس ديني رجعي يتتألف من عناصر ذات اتجاه ديني إخواني ، وتيار ديني شيعي في العراق ، وأخيراً تيار ديني يستبصر بالقيم الديمقراطية والثورية في العصر الراهن ، ويلتقي مع تيار عريض من الإخوان المسلمين^(٨٧) .

هكذا يظهر من التصنيفية السابقة ، أنه كلما اقترب الشیخ ، أو الداعیة الأصولی ، من سقف التاریخ (المارکسیة الموضعیة) یوصف عادة بالتجددی والإصلاحی والتنویری ، فالتصنیفیة السابقة ، تکیل المدیح للشیخ عندما یلقی عامتھ ، وتسمه بالتجدد والتنویر ، ویتند ذلك على خط تاریخی أفقی یمتد من الكواکبی إلى محمد عبده ، إلى علی عبد الرزاق وطه حسین ، إلى تیار معاصر دینی یستبصر بالقيم الديمقراطيّة والثوريّة في العصر الراهن (خالد محمد خالد ، محمد عماره ، حسن حنفي ، حسن صعب... . وغيرهم) وتيار دینی یستبصر

(٨٥) غالی شکری ، دیکتاتوریۃ التخلف العربی (بیروت ، دار الطلیعة ، ١٩٨٦) ص ١٣١ وما بعدها.

(٨٦) محمود أمین العالم ، الدين والسياسة ، ص ٩ - ١١ .

(٨٧) عبدالله هنا ، مصدر سبق ذکرہ ، ص ١٤١ - ١٤٢ .

بالقيم الماركسية مثل أحمد عباس صالح وخالد محيي الدين^(٨٨). وكلما ابتعد الشيخ عن منظومة المعايير السابقة يوصف بالجمود والانحطاط.

خطابات الإسلام السياسي في منظور الخطاب التقديمي:

الانحطاط، والشكالية والجمود، والرجعية، والوعي الزائف، كلها تعابير مشحونة يستخدمها الخطاب التقديمي العربي، في قراءته للخطابات الصادرة عن الحركات الإسلامية. فالاستاذ محمود العالم في بحثه عن أشكال الوعي الزائف يرى أن «خطابهم يتسم بشكل عام بالجمود والتسطع والشكالية، بل والسذاجة أحياناً، إنه رفض إنفعالي للواقع»^(٨٩). ويضيف في دراسة لاحقة قائلاً: «لا - لا توجد - لأسف في بلادنا معارضة دينية مستنيرة، واعية بحقائق مجتمعنا وعصرنا، وملزمة بهموم شعبنا»^(٩٠).

وجهة النظر هذه، تتعارض مع التصنيفية السابقة، والتي استهدفت البحث عن تيار إسلامي «يدعو إلى الاشتراكية باسم فهم ثوري للدين»^(٩١)، تياراً من شأنه أن يكون بمثابة حلقة وصل، لكن البحث عنه يبدو أنه أشبه بالبحث عن إبرة في كومة من القش. فالخطاب التقديمي سرعان ما يرتد إلى جسده العتيق ليخبرنا أن الفارق بين هذه الحركات جميعاً هو فارق في الدرجة وليس فارقاً في النوع^(٩٢). وبالتالي لا مجال للتمييز، والسبب في ذلك وكما تلح على ذلك دراسة معاصرة طالت الخطاب القطبي، أن كل أشكال الخطابات الإسلامية (الاتجاه الأصولي، والاتجاه الاعترافي، والاتجاه الإصلاحي، والماورائي الشعبي) تؤول كلها، ومع بداية ثورة ١٩٥٢ إلى الخطاب القطبي^(٩٣). وينذهب الدكتور سمير

(٨٨) المصدر السابق، ص ١٣٠ - ١٥٧.

(٨٩) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٦٧.

(٩٠) محمود أمين العالم، الدين والسياسة، ص ١٢.

(٩١) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص ٢٠٤. ويكتب الغنوشي «إن حركة الاتجاه الإسلامي قد تجاوزت من خلال النقد الذاتي فكر سيد قطب رحمه الله» ص ٣٤ مرجع سابق.

(٩٢) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني المعاصر... آلياته ومنطلقاته الفكرية، ص ٤٥ - ٧٨ - مجلـة قضايا فكرية - عدد خاص عن الإسلام السياسي.

(٩٣) محمد حافظ ذياب، سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا، ص ٤٧ - ٥٣.

أمين في بحثه عن أزمة المجتمع العربي، في هذا الاتجاه. فهو يرى «أن سيد قطب يكاد يكون المتوج الإيديولوجي الوحيد للإخوان المسلمين، وأنه المرجع لكل الحجج التي تستقي منها السلفية في عهدهنا، ولم يزد أحد من المفكرين (مفكري السلفية) شيئاً على ما قدمه هذا المفكر الباكر»^(٩٤).

هكذا يظهر أن سيد قطب، هو المتوج الإيديولوجي للخطاب الإسلامي، بكلفة صنوفه، والسؤال هو، ما هي السمات العامة لهذا الخطاب، الذي يدفع الواقع السياسي الإسلامي من تطرف إلى مزيد من التطرف.

في دراسة حديثة وتقديمية، طالت الخطاب القطبي، من زاوية سوسيولوجية، انتهت هذه الدراسة إلى القول بجموعة من السمات العامة (العواقب والصعوبات) التي تسم هذه الخطاب:

أولاً - القطعية في الأحكام والماضي، والتناقض في الموقف.

ثانياً - «إن الخطاب القطبي يقدم مشروعه لا كخطاب ينطلق من أسئلة الواقع القائم، بل كمعطى جاهز يبحث عن حضوره في فضاء خارج إطاره».

ثالثاً - إن النسق المفهومي لأغلب مفردات الخطاب القطبي، ترتد إلى النسق المفهومي عند المودودي، بنوع من إعادة الانتاج.

رابعاً - إن الإطار المرجعي للخطاب القطبي هو التجربة المحمدية بكل نوذجيتها^(٩٥).

يقول الدكتور محمد حافظ ذياب «إن الخطاب القطبي، يضعنا قبالة مشروع له إغراء البساطة البنوية وخطورة المرض الانقلابي، الذي يستهدف تحطيم مملكة البشر وإقامة مملكة الله». ومنذ البداية، نحن أمام خيار وحيد دائم: بين أن نقبل المشروع أو الجاهلية، بين اتخاذ منهاجه مدخلاً في فهم وتغيير الأمة

(٩٤) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص ٩٢.

(٩٥) محمد حافظ ذياب، المصدر السابق، ص ١٠٤ - ١٠٩.

الإسلامية، أو نحتسب ضمن أتباع مناهج الطاغوت، وهو منهج يقوم على مصادرة العقل والعلم، وهو يقوم على استبعاد الجماهير ويستعبدها»^(٩٦).

عبر هذا الإطار كانت فكرة الحكمية التي تمحور حولها الخطاب القطبي كما تجلّى في كتابه الموسوم بـ«معالم في الطريق»، والتي تم استعاراتها من كتابات المودودي، هي التعبير الحي عن هذا الفكر المستورد، والتي توازت وتزامنت مع النصية التي حكمت بدورها مسار الخطاب القطبي، والتي انطوت واستندت إلى عملية خداع إدلوجية ماكرة، كما يرى أحد أعلام الخطاب التقديمي^(٩٧).

إن التفسير الوحيد للقطعية والنصية في الخطاب القطبي، وكذلك الجاهزية، والتناقض، يجد تعبيره في القول إن هذا الخطاب، هو خطاب مستورد من واقع آخر غير الواقع العربي. يقول باحث عربي: «إنه في غالبيته الساحقة مستورد وليس نباتاً أصيلاً في أرض مصر أو أرض العرب»^(٩٨). هذا من جهة، من جهة أخرى، إن ينبع هذا الفكر كان طائفياً كما يرى الدكتور أمين في دراسته عن سيد قطب^(٩٩). وهذا ما يفسر انتشار الطائفية حتى بين رموزه التأثيرية الجديدة، كما يرى باحث عربي تقديمي^(١٠٠).

هذا التفسير بدوره، يحيلنا من جديد إلى إشكالية فاعلة ومستمرة. تتميز هي الأخرى بالقطعية والجاهزية والحكم المسبق، بل ومصادرتها للواقع، وتحيلنا هي الأخرى إلى رحاب «العقلية التأمورية» التي تميز هذه المرة بين إسلام العرب وإسلام العجم، والتي تمتذ جذورها، من الكواكب، إلى الكثير من الدراسات الفكرية العربية المعاصرة، والتي تفسر انحطاطنا، على أنه نتيجة لغزو فكرية - هذه المرة - شعبوية بالدرجة الأولى، تمثلت في فكر أبي الأعلى المودودي، والذي

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٩٧) نصر أبو زيد، المصدر السابق، ص ١٣٠ - ١٥٧.

(٩٨) محمد حسين هيكل، خريف الغضب، ص ٢٨٨ على سبيل المثال.

(٩٩) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص ٨٩ - ١٠٦. إن كل ما يخشاه الدكتور أمين من النهضة السلفية، أن تؤدي إلى موجة من التعصب المظلم إزاء الأقليات، ص ١٠٥.

(١٠٠) فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، ص ٨٦.

نقل لنا الملامح الأساسية للتجربة الإسلامية الباكستانية بكل غنوجيتها، الغريبة عن الواقع العربي.

* * *

هل من لقاء: الخطاب التقدمي العربي الذي يطغى عليه الخطاب السياسي، يطرح إمكانية اللقاء والمحوار، لكنه يرى أن هذا الحوار تعترضه صعوبات جمة، منها:

أولاً - غياب البرنامج العملي لهذه الأحزاب، فالقول بأن القرآن هو برنامجنا لا يفي بالحاجة كما يرى هذا الخطاب^(١٠١). وكذلك، فإن القول بأن البرنامج لاحق وليس سابقاً، فهو لا يقنع اليسار العربي، وبهذا يعزّو هيكل تراجع عبد الناصر عن الفكر الإخواني، بعد اعجابه به. يقول: «وفي الحقيقة، فإن لم يكن هناك برنامج عمل محدد للإخوان المسلمين، وليس في مقدور حركة سياسية أن تكون فعالة ومؤثرة دون أن يكون لها برنامج محدد يتلقي على أهدافه كل المؤمنين بهذه الأهداف»^(١٠٢) وهذا ما يؤكده الدكتور العالم في بحثه عن الوعي الزائف، إذ إنه يعيّب على هذه التيارات، غياب برنامج اجتماعي - اقتصادي^(١٠٣) أو أنها تأتي برامج مفتوحة تجاوزتها الحركة الثورية العربية، وتناسب فكرة زمنية سابقة كما يرى الدكتور أمين^(١٠٤). ويسجل الجابري عليها افتقارها إلى مشروع فكري سياسي قادر على استقطاب الفئات المحرومة وبالخصوص من الطبقة العاملة^(١٠٥).

ثانياً - يكمن في طبيعة هذه الحركات، والتي هي حركات رجعية،

(١٠١) هناك شبه إجماع، في ساحة الخطاب التقدمي العربي على غياب البرنامج لدى هذه الحركات، باستثناء سمير أمين وكما مرّ معنا.

(١٠٢) محمد حسين هيكل، خريف الغضب، ص ٢٨٠.

(١٠٣) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٦١.

(١٠٤) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص ٩٨.

(١٠٥) محمد عابد الجابري، الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب، ص ٢٣١.

غنوصية، ظلامية، لا تواكب - كما يرى الخطاب التقديمي العمليّة الشورية في أواخر القرن العشرين، العمليّة التي تشهد انتقال الملايين إلى الاشتراكية، كما يقول باحث عربي^(١٠٦).

ثالثاً - إن هذه الحركات، لا تزال غير مقتنعة بالبديل الثوري كما يقول الدكتور حسين مروء، وهذه هي الطامة الكبرى، لأنها تحاول «ضرب البديل الشوري، وقوى التحالف المعادية للإمبريالية والصهيونية»^(١٠٧)، وبذلك تحكم على نفسها وعلى مشروعها بالاستحالة.

رابعاً، إن اللاتارينجية، التي تسم ظاهرة الإسلام السياسي، والتي تجعل منها تعبيراً عن فكر عصور الانحطاط، تضعها خارج التاريخ، وذلك لسبب أساسي ومهم، يتمثل في عدم إيمان هذه الحركات، بالمشروع الغربي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي. يقول مروء: «إن التاريخ لا يعرف طرفاً ثالثاً، بين الإمبريالية (الرأسمالية) والاشراكية، فهو إذن مشروع مستحيل من كل وجه»^(١٠٨).

مجريات الأحداث على الساحة العربية، تشير إلى أن الجهد المبذولة لتشكيل الحركة العربية الواحدة، والتي تلوح بإمكانية انبعاث مشروع حضاري عربي جديد، تزامن مع السعي لإقامة حوار ديمقراطي بين الدينين والقوميين، تمهدياً للقاء الأشمل في إطار الحركة الديمقراطية العربية الواحدة. وقد جاء في المهمة الرابعة لهذه الحركة «هل من مكان في الحركة العربية الواحدة لإسلاميين يؤمنون بالوحدة العربية كمرحلة نحو الوحدة الإسلامية (حسن البناء مثلًا)؟»^(١٠٩) هذا التساؤل يفتح الباب على مصراعيه لتساؤلات أخرى، هل من الممكن في القريب المنظور وأمام تحديات ما يسمى بالنظام الدولي الجديد، إقامة حوار، بين ما يصطلح على تسميتهما باليمين، وما يصطلح على تسميتهما باليسار؟

(١٠٦) عبدالله حنا، مصدر سابق ذكره، ص ١٣٢ .

(١٠٧) حسين مروء، التيارات الدينية المعاصرة، ص ٢١٩ .

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢١٩ .

(١٠٩) معن بشور، الحركة العربية الواحدة: التحديات، المهام والأفاق، ص ٢٣٤ ، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٢٥ - قوز/يوليو ١٩٨٩ .

المكبات المطروحة لإقامة مثل هذا الحوار، تنطلق من اعتبارات عده.

أولاً - تجميد التعارض الأد洛جي لصالح السياسي، وبالضبط لصالح تعاون محدود الأجل.

ثانياً - تجميد السياسي لصالح الأدلوji المتختب، وإبراز نقاط التعارض إلى الواجهة ولمزيد من العنف المرتقب.

ثالثاً - التعاون المرحلي، في إطار ديمقراطي. هذا ما يراه بعض أعلام الخطاب التقديمي^(١١٠). وهذا ما يراه أيضاً بعض أعلام الخطاب المضاد.

فالغنوشي - وعلى سبيل المثال - لا يمانع في وجود أحزاب شيوعية، حيث يقول «ولا خوف فيرأي أن يوجد الشيوعيون، وأن تتاح حرية التفكير والتعبير في إطار الدولة»^(١١١).

وبالرغم من أن الساحة الفكرية العربية، شهدت في السنوات الأخيرة، حواراً بين القوميين والدينين، فإن إمكانية الحوار الأشمل تضيع لصالح الأدلوjة المتختبة. ففي رأي أن الخطاب التقديمي العربي عندما يعالج ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، يكشف عن خلل مزمن في طريقة تفكيره، فهو يضحي بالواقع لصالح النص، بالحركة لصالح الأدلوjة المتختبة وأحكامها المسبقة. وبذلك، فهو يتمفصل مع العنف، العنف الذي يهدف إلى إلغاء الطرف الآخر وتدميره. وبهذا، فهذا الخطاب لا يؤسس نفسه على الحوار لأن خطابه ذو مرجع ذاتي، وبذلك يؤسس للعنف، العنف الذي يتحد بحسد السلطة، والذي يكشف عن خطاب مؤدلج يستعيir أدوات التعبير عن نفسه، من ثقافة أخرى أوروبية مركبة، استشراقية، ماركسوية، تحصر السياسي بالطبيقي، وبالتالي بالتاريخ الأوروبي وحده والذي ينظر، إليه على أنه سقف

(١١٠) فالح عبد الجبار، المادة والفكر الديني المعاصر، ص ٢٦ - ٢٧. لكنه في نهاية كتابه يعود ليحذرنا من التقليد، ومن سلع الماضي الإقطاعي، فالسلع المغشوشة كثيرة، ص ٢١٣.

ويؤكد الدكتور مروة على الديمقراطية كإطار، المصدر السابق ص ٢٢٠.

(١١١) راشد الغنوشي، مصدر سابق ذكره، ص ٣٤.

التاريخ ، وتحجّبه - أي السياسي - عن كل الأشكال الأخرى . فأشكال الوعي السياسي الأخرى ، تدخل فقط في إطار الغرابة السياسية ، ولا تزيد عن كونها حركات هستيرية يجب قمعها بالتعاون مع السلطة ، أو بالتعاون مع جيوش الغرب العسكرية وطائراته العملاقة . وعبر هذا نرى أن الخطاب السياسي الذي يطغى على الخطاب التقديمي ، يقف كعائق إبستمسي يمنع ويحول دون نظرة شاملة للواقع العربي بكل تجلياته وتعابيره . ومن هنا تكمن أهمية كشف زيفه وتعريفه في محاولة لرحرحته عن الواجهة لصالح التحليل الموضوعي والذي من شأنه أن يكون مؤهلاً لفهم موضوعي لظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة ، كظاهرة مركبة في واقعنا الموضوعي العربي .

