

اسماعيل صبري عبدالله [وأخرون]

الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ٤٢٢ ص.

د. دلال البزري

أستاذة في كلية الآداب والعلوم
الانسانية - الجامعة اللبنانية.

كالذي يشهد عليه هذا الكتاب. إذ تحفل هذه المكتبة عادة بحشد هائل من مذكرات الدعاة - صغاراً كانوا أم كباراً - أو بتقارير المؤتمرات الخاصة بهذه الحركات، أو بالنتائج الفكرية لكبار منظريها... أما التحليل والتدقيق - أو قل المعرفة ذات الصلة بالعلوم الانسانية الحديثة - فغالباً ما تجدهما في المكتبة الغربية فحسب. الحركات الاسلامية... من فصيل هذه المؤلفات: تفاوتت مواقف المساهمين فيه من موضوع دراستهم، من متعاطف الى نافر أو الاثنين معاً، اختلفت مناهج بحثهم من تاريخي - وصفي الى سوسيولوجي - ميداني أو سردي - مباشر، تراوح أسلوبهم من الاكاديمي الى التقني والصحافي... إلا أنهم جميعهم صبوا معرفتهم وعلمهم في مصب محاولة الاجابة عن أسئلة تشغل بال الكثيرين، منها: «هل للحركات الاسلامية القائمة باسم الدين، برنامج مستقبلي بديل من برامج الايديولوجيات المؤثرة في أنظمة الحكم؟» أو اذا كانت لدى هذه الحركات من خطة، «فما هي منزلتها بين الاعلان والسرية أو بصورة أخرى ما هي قنوات التبليغ ووسائل الدعوة المتاحة لنشر الافكار وكسب الانصار؟» وهل تعمل هذه

صار لا بد من الاقرار بأن الحركات الاسلامية - ذات الطابع السياسي الاجتماعي - باتت تحتل مركز الصدارة في الهموم العربية السياسية والفكرية المعاصرة؛ فمهما بلغ تقديرنا لفاعلية هذه الحركات، أو جدارتها في تبوؤ مواقع السلطة، أو الثقل الفعلي لتحركاتها، أو صفاء نواياها المعلنة والمستترة، أو تماسك مشاريعها السياسية - الاجتماعية... إلخ إلا أنها تندرج، سلباً أو ايجاباً، بغيابها أو بحضورها، ضمن عناصر القرار السياسي العام أو المقاربات البحثية الحاملة إلزاماً معيناً تجاه قضايا الوطن العربي الكبرى.

في هذا السياق، يأتي الكتاب الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي الجامع لمختلف مداخلات ندوة القيوان - تونس المنعقدة في آذار/مارس ١٩٨٢ تحت العنوان نفسه والتي نظمها مشروع المستقبلات العربية البديلة التابع لجامعة الأمم المتحدة. نادراً ما ملكت المكتبة العربية انتاجاً بذل من أجله أصحابه جهداً تحليلياً

قطب. من خلال رسمه للإطار الفكري - الثقافي الذي ساد في بداية هذا القرن، وللأثرين الكبيرين اللذين تركا بصماتهما على حسن البناء من حملات تبشير وانتشار الدعوة الى الله، يرافق خلف الله مراحل تكون الجماعة الاسلامية مع البناء عبر المحمودية ودمنهوور والاسماعيلية والقاهرة... حيث وضحت أهداف الفترة الأولى من النشأة، وهي: محاربة التبشير والاستعمار والبدع والأوهام والخرافات ورد المؤمنين بالحضارة الغربية الى قيم الاسلام بالاعتماد على ميزان واحد هو كتاب الله. ثم تأتي مرحلة تزايد امتلاك القوة البشرية لتنادي الجماعة بأن الاسلام دين ودولة، وليس جمعية أخلاقية فحسب، فيضع البناء نظام تكوين كتابه الخاصة بمراحله الثلاث المعروفة. أما المفاهيم التي أسسها البناء، حسب خلف الله، والتي مازالت حية داخل التنظيمات الاسلامية المعاصرة، فهي: الطاعة العمياء للمرشد العام أو أمير الجماعة، ثم «الايمان العميق بأن النظام الاسلامي هو النظام الديني الالهي الذي يجب على كل مسلم ان يمارس الحياة على اساسه»، و«العداء لكل النظم التي حلت محل الاسلام، وعلى رأسها «الأفكار المستوردة»، والجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس، وأخيراً الأولوية لاسترداد الخلافة الاسلامية. أما الرجل الثاني، عبدالقادر عودة، الذي يعتبر خلف الله عمله متمماً لإرث البناء، فعرض سريع لانتاجه الفكري يبين اثره في تبلور نظرية الشورى الاسلامية، وتفصيل للقيود الواجب فرضها على سلطة الحاكم، وأخيراً نظرية ملكية المال المرتكزة على حجتين: الأولى ان الموارد الطبيعية من أرض وبحر وشمس.. الخ انما سخرها الله ليستثمرها الانسان. أما الثانية فهي استبعاد علاقة التسخير بين انسان وآخر، وإقامة صلات تعاون تهدف الى بناء حياة انسانية فاضلة... ثم يأتي خلف الله الى الرجل الأخير

الحركات على شكل احزاب سياسية وتعمل على مثل ما تعمل عليه من طرائق التبليغ والدعاية، وما هي الوسائل المعلنه والمستترة، ان وجدت، التي ينصرف التفكير الى التعويل عليها للخروج بمشروع المجتمع العربي الاسلامي البديل من حيز القوة الى حيز الفعل والسيطرة».

وخلال هذه المحاولة - سنرى لاحقاً ان نجحت - برزت، بغفلة من أمر المؤلفين تارة وبعلمهم طوراً، شخصية كل بلد عبر حركته الاسلامية، وكذلك المجتمع الذي احتضن ولادتها، فضلاً عن تفاعل هذه الشخصية بذاك المجتمع. فعلى الرغم من «الأهمية» الاسلامية المطروحة برنامجاً لهذه الحركات، نتلمس في ثناياها رؤية تاريخية - مجتمعية ليست منفصلة أبداً عن المجتمع الذي شهد نشأتها ولا تجربته التاريخية، الحاضرة أو البعيدة: هكذا بدت مصر بتجربتها الناصرية وثقل المؤسسات فيها، لبنان بطائفيته السافرة ومؤسساته المنهارة، المغرب باندماجه الوطني وقوة سلطة الدولة فيه، تونس بأولوية الولاء فيها للدولة واثراً الاصلاحات البورقيبية عليها...

أولاً: في المحتويات

بعد الفصول التمهيدية (الأول والثاني) والمتعلقة بتحديد «محاور بحث الصحوة الاسلامية» و«أعمال الندوة الرئيسية في دراسة الصحوة الاسلامية»، يكتب د. محمد أحمد خلف الله الفصل الثالث تحت عنوان «الصحوة الاسلامية في مصر». يباشر خلف الله عمله بالاعتراض على تعيين صعود الحركات الاسلامية بالك «صحوة» الاسلامية، مفضلاً عليها تسمية «الثورة الاسلامية»، وذلك لسبب محوري يتعلق بنضالها، وهو «الجهاد في سبيل الله بالانفس والأموال». ثم يعود بعد هذا الى الجذور القريبة لهذه الحركات - تنظيراً وتأييلاً - محملاً ثلاثة رجال فضل تبلورها: حسن البناء وعبدالقادر عودة وسيد

الأول رأى أن يكون مع العزلة ومع الهجرة حتى يقوى ويشتدّ ويصبح قادراً على المواجهة، فيما كان رأي الثاني أن المواجهة مفروضة وليس أمامه إلا القتال، أي الجهاد. وقد انسحبت ذبول هذه «الانشقاقات» على الخريطة الحالية للإسلامية المصرية لتستقر على أربع جماعات:

- «السلفيون»: وهم أصحاب الدعوة إلى مواجهة السلطة والمجتمع الجاهلي بالقلب وليس بالسيف، وتالياً الانكباب على التربية الدينية والأخلاقية ليس إلّا.

- «الاخوان المسلمون»: رغم أنهم مازالوا يحملون اسم الجماعة الأم، إلا أنهم تخلّوا عن الأسلوب الأول بتكوين التنظيم السري وامتلاك أدوات القتال واعتماد أساليب الاغتيال. يتسم عملهم «بالحكمة والموعظة الحسنة».

- «الاخوان المسلمون» (المعروفون بالك «التكفير والهجرة»): وسبيلهم هو النضال ضد الدولة الكافرة حتى يستقر الحكم بما أنزل الله.

- «جماعة الجهاد»: التي ترى أن القتال ضد السلطة الكافرة واجب ديني، بل هو الأداة الوحيدة لإقامة الدولة الإسلامية العتيدة.

بعدها، ينتقل خلف الله إلى الكلام عن عوامل انتشار الصحوة الإسلامية، أهدافها، وسائلها... ليستقر، مساجلاً، على معوقات ستحول، برأيه، دون بلوغ دعائها السلطة المرتجاة. منها أنها مازالت تعاني نقصاً في العدد وعدم مساندة الشعب لها بسبب عدائها للسلطة، والسرية التي تعتمدها، خالفةً بذلك نقيض ما تتوقعه، أي عدم الثقة. هذا فضلاً عن خلطها بين الإسلام الديني والإسلام الحضاري، وتبنيها عكس ما تدعو إليه، أي نظرية حكم زمنية وليست الهية، لأن نظام الخلافة «هو نظام مدني وليس نظاماً دينياً بحال من الأحوال» ولأنه «جاء نتيجة اجتهاد الفكر

الذي هزّ كيان الجماعة الإسلامية الأولى وتسبب في تفرعها إلى جماعات. إنه سيد قطب، صاحب الدور «التقليدي» و«التجديدي الثوري» في أن: فضلاً عن الإضافات التي أدخلها قطب إلى الفكر الإخواني باهتمامه البالغ بالقضية الاجتماعية، وذلك عبر كتابه **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، تعرض إلى صنفين من المؤثرات، ستكون لهما مفاعيل بالغة على مستقبل الصحوة: أول هذه المؤثرات هي الملاحقات المنظمة التي تعرض لها الإخوان على يد الرئيس الراحل جمال عبدالناصر، وثانيها هي المؤثرات الفكرية لكبار مؤسسي «الصحوة» الهندية والباكستانية: أبو الأعلى المودودي وحسن الندوي. وسيبرز عن هذه المؤثرات موقف نظري جديد سنده تكفير وتجهيل المجتمع المسلم كله، طالما لم يقم «الحاكمية»، أي الخلافة الإسلامية. نبلغ هنا الجزء الأهم من الفصل، حيث يتعرّض خلف الله للفروع الإخوانية التي ساهم قطب بقيامها نتيجة نظريته «الثورية». قبل ذلك يوضح خلف الله بأن عدد التنظيمات الإسلامية هو أربعة وليس أربعين كما تزعم السلطة المصرية. ويعلّل سبب الضخامة الوهمية لهذا العدد بأن «نظام الإمارة في الجماعات الدينية يقتضي تعدد الأمراء في الجماعة الواحدة حيث يكون هناك أمير عام، وأميران أحدهما للوجه القبلي وآخر للوجه البحري، ثم يكون هناك أمراء للأقاليم». إذًا، انقسم الإخوان بادئ الأمر إلى فريقين عام ١٩٥٤ أثر تعرضهم للحملة الناصرية، ففي حين مضى فريق لما كان عليه التنظيم الأم من امتلاك للقوة وأدوات القتال، انصرف الفريق الثاني عن ذلك وتفرع عنه «السلفيون» و«الاخوان المسلمون» (سنعود إليهما). أما الانقسام الثاني فقد حصل عام ١٩٦٥ أثر صدور كتاب **قطب معالم في الطريق**، فتجددت الحملة الناصرية على الإخوان، وكانت محصلة هذا الانقسام أيضاً انبثاق فريقين:

«البرجوازية الصناعية والتجارية». ثم «طبقة البرجوازية الصغيرة»: أي العاملون في المهن الحرة والمعلمون والموظفون الصغار وتجار الأسواق. وسمتهم الثقافية البارزة في تمسكهم بالأصالة على الرغم من تطلعاتهم الجديدة، ووجود بعض أنصار الحداثة في صفوفهم. وأخيراً «الحركة العمالية السورية» الناشئة وذات الحدود غير الفاصلة مع البرجوازية الصغيرة، وأن عمل معظم أبنائها في المهن الحرفية التقليدية. ضمن هذا الحقل ترعرعت الجمعيات الإسلامية من «الجمعية الغراء» إلى «جمعية الهداية الإسلامية» و«جمعية التمدن الإسلامي»... إلخ وأخيراً «دار الأرقم» التي مهدت لتأسيس جمعية الاخوان السوريين. وبين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٦ اندمجت جمعيتا «شباب محمد» و«الشباب المسلمين» ضمن تنظيم واحد «جمعية الاخوان المسلمين» بقيادة مصطفى السباعي كمرآة عام للاخوان المسلمين في سوريا ولبنان.

أما المرحلة الثانية من ١٩٤٩ الى ١٩٥٤ فقد شهدت انقلابين عسكريين، الأول لحسني الزعيم والأخر لأديب الشيشكلي، تخللها قراران بمنع الجمعية من ممارسة نشاطها السياسي، وأولى المحاولات البرلمانية الاخوانية (بعد الانقلاب الأول) تحت اسم «الجهة الإسلامية الاشتراكية» ذات الموضوعات «الوحدوية»: إذ كان احد عناوين برنامجها مقاومتها «برامج الوحدة مع الاقطار العربية الخاضعة للنفوذ الأجنبي».

في المرحلة الثالثة، بين ١٩٥٤ و١٩٦٣ سقط الشيشكلي فعاد الاخوان إلى نشاطهم العلني بترشيح السباعي لانتخابات ١٩٥٧ التي سرعان ما تعرقلت نتيجة إخفاق الوحدة السورية - المصرية وملاحقة الاخوان باعتبارهم مسؤولين عن هذا الاخفاق.

أما المرحلة الرابعة والأخيرة، بين

البشري في سقيفة بني ساعدة.. وفي سياق المحاجة نفسها، يعدّد خلف الله خصوصيات مصر التي لن تسمح بتكرار التجربة الايرانية: فمصر يحكمها المذهب السني، حيث لا سلطة لرجال الدين كما لدى الشيعة، ومجتمعها ليس بالتتري كالذي أصدر بصدده ابن تيمية فتوى تكفيره، وهي ليست الهند ولا باكستان حيث الاقلية الاسلامية هناك أخصبت نظريات التجهيل والتكفير الخاصة بالمودودي والدودي... أما الدور الوحيد الذي يرى خلف الله ان مصر قادرة على لعبه فهو المطالبة بتطبيق الشريعة التي تنزلت، والمقتصرة على العبادات فحسب.

الفصل الرابع «الصحة الإسلامية

في بلاد الشام: مثال سوريا» كتبه د. الحبيب الجنحاني، وفيه تقديم لما اعتمده المؤلف من مراجع (كتب، وثائق، مقابلات) مع إشارة الى صعوبات اعترضته، يفيد التذكير ببعضها: ندرة الدراسات العلمية الدقيقة حول الحركات الإسلامية في بلاد الشام، والأحكام المسبقة التي اطلقها بعض المستشرقين حولها، اضافة الى صعوبة الحصول على وثائق خاصة بسبب انشغالها بالكفاح المسلح.

يقسم الجنحاني تاريخ سوريا الحديث إلى أربع مراحل: يحصر أولاها بين الأعوام ١٩٣٠ و١٩٤٩ حيث يعاني المشكلات التي تسبب بها الانتداب الفرنسي مولجاً إلى نتائجها على المستويين الاقتصادي والسياسي، ومن أهمها بروز فئات اجتماعية منذ نهاية القرن التاسع عشر - خصوصاً في المدن الكبرى - تطور استهلاكها للبضاعة الأجنبية، فانحازت الى الحداثة، فيما استمرت فئات أخرى - ريفية - باستهلاكها للمنتجات المحلية، فاعتصمت بالأصالة السلفية. فاستقر آنذاك المشهد الاجتماعي على صورة ثلاث فئات: «الاقطاعيون» المتدخلون مع

الاسلامي، وذلك بالمقارنة مع التقدم الاوروبي ورغم عدم اعترافها بأن بعض القيم المساندة لرؤاها هي قيم غربية، وهي لم تطرح على نفسها السؤال الخطير «لماذا لم يمكن تطبيق الاسلام الحقيقي تطبيقاً كاملاً إلا في فترة قصيرة لا تتجاوز عمر الدولة الاسلامية في المدينة المنورة» والذي يتولد عن الاجابة عليه سؤال آخر: «هل من الممكن ان تنجح الحركة الاسلامية اليوم، وعلى مشارف سنة الفين في تحقيق ما عجز عنه المسلمون منذ ما يقارب من اربعة عشر قرناً، وفي ظروف داخلية وعالمية اسير واكل تشعباً وتعقداً». بعد ذلك، يحلل الجنحاني الرؤية الاقتصادية والاجتماعية للجماعة السورية عبر قراءة مستفيضة لنتائج السباعي، ليري بأن الميل «الاشتراكي» لدى إخوان سوريا يعود الى اهتمامهم البارز بالصراع الفكري مع التيار اليساري، وإلى ما عرفته سوريا غداة الحرب العالمية الثانية من مدّ اشتراكي، خالصاً إلى أن هذه الرؤية تعبر عن مصالح «طبقة البرجوازية الصغيرة» في تناقضها مع الرأسمال الأجنبي من جهة، ومع ضغوط «طبقة البرجوازية الصناعية والتجارية» من جهة أخرى. لذا فخلال تطرقه للرؤية السياسية، ترتدي مقولة «الجهاد» الاسلامي لديه الصيغة نفسها التي تكتسبها مقولة «العنف الثوري»، وكل ما يتضمن هذا المفهوم من تعبيرات التناسخ الطبقي: «ليس» العنف الديني» أو سمّه «الجهاد» إن شئت، يمثل صيغة جديدة من صيغ الصراع الطبقي؟. أما «المشكل» الطائفي فبعد تذكيره بتعاون الجماعة الأولى خلال حملاتها الانتخابية مع ممثلي الطوائف الدينية الأخرى وترشح شخصيتين مسيحيتين ضمن قائمة الجبهة الاسلامية - الاشتراكية عام ١٩٤٩، ينقل الجنحاني تبرؤ الحركة الاسلامية السورية من الطائفية استناداً إلى بيانها الصادر عام ١٩٨٠... وفي عرضه للبرنامج المستقبلي البديل الخاص بالحركة، يلتفت الجنحاني الى تشديد مطالب

١٩٦٣ و١٩٨٣ فلها سمات تميزها عما سبقها: فهي مرحلة لم تنته بعد، ولا مجال لمقارنة الصعوبات التي تواجهها الحركة الاسلامية فيها بتلك التي عرفتتها سابقاً، وهي تفتقر إلى مواد الدراسة الموضوعية، فضلاً عن اعتقاد الكاتب بأن «سلم الفئات الاجتماعية بين قوى الحركة اليوم في الداخل قد تغير عن السلم» الذي ألح اليه أنفاً. ومن ذيول هذه السمات أحداث حماه عام ١٩٦٤ حيث رُفِع شعار «الجهاد»، وأحداث ١٩٦٥ في المدينة نفسها بقيادة مروان حديد وسلسلة تظاهرات شهدتها دمشق وحمص وحماه عام ١٩٧٣ احتجاجاً على الدستور الجديد، وأحداث مدرسة الضباط في حلب عام ١٩٧٩، وأحداث تدمر عام ١٩٨٠ وحواث حماه عام ١٩٨١.... ليخلص الجنحاني إلى جملة من الملاحظات تتعلق بالحركة الاسلامية السورية الآن، نتوقف عند أهمها:

- تجذرها في عداؤها للنظام، واعتبارها عملية تصفيته من الضرورات الملحة الممهدة للجهاد المصري ضد اسرائيل.

- بروز تيارات ضمنها لا تشارك نهج الاخوان المسلح.

- بروز جناحين وسط المعارضة الاسلامية الواسعة بين معتدل يرفض متابعة النشاط المسلح، ونقيضه ويتزعمه مروان حديد.

بعد ذلك، يمهد الجنحاني للشق النظري من بحثه فيحدث عن السند الثقافي - الفكري لهذه الجماعات، معديداً أهم مؤسسيه، متطرقاً إلى رؤية «جمعية التمدن الاسلامي» و«الجبهة الاسلامية الاشتراكية» التاريخيتين، ملاحظاً قوة الجهد النظري في الخمسينات والستينات قياساً إلى السبعينات وما بعد، منتهاياً إلى وضع ملاحظات سجالية على تلك الرؤى: فهذه ليست تاريخية، ثم انها اكتشفت بنفسها مقاييس تخلف المجتمع

الأصل هذا الى المراحل اللاحقة، لنجد الشيعة خزاناً ووقوداً لجميع «الأحزاب الوطنية» الرافضة للكيان اللبناني: من قومي سوري الى بعثي الى شيوعي الى اشتراكي... الخ. أما المنطق الثاني الاستثناء - التقية، فيصفه الكاتب من دون أن يسميه، معتبراً بأن دعاته هم الشركاء الشيعة للتركيبة اللبنانية التي حكمت منذ عام ١٩٤٢، أي العائلات شبه الاقطاعية من الأسعد إلى عسيران، والخليل. وقد أتى بروز الامام موسى الصدر ليجمع بين هذين المنطقتين - الثورة والتقية - فيجد خطأ ثالثاً «لا هو خط الثورة ولا هو خط التقية، إنه خط الاعتدال أو الموافقة على الدور المعطى في تركيبة الاستقلال..» إلا أن هذا التيار ما لبثت مضامينه أن اصقلت حتى خُطف زعيمها: وقد تصادفت عملية الاختطاف هذه مع جملة من المعطيات يعتبرها الكاتب «أساسية في بلورة الصحة الجديدة للتيار الديني في لبنان» بينها بلوغ الثورة الخمينية للسلطة في ايران والكشف عن «بنود سرية» لاتفاقية كامب - ديفيد يُمنح الفلسطينيون بموجبها وطناً بديلاً في جنوب لبنان، وأخيراً تلازم التناقض بين تيارات سياسية عربية وأخرى اسلامية صاعدة على الساحة اللبنانية مع تناقض - قديم - بين مسلمي هذه الساحة ومسيحييها.

هنا يتوقف صبراً قليلاً ليبرّر اختياره حركة «أمل» طرفاً في «الصحة» - أو قل «دينية» حركة المحرومين - واستبعاده لجماعات دينية أخرى. عن السمات الدينية لحركة «أمل»، يقول بأنها عائدة إلى شخصية مؤسسها الدينية، وإلى كون برنامجها السياسي يركز كثيراً على الدروس الدينية العامة، وإلى كثافة البرامج الدينية المعطاة في صفوفها - خصوصاً تلك التي أشرف عليها د. مصطفى شمran - وأخيراً إلى غلبة الطابع الديني على المؤسسات التي أنشأتها. أما

الحركة على مسألة الحريات الفردية والجماعية، وذلك بالاستناد إلى تطويرها لمفهوم الشورى الاسلامي، إذ جاء عنه في بيان الجبهة الاسلامية ان الشورى هي «العاصم من الديكتاتورية العسكرية والسياسية ومن الطموحات الفردية والطغيان الحزبي أو الطائفي».

ثم يتابع الجنحاني عرضه التفصيلي لبرنامج الجبهة الاسلامية في الشؤون الاقتصادية والعسكرية والفكرية والتربوية والاجتماعية... ليستقر على ملاحظتين تختمان بحثه: الأولى هي أن برنامج الجبهة لا يختلف عن برنامج أية حكومة ائتلافية، وجبهة ديمقراطية «ما عدا محاولته ربط هذه النقطة أو تلك بالروية الاسلامية». أما الثانية فهي تشديد الجبهة على كون الأمة كلها طبقة واحدة، نافية بذلك أي تناقض طبقي داخل المجتمع المسلم.

في الفصل الخامس كتب حسن صبرا «عن الصحة الاسلامية في لبنان»: مهّد لفصله بوضع الإطار التاريخي - الميثولوجي لبزوغ المسألة الشيعية في التاريخ الاسلامي، حيث أسس «الأصل» و«الاستثناء» للسلوك الشيعي السياسي المقبل: وفيه ما يعتبره الكاتب أن «موقف الامام علي بن أبي طالب في القتال في معركة صفين هو الأصل، واعتماده التحكيم بعد رفع المصاحف على أسنة الرماح هو الاستثناء». أما عن شيعة لبنان المعاصرين، فيراهم الكاتب، قبل انتصار الثورة الاسلامية في ايران، منقسمين الى منطقتين: الأول هو منطق الثورة حيث عبّر الشيعة من خلاله عن رفضهم للكيان اللبناني بانخراطهم في الكيان العربي الواحد، وكانت ذروة تجلياته آنذاك المشروع الناصري: فقد اجتمع الجمهور الشيعي بأكمله حول قيادة عبد الناصر «حتى كنت تجد صورته جنباً إلى جنب مع صور أحمد الأسعد أو ولده كامل في منازل الفلاحين (...) أو غيرهم من القيادات العاملة في ذلك الوقت». وقد امتد منطق الثورة -

وتحوّل القوات الاميركية بنزولها إلى الأراضي اللبنانية إلى لقمة سائغة للقوى المعادية لها. وهنا يتوقف صبرا أمام قضية يوردها ملحقةً بالنقطة الأخيرة، وهي قضية خطف المواطنين الغربيين في لبنان فيقول عنها: «تكتشف بعد لحظة أنهم جواسيس فعلاً يعملون لصلحة واشنطن وتل أبيب (...) وتحولت قضيتهم إلى ساحة مبارزة بين ايران واميركا».

اختار صبرا «أمل» و«حزب الله» موضوعاً يغطي «الصحوة» اللبنانية، لأنهما يمثلان «حالات شعبية علنية أصبح لها جمهورها في الوسط الشيعي، وبرامجها المعلنة وقواها السياسية». فالمضمون الفكري - السياسي لحركة «أمل» الذي يسوقه صبرا تارة منفرداً وتارة أخرى يقارنه بمواقف «حزب الله»، يتلخص في كون «أمل» ترى لبنان وطناً نهائياً للشيعية لتقذف بوجه مشاريع التوطين الفلسطينية (المزعومة أو الحقيقية) الحجة الأعظم، ولترد على مختلف المجموعات الاسلامية، وعلى رأسها «حزب الله» المتبنية شعار إقامة جمهورية اسلامية في لبنان تتصل عضواً بجمهورية ايران الاسلامية. ويحكمها بذلك منطق علاقتها بسوريا (نظير علاقة «حزب الله» بايران) والوقوف ضد الاتهامات المروجة في أوساط المارونية السياسية، والزاعمة بأن المسلمين فقدوا انتماءهم للبنان - الوطن، وأخيراً منطق «التطور الذي دفع بالشيعية في لبنان مع اكثريتهم العديدة ليصبحوا الأكثر فائدة ومصالحة في استمرار لبنان كما هو».

قبل ذلك، يتوقف صبرا، مرة أخرى، أمام حركة أخرى لا يعتبرها تدرج ضمن «الصحوة» الاسلامية، وهي «حركة التوحيد الاسلامي»، معللاً ذلك بالقول «انها في احسن الحالات تركيبة فلسطينية اعتمدتها الأجهزة الأمنية التابعة للرجل الثاني في فتح، خليل الوزير» وذلك «بتأثير واضح في كونه وعرفات من التنظيم الفلسطيني لجماعة الاخوان المسلمين التي تحركت في فلسطين قبل

الاخوان المسلمون اللبنانيون، أي «الجماعة الاسلامية»، فيقلل صبرا من أهمية تناولها نظراً لصغرهما واقتصار وجودها على الوسط السنّي فحسب. فيما «حزب التحرير الاسلامي» وقع، برأي صبرا، في مطبّ «الجماعة» نفسه بسبب عداوته لجميع القيادات الوطنية والقومية في لبنان، مما جعله معزولاً «وسط جماعة من البشر ظلت تراوح مكانها في لبنان». أما «حزب الله»، فيكشف بداية تكوين نواته مع السيد محمد حسين فضل الله، وهو من أوائل من روج لفكر «حزب الدعوة الاسلامية» الذي أسس في العراق عام ١٩٥٩. وكانت بدايات عمل فضل الله في منطقة الذبعة وسط «أسرة التاخي»، التي رُحل منها صيف ١٩٧٦ ليستقر في ضاحية بيروت الجنوبية وجنوب لبنان: حينها اتخذ القرار «بالتغلغل» في صفوف «أمل»... ثم أتى الاجتياح الاسرائيلي محطة ثانية لصحوة «أمل» الجديدة ومقوماتها: نضوج هزيمة القوى السياسية الوطنية واليسارية التي أثمرت ظروفاً سمحت بخروج «القوى التي تعتبر نفسها جذرية في طروحاتها (...) من تحت عباءة «أمل»... فكانت بدايات تشكّل «حزب الله» الذي جمع في صفوفه جميع الخارجين عن منطق «أمل» ومنهم مندوب الحركة في ايران السيد ابراهيم الأمين، و«أمل الاسلامية» بقيادة حسن الموسوي و«اتحاد الطلبة المسلمين» و«الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين». أما ثاني هذه المقومات، فهو الانتصار الايراني وأبرز محطاته اللاحقة معركة خورمشهر في أيلول/سبتمبر ١٩٨٠: حيث وضع الاهتمام الايراني - والتنظيمات المساندة لها - لبنان كبؤرة محورية لتحرك سياسي وعقدي. تعود أسباب هذا الاختيار إلى كون لبنان ساحة اختبار رئيسية في التيارات السياسية والعقيدية في الوطن العربي، ومركزاً جاذباً لأي تحرك - عربي اسلامي، أممي - يخص القضية الفلسطينية

«السلفية الجديدة»: لقد نشأت في السنوات الأولى لعهد الحماية الفرنسية، مناديةً بالاصلاح والتحديث والاستقلال، طورها رجلا ن هما الشيخ شعيب الدكالي ومحمد بن العرب العلوي: الأول اهتم بملاحقة الطرق الصوفية والفكر الشعوذي الذي روجها، ليشكل كتلة من العلماء الدينيين المنفتحين الذين حملوا لواء مناهضة الاستعمار، أما الثاني - العلوي - فقد عمد إلى محاربة الاستعمار جهراً وتنظيم الصوفى لمواجهته. ومن أهم الركائز الفكرية للسلفية الوطنية «ان الجديد لم يعد بدعة كما كان الشأن مع السلفية الوهابية (...) بل إنه يقبل أيضاً عندما تقره المصلحة العامة». وهي ترى كذلك «من الواجب ان يبتعد المسلمون عن القانون المستمد من الشريعة». ولبلوغ ذلك، يجب العمل من أجل أن يصبح منظوراً للفقه الإسلامي، أصولاً وفروعاً، كمادة لتشريع عام. وقد بقيت ذبول هذه الوجهة الفكرية حية في الاشكالية التي لم يجد لها حتى الآن مفكرو الشرق مخرجاً: أي التناقض بين الحداثة والأصالة. فهذا التناقض غائب تماماً في الفكر النهضوي المغربي، إذ اندمجت السلفية الجديدة تمام الاندماج في الفكر القومي، وأصبحت القضية الوطنية تتلخص فكراً في المعادلة التالية: «تأصيل الحداثة وتحديث الاصاله». فهذه المعادلة هي من أهم نتائج سمات المرحلة النهضوية، حيث أعطيت الأولوية للسياسي على الثقافي، فوظف الدين من أجل السياسة، وحيث عمد المثقفون إلى وضع مقولة الحداثة في الميدان الثقافي والاجتماعي ضمن الوجهة الوطنية، فكان أن لجم النضال الوطني الاختلاف الثقافي - الفكري، أي التعارض - الذي برز في مناطق أخرى - بين النظم المعرفية الثقافية داخل الكتلة الوطنية.

في القسم الثاني من البحث، وهو يخص الدولة والعلماء والجماعات الدينية، يتطرق الجابري إلى مختلف الجمعيات

الاغتصاب الفلسطيني». ينتهي صبراً فصله بإيراد عنصرين سيحددان برأيه مستقبل «الصحة» في لبنان: أولهما طبيعة الصراع العراقي - الإيراني في الخليج، أما ثانيهما فهو مسار الأزمة اللبنانية: يشتد عود «الصحة» مع تعقدها، أو تخبو تلقائياً مع ايجاد الحلول.

«الحركة السلفية والجماعات

الدينية المعاصرة في المغرب» هو عنوان الفصل السادس، وقد كتبه محمد عابد الجابري، للمغرب خصوصيات لا يمكن إغفالها، إن أراد الباحث موضعة أية حركة فيه، اسلامية كانت أم غير اسلامية: فخلافاً للمشرق يجهل المغرب السجال، أو قل التغاير، القائم حول العروبة والاسلام لأن اسلامه «مسح الطائفة مسحاً». والبربر فيه لم يتشكلوا يوماً كأقلية، فالوعي العربي مقترن وممتزج بالوعي الوطني المغربي. ثم ان السياسة فيه لا تمارس في الدين إنما باسم الدين «إما بتكليفها معه أو تكيفه هو معها»: مما جعل ملوكه يحملون ألقاباً تضيف عليهم صفة الشرعية الدينية. فكان المسار شبه الثابت لأي تحول سياسي كبير في السلطة هو بأن «يقوم قائد طموح بتوحيد مجموعة من القبائل يتخذها قوة عسكرية مع تبني دعوة دينية إصلاحية فيقضي على الدولة القائمة ويؤسس دولة جديدة». لذا كان دور علماء الدين المغاربة، على الرغم من شكلية، يقوم على منح «الشرعية الدينية» التي بدونها لا يمكن للحاكم أن يبقى في السلطة. ينتقل الجابري بعد هذه المقدمة، إلى القسم الأول من بحثه، وفيه وصف مفصل للتفاعل الذي قام في المغرب بين السلفية والليبرالية منذ طلائع هذا القرن وحتى عشية الاستقلال: فبعد كلام عن الوهابية وتبنيها كإيديولوجيا اصلاح من قبل السلطنة والحضور الليبرالي النهضوي بواسطة مثقفين مشرقين مسيحيين أمثال فرج الله نمور ونعمة الله الدحداح، ينتقل الجابري إلى

مبلغ لكلمة الله وداع إلى إقامة دولة الخلافة، مقدراً ثقل تواجدتها في المدن والقرى المغربية، محملاً افتقادها إلى الزعامة الواحدة على قطيعتها مع الاسلام الرسمي، منهياً بحثه بتعداد عوامل انتشارها، وهي كثيرة الشبه بعوامل الانتشار المذكورة في بقية البلاد العربية.

نأتي الآن إلى تونس، وقد كتب عن حركتها الاسلامية د. عبد الباقي الهرماسي بعنوان «الاسلام الاحتجاجي في تونس». الجديد في هذا البحث هو المهم: إذ يبدو ان الهرماسي منكبٌ على معرفة دقائق، نادراً ما وردت في ذهن الكتاب العرب في هذا المجال. فهو قام باحصاء ميداني عن الحركة الاسلامية التونسية وتحليل لمضمون مقابلات مع أنصارها، توصل عبرهما الى جملة من النتائج يفيد التوقف عندها: منها أن الحركة الاسلامية تستقطب الشباب المثقف في المدارس والجامعات، ومتوسط عمر هؤلاء الشباب لا يتجاوز الـ ٢٥ عاماً، وإن وُجد في صفوفها بعض القدامى الزيتونيين. فضلاً عن ذلك فإن الدعوة الاسلامية قوية في البيئة الريفية وفي الكليات العلمية ووسط النساء. ثم ان العاصمة تونس هي مركزها، والشرائح الاجتماعية المتوسطة هي قطبها، أما جذورها الاجتماعية فتتراوح بين الكوادر المتوسطة (٢١ بالمائة) والعَمَلَة الحضرين والفلاحين (٤٦ بالمائة) والعائلات المكدمة (٢٩ بالمائة)؛ أي أن هذا الشباب يتحدر بمعظمه من الفئات الفقيرة هذا من جهة. من جهة أخرى، تدل قراءات الاسلاميين التونسيين العربية أنهم مهتمون بنفس ما يهتم به القوميون والماركسيون: أما الاسلامية منها فتدور على نتاج محمد باقر الصدر، سيد قطب وعلى شريعتي، وإن استند بناؤهم الايديولوجي إلى كتابات راشد الغنوشي وحسن الترابي. «حركة الاتجاه الاسلامي» التي انتهت

الاسلامية التي تأسست عشية الاستقلال وبعيده، من «جمعية علماء سوسة» الى «جمعية علماء مراكش» الى «رابطة علماء المغرب»، ثم إلى مواقفها المتباينة من الاستعمار الفرنسي؛ وقد انسحب الشق الايجابي من مواقف بعض العلماء تجاه الاستعمار ذيولاً سيئة على اصطلاح «العلماء» نفسه. إذ ان الذين وقفوا ضد الاستعمار بات يطلق عليهم اسم «الزعماء»، لذا تحولت الشرعية الدينية إلى شرعية وطنية يستمدّها الملك من انضمامه الى صفوف الحركة الوطنية ومنهم «الزعماء». من هنا يأتي احتجاج الزعيم الاسلامي عبدالسلام ياسين على ضعف موقع العلماء داخل رابطتهم - «رابطة العلماء» - وخدمتهم غير المشروطة للسلطة المركزية. في السياق نفسه يندرج انشاء «دار الحديث الحسنية» الموكلة اليها إعادة انتاج «علماء» يقومون بالدور الذي يقوم الاحتجاج عليه تحديداً...

أما الجماعات الاسلامية المعاصرة، فيعدها الجابري كالآتي:

- «جمعية الشبيبة الاسلامية» التي ظهرت في أوائل السبعينيات وعُرف عنها اغتيال عضو المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية المحامي عمر بن جلون، وتعرضها لبعض الأساتذة الثانويين في الفترة نفسها.

- الظاهرة الصوفية وعلى رأسها الطريقة البوتشيشية التي جذبت في أوائل السبعينيات أيضاً عدداً كبيراً من الاتباع.

- جماعة «التبليغ» ودعاتها الأوائل من الباكستانيين الذين كانوا يقومون «بالدعوة إلى الله» بالطرق السلمية.

بعد ذلك ينتقل الجابري إلى تقسيم الجماعات الاسلامية إلى أربع فرق تبعاً لطبيعة مراسها السياسي من دون تعيينها: وهي كما في كل البلاد الاسلامية تتراوح بين

وإنما بحثاً عن انموذج حضاري جديد ينبثق عن اسلامنا المعاصر.. ومن هذه الزاوية لا يستبعد الغنوشي الانتقال الى السلطة وأجهزتها بواسطة الطريق البرلماني، لينتهي الى جعل مسألة الديمقراطية من أحد أهم مرتكزات الحكم الاسلامي «ان حركة الاتجاه الاسلامي ليس عندها اي تحفظ تجاه اي طرف سياسي آخر، سواء اكان هذا الطرف اسلامياً ام غير اسلامي (...) وتقبل الصراع الديمقراطي في البلاد ولا تنفي وجود غيره..» لذا فهو يحمل غياب الديمقراطية مسؤولية فشل جميع المشاريع الوحدوية العربية الحديثة «لاقت جميعاً (المشاريع الوحدوية) نفس المصير وذلك بسبب طغيان النزعة الفردية لدى الحكام، وتعلقهم الشديد بالرئاسات، وبسبب غياب الشعوب من ناحية أخرى..» من هنا فهو شديد التباين مع سيد قطب الذي أعطى للحاكمية سلطة تعلو فوق سلطة الشعب «تعتبر ان الشعب بعد الله هو السلطة العليا في المجتمع.. وبذلك فهو لا ينظر الى الشريعة كما فعل نظراؤه «نحن لا نتصور ان الشريعة الاسلامية جاهزة حاضرة للتطبيق، وإنما تحتاج الى تجديد أساسي والى فهم اسلامي معاصر، وتحتاج الى صياغة سياسية في إطار برنامج سياسي، ونحن لم نحدد بعد البرنامج المكتمل الشامل...» فوعي الغنوشي لأثر التجربة البورقبيية على المجتمع التونسي يجعله يقف على تباين مع الاسلاميين المعاصرين الداعين إلى عودة المرأة الى المنزل، ورفضهم للاختلاط ودفاعهم عن تعدد الزوجات؛ ففي سياق نقد ذاتي يقول «لقد أخذت قناعتنا نتأكد شيئاً فشيئاً من أن كثيراً من مواقفنا، ومنها موقفنا من المرأة، كانت متأثرة بعدائنا للتميع البورقبي من ناحية، وبالصورة التراثية التي تسربت الى الكتابات الاسلامية المعاصرة من ناحية أخرى..» متابعاً «ان تأكيدنا على أن مهمات المرأة الأساسية هي الامومة لا يعني منعها من التعليم او الحد من طموحها، بل ان ذلك سبب آخر يدفعنا الى تمكينها من القيام بمهمتها الكبرى في ظروف افضل....»

محاكمة أعضائها منذ بضعة أيام، وأثارت الأحكام الصادرة بشأنها احتجاجات مختلفة، هي الجمعية الأساس التي يوليها الهرماسي اهتمامه الأكبر: نشأت نواتها الأولى عام ١٩٧٠ والتحقّت خلال محطتها الثانية عام ١٩٧١ بـ «جمعية المحافظة على القرآن الكريم» القانونية الوجود، لكن أعضاءها ما لبثوا أن طردوا منها، أثر ورود أنباء صحافية عن تطرفهم. تشترك «حركة الاتجاه الاسلامي» مع الحركات الاسلامية الأخرى بتحميل ابتعاد الاسلام عن قيادة شؤون الحياة مسؤولية الأزمة، وباطلاقها صفة «الجاهلية» على المجتمعات التي لم تعتمد «حاكمية الله». لزعيمها راشد الغنوشي مواقف شديدة التمايز عن بقية الاسلاميين في الوطن العربي، ستكون محور بقية عرضنا لأهميتها.

غداة أحداث ١٩٧٨ العمالية الصاخبة بقيادة نقابات الشغل، طلع الغنوشي بنقد ذاتي لعدم مبالاة حركته بالقطاع العمالي: «ان الاسلاميين بقوا بعيدين عن مشاكل الطبقة الشغيلة عن التأثير فيها وتسخيرها تاركين المجال فسيحاً لأصحاب الايديولوجيات اليمينية او اليسارية خاصة للتحكم في هذا القطاع عن طريق تبني مشكلاته والدفاع عنه، ويعود سبب ضعف تأثير الاسلاميين في هذا القطاع الى عدم وعيهم بمشكلاته ذات الطبيعة الاجتماعية السياسية، قبل ان تكون عقائدية اخلاقية.. وفي عملية البحث عن نموذج حضاري ترتقي به المجتمعات الاسلامية الى ما تتوق إليه، لا يستبعد الغنوشي الأخذ بفحوى القيم التي بنت الغرب الحديث «لأن الحرية وكذا العدالة إنما نمت في أوروبا في ظل ثقافة معينة ذات تصورات معينة للانسان والحياة والوجود، فكيف يمكن في العالم الاسلامي ان نتحدث عن الحرية او العدالة دون القيام بفحص دقيق لمكوناتنا الثقافية التي يمثل الاسلام محورها، نبحث فيها عن موقع هذه القيم في هذه الثقافة فيكون حديثنا عن الحرية او العدالة ليس من قبيل التلويع بالشعارات البراقة،

ثانياً: في النقد

هل كانت الأبحاث المكوّنة لهذا المؤلف بمستوى رهانه الأول؟ أي هل تمحورت الفصول المختلفة حول المضامين الفكرية والسياسية والسلوكية للحركات المدروسة، ثم حول خطتها التطبيقية (إن وجدت) وأخيراً حول وزنها وفعاليتها؟ هل تلازمت الأبحاث المكتبية مع الأبحاث الميدانية في هذه الدراسات؟ وهل التزم الكتاب الأمانة العلمية وواجب النقد النزيه من دون أن ينسوا حميتهم الحضارية الناجمة عن استحالة الحياد تجاه موضوع كهذا؟ هذا عن الرهانات المركزية، أما الرهانات «الثانوية» فهي تدور حول مدى تلبية هذه الأبحاث لفضول القارئ، ورغبته بقراءة نتاج «مختلف»، وتجنبه القراءات «التكرارية» (التي أصبحت تختص بها هذه الأصناف من الأبحاث)، واطمئنانه إلى معرفة الباحث نهجاً وعلماً بموضوعه.

قبل محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، نود التوقف قليلاً عند ملاحظة عامة تطال الكتاب نفسه - والمشرّفين على انجازه - : لم نفهم كيف أن عنواناً بهذا الشمول «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» لم يغط الأقطار العربية كافة، إن لم نقل جميع الحركات الإسلامية في كل قطر؟ (وهذا ما سنعود إلى بعض جوانبه لاحقاً): هل يكفي القول بأن المشرّفين «احتزروا» القطرين الليبي والموريتاني لاقتناعاً بعدم أخذ حركاتهم الإسلامية موضوعاً للبحث؟ وهل ننجو من بلاد الشام من دون تناول الأردن، حاضن معظم الحركات الإسلامية الشامية المعارضة - وهو احتضان بلغ حد التوظيف السياسي - والمنشئ الأول لحزب التحرير الإسلامي بنوابه الثلاثة في البرلمان الأردني وذي النشاطات العربية الموزعة؟ وهل يمكن تبرير

عدم تناول الصحوة الإسلامية في الخليج بسبب توزيعها بين الرسمي والشعبي، وبسبب وقوع هذا الأخير تحت تأثير الثورة الإيرانية والتحديات الحضارية التي نعرفها كلنا؟ كلها أسئلة نحملها على العنوان: فمن التزم جانب الشمول صار الشمول واجباً، سواء حضر موضوع الشمول أم غاب. وقد يحمل غيابه معانٍ أعظم ودلالات أكثر فائدة لمعرفة مجتمعنا العربي: فالغاية، على ما نعتقد، ليست الحركات الإسلامية بحد ذاتها، إلا بالقدر الذي تعبّر فيه عن بنى مجتمعاتنا وأزماتها. لذا وُجبت المغامرة في الحالتين: إما الذهاب إلى الاعلان عن عدم القدرة على تغطية «صحوة» جميع الأقطار العربية والتجروء على التواضع بعنوان من قبيل «دراسات لبعض مظاهر الصحوة...»، أو الخوض بما هو أكلف جهداً وزمناً في تغطية الصحوة.

من جهة أخرى، يخصّص خلف الله ثلثي فصله للاستشهاد بنصوص نستطيع قراءتها في أي كتاب يخص الصحوة الإسلامية في مصر: فمن البنا إلى عودة إلى قطب، لم تُعد إعادة قراءتهم (خاصة بالطريقة التي تمت) مضيئة لجوانب من الصحوة الإسلامية المعاصرة في مصر، إلا من حيث تعيين مرجعها الفكري - الثقافي. لا بل هنا أيضاً لا يفيدنا خلف الله بشيء حين يقول بأن حسن البنا أسس لخمسة مفاهيم ما زالت حية في التنظيمات الإسلامية المصرية الحالية، منها: الطاعة العمياء للمرشد العام والجهاد من دون هوادة لاقامة الخلافة الإسلامية، ثم العداء لكل النظم التي حلت محل الإسلام والمسماة لدى هذه الجماعات بالافكار «المستوردة». سنتوقف قليلاً عند النقطة الأخيرة - (الأفكار المستوردة) - ولها «دلالات ثانوية محيطة بالدلالات الأصلية» (Connotation) على طائفة من المفاهيم من عناوينها الصغيرة «العروبة». فإذا عدنا إلى نصوص البنا

أخذنا بالاعتبار نقطة «الطاعة العمياء» (التي أسسها البنا) التي تؤدي في غياب القائد الكاريزمي الى نقيض ما تترجيه، أي التماسك الايديولوجي التام. يقول عبد الرحمن أبو الخير أحد المقربين من «التكفير والهجرة»، في مذكراته، في معرض تعيينه للمنشقين عن هذه الجمعية: «فهم الأفراد الذين ظلوا محتفظين بولانهم للمنهج العقائدي للجماعة، ولكنهم شقوا عصا الطاعة لقيادتها، أو ان قيادة الجماعة قد عزلتهم لاختلاف في وجهات النظر، أو عدم السمع والطاعة لأمر صدر اليهم»^(١). ثم أين التيار الاسلامي اليساري الجديد الذي يقوده حسن حنفي والدسوقي، صاحب الاتجاه الجاهد الى بلورة نظرية دخول العصور دون القطع مع الشخصية التراثية؟ فمهما كان رأينا بهذا التيار، ألم يخلق سجالاً هو في سبيله الى الاستمرار داخل المجتمع المصري، لا بل العربي؟ والدليل على ذلك نشأة «الاسلاميين التقدميين التونسيين» ذوي المقولات غير البعيدة عن تلك التي روج لها حسن حنفي.

نأتي أخيراً الى خاتمة بحث خلف الله. يسارع الى القول بأن الصحوة بدأت تنحسر قبل أن يعاين مظاهر نموها أصلاً. أين هو دليله؟ أحوادث الاحراق هنا وهناك في مدن الريف الكبرى؟ أم بتحالف بعض أطراف اليسار المصري مع الاخوان في الانتخابات الأخيرة؟ أم بثقلهم - أو عكسه - في الجامعات والثانويات؟ وإذا أتى من يقول بأن هذه ليست دلالات نمو الصحوة، أكون الرد بأن الصحوة لا تترجم إلا بمحاولات الانقلاب الفاشلة، أو باغتيال الرسميين أو بارتداء الحجاب؟ حقاً نبقى على شغفنا الأول بعد

التأسيسية نجد موقفاً من العروبة لم يعد ثابتاً لدى أبناء الصحوة الجدد، فهو يقول: «العرب هم عصبة الاسلام وحراسه (...) من هنا كانت وحدة العرب أمراً لا بد منه لاعادة مجد الاسلام (...) ومن هنا يجب على كل مسلم ان يعمل لحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها، وهذا هو موقف الاخوان المسلمين من الوحدة العربية»^(٢). اذن هناك متحرك - أو أكثر - في الحركات الاسلامية المصرية، اخترنا منه «العروبة» (فكرة مستوردة جداً لدى البعض منها).

في معرض آخر من البحث، ينفي خلف الله وجود أكثر من أربعة تنظيمات اسلامية (مذكورة أنفاً)، معللاً الاعتقاد بوجود هذا العدد الهائل الى «تعدد الآراء داخل الجماعة الواحدة». قبل ولوجنا إلى تحليل هذه النقطة، يجب علينا التوقف عند تنظيمات وأحزاب حذفها خلف الله عن خريطة الصحوة، على الرغم من صدى نشاطها داخل المجتمع المصري: الأولى في منظمة التحرير الاسلامية المعروفة «بجماعة الفنية العسكرية» التي قامت في أوائل السبعينات بمحاولة انقلابية فاشلة ضد السادات؛ وقد دار لغز كبير حول قائدها آنذاك، صلاح سرية، الذي لم يُعرف حتى الآن ان كان عضواً في «حزب التحرير الاسلامي» أم لا. الثانية هي «جماعة المسلمين للتكفير» (غير «التكفير والهجرة») ومؤسسها طه السماوي وهي ذات علاقة حميمة بالجهاد... لائحة هذه المنظمات طويلة: «جماعة التبليغ»، «جماعة التكفير» (أخرى أيضاً)، «جند الله»، «المكفرتية»، «القطبيون»، «العصبة الهاشمية»... الخ كلها منظمات تثير الريبة بما يعتقده خلف الله، بخاصة إذا

(١) حسن البنا، مبادئ واصل في مؤتمرات خاصة (القاهرة: المؤسسة الاسلامية: دار اشهاد،

١٩٨٠)، ص ٦٤.

(٢) عبد الرحمن أبو الخير، ذكرياتي مع جماعة المسلمين (الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠)،

ص ١٢٧.

وضمن التركيبة الذهنية نفسها التي لدى الجنحاني، وفي معرض تحليله لمقومات الاخوان السوريين الفكرية، يعادل بين مفهوم «الجهاد» الاسلامي ومفهوم «الصراع الطبقي» الماركسي، اليس «العنف الديني»، اوسمه إن شئت «الجهاد»، يمثل صيغة جديدة من صيغ الصراع الطبقي؟ نحن هنا أمام افتراضين: فإما إن هذه الحركات تستتر وراء شعارها المقدس المخلص لكل وجهتها «الطبقية» وهو «الأمة كلها طبقة واحدة»، لتدافع سرأ عن مصالح طبقات ليس بوسعنا استنباطها الآن لعدم معرفتنا بها. وإما أنها فعلاً مؤمنة بهذا الشعار، من دون أن تعي تماماً مكنوناته «الطبقية» ذات الدلالات الماركسية. وفي كلتا الحالتين، ومن دون أن ننسف التوجه العام لهذه الحركات إلى «المستضعفين»، فإن المعادلة المذكورة اعلاه تعود لتلخص الصراع المشرقي إلى «طبقي»، حاذفة من ذهنها جميع اوجه الصراع الأخرى. هنا نأتي إلى بيت القصيد، أي موقف الاخوان السوريين مما يسميه الجنحاني «المشكل الطائفي»: ففي سياق عرضه لمواقف المعارضة الاسلامية تجاه هذا الموضوع يكتفي بالقول «إنها تتبرأ من الطائفية» مستنداً في ذلك إلى مقطع من «بيان الثورة الاسلامية في سورية ومنهجها» فيه ادانة واضحة للطائفية. كيف نكتفي بذلك، وفي الهوامش، إن لم نقل في الممارسة (لكن هذا ليس شأننا الآن) مواقف تقف على نقيض ذلك: منها مثلاً الفتوى التي اصدرها ابن تيمية في تكفير النصيرية، والتي يعتمدها قادة الاخوان في محاججتهم ضد النظام، أو ذاك البرنامج «الشهابي» الذي طرحه أحد كبار الاخوان السوريين سعيد حوى، وفيه حق للأقليات غير المسلمة «في وزارات الدولة بنسبة عددهم» وكذلك حقهم في المجالس النيابية «بنسبة عددهم» وأيضاً «حقهم في انشاء مدارسهم الخاصة (...)» وفي محاكمهم أن تكون بمقتضى

قراءة بحث خلف الله، وقد يكون الشغف ايجابياً. لو لم يعتره إحساس غامض بعداء لم يستطع خلف الله أن يضبطه - ولا أن يتحكم به - تجاه الحركات الأصولية، ومن أبرز تعبيراته اعتقاده بالضمور المستقبلي للحركات الاسلامية بسبب عدائها تجاه السلطة...

بحث الجنحاني له فضيلة صعوبة الحصول على مواد البحث؛ لذا فإن بعض خطاياه مغفورة له إلى هذا الحد أو ذاك، من بعض جوانبها، مثلاً، معلوماته حول «حزب التحرير الاسلامي» والتي يقول فيها انه تأسس عام ١٩٦٣، في حلب على يد عبيد الرحمن أبو غدة. والحال ان هذا الحزب أسسه تقي الدين النبهاني عام ١٩٤٨ (أو ١٩٥٢)، وهو فلسطيني من قرية إجم. أما الأهم من ذلك فهو ان الجنحاني يعتمد رؤية ثنائية - تبسيطية في تحليله للمجتمع السوري وفئاته الاجتماعية في مطلع هذا القرن؛ إذ يقرن تطور الحاجات الاستهلاكية لدى الشرائح المدنية بتبنيها دعوة الحداثة، فيما يربط تمسك أبناء الطبقات الريفية بالأصالة باستهلاكها للبضاعة المحلية. ان هذا التقسيم، عدا عن كونه يعدم وظيفة الحداثة - وتالياً الأصالة - في ما ترجمه من مشكلات حقيقية لمجتمعاتنا، لا يستدرك تلاوين الواقع السوسيولوجي المعقد: ماذا تعني حداثة أبناء المدن - ذوي الأصول الاقطاعية - في خياراتهم السياسية المطابقة لبُنى بلادهم؟ كيف نفسر حماس أبناء الريف ومعدمي المدن - المفترض تمسكهم بالأصالة - لأفكار وسلوك سياسي يضرب بهذه الأصالة بعرض الحائط؟ ثم هل يعني مجرد الحرمان من البضاعة الأجنبية عدم الخوض في محاولة اقتنائها؟ أو حتى تقليدها؟ أو الاستفادة من فتاتها؟ نقطة سجالية تستأهل بحثاً مطولاً، نملك حوله أسئلة أكثر من الأجوبة.

إلا جواب واحد: لقد وقع في التباسية امتزجت فيها الايديولوجيا الدينية بالايديولوجيا الطائفية، معبراً بذلك ابلغ تعبير عن الخصوصية الطائفية الشديدة التعقيد لبلد مثل لبنان. صحيح أنه يصعب - بخاصة في الوضع الراهن - رسم خطوط تماس واضحة بين ما هو طائفي وما هو ديني. ولكن ليست مهمة الباحث تحديد الالتفات إلى ما لا تراه العيون المجردة؟ ومع ذلك لم يعد عسيراً - الآن - اعطاء الأولوية لـ «حزب الله» على «أمل» في توصيفه كصحوة: فنتاج حزب الله المكتبي والصحافي هو بالوفرة الميسرة للبحث، وكذلك حضوره السياسي.

من جهة أخرى، يستبعد حسن صبرا المنظمات الاسلامية السنية العاملة في لبنان لأسباب كلها مدعاة للنقاش. أولاً: «الجماعة الاسلامية»: يقول إنه لم يوليها أهمية، فقد اتخذت اسمها الحالي لقناعتها بأن الأخوان اسم «محروق» في الوسط السياسي الشعبي «بعد الحرب التي شنوها ضد عبدالناصر في الستينات، والحرب التي شنوها ضد الرئيس السوري حافظ الأسد في السبعينات وأوائل الثمانينات». إن هذه المعلومة تجهل تماماً تاريخ تأسيس الإخوان المسلمين في لبنان، فهم نشأوا أولاً على يد محمد الداعوق عام ١٩٤٨ تحت اسم «عباد الرحمن» بعد عودة أهم عناصرهم من حرب فلسطين، حين اشتركوا مع اخوان سوريا ومصر في الحرب ضد المستوطنين اليهود والقوات البريطانية. وهم كانوا اعضاء في المكتب التنفيذي لقادة الاخوان المسلمين في البلدان العربية. وكان مرشدهم آنذاك زعيم اخوان سوريا مصطفى السباعي، وقد بقي كذلك حتى عام ١٩٦٤، وهو تاريخ انفصلت فيه «جماعة طرابلس» - فسموا لاحقاً «الجماعة الاسلامية» - عن «جماعة بيروت» التي حافظت على تسمية

شرعهم. ثم يدعو هذه الاقليات غير المسلمة [من دون أن يحددها] إلى خيارين: إما أن تدفع الجزية فتعفى من الخدمة الاجبارية، أو تشارك في هذه الخدمة. الا يكفي هذا القدر القليل لتبيان كم أن الأخذ بالنص كما هو، على براءته وشفافيته، يوقع في خطأ التأويل أو قل الفهم؟ ملاحظة أخيرة: لماذا يعود الجرحاني بانتظام إلى نصوص البناء وقطب لتحديد معالم تفصيلية في المفاهيم، في وقت تجد تبايناً مفهوماً بين اخوان مصر واخوان سوريا. مثلاً: يتباين السباعي مع البناء حول تحديده لمفهوم الحركة. ففيما الأول لا يراها حزباً سياسياً ولا جمعية، بل تعبيراً عن روح كامنة في الأمة وثورة تهدف إلى تغيير المجتمع، ينظر إليها الثاني على أنها «رسالة سلفية وطريقة سنية، وهنية سياسية، ومنظمة رياضية، ووحدة ثقافية تعليمية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية» اليس هذا مؤشراً على بنى تنظيمية مختلفة هي تعبير عن بنى اجتماعية متفاوتة؟

بحث حسن صبرا يطرح جملة نقاط استفهام حول شرعية اختيار موضوعه. فتحت عنوان «عن الصحوة الاسلامية في لبنان» يكرس صبرا الغالبية العظمى من أوراقه لحركة «أمل»، مولياً لماماً منها لحزب الله، فهل تندرج حركة «أمل» حقاً في سياق الصحوة الاسلامية؟ وإذا كانت كذلك لماذا لا يصح على الحزب التقدمي الاشتراكي ما يصح عليها من تسمية؟ أو على «المرابطون»؟ وما هي فواصلها الايديولوجية، كصحوة، مع «حزب الله»؟ أم أن هناك صحتين شيعيتين، الأولى - «حزب الله» أم «أمل» - اصلية تغرف منها الثانية بعض منابع الشرعية؟ كيف لنا أن نسمي «صحوة» حركة شيعية جماهيرية أصبحت تنحصر نقاط خلافها مع حركة شيعية أخرى - هي الصحوة - حول الاندراج في مشروع الكيان اللبناني او عدمه؟ إن الحيرة التي اوقعنا بها حسن صبرا ليس لها

الاسلامي»: هل يكفي اعتمادها خارجياً كجهاز أمني لعدم ايلانها الاهتمام الكافي؟ هل هي الطرف «الجهامي» الوحيد الذي فتح قنوات أمنية مع الخارج؟ اليس ملفتاً أن انفتاحها «الأمني» ترافق مع صعودها الجماهيري في أكثر مناطق طرابلس شعبية؟ باب التبانة؟ أسئلة - وغيرها - ما زالت الاجابة عليها مضيئة لجميع تعقيدات مجتمعاتنا وتلواناتها □

«عباد الرحمن»^(٣)... لن نتابع في هذا الصدد، ولكن لنسجل ملاحظة هي ربما احدى خلاصات دراستنا للحركات الأصولية السنية اللبنانية، ومفادها: انها لم تتمدد ولم تتوسع، ليس بسبب احتراق الأسماء، بل لطبيعة الطائفة السنية العاجزة عن التشكل كطائفة بالمعنى الانتروبولوجي للكلمة. ننهي مقالنا هذا بملاحظتين حول «حركة التوحيد

(٣) دلال البزري، «دولة الدين والدنيا» (تحت الطبع عن معهد الانماء العربي).

صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

**مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي
محور المرب والمائم**

مستقبل

الصراع العربي - الاسرائيلي

الدكتور اسامة الفزالي حرب

الثمن: ٥ دولارات أو ما يعادلها

(*) تضاف ١٠٪ على سعر كل كتاب أجور بريد جوي مسجل في البلدان العربية و ٢٠٪ في الدول الأجنبية.