دراسات عربية

مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية

في هذا العدد :

□ كلمة العدد ٢

□ في «النظام العالمي الجديد» ..... د. علي الجرباوي ٣

□ دور الدولة والقطاع الخاص في العمل
الاقتصادي العربي المشترك ..... د. باسل البستاني ١٢

□ النص والسلطة ..... محمد عبد الرحمن يونس ٢٨

□ الكواكبي بين الاسلامية والديمقراطية ..... محمد جمال طحّان ٣٤

□ عن هوية الفكر النقدي عند فوكو ..... عبد الرزاق الدّوَاي ٥٦

□ انتفاضة بنت جبيل وجبل عامل ..... د. مصطفى بزّي ٦٥

□ صيدا كنموذج للتوسع الحضري في لبنان ... د. صلاح الدين أبو صالح ٩٣

□ الاخطل الصغير (بشارة الخوري) ..... نجيب البعيني ١١٦

□ حدود التكامل بين القراءة السوسيولوجية
والقراءة الاستشراقية ..... تركي علي الربيعو ١٣٣

□ أمير الطيور، لماذا تركت البحر؟ ..... د. خليل أحمد خليل ١٤٣

□ فهرس الموضوعات ١٤٧

□ فهرس الكتاب ١٥٠

السنة الثامنة والعشرون ـ العدد ١٠/١١/١٢ ـ آب/ أيلول/ تشرين أول ١٩٩٢

28th Year - No. 10/11/12 - Aug. Sep. Oct. 1992

حدود التكامل بين القراءة السوسيولوجية والقراءة الإستشراقية

قراءة نقدية في كتاب «سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا»(*)

تركي علي الربيعو(**)

إشكالية العلاقة بين المقدس والدنيوي، بين القرآن والسلطان، بين العقيدة والسياسة، أو بين النص القرآني المقدس والخطاب الإسلامي الذي يدور من حوله بالشرح والتأويل ، وحتى التعارض والتزييف، هي، إشكالية عريقة في تراثنا العربي الإسلامي، وتمتد بجذورها، من سقيفة بني ساعدة عندما اجتمع الصحابة لانتخاب خليفة لرسول الله، إلى عصرنا الراهن والذي يشهد سعياً مكثفاً من قبل الأنظمة العربية الحاكمة إلى توظيف المقدس لمصلحتها في محاولة لإضفاء صفة الشرعية عليها. فعلى مسار التاريخ الإسلامي ككل، كان الصراع على الحكم، يبحث باستمرار عن مبررات ومسوغات دينية لتمرير مشروعه وشرعيته.

إن الانتربولوجيا السياسية، كعلم جديد، يهدف إلى اكتشاف الغرابة السياسية والأشكال السياسية الأخرى، خارج النموذج الأوروبي السياسي المحتذى، ويهدف أيضاً إلى **تجديد الفكر السوسيولوجي**. كما يرى بالانديه، تكتشف ـ هذه الأنتربولوجيا ـ مدى عمومية هذه الظاهرة، أي إشكالية المقدس والدنيوي في تاريخ المجتمعات البشرية ، والمجتمعات التي تظن أنها بلا تاريخ، كالمجتمعات الأفريقية، والتي تُظهر أن التداخل بين المقدس والسياسي، لا يزال واضحاً حتى في المجتمعات الحديثة المُعَلْمَنَة. فالسلطة في هذه الأخيرة، غير مفرغة أبداً من محتواها الديني الذي يبقى حاضراً. إذ أن من طبيعة السلطة أن تصون ـ بشكل ظاهر أو مقنع ـ ديناً سياسياً حقيقياً(١).

إذن ، فالإشكالية عامة وخاصة بآن واحد. والحفريات الحديثة في مجال الانتربولوجيا والسوسيولوجيا أيضاً، تستمد أهميتها من تفسير العام والخاص، والتوتر الذي ينشأ بينهما. ليس هذا فحسب، فالحفريات الحديثة مطالبة باكتشاف حدود المسافة بين النص المقدس والخطاب الذي ينشأ من حوله. فالمسافة تاريخياً بين النص والخطاب، أو لنقل، من النص إلى الخطاب، تضيق وتتسع، ويتوقف ذلك على نوعية التأويلات والشروح والتفسيرات التي تطال النص المقدس، بهدف مقاربته إلى الواقع الجديد، أو مفارقته له، والتي تدفع بها مجموعة القوى

(*) مناقشة لكتاب الدكتور محمد حافظ دياب الموسوم بـ **سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا** (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨).

(**) باحث من سورية.

(١) ـ جورج بالانديه، **الانتروبولوجيا السياسية**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت، معهد الإنماء القومي ١٩٨٦) ص ٨٣.

الفاعلة والمنفعلة في التاريخ. خاصة وأن النص المقدس - وأقصد هنا النص القرآني الكريم - هو نص جدير بالقراءة، وجدير بالغوص في معانيه. وتأتي جدارته من كونه لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي، وإمكان تأويلي، ويشكل كوناً من العلاقات والإشارات، تجعله يقبل دوماً التفسير والتأويل ويستدعي أبداً قراءة ما لم يقرأ فيه من قبل[٢].

إن تعدد القراءات للنص المقدس (القرآن والسنة)، كما تعبر عن ذلك الخطابات العديدة التي نشأت حول النص، وجاءت لتخدم ظروف وحاجات متغيرة، هي وراء القول بأن النص القرآني صالح لكل زمان ومكان. لأن تعدد القراءات ينتج تعدداً كبيراً في التأويلات، فالسلطان يدفع باتجاه تأويل جديد أو محافظ ليخدم مصلحته، تقدمه له المؤسسة الدينية الرسمية - وفي كثير من الأحيان - على طبق من ذهب، والمعارضة الشعبية، أو الجماهيرية المنظمة تدفع بتأويلها المغاير إلى الواجهة «لا حكم إلا لله» على سبيل المثال، والذي قد يفضي إلى تكفير الحاكم واتهامه بالخيانة، أو إلى تكفير طرف آخر يدفع باتجاه تأويل وتفسير مغاير.

الخطاب القطبي هو واحد من الخطابات الاسلامية الهامة، والذي تؤول إليه مجمل الخطابات الإسلامية كما يرى الدكتور محمد حافظ دياب، مع بداية ثورة ١٩٥٢ - وإن كنا نختلف معه في ذلك - والذي شكل إطاراً ومرجعاً لمعارضة ذات طابع جماهيري وشعبي عام، بمعنى إمتدادها على طول الساحة العربية وعرضها، والتي تجد تعبيرها في مصطلحات عديدة مثل الأصولية الإسلامية، الإسلام السياسي، الصحوة الإسلامية أو الحركات الإسلامية المعاصرة، هي موضع اعتراض من قبل البعض، وموضع اتفاق من قبل البعض الآخر، ويحمل بعضها أكثر من مدلول سياسي[٣]. وعبر هذا نشأت الحاجة إلى قراءة سوسيولوجية لهذا الخطاب كما يعرضها هذا الكتاب الذي بين أيدينا.

الكتاب - كما يصفه الدكتور دياب - هو مجرد محاولة منهجية، تتخذ من الخطاب القطبي نموذجاً. وذلك بهدف تأسيس **سوسيولوجيا للخطاب الإسلامي**، «قصد الإحاطة بمكوناته وسبر دلالاته، ومساءلته عن مراميه» (ص ٦) والخطاب القطبي واحد من خطابات عديدة في التاريخ الإسلامي، طالت النص المقدس (القرآن والسنة) بالشرحِ والتأويل، وإليه تؤول معظم الخطابات الإسلامية المعاصرة مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين أي مع بداية ثورة ١٩٥٢. وعبر هذا فإن الخطاب الإسلامي ليس جوهراً ثابتاً. فالقول بجوهريته هو قول تجريدي وغير تاريخي.

على طول **أربعة فصول** متميزة، واعتماداً على مبدأ التحليل النظامي، يعالج المؤلف الخطاب القطبي من خلال رؤية نقدية لهذا الخطاب. **فالفصل الأول** من الكتاب والذي يعالج الظرف التاريخي للخطاب القطبي، يتمحور حول ثلاث محطات رئيسية هي **أولاً**: الشروط المادية التي ساهمت في إنتاج الخطاب القطبي. وذلك من خلال التحولات في البنية الإجتماعية

---

(٢) - علي حرب، «قراءة ما لم يقرأ:نقد القراءة»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٦١/٦٠، ص٤١ - ٥٣.

(٣) يعترض الشيخ محمد الغزالي على اصطلاح الصحوة الإسلامية، حيث يرى أن كلمة الصحوة التي شاعت بعد الثورة الإيرانية هي إطلاق أجنبي. أنظر كتاب **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص١٠٠.

في مصر خلال الفترة التاريخية من ١٩٠٠ ـ ١٩٤٥ والتي تتمثل في سيطرة كبار الملاك والرأسمال الأجنبي، وتفشي الأمية، ونشاط إقتصادي قائم في معظمه على المشروع الخاص. وتفاقم البؤس والفقر بين عمال التراحيل المهاجرين إلى القاهرة. والذين يسكنون في «أحياء الحافة الغضة» والتي تفتقر إلى الخدمات وتقترب من مدن الأكواخ Shanty Towns وتصبح ـ كما يرى المؤلف ـ **مرتعاً سوسيولوجياً هاماً لإنتعاش التيار الديني** . وسوف نناقش ذلك وبالتفصيل لاحقاً؛ **وثانياً**: طوبوغرافيا الخطاب السياسي المصري بأنواعه الليبرالي، والراديكالي والذي يشكل فيه الخطاب الماركسي ذروته، والخطاب القومي، والخطاب الإسلامي باتجاهاته المتعددة (الأصولي والإصلاحي والاعتراضي والماورائي)؛ أما في المحطة **الثالثة** فيقدم لنا المؤلف بطاقة تعريف بسيرة حياة سيد قطب، تشمل نشأته الفكرية وسفره إلى الخارج وتحوله من العقلانية والليبرالية إلى أحضان السلفية.

الفصل الثاني بعنوان «قراءة نقدية للخطاب القطبي». في هذا الفصل يلجأ المؤلف إلى ما يسميه بالتحليل النظامي لمقومات هذ الخطاب، وذلك بهدف، استخراج وحداته النظامية من فروض ومفاهيم يجري اكتشافها من منظومة هذا الخطاب. ويقودنا هذا التحليل إلى أن هناك تعارضاً كاملاً يحكم هذا الخطاب بين الإسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، حاكمية الله وحاكمية البشر، بين الله والطاغوت... الخ. فالعالم المعاصر يعيش حياة الجاهلية. ولا مفر إلا بامتلاك المنهج الإسلامي للخروج من الجاهلية وتحرير البشر. ومن هنا يصر الخطاب القطبي على ضرورة تطبيقه كمنهج واقعي حركي لإنقاذ الأمة من الهجمة الصليبية.

إن سيد قطب يعتمد في خطابه على مجموعة من المفاهيم (الجاهلية، والحاكمية، والجماعة، والمنهج، والثقافة، والمجتمع، والأمة) ويؤسس نفسه عليها، ويمنحها بعداً وصلابة ويجعل منها عوائق وصعوبات، تجد تعبيرها في قطعية هذا الخطاب في أحكامه ومواقفه، وجاهزيته، وتناقضه، ومصادرته للعقل والعلم كما يقول الدكتور دياب. باختصار، فهذا الخطاب يظهر ـ من خلال التحليل النظامي الذي يعتمده المؤلف ـ على أنه خطابٌ طوباويٌ، لا يحتكم إلى الواقع، بل يحتكم إلى سلف ونموذج، يتمثل في التجربة المحمدية والتي تهدف إلى إعادتها تامة، وإلى إطار مرجعي آخر حديث. **إذ أن أغلب مفردات النسق المفهومي في الخطاب القطبي، ترتد إلى النسق المفهومي عند المودودي.**

الفصل الثالث من الكتاب بعنوان «المشروع الناصري والخطاب القطبي»، يعالج المؤلف فيه ثلاث نقاط رئيسية. هي بالتتالي **أولاً** : تسييس المقدس في الخطاب القطبي؛ **وثانياً** : تقديس السياسي في المشروع الناصري؛ **وثالثاً**: بين الناصرية والقطبية. فالمؤلف يرى «أن القول السياسي في الخطاب القطبي هو الغائب الحاضر إبتداء، والحاضر الغائب دائماً. إنه الفعل النثري للخطاب، وهو الرؤية السياسية في صورتها التنظيمية المباشرة في **معالم في الطريق** (ص ١١٢). فهذا الخطاب يتخذ الدين وسيلة لتغيير خارطة العالم وإزاحة الخصوم السياسيين. بينما نجد المشروع الناصري، وبالرغم من أن الدين لا يظهر فيه على أنه ملمح من ملامحه الأساسية، إلا أنه وظف في إطاره كآلية دفاع لمواجهة أية إحتمالات راديكالية في الداخل (ص ١١٦). وكان المشروع الناصري يبحث باستمرار عن وجود وظيفة سياسية للفكر الديني، لتعبئة الجماهير أولاً، ولتجاوز المشروع الإخواني ثانياً. ويرى المؤلف أن المشروعين

القطبي والناصري كانا مشروعين متناقضين ومتعارضين. ويقوم كل منهما على نفي الآخر، أي «أن حضور أحدهما يؤدي بالضرورة إلى انتفاء الثاني، وبالتالي إلى غيابه الضمني أو الصريح» (ص ١٢٨).

تحت عنوان «في إيديولوجية الخطاب القطبي» يدور **الفصل الرابع** ويتمحور حول ثلاث نقاط رئيسية.

أولها: إن تأرجح الخطاب الإسلامي بين العقيدة والسياسة، بين القرآن والسلطان، هو شاهد على إشكالية عريقة في هذا التاريخ. إشكالية آلت إلى أحضان الخطاب السياسي الذي استولى على العقيدي وجعله خادماً لنفوذه، وأهدافه السياسية.

وثانيها: أن الخطاب القطبي وظيفة إيديولوجية تتعيّن على مستويين. **الأول** واقعي؛ فوراء الخطاب وخلف قناعه، تتستر مجموعة من المصالح والنزعات من أي نوع كانت، **والثاني** معياري يعيد طرح السؤال الذي يستهدف معرفة ما إذا كان الخطاب القطبي يمثل وعاءً مناسباً لتناول مسائل ذات طابع إيديولوجي أو ذات علاقة بالتفكير الإيديولوجي. ويخلص المؤلف إلى نتيجة مفادها، أن إيديولوجية الخطاب القطبي سياسية بالأساس تتصل بمجالات الفكر والحركة على صعيد الدولة والمجتمع وتتوجه صوبهما.

وثالثها : تتعلق بالبنية القطبية للخطاب الإيديولوجي، حيث يرى المؤلف أن كل حديث ممكن حول الخطاب القطبي، هو تساؤل ضمني أو صريح حول إيديولوجياه.

المناقشة:

في رأيي، أن أية قراءة سوسيولوجية كانت أو بنيوية أو غيرهما، وسواء اعتمدت التحليل النظامي أو غيره، فإنها معنية بالإجابة عن سؤالين أساسيين ـ الأول : **متى يتحول الخطاب إلى حجاب؟** يحجب الواقع ويمنع رؤيته على حقيقته. والثاني هو: **متى يتحول النص إلى متراس؟ إلى راية حرب** يتخندق وراءها المتعصبون بكل صنوفهم وأشكالهم وأصحاب الأحكام المسبقة والجاهزة. الأولون يرفعون راية «لا حكم إلا لله» مع أنها كلمة حق يراد بها باطل كما قال الإمام علي رضي الله عنه في موقعة صفين في رده على الخوارج، والآخرون يرفعون «لا حكم إلا للحداثة والثورية» مع أنها أيضاً كلمة حق يراد بها باطل، أو لا حكم إلا للقائد، الذي يُفتدى عادة بالروح والدم.

إن العنف الذي يسم الحركات الإسلامية المعاصرة، والذي يظهر على أنه نتيجة لتحول الخطاب إلى حجاب، وإلى متراس، بصورة أدق على أنه نتيجة لإيديولوجيا الخطاب القطبي، والتي هي إيديولوجيا مثالية كما يرى الدكتور دياب، تتميز بالرجعية REACTIONARY والإنغلاقية والظلامية والتي ترتد قسرياً على الواقع والحاضر (ص ١٣٩) ليس حكراً على هذا الخطاب، بل هو يسم معظم الخطابات العربية المعاصرة ـ خطابات النهضة والسياسة ـ ونكاد نقول كل الايديولوجيات العربية التي تسود على الساحة العربية الفكرية والسياسية، بحيث يصح الحديث عن عنف مُشَرْعَنْ، يجد تبريره وشرعيته في الإيديولوجيا.

كان العروي قد بيّن في **الإيديولوجية العربية المعاصرة** ومنذ ما يزيد عن عقدين ونصف من السنين، أن الخطاب الإيديولوجي العربي النهضوي (خطابات الشيخ والليبرالي

وداعية التقنية) هي بناءات نظرية مآخوذة من مجتمع آخر وليست تعبيراً حياً عن واقع[٤] . وجاء الجابري ليبين أن الخطاب العربي المعاصر، بتفرعاته العديدة هو خطاب محكوم بسلف، والمطلوب هو تحريره من ربقة السلف الإيديولوجي[٥]. فالسلفية باتت ظاهرة تسم ما يسمى بالخطاب التقدمي وما يسمى بالخطاب الرجعي، وتدفع على صعيد الواقع العربي المعاصر إلى تصنيفات في غاية التطرف. فندوة سويسرا (١١ ـ ١٢ ديسمبر ١٩٨٣) قادتنا إلى تصنيف من نوع غريب. فاليساريون العرب الراديكاليون هم ـ وكما صنفتهم الندوة ـ الشيوعيون والبعثيون والقوميون العرب والناصريون، بكل فرقهم وتشكيلاتهم وما عداهم فهم الرجعيون العرب[٦]. هذا التصنيف هو **خندق**، أو لنقل مع هرسكوفيتز (خبير الإناسة المعروف) **راية حرب** ضد طرف آخر يوصف بالإنغلاق والجمود، ويتم تناوله على أنه **فضلة تاريخية جامدة**. وكما يستنتج من القراءة الإيديولوجية للمفكر المعروف سمير أمين، «إن الصحوة الإسلامية المزعومة لا تستحق تسميتها هذه، فليست هي صحوة، بل موجة، تنخرط في استمرار تسلط فكر عصور الإنحطاط التي سبقت الغزو الرأسمالي»[٧].

عبر هذا تنشأ الحاجة فعلاً إلى التحرر من الأحكام المسبقة والتي تقودنا إليها هذه المرة القراءة السوسيولوجية، بحيث يمكن القول بدقة إن الأحكام الجاهزة والمسبقة ترشح الآن من الثقوب الواسعة للقراءة السوسيولوجية، فهي على الرغم من شرعيتها تقودنا إلى الإتهامات نفسها التي ما ملَّ الخطاب التقدمي العربي من إصدارها وفي كل المناسبات. ومن هنا كانت دعوة الأستاذ كريم مروة إلى «أن يجري النظر، من دون أفكار مسبقة، إلى الأحزاب السياسية الدينية في بلداننا، الأحزاب الإسلامية على وجه التحديد، بتياراتها الفكرية المختلفة، رغم وحدة مصادر هذا الفكر، وببرامجها ومشاريعها السياسية المتعددة، وأن ينظر إليها، ليس فقط بالإستناد إلى الدين وحده، كمصدر لفكرها. فمن الخطأ، بنظري،أن يرتبط الحكم على هذه الأحزاب، سلباً أو إيجاباً، بشكل إطلاق، من خلال علاقتها بالدين وحده. فهذه الأحزاب، وإن ربطت اسمها بالدين، واستلهمت أفكارها منه، واحتمت بتشريعاته في مواجهة الوقائع العنيدة للحياة المعاصرة ـ وهو أمر طبيعي لا غرابة فيه ـ لا تستطيع أن تتحرر من انتمائها إلى تناقضات الواقع القائم، الطبقية والسياسية، وإلى الإنقسامات السائدة فيه، على مستوى الفكر وعلى مستوى المصالح، في آن»[٨].

ثانياً ـ سبق أن تساءل الانتروبولوجي الفرنسي جورج بالانديه عن قدرة الانتروبولوجيا والسوسيولوجيا على تملك نماذج مكيفة مع دراسة الأشكال السياسية في العالم الخارجي (خارج السياق السياسي الغربي). وكان الجواب **سلبياً** كما يرى. إذ طالما لم تتقدم معرفة

---

(٤) عبد الله العروي، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني (بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٠) ص ٣٤.

(٥) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** ، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥) ص١٨٤ .

(٦) لطفي الخولي وأبو سيف يوسف، «اليسار العربي الراديكالي»، ضمن كتاب: **دراسات في الحركة التقدمية العربية** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧)، ص١٧ ـ ٣٥.

(٧) د. سمير أمين، «الاجتهاد والابداع في الثقافة العربية»، مجلة **المستقبل العربي**، السنة الثانية عشرة، العدد ١٣٣، آذار ١٩٩٠، ص٣٢ ـ ٤٧.

(٨) كريم مروة، **حوارات في القومية والاشتراكية والدين والثورة** ، (بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٠) .ص٣١ ـ ٣٦.

العلاقات والسياقات السياسية من خلال دراسة منهجية لمظاهرها المتعددة، فستظل الصعوبات على حالها[٩]. أسوق هذا الكلام، في هذه المحطة، لأقف عند الإشكالية التي تحيلنا إليها القراءة السوسيولوجية والتي تصب في منحى تقدمي. فهناك **شبه إجماع على أن الحركات الإسلامية المعاصرة، وجدت البيئة المناسبة لإنتشارها في أحياء الحافة الغضة** Septic fringes التي تفتقر إلى الخدمات وتقترب من مدن الأكواخ، وتضم تركيبة اجتماعية من مهاجري الريف، من الذين جاؤوا للبحث عن العمل وعن فرصة أخرى للحياة في المدينة.

يكتب الدكتور محمود أمين العالم، في بحث له يعالج انتشار الإيديولوجية الغيبية في أوساط آلاف الشباب «أنهم كانوا من أصول ريفية فقيرة، ممن نزحوا إلى المدينة الكبرى للعلم أو بحثاً عن العمل، وأن معظمهم جاؤوا من قرى ريفية صغيرة إلى القاهرة أو الاسكندرية أو أسيوط، لاستكمال دراستهم الثانوية أو الدخول في الجامعة أو البحث عن عمل»[١٠]. ويعزو الأستاذ فالح عبد الجبار في ملاحظاته الأولية عن التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي، يعزو إنتشار هذه الحركات إلى إشكالية المنتج الصغير الريفي التي تتجلى في شكل ديني والتي لها ثبات القانون، يقول «إن نمو الحركات الدينية الراهنة هو عموماً تعبير عن احتجاج المنتج الريفي الصغير على التناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية السياسية لرأسمالية الدولة التابعة في طور تأزمها» ويضيف «إن غياب العلمانية وتغييب الشكل العلماني المنظم هو شرط نشوء البديل الفلاحي بردائه الديني»[١١].

هذه الآراء تتفق مع رأي الدكتور دياب، وتشكل في نتائجها إطاراً مرجعياً يحتكم إليه الدكتور ذياب. فالمؤلف يربط انتشار الحركات الدينية في أحياء الحافة الغضة، بانتشار المستعمرات الفلاحية التي تحيط بالمدن الكبرى، والتي تتميز بسيادة مناخ الثقافة القروية وارتفاع نسبة الأمية **والتي تشكل عاملاً سوسيولوجياً لانتشار التيار الديني**.

هكذا يظهر من هذا الخطاب، ان الإيديولوجية الدينية هي، بصورة دقيقة، إيديولوجية ريفية في عالم مدن، وجدت مرتعها في أحياء الحافة الغضة.

هذه النتيجة التي تقودنا إليها القراءات المختلفة، والتي ترشح من مسامات الخطاب الإيديولوجي التقدمي ومن الثقوب الواسعة للقراءة السوسيولوجية، تضعنا في مواجهة إشكالية من نوع غريب يمكن تلمس عناصرها من خلال القراءة المتأنية لها.

أ ـ إن هذه القراءات والتفسيرات ـ وبخاصة القراءة السوسيولوجية ـ تحمل في ثناياها، بصورة مستترة أحياناً، وواضحة في معظم الأحيان، إيديولوجية سلفية ماركسية، تحتقر الفلاح وثقافته، وترتكز في مرجعيتها إلى خطابات ماركس نفسه، وإلى طبيعة التجربة السوفياتية والتي قامت على إسقاط البعد الفلاحي الشعبي من حسابها كما بيّن سمير أمين

---

(٩) جورج بالانديه، **الانتروبولوجيا السياسية**، مرجع مذكور سابقاً، ص٤٥.

(١٠) محمود أمين العالم، **الوعي والوعي الزائف**، (القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٨) ص٢٦٤.

(١١) فالح عبد الجبار، «التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي: ملاحظات أولية »مجلة **الطريق**، العددان الأول والثاني، نيسان/ أبريل ١٩٨٧، ص٢٢١ ـ ٢٣٢.

في معظم كتاباته[١٢]. فالإطار المرجعي لهذه القراءة السوسيولوجية هو من الوضوح بحيث لا يخفى على أحد. فالسلفية تقف وراء كواليس القراءة السوسيولوجية وتوجهها.

ب - هذه القراءة السوسيولوجية تحيلنا إلى معادلة مستحيلة الحل، وتتمثل في أن الحركات الإسلامية المعاصرة التي تعبر عن نفسها من خلال إيديولوجية ريفية تتميز بالظلامية والرجعية والانحطاطية، ليست إلا **تعبيراً عن صراع تاريخي بين المدينة والريف**، لن ينتهي إلا بترييف المدينة، أو تمدين الريف، خاصة، وأن هذه القراءة هي مع تمدين الريف عنوة.

ج - إن هذه القراءات تحمل في ثناياها، أيضاً، نزعة **إستشراقية تحقيرية للدين الإسلامي**، على أنه دين البساطة والبداوة والريف، ترشح من الثقوب والشقوق الواسعة والمتصدعة للقراءة الإيديولوجية والسوسيولوجية.

د - إن هذه القراءة السوسيولوجية تحيلنا، من جديد، إلى إشكالية جديدة، تحمل في ثناياها، نظرة نخبوية، واستعلائية، تهدف إلى إقصاء الجماهير العريضة عن المشاركة في الحياة السياسية، بحجة من تخلفها التاريخي، والذي يُردّ - هذه المرة - إلى وجود **عنصر أبدي** يتمثل في سيادة الوعي الغيبي. وبهذا يعترف الخطاب التقدمي، ضمناً، بصعوبة تمثل الإيديولوجية الثورية التقدمية (الماركسية) في الريف، وفي المستعمرات الريفية التي تحيط بالمدينة. وهكذا نجد أن الخطاب القطبي الذي وصفته القراءة السوسيولوجية بالاستعلائية واستعباد الجماهير كما جاء في الصفحة ١٣٩ والفصل الرابع، يدور هو والقراءة السوسيولوجية حول بعضهما، أي انهما كليهما يشكلان ذراعين لمزدوجة تدور حول محور واحد، ويا للمفارقة!.

هـ - إن هذه القراءة السوسيولوجية للخطاب القطبي، والتي نعثر عليها في الخطاب التقدمي العربي على هيئة أحكام مسبقة، تحيلنا من جديد ومن حيث لا ندري إلى ماكس فيبر WEBER بدلاً من ماركس. ففي هذه الأوساط الفقيرة والمهاجرة، يتجلى الدور الكبير الذي تلعبه الشخصيات الكارزمية على صعيد مسرح الأحداث (حسن البنا، سيد قطب...الخ) وبهذا نعود من جديد إلى دور البطل، القائد الملهم، في قيادة الجماهير، بصورة أدق إلى نظرية نخبوية!

و - إن هذه القراءة السوسيولوجية، والتي ترشح من مسامات الخطاب التقدمي، تقدم لنا الدليل على تهافت وتناقض هذا الخطاب. فعلى طول فترة زمنية طويلة تمتد حتى وقتنا الحاضر، لم يمل ولم يكل هذا الخطاب من تذكيرنا بأن الشارع العربي بعماله وفلاحيه، كان القاعدة الشعبية لليسار العربي والضمان الأكيد لرؤيته الاستراتيجية، لكنه سرعان ما يعود أدراجه ليخبرنا بأن الإيديولوجية السائدة عند جماهير العمال والفلاحين هي إيديولوجية غيبية فلاحية! و أن هذه الجماهير هي القاعدة الشعبية للحركات الإسلامية وقادتها الكارزماتيين!.

ثالثاً - يرى الدكتور دياب، أن مجمل الخطابات الإسلامية تؤول مع ثورة ١٩٥٢ إلى أحضان الخطاب القطبي. ويضيف باحث سوسيولوجي عربي آخر قائلاً «إن الفارق بين الخطابات

---

(١٢) سمير أمين، **ما بعد الرأسمالية**، سلسلة كتب المستقبل العربي (٩)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨). حيث يرى الدكتور أمين أن إقصاء الفلاحين عن المشاركة الشعبية في التجربة السوفيتية، أسقط عنها بعدها الشعبي والضامن لديمقراطيتها.

الإسلامية ليس فارقاً في النوع بل في الدرجة»[١٣]. وعبر هذا تتسرب إلى الواجهة ومن خلال الشقوق الكبيرة للقراءة السوسيولوجية، الأحكام التقويمية كالقول بجاهزية الخطاب القطبي ومثاليته ومعياريته ومصادرته للواقع. ويضيف الدكتور دياب أمراً آخر بقوله «إن الخطاب القطبي يقدم نموذجاً ممتازاً للداعية الذي تمثل السياسة هاجسه الرئيسي، مسخراً العقيدة لخدمة هذا الهاجس، وهو ما يعني أن خطابه ينتج في النهاية فكراً سياسياً، وظفه منذ بداية تبلوره لخدمة أهداف واقعية محددة» (ص ١١٤).

هذا يعني أن الخطاب القطبي هو في النهاية **خطاب سياسي حول الواقع**، بالأصح حول واقع لا يتميز بالثبات. وهذا يعني أن على هذا الخطاب أن يجتهد باستمرار من خلال قراءة النص المقدس القابل للتأويل، ليدفع بتأويلات جديدة حول هذا الواقع الجديد، وهذا يعني أيضاً أن السمات الأساسية لهذا الخطاب كالجاهزية والمثالية والمعيارية والتي قادتنا إليها القراءة السوسيولوجية، ليست سمات ثابتة إلا في مرحلة معينة. بالإضافة إلى هذا فإن العلاقة بين الخطاب القطبي والواقع ليست علاقة خطية، أو علاقة تابع بمتحول، فالخطاب القطبي واحد من الخطابات الإسلامية العديدة، والتي لم يقف عندها الخطاب الإسلامي. والشاهد على ذلك ما أورده الغنوشي في مقابلة معه بقوله «إن حركة الإتجاه الإسلامي قد تجاوزت من خلال النقد الذاتي فكر سيد قطب رحمه الله»[١٤].

رابعاً ـ من المفارقات التي قادتنا إليها هذه القراءة السوسيولوجية، ومرات عديدة، ارتماؤها في أحضان الإيديولوجية. ففي بحثه عن الجذور الاجتماعية للخطاب القطبي، يقودنا الدكتور دياب عبر بطاقة التعريف التي تطال صاحب هذا الخطاب، فهو مهاجر من موشا، قرية في الصعيد المصري **ومن أصل هندي** (ص ٦٢)، وإن إطاره المرجعي هو الإسلام الهندي ـ الباكستاني كما يتجسد في خطابات المودودي. يقول الدكتور دياب «إن قارئ الخطاب القطبي لا يملك إلا أن يسجل حضور أغلب مفردات النسق المفهومي كما أورده المودودي، بنوع من إعادة الإنتاج الذي يحكمه الموقف الفكري الراهن لهذا الخطاب، لتقوم بدور جديد في البنية الإيديولوجية التي اتخذها» (ص ١٠٥ ـ ١٠٦). لا أريد أن أنكر أن المودودي قد شكل إطاراً مرجعياً للخطاب القطبي، لكن هل يعني هذا أن الخطاب القطبي هو صورة طبق الأصل عن المودودي، خاصة وأن الفارق بين خطاب سيد قطب وخطاب المودودي هو فارق في درجة **المغالاة** وليس في النوع؟ يقول الدكتور دياب «إن الخطاب القطبي قد ذهب في المغالاة بأكثر من خطابات المودودي» (ص١٠٦). وفي رأيي أن هذه القراءة السوسيولوجية والتي احتمت ببطاقة التعريف في إطار سعي حثيث لإظهار الجذور الإثنية لسيد قطب، سرعان ما تنزلق إلى أحضان الإيديولوجيا وأحكامها المسبقة. فهذه القراءة تهمس ضمناً بأن الخطاب القطبي هو **خطاب إسلامي أعجمي**، وأن المغالاة والقطعية والمثالية والفهم النصي القاصر للدين، هي سمات أساسية في إسلام العجم، والذي يتحدد بالمقارنة مع إسلام العرب الذي هو أكثر

---

(١٣) نصر حامد أبو زيد، «الخطاب الديني المعاصر... آلياته ومنطلقاته الفكرية»، مجلة **قضايا فكرية**، الكتاب الثامن، عدد خاص عن «الإسلام السياسي» ص٤٥ ـ ٧٨.

(١٤) راشد الغنوشي، مجلة **المنابر**، السنة الخامسة، العدد (٤٨)، شباط/ فبراير ١٩٩٠. أجرت الحوار ألفة السلامي.

إنفتاحاً على النص وأكثر فهماً وسبراً لمراميه وأغواره. وهذا ما قادتنا إليه دراسات عديدة، منها دراسة الأستاذ محمد حسنين هيكل في **خريف الغضب**[١٥]. هكذا يظهر أن الخطاب القطبي، هو خطاب خارجي، بشكله ومضمونه، وقطعيته وجاهزيته ونصيته؛ إنه خطاب مؤدلج تماماً، لأنه ينقل بصورة ميكانيكية تجربة واقع آخر بعيد عنا. وبهذا نعود من جديد إلى أحضان **العقلية التآمرية عند العرب** وعلى حد تعبير الدكتور خلدون النقيب، والتي تعزو انحطاطاً وتخلفنا إلى هجمة شعوبية عريقة، تسترت بالإسلام بالشكل، لكنها في المضمون بقيت متخلفة وقاصرة ومؤسطرة. هذا ما انتهت إليه هذه الدراسة، وما انتهت إليه الدراسات البنيوية الحديثة، التي استهدفت البحث عن النظام المعرفي الذي يحكم **بنية العقل العربي**، والتي عزت تخلفنا التاريخي إلى الغزوة الشعوبية التي مثلها **نظام العرفان**[١٦].

خامساً - في رأيي أن القرءة السوسيولوجية للخطاب القطبي، والتي تستهدف تطوير مدخل سوسيولوجي ذي كفاءة لدراسة الخطاب الإسلامي ككل، لم تتمكن من إزاحة القراءات السابقة عليها، كما ادعت ولم تحل محلها. صحيح أنها لم تقع في حبائل التمجيد، لكنها انتهت إلى شرائك الإدانة، بحيث يظهر الخطاب القطبي على أنَّه إنفعالي، طوباوي، قطعي، نصي، متهافت... الخ. وعبر هذا يأتي استشهاد المؤلف بأقوال من أعلام **الخطاب الماركسي العربي**، ليؤكد صدق استنتاجه، وصحة أحكامه التقويمية في ما يتعلق بزيف هذا الخطاب. هكذا يظهر أن الخطاب السوسيولوجي لم يستطع الإفلات من براثن السلف. بالمقابل نجد أن الخطاب القطبي والذي يستهدف استعادة التجربة المحمدية، على حد تعبير المؤلف - يرى ادوارد سعيد في **الاستشراق**، أن التجربة المحمدية أو الاسلام المحمدي هي التسمية العلائقية والمهنية التي يلحقها الاستشراق بالإسلام[١٧] - والمحكوم بإطار مرجعي يجد تعبيره في أفكار المودودي، هو خطاب محكوم بسلف. فالسلفية كما بيَّن الجابري، **سلفية القياس وليس سلفية الإستئناس** تطغى على الخطاب العربي المعاصر، وتجعله يدور حول نفسه وفي حلقة مفرغة مسيجة بأوثان الأحكام المسبقة، وبزيف الديكورات المستعارة.

سادساً - من وجهة نظري، إن التطورية الثقافية التي تغزو حقول الانتروبولوجيا، والسوسيولوجيا وعلم إجتماع المعرفة وعلم اجتماع الدين، لا تزال تقف كحجر عثرة، يمنع الباحث من رؤية الظاهرة التي يود دراستها، فيراها عبر منظور السلف، ومن خلال النموذج الأوروبي المحتذى الذي يسكن في تلافيف دماغ المثقف العربي. وكان **فرانتز فانون** قد نبه إلى ذلك. فمن وجهة نظره أن **حارس الثقافة اللاتينية** داخل دماغ المثقف العالمثالثي، يمنعه من رؤية واقعه ويدفعه للتفكير وفق النموذج الأوروبي المحتذى.

أقول قولي هذا، وذلك بقصد أن أبيّن أن الظاهرة الإسلامية في شكلها السياسي هي ظاهرة **بنائية مركبة**، والمطلوب هو تطوير أكثر من مدخل لفهمها؟. إذ أن الفرضيات السائدة

---

(١٥) محمد حسنين هيكل، **خريف الغضب** (بيروت).

(١٦) أنظر على سبيل المثال ما كتبه الجابري عن نظام العرفان في كتابه الشهير **بنية العقل العربي** (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(١٧) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١).

حول تفسيرها، وأقصد **الفرضية التاريخية والفرضية السوسيولوجية** لا تقود إلا إلى الإدانة والنفي. فالفرضية التاريخية والتي تسود في أدبيات علم اجتماع المعرفة، تعزو انتشار الحركات الإسلامية المعاصرة إلى فشل المشروع القومي العربي اليساري، هذه الفرضية تظل محكومة بالتطورية الثقافية، التي ترى في **الدين مأوى للعاجزين**، وهي فرضية، أقل ما يقال عنها أنها باتت متجاوزة في حقل الإناسة منذ زمن بعيد. إذ كيف نفسر تزامن المشروع الإخواني مع المشروع الناصري في عز مجده، وهل صحيح أن كلاً منهما يعبر عن حقيقة مغايرة، الأولى رجعية والثانية تقدمية، أم أن الإثنين يشتركان في اغتيال العقل كما بيّن أركون[١٨]. وتبيّن دراسات حديثة أن القواسم المشتركة بين الاتجاه الناصري والاتجاه الاسلامي هي أكثر من كثيرة [١٩]. أما **الفرضية السوسيولوجية** ، فهي الأخرى محكومة بإشكالية ماركسية، إشكالية المجتمع الطبقي. فهذه الفرضية تربط إنتشار الحركات الإسلامية بغياب المجتمع الطبقي، وتراهن على زوالها بتبلور هذا المجتمع. فالدين، عبر هذه الفرضية، هو الآخر وهم ينتمي إلى حيّز اللامعقول[٢٠]. وبهذا تتمفصل هذه الفرضية مع العنف الذي يهدف إلى تعرية الطرف الآخر وتدميره. وقد بيّن إدوارد سعيد في **الاستشراق** أن القراءة السوسيولوجية مثلها مثل القراءة الاستشراقية، تجعل من الخطاب الإسلامي، مادة خصبة لافتراءات الغربيين وأكاذيبهم [٢١].

في الختام ... الكتاب واحد من الكتب الهامة، وليس الهدف من مجموع التساؤلات التي ساهمنا في طرحها إلا إغناء الحوار من حوله. وهي من وجهة نظري تكتسي شرعية كبيرة، لأنها تسعى لأن تعتق نفسها من عملية التجهيل المستمرة، والتي حذرنا منها الأستاذ كريم مروة، لأن كل الذين تجاهلوها، وعلى حد تعبيره، دفعوا الثمن غالياً[٢٢]. □

---

(١٨) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ترجمة هاشم صالح (بيروت، معهد الإنماء القومي، ١٩٨٦) ص١٦٤.

(١٩) د. فهمية شرف الدين، **الاشتراكية العربية** ، (بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٧) ص١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢٠) أنظر دراسة علي الكنز، «الاسلام والهوية: ملاحظات للبحث»، **المستقبل العربي**، العدد ١٢٦، ١٩٨٩/٨، ص ٩٥ ـ ١١٢.

(٢١) إدوارد سعيد، **الاستشراق**، مرجع مذكور سابقاً، ص٣٠٢.

(٢٢) كريم مروة، مرجع مذكور سابقاً، ص٣٣.

صادر عن دار الطليعة

مفاتيح
العلوم الإنسانية
معجم عربي ـ فرنسي ـ انكليزي
تأليف: الدكتور خليل أحمد خليل