

# المتحوّلون من اليسار إلى الإسلام السياسي



صفاء خليفة  
باحثة مصرية في العلاقات الدولية

حفريات

## مقدمة:

تعدّ ظاهرة المراجعات الفكرية في عالمنا العربي؛ هي ظاهرة جديرة بالملاحظة والبحث، فهي تمثّل تحولاً إيجابياً على صعيد الثقافة السياسية، خاصّة في فترات الأزمات السياسية الحادة، ولا شكّ في أنّ التحول أو المراجعة الفكرية عن قناعة نتيجة لفكر جديد بعد نتاج طويل من العطاء الفكري هو توجه مرغوب ومشروع سواء كان على مستوى مرجعية القيم أو تصور الآخر أو النهضة، بحيث يأتي في إطار الوعي المكثف عبر موقف في فترة من الفترات، ثم يأخذ شكل الفعل الذي يمضي في حركته المطردة إلى النضج الكامل، وليس المقصود هنا التذبذب المتولد عن فقدان الأصالة الفكرية، أو التغيير الذي يأتي انعكاساً لثقافة مرحلة تعبر عن حاجة نفسية وفكرية في فترة ما.

وكما أنّ هناك من يرى أنّ التحولات الفكرية في العالم العربي ظاهرة إيجابية، نظراً إلى مواكبتها للتطور وللفكر الجديد، فإنّ ثمة من ينظر إلى هذه التحولات، كمظهر من مظاهر أزمة المشروع الفكري العربي المعاصر، فلم تكن ظاهرة التحولات الفكرية تخصّ المفكرين المصريين وحدهم، إنّما اتّسع نطاقها لتشمل العالمين العربي والإسلامي أيضاً، فقد عرفت أقطار عربية وإسلامية عديدة.

ورغم الطابع المستقل نسبياً لحركة الفكر إزاء حركة الواقع الاجتماعي، بحسب محمود أمين العالم، إلا أنّ ظاهرة الانتقال من موقع فكري إلى موقع فكري آخر، تعدّ شكلاً من الأشكال التي تجلّت فيها حركة الصراع الاجتماعي في مجال الفكر؛ فمن النصف الأول القرن العشرين لقيت الحركة الشيوعية رواجاً لها في العالم العربي، غير أنّ العديد من رواد الفكر اليساري، وجدوا في اعتناقهم للماركسية منهجية استطاعت تقديم حلول بديلة عملية، للمشكلات الاجتماعية التي عانت منها المجتمعات العربية، وذلك أكثر من كونها نظرية وأيديولوجية، مثل محمد عابد الجابري، الذي يؤكد: «لست من الذين سبقت شيوعيتهم ماركسيّتهم؛ بل على العكس، إنّ ماركسيّتي سبقت شيوعيتي، ولم أعتنق الشيوعية كعقيدة في يوم من الأيام».

وباستقراء نماذج التحول الفكري في مصر، نجدها، أيضاً، من جيل واحد تقريباً، وإن تفاوتت أعمارهم، وهم من الجيل الذي نشأ وتربّى في أواخر العهد الملكي والاحتلال البريطاني لمصر، ثم عاصر قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، وما صاحب ذلك من تغلغل للشيوعية في هذا الوقت، فنظرت إليها المجتمعات العربية باعتبارها القوة الخيرة، التي تنتجو به من سيطرة رأس المال وسطوة المجتمع الغربي ورأساليته.

غير أنّه، منذ بداية عقد السبعينيات، تعثر الفكر القومي العربي، وغاب البديل الثوري، وعجز اليسار العربي عن استقطاب الجماهير، مع تنامي تيارات الإسلام السياسي بقوة، وظهور تنوعات مختلفة لها، بين

معتدلة ودعوية وسلفية ومحافضة، فكان من نتائج ذلك كله ظهور موجات من النقد الذاتي، تحمل في طياتها إعادة تقييم للفناعات الفكرية، التي سادت في مرحلة سابقة. وبناء عليه؛ شهدت تراجع كثير من اليساريين في العالم العربي عن يساريتهم، للبحث عن مسارات فكرية جديدة، فقد أثر معظمهم العودة إلى الالتحام بالفكر الإسلامي، بعد أن عجز اليسار عن النهوض عالمياً وعربياً.

ويأتي على رأس هؤلاء المثقفين الذين تحولوا، أو انشقوا عن انتماءاتهم، وانتقلوا من مساحات فكرية وثقافية معينة، إلى مساحات أخرى مختلفة، تناقض تلك الثقافات؛ حيث هاجروا فكرياً من القومية الاشتراكية-العلمانية نحو البديل الإسلامي.

إنَّ كلاً من الأستاذ عادل حسين والدكتور محمد عمارة من أبرز النماذج في مجال التحولات الفكرية، من النهج اليساري إلى النهج الإسلامي، مع التأكيد على الرابطة بين الفكرة القومية العروبية والفكرة الإسلامية. وفي مرحلة ما بعد التحول؛ حدث تأكيد لدى الفئات المتحولة على أنَّ النهضة مستحيلة إن لم تتوحد مع المرجعية السائدة وهي الدين الإسلامي.

ولتحقيق هذا الهدف؛ يعتمد البحث على المنهج الاستقرائي، القائم على اختبار واقع الموضوع زماناً ومكاناً، ووصف الأحداث، وتتبعها، بهدف الوصول إلى نتائج موضوعية، بالإضافة إلى تحديد المتغيرات الزمنية والعوامل الواقعية التي أدت إلى ظاهرة التحول فكرياً وممارسة.

وبناء عليه، تستهدف الدراسة أولاً إلى تحليل مراحل ومكونات ظاهرة التحول الفكري من الفكر اليساري إلى الإسلام السياسي منذ أواخر عقد الستينيات وبداية عقد السبعينيات في إطار السياقين الفكري والواقعي للعلاقة الجدلية بين اليسار والقومية من جهة، واليسار والدين من جهة أخرى، ثانياً في الإطار التطبيقي نركز فقط على نموذجين لتحولات بعض رموز اليسار المصري إلى التوجه الإسلامي كنوع من التطبيق لظاهرة التحول، وهما الدكتور محمد عمارة والأستاذ عادل حسين، فنقف على مراحل تحولاتهم وسياقات تطور مراجعاتهم، كل من زاويته، ومن واقع تجربته الفكرية أو السياسية الذاتية مع التأكيد على أن هذين النموذجين لم يمثلوا حالة فريدة، بل هما مجرد نماذج معبرة عن ظاهرة عامة شهدتها المنطقة العربية خلال سنوات السبعينيات والثمانينيات، مع الإشارة إلى أن الدكتور محمد عمارة ذاته نموذج حي لظاهرة الانتقال من موقع فكري إلى موقع فكري آخر مغاير.

ومن هذا المنطلق المنهجي وبهدف التعرف على رؤى وزوايا جديدة للمعالجة البحثية تأتي الإشكالية البحثية لتجيب على فرضية أساسية مؤداها:



هل جاءت التحولات الفكرية عن اليسار صوب الفكر الإسلامي نتاجاً لإرادة معرفية واعية وراغبة في التحول الحقيقي؟ أم انعكاساً لسياقات فكرية وواقعية؟ أم اتخذت من النهج التوفيقي المؤدلج بين أنساق حضارية مختلفة طريقاً للتحول؟

وضمن هذا السياق يمكننا طرح مجموعة من التساؤلات الفرعية التي تتمثل فيما يلي:

- إلى أي مدى استطاعت القومية العربية أن تكون في موضع التعارض مع الإسلام السياسي؟ وهل نجحت ولو مؤقتاً أن تصبح هي الأيديولوجية الضمنية الحقيقية للإسلام السياسي؟
- هل تخلى هؤلاء اليساريون عن قوميتهم عندما اعتنقوا الفكر الإسلامي أم اتخذوا من «القومية» سبيلاً له؟
- هل يمكن التأسيس لخيار إسلامي تقدّمي؟ أو لتيار إسلام سياسي يقع بين القومية والإسلام كما يذكر ذلك عالم الاجتماع أوليفيه كاريه؟ أم جاءت تيارات الإسلام السياسي ردّة فعل على إخفاق كلي للمشروع القومي العربي؟

## أولاً: الإطار النظري: المتحوّلون عن اليسار

ليس متصوراً أن يولد المفكّر مكتملاً، أو يبقى قائماً على أفكاره الأولى بشكل مطلق، فالمرجعة الفكرية هي الأصل في المفكّر الذي يعمل عقله، ويسعى إلى اكتساب كل جديد، والذين لا يجددون أفكارهم— بحسب الدكتور محمد عمارة- هم الجماد أو الموتى، وكذلك الذين يفتقرون إلى شجاعة اتخاذ الموقف الجديد. المشكلة، كما يقول المفكّر المغربي الراحل محمد عابد الجابري: «هي أن البعض يقرأ كتاباً أو اثنين ويتخذ موقفاً بناءً عليهما، ثم يتغير موقفه مرات عدة مع قراءته لكتب جديدة، وبالتالي يسمى هذا تذبذباً لا تطوراً». أو في حالات أخرى يتحول فيها المفكّر العربي من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، والعكس؛ حيث يقضي نصف عمره يدافع عن مشروع فكري أو أيديولوجية، وما بين يوم وليلة، يحدث الانقلاب أو التحول دون مقدمات أو تفسيرات أو مبررات مقنعة، مثال واضح في ذلك سيد قطب<sup>1</sup>.

إذاً، ثمة شرطين أساسيين لبقاء هذا التحول مقبولاً وصحياً: أولهما ألا يكون جذرياً فمن غير المتصور أن يتحول المفكّر ضد أفكاره السابقة بشكل كلي، وثانيهما: أن يتم هذا التحول في مدى زمني طويل وليس بطريقة مفاجئة، فيفترض فيها أن تكون عميقة ومسئولة، تجري على نحو تراكمي في حياة المفكّر، ربما

دارت بينه وبين ذاته أولاً، ثم بينه وبين محيطه الاجتماعي والثقافي والفكري ثانياً. فمن الصعب العثور على كاتب أو مفكر أو صاحب مشروع نهضوي ثبت على فكره الذي اعتنقه طوال حياته.<sup>٢</sup>

وفي هذا الصدد، نميز -أولاً- بين مسمى التطورات وبين بعض أنواع التحولات التي تختلف في مساحة التحول وطبيعته، فالتطورات تعني عدم اعتراض على مسار سابق، ولكن تطويراً له وبناء عليه، ويكون التطوير تأكيد الجديد للقديم وليس انقلاباً أو اعتراضاً عليه. أما التحولات فقد تحمل نوعاً الانحراف عن السابق أو القطيعة معه كلية والاعتراض عليه، وهي إن كانت انحرافاً فقط في بعض الرؤى الجزئية في موضوعات بعينها كانت تحولا جزئياً طالما تم بقصد، وإن كانت قطيعة كلية، فهي تحوّل كلي وتراجع في المنهج والرؤية الكلية، خاصة في مقولات رئيسة تتعلق بأصل الرؤية والأطروحات، فيما يخص الوجود أو المعرفة أو الدين والمطلق أو منطق النهوض، وربما كانت رفضاً كلياً له، وانقلاباً على مساره السابق فتكون بمثابة تحولات مضادة، وأخيراً، توجد تحولات مشتبهة لدى التيارات الهجينة، فتتعدد مناهجها وتتسع مقارباتها، دون أن يحسم وجود تحول من عدمه، أو يعلن تراجعها عن رؤاه السابقة التي تتعارض مع توجهاته الجديدة، فتظل مراجعة غير تأسيسية. كما نستخدم مصطلح «المراجعة أو التحول»، وليس التراجع، لأنّ في التحول اختياراً طبيعياً للمفكر، ويمكن قبوله وتفسيره دونما طعن في صاحبه أو تجنّب عليه بوصفه بالسلب تراجعاً.<sup>٣</sup>

ولأنّ التحولات الفكرية قد تكون جوهرية وانقلاباً على تاريخ صاحبها، وربما تتكامل مع مسار أفكاره وتوجهاته السابقة، فلا يمكن تفسير ارتداد المفكر أو تراجعها (نكوصه) عن فكره إلا بعد قراءة سياقاته المختلفة التي يمر بها، السياقات الفكرية والواقعية لظاهرة التحول من ناحية، والسياقات الاجتماعية والنفسية للمتحوّلين خاصة في ضوء اتهام بعضهم بعد تحولاتهم بالتراجع أو الردة العقلانية. وفي هذا السياق؛ نجد محمد عابد الجابري الذي كان ماركسياً، وتحول إلى المناداة بالنهضة من منطلقات عربية إسلامية، في مشروعه «نقد العقل العربي» يقول: «لا أسمي ما حدث لي تحولاً فكرياً، إنّما تكوين شخصي، أنا أنتمي إلى جيل الحركة الوطنية، الذي كان منفتحاً على الثقافة العالمية كلها، وكنا نفرق ما بين مخاصمة الاستعمار والاطلاع على الثقافة العالمية، فأنا أجمع في فكري الماركسية والسلفية، والحداثة، وكلها تصنع فكري الجديد».<sup>٤</sup>

وضمن هذا المنحى، يأتي الدكتور محمد جابر الأنصاري ليؤكد أنّ الدعوة أصبحت ملحة للعودة إلى الذات الحضارية وفهمها من الداخل، واكتشاف الذات لا يعني تقديس الذات، وإنما يعني فهمها وتحليلها ونقدها ثم الارتفاع بها نحو ذات متجددة أنضج وأسمى، ومعرفة القوانين التي تحكم مجتمعاتنا وتمثل خصوصياتها وتفسر مسلكها التاريخي -سلباً وإيجاباً- دون أن تضعها فوق مستوى النقد.<sup>٥</sup>

في ضوء هذا التحليل، أصبح النهج الفكري السائد يتبع ثقافة المراجعة، ومثلت «العصفورية» لعبد الرحمن القصيبي المحاولة التجريبية الأكثر إثارة؛ بل وشكلت «منفستو» ثقافة المراجعة العربية بين صدمة هزيمة حرب ١٩٦٧، ومستجدات نهاية القرن بكل ما اعتراها من نقد ذاتي، وتعمق، ورغبة في التعري الفكري والسيكولوجي والسياسي، فاستطاعت اختراق اللامعقول لتجسده عملاً معقولاً يعبر عن مناخ الحقبة ومزاجها<sup>١</sup>. ونشير هنا أيضاً للحالة التي أشار إليها جورج طرابيشي في مؤلفه «التحليل النفسي لعصاب جماعي» بأنه، منذ أواخر الستينيات، شهدت الساحة الفكرية العربية موجة من النكوص والردة، أو ما يمكن أن نسميه «الردة النكوصية»، وإعادة تقييم للذات العربية للعبور من نفق الهزيمة والرغبة في التخلص من طغيان الأيديولوجيا لصالح الأبيستمولوجيا<sup>٢</sup>. فكان «النكوص والاحتماء بالألم، بالتراث، بالدين، بالهوية التاريخية»<sup>٣</sup>.

وهو يتوافق، إلى حد كبير، مع ما طرحه محمد جابر الأنصاري في كتابه «انتحار المثقف العربي»، في حديثه عن النزعة الرومانسية التي تجنب الإنسان الحديث خيار الانتحار؛ حيث تأتي «تلبية لاحتياجات القلب الإنساني، والعودة به إلى نقائه الوجداني وصفائه الشعوري، كما أملت به تعقيدات الحضارة، أو فذلكات الفلسفة، أو جفاف العلم المختبري...»<sup>٤</sup>.

## السياقات الفكرية والواقعية لظاهرة التحول

تتشابك العوامل الفكرية والواقعية سواء العالمية أو الإقليمية أو الداخلية معاً لتشكّلان معاً السياقات النظرية والتطبيقية التي تفسر مراحل ومكونات ظاهرة التحول أو المراجعة الفكرية والانتقال من موقع فكري إلى موقع فكري آخر، ونركز هنا على أهم المتغيرات المؤثرة على تلك السياقات وذلك على النحو التالي:

### ■ السياق الفكري العالمي

بداية لم نقف على أية طروحات فكرية اشتراكية تدعو صراحة إلى رفض ومحاربة القومية وتدميرها أو محاربة الدين، ومن الضروري الوقوف على حقيقة العلاقة بين الشيوعية العالمية ومتغيرات أخرى في مقدمتها عوامل مثل الدين والقومية<sup>١</sup>، فنتناول شقين: الأول، الموقف الماركسي من القومية. الثاني: الموقف الماركسي من الدين أو الظاهرة الدينية خاصة مع بداية ظهور الفكر الماركسي في أوروبا حيث أصبحت الماركسية في ظل قوة سيطرة رجال الكنيسة والبرجوازية الوطنية والإقطاعيين على كافة وسائل الإنتاج

واستغلالها للطبقات العاملة متهمة بمعاداة القومية والدين، رغم أن العكس قد يكون هو الصحيح.

### ■ الماركسية والقومية

«إن إزالة التناقض الطبقي بين البشر يزيل «استثمار أمة لأمة... وبمقدار ما يزول التناحر الطبقي في قلب كل أمة يزول، في الوقت نفسه، العداة والحقد بين الأمم».

### ماركس وأنجلز

بداية، نظرت الماركسية بإيجابية مرحلية للقضية القومية، فحسبها، هي متغيراً مرحلياً، ككل المتغيرات المرحلية الأخرى، تلعب دوراً مؤقتاً يتم إلغاؤه في لحظة الوصول إلى الثابت الدائم. إذن، قد لا يضير الماركسية أن تكون قد وضعت القومية في خدمة «البروليتاريا الأممية» لأنها كانت أمينة على أهدافها المركزية. ولو فعلت غير ذلك لأصابها مرض اللامنطقية، فإذا ما كانت المرجعية النظرية - الفكرية هي مركزية مصلحة البروليتاريا على مستوى العالم كله. والهدف الاستراتيجي هو «أممية البروليتاريا»، وبالتالي، أممية نظامها السياسي، تصبح كل القضايا الأخرى، ومنها المسألة القومية، بمثابة القضايا الفرعية التي لا بد من المرور عبرها للوصول إلى الهدف الثابت الاستراتيجي الأول.

وجدير بالذكر: أنّ القومية هنا، هي وسيلة للنضال، أو إطار قومي للنضال، يستخدم وسيلة مرحلية في سبيل الصعود إلى المرحلة الأممية. ففي البدء، يتخذ نضال البروليتاريا ضد البورجوازية، لا في جوهره، بل في شكله، صورة نضال قومي، لأنه «ينبغي على بروليتاريا كل قطر أن تنهي الأمور قبل كل شيء مع برجوازيته الخاصة (أي التي تنتمي إلى القومية ذاتها التي تنتمي إليها البروليتاريا). فالمسألة القومية، هنا، ليست أكثر من توزيع لنضالات البروليتاريا في كل أمة بمفردها، على أن يشكل مجموع انتصاراتها نواة لوحدة أممية يعمل الشيوعيون على المحافظة عليها بانتظار حصول انتصارات بروليتارية قومية جديدة فيضيفونها إلى لاحقاتها، وهنا ينتهي دور العامل القومي ليبدأ دور العامل الأممي.

وانطلاقاً من عالمية البورجوازية، كقوة اقتصادية تعمل لاستغلال جهد البروليتاريا على مستوى العالم، توصل كلا من كارل ماركس وفريدريك إنجلز إلى أنه لا يمكن للثورة العمالية إلا أن تكون أممية أيضاً، فمعنى الأمة هنا، لا يخرج عن دائرة أمة العمال. وأن الطبقة العاملة في كل أمة من الأمم مكلفة بالنضال ضد الطبقة البورجوازية فيها، وبعد انتصارها تشكل الطبقة العاملة أمة، أو تصبح هي الأمة، انتظاراً لمرحلة انضمامها إلى أمة عمالية أخرى بمساعدة من الشيوعيين الذين يقومون بمهمة الوصل والوحدة بين أمتين

بروليتارييتين «بصورة مستقلة عن كل قومية».<sup>١٢</sup>

أما فلاديمير لينين، رائد التطبيق العملي للنظرية الماركسية، فقد جعل من القومية واحدة من المسائل المركزية في تراثه، والتي لم تعد عنده مسألة فرعية وثانوية كما هو شأنها في تراث ماركس وأنجلز، فقد خص لينين المسألة القومية بتركيز شديد في مراحل مختلفة فرضتها تطور الأوضاع الفكرية والسياسية للمجتمعات التي انتشر فيها الحزب الشيوعي في قوميات روسيا القيصرية والدول الأوروبية الأخرى.<sup>١٣</sup>

إذن، ارتقاء المسألة القومية من كونها مسألة ثانوية في الفلسفة الماركسية التقليدية إلى مسألة تستأثر بالاهتمام والعناية في الماركسية- اللينينية يعود إلى نوع من الدينامية بين تطور الفكر ذاته، وتطور ظروف التاريخ ومتغيراتها، فلم يُجمد لينين التاريخ عند حدود مسلمات ماركسية، بل نظر إلى علاقة الفكر مع التاريخ كعلاقة جدلية متحركة متطورة، فرضتها عوامل ومعطيات جديدة أحاطت بحركة الفلسفة الماركسية عندما اتجهت إلى ميدان التطبيق العملي.<sup>١٤</sup>

ثم جاءت المرحلة الستالينية والتي جاء فيها الدستور السوفيتي ١٩٣٦ دستوراً أممياً، انطلق من مبدأ مساواة جميع الأمم في كل ميادين الحياة، ورفض إلغاء مجلس القوميات، واستمر إلى جانب مجلس الاتحاد الذي يمثل المصالح المشتركة للاتحاد السوفيتي بصورة مستقلة عن انتماءاتهم وقومياتهم.

وبذلك أكد ستالين على أن الماركسية لا تحارب ولا تعادي القومية كاتنماء، وإنما تدعو إلى نبذ ومحاربة فكر «شوفينية القومية»، بمعنى الفكر القائم على أساس التعصب الذي يرفض وجود القوميات الأخرى، ويدعو إلى صهر القوميات الصغيرة في بوتقة القوميات الكبيرة السائدة والقضاء على تراثها وثقافتها وتقاليد القومية، وبالتالي، إلغائها من الوجود الوطني والاجتماعي ككون قومي قائم بذاته.<sup>١٥</sup>

#### ■ الماركسية والدين

«إن الوسيلة الوحيدة التي يعتقد الماركسيون بزوال الدين من خلالها هي اندثاره التدريجي كنتيجة لزوال أسبابه الاجتماعية كالاستلاب والاستغلال والاضطهاد... إلخ، وليس أبداً من خلال استخدام وسائل المنع أو القمع.»

كون اليسار مصطلح فكري وسياسي يسعى المؤمنون به لتغيير المجتمع إلى حالة أكثر مساواة وعدل بين أفرادها، فيرتبط مصطلح اليسار وفقاً لهذا الهدف بمصطلح آخر وهو «العلمانية» والتي تترجم في أذهان عامة الناس بالإلحاد. وفي هذا تفسير قاصر ومنقوص لأن العلمانية لا تعني الإلحاد، وإنما تعني حرية اعتناق



أي عقيدة واحترام العقائد الأخرى. وقد أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هذا المعنى في المادة (١٨): «لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًا أم مع الجماعة»، وأغلب دساتير العالم نصت على هذا الحق، وجميع الأديان لا تتعارض مع هذه الحرية، وقد أكدها القرآن الكريم في صورة الكافرون الآية ٦ (لكم دينكم ولي دين).

وليس صحيحًا بأن الماركسية تعني حتمًا عداً للدين والمتدينين، فلقد اجتر عدد من الماركسيين مواقفهم السياسية من الدين من التفسير (أو بالأحرى سوء التفسير) الشائع لبعض نصوص ماركس أو أنجلز، فإذا كان شائعًا أن تعريف ماركس للدين بأنه «أفيون الشعوب»، فهو تعريف يتمسك به بعض «الماركسيين» والمعادين للماركسية في نفس الوقت. لكن موقف ماركس وأنجلز من الدين لا يمكن اختزاله في هذه الجملة المأخوذة من سياقها وحدها، ولا في التفسير الشائع لها.

وفي دراسة للمفكر الماركسي البريطاني-كريس هرمان **Harman Chris** - بعنوان: «النبي والبروليتاريا» الصادرة عام ١٩٩٤، لا يقوم فقط بعرض تاريخي للموقف الماركسي من الدين، بل أنه يحلل الوقائع الملموسة في عدد من البلدان الإسلامية والحركات الدينية السياسية والإيديولوجية فيها، ويرصد تناقضاتها على ضوء الصراعات الاجتماعية من وجهة نظر ماركسية ليستخلص إلى «أن الاشتراكيين قد أخطئوا في النظر إلى الحركات الإسلامية على أنها تلقائياً رجعية وفاشية أو معادية للإمبريالية وتقدمية».

ثم جاءت مقالة الفيلسوف الماركسي ميشيل لوي **Michael Löwy** - فرنسي من أصل أرجنتيني- عام ٢٠٠٥ بعنوان «أفيون الشعوب؟ الماركسية النقدية والدين»، لتشكل، في سياق اهتمامه المعروف بـ «لاهورت التحرر في أمريكا اللاتينية»، خطوة هامة في إجلال التطور التاريخي للموقف الماركسي من التدين والدين وفتح آفاق فكرية جديدة له، فمع استعانتها بتحليل المفكر الماركسي الألماني أرنست بلوخ **Bloch Ernst** حول الظاهرة الدينية، فهو يقر بوجود يسار مسيحي، ولكن تجاهل في تحليله للظاهرة الإسلامية لأن «أرنست بلوخ عام ١٨٤٤ يرى -كما ماركس- أن للظاهرة الدينية طابع مزدوج، طابع قمع، وفي نفس الوقت كمون تمردية» حيث أن بلوخ يرى في الصيغ التمردية والاحتجاجية للدين «أحد أهم الأشكال للوعي الطوباوي، وأحد المتخيلات القوية (لما لم يبق بعد)». وبالرغم من أن ماركس وأنجلز اعتقداً بأن الدور التمردية للدين قد أصبح ظاهرة من الماضي، ولم يعد له أهمية في عصر صراع الطبقات الحديث، وفي حين تبين أن توقعهما «كان صائبًا لمدة قرن» إلا من «بعض الاستثناءات الهامة وخصوصًا في فرنسا التي شهدت الاشتراكيين المسيحيين في سنوات الثلاثينات والرهبان العمال في الأربعينات ويسار النقابات المسيحية في الخمسينيات... إلخ.

ثم تأتي مقالة المفكر الماركسي البريطاني جون مولينو بعنوان «أكثر من أفيون: الماركسية والدين» المنشورة عام ٢٠٠٨، كاستكمال وتعميق لدراسة كريس هرمان المذكورة أعلاه، فيعيد مولينو قراءة الماركسية للدين ودوره، انطلاقاً من أن الوعي الديني كأى وعي آخر له أساسه المادي، فليس وعي البشر هو من يحدد وجودهم، بل على العكس، فإن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم، وليس مهمة الماركسية النقاش المجرد للأفكار عمومًا أو الأفكار الدينية بشكل أخص إلا بالدرجة التي تعبر فيها الأخيرة عن مصالح اجتماعية فعلية. فالقراءة التاريخية للتيارات الدينية أينما كانت تظهر أنها كانت تعبيراً في كل مجتمع عن مصالح اجتماعية محددة فيه، ومن هنا أهمية ما طرحه إنجلز في «الاشتراكية الطوباوية والعلمية» في مدخل الطبعة الإنجليزية لعام ١٨٩٢: «خلف كل دعوة دينية كان يوجد، وفي كل مرة، مصالح مادية ملموسة».<sup>١٦</sup>

وهو موقف يتوافق مع ما عبر عنه لينين عام ١٩٠٥ في «الاشتراكية والدين»: «أنه لا يجب أن يكون للدين علاقة بالدولة، ولا يجب أن يكون للهيئات الدينية صلة بالسلطة الحكومية، ومن حق كل فرد أن يكون حرًا في ممارسة الدين الذي يرغب به، أو ألا يرغب بأي دين كائنًا ما كان، أي أن يكون ملحدًا، وهو حال كل اشتراكي كقاعدة عامة».

وانطلق الماركسيون في تحديد موقفهم من الحركات ذات الطابع الديني، وهي عديدة ومتنوعة، من تحليلهم لدورها السياسي والاجتماعي الذي يستند على القوى والمصالح الاجتماعية التي تعبر عنها، وليس من ماهية معتقدات قادة هذه الحركات أو أنصارها، ولا من تحليل الماركسيون لعقائد ولاهوت الدين المعني».<sup>١٧</sup>

إذن، فالماركسية ضد الأفكار الشوفينية والعنصرية التي تأخذ من القومية تارة والدين تارة أخرى سنارًا لها لمحاربة ومعاداة الآخرين وليست ضد القومية كإنتماء أو الدين كعقيدة روحية.

#### ■ السياق الواقعي

ولأن الظاهرة الفكرية وتطورها لا تولد من فراغ بل في سياق واقعي، فكان لنا أن نقف على أهم المتغيرات الواقعية التي عاصرت وساهمت في الإسراع بهذا التحول على النحو التالي:

#### - على ضوء الواقع العالمي

على الصعيد الدولي، كان المشروع الماركسي من أكثر المشروعات الفكرية منافسة للمشروع الإسلامي في النصف الأول من القرن العشرين سواء في المشرق أو المغرب، فقد وجدت الحركة الشيوعية امتدادًا للدعوة الأممية الشيوعية التي كانت لجميع العالم، وانطلقت من الاتحاد السوفيتي الذي قام بتمويل الجمعيات

الشيوعية بهدف نشر الشيوعية الدولية التي أسسها لينين عام ١٩١٩،<sup>١٨</sup> غير أن الخلافات بين السوفييتية والماوية أودت إلى فشل الثورة الثقافية في الصين والتي بدأت في نهاية الستينيات ثم وفاة ما وتسي توني في سبتمبر ١٩٧٦ وبداية حملة التطهير الداخلي في الحزب الشيوعي الصيني، كل هذا كان قد وضع حدًا للأمال الثورية التي وضعتها مئات الحركات حول العالم في المشروع الماوي، كما أن الحرب الصينية الفيتنامية في فبراير/ مارس ١٩٧٩ حجت أيضاً بدورها فكرة الأممية الاشتراكية النقية وبدا أن الاتجاه الوطني أصبح غالباً بعد قيام الحرب بين الصين وفيتنام.

ورغم ذلك، فقد شهد عقد السبعينيات انتصار الثورة الفيتنامية في ٧٥-١٩٧٣ والتي انتهت بانتصار ثورة نيكاراجوا وهما ثورتان «شيوعيتان» ثم شهد اليسار تراجعاً في تجارب بعض الديمقراطيات الاجتماعية في أوروبا التي حاولت الإفلات من النموذج السوفيتي، وبين مد وجزر، لم يستطع اليسار الشيوعي تقديم بديلاً فنتشاً فراغاً فكرياً وثقافياً على المسرح السياسي فتح الباب واسعاً أمام الإسلام السياسي.<sup>١٩</sup>

فمن جانب، بينما كان العرب يتراجعون بهذه الصورة، كان العالم يتغير بوتيرة غير مسبوقه أيضاً، فقد وقع «انقلاب الأزمنة»، فمع انحسار الشيوعية العالمية، سقط سور برلين، وتوحدت ألمانيا، وانهار الاتحاد السوفيتي، وفشل أن يتحول إلى نموذج يمكن محاكاته ثم تدفقت تيارات العولمة التي هي أعلى مراحل الحداثة وتعرش أمامها الفكر العربي الذي لا يزال يجاهد لفك ارتباطه بالحقبة الاستعمارية وبالأيديولوجية الشيوعية.

على جانب آخر؛ يرى جلبي الأشقر على سبيل المثال ضرورة التخلي عن ماركسية القرن العشرين والعودة إلى ماركسية القرن التاسع عشر بما يعني «سلفية ماركسية» لو أخذ تعبير «سلفية» بمعنى محمد عبده، أي العودة إلى روح «السلف الصالح» في تحديث العقيدة بعد الانحطاط، وأبعد ما أكون عن «السلفية» بالمعنى الوهابي. حسب تعبيره- ماركسية القرن العشرين حادت تماماً عن روح الماركسية الأصلية. لذا فإن سقوط الاتحاد السوفيتي لم يؤدِّ إلى سقوط الماركسية برمتها، بل أدى إلى انتعاش الفكر الماركسي من خلال العودة إلى ماركس. وأنه لا بد من العودة لتراث ماركس وإنجلز وتخليص الماركسية مما شابها من تشويهات خلال القرن العشرين بغية صياغة ماركسية صالحة للقرن الواحد والعشرين».<sup>٢٠</sup>

- على ضوء الواقع الإقليمي العربي

▪ انحسار المشروع القومي العربي

اليقين بأن شيئاً من ذلك القبيل لا يمكن أن يحدث: ليس لذاتي أنا...»<sup>٢٦</sup>.

وفيما يتعلق بحرب أكتوبر قال أنور عبد الملك في مؤلفه: «ريح الشرق»: «جاءت حرب أكتوبر لتكسر الانكسار وتهزم الهزيمة»، «كان مكتوب علينا الضياع وما صنعنا، كان مكتوب علينا الفشل وانتصرنا»<sup>٢٧</sup>.

وانعكس ذلك على الفكر العربي الذي أطلق عليه: «فكرًا تحت الحصار» رغم ما أظهرته تياراته الأيديولوجية من محاولات تخفيف وقع النكسة التي كانت كاشفة لهزيمة العرب مجتمعياً وفكرياً قبل أن يكون عسكرياً<sup>٢٨</sup>.

ورغم أن الفكر القومي كان مرحلة استقطبت أعداد من مفكري الماركسية واليسار بعد أن أثرت هزيمة يونيو في تفكيرهم ونتائجهم تأثيراً مباشراً، وبناءً عليه، تفاقم الإحساس بأزمة فكرية حادة بدأت على إثرها مرحلة التراجع عن الإيمان المطلق بالقومية العربية لتأخذ طريقها صوب إطار نظري حضاري مختلف بعد أن فشل في تقديم الحل التاريخي النهائي للمجتمعات المسلمة وكسب ولائها.

وكرده فعل على هذه المرحلة المتردية من واقعنا العربي، ظهرت تيارات تهجينية تسعى للتوفيق بين تيارات الأصالة من جهة، والأفكار العلمانية من جهة أخرى، وهي تيارات لكل منها مجال ونسق معياري مختلف ويمكن أن تجمعها مقولة «علمنة الدين».

على إثر نجاح تجربة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية المتحالف مع الحركة الشيوعية بل يتبنى الماركسية بعض قساوستها، شاع فكر المقاربات والمقارنات بين الإسلام والماركسية، بل ووصل الأمر أحياناً إلى غلو الموائمة بين الإسلام والنظام الاشتراكي، فمن ناحية، ظهرت تيارات فكرية وسياسية ارتكزت على منطلقات دينية، وقدمت اتجاه عربي ماركسي طبق المادية الجدلية والتاريخية في تحليل نشأة الدين والمجتمع في الإسلام، على اعتبار أنه إذا استبعد الخلاف الميتافيزيقي والابتعاد عن جدلية الروح- المادية أي من إصرار هيجل على أسبقية الروح، وإصرار ماركس على أسبقية المادة، واستخدم منهج علمي للتطور الاجتماعي، فإن الإسلام يمكنه أن يتقبل القوانين التاريخية والاجتماعية للجدلية باعتبارها كشف من كشوف العقل وجزءاً من النظام الكوني العام الذي تهيم عليه في النهاية أيًا كان الإرادة الإلهية<sup>٢٩</sup>.

ومن ناحية أخرى، وجدنا محاولات جادة للتحويل بالأبنية التراثية من دلالاتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقاً مع العصر تسعى إلى استعادة الدين كمرجعية للتقدم والنهضة، وتشترك جميعها في الرغبة في إبراز

الجوانب التقدمية في الإسلام وعناصر الثورة في تاريخنا<sup>٣٠</sup> وأهمها المحاولات التي جاءت تحت مسمى «اليسار الإسلامي»، وهو ما عرف فيما بعد باتجاه «الإسلاميين المستقلين» أو «الترائيين الجدد» حيث قام مفكرون وتنظيمات أخرى في بلدان عربية وإسلامية بصياغة رؤى دينية ذات صبغة سياسية تقدمية اجتهدوا فيها للوصول إلى نزعات توفيقية خلطت اليسار بالعروبة دون الإسلام أحياناً ومزجت بين الاشتراكية والإسلام أحياناً أخرى<sup>٣١</sup> ونذكر منها كتابات مصطفى السباعي في سوريا والذي أكد كثيراً في كتاباته على ارتباط الإسلام بالاشتراكية: «الإسلام هو أول من دعا إلى العدالة الاجتماعية وأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو أول اشتراكي»<sup>٣٢</sup>، وكتابات الدكتور حسن حنفي في مصر—وفقاً لتصوره— حث على ضرورة ربط الفلسفة بموقف حضاري يساهم في صنع النهضة، وبحسب تعبيره، «إن لم تفعل هذا ستظل الماركسية كتليل للتاريخ ولحركات الشعوب هي نقطة جذب لوعي الأمة، وبالتالي الوقوع في مزيد من التغريب»<sup>٣٣</sup>.

غير أن تسارع وتيرة تدهور الفكرة القومية وخاصة بعد فشل القومية العربية وأنظمتها الثورية الحاكمة والتي تزامنت مع الصعود التدريجي لتيار الإسلام السياسي بقوة منذ بداية عقد السبعينيات، وفي نفس وقت تراجع اليسار العربي، وظهور بوادر سقوط الشيوعية، كان من نتائجها أن تبني «المتحولون» تصورات فكرية جديدة غلب عليها أحياناً الطابع الإسلامي الخالص<sup>٣٤</sup> فجاء الشيخ يوسف القرضاوي—رمز من رموز الأصولية الرافضة للتوفيقية— وأعلن أن «عام ١٩٦٧ هو، في الوقت نفسه، دليل لا يمكن إنكاره على عبثية أي نموذج من الدولة للوحدة العربية والحاجة إلى استبدال نظام الدولة العربية ببنية إسلامية»<sup>٣٥</sup>. وكما سجل محمد حسنين هيكل: «إن موجة التدين التي بدأت في أعقاب هزيمة ١٩٦٧، وبدأت في مصر قبل غيرها في العالم العربي لم يكن تفسيرها يحتاج إلى جهد كبير، فالمفكر العربي كان يبحث عن ملاذ ومأمن يعتصم به، والدين في كل مجتمع مؤمن، ملجأ أخير وملاذ يعتصم به لأن الحقيقية الإلهية الوحيدة الباقية»<sup>٣٦</sup>.

#### ■ العلاقات العربية- العربية: من التوتر إلى الجمود

على صعيد الواقع السياسي المصري، جاءت حقبة السبعينيات وما بعدها لتشهد تراجعاً واضحاً عن الكثير مما تم تبنيه من إجراءات اشتراكية في الستينيات، بل إن البعض ذهب إلى أن عملية المراجعة تلك بدأها الرئيس عبد الناصر نفسه عقب هزيمة ١٩٦٧، فجاءت سياسة الانفتاح التي تبناها النظام السياسي المصري منذ عام ١٩٧١ لتضع حداً نهائياً للمشروع القومي الناصري الاشتراكي، وعلى إثرها وقعت مواجهات حادة بين النظام وبعض فئات من رموز اليسار المصري، وبلغت هذه المواجهات حد الصدام عقب ما عرف بانتفاضة ١٨ و١٩ يناير ١٩٧٧ والمحاکمات التي أجريت لرموز الحركات الشيوعية المصرية ثم جاءت زيارة السادات إلى القدس عام ١٩٧٧، وعملية السلام التي بدأها، ومررت بما عرف بـ«إطار السلام»



في كامب ديفيد في ١٧ سبتمبر ١٩٧٨، واتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية في مارس ١٩٧٩، وهو ما عارضته بعض الرموز اليسارية والشيوعية في مصر واعتبرته خروجاً على الإجماع العربي، ووصل الأمر إلى حد تشبيه ذلك الإطار بمنحى الصلح الذي اتبعه الزعيم السوفيتي الشيوعي فلاديمير لينين تجاه ألمانيا عقب الثورة البلشفية عام ١٩١٧ وخروج روسيا من الحرب العالمية الأولى وتوقيعها اتفاقية صلح «بريست ليتوفسك» مع ألمانيا لهذا الغرض.<sup>٣٧</sup> مضافاً إلى ذلك، ما أحدثته من شرخ في الصف العربي، فانقسمت النظم السياسية العربية، وساد لدى الحركة الوطنية الفلسطينية بالخصوص شعور بأنها تعرضت للخيانة.

على الصعيد العربي، حفلت سنوات السبعينيات أيضاً بالعديد من الأحداث المتلاحقة، بدأت باندلاع الحرب الأهلية في لبنان عام ١٩٧٥<sup>٣٨</sup> ثم تدخل القوات السورية ضد منظمة التحرير الفلسطينية والحركة الوطنية اللبنانية بزعامة كمال جنبلاط في صيف ١٩٧٦ ورأى في اتفاق الطائف الذي وضع نهاية للحرب الأهلية في لبنان-وفي ظل رعاية سعودية- سورية أن كل الحلول تبقى مؤقتة ما لم تنته الطائفية السياسية في لبنان، وساهمت نتائج الحرب بدورها في توجيه ضربة قوية إلى مشروعه الوطني المتكامل من أجل لبنان عربي تقدمي والذي عالج فيه الأبعاد الداخلية والإقليمية والدولية، وهو من قلائل الزعامات العربية التي تخطى تأثيرها حدود لبنان إلى بقية أنحاء الوطن العربي منذ نهاية الستينيات، وباغتياله عام ١٩٧٧ تراجعت الثقة، بل وتصاعدت خيبات الأمل في النماذج اليسارية والقومية العربية في المنطقة العربية.<sup>٣٩</sup>

## ■ الثورة الإيرانية ١٩٧٩

اكتسبت الظاهرة الثورية أهمية خاصة في محيط الدول العربية ففي إطار ظروف معينة يصبح للحل الراديكالي جاذبيته ويظهر اتجاه قوي يرى فيه الكفاءة والفعالية المطلوبة للتعامل مع الأزمات المجتمعية الحادة، وبرزت الثورة الإيرانية لتقديم نموذج متميز وفريد لباقي دول العالم الثالث عامة والدول الإسلامية خاصة.<sup>٤٠</sup> فخصوصية ظاهرة التغيير الثوري برزت في الدول العربية باعتبارها نتاجاً لمجمل الأزمات التي مرت بها هذه الدول، وتعبير عن غياب أدوات التغيير السلمي للسلطة فيها، واحتدام الصراعات المختلفة، وهو في ذات الوقت يعتبر عملية تؤدي إلى تقليص الصراع أو إنهائه، من ناحية أخرى. فالتوجهات الفكرية للثورة وقادتها وخاصة عند الإمام الخميني اعتبرت إن إنشاء الحكومة الإسلامية في إيران مجرد خطوة أولى تجاه إنشاء الدولة الإسلامية العالمية، ورفض الخميني الإقرار بالحدود الجغرافية فيما بين الدول واعترف فقط بما اسماء الحدود الإيديولوجية، واعتبر إن الوحدة الإسلامية هي السبيل للاستقلال.<sup>٤١</sup>

ولذلك، جسدت الثورة الإيرانية ١٩٧٩ وقتذاك التجربة العملية التي تحولت فيها الجماهير-من وجهة النظر الثورية- إلى فاعل في التاريخ، إلى جانب دور الإسلام كرمز للتعبئة في سياقات تاريخية، ويصف منير شفيق كيف مثلت الثورة الإيرانية «انشطارًا في مسار التاريخ الذي بدا وكأنه في حالة ضياع، فأحدثت بدورها انقطاعًا في هذا الاستقطاب الثنائي التاريخي بعد أن أظهرت أنه يمكن أن يكون هناك وسيلة لمناهضة الإمبريالية خارج ثنائية المعسكرين السوفيتي والأمريكي، فالثورة الإيرانية جاءت من عمق المجتمع وليس من خارجه عبر مظلة غربية، وأوضحت بدورها كيف أن الإسلام كان يقع دائمًا في قلب المسألة الوطنية، وأن الصراع بين الإسلام والقومية ظاهرة ارتبطت بمرحلة الاستقلال وبالظرف التاريخي المصاحب لها».<sup>٤٢</sup>

ورغم تراجع الثورة الإيرانية كحدث ثوري من جراء الحرب مع العراق والسياسات القمعية للنظام السياسي، لكن ما بقي من آمال هو الإسلام الذي لم يعد يعتبر بالضرورة إسلامًا ثوريًا، هذا بالإضافة إلى ظاهرة النمو المتزايد للتيارات الإسلامية في سنوات الثمانينيات والتسعينيات على مستوى الوطن العربي.<sup>٤٣</sup>

## ثانيًا: نماذج تطبيقية لبعض رموز المتحوّلين عن اليسار

### النموذج الأول

### التحوّل في فكر ونهج الأستاذ عادل حسين

#### - النشأة والتكوين

ولد عادل حسين عام ١٩٣٢ في أسرة اشتهرت بالكفاح والجهاد ضد الاستعمار، فشقيقه هو الزعيم الوطني الشهير أحمد حسين -مؤسس حزب مصر الفتاة- وصاحب المواقف الوطنية المشهورة في عهد الملكية ثم في عهد الثورة. كان الأستاذ عادل حسين من رجال الفكر والقلم، تخرج في كلية العلوم جامعة القاهرة، ذو تاريخ طويل زاخر بالنضال، وسواء في فترته اليسارية أو الإسلامية فإنه كان معارضًا جادا حيث بدأ حياته يساريًا متشددًا، وانتهى مفكرًا اقتصاديًا وسياسيًا انحاز إلى التيار الإسلامي، دافع بكل ما يملك عن الحركة الشيوعية، وانتهى بكونه أحد رموز الحركة الإسلامية، وكان عادل حسين متسقًا مع نفسه وما آمن به سواء وهو في اليسار أو في اليمين، ففي اليسار كان أقرب للقوميين اليساريين منه إلى الشيوعيين الأماميين، وفي اليمين كان أقرب إلى الراديكالية اليسارية في التيار الإسلامي حتى لا ينسب فكريًا أو سياسيًا إلى هذا أو ذاك.

#### - مراحل التحوّل

ومع أن هناك من رأي في موقعه الفكري الجديد عودة إلى موقع فكري أقدم من الموقع الماركسي في حياته ولكن في ظروف اجتماعية وتاريخية مختلفة وأدوات نظرية ومنهجية جديدة، فالتقارب بين الموقعين كان موجوداً في الماضي وتجدد في الحاضر، غير أن هذا التحول مر بمراحل مختلفة إلى أن تخلص تماماً عن النهج اليساري وتحول كلية إلى الفكر الإسلامي في ظل تشابك مجموعة من العوامل الفكرية والواقعية، وذلك على النحو التالي:

### المرحلة الأولى: تبني النهج الماركسي ومقارنته بين النظرية والتطبيق (١٩٥٨-١٩٦٣)

إذا نظرنا إلى مسيرة عادل حسين الفكرية، فإننا نجد أنها تمتد لأكثر من خمسين عاماً بدأها في صفوف الحركة السياسية التي كان يرأسها شقيقه الأكبر -الأستاذ أحمد حسين- وهي حركة بدأت باسم مصر الفتاة في النصف الأول من القرن العشرين ثم أطلق عليها اسم «الحزب الوطني الإسلامي»، وكان من أكثر الأحزاب معارضة للملك والإنجليز ثم تحول في عام ١٩٤٩ إلى اسم «الحزب الاشتراكي». وبذلك تراوح فكرها ونشاطها بين الفكر الوطني الشوفيني، بل والفاشي أحياناً، وبين الفكر الاشتراكي الوطني الإصلاحي والفكر الديني عامة ثم التحق عادل حسين بعد ذلك بحزب الحركة الديمقراطية (حدثو) والتي كانت أحد أهم التشكيلات اليسارية المصرية.

كان الأستاذ عادل حسين مناضلاً محسوباً على التيار الماركسي، فانضم عادل حسين رسمياً إلى الحركة الشيوعية المصرية عام ١٩٥٣، ليكون أحد أعضائها البارزين وأحد منظرها القلائل وإيماناً منه بقضايا العدل الاجتماعي دافع سنوات عدة عن الشيوعية والتي كان يراها تناصر المستضعفين من العمال والفلاحين والطبقات المسحوقة في المجتمع، وتقف ضد الاستعمار والإمبريالية المستكبرة في الأرض، وكان تأثره في هذه المرحلة نابغاً من فكر كلا من ماركس، وأنجلز، ومن بعدهم قادة الثورة البلشفية في الاتحاد السوفيتي.

كما دافع الأستاذ عادل حسين عن ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ عندما هاجمها الإخوان المسلمون بأنها ليست ثورة، وقال: إن «ثورة يوليو غيرت البنية الأساسية للمجتمع، وأعدت بناء المجتمع حيث أوجدت لأول مرة طبقة وسطى قوية، وأنها الثورة الأم للعديد من ثورات التحرر في العالم».<sup>٤٤</sup>

غير أنه في أواخر الخمسينيات وتحديداً عام ١٩٥٨، اعتقل الأستاذ عادل حسين في سياق التوتر الذي نشب بين النظام السياسي القائم والحركة اليسارية في مصر، ولبث في السجن قرابة عشر سنوات، بدأ خلالها عادل حسين مرحلة تحوله الفكري، وكانت قضيته الأولى التي ركز عليها في تلك الفترة هي انتقاداته للماركسية واكتشاف لنواقصها كنظرية علمية تزعم أنها قادرة على تحليل الأحداث والتنبؤ بالمستقبل، بالإضافة إلى وجود تناقضات حادة داخل الفكر الماركسي، وتباين شديد بين ما جاء في النظرية، وما صار

إليه التطبيق، وهو ما أدى فعلياً إلى انهيار النظرية فيما بعد، بل انهيار دولة عظمى تبنت هذا الفكر وهي الاتحاد السوفيتي.

وعقب الإفراج عنه عام ١٩٦٤ شارك عادل حسين، كما العديد من رموز اليساريين، عمل بالكتابة في «مجلة الطليعة» التي صدرت عن دار الأهرام بمبادرة من الأستاذ محمد حسنين هيكل، والتي أريد بها أن تكون صوتاً لليسار المصري في الحوار الدائر في مصر الستينيات، ووسيلة بالطبع لمصالحة اليسار المصري مع النظام الناصري. واستطاع عادل حسين في تلك الفترة الدخول في مناظرات وسجلات سياسية وفكرية مع رفاقه الشيوعيين كانت أساس انتقاله إلى صفوف القوميين العرب وانحيازه للفكر الناصري، وذلك من خلال عمله في صحيفة الأخبار، إلا أنه سرعان ما تم إقصائه منها، وكان يترأسها آنذاك الأستاذ خالد محيي الدين.

غير أنه بدأ في توجيه النقد إلى تبعية الحركات الشيوعية في مصر والمنطقة العربية لتوجهات الاتحاد السوفيتي والذي يمارس دور الهيمنة على هذه الحركات، وضرورة الأخذ بما يتناسب وطبيعة مجتمعاتنا فقط، مما يلزم ضرورة التفكير بطريقة مستقلة لا تلزمنا بالتطبيق الأعمى للشيوعية، ولأنه أعرف بهم، فكان دائماً أقدر على الرد عليهم بمنطقهم، وحين أعلن ذلك بدأت الخلافات بينه وبين زملائه في الحركة الشيوعية حول هذه المفاهيم، وهو النهج الذي انتهجه عادل حسين، ولم يلق ترحيباً من الكثير من قادة ومفكري الحركة الشيوعية.<sup>٤٥</sup>

### المرحلة الثانية: المقاربة بين القومية والماركسية (١٩٦٣-١٩٧٦)

في منتصف السبعينيات غادر عادل حسين إلي بيروت حيث أكمل العمل على مؤلفه الضخم حول «سياسة الانفتاح وتاريخ الاقتصاد المصري»، وهو العمل الذي كرسه كواحد من أهم الباحثين في التاريخ الاقتصادي للمنطقة العربية وعلاقات الهيمنة في الاقتصاد العالمي الحديث.

بدأ عادل حسين في هذه المرحلة يفكر حول المفهوم الحقيقي للوطنية والقومية، ولم تقدم له الماركسية تفسيرات يفتتح بها حول ما تعنيه الأمة وما تشكله. فبحسب النظرية الماركسية: «الأمة هي تشكيلات اجتماعية حديثة نشأت مع نمو الرأسمالية ونتيجة تقدم قوى الإنتاج الحديثة التي خلقت سوقاً واحداً يتبادل فيها الناس المنافع، فنشأت بينهم العلاقات وأصبحوا أمماً»، وكان هذا هو اعتراض عادل حسين حيث كان يرى أنه ينتمي إلى الأمة العربية، وتاريخها، ويشعر بالانتماء إليها، وكانت هذه هي المرحلة التالية في حياة عادل حسين والتي امتدت حتى عام ١٩٧٦.

ورغم ذلك، ظل الفكر القومي الناصري يسيطر على قناعاته في تلك الفترة، وطرح في عدة دراسات تعبر

عن هذا الفكر أهمها مثل كتابه «الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية» والذي أوضح فيه كيف انتقل الاقتصاد المصري من الاستقلال في عهد عبد الناصر إلى التبعية في عهد أنور السادات، كما أنجز أيضاً دراسة مهمة بعنوان: «لماذا الانهيار بعد عبد الناصر؟»، ودراسة أخرى بعنوان «الاقتصاد المصري في عهد عبد الناصر»: ردّاً على المعارضين والناقدين له.<sup>٦</sup>

وبحسب تصور عادل حسين: «علينا أن نحسب من هذا الطعم الاشتراكي وأن نسعى لتحقيق التنمية المستقلة بالاعتماد على الذات، وتوجيه الجهد التنموي بقرارات من الداخل بهدف إشباع الحاجات الأساسية للمواطنين، وقد تستعير الكثير من وسائل وأساليب التنمية الاشتراكية، ولكنها تنمية مستقلة متمحورة حول ذاتها، وأطلق عليها «التنمية المستقلة ذات التوجه القومي» على اعتبار أن الوحدة القومية هي الشرط الأساسي الحاسم لتحقيق التنمية المستقلة من كل تبعية». ودعا إلى «نهج تنموي مختلف عن النهجين الاشتراكي والرأسمالي، وبالتالي إنهاء كافة أشكال الاستغلال، هذا إلى جانب إلغائه للمضمون الاجتماعي الطبقي للتبعية». وظل السؤال الأكبر معلقاً هل هي تنمية رأسمالية أم اشتراكية أم هي نمط ثالث من التنمية؟ هل هي دعوة إلى طريق ثالث؟ وهل هناك طريق ثالث؟ وما هو المضمون الاجتماعي للنسق الحضاري المستقل؟ وما السبيل لتحقيقه على المستوى القومي؟<sup>٧</sup>

### المرحلة الثالثة: التحول عن اليسار إلى الفكر الإسلامي (١٩٧٧-٢٠٠١)

«التحول هو مراجعة لمفاهيمنا ومواقفنا النقدية، وفي ذلك انتقال من حقل الممارسة النظرية الخاطئة والمضللة إلى حقل الإبداع النظري والتأصيل العقلاني، انقاذ للذات من الضياع في معرفة كونية، وإنجاز تحققها الحضاري على أرض الخصوصية والانحياز السياسي والعقائدي».

«ومن الضروري تجاوز الفكر العربي لمرحلته الأولى، ولدخول الفكر العربي مرحلة جديدة عن طريق النقد الذاتي والتحيز المعرفي للثقافة والحضارة الإسلامية، وهو ما يعبر عنه بقوله: ومن واجب الباحث الأمين أن يكشف منذ البداية عن القيم والعقائد والأهداف التي ينحاز إليها، ويبني عليها بقدر وعيه بمثل هذا الانحياز».<sup>٨</sup>

### عادل حسين

بدأت بوادر إفلاس اليسار فكرياً وسياسياً تتضح على المستوى العالمي، وكذا إفلاس التجارب اليسارية العربية ووصول معظم القوي السياسية والفكرية إلى ما يشبه المأزق في نهاية السبعينات، وبداية الثمانينات أدى في النهاية إلى حالة من الردة الفكرية لعدد من المفكرين ومنهم الأستاذ عادل حسين الذي بدأ بمراجعة مواقفه الفكرية والسياسية، وبدأ مرحلة جديدة من مراحل نضاله الفكري والوطني.



بدأ عادل حسين مرحلته الأخيرة في التحول إلى الفكر الإسلامي حيث أعاد التأمل والمراجعة بادئاً بما انتهى إليه بوصفه مثقفاً ملتزماً ونصيراً للقضية القومية وتاريخ المنطقة العربية، الأمر الذي جعله يتساءل إذا كان إيمانه بتاريخ هذه المنطقة هو الذي يعمق انتمائه إليها فما هو هذا التاريخ، الأمر الذي استدعى إعادة قراءته للتاريخ عامة والتاريخ الإسلامي برمته خاصة بما فيه من تاريخ فكري وسياسي واقتصادي بل والعقيدة التي توجه كل هذا السلوك والفكر، ووجد أن الأمر ليس مجرد تاريخ، بل عقيدة هي بمثابة المحرك لهذا الفكر، وتدرجياً انتقل عادل حسين إلى قلب الفكر الإسلامي وأصبح أحد دعاة، بل وأصبح رمزاً من رموز التيار الإسلامي.<sup>٩</sup> وأصبح بذلك محرك عادل حسين نحو المرجعية الإسلامية أو إلى ما يسميه هو «تيار التحديث المؤصل» هو القبول الضمني بمعطيات الخطاب القومي التوفيقي الذي يتضمن العامل الديني كعنصر بنوي فيه.<sup>١٠</sup>

وبحسب تصوره: «علينا أن نبني نماذج نظرية بعقولنا نحن، ليس لمجرد الحرص على التميز، ولكن لأن الموروث العقائدي عندنا يختلف، ومسارنا التاريخي يشكل حاضراً مختلفاً، فيمكن الاستفادة من الأساليب والمناهج والنتائج التي انتهت إليها، وتعاملت معها النظريات الغربية، ولكنها استفادة لا تمس الأسس للأسس التي نقيم عليها نظرياتنا الخاصة، وهكذا يصبح تراث الماضي هو المعيار الذي نبني بمقتضاه مشروع الحاضر، وتراث الماضي عند عادل حسين هو التراث الديني الإسلامي». فيفسر مختلف ظواهر التاريخ في ضوء هذا المنهج الديني الإيماني.<sup>١١</sup>

فالتحرر من التبعية للغرب لا يقتصر على التحرر من التبعية السياسية والاقتصادية فحسب، وإنما يقوم أساساً على التحرر من التبعية المعرفية (الأبستمولوجيا)، أي التحرر من الأسس المفهومية والنظرية التي تقوم عليها علوم الغرب عامة، وفلسفته التنموية خاصة، ولكي نتحرر لابد وأن يكون لنا نظرية كاملة مختلفة عن نظريات الغرب.<sup>١٢</sup>

في عام ١٩٨٦ وعلى إثر عودته لمصر، انضم عادل حسين لصفوف حزب العمل- والذي تأسس في منتصف السبعينيات ككيان معبر عن تحالف الوطنيين المصريين من الاتجاه الاشتراكي الوسطي، والناصريين الديمقراطيين، وأصحاب التوجهات العروبية- غير أنه وقتها لم يكن قد تبقي من توجهاته الماركسية شيء يذكر اللهم إلا التأكيد على دور الدولة في صيانة الاستقلال الوطني، وحماية توجهات العدل الاجتماعي.

ولا شك في أن عادل حسين كمفكر وسياسي أراد أن ينتقل بالخطاب الإسلامي إلى أرض الواقع، على اعتبار أن في الإسلام مبادئ تتفق مع الليبرالية وأخرى تتفق مع الاشتراكية، ووجد أن هناك نقاط يمكن أن

تلتقي عليها المجتمعات الثلاثة للتحالف (الأحرار - العمل - الإخوان).

وقبيل انتخابات البرلمان المصري عام ١٩٨٧، تم طرح برنامج له صبغة إسلامية، وتبنى حزب العمل الاشتراكي منذ أيامه الأولى شعار «الله أكبر»، فهو يتفق في ذلك مع الإخوان حتى وإن أرففها بجملة «ويحيا الشعب» بينما أرففها الإخوان «ولله الحمد». واقترح عادل حسين صيغة ائتلاف بين كلا من حزب العمل وجماعة الإخوان المسلمين، ونجح هذا الائتلاف في الحصول على ٦٤ مقعد من مقاعد البرلمان الـ ٤٤٤، على أساس أن ذلك يفيد المجتمع حيث يعطي هؤلاء فرصة النضال السياسي بعيداً عن العنف، وهو ما أثار حفيظة الحكومة المصرية.

ورغم ذلك استطاع عادل حسين في خلال سنوات قليلة أن يعيد صياغة فكر الحزب من النهج اليساري إلى النهج الإسلامي، ليرأس بعدها تحرير جريدة الشعب لسان حال حزب العمل، ويجري عليها تعديلات لتتحول معه الجريدة ذات الخط الاشتراكي إلى جريدة إسلامية خاض بها عادل حسين معارك كثيرة على الساحة المصرية على المستويين الداخلي والخارجي. غير أن الصدام الحقيقي قد بدأ فعلياً مع الحكومة المصرية، عندما سمح حزب العمل لبعض أعضاء جماعة الإخوان المسلمين المحظورة وقتها بالكتابة في جريدة الحزب والمشاركة في مؤتمراته، على قناعة منه بأهمية تدريب الإسلاميين على السياسة داخل الأحزاب المدنية، وليس داخل تنظيماهم الأقل الخبرة والأكثر انغلاقاً على تقاليدهم الموروثة من خبرات الجماعة وحدها، وقد رضى هذا الاتجاه وباركه الأستاذ إبراهيم شكري والدكتور محمد حلمي مراد.<sup>٥٣</sup>

إلا أنه ترك منصب رئيس تحرير جريدة الشعب عام ١٩٩٣ بعد أن تم انتخابه أميناً عاماً للحزب، وأعاد تشكيل صفوف حزب العمل بنسق فكري وسياسي مختلف عما سبق، وبكوادر وبقيادات حزبية جديدة لها توجهات مختلفة يمكنها الانصهار في بوتقة مشروع الإسلام الحضاري، ونجح في كسب ثقة العديد من رموز الأقباط فيما بعد لينضموا للحزب ولجنته التنفيذية ككوادر حزبية لها مكانتها السياسية والفكرية، إلا أن التوجه الإسلامي كان قد بدأ يأخذ مساحة واسعة داخل الجريدة والحزب مع الاتجاه نحو تقليص دور غير الإسلام.

ومع الوقت تحول حزب العمل تحت تأثير عادل حسين ليس فقط حزب معارض مراقب لأجهزة الدولة وسياساتها الداخلية والخارجية، بل وصوت حزبي شرعي للتوجه الإسلامي في مصر، وقاد معارك عدة ضد رموز الفساد في الحكم منهم وزير الداخلية الأسبق حسن الألفي، ونائب رئيس الحكومة وزير الزراعة الدكتور يوسف والي الأمين العام للحزب الحاكم، بل وأحد أهم رجال نظام مبارك، ثم وزير الثقافة فاروق حسني، إلى جانب نجاحاته المتوالية في إقصاء معارضي داخل الحزب، وحوكم خلال هذه الفترة بتهم القذف والذم وصدرت ضده أحكاماً بالسجن.<sup>٥٤</sup>

وعلى المستوى العربي، كان عادل حسين مدافعاً عن القضية الفلسطينية وعن تضامن العرب ووحدتهم، كما برز باعتباره أحد المدافعين عن الخيار الإسلامي في السودان، وعندما اشتعلت أزمة الخليج الثانية ١٩٩١، وقف ضد التدخل الأجنبي في المنطقة، وظل حتى النهاية مدافعاً عن عودة العراق إلى الساحة العربية ومطالباً برفع الحصار عنه.

وكانت معركته الشهيرة ضد رواية «وليمة لأعشاب البحر»<sup>٥٥</sup> للكاتب السوري حيدر حيدر هي:

«آخر معارك حسين ضد إصدارات وزارة الثقافة المصرية المسيئة للأديان والتي رأى أنها تضمنت عبارات مسيئة للدين وللذات الإلهية لدرجة وصف فيها الإسلاميون حيدر حيدر - حسب قولهم - بأنه «سلمان رشدي جديد».

وقد انتهت تلك القضية باعتقال عادل حسين، وابن أخيه مجدي حسين، وإغلاق صحيفة «الشعب»، وتجميد حزب العمل إدارياً عام ٢٠٠٠ بعد اتهام حزب العمل بتبني خطاب تكفير ديني والتحريض على العنف، ورغم إنصاف القضاء المصري للحزب وللجريدة، لم تلتزم السلطة بتنفيذ حكم القضاء، وظل عادل حسين على هذا النهج، ورفض أي مصالحة مع الحكومة يكون أساسها تغيير بنية الحزب الفكرية، فكان خيار إبعاده عن قيادته الخيار الأبرز المطروح لإنهاء الأزمة وإعادة الحزب إلى نشاطه مجدداً بدلاً من المضي في طريق المطالبة بإلغاء رخصته. ووافته المنية في ١٥ مارس عام ٢٠٠١ عن عمر يناهز ٦٨ عاماً.<sup>٥٦</sup>

## النموذج الثاني

## التحوّل في فكر ونهج الدكتور محمد عمارة

«الاستنارة هي حالة كيفية ونوعية من «الوعي الفاعل» بحقيقة «الذات» و«الواقع» و«المحيط»، فلا بد فيها من الوعي — «الذات الحضارية والثقافية» والمعرفة الواعية «بالآخر الحضاري والثقافي» أيضاً والذين تقف ثقافتهم عند موروثهم الفكري لا تتعداه، هم- في أحسن الأحوال- كمن ينظر بعين واحدة، فلا يبصرون إلا ذاتهم، أو كالأعمى الذي لا يدرك من الوجود غير جسده الذي يتحسسه بيديه!»- مقال له حول «الاستنارة بين الذات والآخر».

د محمد عمارة

### النشأة والتكوين:

ولد محمد عمارة مصطفى عمارة في ٨ ديسمبر عام ١٩٣١ في قرية (صرورة) التابعة لمركز دسوق محافظة الغربية آنذاك، وهي حالياً تابعة لمركز قلين بمحافظة كفر الشيخ، وهو يحكي أنه نشأ في بيئة اجتماعية لأسرة فلاحية تعمل بالزراعة وتملك قدراً محدداً من الأرض، ويقول: «بحكم النشأة في محافظة كفر الشيخ، وكانت تقع تحت سيطرة لصوص الإقطاع ومظالم الممارسات الإقطاعية كانت أغلب قراها وأرضها تابعة للخاصة الملكية، وأسر إقطاعية، في هذا المناخ تفتح وعبي السياسي وشهيتي في المعارضة ضد هذا الظلم الإقطاعي».

حفظ القرآن وجوده وهو في كتاب القرية، حيث صعد المنبر وقام بإمامة الناس في الصلاة في المرحلة الابتدائية الأزهرية التي التحق بها في سن متأخرة، وكانت فترتها أندر أربع سنوات، مما جعل الناس في قريته يشجعونه على مواصلة نشاطه العلمي والدعوي ثم أدخله أبوه المعهد الديني بمدينة دسوق عام ١٩٤٥، وحصل منه على الابتدائية عام ١٩٤٩. وكان أحد مدرسي اللغة العربية بالمعهد الابتدائي- محمد كامل الفقي- متابِعاً للصحف والمجلات ويقرأ لتلاميذه ويشجعهم على الاطلاع. وفي عام ١٩٤٩ التحق عمارة بالمرحلة الثانوية الأزهرية بمعهد طنطا، وشارك في هذه المرحلة في الأنشطة الثقافية.<sup>٥٧</sup>

### - مراحل التحوّل

في ظل تشابك مجموعة من العوامل الفكرية والواقعية عاش الدكتور محمد عمارة سلسلة من المراجعات الفكرية فكان شيوعياً أممياً في شبابه، تبنى نهج اليسار ثم تدريجياً وارتكازاً على خلاصة مقارباته لأنساق حضارية مختلفة تحول نحو نهج الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي تخللته مغالاة في معاداة العلمانية تارة، وبعض الميول نحو فكر المعتزلة تارة، والسلفية المجددة تارة أخرى وذلك على النحو التالي:

### المرحلة الأولى: تبني النهج الماركسي والمقاربة بين النظرية والتطبيق (١٩٤٩-١٩٦٤)

تطورت الاتجاهات الفكرية في مصر في النصف الأول من القرن العشرين، وكان للشيوعية أثرها في هذا التطور على الأحزاب السياسية والنقابات والاتحادات الطلابية. وفي عام ١٩٤٨ بدأ الشاب محمد عمارة يتابع جريدة «مصر الفتاة»<sup>٥٨</sup> الناطقة باسم حزب «مصر الفتاة» والذي تحول مسمى آخر هو «الحزب الاشتراكي» عام ١٩٤٩، وفي نفس العام انضم عمارة إلى الحزب وجريدته وكتب فيه أول مقالاته عن القضية الفلسطينية بعنوان «جهاد عن فلسطين»، فبدأت تنمو اهتماماته الوطنية والعربية وهو في سن صغير.

ومما رجح إليه كفة الانضمام إلى حزب مصر الفتاة<sup>٥٩</sup> دون الاتجاهات الأخرى أن الحزب كان يمزج بين الفكر الاشتراكي والفكر الإسلامي، فامتزجت لديه النزعة الوطنية التحررية، والنزعة الاجتماعية مع نزعة الانتماء الإسلامي، مما رجح كفة مصر الفتاة على الإخوان». أما على مستوى التنظيمات، فقد كان عمارة على صلة وثيقة بالحركة الشيوعية وخاصة تنظيم الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني، وحركة «أنصار السلام» التي ارتبط بها وأصبح أحد قادتها.<sup>٦٠</sup> وأخيرًا بدأ عمارة مرحلة دراسته الجامعية التحق عمارة في عام ١٩٥٤ بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، ولا شك أن مرحلة الدراسة ستترك أثرًا في تكوينه الفكري والثقافي حيث إمامه بمختلف فروع العلوم الإسلامية.

غير أن للأطر السياسية والاجتماعية السالفة الذكر كان لها أكبر الأثر-وقتناك-في إلحاح قضية العدل الاجتماعي والبحث عن الحلول لمشكلة الإقطاع ومحاربة رموزه التي كانت مسيطرة على المجتمع المصري الذي نشأ فيه، مما جعله ينبهر بأي اتجاه يطرق هذه القضية، وبناء عليه، شكّلت الماركسية لدى محمد عمارة منهجًا علميًا قدم حلولًا عملية أكثر من كونها أيديولوجية نظرية، فاعتنق عمارة الفكر اليساري من منطلق الرغبة في تحقيق هذا الهدف.<sup>٦١</sup>

واستمر عمارة في تعضيد توجهه الماركسي، ونشر أول كتاب له في أبريل ١٩٥٨ عنوانه: «القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب»، وكتب له مقدمته محمود أمين العالم، الناقد والمفكر الماركسي الكبير، وأثنى عليه لمساهمته الفعالة في تدعيم الفكر القومي العربي، ولم يكن محمود العالم يكتب مقدماته إلا لشخصيات في مجال الحركة الشيوعية، ولهذا كتب مقدمة كتاب محمد عمارة.<sup>٦٢</sup>

غير أن انخراط عمارة في العمل السياسي مع التيار اليساري أثناء فترة اعتقالات رموز الحركة اليسارية



في مصر، كان من تبعاته فصله من الجامعة لمدة عام ثم اعتقاله مدة خمس سنوات ونصفاً. ولا شك أن الذي جعل محمد عمارة في مصاف مفكري الحركة الماركسية هو مؤلفاته في مرحلة ما قبل التحول وخاصة سلسلة العرب يستيقظون وهي ثلاثة أجزاء («فجر اليقظة القومية»، «العروبة في العصر الحديث»، و«الأمة العربية وقضية الوحدة»، التي قام فيها وغيرها من المؤلفات التي تسير في هذا الاتجاه<sup>٦٣</sup> ونشرت هذه الكتب بعد انتهاء فترة السجن والاعتقال.

### المرحلة الثانية: المقاربة بين الأنساق الحضارية: (١٩٦٤-١٩٧٨)

«أحسست في فترة الاعتقال أن النظر إلى التدين والمتدينين هو نظر إلى ناس رجعيين ومتخلفين، وليسوا على مستوى التفكير العلمي التقدمي، إنها نفس نظرة الغرب رغم اختلاف المشارب والظروف...»<sup>٦٤</sup> ويتساءل: «لماذا فقدت حضارتنا العربية الإسلامية استقلالها؟» ويجب: «لأنها فقدت خاصيتها أي طابعها الوسطي المتوازن أي أصيب توحيدها بالتمزق والانفصام»<sup>٦٥</sup>.

د محمد عمارة

### ■ مقاربة الماركسية-الإسلام

في هذه المرحلة تجاوز مرحلة الاطلاع على الفكر الماركسي وممارسته ثم مقارنته بالقومية إلى مرحلة التنظير الفلسفي وهي مرحلة الصراع الثقافي داخل الذات بين تكوين ديني أزهري وتكوين ماركسي، فبدأت بواكير إدارة ظهره للييسار، ومراجعة أفكاره حيث مثلت فترة اعتقاله (١٩٥٨-١٩٦٤) إرهاصات تحول فكري جديد، فكان سجنه خلوة فكرية يتأمل فيها ذاته وأفكاره، ويراجع مواقفه وتوجهاته.

ولذلك، انصب إنتاجه الفكري في هذه المرحلة على تطبيق النهج الماركسي على التاريخ الإسلامي حيث اعتقد عمارة -من وجهة نظره- أن هناك ما يربط بين العدل الاجتماعي كموقف إسلامي والمذاهب الاجتماعية التي تتبنى هذه القضية في الفكر الوضعي، وأن تحقيق العدالة الإسلامية هو في الإسلام، وليس في الصراع بين الطبقات، ولا في اليسار أو في اشتراكية ماركس<sup>٦٦</sup>. وبتعبيره هو: «كنت دائماً أبحث عن الخيوط التي تربط بين العدل الاجتماعي الإسلامي، وبين المذاهب الاجتماعية الوضعية والبشرية...»<sup>٦٧</sup>.

بعد خروج محمد عمارة من السجن حصل على ليسانس اللغة العربية والعلوم الإسلامية من كلية دار العلوم جامعة القاهرة عام ١٩٦٥، ووقتها كانت الأفكار الاشتراكية لا تزال تأخذ مكانها في فكره، ورغم ذلك، رفض العمل بالصحافة كغيره من اليساريين. التحق بعدها بالدارسات العليا في كلية دار العلوم- جامعة

القاهرة- قسم الفلسفة الإسلامية وحصل على الماجستير في العلوم الإسلامية عام ١٩٧٠ في موضوع «المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية في ضوء تحقيق سبع رسائل في العدل والتوحيد» ثم الدكتوراه في العلوم الإسلامية عام ١٩٧٥، في موضوع «نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة»، وتم التصديق على الدكتوراه بعد عام بسبب عرقلة أحد الأساتذة لقرار التصديق عليها بحجة أن بها آراء مجددة وآراء لا يرضى عنها.

### ■ مقارنة القومية – الإسلام

أهم ما ميز تلك المرحلة أيضاً امتزاج النزعة الوطنية التحررية والنزعة الاجتماعية لديه مع نزعة الانتماء الإسلامي، وكانت قراءته لكتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مبكراً السبب المباشر في ذلك. ورغم تأثره بالفكر الاشتراكي تأثراً كبيراً لدرجة أنه كان في قرينه يعلق القصاصات التي تبرز ثورية الإسلام وعدالته وتقدميته.

غير أنه لم يتبدل موقف عمارة من القومية العربية، فكتب عن الجامعة الإسلامية والفكرة القومية عند الزعيم الوطني مصطفى كامل<sup>٦٨</sup> ثم عمقها بالمرجعية الإسلامية، وكتب عن الطابع القومي للإسلام، فأكد على أن «التوحيد الإسلامي عنده ليس توحيداً دينياً فحسب، بل هو توحيد قومي كذلك، فالتوحيد الديني والتوحيد القومي وجهان لعملة واحدة ترمز لحضارتنا العربية الإسلامية، حضارة التوحيد، ومن فكرة التوحيد يبرز مفهوم التوازن بين المتناقضات والمتقابلات واتخاذ الموقف الوسطي العادل»<sup>٦٩</sup>.

### المرحلة الثالثة: التحول عن اليسار إلى نهج الإصلاح والتجديد الديني (١٩٧٩- الآن)

«ارتبطني باليسار كان نضالياً وسياسياً وليس عقائدياً وأيديولوجياً، بدأت شيخاً وعدت إلى بداياتي».

«أعطتني هذه الإطلاقة على اليسار قدرة على فهم مفاتيح الفكر اليساري، وهذا من مقادير الله، لذلك أعتقد بأنني كنت في بعثة علمية لأكتشف مفاتيح هذا الفكر اليساري، حتى إذا أتى اليوم الذي يحتدم فيه الجدل مع الإسلام، أكون من أقدر الناس على كسر شوكة أعداء الفكر الإسلامي، من اليساريين والمتغربين».

د محمد عمارة

وفي هذه المرحلة تجلت تصورات الإسلام الخالصة من الأثر الماركسي، وتصورات نهضوية إسلامية نقية من آثار التغريب، واعتمد فيها على ما استقر عليه رأيه وفكره، مع بقاء النقد والرد والترجيح فيما يمكن الخلاف فيه فكرياً لا عقائدياً.<sup>٧٠</sup>

وبالرغم من انبهاره بإيجابيات الفكر الاشتراكي وإعجابه به إلا أنه رأى فيه بعض السلبيات، وأن تقديمته وافد غربي، فالغرب أراد أن تكون مرجعيتنا على نمط مرجعيته، وتقديمنا على نمط تقديمته وهكذا، وفي هذا فخ منصوب لحضارتنا، ومن هنا رأى ضرورة الانتباه إلى قوميتنا، وطبيعة أمتنا والتركيز على هويتنا وتميزنا الحضاري، وبدأت تتخلق داخله قضية «الاستقلال الحضاري» وتميز هويتنا العربية والإسلامية.<sup>71</sup> ويعد مصطلح «التيار القومي الإسلامي» هو من ابتكار المفكر الإسلامي د. محمد عمارة الذي تحول من الألفية إلى العالمية ثم عرج إلى التوقع القومي تحت العمامة الإسلامية في فترة زمنية معينة، فجاء بما أسماه «التيار القومي الإسلامي».

ويقع كتاب «التيار القومي الإسلامي» في مثني صفحة مدحا ويتضمن تبجيلا لمؤسس البعث العربي الاشتراكي ميشيل عفلق، معتبراً إياه من رواد التيار القومي الإسلامي. ويقول فيه عمارة حول إشكالية القومية بين الفكر القومي والفكر الإسلامي: «الإسلام الحضاري هنا هو مجرد مكون من مكونات القومية يغذيها بترائثه الروحي، وهو متضمن فيها». ويقول أيضاً مدافعاً عن فكرة ميشيل عفلق، بعد اتساع مساحة الحديث عن الإسلام ما يلي: «فلقد أصبح الإسلام أكبر مكون من مكونات القومية العربية، أصبح أباهما الذي ولدت منه ولادة جديدة، كما أصبح الإسلام الحضاري خياراً قائماً بذاته ضمن خيارات النهضة الثلاثة، كما تحدث عنها عفلق وهي: القومية، والتقدم، والإسلام الحضاري. لقد كانت العروبة في المرحلة الأولى هي الأصل، وكان الإسلام مجرد مُفصح عن رسالة الأمة العربية إبان ظهوره. وكانت القومية- وليس الإسلام- هي المُفصح عن رسالة الأمة في العصر الحديث. أما في المرحلة الثانية، فلقد تحدث عن الإسلام باعتباره الأب الشرعي للعروبة- وليس المُفصح عنها- وباعتباره المكون لها، وجوهر مشروعها النهضوي، بل وباعتباره وطن الأمة والسياح الحامي لوحدها، في الماضي والحاضر والمستقبل على السواء. لقد أصبح ديناً، ووطننا، ووطنية، وقومية، وحضارة، وثقافة، بل ومبرر الوجود للأمة العربية».<sup>72</sup>

إذن- وبحسبه- فالتطور الجديد الذي حدث بالنسبة للقوميين العربيين، هو «أن العروبة هو الإسلام»، بل أن (عفلق) يشدد كما نقله الدكتور (عمارة): «العروبة وجدت قبل الإسلام». وينقل مباشرة العبارة التالية: «الوطنية هي العروبة بعينها، والعروبة- هي الإسلام في جوهره».<sup>73</sup>

بناء على ذلك، تفرغ بعدها لكتابة مشروع الفكر الهادف إلى إحياء رموز النهضة العربية قديماً وفي التاريخ الحديث. إذ جمع بين الاطلاع على الثقافة العربية الأصيلة والثقافة الغربية واتجاهاتها، وهو يحاول تقديم مشروع حضاري، يقوم على أسس إسلامية للأمة العربية والإسلامية في المرحلة التي تعيش فيها. إذ يقول هو عنه: «وهذا المشروع الذي بدأت وكنت حريصاً على الاستمرار فيه، يهدف إلى إلقاء أضواء

جديدة بمنهج جديد على الفكر التراثي والفكر الإسلامي وتحقيق نصوص من التراث القديم، والتراث الحديث بحيث نستطيع أن نكون عقلية علمية مرتبطة بأصولها الفكرية وتعيش العصر الذي نحن فيه، لأن القضية التي نعاني منها في ثقافتنا الإسلامية هي أن لدينا أناسًا متغربين لا يعرفون إلا الغرب، أو أناسًا تراثيين لا يعرفون إلا التراث القديم، فهناك استقطاب في الحياة الفكرية: قوم يتقنون الكتابة في الإسلاميات، لكن لا يستطيعون محاوره الأفكار الأخرى وكسر شوكتها، وآخرون يتقنون الفكر الغربي، ويجهلون قضايا الفكر الإسلامي، فكان مشروعني يستهدف تكوين عقلية إسلامية مرتبطة بالهوية الإسلامية والجذور الإسلامية، وفي الوقت نفسه قادرة على رؤية الإسلام في ضوء الفكر الآخر، ورؤية الفكر الآخر في ضوء الإسلام، وهذا يجعلنا نكتشف ميزات وتفرد الإسلام إذا قارناه بالآخر.<sup>٧٤</sup> وهذا المشروع حاولت تأصيله في كتيبي التي وصلت إلى أكثر من ٢٠٠ كتابًا».<sup>٧٥</sup>

فهذا المشروع ذو محاور عدة أهمها تحقيق الأعمال الكاملة لرواد الإصلاح والتجديد، وتحقيق التراث، فحقق عمارة الأعمال الكاملة لكل من الشيخ محمد عبده،<sup>٧٦</sup> وجمال الدين الأفغاني،<sup>٧٧</sup> ورفاعة الطهطاوي<sup>٧٨</sup>، وعلي مبارك<sup>٧٩</sup>، وعلي عبد الرازق<sup>٨٠</sup>، ورشيد رضا<sup>٨١</sup>، وقاسم أمين،<sup>٨٢</sup> وعبد الرحمن الكواكبي<sup>٨٣</sup>، والحسن البصري<sup>٨٤</sup>، ابن تيمية<sup>٨٥</sup>، وغيرهم. كما عمل على تصدي للغزو الفكري للعالم الإسلامي<sup>٨٦</sup>، ومواجهة العلمانية اللادينية<sup>٨٧</sup>، وإبراز قيمة قضية القدس ومحوريتها في حياة الأمة<sup>٨٨</sup>. فضلا عن جهوده في التراجع والتاريخ<sup>٨٩</sup>، والفتوحات الإسلامية<sup>٩٠</sup>، ومقارنة الأديان<sup>٩١</sup>، ودراسة مذاهب الفكر الإسلامي<sup>٩٢</sup>، ومواجهة الفكر التكفيري<sup>٩٣</sup>، وتأصيل التعددية السياسية<sup>٩٤</sup>، وإعلاء مقام العقل<sup>٩٥</sup>، وتجلية موقف الإسلام من بعض الإشكاليات كالوطنية، والقومية<sup>٩٦</sup>، وتجديد الفقه الإسلامي في قضايا المعارضة السياسية<sup>٩٧</sup>، ومخاطر العولمة على الهوية<sup>٩٨</sup>، والاهتمام الشديد بمسألة تحرير المصطلحات، والاهتمام بمضامينها<sup>٩٩</sup>، وغير ذلك من المحاور.

وإمعاناً في تطبيقه للمراجعة الفكرية أوقف عمارة إعادة طبع بعض مؤلفاته التي تأثر فيها بالمنهج الماركسي، وراجع كثيراً من أفكاره، بل إنه توجه بخطاب فكري نصح فيه الماركسيين العرب مبيئاً أنه: «لقد كانت لي تجربة غنية في المراجعة الفكرية، فكانت الدراسة الماركسية والمعاشية للتطبيقات اليسارية، فأصاب الغيبش بعضاً من رؤاه، فلما كانت مرحلة النضج الفكري والهداية الإلهية، شاء الله أن يريه الجانب الآخر من الصورة، ربما ليؤسس خياره الفكري الإسلامي علي «الاجتهاد المقارن»، وليس على «تقليد الذين لم يروا سوى الموروث».....».<sup>١٠٠</sup>

ولقد ثار الجدل حول المنهجية التي اتبعها الدكتور محمد عمارة في المرحلة الأخيرة من تحوله الفكري، وظهر ذلك جلياً عندما تعددت القضايا التي عالجها أو دافع عنها، ورداً على هذا فهو يرى أنه يجب علينا الانفتاح على كل التجارب والتيارات الفكرية والحضارات، والاستفادة من التجارب الإنسانية بأجمعها، لكن

بشرط أن يكون لدينا موقف نقدي راشد ومستقل، وذلك على النحو التالي:

#### ■ الوسطية الجامعة

«محمد عمارة أحد مجددي هذا القرن وأحد الذين هياهم الله لنصرة الدين الإسلامي من خلال إجادته استخدام منهج التجديد والوسطية».

يوسف القرضاوي

يضع كثيرون المفكر محمد عمارة ضمن المدرسة الوسطية، فيحسب على «مفكري الإسلام المعتدلين» أو من يسمون أنفسهم بـ «الإسلاميين المستقلين» أو «الوسطيين»، ويقول هو عنها أنها «الوسطية الجامعة» التي تجمع بين عناصر الحق والعدل من الأقطاب المتقابلة فتكوّن موقفاً جديداً مغايراً للقطينين المختلفين، والفقهاء الإسلامي وتطبيقاته فقه وسطي يجمع بين الشرعية الثابتة، والواقع المتغير، أو يجمع بين فقه الأحكام وبين فقه الواقع، ومن هنا فإن الله سبحانه وتعالى جعل وسطيتنا جعلاً إلهياً (جعلناكم أمة وسطاً) سورة البقرة آية ١٤٣، ولكن المغايرة ليست تامة، فالعقلانية الإسلامية تجمع بين العقل والنقل، والإيمان الإسلامي يجمع بين الإيمان بعالم الغيب والإيمان بعالم الشهادة، والوسطية الإسلامية تعني ضرورة وضوح الرؤية».<sup>١٠١</sup>

ولقد استطاع من خلال استقلاله ووسطيته، وكذلك، في إطار حفاظه على رؤيته للإسلام، استطاع مواجهة التحديات الغربية المعلنة ضده توجيه انتقادات عديدة لمسارات الحركة الإسلامية في مصر، وأن يضع مسافة تفصله عن الإخوان المسلمين رغم تقاطعه الفكري معهم، فاستطاع أن يوجه النقد للحركات الإسلامية في مصر وخاصة في مسألة إهمالها للمشروع الإصلاحية.<sup>١٠٢</sup> لذلك، اهتم عمارة في كتاباته بالإمام حسن البنا وبرنامج الاجتماعي الثوري<sup>١٠٣</sup>، وكذلك الشيخ الغزالي، ومعركته ضد الظلم الاجتماعي<sup>١٠٤</sup>، وكذلك الإصلاح الديني عند الشيخ المراغي<sup>١٠٥</sup> حتى يوسف القرضاوي وسيد قطب<sup>١٠٦</sup> على اعتبار أن كل هؤلاء غابوا عن أذهان منظري الحركات الإسلامية.

#### ■ محافظاً معادياً للغرب وللعلمانية

عندما تصاعدت موجة الفكر العلماني في مصر في أوائل عقد التسعينيات من القرن العشرين، واشتد الهجوم على الفكر الديني والمشروع النهضوي الإسلامي، كان عمارة من ضمن أهم من دافعوا عنه في مناظراته ومؤلفاته، فنجد الدكتور عمارة يكتب عن العلمانية موضعاً حقيقته، ونسبته إلى العالم وليس للعلم، فيقال العلمانية وليس العلمانية، وهي لا تؤمن بالله للكون، للدرجة التي بدا فيها وكأنه مال إلى المحافظة بعد إصلاحيته، فخطابه تجاه الغرب قد يبدو عدائياً أحياناً، وفي هذا الشأن، أفرد العديد من كتاباته لمواجهة



الفكر التغريبي، فتميز فكره بإيمانه ودفاعه عن وحدة الأمة، وتدعيم شرعيتها في مواجهة نفي البعض لها، وللرد على غلاة العلمانيين وتحرير الفكر الإسلامي من هيمنة الفكر الغربي الذي خالطه وتصفيته مما اختلط به من فكر غير إسلامي، حتى نعتّه العلمانيون بأنه «المنظر للحركة الإسلامية»، ورد هو: «ذلك شرف لا أدعيه وهم لا يقصدون منه المديح، وإنما استدعاء السلطات ضدي»، وفي سبيل ذلك خاض الدكتور محمد عمارة العديد من المناظرات حول القضايا الفكرية التي يثيرها العلمانيون حول الإسلام، ولعل كتابه (سقوط الغلو العلماني) يمثل واحداً من هذه الردود.<sup>١٠٧</sup>

### ■ ثوري تقدمي

عندما كتب في نقد الجمود والتقليد بدا أنه ثوري وتقدمي، فاهتم عمارة مثلاً بالكتابة عن الثورة، فاعتبر أن الإسلام عندما ظهر في شبه الجزيرة العربية في جوانبه المختلفة كان بمثابة أول ثورة كبرى، وأعظم ثورة في التراث الحضاري للعرب والمسلمين، فتكررت تصريفات الفعل (ثار) في أكثر من موضع في كتاباته، فاهتم بـ «فكر الثورة»، واعتبره طريقاً للتغيير في سبيل إحداث نهضة شاملة للأمة في كلا من كتاباته عن المشروع الفكري أو في معاركه ومناظراته الفكرية على حد سواء. وقد ظهر ذلك جلياً في مجموعة من كتبه وخاصة الإسلام والثورة، و«مسلمون ثوار»، و«المعتزلة والثورة».<sup>١٠٨</sup>

فيقول د. عمارة في كتابه «الإسلام والثورة»: «إن مرادنا بالثورة هي أنها العلم الذي يوضع في الممارسة والتطبيق من أجل تغيير المجتمع تغييراً جذرياً وشاملاً، والانتقال به من مرحلة تطويرية معينة إلى أخرى أكثر تقدماً، الأمر الذي يتيح للقوى الاجتماعية المتقدمة في هذا المجتمع أن تأخذ بيدها مقاليد الأمور، فتصنع الحياة الأكثر ملائمة وتمكيناً لسعادة الإنسان ورفاهيته، محققة بذلك خطوة على درب التقدم الإنساني نحو مثله العليا التي ستظل دائماً وأبداً زاخرة بالجديد الذي يغري بالتقدم».<sup>١٠٩</sup>

وفي مؤلفاته عن عظماء الإسلام لم يغفل هذا الجانب فكتب عن العدل الاجتماعي لدى الخلفاء الراشدين وعلى وجه الخصوص عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب<sup>١١٠</sup>، وعندما ترجم (مثلاً) لعمر بن عبد العزيز نجده يكتب: «لم تكن التقوى عند عمر بن عبد العزيز: صلاة أكثر وصوماً أدام ومسبحة أطول، وإدارة ظهر للدنيا ومشكلات الحياة، بل كانت أول ما كانت جهادا في سبيل إزالة الظلم، ونزع الثروات والثراء من أيدي المغتصبين وردّها إلى الأمة. كانت في إيجاز حمل هموم الأمة، والجهاد كي يسود العدل بين الناس... ولقد أصاب المؤرخون كبد الحقيقة عندما قالوا: أن هذه الثورة الاجتماعية- (رد المظالم)- كانت هي المهمة الأولى والأساسية والكبرى لخلافة الخليفة عمر بن عبد العزيز.. فلقد قالوا: «إنه ما زال يرد المظالم منذ يوم استخلف إلى يوم مات!» أي أن ثورته وثورته لم تعرف الفتور يوماً ولم يصبها الانحراف عن طريقها

القويم.<sup>١١١</sup>

وعلى جانب آخر، استعان عمارة بمنزعه الثوري القديم منذ نشأته ثم في شبابه وفي كل تحولاته، فأصبح – بحق- ثائراً فكرياً في وجه التحديات أو ما يراه كذلك، فتصدى للاتجاهات التي انحرفت عن الموقف القومي أو الموقف الإسلامي. فتحدث في مؤلفه: «في المسألة القبطية حقائق وأوهام» واستنكر التدخل الأجنبي في مصر تحت مسمى «الاضطهاد الديني».<sup>١١٢</sup>

ومن المعارك أيضاً التي خاضها الدكتور محمد عمارة إبراز مظاهر تكريم الإسلام للمرأة، ورد على الشبهات التي يثيرها العلمانيون حول المرأة في الإسلام والظلم الاجتماعي لها، ويقول في هذا الصدد: «الإسلام له رؤيته الخاصة في تحرير المرأة».<sup>١١٣</sup> وقد كتب عمارة فصلاً في نظر الإسلام للمرأة، وقلت: إن المرأة ليست رجلاً، وإن الرجل ليس امرأة، وهناك فطرة التمايز بين الذكورة والأنوثة، وهذا سر سعادة الإنسان، فالمساواة في الإسلام هي مساواة الشقيين المتكاملين لا النديين المتمثلين. لقد شقبت المرأة الغربية بنموذج التحرير الذي يتحدثون عنه، أما المسلمة فتنعم بالمساواة في الخلق والتكليف والكرامة والجزاء والمشاركة في العمل العام، فهذه المشاركة تأتي في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمؤمنون بعضهم أولياء بعض أي متناصرون، وهذا هو أساس النموذج الإسلامي لتحرير المرأة».<sup>١١٤</sup>

#### ■ متأثر بفكر المعتزلة

يكثر الحديث في كتابات الدكتور عمارة عن «نهج العقلانية» والذي أصبح عنواناً لمذهب فكري يرى في فعل التعقل مفتاحاً لحل مشكلات الإنسان مع الإنسان والكون، وقد تكون هذه الكثرة لاستخدامات هذا المصطلح ومشتقاته جاء نتيجة لتأثره بالفكر المعتزلي في فترة من حياته، فهو أنصف المعتزلة كرواد للعقلانية الإسلامية، وأدرك أنهم لعبوا هذا الدور، وكانوا من أوائل من نشروا الإسلام في البلدان التي فتحت، وكان فيها مدارس فلسفية فكان لابد من فكر عقلائي يواجهها.<sup>١١٥</sup>

#### ■ سلفياً في بعض خطابه

ارتكز الدكتور محمد عمارة في بعض خطابه إلى النزعة السلفية المجددة والتي تمثل امتداداً للاتجاه السلفي التجديدي الشامل (مدرسة الإحياء والتجديد الديني) لدى جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ويعتمد هذا الاتجاه على التجديد الأصولي من خلال أصول الفقه وعلى التجديد الإبداعي التحديثي هادفاً إلى مشروع حضاري نهضوي للأمة العربية الإسلامية في المرحلة التي تعيش فيها.<sup>١١٦</sup>

ومن أهم القضايا المطروحة في هذا الشأن موضوع شرعية الحروب الدينية، فبحسب عمارة، «صحيح

نحن ضد الحروب الدينية، لكنها موجودة وتمارس ضد المسلمين، مثلما نحن ضد الحروب بصفة عامة، إلا أن ذلك لا يلغي وجودها، بل يفرض علينا القتال، كما يقول الله في القرآن الكريم (كتب عليكم القتال كما كتب على الذين من قبلكم) فالمسلمين لا يريدون أن يقاتلوا إلا إذا اعتدي عليهم أو على دينهم. «وهناك فارق بين ما نريد وما هو واقع وموجود، فالقتال إنسانياً ودينياً أمر مكروه وطارئ، واستثناء تفرضه الضرورات، وحرب وطنية يرد بها الظلم، وإذا حدث وفرضت الضرورات هذا الاستثناء الطارئ، فإنه لا يخلو من خير إذا كانت مقاصده خيرة، وإذا دفع فساداً أكثر وأرجح، وإذا وقف عند القدر الذي تحتمه الضرورات، وإذا ضببت ممارساته بالشمائل والأخلاقيات الإنسانية والشرعية التي لا بد وأن تتحلى بها فروسية هذا القتال»<sup>١١٧</sup>.

## خاتمة ونتائج

لم تأت ظاهرة المراجعة الفكرية طفرة في مسار التطور الفكري لهؤلاء الرواد من المفكرين في الفكر اليساري، ولكن نتاجاً لمراحل وانعكاساً لظروف واقع فكري ومجتمعي متغير، فكان لها كبير الأثر على هذا النوع من التحولات، وانطلاقاً من استقراء واقع ظاهرة التحول عن اليسار للفكر الإسلامي ثم من خلال استقراء نموذجي الدراسة، الأستاذ عادل حسين، والدكتور محمد عمارة، توصلنا إلى ما يلي:

- منذ أواخر ثلاثينيات القرن العشرين وجدنا منحى فكري للعديد من المفكرين العرب تجاه اليسار والتي تزامنت مع فترات ازدهار الفكر اليساري العالمي والتي غالباً ما كانت في مراحل شبابهم وبداية تكوينهم الفكري والسياسي على حد سواء، ووجدنا كيف أن الدين في فترات الخمسينيات والستينيات لم يكن عنصرًا حاسمًا في القومية فكان هناك نزوع نحو تحرري مادي وانطلاق ثوري وصل إلى حد تثوير المعتقد الديني ذاته تحت تأثير المادية الاشتراكية. إلا أنه باستقراء بعض نماذج من هؤلاء المفكرين محل الدراسة وغيرهم لاحظنا أن هؤلاء، في يسارياتهم، غلبت يسارية الهدف على يسارية الأيديولوجية، فلم يكن اعتناقهم للماركسية أيديولوجيًا بقدر ما كان انعكاسًا للواقع الاجتماعي العربي وضروراته العملية، ورغبة في تحقيق أهداف مجتمعية يأتي على رأسها العدل الاجتماعي فوجدوا في تبني المنهج الاشتراكي العلمي ومقولاته سبيلاً لتحقيقه.

- وإذا انتقلنا لمرحلة التحول صوب التوجه الإسلامي، إن صح القول هنا، كانت في جزء منها ملاذاً أو ملجأً للمفكر العربي اليساري بعد صدمته الفكرية إزاء المشروع القومي العربي، غير أن رغبة

## الهوامش

- ١ بدأ سيد قطب حياته ليبرالياً وناقداً أديباً ثم أصبح المنظر الأول لجماعة الإخوان المسلمين، ثم يتحول من مدافع عن الليبرالية ومقرباً من الاشتراكية في مرحلة من مراحل حياته، إلى المهاجم الأول لها، ومن رافض للسلفية إلى إمامها وزعيمها.
- ٢ انظر في هذا المضمون: هاني نسيرة، ظاهرة التحولات الفكرية نحو التوجه الإسلامي في مصر في النصف الثاني من القرن العشرين، رسالة ماجستير، (جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية، ٢٠٠٨)، ص ٢٢، ٢٤، ٢٧، ٥٤، ٧٧، ٢٤٢.
- ٣ نفس المرجع السابق
- ٤ راجع: مصطفى عبد الغنى، تيارات الفكر العربي المعاصر، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١)، ص ١٦١-١٦٢.
- ٥ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).
- ٦ انظر في هذا المضمون: محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠-١٩٧٠، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ٦، وكذلك: صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٨).
- ٧ انظر في هذا الصدد: محمد جابر الأنصاري، مسائل الهزيمة: جديد العقل العربي بين صدمة ١٩٦٧ ومنعطف الألفية، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ص ١٣٢-١٣٤.
- ٨ راجع: جورج طرابيشي، المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، (دمشق، دار بتر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ٥٤.
- ٩ علي زيغور، الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٢٠٩.
- ١٠ راجع: محمد جابر الأنصاري، انتحار المثقفين العرب، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ١٢٧-١٣٤.
- ١١ راجع: وليد محمود عبد الناصر، اليسار والعولمة، (القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٠١، ١٠٣.
- ١٢ للمزيد من التفاصيل راجع: حسن خليل غريب، الماركسية بين الأمة والأممية: نحو طاولة حوار بين المشروعين القومي والماركسي، (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢).
- ١٣ للمزيد من التفاصيل راجع: فلاديمير لينين، ترجمة: إلياس شاهين، في الأممية البروليتارية، (موسكو، دار التقدم، د.ت).
- ١٤ حسن غريب، الماركسية بين الأمة والأممية مرجع سبق ذكره.
- ١٥ للتفاصيل راجع: ستالين؛ ترجمة: رابطة الكتاب التقدميين، الماركسية والقضية القومية، (بيروت، دار النهضة الحديثة، د.ت).
- ١٦ راجع: عادل غنيم (تحرير وترجمة)، ماركسية القرن الحادي والعشرين: ماركسية عصر ما بعد الحداثة، (القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ٢٠٠٨). وحول أصول الأفكار راجع: كارل ماركس؛ ترجمة محمد عيتاني، رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، (بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٨٨)، فريدريك إنجلز، ترجمة: إلياس شاهين، الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية، (موسكو، دار التقدم، د.ت).
- ١٧ انظر في هذا المضمون: فالح عبد الجبار، اشتراكية ماركس: القومية-الدين، في: محمود أمين العالم (مشرف)، الماركسية.. البيروسترويكاً.. ومستقبل الاشتراكية، (القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠).
- ١٨ راجع: محمود أمين العالم (مشرف)، العالم سبعون عاماً على الحركة الشيوعية المصرية: رؤية تحليلية-نقدية، (القاهرة، د.ن، ١٩٩٢).
- ١٩ راجع: سمير أمين، حول الناصرية والشيوعية المصرية، (القاهرة، دار العين للنشر، ٢٠١٣)، ص ١٩٨، ٢١٩، ٢٣٣-٢٣٦.
- ٢٠ راجع: حوار مع الباحث السياسي البارز جليبر الأشقر، موقع قنطرة ٢٠١٦
- ٢١ راجع: محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥، ٢٦.
- ٢٢ راجع: أنجيلا جيورداني، المستشار طارق البشري ورحلته الفكرية: في مسار الانتقال من الناصرية إلى الإسلام السياسي، (الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١١).
- ٢٣ راجع: محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٣، ١٩٤.
- ٢٤ راجع: عز الدين دياب، مقاربة من مفهوم النور الحضاري في فكر ميشيل عفلق، (القاهرة؛ بيروت؛ دار دياب، ٢٠٠٠).
- ٢٥ ياسين الحافظ، تاريخ وعي أو سيرة ذاتية أيديولوجية-سياسية، في: الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة: الآثار الكاملة، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١٢٨، محمد جابر الأنصاري، مسائل الهزيمة: جديد العقل العربي بين صدمة ١٩٦٧، ص ١١، ٢١.

hafryatnews



hafryat news



hafryatnews



صحيفة حفريات تصدر عن مركز دال  
للأبحاث والإنتاج الإعلامي  
35 شارع إسراء المهندسين - ميدان لبنان  
الجيزة - جمهورية مصر العربية  
[www.hafryat.com](http://www.hafryat.com)