التيارات الأيديولوجية المعاصرة في العالم العربي"رؤية تحليلية نقدية"

أ.د محمد ياسر الخواجة، جامعة طنطا- مصر

Contemporary ideological streams in the Arab world “critical analysis vision”

Prof .Mohammed Yasser Elkawaga,Tanta University –Egypt.

ملخص: تهدف الدراسة الراهنة إلي تناول أهم التيارات الأيديولوجية المعاصرة في المجتمعات العربية، وهي التيار الإسلامي، والقومي، والليبرالي، والاشتراكي في كل المجتمعات العربية، وأنها استخدمت تحليل المضمون للأصول الفكرية لهذه التيارات، وفي نفس الوقت قدمت تحليلاً نقدياً لهذه التيارات، والنتائج أوضحت أن هذه التيارات تباينت في طريقة حل مشكلات المجتمعات العربية، وتقديم إجابات ملموسة لتحقيق التنمية، والتقدم، والدراسة ألقت الضوء علي بعض النتائج السلبية، والإيجابية الرئيسية لهذه الاتجاهات علي المجتمعات العربية.

الكلمات الافتتاحية: التيارات الأيديولوجية، الاشتراكية، الليبرالية، القومية، التيار الإسلامي.

Abstract: The present study is aimed at dealing the important contemporary ideological streams in all Arabic societies as Islamic, nationalism, liberalism and socialism streams, it employs, the content analysis and simultaneously invoking critical analysis to this streams.

Results showed that this trend has differentiation in the way of solving the Arab region problems and not presentation concrete answers about realizing progress and development, finally the study highlighted some of the major negative and positive consequences to these streamson the Arab societies.

Keywords: Ideological, Streams, Socialism, Liberalism, Nationalism, The Islamic Current.

مقدمة:

أوضحت النظريات الأساسية في علم اجتماع المعرفة أن المعرفة كظاهرة اجتماعية هي إحدى جوانب الظاهرة الاجتماعية الكلية، ومن ثم فإن إدراك العلاقات الوظيفية بين مكونات البناء الاجتماعي وأجزائه توضح أن هناك علاقات تبادلية بين البناء الاجتماعي والثقافي بشكل تفاعلي بمعنى أن كلاهما يؤثر ويتأثر بالآخر، ولذا فقد أكد كونت أن المعرفة هي التي تشكل المجتمع في حين يرى دور كايم أن المجتمع هو الذي يشكل المعرفة أما ماركس فقد أكد أن الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي، وبالتالي يتضح التطور الفكري الإيديولوجي لا يحدث في فراغ بل يرتبط بالسياق الاجتماعي والسياسي بوجه عام يؤثر فيه ويتأثر به.

ويبرز ذلك واضحًا في دول العالم العربي والنامي، حيث يزخر الفكر الاجتماعي والسياسي بأيديولوجيتين مغايرتين في توجيه الحياة الاجتماعية والسياسية، نمت الأولى وتطورت في المجتمع الغربي، وهي الإيديولوجية الرأسمالية الليبرالية التي تقوم على التعددية السياسية وتداول السلطة، أما الثانية فقد نشأت في الاتحاد السوفيتي وهيالأيديولوجيا الاشتراكية والتي تعتمد على نظام الحزب الواحد وهو الحزب الشيوعي للسلطة والإيمان بوحدة السلطة، وقد نجم عن ظهور هذين الإيديولوجيتين وجود تابعين لها في العالم العربي والنامي يحاول بعضها تطبيق أحد نماذج والسير في فلكه ويحاول الأخر الجمع بين النموذجين وظهر تياران آخران كرد فعل لانتشار الأفكار الغربية في العالم العربي وهما التيار الديني الإسلامي وتفرع منه اتجاه محافظ تقليدي وآخر إصلاحي تجديدي.

والتيار القومي الذي ظهر متحرراً من الاتجاه الديني بتأثير انهيار الخلافة العثمانية مرتكزاً على عناصر ثلاثة هي : اللغة والتاريخ والدين، وهي وليدة أوضاع عربية من خلال وعى الشعوب العربية لذاتها وتعميمها على نيل حقوقها وتأمين مصالحها وتقرير مصيرها.

وفي ضوء ذلك يحاول هذا البحث تناول أهم الإيديولوجيات الفكرية على الساحة العربية المعاصرة من خلال تحليل الركائز والمنطلقات الإيديولوجية لكل تيار من خلال ما طرحه هذا التيار في معالجة قضايا المجتمع العربي وحل مشاكله، وهي إيديولوجية التيار الإسلامي ثم الاتجاه القومي. ثم إيديولوجية التيار الليبرالي، والإيديولوجية الاشتراكية (اليسارية).

أولاً: التيار الإيديولوجي الإسلامي: إن المحقق لنشأة التيار الإسلامي فإننا نجده منقسمًا إلى ثلاثة اتجاهات أساسية وهي:

الاتجاه الأول. الاتجاه السلفي التقليدي المحافظ: وهو الذي يجعل من العودة إلى الماضي والتمسك بما كان عليه السلف هو أساس أي محاولة معاصرة، وهو لذلك يحاول التأثير على جمهوره المستهدف عن طريق إبراز الصور الناجحة في الماضي، وما كان عليه سلف الأمة الإسلامية من تقوى وعبادة، لأن هذه العودة هي الطريق الوحيد إلى استعادة أمجاد الماضي المفقود، وهو اتجاه ذو خطاب تقليدي محافظ، ولعل الإخوان المسلمون في مصر هم خير من يمثل هذا الاتجاه(نيفين عبد الخالق، 1994، ص183- فرانسوبورجا، 1992، ص61).

فجماعة الإخوان كما يقول الشيخ حسن البنا منشئ التيار الإسلامي للإخوان دعوة سلفية، وطريقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية، وجمعية ثقافية، وشركة

اقتصادية، وفكرة اجتماعية، أي ترى أن الإسلام دين، ودولة، وعبادة وقيادة، مصحف وسيف لا ينفك أحدهما عن الآخر(رفعت السعيد، 1989، ص25).

وهذا يعني أن الإخوان المسلمين مثلوا خطًا إيديولوجيا متميزًا منذ تأسيسهم، لكن اختلفت وسائل تحقيق غاياتهم عبر فترات تاريخ المجتمع المصري خاصة والعربي عامة، فالأصلعندهم أن الإسلام نظام شامل متكامل، وقائم على مصدرين أساسيين هما القرآن والسنة وأنه نظام صالح للتطبيق في كل زمان ومكان، ويؤكد على أن الحكومة والدولة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء للناس، وأن الطاعة وهي (أحد أركان الدعوة) هي امتثال للأوامر وإنقاذه فورًا، في العسر واليسر، والمنشط والمكره، ونظام الدعوة صوفي بحت من الناحية الروحية، وعسكري بحت من الناحية العملية، وبالتالي فشعارنا دائمًا أمر وطاعة من غير تردد ولا مراجعة ولا شك ولا حرج(رفعت السعيد، 1989، ص18).

الاتجاه الثاني. التيار الأصولي الحركي(الإحيائي): وهو التيار الذي ينتهج من (الجهاد) أداة للتعبير السياسي، ولتغيير المجتمع، وهو يرى أن العامل الرئيسي في الإحياء الإسلامي في الإسلام ذاته كعامل للإحياء، ويتضح هذا العامل بالنظر لطبيعة بناء وديناميةالإسلام، ذاته كعقيدة تحكم توجهات المسلمين، وينطلق من إدراك أن الإسلام يمتلك تصورًا لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي، أي أن الإحياء الإسلامي هو تسييس كل ما هو إسلامي والعودة به إلى الأصول وان استلزم ذلك " العودة المسلحة" أي أن العنف الثوري أحد خصائصه المتفردة، وهو عودة إلى الذات الإسلامية باعتبارها نسقًا كليًا ونموذجًا أصيلاً يرفض النموذج الغربي، ويمثل الإحياء بهذا المعنى طرحًا مضادًا للطرح الحضاري الغربي، مشتملاً على طريقة التفكير، ونظرية المعرفة والمفهوم الفلسفي للعالم(رفعت سيد أحمد، 1989، ص40-42).

ويمثل هذا التيار "أبو الأعلى المودودي" أحد أبرز المنظرين له، ومن بعده جري مزيد من التحقيق والتفسير علي يد "سيد قضب" الذي أكد في كتابه معركة الإسلام والرأسمالية أنه إذا أريد للإسلام أن يعمل فلا بد للإسلام أن يحكم، فما جاء الدين لينزوي في الصوامع والمعابد أو يسكن في القلوب والضمائر، إنما جاء ليحكم الحياة ويصرفها وفقا فكرته الكاملة عن الحياة لا بالوعظ والإرشاد فقط وإنما بالتشريع والتنظيم كذلك(سيد قضب، 1980).

وهذا ما يوضح أن هذا التيار الأصُولي السلفي يعجز عن حل التناقض بين ضرورة الاستفادة من الثقافات الأخرى في مجال العلوم الطبيعية والاجتماعية وبين الاكتفاء الذاتي بالنص وحده للبحث عن الحلول الملائمة لكل الأزمات في المجتمعات الإسلامية وفي كل عصورها.

الاتجاه الثالث. التيار الإصلاحي التنويري: وهو يحاول التركيز على إبراز القيم الإسلامية في إعمار الكون والدعوة بالتي هي أحسن " وجادلهم بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم" ومحاولة التصدي للأفكار الخاطئة والهدامة والتي تحاول أن تكتسب إقرارًا مزيفًا باسم الدين، وهذا الخطاب التنويري قديم على الساحة المصرية، فإذا حاولنا تأصيله على مستوى الثقافة المصرية في العصر الحديث فإننا نرجعه إلى الإمام محمد عبده وجهوده الإصلاحية التنويرية القائمة على التجديد عن طريق العودة إلى السلف أيضًا، ولكن مع إعمال العقل وربط ذلك بواقع المجتمع، ومشاكله التي تحتاج إلى حلول ومن قبل الإمام كانت إرهاصات

هذا الاتجاه التنويري قد ظهرت على أيدي علماء ومشايخ من أمثال: الشيخ حسن العطار، والشيخ الشرقاوي، والشيخ الزيادي، والشيخ حسن الجبرتي وعبد الرحمن الجبرتي(نيفين عبد الخالق، 1994، ص184-185)، وكانت رؤية محمد عبده الإصلاحية للفكر الديني الإسلامي مدرسة كاملة من أبرز أعلامها رشيد رضا الذي اتخذ من الصحافة منبرًا لبث الخطاب الديني فأصدر مجلة المنار عام 1889م؛ لتواصل الطريق الذي بدأته من قبل العروة الوثقى، وذلك بالتركيز على بث الوعي في جماعة المسلمين، وقد انبثق هذا الاتجاه التنويري الإصلاحي عمومًا من فكر رفاعة الطهطاوي الذي اعتبر أبو الفكر العصري الحديث(لويس عوض، 1983، ص121) والذي كان حريصًا على التأكيد على ثلاث قضايا هي : العقل، وأن طبيعة الأشياء مقترنة بمقتضيات العصر، والشريعة الإسلامية، وكان لا يرى خلافًا بين الشريعة والعقل، ولا بين الشريعة والقوانين الوضعية، وبالتالي فليس لنا أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد الشيء بتحسينه أو تقبيحه(علا مصطفي أنور، 1990، ص46).

وفي هذا السياق يرى – قيس العزاوي- أن السلفية كحركات تجديد مرت بأربعة مراحل أساسية وهي:

المرحلة الأولى: وهي الحركة الوهابية والسنوسية، والمهدية وكلها كانت تدعو إلى إصلاح العقائد من خلال العودة إلى المنابع الإسلامية والاجتهاد.

المرحلة الثانية: وهي تتمثل في فكر النهضة الإصلاحية ومن روادها محمد عبده والأفغاني والطهطاوي ورشيد رضا والكواكبي وخير الدين التونسي وعبد الحميد ابن باديس وشكيب ارسلان، وعبد القادر الجزائري، وقد دعا هؤلاء إلى رفض التقليد ومحاربته، وفتح باب الاجتهاد واعمال العقل بالاعتماد على الكتاب والسنة، وتطهير الإسلام من البدع والخرافات التي لحقت به، والتوفيق بين العلم والدين.

أما المرحلة الثالثة فتشمل حركات الإخوان المسلمين التي تأثرت بفكر كل من الشيخ حسن البنا والمفكر الإسلامي السيد قطب.

وأخيرًا المرحلة الرابعة، وتضم الجماعات الإسلامية الحالية التي تسعى للرد على تحدي التخلف والاستعمار(حيدر إبراهيم، 1998، ص18-19).

وبالتالي يري الباحث أن التيار الإسلامي سواء باتجاهاته المختلفة أو مراحل تطوره تنطلق من مرجعية واحدة وهي الكتاب والسنة، وبالتالي فالإسلام حقيقة محورية في تفكير أصحاب الإيديولوجية الإسلامية بفروعها (المحافظ والأصولي والإصلاحي) لأن الدين الإسلامي في اعتقادهم يمثل قوة اجتماعية قادرة على تحقيق التكامل الاجتماعي، لذلك تصور مفكرو هذا الاتجاه النهضة في إطار إسلامي، وبدلاً من فهم المشاكل التي طرحها الواقع آنذاك ذهب الاتجاه الإسلامي المحافظ والأصولي إلى تمجيد الماضي دون وضع محاولة سند علمي يدعم تفسيراتهم، كذلك كان الاتجاه الإصلاحي التنويري محكومًا أيضًا بالتقاليد وكان هدفه حماية الإسلام في المحل الأول إلا انه كان أكثر عقلانية، لذلك طالب أنصاره بإعادة تفسير الدين بما يتلاءم مع الواقع الجديد والمتغيرات الناشئة وسعوا إلى إحياءالإسلام بتخليصه من الآراء والأفكار الفاسدة والغريبة التي علقت به خلال الزمن، ويرتبط هذا التيار خاصة بفكر محمد عبده(مريم أحمد مصطفي، 1989، ص120).

وفي هذا الإطار يرى الكاتب الفرنسي برونو أنه قد تم إدخال الحركة الإسلامية السلفية على الجزائر عن طريق الإمام محمد عبده الذي زار الجزائر عام 1930م، ومن اللافت للنظر أن زيارة واحدة لرجل واحد

أدت إلى تأسيس حركة إيديولوجية في حين فشلت فرنسا في تمرير أفكارها الاندماجية طيلة استعمارها للجزائر. ولذلك فقد تم استخدام الدين كأيديولوجية وكأداة للمقاومة. لذلك فقد قال المؤرخ الفرنسي شارل روبيرت اجيرو Ageron إن تركيز العلماء على الهوية العربية الإسلامية كان محاولة منهم لمواجهة الإيديولوجيات الأجنبية، وبالتالي إنهاء حالة الاغتراب السياسي والثقافي لمجتمعهم، ومن هنا فقد أكدت الكاتبة الفرنسية " فافي كولونا F. Colona"أن كل الحركات والأحزاب في الجزائر استخدمت الإسلام فعليًا في مرحلة ما من مراحل تطورها، وذلك لما له من قدرة خارقة على تجنيد الجماهير العريضة(صالح الغلالى، 1999، ص310).

ونظرًا لأن كثيراً من الباحثين يعتبرون " الإخوان المسلمون" الآباء الشرعيين لكثير من الحركات والجماعات الإسلامية المعاصرة سواء في مصر أو في شمال أفريقيا(المغرب العربي)(فرانسو بورجا،1992، ص61- Mitchell, R, 1993, P221-225)، ولذا فإننا سوف نركز على إيديولوجيةالإخوان المسلمين وتطورها التاريخي، وآلياتها، وأفكارها، ومناهجها في التفكير.

لكن إذا حاولنا فهم عملية الإحياء الديني وتناميها لدي الجامعات الإسلامية فلابد أن ندركها في سياقها الاجتماعي وتطورها الزمان لذا سنحاول أن نلقي الضوء على نشأة وتطور حركة الإخوان المسلمين في مصر.

وفي الواقع بدأت حركة الإخوان المسلمين في العشرينيات في مدينة الاسماعلية حيث كانت نجد الأتباع بين أبناء الطبقة الدنيا من العمال ثم انتقلت شعبيتها إلى الطبقة الوسطى الدنيا، من صغار التجار والفئات العمالية المتعلمة ثم إلى الطبقة الوسطى، من الموظفين والمهنيين، وفي إطار ذلك مرت حركة الإخوان المسلمين بثلاث مراحل مهمة:

المرحلة الأولى: المرحلة الأخلاقية وتمثل جذور الحركة ونشأتهاوفيها كانت أهداف الجماعة تتمثل في نشر الأخلاقيات المحافظة ومقاومة الأخلاقيات الصناعية الجديدة، وتوضح مذكرات حسن البنا أن بداية نشاطه من قبل تكوين جماعة الإخوان المسلمين تمثلت في اشتراكه في جمعيات، تقوم بنشر المبادئ الأخلاقية والمناداة بالتحلي بقيم المجتمع الدينية التقليدية وفي هذه المرحلة وجه نشاط الجماعة للعديد من الطبقات، ولكن نلاحظ أن النشاط الأخلاقي تميز بمحاولة فرض سلطة على الأخريين من خلال توجيه اللوم والتهديد لمن يقوم بسلوك يخرج عن نطاق الأخلاقيات المحافظة.

المرحلة الثانية: المرحلة الاجتماعية، وتتضمن هذه المرحلة بداية التأثير الفعلي على المجتمع العام، ففيها تزايد نشاط الجماعة، وكسبت اعضاء جددًا وتعددت مراكز الجماعة عبر مختلف مدن مصر، وفي هذه المرحلة التي تركزت في أوائل الثلاثينيات كانت الجماعة تقوم بدور تعليمي مهم في المجالات الصحية والاجتماعية ومن خلال الدور الاجتماعي وتقديم الخدمات للآخرين كانت الحركة تؤسس وجودها ونفوذها في المجتمع.

المرحلة الثالثة: فهي المرحلة السياسية وفي هذه المرحلة حاولتالجماعة المشاركة في الحكم بعد مشاركتها في التوجيه الاخلاقي، والنشاط الاجتماعي، لتنتقل من دائرة إلى دائرة أوسع ممارسة واندماجًا في الحياة العامة للمجتمع، وفي كل مرحلة كانت الجماعة تحقق نجاحًا مما يدفعها من مرحلة إلى أخري، ومن دور إلى آخر أكثر اتساعًا. ومع المرحلة السياسية كانت قاعدة الجماعة تنتمي إلى الطبقة الوسطى.

ومن هذا يتضح الارتباط بين تغير الطبقة التي تستند عليها الجماعة، وبين اتساع وفاعلية مجال عملها، مما يؤكد إلى أهمية دور الطبقة التي تستند عليها في إتاحة الفرصة لمزيد من التعمق في الأدوار المجتمعية. فتغير الطبقة التي ينتمي إليها أعضاء الجماعة كان دليلاً على تزايد إتباعها بين فئات أكثر نفوذًا وتأثيرًا في المجتمع والمضي في توسيع مجال نشاطها حتى وصلت إلى محاولة المشاركة في الحكم(رفيق حبيب، 1989، ص103- 104).

علاوة على ذلك حاول حسن البنا أن يضم المتصوفة إلى جماعته ونجح بالفعل في ضم بعضهم إلا أنه يئس من إمكانية اصلاح الصوفية وجذبها تمامًا إلى الاخوان فراح يهاجمها بضراوة، وراح يتهم الصوفية بأنها لم تقف عند حد علم السلوك والتربية ولكنها تجاوزت ذلك بعد العصور الاولى إلى الاذواق والمواجد، ومزج هذا بعلوم الفلسفة والمنطق ومواريث الامم السابقة الفكرية، فخلطت بذلك الدين بما ليس فيه، وفتحت ثغرات واسعة أمام كل ملحد أو فاسد ليدخل من هذا الباب إلى صميم الاسلام فيفسده باسم التصوف والدعوة إلى هذا الزهد(عمار على حسن، 2007، ص85-86).

ورغم ذلك يري الباحث أنه كانت هناك نقاط كثيرة للالتقاء بينهما لكن الممارسة العملية هي التي تخلق هذا القدر من التمايز؛ إلا أن المرجعية واحدة بينهما فالقرآن والسنة هما المرجعية الاساسية وهنا نجد الأساس والجذر الأول الذي تنبت منه وتشترك عليه هذه الجماعات الاسلامية؛ ومن هنا يرى أحد الباحثين أن الآليات والمنطلقات الفكرية للجماعات الاسلامية واحدة وغير قابلة للنقاش أو الحوار أو المساومة، ويمكن إجمالها فيما يلي:

-التوحيد بين الفكر، والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.

-تفسير الظواهر كلها بردها جميعًا إلى علة أولى وهو الخالق سبحانه وتعالى، وتستوى في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية.

-الاعتماد على سلطة السلف أو التراث وذلك بعد تحويل النصوص التراثية – وهي نصوص ثانوية- إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل عن النصوص الأصلية.

-اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي، ورفض أي خلاف فكري إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول.

إهدار البعد التاريخي ويبدو هذا واضحًا في وهم التطابق بين المعنى الانساني(الاجتهاد الفكري) الآني وبين النصوص الاصلية والتي تنتمي من حيث لغتها على الأقل إلى الماضي وهو ما يؤدي إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقيدي، وإذا كنا في مجال تحليل النصوص الادبية – وهي نتاج عقل بشري مثلنا – لا تزعم تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه، فإن الخطاب الديني لا يكتفي بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص، بل يزعم لنفسه قدرة على الوصول إلى القصد الالهي.

وبنفس الدرجة من الوضوح يبدو إهدار البعد التاريخي في تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراض امكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر، ومن هذه الزاوية نلمح التفاعل بين هذه الآلية وبين الآلية الثانية التي تتعلق برد الظواهر إلى مبدأ واحد خاصة فيما يرتبط بتفسير الظواهر الاجتماعية، إن رد كل أزمة منأزمات الواقع في المجتمعات الاسلامية، بل والبشرية كلها إلى البعد عن منهج الله هو في الحقيقة عجز عن التفاعل مع الحقائق التاريخية، وإلقائها في دائرة المطلق

والغيبي، والنتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج تأييد الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه(نصر حامد أبو زيد، 1989، ص45-58).

هذا عن الآليات التي تستخدمها الجماعات الإسلامية بشكل عام وجماعة الإخوان المسلمين بشكل خاص أما عن المنطلقات الفكرية لهم فهي تتمثل في عنصرين أساسيين هما:

أ- الحاكمية والجاهلية:

حيث بدأ الخطاب الديني التركيز على مفهوم الحاكمية من خلال كتابات سيد قطب مفكر جماعة الإخوان المسلمين خاصة في فترة الستينيات، وهنا نتساءل ماذا يقصد سيد قطب بالحاكمية؟ وهنا يميز سيد قطب بين مجتمع وآخر، بين مملكة وأخري على أساس الحاكمية فيها، فإن كانت الحاكمية فيها لله وحده فالمجتمع اسلامي وإن كانت الحاكمية للبشر، فان المجتمع جاهلي. وحين تكون الحاكمية العليا لله وحده الذي هو مصدر السلطات، لا الشعب ولا الحزب ولا أي من البشر تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحررًا كاملاً وحقيقيًا من العبودية للبشر، وتكون هذه هي الحضارة الانسانية.

والخطورة هنا هو وضع الإنساني مقابل الإلهي، والمقارنة الدائمة بين المنهج الإلاهي ومناهج البشر، ومن الطبيعي أن تؤدى المقارنة إلى عدمية الجهود الإنسانية.

أما الجاهلية وهي تعد فكرة محورية في كتاب " معالم في الطريق" وهذا المفهوم لدى (قطب) "ممثل التيار الأصولي المتشدد في الاخوان المسلمين" يتجاهل تمامًا تنوع المجتمعات البشرية والتشكيلات الاقتصادية والاجتماعية التي سادت على مدى التاريخ مكتفيًا بالإقرار بمجتمعين هما المجتمع الاسلامي والمجتمع الجاهلي والمعيار الذي يعتمده للتمييز بين المجتمعات هو المعيار الديني الإسلامي فحسب وبالتالي فالمجتمع الإسلامي هو المتحضر والمجتمعات الجاهلية (غير الإسلامية) فهي متخلفة(أحمد ماضي،1989، ص37- 38).

ب- النص:

وهنا يرى الخطاب الديني أن النصوص الدينية بينة بذاتها، ناطقة عن نفسها، ولا إعمال للعقل فيها وبالتالي فإن الخطاب الديني حين يرفع في وجه العقل والاجتهاد مبدأ لا اجتهاد فيما فيه نص يقوم في الحقيقة بعملية خداع ايديولوجي ماكرة، لأن الخطاب الديني المعاصر لا يكتفي تثبيت النص وسلبه حركته بالخلط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة النص بل يسعى لتثبيت دلالته بإعلان نفي الاجتهاد.

ولذا فإن اختزال دور الإسلام ومقصده الكلى في تحرير الإنسان من العبودية لغيره من البشر لكي يرده إلى عبودية من نمط آخر هو التزييف بعينه، لأن مقصده شكلي مادام يسلمه إلى عبودية كهنة النصوص، هذا فضلاً عن أنه تزييف يجمد النصوص كما يجمد الواقع، بإلغاء حقائق التاريخ واللغة ومحاربة العقل الذي حرره الوحي(نصر حامد أبو زيد، 1989، ص71-75).

منهج الإخوان المسلمين:

وعلى هذا فإن منهج الإخوان المسلمين يسعى – منذ قيادتها – إلى تجديد الاسلام وتحقيق أهدافها على المستوى المحلى والعالمي مع مراعاة المعاصرة التي تعني استيعاب ثقافة وعلم العصر والحفاظ على الأصالة والهوية، وأهداف الجماعة تقتضي ثقافة تؤهل لتحقيق هذه الاهداف، فالإسلامية المعاصرة والتأصيل المكافئ من أجل تحقيق الأهداف هما ركنان أساسيان في قضية المنهج. فانفتاح الشخصية المسلمة أمر لا يتحقق دون توفير ثقافة إسلاميةمتكاملة تعتمد الأصول والقوانين وتراعى المعاصرة، وتحرص على

تأكيد الهوية من أجل ذلك كان من المهم أن يؤكد الإخوان المسلمون على القرآن والسنة نبعًا لمنهجهم سعيًا لتكوين الإرادة القوية لدى الإنسان المسلم، والمعرفة بالمبادئ التي تفرق بين الأصيل، والدخيل، والصحيح والمزيف، وقبل كل ذلك الإيمان الذي يعصم من الخطأ ويبعد عن الزللويوفر التجرد والزهد ويولد العطاء والبذل.

أيضًا تراعى الجماعة في منهجها أن تضع للإنسان المسلم الميزان الذي يزن به كل ما حوله، وكل ما يحدث ويطرأ على الساحة، أي تعطي للإنسان المسلم المنظار الاسلامي الفعال الذي يرى الاشياء والأمور، والقرآن والسنة هما بصيرة للإنسان المسلم ونور حياته.

والتصور العام للعلوم في الإسلام يجب أن يتمثل في المناهج، فهناك من العلوم ما هو مفروض، فرض عين، وهناك الثوابت، والتخصص وهناك المتجدد، وهناك العلوم المكروهة والعلوم المحرمة، ويلاحظ في حق المسلم أن ما يفرض عليه من علوم لابد أن يلم ويعرف ضوابطها كما يلاحظ في التخصص في العلوم ما يجعله فرض عين على كل المتخصصين، ولكل مرحلة من مراحل حياة الانسان المسلم منهجها الذي يناسبها، كما تتميز المناهج التي التزامها الإخوان المسلمون في التربية بتوحيد الفهم، والالتقاء على رؤية حتى لا يكون للإسلام صوره المتعددة في نفوس الناس ومن ثم يأتي تعميم المناهج الإسلامية العلمية والعملية طريقًا عمليًا في دعوة الإخوان المسلمين، لأن المنهج الاسلامي لا يترك ثغرة ينفذ منها ضلال أو بلبلة لعقل الانسان المسلم أو قلبه، ومن ثم فهو منهج حريص على سد الثغرات، ومنافذ الفتنة والتشكيك، وفي نفس الوقت تهيئ الإنسان المسلم لمواجهة الوافد والتعامل معه وهو على ارض صلبة يدعمه الفهم الصحيح والوعي الناضج(محمد ياسر الخواجة، 2012، ص194- 196).

وهكذا يتضح من عرض وتحليل التيار الاسلامي (السياسي) أن هناك شبه اجماع بين مختلف التيارات الإسلامية المعاصرة بضرورة الرجوع إلى أصول الدين الصحيح، وأن سبب الانحطاط والتخلف هو تخلى المسلمين بطريقة أو بأخري عن تعاليم دينهم، ولذلك فهم قد دافعوا عن نموذج الدولة الإسلامية في أدبياتهم بأن الإسلام قد نجح في إقامة الحكم القائم على الشورى، وادارة الدولة لقرون طويلة، وفي أماكن متفرقة، وأن الحاكمية لله وليس للبشر، ومن ثم يدخل القول بأن الشعب مصدر السلطات عند بعض السلفيين تحت العبودية لغير الله، ومن ثم فقد رفضت التيارات الاسلامية الديموقراطية الليبرالية كأسلوب لنظام الحكم؛ كما أن الإسلام السياسي قد وقف تاريخيًا على الطرف الآخر من اتجاهات التغريب والمنهج الرأسمالي أو الاشتراكي بل أكثر من ذلك فأن الاتجاهات السلفية كانت نقيضًا للحركات الصوفية ولذلك فالقضية في النهاية دنيوية ترتبط بالمصالح والاهداف وليست روحية تقف عند حدود المشاعر والمعتقدات الدينية.

ولذا فإن التيارات الإسلامية وبخاصة تيار الإخوان المسلمين مطالبة بقيادة حركة تصحيحية تسعى إلى الوسطية والاعتدال والحفاظ على التراث الاسلامي والثقافة العربية وأن تكون هذه الدعوة وطنية المنبع أممية الانتشار؛ لأن الاسلام دين لا يعرف الحواجز أو الجنسيات، والسعي نحو التجديد الفكري والحياتي أي التجديد القيمي الإنمائي ولابد أن يكون هذا التجديد – كما يقول من صعب – منهجيًا لا عشوائيًا، ولا بد أن تستند منهجيته إلى مبدأ ذاتي إسلامي لا إلى المبادئ المنهجية الحركية الحديثة وحدها(حسن صعب، 1972، ص86).

خاصة كما يقول – أنور عبد الملك- أنه من المستحيل أن ينجح شخص يسعه ولو للحظة واحدة أن يستعبد الإسلام السياسي المعاصر والحركات الناشئة عنه، وهل من حاجة أن نشير إلى أن الإسلام السياسي هو

فلسفة الأخوة ومفهوم المساواة بين كل الجماعات الإنسانية وبوجهه خاص إزاء أهل الكتاب إتباع الديانات التوحيدية الثلاث(أنور عبد الملك، 1981، ص119).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هل يستطيع الإسلام السياسي بعد ثورات الربيع العربي في مصر وتونس والوصول إلى السلطة أن يحقق النهضة الإسلامية بالاعتماد على المنهج الإسلامي الأصولي أم أنه سينتهي إلى صيغة توفيقية تجمع ما بين الأصالة والمعاصرة؟

ثانيًا: التيار الإيديولوجي القومي:

تعني القومية Nationalism اصطلاحيًا المشاعر، والآمال والوعي أو إعطاء الأولوية للدولة القومية Nation – State على كل ما عداها، ومع ذلك فإنها تنطوي أيضًا على أهمية حق تقرير المصير، ووجود التنوع والتعدد، بل وأسبقية سيادة الدولة على الأشكال الأخرى للحكم، ومركزية أو محورية الولاء القومي للقوة السياسية بوصفها الشكل الرئيسي للشرعية(جون سكوت، جوردن مارشال، 2011، ص579).

ولذا فقد ربط بعض الباحثين مفهوم القومية بمفهوم الأمة التي تضرب جذور دلالتها أساسًا في التاريخ التوسعي الغربي والذي قصد به أن يكون جوهر الفكرة أن القيم الأساسية المتعلقة بالارتباط بالأرض، والولاء للدولة والحب والإخلاص للشعب الذي ينتمي إليه الفرد والتضامن مع هؤلاء -كبارًا أو صغارًا- الذين نشأوا على نفس الأرض وفي ذات الثقافة وعانوا معًا لفترات طويلة حتى شكلت وصاغت الوضع الراهن(أنور عبد الملك، 1991، ص25).

ولذا فالفكر القومي بمختلف اتجاهاته وتعدد منطلقاته، يقف تحت مظلة فكر قومي يجعل قضية العروبة هي المحور الذي يرتكزون إليه، ويتحدد به مواقفهم قربًا أو بعدًا عنها، ولذلك لا ننسى دور الروح القومية التي انتشرت لدى المثقفين العرب، وبخاصة في بلاد الشام وتأثيرها في تفويض دعائم الحكم التركي، والتمهيد لنظام عربي جديد منذ نهاية القرن التاسع عشر(مصطفي الفقى، 1994، ص31).

وقد رأى (عابد الجابري) أن أهم انجازات الفكر القومي هو محافظة على القومية العربية ووحدة الأمة العربية، والبقاء على إسرائيل جسمًا معزولاً، محاصرًا لا مجال له حيويًا في المنطقة، جسمًا ليس أمامه إلا البحر، فهذا شيء مهم منذ عام 1948 إلى اليوم ووضع إسرائيل هو وضع جسم غريب محاصر لا متنفس له إلا عبر البحر وليس له أن يطير في الجو إلا على البحر، وفي اتجاه واحد فقط.(محمد عابد الجابري، 1995، ص8-9).

وفي هذا السياق يرى أحد الباحثين أن نشأةالأيديولوجية القومية وتطورها مر بأربع مراحل أساسية هي:

أن القومية العربية ولدت " كحركة فكرية في الأوساط الأدبية وفي أوساط الجمعيات السرية (مثل الجمعية التي نشأت في بيروت عام 1875م والتي كانت تتألف من خمسة شباب وكانوا جميعًا من النصارى إلا أنهم أدركوا ضرورة إشراك المسلمين والدروز معهم) بل أن المصادر الحقيقية للتاريخ العربي تجزم أن القومية العربية ولدت ونشأت يوم مولد الإسلام، فشعور العرب بقوميتهم لم يضعف يومًا طوال تاريخهم المديد وذلك بفضل رابطتين تعتبران بصورة عامة، من أقوى الروابط التي تربط أفراد الأمة في قومية واحدة، أعنى اللغة والدين، فقد ظل العرب

يشعرون أنهم عرب وقوميين لأنهم يؤمنون بدين واحد وهو الإسلام ولغة واحدة وهي اللغة العربية، وقد برهنت الروابط الحضارية الفكرية إلى جانب الرابطة الروحية الدينية عند العرب المسلمين على أنها أقوى من العوامل الجغرافية.

المرحلة الثانية التي انطلقت من قيام الثورة العربية الكبرى عام 1916م بقيادة الشريف حسين والانفصال التام عن تركيا الفتاة وتأسيس دولة عربية مستقلة ذات سيادة على غرار الدولة الغربية.

والجدير بالذكر هنا أن يقظة العرب المثقفين الواعيين لم تكن يقظة " العروبة" فيهم حيث أن عروبة العرب لم تقع يومًا في سبات، وإنما كانت اليقظة توقاً لتقرير المصير ولنيل الاستقلال السياسي. فضلاً عن النهوض لحماية الإسلام ولاستعادة أمجاده الماضية. وكان الرعيل الأول من زعماء القومية العربية – لا سيما الشريف حسين- كانوا في أثناء الحرب العالمية الأولى يتصورون قيام دولة عربية على أنقاض الدولة العثمانية بعد انهيارها ويكون على رأسها ملك عربي مسلم وتقوم على دعائم الإسلام، وجمع كلمة العرب وتوحيدهم في أمة واحدة.

المرحلة الثالثة وهي المرحلة التي تلت الحرب العالمية الأولى في نشوء القومية العربية وتطورها، وهي فترة تتميز باليأس والقنوط وخيبة الأمل التي علقها زعماء العرب على الوعود التي قطعها الغرب على نفسه بأن يمنحهم الاستقلال وهي وعود غير حقيقية وبالتالي فعقد العرب الثقة في السياسات التي كانت تتبعها دول الغرب في منطقة الشرق الأدنى مما أدى إلى العداء السافر، واندلاع الثورات المتعاقبة ضد هذه السياسة.

المرحلة الرابعة وهي التي تلت الحرب العالمية الثانية عندما ظهرت بوادر إجراءات علمانية في بعض الدول العربية إلى جانب تطورات إقليمية، وبعدها راحت جذور الإقليمية تتأصل وتترسخ في دول عربية أخري، فضلاً عن أن بعض هذه الدول أصبحت تتبع أنظمة اشتراكية في سياستها الاقتصادية ثم الحصول على الاستقلال السياسي، والسيادة التامة وقيام الدولة بدوائرها الإدارية المختلفة كل هذه العوامل قوت روح القومية في كل بلد عربي، ولقد طرح الفكر القومي أسلوباً للعمل يمكن أن نطلق عليه "الطريق الثالث"(1)؛ الذي يعتبر اللحاق بالغرب أمراً لا مفر منه، إلا أنه يقدم نفسه كحل وسط ما بين الطروحات الليبرالية التي تعتبر الرأسمالي مساراً أساسياً للتاريخ وما بين الطروحات السلفية التي تعدل من طبيعة الرأسمالي نفسه في إطار خصوصية الدين الإسلامي؛ وهذه الوسطية الانتقائية ظلت خياراً نظرياً للفكر القومي المعاصر مما جعلها الأقوى والأقدر علي الاستقطاب في فترة الاستقلال الأولي وتقبل المفاهيم الحديثة للتنمية كالتقدم، التنمية والحداثة(فهيمة شرف الدين، 1990، ص77- 79).

لكن الذي لا شك فيه أن المسئولية القومية لبلاد الشام والدور التبشيرى بالعروبة الذي حمل الويته مثقفون ومفكرون وسياسيون في أرجائه المختلفة وهي أنهم عربيون بالطبيعة، وحدويون

(*)والطريق الثالث كما وصفه أنتوني جيدنز هو رؤية متكاملة يمكن أن يصنع بناءً نظريا متماسكاً يسعي إلى تحقيق التواؤم بين القيم التراثية التقدمي والتحديات الجديدة لعصر المعلومات، وتراكم الثروة والقوة المساواة أن الطريق الثالث لا يبدأ من فراغ باعتباره خلقاً جديداً وإنما بوصفه تجديداً للديمقراطية الاجتماعية وتحقيق تكافؤ الفرص أمام جميع المواطنين(أنتوني جيدنز، 2010، ص8).

بالفطرة، ولذلك لم يكن من قبيل المصادفة أن تزدحم الساحة السياسية على أرض الشام منذ مطلع القرن العشرين بعشرات الأحزاب السياسية القومية والتنظيمات الشعبية العاملة في حقل الوحدة، الساعية إليها، ورغم اختلاف توجهاتها النهائية إلا أن النزعة القومية كانت بالنسبة لها هي المحو، والركيزة ونقطة الانطلاق وكانت أهم الأحزاب القومية هما الحزب السوري القومي، وحزب البعث العربي الاشتراكي في سوريا والعراق، وقد عبر الحزب السوري القومي بشكل مباشر عن قومية سوريا في إطار قومية أشمل وأكبر تحتوى العرب جميعًا فلقد أوضح " انطون سعادة" مؤسس هذا الحزب، عن هذا الاتجاه قائلاً " فنحن حين نقول (العالم العربي) نعنى هذا العالم الذي يتكلم اللسان العربي ونحن منه، وهذا التفسير يوضح كيف أن سوريا يمكن أن تكون إحدى الأمم العربية وتبقى أمة متميزة بمجتمعها، وتركيبها والاثني، ونفسياتها، وثقافتها، ونظرتها إلى الحياة، والكون والفن(زين نور الدين زين، 1972، ص136- 141)

ونلاحظ أن فكر الحزب القومي السوري الذي ردت إليه نظم سياسية عربية بعض الاعتبار، إنما يمثل مرحلة متقدمة على طريق تطور الفكرة القومية في الوطن العربي؛ وبالتالي فإن التقييم الموضوعي لفكر الحزب السوري القومي يمثل مرحلة بذاتها، تعطى منطقة الشام مفهومًا سياسيًا تعبر عنه بدول الهلال الخصيب في سوريا الكبرى(مصطفي الفقى، تجديد الفكر القومي، 1994، ص32-35)

أما حزب " البعث العربي الاشتراكي" يشكل – الذي نشأ تعبيرًا عن مرحلة توارى فيها الوجود التركي من المنطقة واتجهت فيها سوريا- منبع الفكر القومي ومصدر الحركات العروبية نحو الاستقلال متطلعة لممارسة دور مؤثر في السياسات الإقليمية، وقد استند فكر الحزب على أسس داخلية وخارجية، وخضع لمؤثرات فكرية وعملية، كما نجح في الوصول إلى مكونات المؤسسة العسكرية، ومارس السياسة على مستوى النظرية والشارع في وقت واحد، وها هو" ميشيل عفلق" فيلسوف الحزب الشهير يوضح الدور العربي لسوريا في الإطار القومي الذي يؤمن به حزبه، ما دام لنا هذا الشعار (أمة عربية واحدة- ذات رسالة خالة) فإننا لن نخشى أن ينسينا الجلاء عن سوريا واجبنا نحو أقطارنا العربية الأخرى التي لم تتحرر بعد في المشرق والمغرب أن شعار البعث العربي ليس ألفاظاً فارغة مرصوفة بل حقيقة راهنة حية، فالإيمان بوحدة الأمة العربية في حاضرها وماضيها هو الذي أتاح لسوريا أن تستقل وأن تجلى الأجنبي عن أراضيها.

وعلى هذا فإن حزب البعث العربي الاشتراكي الذي اكتمل بناؤه السياسي وهيكله التنظيمي في مطلع الخمسينيات من القرن العشرين بالاندماج المعروف بين حزب البعث العربي والحزب العربي الاشتراكي، ولذا يرى – مصطفي الفقى- أن هذا الحزب قد تجاوز تأثيره في الحركة القومية، والسياسية العربية، حدود الحجم المعروف لشعبيته، بوصول جناحيه إلى السلطة في سوريا والعراق وهو أمر لم يتحقق لحزب سياسي ذي توجه قيمي، في المنطقة العربية كلها، ومهما اختلفت الآراء حول تقييم الحزب فكرًا وممارسة، إلا أن الخلاف لا يثور إطلاقا حول أهمية دوره وشدة تأثيره القومي على المستوى العربي(مصطفي الفقى، 1994، ص36-38).

وهكذا يتضح أن الفكر العربي القومي الذي نميزه عن الفكر العربي عمومًا قد ولد في أحضان الشام الكبير عندما انطلقت الفكرة القومية العربية من الرواد الأوائل في بلادهم أو في المهجر، بل

لقد أسهم المسيحيون العرب بدور كبير في بلورة ذلك الفكر القومي، وتأكيد وجوده وتلك علامة صحية في تاريخنا إلا أننا لم نحسن استثماراها والبناء عليها ودخلنا بعد ذلك في سراديب ضيقة من الخصوصية القطرية والدهاليز المظلمة للتبعية مع غياب الرؤية وجزئية النظرة(مصطفي الفقى، 2007، ص68).

لكن الفكر القومي في أكبر دولة عربية وهي مصر لم يكن موضع رعاية واهتمام كافية، حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين، بل نظر إليه كتاب التغريب المصريين ومفكروه نظرة دونية حيث تطلعت أبصارهم عبر البحر المتوسط إلى دول جنوب أوربا وحاولوا ربط الثقافة المصرية بثقافات اليونان والرومان على حساب التأثير العربي في مصر الإسلامية، ولعل كتابات طه حسين، وأحمد لطفي السيد، وسلامة موسى، وتوفيق الحكيم كانت تتحرك كلها في إطار الخصوصية المصرية ولا تعير اهتماماً يذكر للفضاء العربي الذي تحتل مصر قلبه، ولم تتعرف مصر على هويتها العربية من منظور سياسي إلا بعد ثورة يوليو 1952م ووصول قيادة عبد الناصر القومية إلى الحكم، وإن كان بعض المفكرين يرون أن المصريين يدركون غالبًا الارتباط الوثيق بين إسلامهم وعروبتهم، فإذا سُئل المصري عن هويته، يقول أنه مصري مسلم عربي، ولا شك أن هذا الترتيب في مسار الهوية يعكس بالدرجة الأولى إحساسا بأن العروبة بعد إسلامي على عكس ما يراه الشوام من أن الإسلام بعد عروبي لأنهم يركزون بالدرجة الأولى على عامل اللغة والثقافة(مصطفي الفقى، 1994، ص48).

وفي ذلك يقرر " ساطع الحصري" أن العناصر الأساسية في تكوين القومية هي وحدة اللغة ووحدة التاريخ، فاللغة بمثابة حياة الأمة، والتاريخ بمثابة شعورها، وما ينتج عن ذلك من مشاركة في المشاعر والآلام والآمال ويستطرد الحصري قائلاً: إن الأوان ليدرك الناطقون بالضاد أنهم أبناء أمة واحدة على الرغم من تعدد دولهم في الحالة الراهنة، وإن يعملوا على تكوين دولة موحدة ليصبحوا أقوياء من جميع الوجوه، الثقافية، والاقتصادية والعسكرية، والسياسية(أبو خلدون ساطع الحصري، 1985، ص95).

والجدير بالذكر هنا أن المضمون القومي للبعد العربي لمصر، لم يتبلور بشكله الحالي إلا على يد " جمال عبد الناصر" الذي استبدل بوحدة " وادى النيل" اتجاهًا عروبيًا شاملاً جعله صاحب النداءات القوية على طريق الفكر القومي منذ منتصف القرن العشرين، ولعل ذلك قد فتح شهية الشوام تجاه فكر عبد الناصر، وجعل منهم سنده الشعبي في حركته القومية رغم مراحل الاقتراب منه أو الابتعاد عنه، حتى أن أحد منظري البعث (منيف الرزاز) قد عبر عن ذلك التحول بحديثه عن " أولئك الذين يستغربون كيف انقلبت مصر من تلك الدولة التي كانت تتمسح بالعروبة تمسحًا خفيفًا، وهي لا تدرك لها مضى ولا تقيم وزنًا إلى تلك الدولة التي أصبحت تقود العروبة، وتقود حركة الوحدة كما لم تفعل دولة عربية من قبل" كما يقول ساطع الحصري "أن مصر تقع في موقع القلب من جسم العالم العربي فيجب عليها – والحالة هذه- أن تسير على سياسة عربية فتسعى إلى توحيد العرب بصورة فعلية"(مصطفي الفقى، 1994، ص48-49).

كما لعبت بعض الظروف الصعبة التي مرت بها الأمة العربية وخاصة الهزائم المتعاقبة من عام 1948م حتى عام 1967م – كما يقول سمير أمين- إلى نشوء حركة القومية العربية

وتطورها (مثل حركة القوميين بين المثقفين المجتمعين في بيروت من فلسطينيين ولبنانيين وسوريين وأخريين، وكان شعار الوحدة العربية أولاً كان ردًا طبيعيًا وتقارب الحركة مع الناصريين والبعثيين خاصة في الفترة من 1958م – حتى 1961م(سمير أمين، 1988، ص104).

وإذا أردنا أن نجرى مقارنة بين الحركة البعثية والناصرية فإننا نلاحظ أن كل منهما أكدت على فكرة الاشتراكية العربية، والقومية العربية، لكن الخلفيات الثقافية والسياسية والاجتماعية التي انطلقت منها كل من الحركة البعثية والناصرية جعلتهما يختلفان في تصوراتهما النظرية، خاصة فيما يتعلق بعلاقة الاشتراكية بالدين، فالبعثية مثلاً لم تعارض الدين في حد ذاته لكنها ركزت أكثر على الاشتراكية كعامل حاسم في الوحدة العربية ومن اجل تحقيق هذا الهدف دعت إلى التغيير في القيم، وفي المقابل اعتبرت الناصرية الإسلام كعنصر أساسي في ايديولوجياتها، بحيث لجأت الناصرية إلى الدين في التبشير باشتراكياتها العربية من جهة وتبرير سياسة النظام من جهة ثانية. فقال عن اشتراكيته أنها تؤمن بالله ورسله وبالقيم الدينية والاخلاقية بحيث أن عبد الناصر لم يفصل الدين عن السياسة بل اعتبره جزءًا من ايديولوجيته موضحًا أن حياة الناس تحكمها القوى الروحية والمادية وأنه لا مجال للفصل بينهما وانطلاقًا من هذا التصور استعمل عبد الناصر المفاهيم الإسلامية للمساواة والعدالة الاجتماعية والأخوة لتبرير ما أسماه بالاشتراكية وتطبيقاتها في الواقع(Stephens, R.,1971, p99-100).

والجدير بالذكر هنا أن الأيديولوجيا الناصرية القومية قد أثرت على تدعيم الفكر القومي وترسيخ اركانه وقد أكد ذلك أمين عام حزب الاتحاد الاشتراكي العربي في سوريا قائلاً " إن حزب الاتحاد الاشتراكي العربي في سوريا هو الابن الشرعي للتجربة الناصرية وبالتالي فأن تراث جمال عبد الناصر الفكري والسياسي يبقى دائمًا المصدر الذي يستلهم منه الحزب مبادئه ومنطلقاته الفكرية ومواقفه وان كان هذا التراث الفكري والسياسي لعبد الناصر يظل قائلاً للاجتهاد الذي لا يتعصب ولا ينحرف أي أنه تراث قابل للاجتهاد في اطار التجربة ذاتها وليس خارج هذا الإطار(مصطفي الفقى، 1994، ص54-55).

الفكر القومي بين التقييم والتجديد:

لقد اتسم الفكر القومي العربي بالخصوصية عن فكر القوميات الأخرى، فالمقارنة توضح على سبيل المثال أن الدول التي استعادت وجودها بعد سقوط الاتحاد السوفيتي السابق والانظمة الشيوعية في دول ما كان يسمى بالكتلة الشرقية عندما كان غطاء الايديولوجية الماركسية يخفي تحته القوميات الحبيسة والمشاعر المكتومة والروح الخامدة فالفكرة القومية في تلك الدول أعيد ميلادها على أنقاض الكيانات الكبيرة، أما القومية العربية فهي تسعى في اتجاه عكسي لأنها تتجه إلى وحدة الكيان وجمع الشتات وتوحيد الأمة.

كما أن الأصل في الفكر القومي أنه لا يقع ضحية بين توجهات رأسمالية أو افكار اشتراكية، فالقومية تعبير عن هوية الأمة وليس عن طبيعة النظم الحاكمة ومن ثم فأن المواجهة التي شهدها الوطن العربي بين ما كان يسمى بالأنظمة التقليدية الرجعية والأنظمة الثورية التقدمية في فترتي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين هي تعبير عن روح متخبطة خلطت بين الشعوب والنظم الحاكمة وبين الافكار والقيم وبين القومية والايديولوجية.

ولذا فقد واجه الفكر القومي مأزقًا حقيقيًا كاد يحكم عليه بالعزلة ويحيله إلى إطار نظري جاف لا يلبى مطالب الجماهير ولا يستجيب لروح العصر وبالتالي فالفكر القومي لا يعبر عن قوالب جامدة أو أفكار محنطة أو شعارات صماء ولكنه تعبير عن المصلحة العربية المشتركة، فهو لا ينكر الخصوصية القطرية، كما يحترم الاقليات العرقية والدينية ويركز على الجوانب الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، ولا يظل حكرًا على الجوانب السياسية وحدها، ومن هنا يجب أن يستوعب الفكر القومي المتجدد لكافة التطورات التي استجدت على الساحتين الدولية والاقليمية، فالتطور سنة الحياة والتغيير جزء من فلسفة الوجود(مصطفي الفقى، 2007، ص69-70).

وفي هذا السياق يرى بعض الباحثين أن الانفصال بين الفكر والسياسة في الحركات القومية العربية أدى إلى تأزم واقع القومية العربية وانهيارها مما أدى إلى بعض المثالب التي أثرت على هذه الحركة القومية وهي:

غياب إطار نظري: انطلقت حركة القومية العربية من بث الشعور بالذات وبالتعلق بالهوية العربية وتنمية الوعى، ولقد عرف العرب لحظات مد قوى كما عرفوا لحظات انكسار تاريخي، وإن حالات المد والانحصار كانت بطبيعتها حركة أمة لكن في واقع الأمر أن حزب البعث والحركة الناصرية وهما أكبر منابع القومية قد واجها نوعًا من الشيخوخة المبكرة والترهل السياسي الذي بلغ قمته بمأساة الهزيمة العربية في يونيو 1967م حيث اعتمد التنظيمان معًا على أسلوب الاستمرار في الحكم واستمرار السلطة وهو ما يعبر عنه الدارسون لهذه الحقبة بأزمة البعث وجمود الناصرية. (مصطفي الفقى، 1994، ص55).

غياب الديمقراطية: حيث كان هناك خطاب سياسي ممتد على صعيد معظم الدول العربية والحركات السياسية الموجودة بتغيب الديمقراطية، وكان هناك فئة من المسئولين والحزبيين الذين يحملون قناعات عميقة ومتجذرة ضد ممارسات الديمقراطية ويعتبرونها نوعًا من الضعف وأن لا شيء غير السيف يستطيع حل مشاكل البلاد لدرجة أن أصبح الكلام عن الديمقراطية وكأنه نوع من الترف الفكري بل والانسياق وراء المجتمعات الأوربية العربية والأمريكية.

غياب المرونة في التعامل مع متطلبات المجتمع: حيث تكمن الأزمة السياسية التي جابهت القومية العربية في عجزها عن ترجمة الشعارات إلى برنامج سياسي ناجح وتحويل المشروع القومي من فكر ريادي إلى بيروقراطية الدولة، فبدلاً من التعامل من خلال الأجهزة الحزبية مع الحركات السياسية الأخرى، أصبحت العلاقات محصورة بالأجهزة الأمنية للدولة، وبدلاً من الانفتاح على حضارات العالم، اعتمدت الدولة على أجهزة الاعلام التي تغسل أذهان الناس بكثير من الفراغ وتعطيهم الفتات عما يدور حولهم من متغيرات دولية وإقليمية.

غياب الشفافية: كذلك من جوانب الأزمة الأساسية للتجربة القومية العربية عدم تمكنها من تشخيص مشكلاتها الذاتية بشكل موضوعي، وجريء، والتعامل مع هذه الأخطاء والنكسات من خلال الاعتراف العلني بالأخطاء ومحاسبة المسئولين عليه، وبالتالي فإن مأزق المشروع القومي في الفكر نفسه أي في عوائقه الذاتية التي حالت دون تحول المقولات إلى تجارب ممكنة تسهم في تشكيل عالم عربي أكثر توصلاً وتضامنًا بين دولة وشعوبه(صالح الفيلانى، 1999، ص321-322).

وقد لخص أحد الباحثين أزمة الخطاب العربي القومي على النظام العربي ذاته بحكم وحدة الفكر والممارسة في بروز عدد من المشكلات المحورية التي صيغت في شكل تناقضات: المفهوم القومي في

مواجهة المفهوم الديني، ويقصد به الاتجاه العربي في مواجهة الاتجاه الإسلامي، والمفهوم القومي في مواجهة المفهوم الإقليمي، ويقصد به التناقض بين النظام العربي والنظام الشرق أوسطى، والمفهوم القومي في مواجهة المفهوم المحلى ويقصد بالمحلى هنا التجمعات العربية الوسيطة (كمجلس التعاون الخليجي ومجلس الاتحاد المغاربي) والمفهوم القومي في مواجهة المفهوم السياسي من كل هذه الجدليات الأربع أثبتت الممارسة أن جدلية القومي في مواجهة المحلى هي الجدلية الأساسية التي تفعل فعلها في الوقت الراهن على حساب الجدليات الأخرى(السيد يسين، 2011، ص306- 307).

ومع ذلك ظل الخطاب القومي الرسمي يدور في فلك الشعار الأساسي له الوحدة، الحرية، الاشتراكية، دون أن يكون لهذا الشعار دوراً فعال في الحياة السياسية الراهنة والسؤال الذي يطرح نفسه هل يستطيع التيار القومي الرد على التحديات المعاصرة؟ وما هي آلياته في الرد على ذلك؟

ثالثًا: التيار الأيديولوجي الليبرالي:

والليبرالية Liberalism كمصطلح سياسي قد صار مستقرًا خلال الربع الأول من القرن التاسع عشر رغم أنه يرجع إلى تقليد سياسي كان يمثله جون لوك وهو يشير إلى حركات أو أحزاب سياسية تدعو للحرية في إطار التصور الفردي، فهي تدعو بالتحديد إلى إقامة أنظمة دستورية تضمن لرعاياها بطريقة شرعية مختلف الحقوق والحريات مثل سلامة الشخص والممتلكات (لا حرمان من الحياة، أو الحرية أو الملكية دون قانون) وحرية الرأي والتجمعات والصحافة وغيرها(ميشيل مان، 1994، ص391).

وقد صاحب هذا المفهوم ميلاد وتطور المجتمع الرأسمالي الحديث، وحول الفكر الليبرالي يقول "حليم بركات" في كتابه المجتمع العربي المعاصر أنه مع انهيار الخلافة العثمانية ظهر في البلاد العربية تيار إصلاحي ليبرالي تمكن من أن يفرض نفسه في لبنان وتونس، ويساهم في عمليات التحديث في مصر وسورية والعراق والمغرب والسودان والاردن، وفي غيرها من الدول العربية الأخرى ولكن بدرجة أقل، وقد أكد التيار الليبرالي على الديموقراطية البرلمانية والدستورية، وإنشاء الأحزاب والنقابات، وعلى مشاركة المثقفين والمهنيين في الحكم، وعلى الانفتاح على الغرب واتخاذه نموذجاً للتنمية، وعلى العلم والعقل، وتغيير الذهنية السائدة عن طريق التعليم وبشكل تدريجي، دون الاهتمام بتحول حقيقي في النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية(حليم بركات، 1985، ص286).

ويرى بعض الباحثين أن الركائز التي قامت عليها حركة التنوير الليبرالي في أوربا وكذا طبيعة الموضوعات التي كانت مطروحة على الساحة العربية فسوف يدرك بوضوح وجود العديد من أوجه الشبه بينهما وخاصة في النصف الأول من القرن العشرين، ويبدو ذلك واضحًا في اعتمادها بين الحركتين على ركيزتين أساسيتين هما العلمانية Secularism والعلمانية Scientism إذ ناقشت كلتا الحركتين العديد من الموضوعات العقل، الطبيعة، التقدم، الدين، المجتمع، التعليم، التربية، الاخلاق، الاقتصاد، الدولة).

وعليه فلا سيادة عند الليبراليين الغربيين إلا للعقل ولا قداسة إلا للعلم ولا حرية اجتماعية إلا بالمحافظة على حرية الافراد، ولا حرية سياسية إلا في تطبيق الديموقراطية ولا اصلاح للمجتمع إلا بتحرير المرأة من اغلال العبودية واستبداد الرجال ولا حكم إلا بالتفكير الذاتي الحر والخاضع للتجربة الشخصية ولا تقدم ولا رقى إلا بنظرة مستقبلية متفائلة ولا شك أن بعض أفكار معظم الليبراليين المصريين لم تخرج عن ذلك كثيرًا، محمد عبده وقاسم أمين، ولطفي السيد، وسلامة موسى، ومصطفي المراغي، ومصطفي عبد الرازق وغيرهم.

ونخلص من ذلك أن التيار الليبرالي المصري قد استمد قضاياه من المجتمع وحاول معالجتها بمنهج عقلي وأسلوب علمي متأثر في ذلك بمفكري حركة التجديد في القرن التاسع عشر في مصر من أمثال حسن العطار، ورفاعة الطهطاوي وعلى مبارك، وجمال الدين الافغاني(عصمت نصار، 2004، ص217-218).

وترتيباً على ذلك يمثل هذا التيار نشأة الفكر الليبرالي الذي كان يفتقد أن هناك إمكانية تطوير العقيدة في عبارات أكثر عصرية، أي أنهم رجالاً أمنوا بالإصلاح، كما فعل الشيخ محمد عبده واتباعه المناصرون لذلك الخط من التفكير كانوا يؤمنون بإمكان تعايش العصرية داخل الإطار الوطن، وكانوا يرون ضرورة مواءمة الأساليب العصرية بالمتطلبات المحلية، وبذلك يخلقون شيئًا مغايرًا لا هو مسيحي عربي ولا هو إسلامي شرقي بل مزج حكيم لعناصر أفضل في كليهما وبالتالي فانهم في اعتقادي هم الليبراليون الحقيقيون رغم أنه قد يمكن اعتبارهم حالمين إذ طرحوا رؤيا لمجتمع المستقبل، رأوه من داخل إطار حكومة علمانية وداخل إطار إسلام متطور وعصري، كان أكثر جاذبية، تلك الرؤية الليبرالية كانت له الغلبة حتى العقد الثاني من القرن العشرين، وقد مثل هذا الفكر أفضل تمثيل في شخص أحمد لطفي السيد الذي كان صاحب النظريات السياسية وفيلسوف الجيل ورسول الفكر الليبرالي الذي نقل بوضوح آمال جيله ومثله العليا ونضالاتهم في تحقيق هذا الفكر الليبرالي الحقيقي(عفاف لطفي السيد، 1980، ص328- 329).

وكان التساؤل الذي يطرح نفسه هنا كيف نعمل من أجل بدء انطلاقة جديدة، كيف نحافظ على شخصيتنا في عالم يسيطر عليه الآخر (الغربي)؟

وقد أوضح مفكرو التيار الليبرالي العصري أن تحقيق ذلك يأتي من خلال النصف الأول من القرن العشرين، وبالتالي فكان تقليد الغرب يتم في كافة المجالات من الثياب حتى الفلسفة، ومن الابجدية حتى المؤسسات السياسية، ومن العادات الغربية حتى الاقتصاد، إذ أنهم كانوا يؤكدون أن وقف منحنى الانحطاط سوى قطيعة حاسمة مع الماضي والانفتاح على الغرب لتثبيت النهضة بكافة اركانها(أنور عبد الملك، 1981، ص36).

وفي إطار ذلك فقد ظهر في مصر مجموعة من الأحزاب السياسية ذات الطابع الليبرالي، لكنها في نفس الوقت كانت ضد الغرب سياسيًا ومن هذه الاحزاب الحزب الوطني الأهلي الذي نشأ عام 1879م، وقد قاوم هذا الحزب كل المحاولات التي كانت تهدف إلى اخضاع مصر من قبل الغرب، وطالب بحكم الشورى، واطلاق عنان الحريات للمصريين، ووحدة الأقباط والمسلمين في إطار الوطنية، وفي نفس الفترة ظهر حزب مصر القناه الذي كان أغلب مؤسسيه من المثقفين قاموا بنشر أفكاره في مجموعة من الصحف مطالبًا بفصل السلطات الحكومية والمساواة أمام القانون، وحرية الصحافة، وفي عام 1919م تم إنشاء حزب الوفد كحزب يعمل على تحقيق الاستقلال الوطني، وبناء الديموقراطية، وإصلاحالتعليم وتحسين أحوال المستضعفين في المجتمع(حليم بركات، 1985، ص288)، وقد سيطرت على حزب الوفد الأفكار الليبرالية الوطنية منذ نشأته من خلال تأكيده على الوحدة الوطنية بين المسلمين والمسحيين، وضرورة اقامة حكومة دستورية واحترام حقوق الأفراد وحرية المرأة والنهوض بالصناعة الوطنية، وبالتالي تميز حزب الوفد في حركته الوطنية بخاصيتين تميزانه على القوة السياسية الأخرى آنذاك وهما:

-كان الوفد أكثر تمثيلاً للأمة المصرية بالمقارنة بالحركات الوطنية المبكرة التي كانت قائمة قبل ظهور الوفد مثل حزب الأمة والحزب الوطني.

-كما كان الوفد متميزًا في نشأت جذوره من صيحات الجماهير في مارس وابريل 1919م ويعتبر الوفد نموذجًا برلمانيًا للتنظيم ويمثل قيمة ممتازة، وله شعبية تتميز بالعمومية وديموقراطية ليبرالية في الاساس الاجتماعي والأيديولوجي(طه نجم، علم اجتماع المعرفة، 2009، ص262-263).

وقد خرج من رحم حزب الوفد حزبًا سياسيًا جديدًا سمى بحزب الاحرار الدستوريين وهو حزب له خلفية ايديولوجية ليبرالية أيضًا وقد اهتمت الفئات الاجتماعية المكونة لأيديولوجيته بمفهوم مصر بوصفها وطنية ومجردة من أي تعقيب للإسلام ومؤكدة على مبادئ الليبرالية المتمثلة في الاهتمام بحقوق الأمة، كما اهتم بالقضايا السياسية المصرية وبخاصة الاستقلال السياسي الحقيقي، وحرية الأفراد، وإقامة حياة دستورية، وأهمية حماية الصناعة المصرية وتنميتها(أحمد زكريا الشلق، 1982، ص47).

لكن التباين الليبرالي الذي احتل مكان الصدارة في النصف الأول من القرن العشرين- كما يقول سمير أمين – رضى بالازدواجية الثقافية حيث اتجهت نحو الغرب دون تحفظ في الوقت نفسه انه احتقر التراث إذا لم يكن تمسكه بالإسلام اكثر من اقرار باللسان، وفي هذا أنجز هذا التيار أجزاء متجزئة من التحديث المطلوب في عدد من المجالات مثل تحديث الشريعة والسياسة والتعليم ولكن فشل الليبرالية في ميدان التحرر الوطني وتحقيق التنمية الاقتصادية قد خلق الظروف المواتية والمناسبة التي فتحت السبيل للناصرية وتحقيق خطوات واسعة إلى الأمام(سمير أمين، 1988، ص246).

غير أن بعض الباحثين يؤكدون أن للتيار الليبرالي عديد من الانجازات الهامة الايجابية على الحياة المصرية ولعل أبرز هذه الايجابيات ما يلي:

-تحرير المرأة وتعليمها كما يعد أول مشاركة تقدمية من جانب الحركة الوطنية لتاريخ المرأة الاجتماعي في مصر، لأنه لا يمكن لبلد أن يتقدم ونصف سكانه لا يزالون في ركود فكرى.

-الاهتمام بنشر تعليم عام أفضل والنظر إلى التعليم على أنه دواء لكل داء ومن ثم استمرار التدفق على التعليم مستمرًا دون توقف حتى صار التعليم الثانوي إجباريًا والإقرار بمجانية التعليم ما قبل الجامعي.

-الاهتمام بتنمية الصناعة من خلال إنشاء طلعت حرب وشركائه لبنك مصر وفروعه مما ساهم في إنشاء صناعات جديدة في مصر أظهرت برجوازية صغيرة وطنية(عفاف لطفي السيد، 1980، ص295-307).

وفي هذا السياق يمكن القول:إن الأحزاب الليبرالية في المغرب والمشرق انشغلت بمسألة التحرر الوطني والقومي، وببعض الاصلاحات الجزئية دون أن تتمكن من التحول إلى حركات شعبية تكافح في سبيل دفع حركة الثورة داخل المجتمع العربي. وهنا يوضح – حليم بركات- أن الاحزاب الليبرالية اتخذت من مفهوم الاصلاح الليبرالي الغربي المرتكز على قضية التحديث Modernization نموذجًا تنمويًا من خلال الطرق التالية:

-تبنى النظام الرأسمالي والانفتاح على العالم الغربي.

-التحرر من القيم العربية التقليدية، وتبنى قيم غربية بديلة فتحل" حضارة العقل" مكان " حضارة القلب" والموضوعية محل العاطفة، وقيم المستقبل محل القيم الماضوية وقيم السيطرة على الواقع بدل القيم القدرية، والإيمان بالثقافة العلمية مكان الثقافة الغيبية، وقيم الاعتماد على النفس بدلاً من قيم الاتكالية والسلبية.

-تعزيز أساليب التربية والتنشئة التي تهدف إلى بناء شخصية طموحة مستقلة متفتحة الذهن تنمى العقلية النقدية التحليلية بدلاً من العقلية التلقينية والسطحية.

-بناء وتأسيس المؤسسات والهيئات الاقتصادية والاجتماعية الجديد بروح عصرية متطورة(حليم بركات، 1985، ص454).

ومع ذلك لم يستطع الفكر الليبرالي أن يقدم نفسه مشروعاً متميزاً قابلاً للتحقق في ظل الاختلاف التاريخي بين المجتمعات العربية والغربية الذي جعل من المنطقة العربية منطقة المزيد من الاندماج في النظام العالمي الرأسمالي، والخضوع لطموحات توسعه.

رابعًا: التيار الأيديولوجي الاشتراكي (اليساري):

ترجع البدايات الأولى للتيار الاشتراكي للمرة الأولى في النصف الأول من القرن العشرين في أعقاب الحرب الأولى، في ظل ما نتج عن الحرب العالمية الأولى من قيام أول دولة شيوعية في العالم وهي الاتحاد السوفيتي سابقًا على شكل تنظيمات سرية تنتمى إلى الفكر الماركسي وتؤمن بالثورة الشيوعية العمالية وجمعها وجدت أن التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في العالم العربي ومصر يتجه إلى اقامة ديموقراطية مزيفة واعطاء حريات شكلية للجماهير، في الوقت الذي تتجمع كل قوى الاستغلال والقهر لكبت ومصادرة الحقوق المشروعة للطبقة العاملة، التي لم تكن تشكلت بصورة واضحة، ولهذا أخذت تنشر فكرها سرًا، وتحاول إثارة الوعى والتبشير بثورة الخلاص من الحكم الرجعى والاستغلال البرجوازي والرأسمالي(مريم أحمد مصطفي، 1989، ص222- 223).

ويمثل التيار الاشتراكي جزءا من النسق الفكري الأكبر الذي يؤكد على العلم أو العلمانية، وقد بدأت الدعوة إلى الاشتراكية في مصر على يد بعض المفكرين مثل شبلي شميل، وسلامة موسى، ووجدت أفكارهم صدى لدى الطبقة العمالية التي ظهرت بصورة أقوى بعد الحرب العالمية الثانية، وقد أوضح شميل كلمة الاشتراكية Socialism بأنها مستمدة من كلمة مجتمع وهي مستمدة من كلمة عمران، وكعقيدة فإن الاشتراكية لم تدع إلى المساواة المطلقة بل مشاركة عادلة في الثروة، أما سلامة موسى فقد أكد أنه مالم يكن الشخص ماركسيًا فإنه لا يستطيع أن يفهم قضايا الأخلاق وعلم الاجتماع وعلم النفس بطريقة موضوعية، وهو في هذا الرأي قد تأثر تأثرًا واضحًا بشمولية منهج ماركس في تفسيره لبناء ونظم المجتمع(مريم أحمد مصطفي، 1989، ص124-127).

ولذلك فهم يجدون في الماركسية إمكانية للمناورة الفعالة وللاستجابة المفيدة لمقتضيات العمل مع الإمبريالية العالمية المهيمنة. علاوة على قدرة الماركسية على تزويد المجتمعات النامية بأغنى وآخر نظرية ممكنة عن طريق البنائية الوراثية التي وصفها لوسيانجولدمان بصورة مفصلة لدراسة الواقع الخصوصي للوحدة القومية كبناء في إطار منظور دينامي معتمدًا على مبدأ الخصوصية التاريخية(أنور عبد الملك، 1991، ص107).

وفي هذا السياق يرى حليم بركات أن الحركات الوطنية العربية التقدمية تبنت المفاهيم الاشتراكية تدريجيًا، بحيث أصبحت جزءًا من ايديولوجياتها فترسخت قناعاتها بضرورة الغاء التباين الطبقي الهيراركى

الصارم في معظم الدول العربية، وتضييق الفجوة العميقة بين الاقلية المؤثرة والجشعة والاغلبية الساحقة من المحرومين والفقراء، وبالتالي التحرر من التطلعات البرجوازية والنزعات الاستهلاكية الغربية.

وعلى هذا فقد أصبحت الحركة الوطنية أكثر اهتمامًا بالاشتراكية وتبنت الكثير من مبادئها وشعاراتها، لأنها أدركت أن هناك ارتباطًا بين القهر القومي، والقهر الاجتماعي، وبين التحرر الوطني والتحرر من الفقر، من هنا كانت الدعوة لثورة اجتماعية سياسية(حليم بركات، 1985، ص124)، لكن تحقيق هذه الثورة كما يقول – سمير أمين – في العالم العربي تتطلب القطيعة مع النظام الرأسمالي العالمي والسلطة الشعبية، فليس هناك انتقال للاشتراكية دون الانفصال عن النظام الرأسمالي العالمي، والتخلي عن نماذج الاستهلاك العربية- وعلى الاقل جزئيًا – عن التقنيات الغربية، علاوة على التعاون المتبادل بين الدول العربية مع الاحترام الفردية القطرية، فهذا الطريق هو الوحيد لتحقيق وحدة عربية واشتراكية شعبية(سمير أمين، 1988، ص176- 178).

وقد وصلت الاشتراكية العربية إلى الحكم في سوريا ومصر والعراق والجزائر وليبيا وغيرها عن طريق الانقلابات العسكرية التي الغت الطبقة الاقطاعية والبرجوازية التقليدية الكبرى، خلال أقل من ربع قرن ابتداء من عام 1949م حتى عام 1970م حيث نجح أكثر من 35 انقلابًا عسكريًا في الدول العربية، واصبحت غالبية الدول العربية تحكم من خلال العسكريون.

وحاولت الأنظمة العسكرية أن توطد أركانها وتثبت شرعيتها عن طريق رفع شعارات الوحدة العربية وتحرير فلسطين وتحرير البلاد العربية من الاستعمار، كما رفعت شعارات الاصلاح الزراعي وتحقيق العدالة الاجتماعية ونشر التعليم والغاء الاقطاع، وتحسين علاقاتها مع الدول الاشتراكية، كما اتبعت سياسة الحياد الإيجابي وعدم الانحياز وعززت علاقاتها مع دول العالم الثالث(حليم بركات، 1985، ص291- 292).

وبالتالي فقد سار التحول نحو الاشتراكية يسير آمنًا في معظم الدول العربية ففي منتصف الستينيات اتضح أن أكثر الاقطار العربية أهمية، مصر وسوريا والعراق والجزائر والتي يبلغ عدد سكانها (85%) من مجموع الدول العربية، وتمتلك غالبية الموارد الاستراتيجية والطبيعية في المنطقة ملتزمة – كما يقول هشام شرابى- بالمسار الاشتراكي والحياد الإيجابي، بل دفع هذا الوضع باعتبار الاقطار العربية الاشتراكية من منظور سوفياتي أعظم من كوبا وفينتام بالنسبة إلى مستقبل العالم العربي، علاوة على ذلك فقد أشار كل من سولو دوفنيكوف، وبوغوسلوفسكى في مطلع السبعينيات، إلى انجازات عبد الناصر دليل ساطع على صحة آراء لينين في التحول الاشتراكي في آسيا وافريقيا: تحتل مصر مكانة فريدة بين البلدان النامية في الشرق التي بدأت مسيرة تقدمها الإنمائي، وتبنت إقامة مجتمع اشتراكي، على أن الغاية القصوى لكافة التحولات العميقة في بنية النصر الذي انجزته القوى الثورية الوطنية بقيادة عبد الناصر عام 1952م، أرخ بداية ثورة في وجه الاستعمار والاقطاع، وكتب لهذه الثورة أن تترك اثرًا بالغًا على كافة مرافق حياة هذا البلد العربي(هشام شرابى، 1993، ص150).

وبالرغم من ذلك فإن المشروع الاشتراكي الذي تبنته الانقلابات العسكرية وبادرت بتطبيقه البرجوازية الصغيرة " الثورة" التي تسلمت مقاليد الحكم فشلت في تحقيق هذا التحول الاشتراكي، فالقيادة العقائدية المتذبذبة غير مؤهلة لأحداث تحول اجتماعي جذري، حيث ظلت الجماهير مغتربة سياسيًا، ومحافظة اجتماعيًا، وبدلاً من أن تتبنى هذه القيادة النظرية الماركسية فإنها صاغت لنفسها فهمها الأبوي المستحدث

للاشتراكية، ومن الطبيعي أن فهمها هذا لم يأخذ بمقولتي الطبقة والصراع الطبقي بل أقام مكانهما ايديولوجيا الوحدة القومية والتعايش المتجانس بين الطبقات في ظل زعامة خيرة تجسد كما يقول هشام شرابى الأبوية بأنماطها المختلفة التي تقوم على الولاء والطاعة والحكم المستبد، فما ان كانت نهاية الستينيات، ولم تتمكن هذه الانظمة من إنهاء حالة التبعية والغاء الفجوات بين الفقراء والاغنياء، بل اصبحت تتشكل من جماعات متمايزة اقتصاديًا وسياسيًا، فتوجد نخبة أقلية تمسك بمقادير الثروة ومقاليد الحكم، وتليها جماعة الطبقة الوسطى، ثم هناك قطاعات جماهير غفيرة وواسطة تشتمل على الفقراء والمعدومين والمستضعفين، وما ان حدثت هزيمة 1967م لتجرد هذه الانظمة من أية شرعية قد اكتسبتها خلال الفترات السابقة(هشام شرابى، 1993، ص153- 154).

والجدير بالذكر هنا أن التيارات الأيديولوجية الاشتراكية استمرت عندما تولى السادات الحكم وسمح بانفراجه وديموقراطية محدودة تمثلت في تشكيل المنابر السياسية، وقانون الاحزاب السياسية، ولذلك تم تأسيس حزب التجمع التقدمي الوحدوي عام 1976م لكى يعبر عن الاتجاه اليساري الاشتراكي، وضم في تكوينه الناصريين، والماركسيين، والمسلمين المثقفين والقوميين الوحدويين والديموقراطيين وتنطلق التوجهات الايديولوجية لحزب التجمع من قضايا الحريات السياسية عبر قرارات المؤتمر العام الأول للحزب في إبريل1980م حيث أعلن المؤتمر موقفه من القضية الديموقراطية التي تتلخص في اطلاق حرية تكوين الاحزاب السياسية لكافة القوى الوطنية، واطلاق حرية الصحف للأحزاب دون قيد أو شرط، وإلغاء كل صور العزل السياسي، وإلغاء كل الوسائل والقوانين المؤيدة لذلك كما أن حزب التجمع عمل ويعمل على تحرير الانسان المصري من كل الوان الاستغلال بما في ذلك استغلال الرأسمالية وقهر بيروقراطية الدولة، ودافع بثبات عن الملكية العامة وعن أهمية دور القطاع العام الرئيسي في قيادة عملية التنمية، وتمسك بدور ضروري للقطاع الخاص، ودور أساسي للملكية الخاصة، والتعاونية إلى جانب الملكية العامة، ويؤمن الحزب بأن بناء مجتمع اشتراكي يرتهن بقبول أغلبية الشعب للاشتراكية وتعبيرها عن ذلك في انتخابات حرة نزيهة، والايمان بالتعددية السياسية وحق كل القوى في تأسيس احزابها وبالتالي فليس هناك تناقضًا بين الاشتراكية والديمقراطية(حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، 1993، ص13- 15).

وصفوة القول: إن الاشتراكية العربية تتميز عن الاشتراكية العلمية ورفضها لمسألة الصراع الطبقي، وقبولها بالملكية الخاصة غير المستغلة، إضافة إلى عدم معاداتها للدين، كما هدفت الاشتراكية إلى إقامة مجتمع متحرر من استغلال الانسان لأخيه الانسان، وتحقيق العدالة الاجتماعية وتحويل الانتاج لمصلحة الشعب والمجتمع، وفي سبيل تحقيق ذلك عملت على التخلص من حكم البرجوازية التقليدية الكبرى، واستصلاح الأراضي، وتأميم الشركات، وتعزيز القطاع العام، لكن هذه الانجازات لم تكن كافية لإنهاء استغلال لأنسان للإنسان، وتحقيق العدالة الاجتماعية فلقد دعت الاشتراكية العربية لإنهاء الاستغلال ولكنها ابقت على الملكية الخاصة، وإقامة رأسمالية الدولة، وأعلنت تمسكها بمصالح الشعب ولكنها منعته من الاشتراك في تقرير مصيره، ومارست عليه – كما يقول هشام شرابى- سلطة أبوية تتخذ صفة جماهيرية لكنها لم تشتمل على العمال والفلاحين على وجه الدقة وفي هذا المجتمع الأبوي القائم على التجمع الجماهيري وليس الشعبي يغيب عنه التمايز الطبقي بشكل واضح أو وعى طبقي راسخ نتيجة هيمنة البرجوازية الصغيرة التي تنامت حجمًا وتعاظمت أهمية بحيث كان لها أن تحتل مكان الصدارة في الحياة الاجتماعية والسياسية، وتجد نزعة الأبوية المستحدثة اوضح تمثيل لها في البرجوازية الصغيرة، ففيها تتفاقم

كافة صور تناقضات الابوية المستحدثة: بين التقليد والحداثة، بين الدين والعلمانية، بين الرأسمالية والاشتراكية، بين الإنتاج والاستهلاك، ولا يجد أي من هذه التناقضات تصالحًا في هذه الثقافة التي تبدو أنها قادرة باستمرار على توليد ظروف تؤدى إلى النزاع وبالتالي أي الانهيار والضعف(هشام شرابي، 1993، ص147-148).

لذلك لم يستطع التيار الماركسي (اليساري) أن يقدم مشروعاً بديلاً قابلاً للتحقق في ظل العواصف السياسية والاجتماعية التي ضربت المنطقة العربية في الآونة الأخيرة.

خاتمة:

وهكذا يتضح من خلال عرض وتحليل أهم التيارات الأيديولوجية الفكرية في العالم العربي التي كان الهدف منها ليس وصف تفصيلي لمراحل تكوين الفكر الأيديولوجي بل الاكتفاء بإبراز أهم سماته العامة وتطوراته، حيث شهد المجتمع العربي المعاصر أربع تيارات أيديولوجية وهي التيار الأيديولوجي الإسلامي، والتيار القومي، والتيار الليبرالي، والتيار الاشتراكي، والمتبع لنشأة التيار الديني يلاحظ أنه كان منقسمًا في البداية إلى تيارين أساسيين الأول محافظ وهو الذي كان مرتبطًا بالخلافة العثمانية وكان يدعو إلى الإبقاء على نظام الخلافة الإسلامية، أما الأخر فهو تيار سلفي يدعو إلى العودة بالمجتمع العربي إلى أصول الدين الأولى، وقد أجمع هذين التيارين على أن سبب تخلف المسلمين يرجع إلى البعد عن تعاليم الدين الصحيح.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هل التيار الإسلامي الأصولي يستطيع من خلال وصوله إلى السلطة اليوم أن يحدث أي تغير أساسي في البنى الاجتماعية السياسية القائمة؟ من الأرجح في ظل الواقع الراهن أن التغيير الذي يحدث هو في الشكل والخطاب وليس في جوهر بنية النظام الأبوي نفسه.

أما الاتجاه القومي الذي ظهر كوليد لأوضاع عربية خاصة وليس فكرة مستوردة من الغرب ما ساهم به في حدوث بدايات نهضة حقيقية في بنية المجتمعات العربية إلا أن مأزق المشروع القومي كما يرى بعض الباحثين لا يرجع إلى نزعات قطرية أو أنظمة رجعية ولا مؤتمرات تحركها القوى الخارجية، وإنما يكمن في الفكر نفسه لأن الرؤية الثورية تجابه اليوم أزمة عميقة على صعيد الممارسة العملية وعلى صعيد العقيدة النظرية.

أما التيار الليبرالي والذي شدد على اتباع النهج الغربي والديمقراطية البرلمانية والدستورية وإنشاء الأحزاب والنقابات إلا أنه لم يهتم بتحويل النظام والبني الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بشكل حقيقي كما حدث بالنسبة لتطور الرأسمالية في أوربا الغربية. وبالتالي فالنموذج البرجوازي للديمقراطية البرلمانية، كنظام سياسي مترهل لا جذور له في واقع المجتمعات العربية.

وبالنسبة للتيار الاشتراكي والذي ظهر في رحم الحركة الوطنية التقدمية والتي تبنت المفاهيم الاشتراكية بشكل تدريجي بحيث أصبحت جزءًا لا يتجزأ من أيديولوجيتها، ومن ثم أدركت الحركة الوطنية التقدمية أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين القهر القومي والقهر الاجتماعي، وبين التحرر الوطني والتحرر من الفقر، لذا فقد رأي الجابري أن معظم التيارات الفكرية العربية لا تقدم إجابات ملموسة عن أسئلة التقدم وحلولاً ناجعة لمشكلات المجتمعات عربية المتأزمة، بل إن فكرها لا يتعامل مع الواقع الفعلي بقدر ما يتعامل مع الحلم الذي يعكس رغبات أكثر مما يعكس استشرافاً محتملاً للمستقبل، كما أنها لا تعكس مطامح القوي الاجتماعية المختلفة(محمد عابد الجابري، 1989، ص13)؛ ومن هنا كانت الدعوة إلى أحداث ثورات اجتماعية

وسياسية؛ ولكن شيئًا من هذه النتائج المتوقعة لم تحدث كله أو بعضه حتى بدايات الألفية الجديدة من القرن الحادي والعشرين التي نعيشها اليوم، ويحتم هذا الوضع أن أي رهان عربي جدّيًا للمستقبل المنظور نحو عودة الوعيالجمعي الفاعل للجماهير العربية المغيّبة،وإذا لم تستطع الثورات العربية الشعبية الراهنة تأجيجالوعيالعربيالجمعي، فإنه لن تستطع بالتأكيد إلغاؤه أو استبعاده،وبالتالي فهناك أمل في نجاح القوى الثورية من الشباب العربي الصاعد ونشوء الحداثة والديمقراطية العادلة، وإن لم يتحقق ذلك حاليًا فالمرء عليه أن يتشبث بالأمل، فإن تشاؤم العقل لا يقاومه، كما يقول جرامش إلا تفاؤل الإرادة.

قائمة المراجع:

1.أبو خلدون ساطع الحصري(1985)، دفاع عن العروبة، (سلسلة التراث القومي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

2.أحمد زكريا الشلق(1982)، حزب الاحرار الدستوريين 22- 1953، دار المعارف، القاهرة.

3.أحمد ماضي(1987)، معالم في الطريق لسيد قطب، في سلسلة قضايا فكرية، الكتاب الثامن، القاهرة.

4.أنتوني جيدنز(2010)، الطريق الثالث (تجديد الديمقراطية الاجتماعية)، ترجمة أحمد زايد وآخرون، مكتبة الأسرة، القاهرة.

5.أنور عبد الملك(1981)، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة بدر الدين عرودكى، دار الآداب، بيروت.

6.أنور عبد الملك(1991)، القومية والاشتراكية، ترجمة سامية الجندي، دار المستقبل العربي، القاهرة.

7.جون سكوت، جوردن مارشال(2011)، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرين، المجلد الثاني، المركز القومي للترجمة، وزارة الثقافة، القاهرة.

8.حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي(1993)، برنامجنا للتغيير، كتاب الأهالي، ع 43.

9.حسن صعب(1972)، تحديث العقل العربي (دراسة حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، دار العلم للملايين، بيروت.

10.حليم بركات(1985)، المجتمع العربي المعاصر: دراسة استطلاعية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت.

11.حيدر إبراهيم(1998)، الاتجاه السلفي، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 4.

12.رفعت السعيد(1989)، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، مجلة قضايا فكرية، الكتاب الثامن.

13.رفعت سيد أحمد(1989)، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، سينا للنشر، القاهرة.

14.رفيق حبيب(1989)، الاحتجاج الديني والصراع الطبقي في مصر، سينا للنشر، القاهرة.

15.زين نور الدين زين(1972)، نشوء القومية العربية (مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية)، ط2، دار النهار للنشر، بيروت.

16.سمير أمين(1988)، الأمة العربية (القومية والصراع الطبقي)، الجزء الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة.

17.سيد قضب(1980)، معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، بيروت.

18.السيد يسين(2011)، آفاق المعرفة في عصر العولمة، الهئية العامة للكتاب، القاهرة.

19.صالح الفلالى(1999)، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، في كتاب " دراسات في المجتمع العربي المعاصر، دار الأهالي، سوريا.
20.طه نجم(2009)، علم اجتماع المعرفة (دراسة في مقولة الوعي والأيديولوجيا)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
21.عصمت نصار(2004)، الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، المكتبة المصرية، القاهرة.
22.عفاف لطفي السيد(1980)، تجربة مصر الليبرالية، 1922- 1936، ترجمة عبد الحميد سليم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة.
23.علا مصطفي أنور(1990)، الفكر الاجتماعي عند رفاعة الطهطاوي، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة.
24.عمار على حسن(2007)، الصوفية والسياسية في مصر، مكتبة الاسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
25.فرانسوبورجا(1992)، الإسلام السياسي..... صوت الجنوب، ترجمة لورين ذكرى، دار العالم الثالث، القاهرة.
26.فهيمة شرف الدين(1993)، الثقافة والأيديولوجية في الوطن العربي، 1960- 1990، دار الآداب، بيروت.
27.لويس عوض(1983)، تاريخ الفكر المصري الحديث، الخلفية التاريخية، المبحث الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
28.محمد عابد الجابري(1989)، إشكاليات الفكر العربي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
29.محمد عابد الجابري(1995)، الفكر القومي: حاضر ومستقبل، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 197.
30.محمد ياسر الخواجة(2015)، علم الاجتماع الديني: المفاهيم القضايا، دار الفكرة العربي، القاهرة.
31.مريم أحمد مصطفي(1989)، دراسة في التحليل السوسيولوجي لتاريخ مصر الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
32.مصطفي الفقى(1994)، تجديد الفكر القومي، دار الشروق، القاهرة.
33.مصطفي الفقى(2007)، الدولة المصرية والرؤية العصرية (من فقه المراجعة إلى فكر المستقبل)، مكتبة الاسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
34.ميشيل مان(1994)، موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل الهوارى، سعد مصلوح، مكتبة الفلاح، الكويت.
35.نصر حامد أبو زيد(1989)، الخطاب الديني المعاصر آلياته ومنطلقاته الفكرية، سلسلة قضايا فكرية، الكتاب الثامن، القاهرة.
36.نيفين عبد الخالق(1994)، الخطاب الديني والعقل السياسي المصري، في كتاب الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرار والتغير، تحرير كمال المنوفي وحسنين توفيق، م1، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة.
37.هشام شرابى(1993)، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2.

38.Mitchell, R(1993), the Society of the Muslim Brothers, Oxford University Press, London.

39.Stephens, R(1971), Political leadership of Twentieth century Nasser, Penguin.