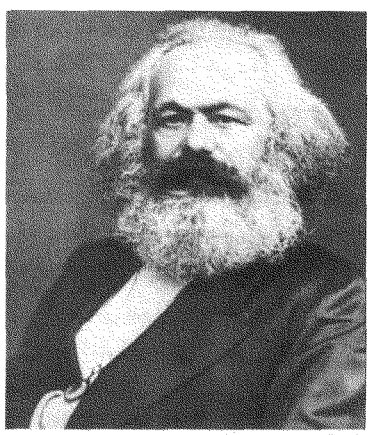
الدين والسياسة اليوم من منظورٍ ماركسي

جلبير الأشقر*
ترجمة: سماح إدريس



أثناء السنة ما قبل الأخيرة من مدرستي الثانوية في بيروت، حظيتُ بأستاذ تاريخٍ ممتاز. ومازلتُ أذْكر أنني كنتُ أستمع إليه، محتبسَ الأنفاس، يَسْرد قصةَ الثورة الروسية. كان ذلك عامَ ١٩٦٧، وكانت نَسائمُ الثورة تملأ الفضاءَ، وكنتُ قد «اعتنقتُ» لتوّي الماركسيةَ. أستاذُنا، شأنَ أيّ أستاذ تاريخٍ جيّد، كان يُناقش معنا مختلفَ أمور الماضي والحاضر والمستقبل أثناء الصفوف وبعدها.

أحدُ هذه النقاشات ما يزال محفوراً في ذاكرتي إلى اليوم: إنه دردشةٌ أثناء إحدى الفرص حول قضيّة الدين. لا أذْكر اليومَ ما جَرّنا إلى تلك المسألة، غير أنّ ما أذْكره هو شعوري بالضِّيقِ العميقِ حين عارض أستاذي الماركسيَّ الوضعيَّ الذي كنتُه، العامرَ بالثقة بأنّ تقدُّمَ العلمِ والتربيةِ سيمحو الدينَ في القرن الحادي والعشرين. ولا حاجةَ إلى القول إنّني تخيَّلتُ هذا القرنَ حصيلةً لانتصار الثورة الاشتراكية على المستوى العالمي، وتوقّعتُ حصولَ ذلكَ خلال العقود القليلة القادمة. أمّا أستاذي فتبنّى نظرةً تقول بأنّ الغنى المادّي المتواصل في المجتمع سيعجِّل، في واقع الأمر، البحثَ عن الروحانيّات. واقتَبَسَ، إنْ لم تخُنّي الذاكرة، على سبيل التحبيذ والتأييد، العبارةَ الشهيرةَ المنسوبةَ إلى أندريه مالرو، وهي أنّ القرن الحادي والعشرين سيكون «دينيًّا.»[١]

أكان أستاذي على حقّ في نهاية المطاف؟ أتكون الحُمَيّا الحاليّةُ للعقائد والحركات والفِرَقِ الدينية شهادةً تؤكّد تديُّنَ القرنِ الحادي والعشرين؟ لا ريْب في أنّ توقّعاتي الشبابية قد ثَبَتَ خطؤها، غير أنّني لا أُسلِّم بانتصار وجهةِ النظرِ المقابلة. فالحقّ أنه قد ثَبَتَ خَطَؤنا جميعًا؛ ذلك أنّ الافتراضَ المشترك بين توقّعاتنا المختلفة كان أنّ مجتمعَ القرن الحادي والعشرين سيغدو مجتمعَ الوفْرة. أمّا أن يكون ملحداً أو متديّنًا، فمسألةٌ نابعةٌ من تلك الفرضيّة الأساسيّة. ويُمْكن طرحُ السؤال، موضعِ السجالِ آنذاك، على الشكل التالي: أيعجِّل إرضاءُ الحاجات المادّية حاجةً (مفترَضةً) إلى الروحانيّات الدينية؟

---

* ـ أستاذٌ في معهد الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS) في جامعة لندن. والمقالة منشورة في الأصل في مجلة **Socialist Register** لهذا العام.

١ ـ Brian Thompson, "The 21st Century Will Be Religious or Will Not Be: Malraux's Controversial Dictum," in **Revue André Malraux Review**, 30 (1/2), 2001.

لن نجد إجابةً عن هذا السؤال في أيّ زمن قريب، إذ إنّ احتمال نشوء عالمٍ «خالٍ من الحاجة» بعيدٌ بُعْدَ نشوءِ عالم «خالٍ من الخوف» ـ والحرّيتان الأخيرتان هما من بين «الحريّات الأربع» التي وَصَفها فرانكلين روزفلت عامَ ١٩٤١ بأنها ركائز العالم الذي يَطْمح إليه. صحيح أنّ حريّة التعبير ـ وهي الحرية الأولى من حريّات روزفلت الأربع ـ قد توسّعتْ كثيرًا، وإنْ كانت ما تزال بعيدةً عن بلوغ النصر الكامل. أمّا حريّة «عبادة الربّ كلٌّ على طريقته» ـ وهي الحرية الثانية من حريّات روزفلت ـ فلم يَعُدْ ما يهَدّدها في المقام الأول هو «الإلحادُ الدوغمائيّ» الستالينيّ المفروض قهرًا، كما حسِبَ الناسُ في زمن روزفلت، بل السُّبُلُ الواحدية المتعصّبة لعبادة الربّ (أو أيّة ربوبيّة)، وهي السُّبُلُ التي تفرضها أنواعٌ شتّى من الأصوليّات الدينية. واليومَ يبدو أنّ الحريةَ الأكثرَ غيابًا والأكثرَ تعرُّضًا للتهديد في أقسام رئيسة من العالم إنما هي، في الواقع، حريّةُ ألاّ نعْبدَ أيّةَ ربوبيةٍ وأن نعيشَ كلٌّ على طريقته. وذلكم ليس تطوّرًا بالتأكيد، وإنما علامةً على تراجعٍ إيديولوجيّ كبير.

إنّ قدرة الدين على الاستمرار عند فجر القرن الخامس بعد «الثورة العلمية» لغزٌ محيِّرٌ أمام كلّ مَنْ يعتنق نظرةً وضعيةً إلى العالم، ولكنها ليست كذلك أمام فهم ماركسيّ أصيل، على ما توصّلتُ إلى إدراكه منذ أنْ خَطَوْتُ خطواتي الأولى على درب النظرية الماركسية. وهذه المقالة لا ترمي إلى تقديم مفتاحٍ لتفسير قدرة الدين على الاستمرار بشكلٍ عامّ وحسب، بل ترمي أيضًا إلى تقديم تفسيرٍ لسبب نشوء الإيديولوجيات الدينية المختلفة التي أنتجها التاريخُ في حقبات مختلفة؛ وكذلك إلى تقديم تفسير لخصوصيّات تلك الإيديولوجيّات. ذلك أنّ الدين لم يَكتفِ بالبقاء حيّاً كجزءٍ من «الإيديولوجيا المهيمنة» بل ما زال يُنتج أيضًا إيديولوجيّاتٍ مقاتلةً تفنّد الأوضاعَ الاجتماعية و/أو السياسية السائدة. ولقد حظيت اثنتان من تلك الإيديولوجيات المقاتلة باهتمام كبير في السنوات الأخيرة: لاهوتُ التحرير المسيحي، والأصوليةُ الإسلامية. وإنّ تقييمًا مقارنًا لهاتين الظاهرتيْن من وجهة نظر الماركسية، معزَّزًا بإسهاماتٍ إضافيةٍ من علْم اجتماع الأديان، لَهُوَ مَسعًى يشكّل تحدّيًا كبيرًا للبحث، لكنّ فائدته السياسية عظيمة، على ما آملُ أن أبيِّنه.

نظرة ماركس إلى الدين

تمّ إعلانُ إطار تفكير ماركس في مسألة الدين في البرنامج الذي أعدّه بنفسه حين بدأ انتقالَه من الفلسفة «الهيغلية الشابّة» إلى المادّية الجذرية المستندة إلى الصراع الطبقي، أو ما نسمّيه «الماركسية.» والمقْطع الخاصّ بالدين، وهو مقطعٌ يَكثر اقتباسُه، ومستلٌّ من «مقدّمة» ماركس لكتابه **في نقد فلسفة الحقّ عند هيغل**، تعبيرٌ عن لحظةٍ حاسمةٍ في تشكيل فكر ماركس. فبعد أن خَطّ في صيف ١٨٤٣ مسوَّدةَ ذلك الكتاب (الذي لم يُنْشرْ أثناء حياته)، عَمَدَ إلى كتابة «المقدّمة» في نهاية ذلك العام وبداية العام التالي ونشرها عام ١٨٤٤ في **Deutsch- Französische Jahrbücher**. والحقّ أنّ اعتبارَه «المقدّمة» جديرةً بالنشر أمرٌ دالٌّ فعلاً؛ ذلك لأنّ ماركس أظهر طوال حياته تردُّدًا في نشر أيّة كتابةٍ نظريةٍ لم يكن قد اقتنع بها اقتناعًا تامّاً. وإلى جانب «أطروحات حول فيورباخ» التي كتبها سنة ١٨٤٥، فإنّ «المقدّمة» المذكورة أعلاه تَرْسم ببراعةٍ مسارَه باتّجاهِ ما سيسمّيه أنطونيو لابريولا «فلسفةَ البراكسيس.»[١] كتب ماركس في «المقدمة» ما يلي:

«إنّ مرتكز النقد اللاديني هو أنّ الإنسان يَصْنَع الدينَ؛ [وأنّ] الدين لا يَصْنع الإنسانَ. وبالفعل فإنّ الدين هو الوعي الذاتيّ والاحترامُ الذاتيّ لإنسانٍ لم يتغلّبْ [على مصاعبه] بعدُ، أو هو خَسِرَ نفسَه من جديد. لكنّ الإنسان ليس كائنًا تجريديّاً رابضًا خارج العالم. الإنسان هو **عالمُ الإنسان**: الدولةُ، المجتمع. فهذه الدولة وهذا المجتمع يُنْتجان الدينَ، الذي هو **وعيٌ مقلوبٌ** بالعالم، لأنهما **عالمٌ مقلوب**. الدين هو النظريةُ العامّةُ لهذا العالَم، خلاصتُهُ الموسوعيةُ، مَنطقهُ في صيغةٍ شعبية، نُقطةُ شرفِه الروحيّة، حماسُه، رادعُه الأخلاقيّ، مُتَمِّمُه الوَقور، ركيزتُه الشاملةُ للعزاء والتبرير. إنّه التحقيقُ الخيالي للجوهر الإنساني، لأنّ الجوهر الإنساني لم يَكتسبْ أية حقيقةٍ صحيحة. إنّ الصراع ضدّ الدين هو، إذنْ، وبشكلٍ غير مباشر، صراعٌ ضدّ ذلك العالم الذي يشكّل الدينُ عبيرَهُ الروحيّ.»[٢]

ماركس هنا، بعد ذِكْره فكرةً من أفكار لودفيك فيورباخ الأساسية في نقد الدين (وهي أنّ «الإنسان يَصْنع الدينَ؛ الدين لا يَصْنع الإنسان»)، يَسْتنتج المغزى التامّ لهذه العبارة، مؤنِّبًا

---

١ ـ لمناقشة تطوّر فكر ماركس في تلك المرحلة، منظورًا إليه من زاوية «الانعتاق الذاتي البروليتاري» بوصفه حجرَ الزاوية في «الماركسية» الناضجة، أنظرْ:
Michael Löwy, **The Theory of Revolution in the Young Marx** (Leiden: Brill, 2003).
وكتَب المؤلّف نفسُه مقدّمةً ممتازةً لموضوعة «الماركسية والدين،» وذلك في الفصل الأوّل من كتابه اللافت عن لاهوت التحرير الأميركي اللاتيني:
The War of Gods: Religion & Politics in Latin America (London: Verso, 1996, pp 4-18).
وأنا مدينٌ لمايكل، وهو صديقٌ عزيزٌ وقديم، لتعليقاته المفيدة على مسوّدةٍ مبكّرةٍ من هذه المقالة (التي لا يتحمّلُ أيّةَ مسؤوليةٍ عنها).

٢ ـ هذا المقتطف والمقتطفات التالية المأخوذة من «المقدّمة» تستند إلى الترجمة الإنكليزية المتوافرة للجمهور بعد تحديثها وتصحيحها على ضوء النسخة الألمانية الأصلية:
Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie," in **Marx Engels Werke**, Volume 1 (Berlin: Dietz Verlag, 1956), pp. 378-79.

فيورباخ لعجزه عن فعل ذلك تحديدًا. الجملة الثانية، وهي أنّ «الإنسان ليس كائنًا تجريديّاً رابضًا خارج العالم،» ردٌّ مباشرٌ على فيورباخ. فالدين «وعيٌ مقلوبٌ بالعالم،» ولكنّه كذلك لأنّ عالمَ الإنسان نفسَه، أي المجتمعَ والدولةَ، مقلوبٌ، واقفٌ على رأسه، إنْ كان لنا أن نستعير مجازًا آخرَ استخدمه ماركس في الحديث عن جدليّة هيغل.

وعلى خطى فيورباخ، أقرّ ماركس الشابُّ، وعينُه على المسيحية في المقام الأوّل، بالدور النفسيّ (الروحيّ) الذي يلعبه الدينُ، إلى جانب كونه «وعيًا مغلوطًا» مبتذلاً. فقد قال إنّ الدين هو «**النظريةُ العامّةُ لهذا العالم**... منطقُهُ في صيغةٍ شعبية... حماسُه... ركيزتُهُ الشاملةُ للعزاء والتبرير.» أمّا إذا وَجَدَ المرءُ في الدين صيغةً إنسانيةً شاملة ـ لكونه «التحقيقَ الخيالي للجوهر الإنساني» ـ فذلك فقط لأنّ هذا «الجوهر الإنساني لم يكتسبْ أيةَ حقيقةٍ صحيحة.» ولهذا فإنّ «**الصراعَ ضدّ الدين** هو، إذنْ، وبشكلٍ غير مباشر، صراعٌ **ضدّ ذلك العالَم** الذي يشكّل الدينُ عبيرَهُ الروحيّ.»

ثم يمضي ماركس إلى تطوير الملاحظات المتبصّرة السابقة:

«إنّ المعاناة **الدينيّة** هي التعبيرُ عن المعاناة الحقيقية، وهي الاحتجاج على المعاناة الحقيقية، في الوقت نفسه. إنّ الدين هو زَفْرَةُ المقهور، روحُ عالم بلا قَلْب، كما أنه روحُ أوضاع بلا روح. إنّه أفيون الشعب. إنّ إبطالَ الدين في وصفه سعادةً **وهميّةً** للنّاس يتطلّب سعادتَهم **الحقيقية**. وإنّ تطلُّبَ تخلّيهم عن أوهامهم إزاء وضعهم هو **تطلُّبُ تخلّيهم عن وضعٍ يَفْرض الأوهام**. إنّ نقدَ الدّين، إذن، في حالته الجنينية، نقدٌ لذلك الوادي من الدّموع الذي يشكّل الدينُ هالتَه [المقدّسة].»

إذن، الدينُ تعبيرٌ مُصَعَّد [متسام] عن «المعاناة الحقيقية،» و«احتجاجٌ» أيضًا عليها. إنّ هذه عبارة نافذة البصيرة فعلاً؛ غير أنّ ماركس لم يواصل الجزءَ «الاحتجاجيَّ» منها. ففي الجملتين اللتين تَلَتا تلك العبارة، وهما أكثرُ ما يُقْتَبَسُ من أقوال ماركس في الدين، لم يركّز ماركس إلاّ على البُعد «التعبيري» في الدين بقوله: «إنّ الدين هو زَفْرَةُ المقهور، روحُ عالمٍ بلا قلب، كما أنّه روحُ أوضاعٍ بلا روح؛ إنّه أفيونُ الشعب.» ولو أنه تمسّك بعبارته المتبصّرة الأولى وسعى إلى القبض على البُعْد التحريضي في الدين ـ فضلاً عن بُعْده الاستقالي [الاستكاني] ممثّلاً بقوّة الأفيون المسكِّنة ـ لأمكنه أن يكتب الجملةَ الأخيرةَ بطريقة مختلفة، مستخدمًا مجازًا آخرَ للتعبير عن الدين بوصفه حافزًا ومنبِّهًا، ولقال: إنّ الدين أفيونُ الشعب... وكوكايينُه في الوقت نفسه![1]

لودفيك فيورباخ: الإنسان يصنع الدين؛ الدين لا يصنع الإنسان.

إذا رغب المرءُ في إبطال الدين «كسعادةٍ وهمية،» فذلك من أجل تحقيق «سعادة حقيقية.» وإذا رَغِبَ المرءُ في أن يتخلّص الناسُ من «أوهامهم إزاء وضعهم،» فذلك يعني تحقيقَ تغييرٍ أساسيّ في وضعهم باتجاه وضع آخر لا يَفْرض أوهامًا بعد اليوم. وهذا هو السبب الذي يَدْفع بنقد الدين إلى أن يؤدّي «بالقوّة» ـ يجب أن يؤدّي إذا سُمِحَ لـ «الجنين» بالنموّ ـ إلى نقد «المعاناة الحقيقية،» نقدِ ذلك «الوادي من الدموع الذي يشكّل الدينُ هالتَه [المقدّسة].» فعلى نقد الدين أن يؤدّي، بالتالي، إلى نقد عالم الإنسان، أيْ نقد الدولة والمجتمع، القانونِ والسياسة. وعلى الفلسفة، بعد إماطة اللِّثام عن «الشكل المقدّس» للاستلاب الإنساني، أن تسعى إلى إماطة اللثام عن الشكل الدنيوي «غير المقدّس»: «إنّ مهمّة الفلسفة أولاً... أن تُميطَ اللِّثامَ عن اغتراب الذات [عن ذاتها] في أشكاله غير المقدّسة بعد أن يُماط اللثامُ عن الشكل المقدّس من اغتراب الذات. وهكذا يتحوّل نقدُ السماء إلى نقد الأرض، ونقدُ الدين إلى نقد القانون، ونقدُ اللاهوت إلى نقد السياسة.»

خَطُّ التفكير هذا سيتواصل في «أطروحات حول فيورباخ» (١٨٤٥)، وذلك في خلاصتها عن البراكسيس الثوري، أو «النشاط الثوري، العملي ـ النقدي.» كتب ماركس:

«ينطلق فيورباخ من حقيقة الاستلاب الذاتي الديني، من مُضاعفة العالم إلى واحدٍ دينيّ وهميّ وآخَر عَلْمانيّ [دنيويّ]. ويَكْمن عملُه في حلّ العالم الديني إلى أساسه الدنيوي. وهو يُغْفل أنه، بعد انتهائه من عمله هذا، يبقى العملُ الأساسُ مفتقرًا إلى التنفيذ. ذلك أنّ حقيقة أنّ الأساس الدنيوي يَرْتفع عن

---

١ ـ في مقالةٍ سابقةٍ عن الموضوع نفسه، "Marxists & Religion, Yesterday & Today," **ZNET**, 21 March 2005. استخدمتُ «الهيرويين» مجازًا للبُعْد التحريضي في الدين لكنّ صديقًا لي، طبيبًا، أخبرني أنّ المجازَ الأصوَب هو الكوكايين. فلمّا كان الكوكايين يعرَّف بأنّه «محفِّزٌ للجهاز العصبي المركزي... مثيرٌ لما وُصِف بأنّه إحساسٌ نَشِطٌ بالسعادة والطاقة الزائدة» (www.wikipedia.org)، فإنّ استخدامه المجازيّ يبدو مسوَّغًا فعلاً هنا... رغم الحدود الجليّة لمثل هذين المجازين في الحالتين.

نفسه، ويكرّسُ نفسَه في الغيوم مجالاً مستقلاً، لا يمكن تفسيرُها إلاّ بالصراع الداخلي وبالتناقضية الماثلة في صميم الأساس الدنيوي. وعلى هذا الأخير نفسِه أن يدرَكَ في تناقضه، وينبغي بالتالي ـ بعد إزاحة التناقض ـ أن يُثَوَّر... لقد اكتفى الفلاسفة، إلى الآن، بتفسير العالم بطرقٍ مختلفة؛ لكنّ المهم هو تغييرُه.»[١]

المفارقة اللاذعة هي أنّ حركتين دينيتين، في العقود الأربعة الأخيرة تقريبًا، سَعَتا إلى «تغيير العالم» بطريقة انقلابية، من أجل بناء نسختها الخاصة من «ملكوت الله على الأرض،» التي هي بمثابة «غرفةِ انتظار» تُفْضي إلى السماء. وهاتان الحركتان هما: لاهوتُ التحرير المسيحي، والأصوليةُ الإسلامية. ويمكن العثورُ على مفتاح يَكْشفُ طبيعةَ كلّ واحدة منهما في العلاقة المتبادلة بين صعودها ومصير اليسار العَلْماني في منطقتها الخاصة بها. ففي حين يوازي قَدَرُ لاهوت التحرير قَدَرَ اليسار العَلْماني في أميركا اللاتينية بشكل عامّ، حيث يَعْمل ذلك اللاهوتُ على أرض الواقع بوصفه واحدًا من مكوّنات اليسار عامّةً ويُعَدُّ كذلك أيضًا، فإنّ الأصولية الإسلامية نَمَتْ في معظم البلدان ذات الغالبية المسلمة منافِسةً لليسار وبديلاً منه، وذلك في محاولةٍ لتوجيه الاحتجاج ضدّ «البؤس الحقيقي» وضدّ الدولة والمجتمع اللذيْن يُحمِّلان مسؤوليةَ إنتاج هذا البؤس. وهاتان العلاقتان المتبادلتان المتعاكستان ـ إيجابيةٌ في الحالة الأولى وسلبيةٌ في الثانية ـ تؤشّران على خلافٍ عميقٍ بين الحركتين التاريخيتين المذكورتين.

الدين والراديكالية اليوم: لاهوتُ التحرير

لاهوتُ التحرير هو التجسيدُ الرئيس الحديث لما يُطْلق عليه مايكل لووي ـ مستندًا بشكل مناسب إلى مفهومٍ صاغه ماكس ڤيبر، وهو يحيل على إحدى أشهر روايات غوته ـ «التجاذب الاختياري» (elective affinity) بين المسيحية والاشتراكية.[٢] وبصياغةٍ أدقّ، فإنّ التجاذب الاختياريّ يجمع بين إرث المسيحية الأصلية من جهة ـ وهو إرثٌ خَبَا واضْمحلّ فاسحًا المجالَ أمام تحوُّل المسيحية إلى إيديولوجيا مُمَأسسة للهيمنة الاجتماعية السائدة ـ والطوباويّة الشيوعيّة (communistic utopianism) من جهة ثانية. ويُستخدم تعبيرُ «شيوعيّة» هنا لتمييزه من العقائد الشيوعية التي صيغتْ مع قدوم الرأسمالية الصناعية. ولقد وَصَفَ ڤيبر هذا البعدَ من أبعاد المسيحية الأصلية وصفًا جيّدًا حين قال:

«أثناء المرحلة الكاريزمية من [أيّ] دين، ينبغي على المُريد الكامل أن يَرْفضَ أيضًا ملْكيّةَ الأراضي، ويُتوقّعُ أن يكون جموعُ المؤْمنين لامبالين حيالها. وأحدُ التعبيرات عن هذه اللامبالاة هو ذاك الشكلُ المرقَّقُ الملطَّفُ من شيوعيّة المحبّة [الحبّ] الكاريزميّة التي وُجدتْ كما يبدو في الجالية المسيحية الأولى في القدس، حيث كان أعضاؤها يَملكون ملْكيّةً ما 'وكأنّهم لا يَمْلكونها'. ولعلّ مثلَ هذه المشاركة مع الإخوةِ المحتاجين، اللامحدودة، غيرِ الباحثة عن تبرير، والتي دَفَعت المبشّرين، وبخاصّةٍ بولس، إلى جمع الصَّدقات من الخارج من أجل الجالية المركزيّة [في القدس]، هي ما يَكْمن وراء ذلك التقليد الذي حظي بالكثير من النقاش؛ وليس ما يَكْمن وراءَه أيُّ تنظيم 'اشتراكي' مزعوم أو أيّةُ 'ملْكيةٍ جماعيةٍ' شيوعية مزعومة. وما إنْ خَبَت التوقُّعاتُ الأُخْرَوية حتى تراجعت الشيوعيةُ الكاريزمية [المسيحية] بكلّ أشكالها وانسحبتْ إلى دوائر رهبانيّة، حيث غَدَت محطَّ الاهتمام الخاصّ لأتباع الربّ النموذجيين.»[٣]

إنّ هذا التجاذب الاختياري بين المسيحية في حقبتها الكاريزمية من جهة، وبرنامج اجتماعيّ شيوعيّ من جهة ثانية، هو الذي يُفسِّر قدرةَ شَخصٍ كتوماس منْذر على أن يصوغ في أوائل القرن السادس عشر، وبعباراتٍ مسيحية، برنامجًا وَصَفَه فريدريك أنجلز عامَ ١٨٥٠ بأنّه «إرهاصٌ خياليٌّ بالشيوعية.»[٤] غير أنّ وصف أنجلز كان إشكاليّاً في كونه عزا ما اعتبره غيرَ ملائم للأوضاع التاريخية السائدة إلى «الخيال الإنساني.» ومع أنّ أنجلز نفسَه أقرّ بالتجاذب بين «شيوعيّة» منْذر والمسيحية الأصلية، فقد توصّل إلى استنتاج غير تناسقيّ، لكونه يحتوي على حتميّةٍ تبلغ حدّ الفجاجة ومثاليةٍ تصل حدَّ الغرابة في الوقت نفسه:

«إنّ النُّشوات الألْفيّة التي تمتّعتْ بها المسيحيّةُ الأصليةُ تقدِّم في هذا المضمار نقطة انطلاقٍ مفيدةً جداً. ولكنّ هذا الامتداد، إلى ما لا يتعدّى الحاضرَ وحده بل المستقبلَ أيضًا، لم يَسَعْه، من جهة أخرى، إلاّ أن يكون مفرطًا في الخيال. وعند التطبيق العَمَلي الأوّل كان طبيعيّاً أن يتقهقَر إلى حدودٍ ضيّقةٍ رسمتْها

---

١ ـ Theses 4 and 11, in Marx, "Theses on Feuerbach," translation by Cyril Smith and Don Cuckson 2002, on **Marxists Internet Archive**: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm

٢ ـ وهذا موجود في كتابه المذكور سابقًا، **The War of Gods**، وهو كتابٌ مهمّ في النظرية الاجتماعية الماركسية، مكرّسٌ للاهوت التحرير. والحقيقة هي أنّ «التجاذبات» المتناقضة وُجدتْ في زمنٍ مبكّرٍ جداً في المنظومة الفكرية المسيحية.

٣ ـ Max Weber, **Economy and Society**, ed. by Guenther Roth and Claus Wittich, vol. 2 (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 1187.

٤ ـ In Friedrich Engels, **The Peasant War in Germany**, ch. 2, available on **Marxists Internet Archive**: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/peasant-war-germany/ch02.htm

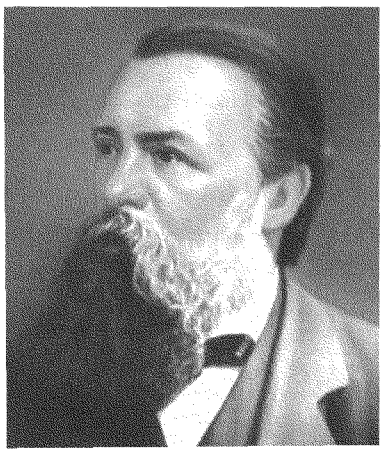
الأوضاعُ السائدة... إنّ الإرهاصَ الخيالي بالشيوعية كان في الحقيقة إرهاصًا بالأوضاع البرجوازية الحديثة.»[١]

كان في مقدور أنجلز أن يَعْثر على مفتاح ما أسماه «إرهاصًا خياليّاً» و«إرهاصًا عبقريّاً» في التجاذب بين ما أَطلق عليه «النشواتِ الألفيةَ التي تمتّعتْ بها المسيحيةُ الأصليةُ» والوضعِ التاريخيّ لفلاّحين ألمانٍ يواجهون انقلابًا عميقًا وتراجعًا حادّاً في أوضاعهم المعيشية. والحقّ أنّ اعتبار أحد دعاة «المادّية التاريخية» أن الأمرَ إرهاصٌ خياليٌّ بحالةٍ ستنشأ في المستقبل إنما كان تقييمًا مذهلاً لبرنامج الانتفاضة الفلاّحية الاجتماعي. ففي واقع الأمر أنّ بيانات الفلاّحين الألمان البرنامجية المختلفة لم تكن ناجمةً عن الخيال بل عن مكوّنيْن أساسييْن مُدْمَجيْن بطرق مختلفة.

فمن جهة، كان هناك الإلهامُ «الشيوعويّ» الطوباويّ الكامنُ في المسيحية الأصلية. ومن جهة ثانية، كان هناك ما يمكن وصفُه بالحنين الرومنطيقي إلى نظام المِلْكية المشاعية الألمانية، حنينِ الفلاّحين الذين يواجهون إفقارًا وبَرْلتةً [دَفْعًا إلى مصاف البروليتاريا] نتيجةً للانحلال التدريجي للمجتمع القرْوَسْطي ـ وهي الطريقةُ عينُها التي عَبَرَ بها النارودنيكيون [الشعبويون] بعد ثلاثة قرون ونصفِ القرن عن حنين الفلاّحين الروس إلى نظام المشاع الخاصّ بهم. وفي كلتا الحالتين كانت تلك حالاتٍ خاصةً جدّاً لِما وصفه ماركس وأنجلز في **البيان الشيوعي** بالمسعى «الرجعيّ» الذي تقوم به «أقسامٌ من الطبقة الوسطى» من أجل «إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء.»[٢] ففي الحالات التي يعني فيها الالتزامُ بالأشكال الاجتماعية القديمة الحفاظَ على المِلْكية الجماعية، فإنّ كبحَ عجلةِ التاريخ عن التقدّم، على ما أقرّ ماركس بعد أعوام كثيرة بشأن الحالة الروسية، قد يعطي بأثرٍ «زنبركيّ» حافزًا جبّارًا لقفزةٍ كبرى إلى الأمام... نظريّاً على الأقلّ.[٣]

إنّ البعدَ الشيوعويّ في المسيحية الأصلية هو، في الواقع، ما يُضفي معنًى على تقييم أنجلز نفسِه لبرنامج توماس مُنْذر:

«إنّ برنامَجه، الذي لم يكن تجميعًا لمطالب العامّة آنذاك بقدْر ما كان إرهاصًا عبقريّاً بشروط تحرير العنصر البروليتاري الذي



ربط أنجلز البرنامج «الشيوعي» حصرًا بالبروليتاريا في زمن الرأسمالية، قافزًا عن وجود ميول شيوعوية عبر التاريخ يمكن التعبير عنها بمفردات مسيحية.

كان قد بدأ للتوّ بالنموّ في أوساطهم، تطلّبَ التشييدَ الفوريَّ على الأرض لملكوت الله، أو للألْفيّة المبشَّر بها. وهذا كان ليتحقّق بعودةِ الكنيسة إلى أصولها، وبمحوِ كلِّ المؤسسات التي كانت متعارضةً مع ما تَصَوَّرَ مُنْذر أنّه المسيحية الأصلية؛ وهذا في الحقيقة تصوّرٌ لكنيسةٍ عصريةٍ جدّاً. ولم يَقْصدْ مُنْذر بـ'ملكوت الله' إلاّ حالة مجتمع يخلو من الفروق الطبقية، ومن المِلْكية الخاصة، ومن سلطات الدولة المفروضة من الأعلى والمعادية لأفراد المجتمع. ولقد عَلَّمَ أنه ينبغي أن يُطاحَ بكلّ السلطات الموجودة، ما دامت لم تَنْصعْ ولم تنخرطْ في الثورة، وأنه يجب أن تتمّ المشاركةُ الجماعيةُ في كلّ الأعمال وكلّ المِلْكيّات، وأنّه ينبغي إدخالُ المساواة التامّة.»[٤]

هنا أيضًا تبرز بوضوح فاقع «المادّيةُ التاريخيةُ» الفجّةُ التي حاول أنجلز الشابُّ أن يلْتزمَ بها، رابطًا البرنامجَ «الشيوعيَّ» حَصْرًا بالبروليتاريا في ظلّ الرأسمالية. والحال أنّ ما حاول أنجلز أن يقفزَ عنه من أجل ألاّ يحيد عن العقيدة أمران: ١) أنّ ثمّة ميْلاً شيوعويّاً متكرّرًا ظَهَرَ في احتجاجاتٍ بروليتاريةٍ مختلفةٍ على مرّ التاريخ؛[٥] ٢) وأنّ هذا الميْل يمكن التعبيرُ عنه

---

١ ـ المصدر السابق (التشديد مني). التصحيح على ضوء النسخة الألمانية الأصلية في **Marx Engels Werke**، الجزء ٧، ص ٣٤٦. وإنّ ميْل أنجلز إلى وصف البعد المسيحيّ في برنامج مُنْذر بأنه «ستارٌ» هو ما دَفَعَ مايكل لووِي إلى إيثار التقييم الذي قدّمه أرنست بلوخ لقائد الثورة الفلاّحية، وذلك في كتابه: **Thomas Münzer als Theologe der Revolution**

وهذا الكتاب الأخير الصادر عام ١٩٢١ لم يُترجَمْ إلى الإنكليزية قطّ؛ وكانت آخر طبعةٍ ألمانية منه هي طبعة Reclam في لايبزيغ عامَ ١٩٨٩.

٢ ـ Marx and Engels, **Manifesto of the Communist Party** (1848), ch. 1, available on **Marxists Internet Archive:** http://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch01.htm

٣ ـ «نظريّاً، إذنْ، يُمْكن أن يحْفَظ «المشاعُ الفلاّحي» الروسي نفسَه بتطوير قاعدته، أي المِلْكيةِ العامّةِ للأرض، وبإلغاءِ مبدإ المِلْكية الخاصّة...؛ وبإمكانه أن يصبحَ نقطةَ انطلاقٍ مباشرةً للنظام الاقتصادي الذي يميل المجتمعُ الحديثُ إليه...».

Marx, 'First Draft of Letter to Vera Zasulich' (1881), available on **Marxists Internet Archive.**

٤ ـ Engels, **The Peasant War in Germany**, op. cit.

٥ ـ كلمة «بروليتاريا» في ذاتها تدلُّ على استمرارٍ ما: فهي مشتقّةٌ من اللاتينية Proletarius التي تشير في روما القديمة إلى أعضاءٍ من الطبقات العامّة الأشدّ انخفاضًا، الذين لا يَدْفعون أيةَ ضرائب، و«ثروتُهم» الوحيدةُ أطفالُهم. ومن هنا أصلُ الكلمة Proles، بمعنى «النَّسْل.»

بسهولةٍ بمفرداتٍ مسيحية، نظرًا إلى التجاذب بين طموحات ذلك الميْل وبين المسيحية الأصلية. إلاّ أنّ أنجلز، بدلاً من ذلك، حاول، وعلى نحوٍ أَخْرق، أن يفسِّر توماس مُنْذر بوصفه حالةً من «الإرهاص الخيالي بالشيوعية،» وأن يفسّر البعدَ المسيحيَّ بوصفه محضَ زيٍّ فرضتْه الظروفُ التاريخية:

«إنْ ظَهَرَ أنّ الصراعاتِ الطبقيةَ آنذاك تَحْمل سماتٍ دينيةً؛ إذا اختبأتْ مصالحُ الطبقات المختلفة ومتطلّباتُها ومطالبُها خلف ستارٍ دينيّ؛ فذلك لن يغيِّر الوضعَ الفعليَّ إلاّ قليلاً، وينبغي تفسيرُه بأوضاع الزمن. فقد تطوّرت العصورُ الوسطى انطلاقًا من بدائيةٍ فجّة، فتخلّصتْ من الحضارة القديمة، والفلسفة القديمة، والسياسةِ والقضاءِ، من أجل أن تبدأ من جديدٍ على كلّ صعيد. الأمرُ الوحيدُ الذي احتفظتْ به من العالم المحطَّم القديم هو المسيحيّة، وعددٌ من المدن نصفِ المهدّمة المحرومة من حضارتها. ونتيجةً لذلك احتفظ رجالُ الدين باحتكار التربية الثقافية، وهي ظاهرةٌ موجودةٌ في كلّ مرحلةٍ بدائيةٍ من مراحل التطوّر، وقد اكتسبت التربيةُ نفسُها طبيعةً لاهوتيةً بشكلٍ طاغٍ...

بين أيدي رجال الدين بقيت السياسةُ والقضاءُ، فضلاً عن علومٍ أخرى، فروعًا من اللاهوت، وعوملتْ بحسب المبادئ السائدة في هذا الأخير. وكانت عقائدُ الكنيسة في الوقت نفسه بديهيّات سياسيّةً، وكانت للاقتباسات من الإنجيل صدقيةُ القانون في كلّ محكمة. وحتى بعد تشكيل طبقةٍ خاصةٍ من القضاة، بقي القضاءُ زمنًا طويلاً تحت وصاية اللاهوت. وكان تفوّقُ اللاهوت في مضمار النشاطات الثقافية نتيجةً منطقيةً في الوقت نفسه لوضع الكنيسة بوصفها أعمَّ سلطةٍ تنسّقُ وتُجيزُ الهيمنةَ الإقطاعيةَ الموجودة.

جليٌّ، في مثل هذه الأوضاع، أنّ كلّ أعمال الهجوم العامّة والعلنية على النظام الإقطاعي، وكلَّ أعمال الهجوم على الكنيسة في الدرجة الأولى، وجميعَ العقائد الثورية السياسية والاجتماعية، تصبح بالضرورة هرطقاتٍ لاهوتيّةً. ولكي يُمْكن الهجومُ على الأوضاع الاجتماعية الموجودة، فإنه لا بدّ من نزع هالة القداسة عنها.»[1]

تستدعي هذه المزاعمُ سؤاليْن. **الأول**: إلى جانب عددٍ وافرٍ من الثورات التي ألهمتْها هرطقاتٌ دينية، ثمة ثوراتٌ عدةٌ للعامّة في العصور الوسطى، لم تُنتجْ أيّة هرطقةٍ دينيةٍ محدّدة، بل كانت خاليةً من أية طبيعةٍ دينية، ناهيكم بطبيعةٍ لاهوتية، فكيف حصل ذلك؟ تلك كانت مثلاً، إلى هذا الحدّ أو ذاك، حالةُ ثورة التشيومبي في فلورنسا عامَ ١٣٧٨، وثورة المايوتان الفرنسية عامَ ١٣٨٠، وثورة الفلاّحين الإنكليز عام ١٣٨١، وثورة الهاريل الفرنسية عام ١٣٨٢، وهبّة الريمنسس الكاتالونيّة في القرن الخامس عشر. والحقيقة أنّ أقسامًا من الثورة الفلاّحية الألمانية في القرن السادس عشر، في الغابة السوداء وشْفابن الجنوبية، كانت هي نفسُها في الأصل مستندةً إلى مطالبَ اجتماعيةٍ خاليةٍ من أيّ طلاءٍ دينيّ. والسؤال **الثاني**: كانت الثورة الأكثر جذريّة في المجال الاجتماعي بين ثورات العامّة في العصور الأوروبية الوسطى ـ وأعني تلك التي قادها توماس مُنْذر ـ واحدةً من أكثر الثورات ارتباطًا بـ «هرطقةٍ» مسيحيةٍ في الوقت نفسه، فكيف حصل ذلك أيضًا؟

تؤدّي الإجابة عن هذين السؤالين إلى تعديل أطروحة أنجلز باتجاه النسبية، على النحو التالي: إنّ طغيان الإيديولوجيا الدينية في العصور الوسطى كان من القوّة بحيث لم يكن ممكنًا أن تسودَ أيةُ إيديولوجيةٍ إلحادية في أوساط قسم كبيرٍ من جماهير العامّة. وكذلك، ففي حقبةٍ كانت النظرةُ الدينيةُ تطغى فيها على كلّ أبعاد التفكير، كان ميْلُ الاعتراض الاجتماعي إلى التعبير عن نفسه ضمن حدود العقيدة الدينية طاغيًا حقّاً. على أنّ هذا لا يعني أنه تحتّم على «كلّ حركةٍ اجتماعيةٍ وسياسيةٍ» أن تتّخذ «شكلاً لاهوتيّاً،» كما كتب أنجلز. فلقد كان بإمكان تلك الحركاتِ أن تكتفي بأن تستحضرَ الإيمان فعلاً من دون أيّ ادّعاءٍ بإنتاج عقيدةٍ لاهوتية، وأن تركّز في الوقت نفسه على القضايا والمطالب الاجتماعية بشكلٍ شبهِ دنيويّ [علماني] ـ إلاّ إذا أدّى تأويلٌ محدَّدٌ للإيمان الديني إلى التعبير بشكلٍ ملائم عن طموح تلك الحركات.

أنْ تتّخذ أكثرُ الإيديولوجيات جذريّة في الحركات الاحتجاجية التي قامت بها العامّةُ ضدّ المجتمع القرْوَسْطي ـ وأعني إيديولوجيا منْذر الشيوعوية، وقد ظهرتْ في زمنٍ كان الإصلاحُ البروتستانيّ يؤشّر فيه على نهاية العصور الوسطى وبدايةِ الأزمنة الحديثة الأولى ـ شكلَ هرطقةٍ مسيحية، داعيةً إلى «عودة الكنيسة إلى أصولها،» فذلك لا يشير (أو لا يشير فقط) إلى الكبح الديني الممارَس على الفكر في ذلك العصر (كان منذر، في الحقيقة، معاصرًا لمكياڤيلّي!)، وإنما إلى ملاءمة واحدٍ من أبعاد المسيحية التاريخية لمثل ذلك البرنامج الشيوعيوي.

لخّص أرنست بلفورت باكس، في تأريخه المميّز للثورات الفلاّحية، المطالبَ التي قدّمها مايكل غايسماير، وهو واحدٌ من أكثر الشخصيات جذريةً في ثورة الفلاّحين الألمان في القرن السادس عشر، وقائدُ انتفاضة التيرول وسالزبورغ (وهي مطالبُ تضمّنتْ منعَ مهنةِ التجارة!). ثم أضاف باكس، وهو على صواب، ما يلي: «كلُّ هذا هو، إلى حدٍّ كبيرٍ، حصيلةٌ للميْل العامّ في العصور الوسطى إلى الفكر الشيوعوي، بتلويناته الإنجيلية، وإلى ما قد يكون إحياءً للأوضاع المسيحية في العصور البدائية أو ما ظُنَّ أنّه كذلك.»[2] وبتعبير باكس الملائم في ما يخصُّ

---

١ ـ Engels, **The Peasant War in Germany**, op. cit.

٢ ـ Ernest Belfort Bax, **The Peasants War in Germany 1525-1526** (London: Swan Sonnenschein & Co, 1899), p. 86; available on **Marxists Internet Archive**: http://www.marxists.org/archive/bax/1899/peasants-war/

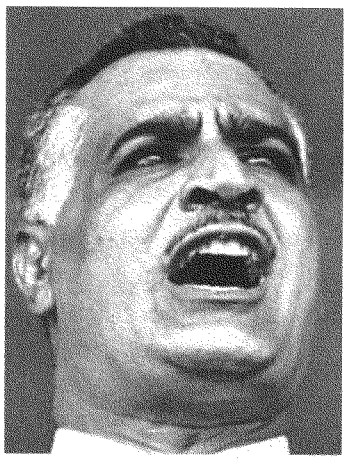
الانتفاضةَ الفلاّحيّة الألمانية ككلّ: «صحيحٌ أنها كانت في المقام الأوّل هيجانًا اجتماعيّاً واقتصاديّاً، إلاّ أنها كانت ذاتَ تلوينات دينيةٍ قوية. **إنّ استحضارَ العقيدة المسيحيّة والمشاعر الإنجيلية لم يكن محضَ زخْرفةٍ خارجية، بل شكّل جزءًا من جوهر الحركة.**»[1]

إنّ هذا «التجاذب الاختياري» بين المسيحية الأصلية والطوباوية الشيوعوية هو نفسُه ما يفسّر لماذا اتّخذتْ موجةُ التجذّر اليساري العالمي التي ابتدأتْ في ستّينيات القرن العشرين (وهي ليست حقبةً دينيةً بالتأكيد!) بُعدًا مسيحيّاً في جزءٍ منها، ولا سيّما في المناطق ذاتِ الغالبية المسيحية من بلدان «الأطراف» حيث معظمُ الناس فقراءُ ومضطَهَدون. ذلك كان وضعَ أميركا اللاتينية أساسًا، وهي منطقةٌ اكتسبتْ فيها الراديكاليةُ دفْعًا عظيمًا منذ بداية الستّينيات بفضل الثورة الكوبية ورسالتها الاشتراكية ـ الإنسانية. والفارق الرئيس بين هذه الموجة الحديثة من الجذرية من جهة والحركة الفلاّحية الألمانية من جهة ثانية هو أنّ النسخة المسيحية من الطوباوية الشيوعوية في حالة أميركا اللاتينية لم تُدْمجْ بالحنين إلى أشكالٍ مشاعيةٍ سابقة (وإنْ وَجَدَ المرءُ مثلَ هذا البعد في صفوفِ حركاتِ الأميركيين الأصليين بالتأكيد) بقَدْر ما دُمجتْ بالمطامح الاشتراكية الحديثة كتلك التي اعتنقها الثوريون الكوبيون وحركاتٌ ماركسيةٌ مختلفة.

الدين والراديكالية اليوم: الأصولية الإسلامية

فلنتفحّصْ نتائجَ النقاش السابق قياسًا إلى موجة الأصولية الإسلامية التي انطلقتْ في سبعينيات القرن العشرين. البعد الأول الذي يَفْرض نفسه هو سيادةُ الدين نسبيّاً في معظم البلدان ذاتِ الغالبية المسلمة مقارنةً ببقيّة العالم. إنّ السمات القَرْوَسْطيّة التي وَضعها أنجلز في **حرب الفلاّحين في ألمانيا** ـ وأعني حقيقةَ أنّ «رجال الدين احتفظوا باحتكار التربية الثقافية» وأنّ السياسةَ والقضاءَ فضلاً عن علوم أخرى بقيتْ «فروعًا من اللاهوت وعوملتْ بحسب المبادئ السائدة في هذا الأخير،» وأنّ القضاء بقي «تحت وصاية اللاهوت» ـ تنطبق حرفيّاً على الأوضاع السائدة في عددٍ كبيرٍ من الدول ذات الغالبية المسلمة اليوم.

ثمة أسبابٌ عديدةٌ ومركّبةٌ لهذا الوضع، وهي باختصار شديد: قوةُ استمرار التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية في أقسام رئيسةٍ من المنطقة المعنيّة؛ وأنّ الإسلام ـ منذ نشأته ـ كان نظامًا سياسيّاً وقضائيّاً؛ وعدمُ رغبة القوى الرأسمالية ـ الاستعمارية الغربية في أن تُقْلق في المنطقة المخلّفاتِ التاريخيةَ والإيديولوجيا الدينيةَ لأنّ تلك القوى استخدمتْ هذه الأخيرةَ وحَرِصتْ على



مع انهيار قومية الطبقة الوسطى الجذرية، ويرمز إليه موتُ عبد الناصر، سادت القوى الرجعية التي تستخدم الإسلام يافطةً إيديولوجية، مؤجّجةً بذلك الأصولية الإسلامية.

تفادي ما يُسهّل إثارةَ الهبّات الشعبيّة ضدّ هيمنتها (ومع ذلك، فإنّ الفارق الواضح بين الدين الذي تعتنقه القوةُ الاستعماريةُ الأجنبيةُ، والدينِ السائدِ في البلدِ الخاضع للاحتلال، جَعَلَ من الدين الأخير أداةً ملائمةً للعصيان المعادي للاستعمار)؛ وأنّ العصيانات الوطنيةَ البورجوازيةَ والبورجوازيةَ الصغيرةَ ضدّ الهيمنة الغربية (وضدّ الطبقات المحلّية الحاكمة التي تعتمد تلك الهيمنةُ عليها) لم تواجهْ دينَ الإسلام للأسباب المذكورة للتوّ وبسبب انتهازيّتها الصُّراح (الاستثناءُ الكبيرُ الأوحدُ هو الظاهرةُ الكماليةُ في تركيا، وهي حالةٌ «بيْنَ بَيْن،» إذ تطوّرتْ في دولةٍ كانت إمبراطورية، وهَدَفَتْ في الواقع إلى غَربنة تركيا).

لكلّ هذه الأسباب لم يتجاوز الوضعُ في معظم البلدان ذاتِ الغالبية المسلمة، بكثيرٍ، حدودَ ما وصفه أنجلز عند الحديث عن العصور الأوروبية الوسطى. بل إنّ الأزمنةَ الحديثةَ شهدتْ تعزيزًا مشهديّاً لغلبة الإسلام الإيديولوجية والاجتماعية والسياسية، وبدفعٍ حثيثٍ من الانبعاث والتوسّع الهائل للأصولية الإسلامية، وذلك عَقِبَ بعض التقدّم الحقيقي (وإنِ المحدود) باتجاه العلمنة في العقود الماضية. ولقد طُرحتْ عدةُ تفسيرات ماركسية لذلك الانبعاث الأصولي.[2] وما تجب ملاحظتُه هنا هو أنّ الأصولية الإسلامية، بشكلٍ عامّ، تغذّتْ من الجثّة المتفسّخة للحركات التقدمية في مناطق توسّعها، فأسهمتْ في تحويل ما تبقّى من تلك الحركة التقدمية إلى رماد. وكانت تلك سمةً مركزيةً لما هو، بلا ريْب، ردّةٌ تقهقريةٌ مذهلة: فمنذ أوائل السبعينيات مع انهيار قومية الطبقة الوسطى الجذرية (وهو انهيارٌ يَرْمز إليه موتُ جمال عبد الناصر عامَ ١٩٧٠ بعد هزيمته على يد إسرائيل عام ١٩٦٧)، سادت القوى الرجعيةُ التي تَستخدم الإسلامَ يافطةً

١ ـ المصدر السابق، ص ٣٣ (التشديد منّي).

٢ ـ مساهمتي الخاصة في هذا المجهود موجودة في «١١ أطروحة حول الانبعاث الحالي للسلفية الإسلامية» في كتابي **الشرق الملتهب: الشرق الأوسط في المنظور الماركسي** (دار الساقي) وفي كتابي الآخر: **صِدامُ الهمجيّات** (دار الطليعة).

إيديولوجيةً في معظم البلدان ذاتِ الغالبيةِ المسلمة، مؤجِّجةً الأصوليةَ الإسلاميةَ بوصفها أخبثَ ترياقٍ ضدّ بقايا اليسار.

وما لبثت الأصوليةُ الإسلاميةُ، بعد أن ملأت الفراغَ الذي أحدثه سقوطُ اليسار، أن فَرضتْ نفسَها رأسَ حربةٍ لأقوى معارضةٍ للهيمنة الغربية ـ وهو بعدٌ كانت تلك الأصوليةُ قد ضمّنتْه عَمَلَها منذ البداية ولكنه تراجَعَ أثناء الحقبة الوطنية «العلمانية.» فسادت المعارضة القويةُ للهيمنة الغربية ضمن الإسلام الشيعي من جديد، وذلك بعد الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، واستعادت تلك المعارضة موقعَها البارزَ ضمن الإسلام السنّي في أوائل التسعينيّات، بعد أن تحوّلتْ كتائبُ مسلّحةٌ من الأصوليين الإسلاميين السُّنّة من قتال الاتحاد السوفياتي إلى قتال الولايات المتحدة عقب هزيمة الاتحاد السوفياتي وتفكُّكِه وعودةِ الولايات المتحدة عسكريّاً من ثمّ إلى الشرق الأوسط.

وهكذا تعايَشَ صنفان من الأصولية الإسلامية في رقعةٍ شاسعةٍ من البلدان ذاتِ الغالبية المسلمة: أحدُهما متعاملٌ مع المصالح الغربية، ومَعْقِلُه المملكةُ العربيةُ السعودية، التي هي أكثرُ الدول الإسلامية أصوليةً وظلاميةً قاطبةً؛ والصنفُ الثاني معادٍ للمصالح الغربية، ومَعْقِلُه في صفوف الشيعة هو الجمهوريةُ الإسلاميةُ في إيران، في حين أنّ رأسَ حربته لدى السُّنّة إنما هو تنظيمُ القاعدة. وكلا الصنفيْن يَجْمع بينهما التزامُهما الحَرْفيُّ بالنصّ الإسلامي، وبرنامجُهما الأصوليّ؛ ولكنْ يَجْمع بينهما أيضًا عداؤهما المشتركُ لليسار، رغم التقاءاتٍ ظرفيةٍ أحيانًا بين فريق من هذا أو ذاك واليسار.[١]

كلُّ أصناف الأصولية الإسلامية تشترك في إخلاصها لما هو، في الأساس، «يوطوبيا قُرْوَسطيةٌ ـ رجعيةٌ،» أيْ لِما هو مشروعٌ خياليٌّ وأسطوريٌّ لبناء مجتمعٍ لا يتوجّه إلى المستقبل بل إلى الماضي القَرْوَسْطي. كلُّها تسعى إلى إعادة بناء المجتمع والدولة المؤسْطَرَيْن الخاصّيْن بالتاريخ الإسلامي الأوّل. وفي ذلك تشترك جميعُها، شكلاً، في مقدمةٍ فَرَضيّةٍ تَجْمعها بلاهوت التحرير المسيحي الذي يُحيل على المسيحية الأصليّة. غير أنّ برنامج الأصوليين الإسلاميين ليس مجموعةً من المبادئ المثالية عن «شيوعية المحبّة،» منْبثقةً من جاليةٍ من الفقراء المضطهَدين كانوا يعيشون عند أطراف مجتمعهم، وقد قُتِلَ مؤسِّسُهم بوحشيةٍ على يد القوى السائدة، كما كانت عليه الحالُ في المسيحيةِ الأصلية الأولى. وليس برنامجُهُم مستندًا إلى شكلٍ عتيقٍ من أشكال المِلْكيّة المشاعية، على ما كانت عليه الحالُ، جزئيّاً، في انتفاضة الفلاّحين الألمان في القرن السادس عشر. بل يَشْترك الأصوليون الإسلاميون في إخلاصهم لبناء نموذجٍ من الحكْم الطبقي السياسي والاجتماعي، «وُجد حقّاً» فيما مضى من الزمن، وإنْ مؤَسْطَرًا، وتأسّس قبل أقلّ من أربعة عشر قرنًا بقليل؛ وكان مؤسِّسُه تاجرًا صار نبيّاً وقائدًا حربيّاً ومنشئَ دولةٍ وإمبراطورية، قبل أن يُتوفّى في أوج قوّته السياسية.

إنّ مشروع الأصولية الإسلامية، شأنَ أيِّ مسعًى إلى إعادة إحياءِ مجتمعٍ ودولةٍ وُجِدا قبل قرون طويلة، يساوي بالضرورة «يوطوبيا رجعيةً.» فمهما اشْتَطّ الخيالُ لا يمكن أن تؤدّي «عودةُ الإسلام إلى أصوله ومحوُ كلّ المؤسّسات التي كانت متعارضةً مع ما تصوّر الأصوليون الإسلاميون أنّه إسلامٌ أصليّ» (إنْ كان لنا أن نقتبسَ وصفَ أنجلز لبرنامج مِنْذر) إلى «مجتمعٍ يخلو من الفوارق الطبقية، ومن المِلْكية الخاصة، ومن سلطات الدولة المفروضة من الأعلى والمعادية لأفراد المجتمع.» إنّ تلك العودة لا يمكن إلاّ أن تعني تقهقرًا تاريخيّاً ضخمًا.

على ضوء النقاش السابق يَبْرز سؤالٌ طبيعيٌّ تُمْكن صياغتُه على النحو التالي: أثمة «تجاذبٌ اختياريّ» بين الإسلام السُّنّيّ [الأرثوذكسي] ـ ونعرِّفه هنا بأنّه الالتزامُ الصارمُ بالشريعة ـ و«اليوطوبيا القَرْوسطية ـ الرجعية» يُسْهم في تفسير طريقة اكتساح الأصولية الإسلامية للمجتمعات الإسلامية في أيّامنا؟ هناك أسبابٌ متعدّدة تُثْبت أنّ ثمة تجاذبًا فعلاً. فالإسلام السُّنّي، وهو حاليّاً أقوى تيّارٍ ضمن الديانة الإسلامية، يؤدّي إلى حَرْفيّةٍ دينيةٍ بسبب تقديسه الفائق للنصوص المقدّسة، ولا سيّما القرآن الذي يُعتبر كلمةَ الله الأخيرة.[٢] إنّ ما بات في أكثر الأديان الأُخْرى حَكرًا على «الأصولية» كتيّارٍ أقلّويّ ـ أيْ كعقيدةٍ تدعو إلى تطبيق تأويل حَرْفيٍّ للنصوص الدينية ـ بقي في الإسلام السُّنّي القاعدةَ السائدةَ التي تهيمن داخل الإسلام المؤسّساتي. ونظرًا إلى مضمون النصوص الدينية التاريخيِّ المحدَّدِ الذي يُحاول الإسلامُ السنيُّ الالتزامَ به، فإنّ هذا الأخير يؤدّي بشكلٍ خاصّ إلى جملةٍ من العقائد الأصولية التي تَعْتبر التطبيقَ الأمينَ للدين أمرًا يَشْمل إقامةَ دولةٍ إسلاميةٍ لكون النبيّ قد جاهد من أجل إنشاء مثلها. وللسبب نفسه يتناسب الإسلامُ السُّنّيُّ بشكلٍ خاصّ مع القتال المسلّح ضدّ السلطات غير الإسلامية؛ ذلك لأنّ تاريخ الإسلام، منذ البدء، تاريخٌ من الحروب ضدّ العقائد الأخرى بهدف نشر عقيدته.[٣]

---

١ ـ فمثلاً تَحَمَّل الخُمَيْنيون اليسارَ في إيران، إلى أن أطاحوا بالشاه وسيطروا على الدولة. وبعدها فإنّ المصيرَ المأساويَّ لليسار الإيراني معروف.

٢ ـ وعليه، فإنّ الالتزام الحَرْفي بنصّ القرآن يؤدّي بسهولةٍ إلى استخداماتٍ كالتي توصّلَتْ إليها الأصوليةُ الإسلاميةُ اليوم، على ما شَرَحَ عبد الوهّاب المؤدّب بشكلٍ مقتدَر. راجع: **The Malady of Islam** (Cambridge: Basic Books, 2003)

وإحدى المهمّات التي تنكّبها المؤدّب في كتابه يأتي ذكرُها في المقدّمة: «علينا أن نَعْرِفَ تمامًا المواضعَ في النصّ ـ أي في القرآن والحديث ـ المهيَّأة مسبقًا لقراءةٍ أصولية» (ص ٣).

٣ ـ ثمة، بالتأكيد، سِماتٌ أخرى كثيرةٌ تنبع بالضرورة، إلى هذا الحدّ أو ذاك، من التأويل الحَرْفي للنصوص الإسلامية ومن الالتزام الدوغمائيّ بها. ولكنّ هذه السمات أكثرُ من أن تستطيع هذه المقالةُ الإحاطةَ بها.

من أجل علم اجتماعٍ أديان، ماركسيٍّ، مقارِن

إنّ الإقرار بـ «تجاذبٍ اختياريّ» بين الإسلام السُّنّي واليوطوبيا القَرْوَسطية ـ الرجعية، بعد التشديد على التجاذب الاختياري بين المسيحية الأصلية واليوطوبيا الشيوعوية، لا يَنْبع من أيّ حُكْم قيمة. وإنما يستند إلى عناصر من علم اجتماعٍ مقارنٍ لكلا الدينين، ضمن تراث ماركس وأنجلز ومكسيم رودنسون- والأخير هو المساهم الأبرز في تحليلٍ ماركسيّ للإسلام.(١) والحقّ أنّ علمَ اجتماعٍ ماركسيّاً تاريخيّاً، شاملاً، مقارنًا للأديان، بمعيار علم الاجتماع الشهير الذي أنتجه ڤيبر في أقلّ تقدير، ما زال أمرًا لازمًا جداً. وعلى الرغم من وجود محاولات متواضعةٍ للانخراط في مثل هذا المشروع،(٢) الذي يحظى بتبصّراتٍ لافتةٍ عديدة في كتابات ماركس، وفي كتابات أنجلز بشكلٍ خاصّ، كما في تحليلات ماكس ڤيبر المادّية العميقة والغنيّة نفسِها، فإنّ المشروع بالغُ التطلُّب ويبقى غيرَ منجز، ولا بدّ أن يكون مسعًى جماعيّاً من أجل أن يبلغ نتيجتَه المرجوّة. إنّ «التجاذبات» المختلفة الخاصّة بكلّ منظومةٍ فكريةٍ دينيةٍ لهي متجذّرةٌ في خصوصيّات التطوّر التاريخي لكلّ دينٍ على حِدة، ولا سيّما في نشأته التاريخية، بغضّ النظر عن التقائها اللاحق بوصفها إيديولوجياتٍ ممأسسةً للسيطرة الطبقية. وقد صاغ ڤيبر الأمرَ بشكلٍ صائبٍ حين كتب:

«صحيح أنّ الأديان الكنَسيّة الكبرى تختلف اختلافًا عظيمًا، ولا سيّما أثناء مراحلها الأولى، وذلك في بنية سيطرتها وأخلاقيّاتها الأساسية، على ما يُعبَّر عنه في قواعد السلوك. وهكذا نما الإسلامُ من مجتمعٍ كاريزميّ من المقاتلين، بقيادة النبيّ المجاهد وأتباعِه؛ ووافق على الوصيّة التي تقضي بإخضاع المشْركين بالقوة، ومَجَّد البطولةَ، ووعد المجاهدَ في سبيل الدين القويم بالمُتَع الحسيّةِ في الدنيا والآخرة. وأما البوذيّة فقد نمت، خلافًا للإسلام، من مجتمعٍ من الحُكماء والزُّهّاد الذين سَعَوْا إلى الخلاص الفردي، لا منَ النظام الاجتماعي الفاسد والخطيئة الفرديّة فحسب، بل من الحياة نفسها. وأمّا اليهوديّة فنمت من مجتمعٍ هيروقراطيّ [الهيروقراطية: سلطةُ رجال الدين] وبورجوازيٍّ، قادتُه أنبياء وكهنةٌ، وفي النهاية مثقفون متدرّبون في السلْك الكَهنوتي؛ وتجاهلتْ تجاهلاً تامّاً الحياةَ الآخرةَ، وكافحتْ لإعادة بناء دولتِها ـ أمّتِها العَلْمانية، وللرفاه البورجوازي من خلال الامتثال لشرعٍ سَفسطائيّ [تحايُلي]. وأخيرًا، فإنّ المسيحية نمت من مجتمعٍ من المشاركين في عبادة المسيح الرمزيّة من خلال ـ 'الإفخارستيا' [سرّ التناول]؛ وكان هذا المجتمعُ في الأصل عامرًا بالآمال الأخروية في ملكوتٍ إلهيّ شامل، ورَفَضَ كلّ أشكال القوة، ولم يبالِ بالنظام الاجتماعي القائم الذي بدت نهايتُه وشيكةً؛ وكان ذلك المجتمع يُقاد كاريزميّاً من قِبل أنبياء، ويُقاد هَيْروقراطيّاً من قِبل موظّفين رسميين. لكنّ بدايات الأديان هذه، المختلفة جداً، والتي كان مقيَّضًا لها أن تُنْتج مواقفَ مختلفةً من النظام الاقتصادي؛ كما مصيرُ هذه الأديان التاريخيُّ، المختلفُ بدرجة مساوية؛ لم تَمْنع الهيروقراطيات [سلطاتِ رجال الدين] من فرض تأثيراتٍ مماثلةٍ نوعًا ما في الحياة الاجتماعية والاقتصادية. وانسجمتْ هذه التأثيراتُ مع الشروط المسبّقة، المتشابهة على العموم، للهيروقراطيّة، والتي تفرض وجودَها ما إن تمضي الحقبةُ الكاريزميّةُ البطوليةُ من الدين ويبدأ التأقلُم مع الحياة اليومية.»(٣)

كما أنّ الإقرار بوجودٍ «التجاذبات الاختيارية» المختلفة في المسيحية والإسلام لا يعني عدمَ وجود ميولٍ متناقضةٍ **داخل** كلّ منهما. فالمسيحية تضمّنتْ، منذ نشأتها، ميولاً متناقضةً، أضاف إليها نموُّ الكنيسة اللاحق ـ كمؤسّسةٍ قرْوسطيةٍ قمعيّة ـ منظومةً فكريةً ضخمةً وتقليدًا عاتيًا قويّاً جداً، عزّزتْ أصنافًا متعدّدة من العقيدة المسيحية الرجعية والأصولية المسيحية.(٤)

ماكس ڤيبر: الأديان، على اختلاف بداياتها، لم تمنع سلطاتِ رجال الدين من فرض تأثيرات مماثلة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

---

١ ـ لعيّنةٍ جيّدةٍ من الأفكار المستندة إلى علم اجتماعٍ ماركسيّ مقارنٍ، أنظر المقابلةَ التي منحني إيّاها رودنسون قبل أكثر من عشرين عامًا: «المستشرق الفرنسي الراحل مكسيم رودنسون وشؤون الإسلام السياسي والأصولية،» **الحياة**، ٢٠٠٤/٩/٥.

"Maxime Rodinson on Islamic Fundamentalism: An Unpublished Interview with Gilbert Achcar," **Middle East Report** 233, Winter 2004.

٢ ـ See Paul N. Siegel, **The Meek and the Militant: Religion and Power Across the World** (London: Zed Press, 1986), (reprint: Chicago: Haymarket, 2004).

٣ ـ Weber, **Economy and Society**, op. cit., p. 1185.

٤ ـ لمحاولة تبيان كيفية إدخال رُسُلٍ أمثالِ لوقا وبولس لعناصرَ اضطهاديةٍ تناقِضُ الطبيعةَ «البروليتاريةَ» للرسالة المسيحية الأصلية، انظرْ:

Anton Mayer, **Der Zensierte Jesus: Soziologie des Neuen Testament** (Olten: Walter Verlag, 1983).

وعلى عكس ذلك تتضمّن النصوصُ الإسلاميةُ بعضَ الآثار التي تدعو إلى المساواة، وهي نابعةٌ من تلك المرحلة التي كان فيها المسلمون الأوائل جاليةً مقموعةً؛ وقد استُخدمتْ هذه الآثار في مسعًى لإنتاج نُسَخٍ «اشتراكية» من الإسلام.

إلى جانب ذلك، فإنّ وجودَ «تجاذبات اختيارية» مختلفة في المسيحية والإسلام لا يعني أنّ التطوّر التاريخي الفعلي لكلٍّ من الديانتين تدفّق بشكلٍ «طبيعيّ» على مُنْحَدَر «تجاذبها الاختياري» الخاصّ بها. فالحقّ أنّ ذلك التطوّر تدفّق بشكلٍ طبيعي على منحدر التركيب الفعلي للمجتمع الطبقي الذي انجدل به كلُّ دينٍ على حدة ـ وهو مختلفٌ اختلافًا هائلاً عن حقيقة أصله الاجتماعي في حالة المسيحية، ومختلفٌ بدرجةٍ أقلّ في حالة الإسلام. وهكذا كانت المسيحيةُ التاريخية «الموجودة فعليّاً» طوال قرون عدةٍ أقلَّ تقدميةً، في اعتباراتٍ كثيرة، من الإسلام التاريخي «الموجود فعليًا.» وداخلَ الديانة المسيحية نفسها، داخل الكنيسة الكاثوليكية نفسها، يجري اليومَ صراعٌ مريرٌ متواصلٌ بين نسخةٍ مهيمنةٍ على الصعيد المؤسّساتي ورجعيّةٍ بشكلٍ صارخ، يُمثّلها البابا الحاليُّ جوزيف راتزينغر من جهة، وبين أنصار لاهوت التحرير الذين يجدون حافزًا جديدًا لعملهم في التجذّر اليساري الجديد المتواصل في أميركا اللاتينية.

ثم إنّ الإقرار بالتجاذب الاختياري بين الإسلام السُّنني واليوطوبيا القَرْوسطية ـ الرجعية لا علاقة له على الإطلاق بما أسماه إدوارد سعيد «الاستشراق.»[1] ولا يمكن أن يكون ذا علاقة به إلاّ في عقول المتحمّسين لما وَصَفه صادق جلال العظم وصفًا ملائمًا بـ «الاستشراق المعكوس.»[2] إنّ الإقرار بتجاذبٍ اختياريّ بين إيديولوجيا سياسية حديثة، وبين سماتٍ موجودةٍ في المنظومة الفكرية التاريخية لدينٍ من الأديان، لا يعني نظرةً «جوهرانيّة» خالدةً سرمديةً إلى الاستخدامات السياسية لذلك الدين. بل العكسُ هو الصحيح في حقيقة الأمر. والمثال الأفصح على ذلك هو التجاذُب الاختياري بين المسيحية والاشتراكية: فالاعتراف بوجوده لا يمكن أن يؤدّي، مهما شطّ الخيالُ، إلى الاعتقاد بأنّ المسيحيةَ التاريخيةَ كانت اشتراكيةً في الجوهر! وإنّ عبثيّة مثل هذا التصوّر تبيّن، هي نفسُها، مدى بُعد النقاش، الذي يتناول في هذه المقالة «التجاذباتِ الاختياريةَ،» من الجوهرانية (essentialism). وبالمثل، فإنّ الإقرارَ بتجاذبٍ اختياريّ بين المنظومة الفكرية الإسلامية من جهة، واليوطوبيا القَرْوسطيّة ـ الرجعية الحالية التي تتّخذ شكلَ الأصولية الإسلامية من جهة ثانية، لا يُؤدّي على الإطلاق إلى الاعتقاد بأنّ الإسلام التاريخي كان أصوليّاً في جوهره (لم يكن كذلك بالتأكيد!) ولا أنّ قَدَرَ المسلمين هو أن يقعوا فريسةً للأصولية أيًا كانت الأوضاعُ التاريخية.

إنّ الإقرارَ بوجود تجاذباتٍ اختياريةٍ مختلفةٍ في المسيحية (الأصلية) والإسلام (السُّنني) هو أحدُ مفاتيح فهم الاستخدامات التاريخية المختلفة لكلٍّ من الدينين في وصْفه بَيْرقَ احتجاج. وهذا هو ما حاول أنجلز تفسيرَه باختصار في إحدى كتاباته الأخيرة جدّاً، حين لخّص أفكارَه الأولى عن المسيحية المبكّرة:

«إنّ تاريخ المسيحية المبكّرة يحتوي أوجهَ شبهٍ لافتةً مع الحركة العمّالية الحديثة. فالمسيحية، شأن هذه الأخيرة، كانت في الأصل حركةَ أناسٍ مضطَهَدين: إذ ظهرتْ أولاً بوصفها دينَ العبيد، والعبيدِ المعتوقين، والفقراءِ المحرومين من كلّ الحقوق، والشعوبِ التي أخضعتْها روما أو شتّتتْها. المسيحية والاشتراكيةُ العمّالية، كلتاهما، تبشّر بالخلاصَ من العبودية والبؤس: فتربط المسيحيةُ هذا الخلاص بحياةٍ أبعدَ، بعدَ الموت، في السماء؛ في حين تربطه الاشتراكيةُ بهذا العالم، [أيْ] بتحويلٍ للمجتمع [على الأرض]. كلتاهما مضطهَدة ومعذَّبةٌ، أنصارُها محتقَرون وعُرْضةٌ لقوانينَ إقصائية: الأوائلُ في وصفهم أعداءَ الجنس البشري، والآخرون في وصفهم أعداءَ الدولة وأعداءَ الدينِ والعائلة والنظام الاجتماعي...

إنّ الموازاة بين الظاهرتين التاريخيتين تَفْرض نفسَها على اهتمامنا منذ العصور الوسطى في الانتفاضات الأولى التي قام بها الفلاّحون المضطهَدون، وبالأخصّ عامّةُ المدن. هذه الهبّات، شأن كلّ الحركات الشعبية في القرون الوسطى، كان مقيَّضًا لها أن ترتدي قناعَ الدين، وبَدَت وكأنّها إحياءٌ للمسيحية الأُولى من التحلّل المنتشر.»[3]

عند هذه النقطة أضاف أنجلز هامشًا طويلاً مشوِّقًا عن الإسلام، يتضمّن تبصُّراتٍ تشْبه شبهًا مذهلاً نظريّات المؤرِّخ العربي المسلم ابن خلدون الشهيرة في القرن الرابع عشر، ولكنّه ينتهي بتكرار أطروحة «العَلَم والقِناع» الاختزالية بصدد استخدام المسيحية في الاحتجاجات الشعبية:

---

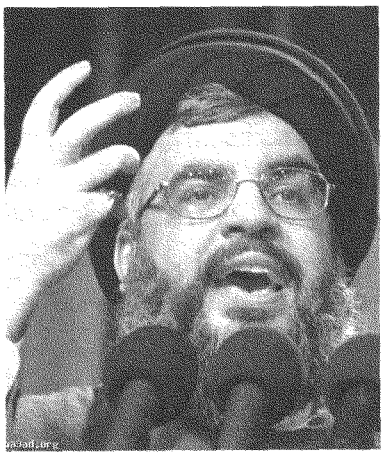
١ ـ المعروف أنّ إدوارد سعيد نفسَه في **الاستشراق** أسبَغَ الوصمةَ الاستشراقيةَ على ماركس (متجاهلاً أنجلز تجاهلاً تامّاً، مع أنّ كتابات الأخير عن «الشرق» هي في أهمية كتابات ماركس إنْ لم تَفُقْها أهميةً). لنقد مواقفِ سعيد في هذا الخصوص انظرْ:
Aijaz Ahmad, **In Theory: Classes, Nations, Literatures** (London: Verso, 1992).

٢ ـ للمراجع وشرح المفهوم، أنظرْ مقالتي «الاستشراق معكوسًا: تيّارات ما بعد العام ١٩٧٩ في الدراسات الإسلامية الفرنسية،» في العدد السابق من الآداب.

٣ ـ Engels, 'On the History of Early Christianity' (1894), available on **Marxists Internet Archive**: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1894/early-christianity/index.htm

«نجد أطروحةً مناقضةً خاصّةً لتلك [السابق ذكرها] في الانتفاضات الدينية في العالم المحمّدي، ولا سيّما في أفريقيا. الإسلام دينٌ مُعَدٌّ للشرقيين، وبخاصّةٍ العرب، أيْ لسكّان المدن المنخرطين في التجارة والصناعة، من جهة، وللبدو الرُّحَّل من جهة ثانية. ولكنْ ههنا يَكْمن جنينُ تصادُمٍ متكرّرٍ بشكلٍ دوريّ. فسكّانُ المدن يُثْرُونَ ويَغْدون مرفّهين ومتساهلين في الالتزام بـ'الشريعة'. أمّا البدو، الفقراءُ، ذوو الأخلاق الصارمة بالتالي، فيتأمّلون، بحسدٍ واشتهاءٍ، تلك الثرواتِ والمُتَع؛ ثم يتوحّدون خَلْف نبيٍّ، مهديٍّ، لتأديب المرتدّين، ولاستعادة الالتزام بالطقوس وبالدين القويم، وللاستيلاء ـ على سبيل المكافأة ـ على كنوز المرتدّين. ومن الطبيعي أن يصبحوا بعد مئة سنةٍ في الموقع الذي كان فيه المرتدّون من قبل. وهذا يتطلّب تطهيرًا جديدًا للدين، فيظْهر مهديٌّ جديد، وتتجدّد اللعبةُ من البداية. هذا ما حَصَلَ منذ حملات الفتح التي قام بها المرابطون والموحّدون في إسبانيا، إلى آخر مهديٍّ في الخرطوم نَجَحَ نجاحًا عظيمًا في مقاومة الإنكليز. وحدث الأمرُ عينُه أو شِبْهُه مع الانتفاضات في بلاد فارس وبلدانٍ محمّديةٍ أخرى. وكلّ هذه الحركات كانت مكسوّةً بالدين، لكنها تنبع من أسباب اقتصادية؛ ومع ذلك، فحتّى حين تنتصر فإنها تَسْمح للأوضاع الاقتصادية القديمة بأن **تبقى بلا مساس**. وهكذا يبقى الوضعُ القديمُ على حاله ويتكرّر التصادمُ بشكلٍ موسميّ. وعلى خلاف ذلك فإنّ الزيّ الديني في الانتفاضات الشعبية في الغرب المسيحي ليس إلاّ علَمًا وقِناعًا للهجوم على نظامٍ اقتصاديّ يغدو عتيقًا باليًا، فيُطاحُ به، ويَصْعد نظامٌ جديدٌ، ويتقدّم العالَمُ.»[1]

ثمّ إن الوعي بالتجاذبات الاختيارية المختلفة لكلّ دين يَسْمح لنا بأن نفهم أيضًا لماذا استطاع لاهوتُ التحرير المسيحي أن يصبح ذلك المكوّن المهمّ جدّاً في اليسار في أميركا اللاتينية، في حين بقيتْ كلُّ المحاولات لإنتاج نسخةٍ إسلاميةٍ من الحالة نفسِها هامشيةً. كما يَسْمح لنا بأن نَفْهم لماذا استطاعت الأصوليةُ الإسلاميةُ أن تكتسب مثلَ هذه الأهمية الضخمة اليوم في صفوف المجتمعات والجاليات المسلمة، وكيف حَلّت بنجاحٍ كبيرٍ محلّ اليسار في تجسيد رفض الهيمنة الغربية، وإنْ على أسسٍ اجتماعيةٍ رجعيّة. وعلاوةً على ذلك فإنّ الإقرار بالتجاذب الاختياري بين الإسلام السُّنني واليوطوبيا القروسطية ـ الرجعية يشير إلى أحد أسباب السهولة التي واجهتْها الأصوليةُ الإسلاميةُ في توسُّعها في الأزمنة الحديثة، وهو سببٌ لما سمّاه عبد الوهّاب المؤدّب «عِلّةَ الإسلام.»[2]



من الضروري إجراء التمييز بين أصناف الأصولية الإسلامية: فمثلاً هناك فارق ضخم بين «القاعدة» وحزب اللّه.

لقد سبق أن ذكرتُ مطوّلاً، في كتاباتٍ شتّى، أسبابًا تاريخيةً أخرى لتوسّع الأصولية في البلدان ذاتِ الغالبية المسلمة.[3] وهي تُصنّفُ، أساسًا، تحت عناوينَ أربعة: هزيمةُ قومية الطبقة الوسطى وعيوبُ اليسار الجذريّ؛ وأنّ المملكةَ العربيّةَ السعودية ورعاتَها الأميركيين روّجوا سنواتٍ طويلةً للأصولية الإسلامية بديلاً من اليسار؛ والتفاقُمُ المتزايد في الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في «الشرق الأوسط الأوسع»؛ وفقدان النُظم (anomie) العالمي الناجم عن الهجوم النيولبرالي وانهيارُ «الشيوعية» السوفياتية معًا. وإلى ذلك كلّه يجب أن نضيف عواملَ ظرفيةً أخرى، مثل قوة الدفع التي شكّلتها «الثورةُ الإسلامية» الإيرانية، والهزيمة السوفياتية في الحرب الأفغانية على يد الأصوليين الإسلاميين، فضلاً عن الحافز الضخم الذي اكتسبتْه الأصوليةُ الإسلاميةُ بسبب الاعتداءات الأميركية في «الشرق الأوسط الأوسع» والقمع الإسرائيلي للانتفاضة الثانية.

ومن المؤكّد أنّ الانطباعَ الاستشراقي السطحي، المنتشرَ اليوم، الذي يعتبر الأصوليةَ الإسلاميةَ ميلاً «طبيعيّاً،» خارج التاريخ، لدى الشعوب المسلمة، هراءٌ محض. فهو يتجاهل الحقائقَ التاريخية الأوّلية. وكما كتبتُ مؤخّرًا في هذا الصدد:

«كثير من الناس في الغرب لا يَفْهمون أنْ ليس ثمة شيء 'طبيعيّ'، أو غير تاريخيّ، في كون الأصولية الإسلامية هي الآن التيّار السياسيّ الأكثر بروزًا بين المسلمين. وهم يتجاهلون أو يتناسوْن أنّ الصورة كانت مختلفة تمامًا في فتراتٍ تاريخيةٍ أخرى من تاريخنا المعاصر ـ أي، على سبيل المثال، منذ عدة

---

١ ـ المصدر السابق. وبصدد المقارنة بابن خلدون أنظر:
Nicholas S. Hopkins, "Engels and Ibn Khaldun," **Alif: Journal of Comparative Poetics**, American University in Cairo, n. 10, 1990.'

٢ ـ Meddeb, **The Malady of Islam**, op. cit.

٣ ـ راجع الهامش رقم ٢، ص ٦٥.

عقودٍ مضت، فإنّ أكبرَ حزبٍ شيوعيّ خارج الحكم في العالم، حزبٍ يشير رسميّاً إلى عقيدةٍ إلحادية، كان في البلد الذي يحتوي على أكبر مجتمعٍ إسلامي في العالم، وهو أندونيسيا ـ بالطبع حتى جرت هزيمةُ الحزب في حمّام دمٍ على يد الجيش الأندونيسي المدعوم أميركيّاً مطلعَ عام ١٩٦٥. إنهم يتجاهلون أو يتناسون، من باب التذكير بمثالٍ آخرَ من النوع نفسِه، أنه في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، لم يكن التنظيم السياسي الأكثر جماهيريةً في العراق، خصوصًا وسط الشيعةِ في جنوبِ العراق، بقيادة إمامٍ أو رجل دينٍ، بل بقيادة الحزب الشيوعيّ.»[١]

وردّاً على الاعتراض المحتمل بأنّ ما ذُكِرَ أعلاه يُثْبت أنّ على الشعوب المسلمة التخلُّصَ من الدين لكي تعبِّر عن آراءٍ سياسيةٍ تقدّمية، تكفي الإشارةُ إلى العقود التي تلتِ الحربَ العالميةَ الثانية، والتي تزامنتْ مع الازدهار الطويل للرأسمالية الكونية. ففي تلك الفترة هَيْمَنت على الاحتجاجات الشعبية في البلدان ذاتِ الغالبية المسلمة أصنافٌ راديكاليةٌ من قومية الطبقة الوسطى سَعَتْ إلى التكيُّف مع الدين، معزِّزةً بذلك من تحديثه. ولا شكّ في أنّ عبد الناصر كان مؤمنًا ومسلمًا ملتزمًا بالشعائر، وإنْ غدا عدوَّ الأصوليين الألدّ. والحق أنّ الأثر الذي حقّقه في ذروة مجده في البلاد العربية، وفي ما يتعدّاها، يبقى بلا نظير.[٢]

خلاصاتٌ سياسية

إذا كانت أطروحةُ «العَلَم والقِناع» الاختزالية لا تَملك حظّاً كبيرًا من الصدقيّة في حالة المسيحية كما هو واضح، فإنّ تطبيقها على الأصولية الإسلامية قد يكون بالغَ التضليل أيضًا. وعليه، فإنّ الزعمَ بأنّ حركاتٍ كحزب الله (لبنان) أو حماس (فلسطين) محضُ تعبيراتٍ خاصّةٍ عن الاحتجاج الاجتماعي والسياسي، وأنها تستخدم الإسلامَ مجرّد «عَلَم وقِناع» أو «لغةٍ،» إنما هو زعمٌ يُقلّل كثيرًا من شأن الحدود الرجعيّة البالغة الأهمية المفروضة على طاقات التجذّر لدى الأعضاء المنتسبين إليها، بل لدى أتباعها في صفوفِ الجماهير أيضًا، وهي حدودٌ خَلَقها الالتزامُ الصارمُ بالعقائد الأصولية الإسلامية.

ومثلما أنّه من الضروريّ موضعةُ كلّ استخدامٍ للإسلام، شأنه في ذلك شأن أيّ دينٍ آخر، ضمْنَ الأوضاعِ الاقتصادية والسياسية الملموسة التي يَظْهر فيها (ومن ثمَّ التمييزُ الواضحُ بين الإسلام أداةً إيديولوجيةً للهيمنة الطبقية والجندرية الاضطهادية من جهة، والإسلام رايةً لهويّة أقلّيّةٍ مضطَهَدةٍ كما هو حالُ الجاليات المسلمة المهاجرة المضطَهَدة في البلدان الغربية)،[٣] فإنّه من الضروري أيضًا إجراء التمييز اللازم بين شتّى أصناف الأصولية الإسلامية، المتنوّعةِ والمتناقضةِ بشكلٍ واسع. فمثلاً هناك فارقٌ ضخمٌ، من جهةٍ، بين تنظيم «القاعدة» الفارق في الرجعية، الذي يَشنُّ في العراق حربًا دمويةً من الإبادة الطائفية/المذهبية إلى جانب قتاله ضدّ الاحتلال الأميركي، ويتبنّى منظورًا توتاليتاريّاً حقّاً إلى المجتمع والدولة... وبين تنظيم كحزب الله، من جهةٍ أخرى، يدين «الطائفيةَ السياسيةَ» باسم قتاله ضدّ الاحتلال والعدوان الإسرائيليين، ويُقرّ ـ رغم اعتباره «الجمهوريةَ الإسلاميةَ» في إيران نموذجَه الأعلى على الأرض ـ بتعدّدية لبنان الدينيّةِ فيعتنقَ من ثمّ مبادئَ الديموقراطية البرلمانية.[٤]

ومع ذلك، وأيّاً تكن الحالةُ الأصولية، فإنّ على الصراع الإيديولوجي ضدّ الأصولية الإسلامية ـ ضدَّ آرائها الاجتماعية والأخلاقية والسياسيةِ لا ضدّ ركائز الإسلام الروحية الأساسية كدين ـ أن يبقى بالنسبة إلى التقدّميين أولويّةً من أولوياتهم في أوساط المجتمعات والجاليات المسلمة.[٥] وعلى العكس من ذلك، فإنّ ما يدعو إلى الاعتراض قليلٌ جدّاً في الآراء السياسية والاجتماعيةِ والأخلاقيةِ التي يطْرحها لاهوتُ التحرير المسيحي، في حين أنّ الصراعَ الإيديولوجيَّ ضدّ مكوّنها الروحيّ المحض لا يجوز أبدًا أن يكون أولويةً... حتى بالنسبة إلى المُلْحدين الصميمين المنتمين إلى اليسار الراديكالي.[٦]

لندن

---

١ ـ نعوم تشومسكي وجلبير الأشقر، **السلطان الخطير: السياسة الخارجية الأميركية في الشرق الأوسط** (لندن: دار الساقي)، ص ٣١٤.

٢ ـ رغم أوجه الشبه التي تُرْسَمُ بين تأثير عبد الناصر في ستينيات القرن العشرين وتأثير حسن نصر الله أمينِ عامِ حزب الله أثناء حرب الأيام الثلاثة والثلاثين في صيف ٢٠٠٦، فإنّ الحقيقة هي أنّ تأثير عبد الناصر كان أهمّ بكثير: فهو لم يكن في نظر عشرات الملايين «بطلاً» فحسب، بل كان، بالتأكيد، قائدَهم أيضًا.

٣ ـ ولقد شدّدتُ على هذا الفارق في معظم كتاباتي عن الإسلام وعن إسلام الجاليات المهاجرة. انظر مقالتي: «Marxists & Religion».

٤ ـ رأيي في تنظيم القاعدة موجود في **صدام الهمجيّات**: حول حزب الله، أنظرْ كتابي بالاشتراك مع ميخائيل فارشفسكي، **حرب الـ٣٣ يومًا**، دار الساقي.

٥ ـ في مقالتي لعام ١٩٨١، «إحدى عشرة أطروحة عن الانبعاث الحالي للسلفية الإسلامية،» ختمتُ بالتأكيد التالي: «حتى في الحالات التي تظهر فيها السلفيّةُ الإسلاميةُ في مظهرها الرجعي دون سواه، يتوجّب على الماركسيين الثوريين أن يتسلّحوا بالحَذَر التكتيكي في نضالهم ضدّها. ويجب على وجهٍ الخصوص أن يتجنّبوا خوضَ المعركة على أرض الإيمان الديني التي يسعى السلفيون دائمًا وراء جرّهم إليها... هذا، وعلى الماركسيين الثوريين، وهم يفعلون ذلك، أن يُعلنوا، من دون لبْس، تأييدَهم لعلمنة المجتمع، هذا العنصر البديهي في البرنامج الديموقراطي. فهم يستطيعون تخفيفَ نبرة إلحادهم، ولكنْ ليس علمانيتهم أبدًا، وإلاّ استبدلوا ماركس صراحةً بمحمّد!» (ص ٨١ ـ ٨٢).

٦ ـ حتى في قضية مثل الحقّ في الإجهاض يمكن أن يُخاض الصراعُ الإيديولوجيُّ من دون التشكيك في القناعات الروحية.