Lark Journal of Philosophy, Linguistics, and Social Sciences

Journal homepage: https://lark.uowasit.edu.iq

Vol. 18 No. 1 January 2026, pp.١٠١٧-٩٩١-

https://doi.org/10.3١١٨٥/lark.٤٨٨٨

E-ISSN 2663-5836
P-ISSN 1999-5601
Original Research

Fu'ad Zakariyya's Critique of the Contemporary Islamic Movement

Asst. Prof. Dr.Wisam Hasan Flayih Twayej
University of Kufa-Factulty of Arts
Dept. of Philosophy
wisam.twayej@uokufa.edu.iq

eceived Oct 31, 2025 Revised Nov17, 2025 Accepted **Dec** ٢*2.*2025 Online Jan.1, 2026

ABSTRACT

Fouad Zakaria criticized the contemporary Islamic movement in general, and the Islamic revivalist current in particular, focusing on its theoretical issues. He centered his critique on the problem of differentiating between Islam as a divine religious text and Muslims as human beings who try to understand and interpret it. He argued that this distinction cannot be realistically maintained. As proof, he pointed out that the critique of Islamic thought within the contemporary movement is essentially a critique of religion itself. This is because it is not possible to separate religious perceptions from the religious text—whether individual or collective—since they are derived from real-world experience before being shaped by it.

Despite the movement being driven by ideological motives and somewhat detached from practical application, Zakaria hoped for a return to critical thinking, revision, and re-evaluation of ideas and practices to overcome obstacles. He called for renewal that stems from reality and reason, but in a way that harmonizes with the religious text and reason, based on an interpretive (ijtihadi) perspective.

Keywords: The contemporary Islamic movement,Fouad Zakaria, the religious text, implementation of Sharia, reason , philosophy.

نقد الحركة الإسلامية المعاصرة عند فؤاد زكريا

أ.م.د. وسام حسن فليح تويج
جامعة الكوفة / كلية الآداب / قسم الفلسفة
wisam.twayej@uokufa.edu.iq

الملخص

نقد فؤاد زكريا الحركة الإسلامية المعاصرة بعامة ، وتيار الصحوة الإسلامية بخاصة ، مركّزا على مشكلاتها النظرية ، وقضاياها الفكرية ، محاولا التفريق بين (الإسلام) بوصفه نصا ودينا إلهيا و(المسلمين) الذين يحاولون فهمه وتفسيره وتأويله ليغدو فكرا بشريًّا ، والمشكلة أن التفريق بينهما لن يكون واقعيا ، بدليل أنه تجاوز نقد الفكر الإسلامي الذي تستند اليه الحركة الإسلامية المعاصرة الى نقد الدين نفسه ، إذ لا يمكن عزل التصورات الدينية عن النص الديني إلّا إذا لم تكن دينية ، سواء أكانت تصورات فردية أم جماعية ، اما فؤاد زكريا ؛ فيريدها مستمدة من الواقع والعقل قبل النص الديني.

ومع أهمية نقده؛ إلّا أنه جاء مشوبا بحمولات إيديولوجية، وبعيدا عن ممارستها العملية، ومع هذا؛ فالمرجو أن يحفّز منظريها الى إعادة النظر والمراجعة والفحص للمقولات والممارسات من أجل تجاوز العثرات، وأن التجديد الديني لا بد من أن ينطلق من الواقع والعقل، ولكن من حيث تفاعلهما مع النص الديني وفقا لرؤية اجتهادية.

الكلمات المفتاحية: الحركة الإسلامية المعاصرة، فؤاد زكريا، النص الديني، تطبيق الشريعة، العقل، الفلسفة.

المقدمة

لنبدأ بسؤال: كيف تتشكل الذهنية الإسلامية؟ هل من الواقع وتجاربه أم من النص؟ ولو أردت جوابه لقلت: لا هذا ولا ذاك، بل من جدليّة النص والواقع، وقراءة النص انطلاقا من تجارب الواقع، بناء على رؤية عقلية اجتهادية.

لكن فؤاد زكريا يريد محاكمة التصورات الإسلامية انطلاقا من الواقع الصرف بعيدا عن النص الديني أو ما عبّر عنه بـ(لعبة النصوص)، اما الإسلاميون؛ فعلى الأغلب هم يبنون تصوراتهم الكونية وفقا للنص الديني وإن تجاوزت تصوراتهم تلك الواقع وتعقيداته!.

والحال لا يمكن تجاوز الواقع ، إذ إن ذلك يفضي الى تجاوز عصرنا وراهنيتنا ، ولا يمكن أيضا تجاوز النص الديني ؛ إذ إن ذلك يعني تخليا عن إيماننا وعقيدتنا بوصفنا مسلمين ، وقدحا بحقانية تصوراتنا وشرعية عملنا سواء أكان فكريا أم سياسيا أم اجتماعيا بوصفنا إسلاميين ، والسبيل للخروج من المأزق هو اللجوء اليهما معا وبناء تصوراتنا على أساسهما وفقا لرؤية عقلية اجتهادية ، توظّف الواقع لفهم النص الديني وتفسيره وتأويله .

المبحث الأول: مشكلات الحركة الإسلامية المعاصرة بعامة وتيار الصحوة الإسلامية بخاصة

تعرّض فؤاد زكريا لدراسة المشكلات التي تعاني منها الصحوة والحركة الإسلامية بعامة مبينا ان مناقشته لها لا تعني (رأي الإسلام) بل (رأي المسلمين)، وفي ذلك قال ما نصه: ((إننا لا نزعم أن أي رأي نناقشه هو ((رأي الإسلام))، وإنما نحن نقتصر على مناقشة ((آراء المسلمين)))) (زكريا ٢٠١٩: ٥).

لذا تمنى على المعترضين عليه أن لا يلجأوا الى (النص) في ردّهم عليه بل الى (العقل)، فغايته الحوار الرشيد المتعقل (زكريا ٢٠١٩: ٦)، وأشار الى التخلف الذي يعانيه العالم الإسلامي على الصُّعد كافة، فتساءل عن علته هل تكمن في الإسلام أم المسلمين؟ ثم أجاب أن الإسلام هو ما يصنعه المسلمون! ولكن كيف توافق التخلف مع اليقظة أو الصحوة إذن؟ إن الدول الغربية الرأسمالية الصناعية التي تريد الاستحواذ على الثروة النفطية سوّقت اليقظة أو الصحوة لتبقي بلدان المسلمين في سبات وتمتص ادنى تغيير ، لذا اهتمت بتيارات الحركة الإسلامية في بلدان الثروة النفطية مثل إيران من دون غيرها ، والأمر ذاته ينطبق على الاتحاد السوفياتي أيضا (زكريا ٢٠١٩: ٩- ١٤) ، اما ما يُشاع من أن الاستعمار وأمريكا والصهيونية يخشون من الصحوة الإسلامية ويحاربونها ؛ فهو من الأساطير ، ففي مصر شجعها السادات مع توجهه نحو أمريكا ، والسعودية تحالفت معها وأمريكا ، والسودان وقف الإخوان مع النميري بعد انضمامه الى أمريكا ، وإسرائيل تساندها في جامعاتها ضد الحركة القومية ، فهي لا تضر بمصالح أمريكا ومن معها إلا شكليا ، بل محاربتها للإلحاد الشيوعي - على حدّ تعبيرها - خدمة كبرى لا تريد الدول الغربية سواها (زكريا ١٩٩٨: ٢٣- ٢٤).

وشخّص فؤاد زكريا عجز الإيديولوجيات العلمانية الليبرالية والاشتراكية عن إحداث تأثير في بلدان العالم الإسلامي ، فالعلمانية الليبرالية تعرّضت لحملات تشويه من قبل أجهزة إعلام النُّظم العسكرية والعشائرية ، ولم تنمُ في بيئة مناسبة ، والاشتراكية غرقت في التنظير ولم تطوّر مثالا يتلاءم والبيئة الخاصة في العالم الإسلامي مثل كوبا وفيتنام ، لذا صارت الدعوة الى الثورة الإسلامية الصيغة الفعّالة ، فأيّدها بعض العلمانيين(زكريا ٢٠١٩: ١٤– ١٦) ، والغربيون يعرفون تشوهات الصحوة ويغمضون العين عنها طالما استمرت سيطرة بلدانهم على ثرواتنا ومصادر طاقتنا ، فلم يتساءلوا : هل انها كمية أم كيفية ؟ وهل قدّمت حلولا واقعية لمشكلاتنا كالعدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة؟ وهل لديها برنامج واضح المعالم؟ بل كيف ازدادت أعداد أفرادها، وتدهور مستوى تفكيرها عن نظرائها أواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين؟ وذلك لأنها مظهر الإحباط وخيبة الأمل، والتعبير عن العجز في الاهتداء الى طريق جديدة، بل الرجوع الى طريق قديمة، لاسيما مع تلطيخ سمعة الليبرالية والديمقراطية واليسار، وهكذا تغدو الصحوة غفوة فكرية وكبوة عقلية (زكريا ٢٠١٩: ٣١- ٣٣).

وأضاف ان ثلث قرن من القهر وتغييب العقل وسيادة سلطة سياسية لا تُناقَش، وانتهاج سياسة مائعة متخبطة مع الحركة الإسلامية منعا شديدا وتأييدا، اضطهادا لاإنسانيا وتقريبا وترغيبا؛ سيؤدي الى نقص في وعي الجماهير، فيبحثون عن أقرب البدائل الى نفوسهم واقلها احتياجا الى التفكير والعقل (زكريا ١٩٩٨: ٢٠).

ويرى فؤاد زكريا أن اخطار المستقبل تواجهنا جميعا إسلاميين وقوميين وتقدميين ، وأن من الظلم عدّ الشباب الجادين في الإصلاح على أنهم منحرفون أو ضالون ، انما تعصبوا وانغلقوا على فكرهم ، فمالوا الى الجزم ، ووصلوا الى الانهيار ، ومشكلتهم أنهم غيبوا عقولهم ، وابتعدوا عن التساؤل ، فطمست روحهم النقدية والقدرة على الابتكار والتجديد ، ولا بد من الحوار معهم ، وتعزيز الشك الذي كان وراء عصور التقدم والنهضة لديهم ، فقليل من الشك يصلح العقل ؛ لأنه ليس هدّاما دائما ، والشك والحقيقة كالهدم والبناء ، فالشك في البداية واليقين في النهاية (زكريا ١٩٩٨: ٢١ـ ٢٦).

ونبّه فؤاد زكريا الى عدم الخلط بين اتجاهات الحركة الإسلامية، فبعضها يدعو الى التغيير، والبعض الآخر يدعو الى إبقاء الوضع على حاله، بل العودة به الى الوراء من مثل الصحوة، فتكون دعوتها عندئذ الى نوم وموت، ويمكننا فرز هذا عن ذاك على أساس معالجته للقضايا والمشكلات المختلفة (زكريا ٢٠١٩: ١٧ـ ١٨).

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١ـ ذهب فؤاد زكريا الى التفريق بين (الإسلام) و(المسلمين)، لكن أول معنى يتبادر للذهن من مفهوم (المسلم) أو (المسلمين) هو معنى التدين بالديانة الإسلامية التي ترتكز على نصها الديني، قبل أي معنى آخر ذي دلالات ثقافية وجغرافية وسياسية ...، بل حتى معها لن نبتعد عن التوصيف نفسه لموقعية الدين والتدين في مجتمعاتنا، فلا أحد يساوي بين (الإسلام) و(المسلمين) ولكن ما صلة (المسلم) أو (المسلمين) بـ(الإسلام)؟ قد يُقال إن (الإسلام) ليس بالضرورة الديانة وإنما له دلالات أخرى، ولكنها لن تكون أول معنى يتبادر الى الذهن بل لابد من قرينة وصارف اليها، ولا أظن أن فؤاد زكريا غافل عن هذا، ولكنه يريد عزل (الإسلام) عن (المسلمين) ليكون نقده للحركة الإسلامية نقدا لـ(المسلمين) دون (الإسلام)، وهو أمر نتفهم دوافعه ولا نتفق عليه معه! ثم رجع ليؤكد بعد تفريقه بينهما الى أن (الإسلام) هو ما يصنعه (المسلمون)، فوقع في التناقض أولا، وتبين أن نقده لـ(المسلمين) هو نقده لـ(الإسلام) نفسه ثانيا.

٢ـ إن (الإسلام) بوصفه دينا لم يرتكز على النص بل العقل أيضا، ولاسيما في مجال العقائد وعلم الكلام، اما في الشريعة وعلم الفقه؛ فلا دور للعقل عند السُّنة، لكن الشيعة الأمامية الاثني عشرية عدّوا العقل مصدرا من مصادر التشريع نظريا وتنكّروا له عمليا (محمد ٢٠٠٥: ١٥ـ ٣٢).

٣ـ إن التخلف ليس سمة سائدة في بلدان العالم الإسلامي وعلى الصُّعد كافة، اذ إن تلك البلدان تتباين في تقدمها، فقد تقدمت بعضها تقدما ملحوظا، بل صُنّفت من البلدان الصناعية ومنها: إندونيسيا وماليزيا، وكأن فؤاد زكريا في رأيه هذا يغمز (الإسلام) نفسه من طرف خفي!

٤ـ لعل الدول الرأسمالية الصناعية الغربية ستبقى تساند بعض اتجاهات الحركة الإسلامية المعاصرة ـ وهناك من يرى أن (القاعدة) و(داعش) صنيعتها أصلا ـ ما دامت تعتاش على الثروة النفطية، وربما تتبدل سياستها بعد ثورة مرتقبة في مجال الطاقة ومصادرها، فيستبدل النفط بالطاقة النظيفة، والى ذلك الحين لن يتبدل موقفها، وقد تتوسل اليه بوسائل دينية كدعوة أمريكا وإسرائيل وسواهما الى ما يسمى بـ(وحدة الأديان الإبراهيمية)!.

٥ـ إن الشك والتساؤل الذي يؤدي الى التقدم الحضاري ليس في الدين والنص الديني، بل في العلم والفلسفة؛ لان الدين يرتكز على الإيمان بالنص الديني، اما العلم والفلسفة؛ فيرتكزان على العقل.

٦ـ ان تلطيخ سمعة الليبرالية والديمقراطية وحقوق الإنسان ونحوها لا يقتصر على اتجاهات الحركة الإسلامية المعاصرة؛ بل الدول الرأسمالية الغربية نفسها، إذ تسندها في العالم الغربي، وتتبنى أضدادها في العالمين العربي والإسلامي، ولعل ما جرى ويجري في

منطقتنا العربية والإسلامية الآن ـ وفي القلب منها فلسطين ولبنان وسوريا واليمن والسودان وأخيرا إيران ـ على يد أمريكا وإسرائيل وحلفائهما أبرز دليل وأبلغ تمثيل!.

اما مشكلات الحركة الإسلامية المعاصرة فهي:

أولا: مشكلة الشكل والمضمون:

ذهب فؤاد زكريا الى أن الحركة الإسلامية المعاصرة تركز على الشعائر الدينية من دون قضايا الحياة العامة، ما يكشف عن غياب البرنامج العملي لديها (زكريا ٢٠١٩: ص١٨ـ ١٩).

وأبرز مظاهرها إطلاق اللحيّة وحلق الشارب وارتداء الجلباب الى منتصف ما بين الرُّكبة والقدم وحجاب الفتيات، ولا بد من أن نعرف أن الملابس ذات وظيفة اجتماعية تختلف تبعا لنوع العمل في كل بيئة، فاذا كانت النصوص الدينية تدعو لملابس بعينها؛ فلماذا لا تكون قد وردت لتلك المناسبة لا لغيرها؟ ولماذا نقتدي بالسلف في الملابس ولا نقتدي به بركوب الدّواب أو سكن الخيام أو أكل الثريد والقديد؟ وحجاب المرأة ومنع الاختلاط بها هو من أشكال الاهتمام الزائد بالجنس، وهو في الوقت نفسه كاشف عن الحرمان وربما الشبق، وعلى أية حال؛ فإن قيمة الشعائر الحقيقية تكمن في قوتها المعنوية وليس شكليتها (زكريا ٢٠١٩: ٢٠ـ ٢١).

وعلّل فؤاد زكريا غلبة الشكليات هذه بتسربها من الفكر المتخلف للمجتمعات البترولية التي وظّفت الدين كأيديولوجيا هابطة لم تعرفها مصر مثلا إلّا من أوائل السبعينيات حتى أواسطها بعد اتساع قوتها النفطية وحصولها على الدعم الخارجي (زكريا ١٩٩٨: ٢٠ـ ٢١و١٥٨ـ ١٥٩).

وإن ظهور البترول في الشرق الأوسط في مجتمعات صحراوية قبلية ـ لا في مجتمعات زراعية من مثل مصر ولا في مجتمعات تجارية من مثل سوريا ولبنان ـ أدّى الى تشكيل ما يمكن تسميته بـ(البترو ـ إسلام) إذ أصبحت الثروة حكرا على الأقليّة بيد الأجيال الحاضرة ، وللإبقاء على هذا الوضع ؛ فإن أسهل الطرق هو التركيز على الشكليات كاللحى والجلباب القصير ومنع المرأة من قيادة السيارات والاختلاط ... ونحو ذلك ، وعمدت الدول المنتجة ـ والتعبير الدقيق (التي يُنتج لها البترول) ـ والدول المستهلكة الى دعم هذا الشكل من الإسلام ، وكلتاهما لها مصلحة فيه ، فالدول المنتجة ستغيب عن مجتمعاتها مشكلات الفقر وسوء توزيع الثروة والاستهلاك وعوائق النهضة ، بل توقف الصراع مع أمريكا وإسرائيل الى حين قيام الدولة الإسلامية ، والدول المستهلكة تضمن تدفق البترول اليها ، وشراء السلع منها (زكريا ١٩٩٨: ٣١ـ٣٢).

وعلى ما ذُكر ملاحظتان، هما:

١ـ إن الشعائر والشكليات ربما فُرضت على المجتمعات الإسلامية بالقوة، ولكن هل لها مصدر في النصوص التشريعية؟ وهل الأخذ بها من الواجبات أم المندوبات أم المباحات؟ وهل تركها من المحرمات أم المكروهات؟ إن مصدرها النصوص الدينية التشريعية القرآنية والحديثية، واما حكم الأخذ بها أو تركها؛ فقد اختلف فقهاء الشريعة فيه.

فإطلاق اللحيّة وحلق الشارب ورد في حديث للنبي (ص): ((خالفوا المشركين، وفّروا اللحى، وأحفوا الشوارب))، فاستدل بعض الفقهاء منه على الوجوب وبعضهم على الكراهة وبعضهم على الإباحة (القرضاوي ١٩٩٣: ٢٠٦ـ ٢٠٩)، والملابس والحجاب وردت في نصوص عديدة منها قوله تعالى: ((يابني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوءاتكم وريشا)) (الأعراف :٢٦) فاستدل الفقهاء منها على وجوب ستر العورة على تفصيل (مغنية ٢٠١٣: ٩٠ـ ٩٨) ، فاذا كانت النصوص الدينية صريحة فصيحة بالأمر أو النهي؛ فماذا يصنع المسلم المتدين إلاّ الامتثال، مع اختلاف الفقهاء في تبيان أحكام الشريعة على تفصيل.

٢ـ إن نواة الحركة الإسلامية المعاصرة هم الإخوان المسلمون ، وقد تأسست هذه الجماعة على يد حسن البنا بمصر عام ١٩٢٨ ، ومع قمع الأنظمة القومية لها في مصر وسوريا والعراق ؛ فرّ كثير من قادتها الى البلدان الخليجية ومنها السعودية التي لجأ اليها منّاع القطّان ، وقطر التي لجأ اليها عبد البديع صقر ويوسف القرضاوي وعبد المعز عبد الستار وأحمد العسّال وكمال ناجي ... وغيرهم ، اما البحرين والكويت والإمارات وعُمان ؛ فكانت قيادة التنظيم منها ، ولكن أغلبهم كانوا طلابا في مصر ، وبعضهم كان قد التقى بالبنا

، ومنهم : عبد الرحمن الجودر في البحرين ، وعبد العزيز العلي المطوّع في الكويت (نسيرة ٢٠١٣: ٥٢٩ـ ٥٥٢) ، فاذا كان قادة الصحوة والحركة الإسلامية المعاصرة من المصريين، فيُفترض أنهم أثّروا في الخليجيين أكثر من تأثرهم بهم؛ لأنهم قادة لا قاعدة، بل أن قادة التنظيم من الخليجيين هم من المتأثرين بالبنا وجماعته، لذا فرأي فؤاد زكريا بلا دليل!

ثانيا: مشكلة الفرد والجماعة:

ذهب فؤاد زكريا الى أن الجماعات الإسلامية المعاصرة تفتقر الى البرنامج العملي المحدّد والواضح، وتكتفي بعبارات إنشائية غامضة، ومبادئ هلامية عامة، وهو ما يعني اتساعها لكل شيء، ومن ثم قابليتها للاستغلال من قبل الاتجاهات الرجعية أو المستبدة، إذ ليس لديها خطة تطبيقية لمجتمعاتنا الحديثة التي صارت معقدة قياسا بمجتمعاتنا القديمة (زكريا ٢٠١٩: ٢٢ـ ٢٣).

ويردّ منظرو الجماعات بأنهم يرومون بناء الفرد المسلم، وعندئذ يغدو إصلاح المجتمع هيّنا؛ لأن المجتمع هو مجموع أفراده، ونظرتهم هذه تجزيئية ذرّية، اذ المجتمع ليس مجموع أفراده، ثم أن الفرد والمجتمع متفاعلان، فكيف نصلح الأفراد في فراغ؟! وشعار إصلاح الفرد ليس عمليا على الأرجح، ونتيجته ليست مضمونة، فقد يسلك الفرد سلوكا صالحا في ظاهره فاسدا في حقيقته، اذ ليس لدينا وسيلة لمعرفة حقيقته، اما إصلاح المجتمع؛ فقابل للتطبيق العملي ونتيجته مضمونة، ويمكن التحقق منها، فإصلاح الفرد يكون نسبيا، لذا لا مهرب من البرنامج الذي يعمل على إصلاح المجتمع وانتشاله من التخلف والاستغلال والتبعية والانقياد (زكريا ٢٠١٩: ٢٣ـ ٢٥).

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١ـ يبدو أن فكرة البدء بإصلاح الفرد لا المجتمع تبلورت على يد محمد عبده في فكرنا الإسلامي الحديث، لذا ركّز عبده على عقيدة الفرد المسلم في جهوده الإصلاحية (ابن نبي ٢٠٠٢: ٥٢ـ ٥٥).

٢ـ لعل النظرة التجزيئية أو الذرّية ظهرت على يد المستشرق الإنجليزي هاملتون جب، فقد عدّها من سمات الفرد المسلم الذي ينزع الى تجزئة المشكلات ذرّة ذرّة، وربما كان رأيه مقبولا لو أرجعها لتكوين الفرد المسلم الاجتماعي أو تطوره التاريخي، لكنه ربطها به فطريا وحصريا! (ابن نبي ٢٠٠٢: ١٧)، اما فؤاد زكريا؛ فقد عدها من السمات الفكرية للجماعات الإسلامية.

٣ـ هل المجتمع هو مجموع أفراده؟ يبدو أن المجتمع ليس مجموع أفراده، وليس شيئا من دون أفراده، إذ ينشأ المجتمع من اجتماع الأفراد ولكنه ليس في الأفراد، كاجتماع الأوكسجين مع الهيدروجين بنسب معينة للذرات والحرارة والضغط؛ فينشأ منهما الماء ولكنه غيرهما، فهو سائل وهما غازيان ، ويروي من ظمأ ولا يرويان، وكل هذا جاء من الاجتماع(وافي د.ت: ١٢ـ١٣)، فرأي فؤاد زكريا كان دقيقا.

٤ـ إن إصلاح الفرد لن تكون نتيجته مضمونة حتى مع إصلاح المجتمع، إذ قد يكون سلوكه صالحا ظاهريا وفاسدا في باطنه، فيغدو سلوكه عندئذ ادواجيا مرضيا، فإشكال فؤاد زكريا على إصلاح الفرد يبقى قائما مع إصلاح المجتمع وترجيحه لإصلاح المجتمع على إصلاح الفرد هو ترجيح بلا مرجّح!

ثالثا: مشكلة الدين والسياسة:

ذهب فؤاد زكريا الى أن هذه المشكلة تتفرع من مشكلة أعم وهي مشكلة الدين والدنيا، فالدين ينظّم الدنيا بما فيها شؤون السياسة والحكم، وقد تجددت الدعوات اليها منذ السبعينيات عقب هزيمة عام ١٩٦٧، مما يدل على ارتباطها بالهزيمة والتخلف، ولا يحدّ من طموحات الحركات الدينية إلاّ التقدم العقلي والاجتماعي (زكريا ٢٠١٩: ٢٥ـ ٢٨).

وُيعبّر عن هذه المشكلة بـ(الإسلام دين ودنيا) و(صلاحية أحكام الشريعة لكل زمان ومكان) و(تطبيق الشريعة) ، ويرى فؤاد زكريا أن النص الديني من حيث تفسيره وتطبيقه بحاجة الى البشر ، ولابد من وجود التوسط البشري بين النص الديني والواقع ، ومع وجوده تقع الأخطاء وتظهر التحيّزات ، والخطير أن من يتولى تفسير النص الديني وتطبيقه يُضفي على نفسه شيئا من قداسة النص

نفسه ، فيغدو رأيه هو الدين ذاته ولا يقبل نقده ، ومما عابه الإسلاميون على الديمقراطية بشريتها وهو أعظم مميزاتها؛ لأن الطاعة أسوأ علاقة تربط محكوما بحاكم(زكريا ٢٠١٩: ٢٩ـ٣٠ .أيضا: زكريا ١٩٩٨: ١٦٩ـ ١٧٢).

وما نسبه الإسلاميون الى العلمانية ـ التي لا مفرّ منها ـ من عيوب ينطبق عليهم، وتساءل فؤاد زكريا هل تؤثر ذاتية الحاكم بفهمه وتطبيقه للنص الديني ومن ثم على حياده وأمانته؟ وما العوامل التي تؤدي الى الاختلافات الهائلة في فهم وتطبيق النص الديني هل هو المصالح الدنيوية أم الأفكار المسبقة المستمدة من مصادر أخرى أم نوع الأنظمة السياسية؟ (زكريا ٢٠١٩: ١٦٧ـ ١٧٠)، فعملية الحكم بشرية، والنصوص الإلهية تُختار وتُفسّر من قبل البشر ووفقا لمصالحهم، وهو ما حدث في معظم مراحل التاريخ باستثناء عصر الرُّسل والأنبياء، إذ إن أرفع التشريعات السماوية لا تمنع من ظهور حكّام مستبدين، ومجرد تطبيقها ليس فيه من الضمانات التي تحول ووقوع الانحرافات، لذا فإن تعبير (الحكم الإلهي) متناقض؛ لأن الله لا يحكم بل البشر (زكريا ١٩٩٨: ١٤ـ ١٦).

ويرتكز الداعون الى دمج الدين بالسياسة الى دعوى صلاحية النص الديني لكل زمان ومكان، وهذه دعوى تنطوي على تناقض، فالدنيا متغيرة وما يصلح لزمان ومكان ما قد لا يصلح لغيرهما، فكيف يمكن التوفيق بين المتغير(الدنيا) والثابت(النص)؟ لذا فإن حلّ التناقض يقتضي التأكيد على أن ثبات (النص) إنما يكون فيما هو عام، اما التفصيلات فتُترك لكل عصر(الدنيا)، ولكن الأمر ليس سهلا، لا سيما وأن (النص) تناول التفصيلات أيضا كالمواريث والزواج والطلاق ... وسواها (زكريا ٢٠١٩: ٢٨ـ ٢٩. أيضا: زكريا ١٩٩٨: ١٦٤ـ ١٦٩)، فالإنسان كائن متغيّر في الزمان والمكان، وقد حكم بهذا العقل الذي خلقه الله للبشر، وهذا تناقض آخر (زكريا ١٩٩٨: ١٦ـ ١٧).

وأعرب فؤاد زكريا عن شكّه بورود نص مباشر يفيد معنى الصلاحية لكل زمان ومكان (زكريا ١٩٩٨: ١٦)، فهو يرى أن تطبيق الشريعة يعني الحجر على الإنسان والحكم عليه بالجمود الأبدي، فلا يكون تجديده إلا في تفسير النص أو تأويله، وهذا فيه تناقض، فالإنسان خليفة الله في الأرض، فكيف تتماشى خلافته مع تحديد مساراته مقدما؟ لذا اعترف كثير من الإسلاميين بذلك عندما ميّزوا بين أحكام الشريعة العامة وتطبيقاتها، فأكدوا على أحكام الشريعة العامة تقبل الاجتهاد حسب العصور، وهو رأي صحيح، ولكن لابد من الانتباه الى نتائجه وهي ازدياد التعقيد مع العصور مما يعني ازدياد مساحة الاجتهاد وانحسار مساحة أحكام الشريعة العامة (زكريا ١٩٩٨: ١٧ـ ١٩).

ويبدو أن سرعة معدلات التغيّر سينتهي الى الاكتفاء بالتوجهات العامة للنص الديني مع تحوير التطبيقات ، ولابد من استحضار تجربة المسيحية في أوروبا ـ على الرغم من اختلافها عن التجربة الإسلامية ، ولكن هناك ما يمكن تعلّمه منها ـ إذ تراجعت منذ عصر النهضة ـ وبعد معارك ضارية وضحايا كثيرين ـ شيئا فشيئا عن التدخل في تفصيلات حياة الإنسان الفردية والاجتماعية ، وهو مما لا مفرّ منه في أي مجتمع ، وقد بدأ الصراع بمقاومة الكنيسة لكشوفات العلم الحديث التي تتعارض مع النص الديني ، وربما المعركة عندنا الآن ليست مع العلم بعد سطوته ، لذا اتخذت أشكالا أخرى ، من قبيل الصراع بين الشكل والمضمون ، وهل أن أحكام الملابس واللحية والحجاب ... ضمن التوجهات العامة للنص الديني أم شأنها كالحروب والأسرى والرّق...؟ وعلى أيّة حال؛ فقد أُعطيت المشكلة حجما أكبر في حياتنا نتيجة لممارسات كثير من الجماعات الإسلامية المعاصرة (زكريا ٢٠١٩: ١٧١ـ ١٧٤).

ويمكن أن تظهر هذه المشكلة بمظهر التضاد بين النظرة الشاملة والنظرة الجزئية الى الإنسان، فبعض الجماعات الدينية المعاصرة المتطرفة تركّز على نواح جزئية في سلوك الإنسان الأخلاقي والاجتماعي كالحجاب وإطلاق اللحى والاختلاط بين الرجال والنساء، وقد يكون لذلك أصول دينية وإن كانت مثارا للجدل، ولكن ما قيمة ذلك قياسا للتحدي الصهيوني والأمريكي، والعجز الاقتصادي، والانهيار الاجتماعي، وسيادة قيم الأنانية بما لم يبق للقضايا العامة وزنا؟ وكيف نترك هذه الأساسيات ونركّز على الشكليات؟ (زكريا ٢٠١٩: ١٧٤).

وقرر فؤاد زكريا أننا ((أصبحنا الآن نجد، ضمن التيار الإسلامي، مدرستين فكريتين: إحداهما تنادي بالتطبيق الفوري للشريعة، وتعني بها ـ واقعيا ـ الحدود، وتؤكد أن هذه هي الخطوة الأساسية التي ستترتب عليها جميع الخطوات التالية، والأخرى ترى أن تطبيق الحدود هو الخطوة الأخيرة، لا الأولى، وأن من الواجب أن يسبقه إقرار حدّ أدنى من العدل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي بين الناس، حتى يستطيع المجتمع أن يفرض العقوبات الرادعة التي تنص عليها الحدود وهو مطمئن الى أنه لن يظلم أحدًا)) (زكريا ١٩٩٨: ١٧٥).

وفؤاد زكريا ميّال الى المدرسة الثانية منهما، ولكنه يُؤاخذ هؤلاء العقلاء على أنهم لم يلتفتوا الى أن حلّ المشكلات لن يكون قريبا، فلو طُبقت الشريعة الآن لوقعت مظالم فادحة على الناس، ولو لم تُطبّق الى أن تُحلّ المشكلات؛ فهذا يعني أن حلّ المشكلات حصل من دون تطبيق الشريعة، فتنتفي أسباب تطبيقها (زكريا ١٩٩٨: ١٧٦ـ ١٧٨).

وأشار فؤاد زكريا الى محاولات بعض الدول الإسلامية لتطبيق الشريعة، وأبرزها السعودية والباكستان، والى حدّ ما إندونيسيا وليبيا وغيرهما، اما آخرها؛ ففي إيران والسودان، وقرر أنها جميعا أخفقت إذ لم تحقق الحرية والعدالة والمساواة، ومع هذا لم تؤثر في دُعاة تطبيق الشريعة والحكومة الإسلامية، ما يعني تجاهلهم الواقع والتاريخ والنماذج (زكريا ١٩٩٨: ٧ـ١٠).

وعلى من يفرّق بين (الإسلام) ومطبقيه من (المسلمين)؛ ردّ فؤاد زكريا بما نصه: ((حق أُريد به باطل: فمن المؤكد أن أية تجربة لتطبيق الشريعة الإسلامية يمكن أن تنحرف عن جوهر الشريعة ذاتها، بحيث لا يصح تحميل الشريعة أوزار التطبيق الباطل. هذه حقيقة لا يصح أن يُجادل فيها أحد. ولكن الرد، بالرغم من ذلك، ينطوي على مغالطات فادحة: ذلك لأن أية تجربة أخرى ... ستكون بدورها مجرد ((تطبيق جديد)). فهل نحن واثقون من أن هذا التطبيق الجديد سيكون هو وحده القادر على تجنب كافة الأخطاء السابقة، وسيكون وحده المعبر عن ((جوهر الإسلام))؟ ما هو الضمان [؟] ومن أين أتى هذا اليقين [؟]... هل بذلت جماعتنا الإسلامية الداعية الى تطبيق الشريعة أي جهد لكي تضمن، على نحو قاطع، تطبيقا يخلو من هذه العيوب؟)) (زكريا ١٩٩٨: ١٠ـ١١).

وأضاف: ((سيقولون، مرة أخرى، إن هذا سوء تطبيق لا يمس ((الجوهر)) ولكن إذا كان ((الجوهر)) قد ظل غير متحقق طوال معظم فترات التاريخ، ألا يدعونا هذا الى الشك العميق في إمكان تحققه في عصرنا الحاضر؟ بل، ألا يدعونا ذلك الى الشك في قدرة هذا ((الجوهر)) على التأثير في المسلمين بوجه عام، ما دام الطابع الغالب على سلوكهم، طوال التاريخ، هو الابتعاد والانحراف عنه؟)) (زكريا ١٩٩٨: ١٣).

وانتهى فؤاد زكريا الى أن دُعاة تطبيق الشريعة يرددون عبارات ذات تأثير عاطفي هائل على الجماهير، فتمرّ من دون مناقشة، وكأنها حقائق نهائية ثابتة مع أنها غامضة ومختلطة، من قبيل: الحكم الإلهي، وصلاحية أحكام الشريعة لكل زمان ومكان (زكريا ١٩٩٨: ١٤)، وفكرة الحاكمية لا تقتصر على الجماعات المتأثرة بالمودودي وسيد قطب وغيرهما، وانما هي تقترب من جوهر الفكر الديني المعاصر الى حدّ كبير (زكريا ٢٠١٩: ١٦٥).

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١ـ إن أحكام الله تعالى ليست نصوصا قابلة للتطبيق وحسب، فالهيمنة على الطبيعة والإنسان تكون لله تعالى إما بلا واسطة بشرية ومثالها انبجاس الماء من الصخر، وإنزال المن والسّلوى ... أو بواسطة بشرية ومثالها تعليم سليمان منطق النمل، وتسخير الرياح له (حاج حمد ٢٠١٠: ٣٩ وما بعدها)، ويمكن التعبير عنها بـ(أحكام الله تعالى التكوينية) في مقابل (أحكام الله تعالى التشريعية).

٢ـ إن تطبيق النص الديني واجب وفرض شرعي ، وقد دلّ النص نفسه عليه من قبيل : قوله تعالى : ((يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم لما يحييكم)) (الأنفال : ٢٤)، وقوله تعالى : ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون)) (المائدة : ٤٤) ، وقوله تعالى : ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون)) (المائدة : ٤٥) ، وقوله تعالى : ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون)) (المائدة : ٤٧) ... وغيرها ، فضلا عن الأحاديث النبوية ، ومع كل هذا ؛ فإن فؤاد زكريا يشك بوجود نص يدلّ على

صلاحية تطبيق الشريعة ، فما معنى هذه الآيات؟ ولماذا وردت بهذا الإطلاق؟ وهل يتعين على المسلم الأخذ بها في كل زمان ومكان أم تركها ليكون من الكافرين والظالمين والفاسقين؟!.

٣ـ إن الاجتهاد في فهم النص الديني وتفسيره وتأويله ؛ يبدد مخاوف فؤاد زكريا ، لأنه يخلص المسلم من التحجر الفكري والجمود الأبدي ، ويحرّره من القيود في مساره المستقبلي ، إذ إن للاجتهاد آليّاته لمواكبة تغيّرات أو تبدّلات الزمان والمكان ومنها : تغير الموضوع والعنوان الثانوي والتزاحم ... وغيرها ، ولعل من أهمها ما يُعرف بمنطقة العفو أو الفراغ ـ وإن كانت محلّ جدل ـ لكنها تعني ما ليس فيه نص صريح ، وهو لا يعني النقص في الشريعة بقدر مرونتها لمواكبة التحولات الوقتية ، والتقنين فيها ليس اعتباطيا وإنما محكوم بضوابط معلومة (للمزيد من الاطلاع يُراجع : الأمين وآخرون ٢٠٠٠: ٣٣ـ ١١٣) ، ولعل فؤاد زكريا يوافق على هذا ، فهو مع أنه مع الاجتهاد عبر العصور، ومع أن عملية الاجتهاد في فهم وتفسير وتأويل النص الديني ذات ضوابط صارمة ؛ لكنها لن تمنع الأهواء والتحيّزات لبشريّتها ، فرأي فؤاد زكريا في هذا سليم ، لكن الغريب هو اجتهاد بعض كبّار الصحابة في مقابل النص الديني! (الموسوي ١٤٠٥ه: ٧٦ وما بعدها)، ومع هذا؛ لم يعترض عليهم أحد من دعاة الحركة الإسلامية المعاصرة لعدم تطبيقهم للشريعة!.

٤ـ ذهب بعض المفكرين الى تقرير غياب مفهوم (الدولة) لمصلحة مفهوم (الأمة) في النص الديني ، فقوله تعالى : ((كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم)) (الحشر: ٧) يشير الى تداول المال ، وقوله تعالى : ((وتلك الأيام نداولها بين الناس)) (آل عمران :١٤٠) يشير الى تداول الأيام ، لذا لم يكن مفهوم (الدولة) واضحا عند المسلمين الأوائل قياسا بمفهوم (الأمة) إذ وردت بمعناها في غير مورد ومنها قوله تعالى : ((كنت خير أمة أُخرجت للناس)) (آل عمران : ١١٠) (الجابري ٢٠١٢: ١٤ـ ٢١) ، ولكن مفهوم (الدولة) ظهر تدريجيا ، وذلك لأجل تنفيذ أحكام الشريعة وأبرزها الجهاد والحدود (الجابري ٢٠١٢: ٦٤ـ ٧٠) ، وبناء على هذا ؛ فإن تطبيق الشريعة هو من عوامل ظهور (الدولة) في تراثنا .

٥ـ إن فؤاد زكريا هو أحد القائلين بتاريخية النص الديني، بمعنى حصر النص الديني في سياقه التاريخي، وهو يتفق مع غيره من المفكرين من أقرانه، ولعل من أبرزهم محمد أركون ونصر حامد أبو زيد (سالم ٢٠١١: ٣٣٥)، لذا رفض دعوات تطبيق الشريعة.

٦ـ ذكر فؤاد زكريا أن الإسلاميين عابوا على الديمقراطية بشريّتها، فما رأيهم بها الآن؟ إنهم يقبلون بها بوصفها ضرورة إجرائية (عبد الجبار ٢٠٠٠: ١٣٤ وما بعدها)، وعقد وطني أو وسيلة تعايش أو أُسلوب دعوة أو حرية رأي أو تعددية سياسية أو تداول للسلطة أو انتخابات حرّة ... ولكن بشرط أن لا تفرز أنظمة علمانية أو مفاسد اجتماعية ...ونحوهما (الشكرجي ٢٠٠٣: ٢٧ـ ٣٦) ، ومع صرف النظر عن الصلة الجوهرية بين الديمقراطية والعلمانية ؛ لم تعدّ الديمقراطية عند الإسلاميين عيبا ما دامت وسيلة توصلهم للسلطة !.

٧ـ ردّ فؤاد زكريا على الإسلاميين الذين يفرقون بين (الإسلام) ومطبقيه من (المسلمين)، لكنه هو نفسه فرّق بينهما مما ذكرناه في اول البحث، وهذا تناقض وقع فيه، وهو يعزّز ما ذكرناه أيضا من أنه أحيانا يرمي لنقد (الإسلام) نفسه أو يؤدي اليه وليس (المسلمين) فقط.

رابعا: مشكلة الأصالة والمعاصرة:

ذهب فؤاد زكريا الى أن الماضي ماثل في الحاضر عندنا ، وكأنه قوة مستقلة منافسة له ، وذلك لأن النظرة الى الماضي لا تاريخية ، ومن نتائج هذه النظرة : التخلف والتخبط والاضطراب ، ولاسيما في معالجة مشكلة الأصالة والمعاصرة في ثقافتنا العربية الراهنة ، فنقّاد تراثنا يرونه حافلا باللاعقلية والخرافية والغيبية والأسطورية ، فهو فاسد ، ولكن التراث الأوروبي كان حافلا بالعناصر نفسها وحتى عصوره الحديثة ، ففي القرن الثامن عشر كانت القوتان الكهربائية والمغناطيسية من القوى الخفية ، والمعادن مذكرة ومؤنثة ، والأجسام آلات بلا إحساس أو وعي ، والمصابون بالأمراض العقلية يُحرقون أحياء أحيانا لغرض القضاء على الروح الشريرة فيهم ، والسحر منتشر وتهمة شائعة للنيل من الخصوم ، وقمع الحريات ولا سيما الفكرية منها كان مألوفا ، ومن أبرز شواهدها إحراق جوردانو برونو حيّا ، ومحاكمة جاليليو وتهديد ديكارت ولجوء سبينوزا للكتابة التي ظاهرها لاهوتي وباطنها عقلاني حتمي ، ومع هذا

؛ فإن أوروبا تقدّمت ، لأن الأوربيين نظروا الى تراثهم نظرة تاريخية ، اما نحن ؛ فنظرنا اليه نظرة لا تاريخية ، بل أن خصوم التراث يرونه سببا لتخلفنا لأنهم توقعوا منه حلولا لحاضرنا ، فهم وأنصار التراث وجهان لعملة واحدة (زكريا ٢٠١٩: ٣٦ـ ٤٠).

اما أنصار التراث عندنا ؛ فبعضهم يستلهمه معنويا ، وبعضهم يدعو الى استعادته تفصيليا ، وحاول بعضهم إثبات الكشوفات العلمية الحديثة بالآيات القرآنية من قبيل : قوله تعالى : ((فمن يعمل مثقال ذرّة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرّة شرّا يره)) (الزلزلة : ٧ـ ٨) في إثبات علم الذرّة ، أو قوله تعالى : ((وجعلنا من الماء كل شيء حيّ)) (الأنبياء : ٣٠) على حقائق علم الأحياء ... وهكذا ، وبعضهم رفض هذا لأسباب منها : إن وظيفة القرآن أخلاقية لا علمية ، ومواقف لهم تتبنى تهوين العلم وقصور الإنسان، ويرى فؤاد زكريا إن إثبات الكشوفات العلمية الحديثة بالقرآن ـ على فرض صحته ـ يقتضي اكتشافها من قبل البشر ثم الاهتداء اليها في القرآن وليس العكس ، وبذا يفقد مسوغاته ، فيكون الرأي القائل من أن وظيفة القرآن هداية البشر أحكم (زكريا ٢٠١٩: ٤٠ـ ٤٢).

وبعضهم حاول التدليل على الكشوفات العلمية الحديثة من تراثنا العلمي والفكري ، وموقفهم أقوى من سابقيهم ، إذ يستند الى التاريخ ، لكنهم بالغوا فيه ، ونزعوا عنه صفته التاريخية ، فاقتربوا من سابقيهم ، فذهبوا الى أن النظرية النسبية عُرفت على يد ربما البيروني ، وعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ على يد ابن خلدون ، ونقد العليّة على يد الغزالي ، ونقد منطق أرسطو على يد ابن تيمية ، وفي ذلك إنكار للسياق التاريخي ، ويفضي الى عكس الفرض والغاية منه ، إذ جعل هؤلاء الفكر الغربي هو المعيار عندما بحثوا عن اسبقية العلماء والمفكرين العرب والمسلمين على الغربيين ، وهو ما يضفي على الفكر الغربي قيمة مطلقة ، ويغدو التراث وكأنه قوة حيّة قادرة على حلّ المشكلات الراهنة ، وصار تجاهله هو علّة الإخفاق حتى في الميدان العسكري من قبيل : هزيمة ١٩٦٧عام وأداء عام ١٩٧٣ ، وبذا يتشوه الماضي والحاضر ، ويؤثر الماضي بالحاضر بطريقة لا تاريخية ، فيضيع من الحاضر حضوره ، ويفقد منطقه وفعاليته (زكريا ٢٠١٩: ٤٢ـ ٤٦).

ويرى فؤاد زكريا أن علّة تخلفنا تكمن في الانقطاع الحضاري والثقافي، اما لماذا؟ فليس الآن مجاله بقدر تقرير حدوثه، فتراثنا انقطع عن المسار الحضاري ثم بدأ النهوض في القرنين التاسع عشر والعشرين من حيث انتهى، فلم يكن متصلا ليندمج في عقلنا بوصفنا شعبا وإنما تركّز في صفوة أو نخبة، وهذا لا يعني أن التراث يسير تصاعديا من دون تعرجات ونكسات، ولكن جديده يصحح قديمه وينقده، فيغدو سيره بعامة تصاعديا (زكريا ٢٠١٩: ٤٦ـ ٥٠).

وفي ذلك قال: ((فالكائن الحيّ يُولّد حياة أخرى تنطوي، في آن واحد، على معنى استمرار القديم من جهة، وفنائه من جهة أخرى. وهذا الاستمرار من خلال الفناء هو الشكل الوحيد الذي تستطيع به الحياة أن تؤكد ذاتها. وقل مثل ذلك عن التراث: فهو ـ إذا كان متصلا ـ يحيا من خلال عملية تفنيده وتجاوزه)) (زكريا ٢٠١٩: ٤٨ـ ٤٩).

وضرب مثالا بالنهضة الأوروبية التي أخذت بالتراث العربي، وتجاوزت التراث اليوناني في المجال العلمي والفلسفي لا المجال الفني والادبي (زكريا ٢٠١٩: ٥٠ـ ٥٣)، وبذلك ((حفظت التراث العربي وصانته بالطريقة الصحيحة، وأعني بها أنها صانته عن طريق تجاوزه وتصحيحه وتفنيده، وضمنت له من خلال قوته حياة مستمرة)) (زكريا ٢٠١٩: ٥٠).

وقرر فؤاد زكريا أن تخلفنا قد اتخذ شكل الاغتراب والتّمزّق، فأنصار المعاصرة مغتربون مكانيا، إذ تكون أجسامهم في أوطانهم وعقولهم في الغرب، وهؤلاء مرمى الحملات الشائعة عندنا ضد الغزو الحضاري والثقافي، ومن يتهمهم بهذا هم أنصار التراث، وهؤلاء مغتربون أيضا، واغترابهم أخطر لأنه خفي، فهم مغتربون زمانيا، والمكان في عصرنا ينكمش، اما الزمان؛ فيزداد امتدادا (زكريا ٢٠١٩: ٥٣ـ ٥٥).

فالتراث المنقطع لا يكون تراثا، وتصبح فكرة إحيائه إحياء للماضي بطريقة لا تاريخية، إذ تجعل من الماضي منافسا للحاضر، فتشغل قدرا هائلا من خلافاتنا الفكرية وصراعاتنا الإيديولوجية، وتصير قضيتنا ليست التراث بل إسقاط مواقفنا عليه، فمشكلة التراث فينا وتوظيفنا له، وإصلاح حاضرنا لابد من ان يكون وفقا لمنطق العصر (زكريا ٢٠١٩: ٥٦ـ ٥٧).

إن هذه المشكلة التي عُبّر عنها بـ(الأصالة والمعاصرة) قد طُرحت منذ القرن التاسع عشر وبقيت الى الآن ، فلم تُحسم نظريا ، ولم تُتجاوز عمليا ، وهذا دليل على الاعتلال ، وتُثار في سياقات عديدة ، تارة ضد العلم الأوروبي الحديث كنظرية التطور، وتارة أخرى ضد الاستعمار الغربي في معركة الكفاح من أجل الاستقلال الوطني ، وتارة ثالثة ضد التفوق العلمي والتكنولوجي للآخر وخاصة بعد هزيمة عام ١٩٦٧ ، ويبدو أنها شاعت على يد المؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي جاك بيرك وتلاميذه العرب ، فإذا صحّ هذا ؛ فهو مفارقة ساخرة مريرة ، إذ يستعير مثقفو الأمة من غيرهم ما يُعبّر عن رغبتهم في استقلالهم عن الآخرين ، والعودة الى تراثهم لبعث ما هو مضيء منه ، من دون أن يتوقف أحد منهم عند تحليل صياغة المشكلة ، ما يعني اختلال معالجتها (زكريا ٢٠١٩: ٧٩ـ ٨٢).

وشخّص فؤاد زكريا ثلاثة عيوب أساسية فيها هي: ((أولا: إننا نتصور وجود تعارض أو تقابل بين اللفظين، مع انه لا تعارض بينهما على الإطلاق. ثانيا: إننا نفرض على أنفسنا، في مواجهة هذه المشكلة، اختيارا بين بديلين (أو توفيقاً بينهما) وبذلك نحصر أنفسنا في هذا الإطار الضيق، مع أن هناك بدائل أخرى لا تنتمي الى هذا الطرف أو ذاك. ثالثا: إن الصيغة بأكملها لا تحلّ المشكلة الحضارية لمجتمعنا بقدر ما تعبّر عن فراغ أساسي في حاضر المجتمع الذي نعيش فيه)) (زكريا ٢٠١٩: ٨٢).

فالأصيل هو الذي تمتد جذوره الى الماضي كالأسرة أو الفرس، فكلاهما موجود الآن، أو إن الأصيل هو الصادق مع نفسه، سواء أكان في الماضي أم الحاضر، فما يقابله ليس المعاصرة بل الزيف والسطحية والمحاكاة الحرفية لنماذج رأسمالية أو اشتراكية، والمحاكاة ليست عيبا في حدّ ذاتها؛ فليس لمجتمع أن يبدأ من الصفر، ولكن المحاكاة الحرفية الببغائية الساذجة تكون تعبيرا عن ضياع الأصالة، وعجزا عن التعبير الصادق عن الذات، وتنشأ من فراغ وخواء داخلي يقتضي ملؤه بمضمون خارجي (زكريا ٢٠١٩: ٨٢ـ ٨٥).

وأشار فؤاد زكريا الى أن بعضهم يميل الى محاكاة السلف الصالح الذي عاش في صدر الإسلام وربما امتد الى نهاية القرن الأول والثاني من الهجرة ، وهؤلاء لم يعمدوا الى محاكاة الآخرين وإنما محاكاة جذورنا وذواتنا ، ولكن انقطاعا حصل بيننا وبينهم ، فلم يعُد النموذج أصيلا كالفرس إذا انقطع نسبه ، وهو يؤدي الى الاغتراب الزماني مثلما يؤدي محاكاة النماذج الأجنبية الى الاغتراب المكاني ، اما محاولة التوفيق بينهما ؛ فإنها تعني الأخذ من كل منهما ، وإن كان الواقع ينطوي على من تجاوز الطرفين أو الثلاثة في المشكلة ، فتكون الحالات أشدّ تعقيدا، وعلى أية حال ؛ فهو يدلّ على خواء الحاضر، وواقع التخلف أو تخلف الواقع ، والأصالة ليست بديلا عن العصر بل أفضل طريقة للمعايشة معه ، ومواجهة المشكلات بها تنطوي على عنصر إبداعي يتيح حلولا ذاتية تُستمد من الواقع ، وهذا لا يعني التنكر للماضي ؛ لأن الواقع يحمل في طياته كل الماضي والتراث ، فقد يكون المجتمع أصيلا ومعاصرا ، وقد يُضيّع أصالته بمحاكاة ماضيه البعيد(زكريا ٢٠١٩: ٨٥ـ ٩١).

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١ـ إن مقاربات المفكرين العرب المعاصرين لمشكلة الأصالة والمعاصرة كانت ذات مسحة أيديولوجية واضحة حتى في المحاولات التوفيقية بين طرفيها، فإما تنحاز الى الأصالة أو المعاصرة، وفؤاد زكريا نفسه في محاولته التحليلية هذه مال الى العصر والواقع!.

فهو يرى أن الحضارة الغربية الآن حضارة متفوقة، وينبغي ألّا يكون لدينا حرج في مسايرتها؛ لأن علاقتنا التاريخية بها علاقة تشابك وتداخل وثيق، وأخذ وعطاء (زكريا ٢٠١٩ آراء: ٢٥ـ ٣٣).

٢ـ إن حسّاسيّة تجاوز ونقد التراث عند دعاة الحركة الإسلامية المعاصرة ترتد الى قدسيته عندهم ، فهو يشتمل على النص الديني ، لذا حاول بعض المفكرين التفكيك بين التراث والنص الديني ، فذهب الى أن التراث هو تجسيد تاريخي لعلم وعمل الإنسان ، اما النص الديني فهو وحي إلهي وليس منجزا للإنسان ، أي هو فوق التاريخ ومفارق للواقع ، فالوحي ـ في حدّ ذاته ـ ليس تراثا وإن كان من عناصر إبداع التراث عبر الزمان (جدعان ١٩٩٧: ٥٤٧ـ ٥٤٨ و٥٥٧ .أيضا: جدعان ١٩٩٦: ٢١٩) ، فإذا تمكّنا من التفكيك بين التراث والوحي ؛ سوف نكون قد تجاوزنا أبرز عقبات إعادة قراءة التراث ، أي عقبة التقديس.

٣ـ إن رأي فؤاد زكريا في الانقطاع الحضاري بوصفه علّة التخلف؛ قيّم وطريف، لكنه لم يبرهن عليه، ولم يبيّن لنا علّة العلّة، وذكر أن التراث لن يكون تراثا في حال الانقطاع، فإذا لم ينقطع؛ سيفقد ماهيته الماضوية، والسؤال: هل سيغدو تراثا عندئذ؟!.

خامسا: مشكلة إهمال المستقبل:

شخّص فؤاد زكريا أن عقلنا يتجنب التركيز على المستقبل، فضلا عن التدخل فيه، وذكر لذلك أسبابا هي:

١ـ الأسباب الدينية:

أـ الصفة التواكلية : وتعني الإيمان بالمكتوب والمحتوم ، وهو سلوك أعداد كبيرة من المسلمين ، فالمستقبل ـ وفقا لهذه الصفة ـ مجهول ومخبّأ ، ولا يتدخل الإنسان في صنعه ، ولو تدخل فكأنه يُقحم نفسه مقابل المشيئة الإلهية (زكريا ٢٠١٩: ٦٤ـ ٦٥).

ب ـ الحياة الأُخروية : وتُعدّ الشكل الوحيد للمستقبل دينيا ، والمفارقة أن المستقبل الدنيوي بيد الله ، والمستقبل الأُخروي بيد الإنسان ، والمفارقة صحيحة ، فالمستقبل الدنيوي مجهول وغيبي ، فلا يستطيع الإنسان التحكم به ، اما المستقبل الأُخروي ؛ فيكون نتيجة لأفعال الإنسان الدنيوية ، إذ يكون جزاء عادلا عليها ، لذا قد لا يُكترث بتحقيق العدل الدنيوي بالإرتكان الى العدل الأُخروي ، والمستقبل الأُخروي ليس مستقبلا وإن أشار الى مصير الإنسان في حياة مقبلة (زكريا ٢٠١٩: ٦٥ـ ٦٦).

ج ـ الرسالة الخاتمة: وتعني الرسالة الإسلامية؛ لأنها خاتمة الرسالات، ورسولها خاتم الأنبياء، فبانقطاع الوحي بعده؛ تكون البشرية قد بلغت سنّ الرُشد، فالإسلام آخر الديانات، وما سيأتي بعده لن يكون سوى شروح على متنه، والمسار التاريخي بعده اما أن يكون تدهورا أو محاولة للاقتباس من إشعاعه الأول في أحسن الفروض، وفي كلتا الحالين لا ينطوي المستقبل على جديد، وربما إذا تصور المؤمن خلافا لهذا يكون مجدّفا (زكريا ٢٠١٩: ٦٦ـ ٦٧).

د ـ النزعة اللاعلمية واللاتكنولوجية : إن المستقبل بما يتضمنه من الكشوفات العلمية والتكنولوجية ؛ يهدّد قيما دينية ، ويؤدي الى التحكم بالمخ البشري ، وأطفال الأنابيب ، وجنس المواليد وصفاتهم (زكريا ٢٠١٩: ٦٧ـ ٦٨). **٢ـ الأسباب الحضارية:**

أـ النزعة اللاتاريخية : إن عصر الوحي هو العصر الذهبي ، وما بعده تدهور المسار البشري ، وبما أن المستقبل أدنى من الماضي ، وقصارى الجهود فيه تكمن بتكرار لحظة من الماضي هي لحظة العصر الذهبي ؛ فلا قيمة للمستقبل إذن ، ولن يكون موضوعا للتفكير أصلا ، وهو ما أشار اليه الباحثون ، فقد ذكر فهمي جدعان أنهم يرتكزون في هذا على الحديث النبوي الصحيح القائل : ((خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)) ، وذهب الى أن التاريخ بعد العصر الراشدي يتراجع نحو الأسوأ ، اما من آخذوا بفكرة التقدّم ؛ فقد كانوا نخبة معزولة أو شبه معزولة اجتماعيا ، فضلا عن أن فكرتهم عن التقدّم تفتقر الى الممارسة ، لذا تقهقرت حياتنا ، وأكّد محمود أمين العالم أن مفهوم الزمن عندنا خال من الرؤية التطورية ، بل الغالب عليه ؛ النظرة الارتدادية على الرغم من وجود فكرة المهدي المنتظر ، والممارسات التغييرية المختلفة ، بل أن فكرة المهدي المنتظر لا تعدو النظرة الارتدادية أيضا ، فمهمته القضاء على الظلم ونشر العدل ، والعودة بنا الى العصر الذهبي على يد أحد أبناء أكرم البيوت في الإسلام ، ومع انتعاش هذه الفكرة في أيامنا مع الثورة الإيرانية ؛ لكنها لم تشكل يوتوبيا لأنها مقيّدة بالماضي (زكريا ٢٠١٩: ٦٨ـ ٧٣).

ب ـ النزعة الدينية : إن محاولات الإحياء المشوبة بالتفاؤل في تراثنا كانت محصورة بتجديد العقيدة الدينية ، وقد استندت الى الحديث النبوي القائل : ((يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدّد لهذه الأمة أمر دينها)) ، لذا حرصت الجماعات الدينية المعاصرة على تعليل هزيمتنا بالانصراف عن الدين ، فأكّدت على الرجوع اليه ، فصار المستقبل يكمن في الماضي البعيد ، فضلا عن تجاهل الفوارق النوعية بين عصر الوحي وعصرنا ، وعلى الرغم من أن هؤلاء يقتربون من أوساط متفتحة وعصرية تدعو الى الاجتهاد ؛ لكن دعوتهم لم تتجاوز الماضي لاسيما مع التزامها بالنص الأصلي (زكريا ٢٠١٩: ٧٠ـ ٧٢)

٣ـ الأسباب الاجتماعية والسياسية:

وأهمها:

أـ النظرة القدرية التشاؤمية: وتكوّنت نتيجة للانحلال الداخلي، والصراع على السلطة، والاستبداد، وتربص القوى الخارجية ومنها التتار والمسيحيون، مما أدّى الى الاعتقاد بتدهور التاريخ وهبوط مساره، وعدم جدوى التفكير بالمستقبل، وإنْ لم يكن هذا سببا وحيدا (زكريا ٢٠١٩: ٧٣ـ ٧٤).

ب ـ البيئة الطبيعية وآثارها الاجتماعية: إن بيئتنا اما صحراوية أو زراعية، والتغيّر لا يكون في كلتيهما إلاّ بطيئا مقارنة بالبيئة الصناعية التي ربما امتدّت الى قاع المحيط أو الفضاء أو التّحكم بالمخ أو الخليّة ... في المستقبل، وهكذا احتمالات خيال في العقلية السُّكونية (زكريا ٢٠١٩: ٧٤).

ج ـ التركيز على الحاضر والإيديولوجية الماضوية : إن الحاضر بالنسبة الى الثّري إمتاع للحواس وترف في الحياة ، لذا لا يريد التفكير بالمستقبل الذي قد يكون مزعجا ، وتدهور أوضاع الفقير في الحاضر لا يترك له فراغا ليفكّر بالمستقبل ، اما الإيديولوجية الماضوية ؛ ففي حال الثراء والغنى تقدّم الماضي غطاء روحانيا يتستر على متع الحاضر ، فتموّل الدعوات السلفية لتنتشر من قبل أكثر الأفراد ثراء في كثير من الأحيان ، وفي حال الفقر تقدّم الماضي تعويضا تخديريا عن هُزال الحاضر ، فتقوم أنظمة الحكم ووسائل إعلامها بالترويج للماضي تغطية على تعاسة الحاضر وتعصيره فيه ، وهو أيسر لها من التفكير بالمستقبل(زكريا ٢٠١٩: ٧٥ـ ٧٧).

وأشار فؤاد زكريا الى أن لفظ التقدّم في اللغة العربية يفيد معنى القديم والجديد معا، وتساءل إن كان لذلك دلالة خاصة؟ وهل يُعبّر دائما عن العودة الى نموذج قديم عندنا؟ ويُجيب بأنه يبدو كذلك بقوة، ثم تساءل عمّا نفعله في المستقبل الذي يُعبّر عنه في المجتمعات التي تصنعه بـ(صدمة المستقبل)؟ (زكريا ٢٠١٩: ٧٧ـ ٧٨)، وعقّب عليه بقوله: ((هذا، في رأيي، سؤال أساسي لأن التوجه الذهني نحو المستقبل هو كما نعلم جميعا، أول وأهم شروط الإبداعية والابتكار)) (زكريا ٢٠١٩: ٧٨).

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١ـ ذهب فؤاد زكريا الى أن المستقبل الأُخروي بيد الإنسان، ومع حرية إرادة الإنسان؛ لكنه محكوم بالجعلين الإلهيين: التكويني والتشريعي، لذا هو ليس بيد الإنسان مطلقا.

٢ـ إن تركيز المسلم على الحياة الأُخروية جاء بسبب تهوين النص الديني للحياة الدنيوية ، من قبيل قوله تعالى : ((وما الحياة الدنيا إلاّ متاع الغرور)) (آل عمران : ١٨٥) ، وقوله تعالى : ((وما الحياة الدنيا إلاّ لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون)) (الأنعام : ٣٢) ، وقوله تعالى : ((وفرحوا بالحياة الدنيا وما الحياة الدنيا في الآخرة إلاّ متاع)) (الرعد : ٢٦) ، وقوله تعالى : ((بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى)) (الأعلى : ١٦ـ ١٧) ، والامر ذاته ينطبق على الخاتمية ، فقد قال تعالى فيها : ((وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدّل لكلماته وهو السميع العليم)) (الأنعام : ١١٥) ، وقال تعالى : ((ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما)) (الأحزاب : ٤٠) ... وغيرهما ، هذا فضلا عن الأحاديث النبوية في الموارد المذكورة وغيرها ، وعلى الرغم من أن فؤاد زكريا لا يريدنا أن نخوض في (لعبة النصوص) ولكن ماذا يصنع المسلم إذا كانت النصوص تأخذ بتلابيبه ؟ ماذا يصنع المسلم مع نصه الديني المؤسس لتصوراته الكونية وهو القرآن والحديث النبوي؟ وهل يسوغ له أن يدلي برأي بعد رأيهما؟!.

٣ـ إن فكرة المهدي المنتظر ليست واردة عند السُّنة والشيعة وحسب بل في الديانات غير الإسلامية وبعض المذاهب الاجتماعية أيضا.

وقيل أن ولادته وغيبته عند الشيعة منعت من ظهور مدّعي المهدوية بينهم، لكنها لم تمنع من ظهور مبعوثين من قبله أو ممهدين له كاليماني والخراساني ممن وردت أسماؤهم في الروايات والأحاديث (الياسري ٢٠١٩: ٣٩٤) ، ولكن ادعاء المهدوية ظهر لدى بعض الفرق الشيعية ومنذ القرن الهجري الأول ، فقد إدّعى الكيسانيون أن المهدي المنتظر هو محمد بن الحنفية ، والناووسيون أنه هو جعفر بن محمد الصادق ، والإسماعيليون أنه هو إسماعيل بن جعفر بن محمد الصادق ، أو محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد الصادق ، والواقفيون أنه هو موسى بن جعفر الكاظم ، وإدّعى بعض أفراد الشيعة أن المهدي المنتظر هو هذا أو ذاك من قبيل : ادعاء عبد الله بن الحسن

المثنى أنه ولده محمد ، وإدّعت بعض الجماعات أنه هذا أو ذاك ، اما ادعاء المهدوية لدى غير الشيعة بل وغير المسلمين فأكثر من الشيعة ؛ لأنه عندهم لم يولد بعد ولم يغب (للمزيد من الاطلاع يُراجع مثلا : الأكوش ٢٠١٩ . أيضا: محسن ٢٠٢٣).

ففكرة ولادة وغيبة المهدي المنتظر عند الشيعة جعلت منه مشروعا أخلاقيا حاضرا (الياسري ٢٠١٩: ٣٧٢ـ الهامش رقم (٢)) ، وهكذا يتبين لنا أن ولادة وغيبة المهدي المنتظر عند الشيعة لم تحل دون ادعاء المهدوية ، لكنها جعلتها فكرة آنيّة حاضرة ، فليست فكرة ماضوية ولا مستقبلية.

٤ـ أخذ بعض الفلاسفة المسيحيين من قبيل: القديس أوغسطين وبوسويه بنظرية العناية الإلهية في تفسير حركة التاريخ، وأخذ بها بعض الفلاسفة والمتكلمين المسلمين ومنهم: إخوان الصفا والإسماعيليون من الشيعة، لكنها عند الأخيرين ذات صلة بفكرة المهدي المنتظر، إذ إنه يخلص البشر من الاضطهاد والظلم والجور، فيكون مصداقا للعناية الإلهية بالعباد (صبحي ١٩٩٤: ١٦٨ و١٧٣ و١٧٦ و١٧٧)، وبناء على آنيّة فكرته؛ يمكن أن يكون ملهما للثورة ضد الظلم والإصلاح ضد الفساد.

٥ـ إن إشارة فؤاد زكريا الى دلالة لفظ التقدّم في لغتنا العربية على الماضي والمستقبل معا؛ إشارة طريفة، وبما أن السياق اللغوي هو الفيصل في تحديد دلالة الألفاظ المشتركة؛ فنأمل يوما يدلّ فيه السياق اللغوي على حصر لفظ التقدّم بالمستقبل دون الماضي.

المبحث الثاني: قضايا فكرية من منظار الحركة الإسلامية المعاصرة وتيار الصحوة الإسلامية بخاصة

أولا: حقوق الإنسان:

أشار فؤاد زكريا الى أن معالجات حقوق الإنسان من قبل المفكرين الإسلاميين المعاصرين لا تعدو تأصيلها في نصوص القرآن والحديث ، والتأكيد على أسبقيتها الزمنية على المواثيق الغربية الحديثة ، ومع عمومية النصوص الدينية ؛ فليست هذه بالمهمة العسيرة ، وكان اهتمامهم بالأسبقية الزمنية أكثر من إثبات تفوق المفهوم نفسه ، وجاءت المقارنة عندهم بين عقيدة وقارّة أي بين الإسلام وأوروبا ، وهذه مقارنة غير جائزة لأنها بين مقدّس ودنيوي ، وإلهي وبشري ، وإصرارهم على الدولة القانونية في الإسلام لا يعني وجودها في تاريخه ، بل هو يكذّبها من بعد العصرين النبوي والراشدي ، ثم إن حقوق الإنسان عندهم مقدّسة وقديمة وليست مستمدة من الخبرة أو التجربة الإنسانية (زكريا ٢٠١٩: ٩٥ـ ٩٧).

فهي مقدّسة؛ لإن الفلسفات والديانات والقوانين والآداب والفنون أكّدت على القيمة المطلقة للإنسان، وفي الإسلام هو خليفة الله تعالى، وموضع لروحه، لكن مراعاته وحقوقه من قبل الحاكم يتوقف على إيمان الأخير، إذ لا جزاءات دنيوية تردع الحاكم عن تعسفه في حقوق الإنسان غير إيمانه، فماذا عن المجتمعات اللادينية ؟ ستُنتهك حقوق الإنسان فيها، بل هذا ما حصل في المجتمعات الدينية أيضا في معظم مراحل التاريخ، فلابد من الضمانات القانونية الوضعية، لاسيما إذا كان من يطبّق النصوص الدينية بشر لهم مصالحهم وشهواتهم (زكريا ٢٠١٩: ٩٧ـ ١٠٢).

وهي قديمة؛ لأنها تحققت في عصر نزول الوحي وما أعقبه مباشرة، ثم بدأ خطها البياني بالهبوط والتدهور، والاستشهاد بها من القرآن والحديث يستند لمبدأ صلاحية أحكامهما لكل زمان ومكان، وهو ما يعني إسقاط التاريخ وتحولاته بين عصرنا وعصر نزول الوحي، وهذا هو موقف المحافظين المتزمتين، في مقابل موقف العلمانيين الليبراليين واليساريين الذين يلجأون الى التجربة الإنسانية العالمية، فلا يعترفون بخصوصية التجربة، وبين الموقفين موقف التوفيقيين (زكريا ٢٠١٩: ١٠٢ـ ١٠٤).

وهي ليست تجريبية ولا نسبية ولا متطوّرة؛ فهي مستمدة من النصوص الدينية، فهي إذن سكونية تغفل عن تجارب طويلة وبعضها مريرة من أجل نيلها، فحقوق الإنسان في النظرة الإسلامية بدأت كاملة ثم تناقصت وخضعت لتأويلات مزيفة، اما في النظرة الحديثة؛ فبدأت متواضعة وبقيت بوصفها مكتسبات قانونية تتطور وتزداد بالتجارب الأممية (زكريا ٢٠١٩: ١٠٥ـ ١٠٧).

فالمعالجات الدينية لحقوق الإنسان تكتفي بالنصوص الدينية دون الواقع، فلا تهتم بعلاقة النظرية بالتطبيق، ولا تستخلص عجز النظرية ما دامت لم تُطبّق غبر مراحل التاريخ، فلم يسأل أحد لماذا لم تُطبّق؟ وعلى أساس ستُطبّق مستقبلا؟ والسبب في ذلك هو أنها مبادئ غير قابلة للتطبيق ، وبلا ضمانات ، بل أنها تُقرأ بـ(أثر رجعي) ، وعليه ؛ فمفهوم حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر

هو مفهوم لاهوتي لا تاريخي لا تجريبي ، لا جزاءات أو ضمانات دنيوية فيه ، ويعاني من تدهور متزايد وهبوط حادّ في النصف الثاني من القرن العشرين ـ خلافا لمساره العالمي ـ وفي الأنظمة المختلفة : الليبرالية والقبلية والعسكرية ، وفي هذه الأخيرة هو أوضح من غيرها ، إذ فقد الإنسان الاعتيادي إحساسه به ، وهذا هو الأخطر والأمر برمته يدعو الى التشاؤم (زكريا ٢٠١٩: ١٠٨ـ ١١٦).

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١ـ إن الاهتمام بحقوق الإنسان ظهر في أوساط الحركة الإسلامية المعاصرة في النصف الثاني من سبعينيات القرن العشرين وامتدّ الى ثمانينيات القرن نفسه ، وكان لذلك بواعثه الفكرية والسياسية والقانونية ، إذ كان لابد من تناولها لتأصيل الرؤية الإسلامية في المجالات كافة ، لاسيما مع التأكيد عليها من قبل المنظمات القانونية والحقوقية الحكومية وغير الحكومية ، وربط أمريكا لها بالمساعدات التي تقدّمها للدول والحكومات ، واستبعاد الشريعة الإسلامية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨، إذ بادرت منظمة المؤتمر الإسلامي وبعد اجتماعات عديدة في الرياض عام ١٩٨١ وطهران عام ١٩٨٩ الى إصدار وثيقة الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان في القاهرة عام ١٩٩٠ ، هذا على الصعيد الحكومي ، اما على الصعيد غير الحكومي ؛ فقد بادر المجلس الإسلامي الأوروبي مستعينا ببعض كبار المفكرين الإسلاميين وقادة الحركة الإسلامية الى إصدار البيان الإسلامي لحقوق الإنسان عام ١٩٨١(الميلاد ١٩٩٩: ٩٧ـ ١٠٢) ، فالاهتمام بحقوق الإنسان في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر، ومن قبل الحركة الإسلامية المعاصرة؛ انما حصل بوصفه انفعالا!.

بل جاء للإفادة من مساندة المنظمات الدولية التي تدعو الى احترامها وعدم انتهاكها في حال تعرّض الحركة وأتباعها الى الاضطهاد والقمع في بلدانها، فالاهتمام بها من قبلها إنما جاء لغايات عملية مصلحية نفعية (زيادة ٢٠٠٤: ٢٩٣)، لذا نجد هذه الحقوق في أدبياتها لا تعدو الشعارات، فلم تقاربها بجهد نظري ولا برنامج عملي، وهي ـ في هذا ـ كغيرها من الحركات السياسية ونخبها الثقافية في بلداننا، وتقارير حقوق الإنسان المأساوية في بلداننا أبرز شاهد!.

٢ـ إن مصطلح (حقوق الإنسان) هو من المصطلحات الغربية نشأة وتأسيسا، لذا حاول بعض المفكرين الإسلاميين صياغة بديل عنه من قبيل: الكرامة الإنسانية والضرورات الإنسانية، ولا يقتصر الأمر على المصطلح بل المفهوم نفسه، فأين نقف على حقوق الإنسان في تراثنا؟! لن نجد لها وجودا مستقلا، بل مبثوث في الفقه أي مع العبادات والمعاملات، لذا وضع أحد الفقهاء المتأخرين كتابا عنوانه: (الفقه كتاب الحقوق) (الميلاد ١٩٩٩: ١٠٤ـ ١١١)، اما في العقيدة؛ فقد عُمد الى تأصيلها بنظرية الإستخلاف الإلهي للإنسان (زيادة ٢٠٠٤: ٢٩٢)، وهكذا يتبين أن حقوق الإنسان مصطلحا ومفهوما لم يتشكّل بعد في الفكر الإسلامي المعاصر واتجاهاته وحركاته المختلفة، ولكن فؤاد زكريا عرض له وكأنه موضوع تام وبناء تمام!.

٣ـ إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ـ وعلى الرغم من توظيفه لبعض المفاهيم الدينية ومنها: الخالق والحاكم الأعلى للكون والكائن الأسمى والعناية الإلهية ـ كانت مرجعيته فلسفية أوروبية وليست دينية تتعالى على الزمان والمكان (الجابري ١٩٩٧: ١٤٥ـ ١٥٣). لذا فهو ليس مطلقا بل نسبي، ويمكن تعديله أو الإضافة اليه عبر الزمان ومن أي مكان، فالمبادرات ـ ومنها الإسلامية ـ تشكل رافدا جديدا ومهما له.

٤ـ إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ليس عالميا، بل غربي، بدليل رفض الدول الغربية الواضعة له طلب بعض الدول الأخرى بتضمينه حق تقرير المصير للشعوب، وعناية الدول الغربية الواضعة له بحقوق شعوبها من دون الشعوب التي استعمرتها وأفقرتها، بل وظفته ضدّها (الميلاد ١٩٩٩: ١١٣ـ ١١٥)، هو غربي استعماري إذن !.

٥ـ هل ما ذكره فؤاد زكريا حول حقوق الإنسان من أنها مقدّسة وقديمة ولا تُستمد من الخبرة الإنسانية هو مجرد رأي لمنظري الحركة الإسلامية المعاصرة أم وردت فيه النصوص الدينية؟ فاذا كان هؤلاء يحاولون تأصيلها ـ على رأيه ـ من القرآن والحديث، فهي محاولة اجتهادية منهم، ولا ضير بالرجوع للنص الديني فيها وتوظيفه انطلاقا من الواقع، ولا عيب فيه، فهل يُعاب على الماركسيين رجوعهم

لماركس وإنجلز وإعادة قراءة نصوصهما وتأويلها وتوظيفها؟ لكن الفرق هو أنهم قد يتجاوزون نصوصهما الى غيرها، اما الإسلاميون فلا.

ثانيا: الإيمان والعلم:

أشار فؤاد زكريا الى قضية علاقة الإيمان الديني بالعلم في الحضارتين الإسلامية والمسيحية، مؤكدا على تعقدها في عصرنا الحاضر، فقديما أخذت الحضارة الإسلامية من الحضارة اليونانية وغيرها من دون صعوبة كبيرة قياسا للأخذ من الحضارة الغربية الآن من نواح عديدة، منها موت الحضارة اليونانية في وقتها، وافتقادها الى التكنولوجيا، وتكوّنها في بيئة وثنية، وعدم ارتباطها بالاستعمار، اما الحضارة الغربية؛ فحيّة ومتجددة، وتكنولوجية، ومسيحية، ومرتبطة بالاستعمار لأغلب بلداننا الإسلامية (زكريا ٢٠١٩: ١١٧ـ ١٢٠).

وأشار أيضا الى اختلاف موقف الحضارة الإسلامية الحديثة من العلم قياسا بالحضارة المسيحية بعد عصر النهضة، فقد قاومت الأخيرة العلم مقاومة عنيفة في البداية ثم تضاءلت حتى تقبلته، اما في الحضارة الإسلامية الحديثة؛ فالأمر شديد التعقيد، إذ أن العلم الحديث نشأ في الحضارة المسيحية، وكان رجال الكنيسة علماء به، فاستوعبته، وناقشت مشكلاته، فصارت المشكلة عندها: كيف يجد الإيمان الديني لنفسه مكانا في مجتمع يحكمه العلم والتكنولوجيا؟ اما في الحضارة الإسلامية؛ فالعلم الحديث وافد عليها، ورجال الدين ليسوا مختصين به، فلم تستوعبه، ولم تعرف مشكلاته مثل البيئة والهندسة الوراثية وتبديد الموارد الطبيعية والتبذير في الطاقة ...وغيرها، فصارت المشكلة عندها: كيف يجد العلم لنفسه تسويغا في مجتمع يحكمه الإيمان الديني؟ (زكريا ٢٠١٩: ١٢١ـ ١٢٣).

فصار تأييد العلم أو معارضته ترتكزان على الإيمان الديني ، فتأييد العلم ينطلق من دعوة النص القرآني الى البحث والتأمل وإعمال العقل ، والنص القرآني يحوي كل علم يمكن أن يصله البشر حاضرا أو مستقبلا ، فظهرت مدرسة تعسّفت في ربط النص القرآني بالكشوف العلمية والتكنولوجية من ذلك : النظرية النسبية وصواريخ الفضاء وطاقة الذرّة واللاسلكي والتطور ، ومن ممثليها : الكواكبي ومحمد فريد وجدي وعبد الرزاق نوفل ومصطفى محمود ، وهناك فئة ثانية عارضت هذا على أساس أن القرآن ليس كتابا علميا ، وأن العلوم تتغير ، فلا يصح ربطها به ، ويرى فؤاد زكريا أن هذا سيكون جهدا عقيما إذ لم يؤد الى الكشف عن حقيقة علمية واحدة قبل البشر ، وهناك فئة ثالثة قررت أن العلم الحديث في جوهره مدين للحضارة الإسلامية بعد انتقاله الى أوروبا منذ القرن الثاني عشر الميلادي (زكريا ٢٠١٩: ١٢٣ـ ١٢٥) ، ومعارضة العلم ظهرت على يد فئة تشكك به ونظرياته من ذلك : نظرية التطور وآراء فرويد بل صعود الإنسان الى القمر ، وفئة ثانية تربط بين العلم التجريبي والإلحاد أو الاستعمار ، وهؤلاء يؤكدون على ضرورة اجتناب النتائج الهدّامة للتقدّم العلمي الغربي من قبيل : الانحلال الخُلقي والتفكك الاجتماعي ، وفئة ثالثة تستغل أيّة نقطة ضعف في العلم لتدعو الى الاقتصار على الإيمان الديني مصدرا لليقين ، وهو ما شهده المجتمع المسيحي الغربي نفسه عقب انهيار مبدأ الحتمية أوائل القرن العشرين ، وهذه طريقة أثبتت فشلها إذ العلم يصحح أخطاءه (زكريا ٢٠١٩: ١٢٥ـ ١٢٦).

وانتهى فؤاد زكريا الى ما يأتي (زكريا ٢٠١٩: ١٢٦ـ ١٢٧):

١ـ إن الإسلام وحي مباشر، والقرآن كلمة الله الحرفية، فلا تغيير فيها ولا تبديل، وهذا ادّى الى تصلّب إزاء الكشوف العلمية ولاسيما في عصور التدهور الحضاري، وإذا كان العالم الغربي قد استوعب أشكالا مختلفة لعلاقة الله بالعالم؛ فإن العالم الإسلامي لم يقبل بشيء منها.

٢ـ إن الحضارة الإسلامية لا تميّز بين الزمني والروحي أو الدنيوي والديني في أغلب اتجاهاتها، وإذا كانت الحضارة الغربية وفّقت بين الدين والعلم منذ عصر النهضة بالفصل بين مجاليهما؛ فإن الحضارة الإسلامية صبغت العالم الدنيوي بصبغة روحية، وأضفت على الحقائق الروحية طابعا واقعيا أحيانا، فلم تفصل بين الدين والعلم، بل ذهبت الى انبثاق العلم عن الدين أو تهميش العلم قياسا الى الدين.

٣ـ إن اللافت للنظر هو أن المشكلة في الحضارة الإسلامية بلا حلّ على المستوى النظري، ولكن التعايش بين مبادئ الإيمان ونتائج العلم قائم على المستوى العملي، إذ نجد أشدّ المتدينين المتزمتين الرافضين للعلم الغربي يستخدمون منتجاته في حياتهم اليومية دون أن يدركوا التناقض الذي هم عليه، والأهم أن عددا غير قليل من العلماء المتدينين يجمعون بين الإيمان الحرفي والممارسة العلمية لا على سبيل التوفيق بينهما؛ بل وضع كل منهما في صندوق مغلق لا ينفتح على الآخر، ولا غضاضة أن تحتوي عقولهم على الصندوقين معا ، وحلّ المشكلة عند فؤاد زكريا يكمن في سيادة مبادئ تجديدية في الفكر الديني، وهو لن يحدث من دون حدوث تغييرات اجتماعية جذرية في العالم الإسلامي، إذ إن التزمت الديني هو انعكاس لأساليب متسلطة في إدارة شؤون المجتمع غالبا، فلابد من ابتعاد العلاقة بين الحاكم والمحكوم عن التسلط والاستبداد (زكريا ٢٠١٩: ١٢٨).

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١ـ هل أن اختلاف التعاطي مع العلم الحديث بين الحضارة المسيحية بعد عصر النهضة والحضارة الإسلامية الحديثة، يرجع الى الإيمان الديني وحده أم لعوامل عديدة لها تأثيرها في أي واقع اجتماعي؟ بالتأكيد لا يرجع التعاطي مع العلم الى الإيمان الديني وحده فإذا قبل العلم ساد وإذا رفضه باد، وليست العلاقة بين الإيمان الديني والعلم علاقة تضاد، بدليل أن الحضارة المسيحية بعد أن قبلت العلم لم تتخلّ عن إيمانها المسيحي، وإذا قاومت الحضارة المسيحية العلم ابتداء؛ فإن الحضارة الإسلامية لم ترفض العلم ولم تقاومه ابتداء وانتهاء، وإذا كانت فيها فئة ترفض العلم فشاذة قليلة، فالغالب هو محاولات التوفيق والتكييف بين الإيمان الديني والعلم. وانتشار العلم وسيادته تتوقف على عوامل أخرى من ذلك: إنشاء المدارس والجامعات ومراكز الأبحاث، والاستقرار السياسي، والانتعاش الاقتصادي، والتعايش الاجتماعي.

فكأن فؤاد زكريا يريد أن يقابل بين الإيمان الديني والعلم، وكأنه يريد إقناعنا أن التقدّم العلمي لن يحدث من دون تقويض الإيمان الديني! فكما أن الحضارة الغربية الآن لم تتخلّ عن إيمانها بالمسيحية على الرغم من تقدّمها العلمي بل فصلت بين مجاليهما؛ فإن الحضارة الإسلامية في عصور ازدهارها جمعت بينهما، مما يدلّ على أن لا تضاد أو تقابل بينهما ولاسيما مع الاجتهاد والتأويل.

إن التقدّم العلمي ليس بديلا عن الإيمان الديني، فالأخير يخفف من النزوع المادي للتقدّم العلمي، ويعزّز من روحه الإنساني، لاسيما مع سعي الدول الصناعية الكبرى الى السيطرة والاستحواذ به على الشعوب المتخلفة والمستضعفة ونهب ثرواتها واستلابها، بل وتدميرها في أيّة لحظة بأحد اكتشافاته الغبية: القنبلة النووية!.

وإذا كان العلم يصحح أخطاءه؛ فمن يمنع اكتشافاته السيئة؟ فقد أدّت الهندسة الوراثية الجينية الى الإيدز وإيبولا والتهاب الكبد من النمط c، وفاقمت من أمراض أوشكت على الانقراض كالتّدرّن السلّي (رزق ٢٠٠٥: ٢٥٢ـ ٢٥٤)، اما الإيمان الديني؛ فله حسنات عديدة منها: امتصاص الصدمات والمعاناة بما في ذلك الموت، وإسباغ معنى على الحياة، وتغيير السلوك نحو الأفضل ... وغيرها (جلبي ٢٠٠٥: ٢٦٥ـ ٢٦٧)، ولا يعني هذا التقليل من شأن العلم وتقدمه ومنجزاته، ولا يعني أيضا أن الإيمان الديني وحده عاصما، ولا يعني أنهما واحد، ولكن يعني إمكان تكاملهما.

٢ـ ذكر فؤاد زكريا أن رجال الدين المسيحيين كانوا علماء بالعلم الحديث بعد عصر النهضة الأوروبية، ولعل ذلك كان بسبب النزعة الموسوعية في العصور الوسيطية قبل عصر النهضة الأوروبية لاسيما في التعليم، ولا يقتصر على المسيحيين بل يشمل المسلمين أيضا، اما في عصرنا الحاضر؛ فقد انحسرت النزعة الموسوعية لمصلحة النزعة التخصصية في هذا الفرع العلمي أو ذاك الفن الأدبي، لذا كان الأولى بفؤاد زكريا أن يقارن بينهم والعلماء المختصين عندنا الآن؛ لأن السائد في عصرنا الحاضر هو النزعة التخصصية.

وهذا لا يعني أن العلم عندنا في تقدّم مطّرد، إذ إن العلم ـ ولا سيما العلم الطبيعي ـ في تراجع، وعلى أيّة حال؛ فهو أمر طبيعي، فلا تبقى حضارة منشغلة بالعلم الطبيعي من أوّلها الى آخرها (نصر٢٠٢٣: ١٥٦).

٣ـ قصر فؤاد زكريا تعدد أشكال العلاقة بين الله والعالم على العالم الغربي، ولكن الامر لا يقتصر على العالم الغربي، فقد عرف العالم الإسلامي تنوعا لأشكال تلك العلاقة أيضا، فقد تباينت بين المتفلسفين والمتكلمين والمتصوفين ... وغيرهم.

٤ـ أنكر فؤاد زكريا على من يضع في عقله العلم في صندوق والإيمان الديني في صندوق آخر، من دون أن ينفتح أحدهما على الآخر، ولكن ما المشكلة في ذلك؟ إذ لكل منهما ميدانه، فالعلم ميدانه الطبيعة وأداته العقل، والإيمان الديني ميدانه الروح وأداته القلب.

ثالثا: التصنيع والقيم الأخلاقية:

يرى فؤاد زكريا أن التصنيع ضرورة اقتصادية وأخلاقية على حدّ سواء ، إذ إن للتصنيع تأثيرا في قيمنا الموروثة ، فالافتقار اليه يعني اما انخفاض مستوى المعيشة لبلداننا الفقيرة في الثروات الطبيعية ، ما يؤدي الى انشغال الفرد بضرورات الحياة المادية ، وعزوفه عن أي نزوع الى السمو الأخلاقي ، أو ارتفاع مستوى المعيشة لبلداننا الغنية ولا سيما في البترول ، ما يعني سهولة العيش ويسره ، ما يؤدي الى الانحلال الأخلاقي ، فلو شرعنا بالتصنيع فلابد لنا من الإفادة من التجربة الغربية التي اخذت به منذ قرنين من الزمان قبلنا (زكريا ٢٠١٩: ١٢٩ـ ١٣١).

وقرر فؤاد زكريا أن معالجته ستكون من زاويتين متكاملتين سلبية تتناول تأثير التصنيع على قيمنا الموروثة، وإيجابية تتناول ما يمكن تقديمه للعالم الغربي من قيمنا المعنوية المختلفة عن قيمه (زكريا ٢٠١٩: ١٣١ـ ١٣٢)، اما أبرز العناصر من الزاويتين؛ فهي (زكريا ٢٠١٩: ١٣٢ـ ١٣٩):

١ـ مبدا التغيّر ذاته: فقد سادت فكرنا نزعة سكونية ، والراجح أنها نشأت من فهم الدين بوصفه مجموعة ثابتة من التعاليم ، فنحن نلجأ الى النصوص الدينية إذا اختلفنا في الرأي أو واجهتنا مشكلة مع النص وهو (حمّال أوجه) ، وتعاليمه أحيانا تقبل اشدّ التفسيرات تعارضا لعموميتها ، فضلا عن أن الانتقاء لنص ما يخضع لاتجاهاتنا الفكرية مسبقا ، اما التصنيع ؛ فمرتبط بالتحوّل والتغيّر ، وهذا لا يعني التنكّر للماضي بل النظرة المستنيرة اليه بوصفه ممهدا للحاضر.

٢ـ توسيع نطاق المعيار الأخلاقي : فالنظرة السائدة في فكرنا تعطي للسلوك الجنسي مكانة رئيسة ، فالأخلاق تعني العفة الجنسية ، لذا ركّز كثير من رجال الدين ـ في معرض حديثهم عن الانحلال ـ على الاختلاط ، وملابس المرأة ، والأعمال الفنية الخليعة بوصفها شرورا ، فالتصنيع يوسّع من المعيار الأخلاقي ليطال السلوك العام للمجتمع ، ولا ينحصر في السلوك الخاص للفرد ، فيكون على رجال الدين التركيز على استغلال النفوذ والمضاربة والتّهرب الضريبي وجمع الثروات الفاحشة بلا جهد والاختلاس وسرقة المال العام ... ، اما لماذا وسّع التصنيع من دائرة المعيار الأخلاقي ؛ فلأنه يوّلد علاقات معقدة بين البشر خلافا لما كان سائدا في مجتمع بسيط مستقر.

٣ـ إزالة التعارض الظاهري بين القيم الدينية والقيم الاشتراكية : وذلك لأن رفض الاشتراكية يعني دعم الرأسمالية على الرغم مما فيها من الأخطاء ، وبما أن الأحكام الدينية عامة ؛ فالأمر ينتهي عند أولئك الذين يريدون مبادئ الإسلام الى أحد المذهبين ، فالرأسمالية تدّعي الليبرالية وحرية الأفراد ، ولكنها تقوم على استغلال القوي للضعيف ، اما القيم الإسلامية ؛ فتأبى ذلك ، إذ تؤكد على الأخوة والتضامن والتعاون ، وتدّعي الرأسمالية اعترافها بحافز الربح ، ولكنها عندئذ تجعل من الإنسان كائنا أنانيا ، وبما أن الواقع يثبت أنانية الإنسان في أحيان كثيرة مع الأسف ؛ بدت الرأسمالية أكثر واقعية ، في حين أن الفلسفات الرفيعة والأديان تريد للإنسان السمو المعنوي ، وانتشاله من واقعه اللاأخلاقي ، فحتى لو أخفقت في مسعاها ؛ فإنها ترسم صورة لعالم تتحقق فيه المثل العليا له ، ومن هنا يبدو التناقض والنفاق الصريح في إظهار الرأسمالية بمظهر المنافح عن الروحانية ، وإتهام خصومها بالمادية ، ومع أن كثيرا من الاشتراكيين هاجموا الأديان ـ وهؤلاء غربيون تأثروا بصراع المسيحية مع العلم بما يقرب من ثلاثة قرون ، ولا شأن للعالم الإسلامي بهم ـ لكن مضمون الاشتراكية يحقق أسمى ما ترمي اليه الأديان من بذل الجهد للمجموع لا للأفراد وإلغاء الاستغلال وتذويب الفوارق بين الطبقات أو إلغائها ...، ولو جمعنا بين الإسلام والاشتراكية في التصنيع لتخلّصنا من الانحلال والتفكك ، فهو الترجمة الأخلاقية للحرية الفردية والسعي الى الربح ولا سيما عند تطبيقه على الأسرة ، بل لتخلّصنا من الفقر ونقص الإنتاجية.

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١ـ ذهب فؤاد زكريا الى أن التصنيع يفيد بقبولنا لمبدأ التغيّر ذاته، وهو مبدأ له أثره الفاعل في ظل سكونية فكرنا الناشئة من فهم الدين بوصفه تعاليم ثابتة، ولكن ما السّمة الأخلاقية لمبدأ التغيّر؟ لم يوضحها!، وهل كل تغيّر يفضي الى تعزيز القيم الأخلاقية؟ ليس بالضرورة!، وهل السكونية نشأت عن فهم الدين؟ لا دليل على ذلك، فقد تبنّى هيرقليطس مبدأ التغيّر، وتبنّى كل من بارمنيدس وزينون مبدأ الثبات واللاحركة ، وكلاهما من بيئة وثنية!.

٢ـ إن التقدّم العلمي والتكنولوجي والتصنيع يزيد من حدّة الصراع السياسي والاقتصادي بين الرأسمالية والاشتراكية (جعفر١٩٧٨: ١٥)، لذا قارب المفكرون بين المذهبين والأديان كل بحسب إيديولوجيته ، وذلك مع ازدياد حدّة الصراع بين المذهبين ، وفي حدود موضوعنا نلحظ من يقارب بين الإسلام والرأسمالية ، أو الإسلام والاشتراكية ، فلابد من فهم المقاربتين في إطار الصراع الدائر بينهما وغاياته ، وميول السلطات الحاكمة في بلداننا.

٣ـ قرر فؤاد زكريا في مقاربته بين الإسلام والاشتراكية أنهما يهتمان بالمجموع لا الأفراد ...، لكن الاشتراكية تريد إقامة الملكية العامة مقام الملكية الخاصة أو الفردية، وهذا ضد الطبيعة الإنسانية، فالإنسان يُفكر ـ بوصفه فردا ـ تفكيرا ذاتيا مصلحيا، وسلب ملكيته الخاصة يعني مصادرة حريته، وإذابة شخصه، اما مآسي الرأسمالية؛ فليست بسبب الملكية الخاصة، وإنما المصلحة المادية الشخصية (الصدر ٢٠١٠: ٤٠ـ ٤٤)، ففؤاد زكريا ذكر مثالب الرأسمالية من دون مذهبه الأثير وهو الاشتراكية!.

رابعا: الدين والفلسفة:

ذهب فؤاد زكريا الى أن الدين والفلسفة اشتركا في البحث عن أصل الكون ونشأته وغايته ومركز الإنسان فيه، غير أنهما اختلفا في المنهج (زكريا ٢٠١٩: ١٤١)، ((فالفلسفة (فيما عدا استثناءات قليلة) تغلّب جانب العقل، على حين أن الدين يغلّب جانب العاطفة والشعور الوجداني. والفلسفة إنسانية المصدر، بينما الدين (في حالة العقائد السماوية على الأقل) وحي إلهي)) (زكريا ٢٠١٩: ١٤٣) ، فعلى من يريد تحليل علاقة الدين بالفلسفة أن يعرف بأن تحليله ليس لموقف الدين في ذاته من الفلسفة ، ((وإنما هو موقف المسلمين المعاصرين من الدين ، أو طريقتهم الخاصة في تفسيره وغنيّ عن البيان أنه سيجد عندئذ كثرة من المواقف وطرق التفسير ، وسيكون عليه أن يعمل حسابا لهذا التعدد ، ولكن المهم في الأمر أننا لو وجهنا انتقادات الى الموقف الإسلامي المعاصر إزاء الفلسفة ، فينبغي أن يكون واضحا منذ البداية أن هذه الانتقادات ليست موجهة الى الإسلام في ذاته ، وإنما هي موجهة الى طريقة فهم المسلمين المعاصرين لدينهم)) (زكريا ٢٠١٩: ١٤٤).

ووصف فؤاد زكريا علاقة الدين بالفلسفة عندنا بصفة المواجهة وليس الحوار، لافتقارها الى التكافؤ وتذرّعها بالخوف والإرهاب، بدليل اللجوء الى الاستشهاد بالنصوص، مما أدّى بأهل الفلسفة الى الأخذ بـ(لعبة النصوص) هذه، ومع أنها الوسيلة الوحيدة المتاحة الآن؛ لكن الفلسفة عندما تلجأ الى النصوص فإنها تعترف بسلطة النص وتلقي بالعقل والمنطق، ثم تقع في التناقض عندما تحاول استخلاص موقف عقلاني نقدي من النص ذاته بوصفه سلطة مطلقة، خلافا لموقف بعض أهل الفلسفة من الغربيين (زكريا ٢٠١٩: ١٤٤ـ ١٥٠) ، ودعا فؤاد زكريا الى الحوار مع الحركة الإسلامية المعاصرة قائلا: ((وهنا يفيد الحوار فائدة كبرى في إخراج هؤلاء الشبان ذوي النوايا الطيبة من سجن النصوص والاقتباسات والاستشهادات الى رحابة الفكر العقلي وسماحته)) (زكريا ١٩٩٨: ١٣٩).

ويمضي فؤاد زكريا الى تحليل علاقة الدين بالفلسفة من منظار فلسفي، وذلك كما يأتي:

١ـ الموقف من المنهج العلمي: وخلاصته أن ((الفلسفة لا تشكك في هذا المنهج العلمي، بل أنها تقبله وتعمل على تحليله وكشف أسسه النظرية. بل أنها ربما أسهمت بإضافات مهمة تساعد العلماء أنفسهم على إدراك الطريق الذي يسلكونه بوضوح. اما التيارات الدينية المعاصرة فإن قلة منها هي تلك التي تتقبل هذا المنهج، وأغلب هذه التيارات يتخذ موقفا قلقا من أساليب التفكير العلمي، يهدف في نهاية الأمر الى إثبات أن علم الإنسان قليل، مهما اتسع وعقله هش هزيل، مهما اكتشف واخترع، ومن ثم فإن الوحي ـ الذي يضعونه في مقابل الاستدلال العقلي والعلمي ـ هو المصدر الحقيقي للمعرفة)) (زكريا ٢٠١٩: ١٥٢) ، ويتخذ الهجوم على العلم ومنهجه عند

التيارات الدينية أشكالا عديدة، منها: التشكيك بمبدأ التفكير المنطقي، وتوسيع دائرة النصوص لتشمل أحدث النظريات العلمية، ووصف العلم بأنه مادي (زكريا ٢٠١٩: ١٥٢ـ ١٥٦).

٢ـ الموقف من فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة : تتمثل الحقيقة المطلقة بدين من الأديان ، ثم تضيق بمذهب من المذاهب ، ثم تزداد ضيقا عندما تنحصر بتفسير جماعة أو فرقة ، فالحقيقة المطلقة كانت في الإسلام أولا ، ثم ضاقت بمذهب كالسُّنة والشيعة ، ثم ازدادت ضيقا مع الجماعات المتشدّدة ومنها التكفير والهجرة والجهاد ، على أن هذا لا يقتصر على الإسلام وحده (زكريا ٢٠١٩: ١٥٦ـ ١٥٧) ، بل ((إنه قانون دموي ، يتناسب فيه مدى انطباق ((الحقيقة المطلقة)) تناسبا عكسيا مع نطاق ((التجريم والتكفير)) ، بحيث أنه كلما ضاق المجال الذي تنطبق عليه هذه الحقيقة المطلقة ، ازداد عدد من يوصفون بالمروق والكفر ، وازدادت في الوقت ذاته قسوة أصحاب ((الحقيقة المطلقة)) عليهم . وغنيّ عن البيان أن هذا القانون إنما هو النتيجة المباشرة لتناسب عكسي آخر بين الفكر النقدي المتحرر وبين الفكر الخاضع لسلطة لا تُناقش. ولست أزعم أن هذا قانون شامل، لأن تطور الروح الدينية كان في حالات كثيرة يتجنب التطرف في الاتجاهين معا، ولكن كل من يرصد ظاهرة التعصب الديني لا يملك أن يتجاهل هذا القانون)) (زكريا ٢٠١٩: ١٥٨).

والأمر نفسه في الفكر السياسي للأنظمة الاستبدادية من حيث احتكارها للحقيقة المطلقة، وضيقها وصولا الى حصرها في الحاكم، وفي مرحلة معينة له، فهناك توازي بين ضيق الأفق في التفسير الديني وازدياد الاستبداد السياسي، والمسألة جدليّة في أيهما الأصل، ولا يعني هذا تحالفهما دائما، بل ربما تصادما، ولكنهما ينطلقان من جو واحد، اما الديمقراطية؛ فتؤدي الى العقلانية وانكماش السلطة المطلقة، وتسمح بقدر من المقارنة والمفاضلة بين الاتجاهات (زكريا ٢٠١٩: ١٥٨ـ ١٦١) ، والفلسفة ((بوصفها جدلا يرتكز على الحجة والبرهان، هي ذاتها نوع من الديمقراطية العقلية. وهي لا تعيش طويلا في جو الاستبداد السياسي أو السلطة الدينية المطلقة. إنها تذبل إذا ما ساد الاعتقاد بان هناك من هو معصوم من الخطأ، سواء أكانت هذه العصمة لشخص الحاكم، أو لمذهب أو تيار معين. إن الديمقراطية، إذا ما فهمت بمعناها الصحيح، هي المبدأ السياسي الذي يساعد جموع الشعب على أن تقول ((لا)) في الوقت المناسب، وعلى أن تناقش وتعترض ولا تقبل مسلّمات مطلقة، وتلك كلها مقومات أساسية للفكر الفلسفي (زكريا٢٠١٩: ١٦١).

٣ـ الموقف من الزمان : يتصف الفكر الديني في عالمنا العربي المعاصر ـ باستثناء القليل من تياراته ـ بنظرة تتجاهل الحاضر لمصلحة الماضي أو المستقبل ، وكأن التاريخ قد توقف ، وكأن مضي القرون ليس إلاّ تكرارا لمواقف وأوضاع وأحداث متماثلة ، اما الفلسفة فتأخذ بالنسبية التاريخية ، واللازمانية والأزليّة فيها تشتمل على ما يبرهن العقل عليه من المعرفة حتى مع الصيرورة المتغيرة ، ومع هذا ؛ فإن المفهومين هذين صارا أقل شيوعا في القرنين الأخيرين ، وسادت نسبية المعرفة الزمانية والاجتماعية ، لذا فإن مبدأ (الصلاحية لكل زمان ومكان) ليس له من أهمية في الفلسفة على الرغم من أهميته في كل فكر ديني (زكريا ٢٠١٩: ١٦٢ـ ١٦٤).

٤ـ الموقف من النزعة الإنسانية : إن الفلسفة نشاط إنساني ولو جاء في ما هو إلهي وطبيعي ، إذ تتناوله من منظار إنساني ، اما الفكر الديني ؛ فمصدره الوحي الإلهي ، والإنسان فيه ليس مصدرا وإنما قد يكون غاية ، وهذا التقابل بينهما في عالمنا العربي المعاصر قد اتخذ شكلا سياسيا واجتماعيا هو الدعوة الى الحاكمية ، فالحكم لله لا للإنسان ، وللشريعة لا للقوانين الوضعية والدساتير ، لكن النص الديني إذا ما وجد طريقه الى عقل الإنسان سيكتسب صفاته شئنا أم أبينا بدليل الاختلاف الهائل في فهم النص الديني الواضح الصريح (زكريا ٢٠١٩: ١٦٤ـ١٦٧) ، وقد وقفنا على ذلك في المبحث الأول عند مشكلة الدين والسياسة.

وتساءل فؤاد زكريا عمّا يمكن للفلسفة أن تقدّم للفكر الديني؟ فأشار الى أن المناقشة الفلسفية للدين أو الفكر الديني محكومة بعامل الخوف، ولو جرت بحرية لعمّقت الفكر الديني وأثرته، لاسيما في فلسفة الدين (زكريا ٢٠١٩: ١٦٧ـ ١٦٨)، ومع هذا؛ يمكن للفلسفة أن تقدّم للدين أو الفكر الديني ما يأتي:

١ـ إن ما تقوم به الفلسفة من تحليل ونقد يجنبنا خطر الانقياد لأي رأي ـ قد يكون مخطئا أو مغرضا ـ يزعم من أنه وحده ممثلا للنظرة الدينية الحقيقية كأُمراء الجماعات ما يضفي على آرائهم قداسة، فيُطالبون أتباعهم بطاعتهم، لتتزلق عقول هؤلاء لا شعوريا من كلام الله الى كلامهم، وربما لا يكون للفلسفة القدرة على الفصل في هذا ولكنها تُسهم فيه (زكريا ٢٠١٩: ١٧٠ـ ١٧١).

٢ـ تستطيع الفلسفة ومنهجها تحليل وإعادة تركيب مشكلات دينية عديدة ومنها مشكلة صلاحية أحكام الشريعة لكل زمان ومكان، وتعزيز النظرة الشمولية للإنسان، فقد أثبتت الفلسفة نظريا وعلم النفس عمليا أن سلوك الإنسان كل متكامل، ويمكنهما معا بحث الاهتمام المفرط بالجنس الناتج عن الكبت (زكريا ٢٠١٩: ١٧٤ـ ١٧٥).

٣ـ تستطيع الفلسفة أن تلقي ضوءا على بعض المفاهيم الدينية، ومنها (زكريا ٢٠١٩: ١٧٥ـ ١٧٧):

أـ مفهوم العدل: الذي لابد أن يشتمل على معنى العدالة الاجتماعية.

ب ـ مفهوم الحرية: الذي يعوزه التأصيل والتنظير ليتسنى بهما الردّ على السؤال القائل: هل الحرية في الفكر الإسلامي تعني الحرية الميتافيزيقية أم تشتمل على معنى الحرية الفردية بالدساتير الحديثة ومواثيق حقوق الإنسان؟ وهل يمكن عصرنته؟

ج ـ مفهوم الشورى وعلاقته بالديمقراطية: هل أن مفهوم الديمقراطية لا يقبل التطبيق إلاّ في الحضارة الغربية أم ينطوي على عناصر حضارية ذاتية وإنسانية؟ وهل إن مفهوم الشورى يعني تركّز ثقل الحكم بيد الحاكم ولو كان يأخذ بالشورى ويحترمها، ومفهوم الديمقراطية يعني تركّز ثقل الحكم بيد الشعب؟ وما مدى تأثير مشكلة إلوهية النص وبشرية التطبيق في سلوك الحاكم؟

د ـ مفهوما المستضعفين والمستكبرين: وبينهما تضاد كتضاد مفهومي البروليتاريا والبرجوازية، على أن مفهوم المستضعفين يشير الى المعنى الأخلاقي، اما مفهوم البروليتاريا ؛ فيشير الى المعنى الاقتصادي الاجتماعي ، ومع هذا ؛ فكلاهما يُعوّل عليه في التغيّير الاجتماعي وتحقيق العدل المستقبلي ، وكلاهما ليس ضعيفا وإنما فُرض عليه الضعف من خارجه ، والفرق بينهما أن الضعف في البروليتاريا ناتج عن عدم امتلاك أدوات الإنتاج ، اما المستضعفون ؛ ففضلا عن هذه يضاف اليها أمور أخرى كالقمع والظلم من الحاكم المستبد.

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١ـ حاول فؤاد زكريا التفريق بين الدين والفكر الديني، ولكنه خلط بينهما في نقده أحيانا ـ كما مرّ بنا ـ والتفريق بين الدين والفكر الديني، أو بين النص الديني والفهم البشري له؛ هو أمر ممكن بل محبّذ، ولكن التعامل مع الفكر الديني بمعزل عن الدين أو النص الديني لا يخلو من تعسّف؛ لأن فصل الفكر الديني عن الدين أو النص الديني يعني فصله عن مرجعيته الوحيانية ، وببساطة لن يكون عندئذ دينيا ! لذا فاللجوء الى ما عبّر عنه بـ(لعبة النصوص) ـ وهو تعبير اقل ما يُقال عنه أنه ليس مناسبا ـ ليس بدافع الخوف والإرهاب ـ على رأيه وليس نفيا لوجودهما بالتأكيد ـ وإنما لخصوصية الفكر الديني إسلاميا كان أم غيره.

٢ـ إن اختلاف الدين عن الفلسفة سببه اختلافهما موضوعا ومنهجا ومفاهيم ومصدرا، اما إفادة الدين من الفلسفة؛ فأتفق معه فيها وهو حاصل في فلسفة الدين، ولكن عند غيرنا، واما عندنا؛ فما زال التعاطي معها محدودا بل مع الفلسفة بعامة، وما علينا إلاّ إشاعة الفلسفة في مجتمعاتنا عبر مدارسنا وجامعاتنا فنفيد منها في المجالات كافة.

٣ـ السؤال المهم هو: ما رأي النص الديني أو الفكر الديني في الفلسفة؟ لقد استدل علماء الدين ـ السُّنة والشيعة ـ بالنص الديني على حرمة تعلّم الفلسفة إلاّ للردّ والنقض، وكفّروا أهلها! (للمزيد من الاطلاع يُنظر: الطويل ١٩٤٧. أيضا: الكاشاني ١٤٣٤ه. أيضا: أعرافي ١٤٣٣ه. أيضا: تويج ٢٠١٨: ٣٦٣)، فإذا كانت الفلسفة ما تزال طريدة بلا مأوى وشريدة بلا رجوى ؛ صارت مهدّدة بالفناء ، والشقاء في حال البقاء!.

خامسا: الآخر:

ذكر فؤاد زكريا بعض الأمثلة على إنكار الآخر واستهجان ما عنده، ومنها ما يأتي:

أـ الأفكار المستوردة: يُطلق الاستيراد على السّلع غير المنتجة في بلد ما، فميدانه الاقتصاد، وهو ليس قبيحا أو مرذولا، ويُطلق على الأفكار مجازا، لذا كثيرا ما تكون مضللة، والمفارقة أن أشد الناس هجوما على استيراد الأفكار أكثرهم مطالبة باستيراد الأشياء من الإبرة الى الصاروخ، وبُرّرت دعوى هؤلاء بالحرص على التراث والذات، وأن فكرنا ينبغي أن ينبع من ماضينا، وهو مبدأ نبيل، والسؤال هل أن تراثنا حصيلة تفاعل داخلي بحت؟ كلا فقد اقتبس الفاتحون الأوائل في الدولة الإسلامية الكبرى من الأنظمة الخاضعة

من دون خوف على أصالتها ، فضلا عن حركة الترجمة الواسعة في ميدان العلوم والفلسفة واستخلاص ما يصلح منها ، ثم صدّرت ذلك الى أوروبا ، ولكننا ننسى أن التصدير الذي نفخر به يؤكد أهمية الاستيراد الذي نستهجنه ، فهما وجهان لعملة واحدة ، ومن الصعب فرز ما هو داخلي مما هو خارجي من تراثنا ، ولا يعني هذا أن نفتح الأبواب للفكر المستورد ، بل لابد من أن نقف منه موقف الحذر الشديد ، إذ قد تؤدي الى الضرر ولاسيما إذا جاءت عبر الوسائط الإعلامية كالأفلام والمسلسلات ...ونحوهما (زكريا ٢٠١٩: ١٨١ـ ١٨٧).

ب ـ ماركس: لقي ماركس وفلسفته تشويها متعمدا على الغالب، فعُرض محرّفا أو مقطوعا من سياقه، وذلك بسبب المصالح، ومن أبرز مصاديق ذلك كلمته المشهورة: (الدين أفيون الشعوب) (زكريا ٢٠١٩: ١٩٠ـ ١٩١).

وقد وردت في كتابه: (مقدمة لنقد فلسفة الحق أو القانون عند هيجل)، وهو من كتبه المبكّرة، ففيه قال ما نصه: ((إن العذاب الديني تعبير عن العذاب الفعلي، وهو في الوقت ذاته احتجاج على هذا العذاب الفعلي، فالدين هو زفرة المخلوق المضطهد، وهو بمثابة القلب في عالم بلا قلب، والروح في أوضاع خلت من الروح. إنه أفيون الشعب)) (زكريا ٢٠١٩: ١٩٢).

وعقّب عليه فؤاد زكريا قائلا: ((هذه الفقرة هي أطول الفقرات التي تحدّث فيها ماركس عن الدين. هي تكشف بوضوح عن السياق الذي قيلت فيه عبارته الشهيرة. فلم يقل ماركس هذه العبارة على سبيل النقد أو التحامل أو التشنيع، بل أنه، بعكس ذلك، قالها في سياق يعد فيه الدين تعويضا للإنسان عمّا فقده في العالم الفعلي المحيط به، وتخفيفا لما يعانيه من بؤس. إن الدين في هذا النص عزاء لإنسان مطحون، وهو يظل ضروريا ما دامت الأوضاع التعسة التي يحياها الإنسان قائمة: إذ أن من القسوة المفرطة أن تحرم المظلوم المضطهد حتى من الأمل في حياة أخرى أفضل من حياته التعسة، أو أن تسلبه الإيمان الراسخ بأن في الكون نظاما عادلا، وبأن هذه العدالة إذا تمهلت أو تأخرت قليلا، فإنها لا تُهمل)) (زكريا ٢٠١٩: ١٩٢).

فماركس استعمل الأفيون بوصفه عزاء ضروريا للإنسان المظلوم المضطهد، في حين الشائع أنه أراد به إبعاد الناس عن الدين مثلما يبتعدون عن المخدّر الضّار كالأفيون، والشائع ينطوي على مغالطة إذن! ولكن من الصحيح أيضا أن الدين بنظره أفيونا لأنه ينقل الإنسان من عالم الواقع الى عالم الوهم، ورجل الدين لن يرضى عنه ولو اقتصر على رأيه بأن الدين عزاء ضروري، فالدين لن يكون ضروريا إذا تخلّص الإنسان من الظلم والاستغلال، وكل ما يمكن استنتاجه هو أن عبارة ماركس تحمل في سياقها معنى مخفّفا قياسا للشائع عنها، فإذا كان عداء ماركس للدين له ظروفه وسياقه؛ فهل يمكن تعميمه على الدين مطلقا؟ إذ أن تجربته مع الدين تجربة مثقف غربي ينتمي الى تراث يجمع بين اليهودية والمسيحية أُسريا واجتماعيا ، ومع تخليه عن اليهودية منذ وقت مبكر ، ومهاجمته لها في رسالته المعروفة : (المسألة اليهودية) لدرجة اتهامه بمعاداة السّامية على الرغم من انها تهمة غير معقولة مع ظروفه ؛ ومع هذا هناك من يُصرّ على يهوديته ، وأن الماركسية جزء من مؤامرة يهودية على العالم ، وهؤلاء العنصريون قصار النظر لا يتصورون أن المرء يمكنه التحرّر من تراثه الديني ، ويعطون لليهودية أهمية تفوق استحقاقها ، ويمجدونها من حيث لا يشعرون (زكريا ٢٠١٩: ١٩٣ـ ١٩٥).

اما المسيحية ؛ فقد وقف منها موقفا واضح العداء ، وهو في ذلك كغيره من المثقفين الغربيين المستنيرين منذ عصر النهضة الأوروبية الحديثة حتى يومنا هذا ، فأوروبا لم تحقق تلك النهضة إلاّ بعد صراع مرير مع الكنيسة أعطت فيه شهداء كثيرين مثل برونو ، وتسببت بمشكلات مع غيره ومنهم جاليليو ، لذا لجأ بعضهم الى التخفّي والانزواء ومنهم ديكارت وسبينوزا ، أو الاحتماء بالدولة ومنهم بيكون وهوبز وربما هيوم ، وبقي الوضع هكذا حتى القرن التاسع عشر بل آثاره باقية حتى يومنا هذا ، لكن الكنيسة صارت تدافع عن نفسها منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر بعد أن كانت تهاجم بشدة في القرنين السابقين له لمصالح دنيوية ولو قدّمتها على أنها روحية ـ وأبرز أدّلة ذلك أن مارتن لوثر الذي تعلّقت به الآمال بوصفه مصلحا منشقا على الكنيسة الكاثوليكية وفسادها ساند السلطة الإقطاعية ضد ثورة توماس مونتسر الفلاحية عام ١٦٢٦، ودعا الى سحقها وهو ما حدث فعلا ، فكانت مذبحة من أشهر المذابح في تاريخ أوروبا الحديث ـ فماركس ـ كغيره من مثقفي عصره كالموسوعيين : ديدرو ولافتري ودولباخ ـ وقف بوجه الكنيسة ،

ولم يعُد بإمكان الكنيسة القضاء على نقادها ، فاكتفت بالدفاع عن نفسها نظريا وتغيير مواقعها عمليا كلما أرغمها التقدّم البشري على التراجع والتنازل (زكريا ٢٠١٩: ١٩٥ـ ١٩٦).

وقد هاجم كثير من المفكرين الدين في ذاته، وكان هجومهم انعكاسا مباشرا لنموذجه الذي عاشوا في ظله، وهو في أوروبا الكنيسة، على أن هناك آخرين لم يجدوا تعارضا مع الدين، فماركس ـ كغيره ـ وليس كما يُشاع خطأ عنه وكأنه ظاهرة فريدة، اما في عصرنا الحاضر؛ فقد اشتهر عدد كبير من المفكرين المعادين للدين ممن لم ينتموا الى الماركسية، ومع هذا هناك من يكيل لهم المديح منهم: برتراندراسل وهيدجر وسارتر ، ما يثبت أن التركيز على ماركس تغطية لأسباب أقوى وأعمق (زكريا ٢٠١٩: ١٩٧ـ ١٩٨).

وأشار فؤاد زكريا الى أن ماركس لم يعرف تجربة أخرى للدين كان فيها قوة تحررية ، وهو لم يعرف بها لأنها من تراث حضاري آخر ، وتبلورت في عصر لاحق ، فقد كان الدين طاقة روحية استعانت بها المجتمعات في التصدي للاستعمار الأجنبي ، وقد ظهرت ملامحها في بلاد العالم الثالث ، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، واتضح تأثيرها في القرن العشرين ، فقد انشق كثير من رجال الدين عن الكنيسة ، وانضموا الى الحركات التحررية في أمريكا اللاتينية دون تخليهم عن صفتهم ، وكان لبعض الرُّهبان البوذيين دور ملحوظ في مساندة الثورة التحررية في فيتنام ، وكان للدين أثره في الثورات : التونسية والمغربية والجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي وهو ما أشار اليه المستشرق الفرنسي جاك بيرك ، بل لم يقتصر دوره على شمال أفريقيا ، ففي مصر كان له أثره في الثورات الشعبية من ثورة عمر مكرم ضد الحملة الفرنسية والى ثورة عُرابي ضد الاستعمار البريطاني وحتى ثورة ١٩١٩ (زكريا ٢٠١٩: ١٩٨ـ ٢٠٠) ، لكن الدين لم يُستخدم هكذا دائما، فقد استُخدم أيضا كقوة ضد التحرير تتحالف مع المستعمر والغاصب والمستقل، وهو ما حدث مع مصدّق في إيران، وسوكارنو في إندونيسيا، وسلفادور الليندي الوطني، والقضية أصبحت شديدة التعقيد الآن (زكريا ٢٠١٩: ٢٠٠).

وتساءل فؤاد زكريا قائلا: ((والسؤال الحاسم، الذي تتلاقى عنده كل خيوط هذا المقال، هو: هل كان ماركس سيعالج دور الدين بتلك الطريقة المبسطة، لو كانت قد أُتيحت له فرصة معايشة هذا الوضع البالغ التعقيد للدين في مجتمعات العالم الثالث المعاصرة؟ إنني أفضّل أن أترك للقارئ التفكير في إجابة عن هذا السؤال. وحسبي أن أكون قد أوضحت له أن قضية ماركس المشهورة: ((الدين أفيون الشعوب)) لا تحمل المعنى الذي يشيع تصوره، وأن موقف ماركس من الدين كان مرتبطا بعصر معين وثقافة معينة، وأن ماركس لو كان قد عايش تلك التجربة الشديدة التعقيد التي عاشتها مجتمعات العالم الثالث في عصرنا الحاضر، لكان من الجائز أن يُعدّل أحكامه البسيطة المباشرة بحيث يعمل حسابا للدور التحرري الذي قام به الدين في بعض هذه المجتمعات)) (زكريا ٢٠١٩: ٢٠١).

وعلى ما ذُكر بعض الملاحظات، وأهمها ما يأتي:

١ـ لعل مشكلة الاستيراد في السلع والبضائع صارت أمرا واقعا، فبلداننا تستورد كل شيء تقريبا من الأبرة الى الصاروخ، ولكن الأخطر منها استيراد الأفكار والرؤى والمناهج لاسيما عقب ثورة الاتصالات العالمية التي اثّرت في تسويقها، فانتُهكت الخصوصيات المحليّة والهويات الفرعية، وتفتت التراث، وذابت الذات!.

٢ـ ما رأي ماركس في الدين؟ لقد نقد ماركس الدين متأثرا بفلاسفة التنوير ، واليسار الهيجلي ولاسيما فيورباخ ، فكان يرى أن الإله يوجد عندما يغيب العقل ، فإذا وُجد العقل غاب الإله ، وهذا هو نقده الفلسفي للدين (درّاج ٢٠١٧: ١٥ـ ٣٤) ، اما نقده الاجتماعي له فيتبين في مقولته الشهيرة التي ذكرها فؤاد زكريا ، ووردت بصيغ أخرى منها : ((الدين هو زفرة المخلوق المعذّب ، وروح عالم بلا قلب ، كما أنه فكر عالم يفتقر الى الفكر ، إنه أفيون الشعوب)) (درّاج ٢٠١٧: ٣٧) ، وفُسّرت بتفسيرات عديدة لأنها كالأُحجية ، ولكن ماركس ذكر في كتابه المذكور أي : (نقد فلسفة الحق عند هيجل) نصوصا أخرى عن الدين يتضح منها أن نقد الدين عنده أساس كل نقد ، فهو يدعو للنضال ضده بوصفه أريجا روحيا لهذا العالم البائس ، إذ يكون فيه معوّضا ومهدّئا يعطينا سعادة زائفة بدلا من سعادة مفقودة ، فدوره سيكون سلبيا (درّاج ٢٠١٧: ٣٧ـ ٤٤) ، فتفسير فؤاد زكريا لمقولة ماركس الشهيرة ليس كاشفا عن مقاصده

بالضرورة! وقيل أن المقولة الشهيرة ليست لماركس بل لكانط ، وقد وردت في كتابه :(الدين في حدود العقل البسيط) (بو جداد ٢٠٠٩: ٨٨).

٣ـ إن علاقة الماركسية بالمسيحية والكنيسة كانت علاقة عداء، لكن بفعل التطورات السياسية في بلدان أمريكا اللاتينية والعالم الثالث تبدّلت علاقة الماركسية بالمسيحية، فتقاربت الماركسية مع لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، وظهرت آثار ذلك في حكوماتها ولاسيما سلفادور الليندي وفيديل كاسترو (إبراهيم ٢٠٠٩: ٩٧ـ ١١٢).

٤ـ إن الثورات التي انبثقت ضد الاستعمار الغربي في بلداننا العربية من أجل الاستقلال كانت بقيادات دينية في الغالب، والأمر ليس حكرا على بلداننا العربية في شمال أفريقيا!، فالثورة العراقية ضد الاستعمار البريطاني كانت بقيادة رجال الدين وعلى رأسهم محمد تقي الشيرازي.

الخاتمة

ويمكننا إدراج أهم النتائج التي انتهينا اليها بما يأتي:

١ـ تناول فؤاد زكريا موضوعا بالغ الأهمية وشديد الحسّاسية، هو نقد الحركة الإسلامية المعاصرة بعامة وتيار الصحوة الإسلامية بخاصة بوصفها حركة سياسية، لكنه ركّز على مشكلاتها النظرية وتصوراتها الفكرية أكثر من ممارساتها العملية.

٢ـ إن نزوع فؤاد زكريا الليبرالي العلماني، وميله التقدّمي اليساري، كان واضحا، ولاسيما الأخير، فقد ظهر في حرصه على ربط القيم الإسلامية بالاشتراكية، ومقاربته ما بين المستضعفين والبروليتاريا ، والمستكبرين والبرجوازية ، وتركيزه على المشكلات الاقتصادية ، وذم السياسات الإمبريالية ، وتأكيده على العدالة الاجتماعية ، وانحيازه للجماهير والفقراء ، لذا جاء نقده مشوبا بحمولات إيديولوجية أحيانا.

٣ـ اتفق مع فؤاد زكريا في كثير من آرائه الناقدة للحركة الإسلامية المعاصرة واتجاهاتها ، ولكن اختلف معه في بعضها ، ففضلا عمّا ذُكر في أثناء البحث ؛ هناك نقطة جوهرية اختلف معه فيها هي رجوع الحركة الإسلامية المعاصرة في أسسها النظرية وتصوراتها الفكرية الى النص الديني ، لذا فنقدها لن يكون بمعزل عنه ، لذا انزلق فؤاد زكريا أحيانا الى نقد الدين نفسه ولم يغنه افتراضه نقد (المسلمين) لا (الإسلام) ، وربما كان واعيا بذلك ، لكني اختلف مع الحركة المذكورة في تفسيراتها وتأويلاتها ، ومع تجديد الرؤية الإسلامية نظريا وعمليا بالاجتهاد الذي ينطلق من الواقع في تفاعله مع النص الديني ، وهو ما أخفقت فيه بعض اتجاهات الحركة الإسلامية المعاصرة ومنها تيار الصحوة.

٤ـ إن كتابيه الرئيسين في موضوعنا انطويا على شيء من التكرار والتداخل والتشتت، وتعرّضا لنقد بعض المفكرين والباحثين وأبرزهم: حسن حنفي ومصطفى محمود، فافتقرا الى بنية متماسكة، وهذا لا يعني التقليل من قيمتهما الفكرية وأهميتهما النقدية أبدا، فما أحوجنا الى أمثالهما، وربما كانا كذلك لأنهما تضمنا بحوثا ومقالات كُتبت في أوقات مختلفة ومناسبات متباينة.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

١ـ أعرافي، علي رضا(١٤٣٣ه)، الفلسفة ـ بحث فقهي في دراسة الفلسفة، تعريب: محمد جمعة، تحقيق: نقي الموسوي، قم: مؤسسة الإشراق والعرفان الثقافية.

٢ـ الأكوش ، أحمد كاظم (٢٠١٩)،ادّعاء المهدوية عبر التّاريخ من القرن الأول الى القرن الرابع عشر الهجري ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.٣

٣ـ الأمين، محمد حسن وآخرون (٢٠٠٠)، ملف منطقة الفراغ التشريعي في مجلة الوعي المعاصر، دمشق: العدد:٢، السنة:١.

٤ـ إبراهيم، حيدر (٢٠٠٩)، الاتجاهات الماركسية في لاهوت التحرير، ضمن: الماركسية والدين من لاهوت التحرير المسيحي الى لاهوت التحرير الإسلامي، إعداد وتقديم: حسن الصعيب ، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.

٥ـ ابن نبي، مالك (٢٠٠٢)، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.
٦ـ بو جداد، أحمد (٢٠٠٩)، الماركسية والمسألة الدينية، ضمن: الماركسية والدين من لاهوت التحرير المسيحي الى لاهوت التحرير الإسلامي، إعداد وتقديم: حسن الصعيب ، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
٧ـ فليح تويج و. ح. (٢٠١٩). نقد (نقد الفكر الديني عند صادق جلال العظم)ـ دراسة لـ(مطارحات محمد مهدي شمس الدين). لارك، ١٠(١)، ٣٥٤-٣٨٣ https://doi.org/10.31185/lark.Vol2.Iss29.1358 .
٨ـ الجابري، د. محمد عابد (١٩٩٧)، الديمقراطية وحقوق الإنسان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
٩ـ الجابري، د. محمد عابد (٢٠١٢)، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
١٠ـ جدعان، فهمي (١٩٩٦)، الطريق الى المستقبل: أفكارـ قوى للأزمنة العربية المنظورة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
١١ـ جدعان، فهمي (١٩٩٧)، الماضي في الحاضرـ دراسات في تشكُّلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
١٢ـ جعفر، د.نوري(١٩٧٨)، التقدم العلمي والتكنولوجي ومضامينه الاجتماعية والتربوية ، بغداد: منشورات وزارة الثقافة والفنون ـ الموسوعة الصغيرة ـ١٣.
١٣ـ حاج حمد، محمد أبو القاسم (٢٠١٠)، الحاكميّة، مراجعة وتحقيق: محمد العاني، بيروت ـ لندن: دار الساقي.
١٤ـ درّاج، د. فيصل (٢٠١٧)، الماركسية والدين، بيروت: الفارابي.
١٥ـ رزق، د. هاني وجلبي، د. خالص (٢٠٠٥)، الإيمان والتقدم العلمي، دمشق: دار الفكر.
١٦ـ زكريا، فؤاد (٢٠١٩)، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة: مؤسسة هنداوي.
١٧ـ زكريا، د. فؤاد (١٩٩٨)، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
١٨ـ زكريا، د. فؤاد (٢٠١٩)، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، الإسكندرية: دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر.
١٩ـ زيادة، د. رضوان جودت (٢٠٠٤)، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، بيروت: دار المدار الإسلامي.
٢٠ـ سالم، د. أحمد محمد (٢٠١١)، العقل والدين من الخطاب الإصلاحي الى الخطاب العلماني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
٢١ـ الشكرجي ، ضياء (٢٠٠٣)، الديمقراطية ـ رؤية إسلامية ،بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٢ـ صبحي، د. أحمد محمود (١٩٩٤)، في فلسفة التاريخ، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
٢٣ـ الصدر، محمد باقر (٢٠١٠)، فلسفتنا، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر.
٢٤ـ الطويل، د. توفيق (١٩٤٧)، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الجماميزـ مصر: مكتبة الآداب.
٢٥ـ عيد، د. عبد الرزاق وعبد الجبار، د. محمد (٢٠٠٠)، الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، دمشق: دار الفكر.
٢٦ـ القرضاوي، د. يوسف (١٩٩٣)، الحلال والحرام في الإسلام، تعليق: حسن محمد تقي الجواهري، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
٢٧ـ الكاشاني، حسن (١٤٣٤ه)، جدليّة الدين والفلسفة (١ـ٢)، قم: دليل ما.
٢٨ـ محسن، يوسف (٢٠٢٣)، الإمام المختفي من قاضي السماء الى أحمد بن الحسن اليماني، لندن: لندن للطباعة والنشر.
٢٩ـ محمد، يحيى (٢٠٠٥)، فهم الدين والواقع، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
٣٠ـ مغنية، محمد جواد (٢٠١٣)، الفقه على المذاهب الخمسة، قم: دار الغدير للطباعة والنشر.
٣١ـ الموسوي، عبد الحسين شرف الدين (١٤٠٥ه)، النص والاجتهاد، طهران: قسم الدراسات الإسلامية.
٣٢ـ ميلاد، زكي (١٩٩٩)، الفكر الإسلامي ـ قراءات ومراجعات، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.

٣٣ـ نسيرة، هاني (٢٠١٣)، الإخوان المسلمون في الجزيرة العربية والخليج العربي، ضمن: الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مج١، إشراف: د. عبد الغني عماد، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

٣٤ـ نصر، سيد حسين (٢٠٢٣)، دليل الشّاب المسلم الى العالم الحديث، ترجمة: أ.د. عيسى علي العاكوب، دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع.

٣٥ـ وافي، د. علي عبد الواحد (د.ت)، علم الاجتماع، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

٣٦ـ الياسري ، عصام الحسيني (٢٠١٩)، وهم الانتظار- الأمة والإمام ،القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

Sources and References

The Holy Qur'an

- A'rafi, Ali Reza (1433 AH). *Philosophy — A Jurisprudential Study of the Study of Philosophy*. Arabization: Muhammad Jum'a; edited by Naqi al-Musawi. Qom: Al-Ishrāq & Al-'Irfān Cultural Institute.
- al-Akoush, Ahmad Kazem (2019). *The Claim of Mahdism Throughout History: From the First to the Fourteenth Islamic Century*. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- al-Amin, Muhammad Hasan, et al. (2000). "The Dossier on the Area of Legislative Vacancy," in *Al-Wa'i al-Mu'āṣir* (Contemporary Awareness), Damascus, issue 2, year 1.
- Ibrahim, Haidar (2009). "Marxist Trends in Liberation Theology," in *Marxism and Religion: From Christian Liberation Theology to Islamic Liberation Theology*, prepared and introduced by Hasan al-Sa'ib. Beirut: Dar al-Tanwir for Printing, Publishing and Distribution.
- Bennabi, Malek (2002). *The Orientation of the Islamic World*. Trans. 'Abd al-Sabur Shahin. Damascus: Dar al-Fikr.
- Bu Jdad, Ahmed (2009). "Marxism and the Religious Question," in *Marxism and Religion: From Christian Liberation Theology to Islamic Liberation Theology*, prepared and introduced by Hasan al-Sa'ib. Beirut: Dar al-Tanwir for Printing, Publishing and Distribution.
- Tuweij, Dr. Wisam Hasan Fliḥ (2018). "Critique of the Critique of Religious Thought in Sadiq Jalal al-Azm — A Study of (The Debates of Muhammad Mahdi Shams al-Din)," *Lark Journal of Philosophy, Linguistics and Social Sciences*, no. 29, part 1. ISSN 1999-5601. Wasit: College of Arts, University of Wasit. **https://doi.org/10.31185/lark.Vol2.Iss29.1358**
- al-Jabri, Dr. Muhammad 'Abed (1997). *Democracy and Human Rights*. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- al-Jabri, Dr. Muhammad 'Abed (2012). *Religion, the State, and the Application of Sharia*. Beirut: Center for Arab Unity Studies.

- Jad‘an, Fahmi (1996). *The Road to the Future: Ideas—Forces for the Foreseeable Arab Times*. Beirut: Arab Research and Publishing Institution.
- Jad‘an, Fahmi (1997). *The Past in the Present: Studies in the Formations and Paths of the Arab Intellectual Experience*. Beirut: Arab Research and Publishing Institution.
- Ja‘far, Dr. Nuri (1978). *Scientific and Technological Progress and Its Social and Educational Implications*. Baghdad: Publications of the Ministry of Culture and Arts — “The Little Encyclopedia,” no. 13.
- Hajj Hamad, Muhammad Abu al-Qasim (2010). *Al-Hakimiyya (Divine Sovereignty)*. Reviewed and verified by Muhammad al-‘Ani. Beirut–London: Dar al-Saqi.
- Darraj, Dr. Faisal (2017). *Marxism and Religion*. Beirut: Al-Farabi.
- Rizq, Dr. Hani, and Jalabi, Dr. Khalis (2005). *Faith and Scientific Progress*. Damascus: Dar al-Fikr.
- Zakaria, Fouad (2019). *Critical Opinions on the Problems of Thought and Culture*. Cairo: Hindawi Foundation.
- Zakaria, Dr. Fouad (1998). *Truth and Illusion in the Contemporary Islamic Movement*. Cairo: Dar Qeba’ for Printing, Publishing and Distribution.
- Zakaria, Dr. Fouad (2019). *The Islamic Awakening in the Balance of Reason*. Alexandria: Dar al-Wafā’ li-Dunya al-Ṭibā‘a wa-al-Nashr.
- Ziyada, Dr. Radwan Joudat (2004). *The Question of Renewal in Contemporary Islamic Discourse*. Beirut: Al-Madar al-Islami.
- Salem, Dr. Ahmed Muhammad (2011). *Reason and Religion: From Reformist Discourse to Secular Discourse*. Cairo: Ru’ya for Publishing and Distribution.
- al-Shukrji, Diaa (2003). *Democracy — An Islamic Vision*. Beirut: Dar al-Hadi for Printing, Publishing and Distribution.
- Subhi, Dr. Ahmed Mahmoud (1994). *On the Philosophy of History*. Beirut: Dar al-Nahda al-‘Arabiyya for Printing and Publishing.
- al-Sadr, Muhammad Baqir (2010). *Our Philosophy (Falsafatuna)*. Qom: Al-Shahid al-Sadr Specialized Center for Research and Studies.
- al-Tawil, Dr. Tawfiq (1947). *The Story of the Conflict Between Religion and Philosophy*. al-Gamamiz, Egypt: Maktabat al-Adab.
- ‘Id, Dr. ‘Abd al-Razzaq, and ‘Abd al-Jabbar, Dr. Muhammad (2000). *Democracy Between Secularism and Islam*. Damascus: Dar al-Fikr.

- al-Qaradawi, Dr. Yusuf (1993). *The Lawful and the Prohibited in Islam*. With commentary by Hasan Muhammad Taqi al-Jawahiri. Beirut: Dar al-Ta‘aruf lil-Maṭbu‘at.
- al-Kashani, Hasan (1434 AH). *The Dialectic of Religion and Philosophy* (1–2). Qom: Dalil-ma.
- Muhsin, Yusuf (2023). *The Hidden Imam: From “Qadi al-Sama’” to Ahmad ibn al-Hasan al-Yamani*. London: London for Printing and Publishing.
- Muhammad, Yahya (2005). *Understanding Religion and Reality*. Beirut: Dar al-Hadi for Printing, Publishing and Distribution.
- Mughniyya, Muhammad Jawad (2013). *Jurisprudence According to the Five Schools*. Qom: Dar al-Ghadir for Printing and Publishing.
- al-Musawi, ‘Abd al-Husayn Sharaf al-Din (1405 AH). *Text and Ijtihad*. Tehran: Department of Islamic Studies.
- Milad, Zaki (1999). *Islamic Thought — Readings and Reviews*. Beirut: Arab Diffusion Foundation.
- Nasira, Hani (2013). “The Muslim Brotherhood in the Arabian Peninsula and the Arab Gulf,” in *Islamic Movements in the Arab World*, vol. 1, supervised by Dr. ‘Abd al-Ghani ‘Imad. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Nasr, Seyyed Hossein (2023). *A Young Muslim’s Guide to the Modern World*. Trans. Prof. ‘Isa ‘Ali al-‘Akoub. Damascus: Dar Ninawa for Studies, Publishing and Distribution.
- Wafi, Dr. Ali ‘Abd al-Wahid (n.d.). *Sociology*. Cairo: Nahdat Misr for Printing, Publishing and Distribution.

al-Yasiri, ‘Isam al-Husayni (2019). *The Illusion of Waiting — The Ummah and the Imam*. Cairo: Ru’ya for Publishing and Distribution.