

Achévé d'imprimer
en novembre 2019
Kaslik, Liban

[Suite de la partie]

II. VARIA

Lettres & Sciences du langage

الفهرس

العقل العربي وإشكالاته في فكر فؤاد زكريا

مصطفى كمال المعاني..... ٥

العقل العربي وإشكالاته في فكر فؤاد زكريا

مصطفى كمال المعاني
جامعة الروح القدس - الكسليك

ملخص البحث

تناول هذا البحث رؤية المفكر المصري المعاصر فؤاد زكريا إلى العقل العربي وإشكالاته، عارضاً لأهم آرائه، واصفاً لرؤيته التحليلية من خلال المواقف التي يتخذها إزاء العلم، والغرب، والفكر العربي، فضلاً عن موقفه تجاه التحديات المعاصرة والمستقبلية التي تواجه العقل العربي.

وقد تناولت الدراسة تحليلاً لرؤية فؤاد زكريا لأبرز الإشكاليات وهي: إشكالية العلاقة بين الدين والعلم. وإشكالية مؤامرة الغرب. وإشكالية الأصالة والمعاصرة.

وتوصلت هذه الدراسة أن نهج فؤاد زكريا في دراسة العقل العربي إزاء الإشكاليات المذكورة يقوم على نقد عقلائي لطريقة تفكير الذات العربية ونتائجها، أثناء تصديها لقضايا الفكر العربي، من خلال مقارنتها بطريقة تفكير (الأخر) الذي تناول القضايا ذاتها داخل ثقافته الخاصة، وبالنتائج التي توصل لها.

وقد خلصت الدراسة لنتائج وُزعت حسب سياقها من أهمها أن العقل العربي ضمن منهج التحليل النقدي العقلائي الذي استخدمه زكريا يُعاني من مرض المؤامرة الغربية عليه وهذا المرض يُقيمي على تخلفه وجموده، كما أن العقل العربي حتى يتحرر من إشكالاته لا بُدَّ له من الأخذ بالعلمانية الفكرية ومبدأ النقد التراثي الشامل خروجاً من جموده وتخلفه، كما يدعوا زكريا لتحديد المفاهيم بشكل أفضل حتى لا تورث التضليل لهذا العقل العربي وي طرح مثلاً مفهومي "الأصالة والمعاصرة" ويستبدلها بعد نقدها بمفهومي "الاتباع والإبداع".

كما قدّمت الدراسة لنقد حركات الإسلام السياسي من وجهة نظر زكريا محاولة التقيد بالانضباط المنهجي والالتزام بالعنوان الرئيس للبحث.

الكلمات المفتاحية: فؤاد زكريا، الفكر العربي، مؤامرة الغرب، الدين، العلم، الأصالة، المعاصرة، الاتباع، الإبداع.

مقدمة

تناول المفكر العربي الدكتور فؤاد زكريا العقل العربي وإشكالياته (إشكالية العلاقة بين الدين والعلم، وإشكالية الأصالة والمعاصرة، وإشكالية مؤامرة الغرب)، محاولاً معالجة الموضوع فكرياً ضمن منهج تحليلي نقدي لمواقف هذا العقل إزاء طريقة التفكير العلمي، وما سمي بالنظام العالمي الجديد، مستشرفاً مستقبل هذا العقل.

وتكمن منهجية دراسة العقل العربي عنده في النقد العقلاني لطريقة تفكير الذات العربية أثناء تصديها لقضايا الفكر العربي، من خلال مقارنتها بطريقة تفكير "الآخر" الذي تناول القضايا ذاتها داخل ثقافته الخاصة.

أولاً: رؤية فؤاد زكريا إلى العقل العربي

العقل تعريفه ومفهومه

عرف لالند العقل بأنه "ليس ملكة الاستدلال والحساب وكفى، إنه الذي يسوي ديكرات بينه وبين البداهة السديدة، إنه الذي يرمي إليه من يقول إن فلاناً على حق، حينما نقابل بين العقل (أو الرشد) والهوى (أو الغي)، أو حينما نعترف - في أسف - بأن العقل ليس هو الذي يسوس الحب" (لالند، ١٩٧٩، ص ٥)، ويربط لالند مفهومه للعقل بمبادئ ومعايير تميز حركته وحيويته وفقاً للمتغيرات الحادثة (كالمبادئ الخلقية، والقيمية، والجمالية).

ويرى الفلاسفة أن العقل هو اسم مشترك يدل على ثمانية معانٍ مختلفة؛ كالعقل الذي يريده المتكلمون، والعقل النظري، والعقل العملي، والعقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعّال.

ويذهب فؤاد زكريا إلى أن العقل هو "قوة بشرية توضع في مقابل الانفعال أو العاطفة، وهي قوة مضادة للسلطة بشتى مظاهرها، تسعى إلى التخلص من كل آثار التفكير الأسطوري، وترتبط بالجوانب العملية (الأخلاقية، والاجتماعية) أو بالتناسب الصحيح، والعدل" (زكريا، ١٩٧٥، ص ١٦).

وهو بالوقت ذاته ليس بالعقل الجاف أو المتعالي عن أمور وشؤون ومشكلات الناس الواقعية، "ذلك النوع من العقل الجاف الذي دأب الفلاسفة على تمجيده عصورًا طويلة، والذي ازدهرت في ظله مذاهب فكرية شاملة كان معظمها يتطلع إلى عالم الإنسان بترفع وشموخ" (زكريا، ١٩٧٥، ص ١٧)، بل يرى "أن العقل وإن تفاعل مع الواقع، فإن ذلك لا يقلل من قيمته، بل بالعكس يكسبه قوة ومرونة، ويجعله مُسائرًا للواقع المُعاش، إنه العقل الذي يعترف بالتطور والنمو في كل ظواهر الكون، والحياة، والمجتمع، ويكسر جهده من أجل كشف مسارات هذا التطور والنمو، والاهتداء إلى دروبه ومسالكه المعقدة، جامعًا بين الثبات والتغير في مركب يعلو على كل تناقض" (زكريا، ١٩٧٥، ص ٥-٦)، وهذه هي وظائف العقل الذي ينشدها فؤاد زكريا في تحديده لمفهوم العقل.

هل يقف العقل عند حدود فكرية؟

إن العقل - كما يرى زكريا - لا يقف عند المشكلات النظرية وحسب، وإنما تمتد حدوده لتشمل كل ما في الحياة من تفاعلات، فالعقل عنده "لا يَحُولُ بين الإنسان وبين الاستغراق في حب الفن والانفعال الخصب بالحياة" (زكريا، ١٩٧٥، ص ٦)، لأنه "من المُحَالِ أن يكتفي العقل بإنسان مبتور، أو إنسانيةً أُحاديةً الجانب" (زكريا، ١٩٧٥، ص ٦).

ويستطرد قائلاً: "إن النظم الاقتصادية لها تأثير في أفكار الناس، وأن هذا التأثير ليس آليًا مباشرًا، وإنما هو يسير في عملية معقدة غاية في التعقيد، ولا يعمل في اتجاه واحد من الاقتصاد إلى الفكر، بل يمكن أن يعمل في الاتجاه المضاد من الفكر إلى الاقتصاد، أو من العقل إلى المادة، ومن هنا يمكننا أن نبدأ في دراسة الاتجاهات الفكرية

العامة المرتبطة بالنظم الاقتصادية، شريطة أن نعي أن هذه النظم لا تستطيع أن تصب عقول الناس كلها في قوالب واحدة، وأنها لا تملك أن تؤثر في هذه العقول تأثيراً آلياً مباشراً" (زكريا، ١٩٨٨، ص ١١).

إذاً يتجاوز العقل عند زكريا المعقول إلى المحسوس، ويتعدى حدود النظر إلى العمل، فضلاً عن أنه ترجمة عملية لانعكاسات الفكر في الواقع.

العقلانية وارتباطها بمفهوم العقل

ونحن في صدد تحديد مفهوم العقل عند زكريا يظهر مفهوم العقلانية (Rationalism)، ولكن ماذا يعني: "اعتبار كل ما هو موجود مردود إلى مبادئ عقلية، ويقصد بالمدلول الخاص الاعتداد بالعقل ضد الدين، بمعنى عدم تقبل المعاني الدينية، إلا إذا كانت مطابقة للمبادئ المنطقية" (رزق، ٢٠٠٠، ص ٣٢٠-٣٢١).

ويذهب زكريا إلى أن العقلانية الأوروبية الحديثة تنادي بإقرار العدل، في الوقت نفسه الذي تنادي فيه بتحقيق سيادة الإنسان على الطبيعة، وإعلاء حكم العقل في العالم، (زكريا، ٢٠٠٠، ص ١٦). وهذه الدعوة تتفق مع ما جاء بمضمون المدلول الخاص لمفهوم "العقلانية" سابق الذكر.

هل مفهوم العقل العربي يرادف مفهوم الفكر العربي؟

يرى بعض المفكرين العرب أن المفهومين مترادفين فالعقل عندهم هو مجموعة الأفكار، والتصورات، والآراء، والنظريات التي تعكس الواقع العربي. أما المخالفون فيرون أن مفهوم العقل بأنه "الأداة المنتجة لمجموعة الأفكار المكوّنة للفكر العربي" (الجابري، ١٩٩٤، ص ١١-١٢).

نقدّم هنا مجموعة من التعاريف للعقل العربي لنخلص إلى تصوّر عام له:

أ. هو "الفكر بوصفه أداةً للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيّتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري

العام، وتعكس واقعهم أو تُعبر عنه، وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدّمهم، وأسباب تخلفهم الراهن" (الجابري، ١٩٩٤، ص ١٣-١٤).

ب. هو "منهج تفكير العرب وما ينتج عنه من أفكار وآراء ورؤى، حلول ومعالجات، وجهات نظر، توصيات، وبالجملة: إنتاج فكري وثقافي مدون يمكن الإمساك به، وتحليله، ومناقشته" (الراوي، ١٩٩٦، ص ٢٩٠).

ت. هو "أساليب الفهم والتفكير القائمة على أعمال الدماغ، وهي مقومات غير موروثية بيولوجياً، وقد تتعرض عبر الزمن إلى تطوّرات يختلف مدى سعتها، وعمقها، وثباتها، كما أن هذه المقومات هي سمات عامة يتسم بها أغلب الناس، ولا تمنع من ظهور أفراد وجماعات مبدعين لا يتسمون بتلك السمات، وإنما يعملون على سبيل في التفكير تخالف ما اعتاده الناس، وتحفظ هذه السمات بظواهرها في المجتمعات المستقرة البعيدة عن المؤثرات الخارجية، وتختل عند فقدان الاستقرار أو التأثر بالتيارات الأجنبية" (العلمي، ١٩٩٦، ص ١٣-١٤).

ث. هو "ما يحمله العقل العربي من آراء وأفكار، وتصورات، حول ذاته، وأمته، وواقعه، والعالم، وكل قضايا الحياة اليومية، ذات الطابع الفردي، أو الجماعي، مهما كانت الثقافة التي كونته، سواء أكانت أصلية أو مستوردة، بالإضافة إلى المبادئ، والقواعد، العقلية، التي توجه النشاط والحركة والفاعلية، سواء تم ذلك بشكل شعوري، أو لا شعوري" (الطريبي، ٣٩٩١، ص ١٤).

مما سبق نستنتج أموراً أهمّها

١. الخلط بين الفكر والثقافة وعدم التمييز بينهما فأحد المعرفين السابقين نراه يخلط بين المنهج التفكيري وبين الإنتاج الثقافي في تعريفه للعقل العربي.

٢. وآخر اعتبر الثقافة صانعة للفكر، في حين أن العقل هو الأداة المنتجة للفكر لا الثقافة.
٣. وثالث يقدم مصطلحات غير معبره عن مدلول لغوي واضح للعقل مثل "السمات"، "المعوقات"، "الأساليب"، وهذا الإبدال غير مفيد ولا يعبر عن شيء محدود.
٤. ورابع يعرف العقل بأنه ما يحمله العقل العربي من آراء.... وكأنه يُعرّف الشيء بالشيء نفسه، وهذا مرفوض منطقيًا.
- ومع أن فؤاد زكريا لم يقدم تعريفًا جامعًا مانعًا للعقل العربي، إلا أن المتتبع لكتاباتة يلحظ أن مفهوم العقل العربي عنده، لا يتجاوز مضمون التعريفات التي أوردناها آنفًا، فهو يركز على محورين في تناوله؛ الأول: العقل العربي بوصفه أداةً ومنهجًا لإنتاج الفكر. والثاني: العقل العربي بوصفه مجموع الإنتاج الفكري العربي. مع تأكيده المستمر لوجود علاقة تلازميه بين الفكر والممارسة في العالم العربي، بمعنى أن هذا العقل هو عملية أو نظام يجمع أداة تفكير، وإنتاجًا فكريًا، وتطبيقًا وممارسة.

ثانيًا: العقل العربي والعلم

التفكير العلمي الذي يدعو إليه فؤاد زكريا ويعتبره ضروريًا لقيام مشروع نهضوي عربي هو: "ذلك النوع من التفكير المنظم الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليومية، أو في النشاط الذي نبذله حين نمارس أعمالنا المهنية المعتادة، أو في علاقاتنا مع الناس ومع العالم المحيط بنا" (زكريا، ١٩٨٨، ص ٥-٦).

هل يستوي مفهوم التفكير العلمي مع العلم عنده؟

حتى تُميِّز بينهما نرج إلى تعريف زكريا للعلم فهو يقول فيه: "المعرفة المنظمة الخاضعة لمناهج دقيقة" (زكريا، ١٩٧١، ص ٤٥). من هنا نلاحظ أن زكريا يشترط في هذا التفكير أن يكون منظمًا، وأن يُبنى على مجموعة من المبادئ التي تطبق في كل لحظة دون أن

نشعر بما شعورًا وافيًا، مثل استحالة تأكيد الشيء ونقيضه في نفس الآن، ومبدأ أن لكل حادث سببًا، وأنه من المحال حدوث شيء من لا شيء (زكريا، ١٩٨٨، ص ٦). وعليه فهذا التفكير ليس حكرًا على العلماء، بل هو طريقة في النظر إلى الأمور، وأسلوب في حل المشكلات، "إنها تلك العقلية المنظمة، التي تسعى إلى التحرر من مخلفات عصور الجهل والخرافة، التي أصبحت سمة مميزة للمجتمعات التي صار للعلم فيها « تراث » يترك بصماته على عقول الناس" (زكريا، ١٩٨٨، ص ٧).

وللتفكير العلمي أسسه الضرورية، وهي: - أولاً: الأساس التراكمي. ثانيًا: أساس الإضافة الأفقي والعمودي. ثالثًا: أساس التعليل (البحث عن الأسباب). رابعًا: الشموليّة واليقين (لأنّها موضوعيّة) (زكريا، ١٩٨٨، ص ٣٣-٥١).

أهمية التفكير العلمي للعقل العربي

يولي زكريا أهمية متميزة للدور التفكير العلمي في تغيير الواقع العربي شريطة أن يتحوّل العقل العربي إلى هذا النوع من التفكير كما كان عليه أجدادنا، ويعرض لجانب من "سوء فهم" و"خوف على مناطق النفوذ" لمن يحارب هذا النوع من التفكير، محاولاً إزالة هذه الأمور في تناوله يقول: "إن أعظم خطأ يرتكبه المدافعون عن مبدأ معين، أو عن ضرب من ضروب النشاط الروحي للإنسان، هو أن يعتقدوا أن العلم مصدر خطر عليهم، ويضعوا مبدأهم أو نشاطهم الروحي في خصومة مع العلم" (زكريا، ١٩٨٨، ص ١١). ويذكر بخطأ الكنيسة وموقفها من العلم في العصور الوسطى ويضيف قائلاً: "فاليوم لا يملك أي شعب يريد أن يجد له مكاناً على خريطة العالم المعاصر، إلا أن يحترم أسلوب التفكير العلمي ويأخذ به" (زكريا، ١٩٨٨، ص ١٢-١٣).

ويطرح إشكالية أخرى في هذا الصدد وهي (اعتزازنا وزهونا بماضينا العلمي التليد وفي عين الوقت مقاومتنا الحاضرة للتفكير العلمي)، ويحاول تحليلها لتفسير هذا التناقض والازدواجية الصارخة فيعيد هذا لأمرين: فإما أن أولئك الذين يفخرون بعلمنا القديم يفعلون ذلك من باب الاعتزاز القومي، وإما تقديسًا للتراث كل التراث، وكل ما يخرج عن هذين الأمرين يستحق الإدانة والمقاومة في نظرهم (زكريا، ١٩٨٨، ص ٩-١٠).

إن زكريا يدق ناقوس الخطر فيقول: "فبقاؤنا في المستقبل سيكون أمرًا مشكوك فيه، إن لم نملك نظرة علمية وأسلوب علمي في التفكير" (زكريا، ١٩٨٨، ص ١٦).

يُحدّد زكريا عددًا من العقبات التي تقف في طريق التفكير العلمي في مجتمعنا العربي ومن أهمّها: الأسطورة والخرافة (زكريا، ١٩٨٨، ص ٦٣-٧٦)، والتعصّب والتطرّف (زكريا، ١٩٨٨، ص ٨٠-١٠٤)، الاستبداد السلطوي (السياسي والديني) (زكريا، ١٩٨٨، ص ١١٧-١٢٠)، ويدعو للخروج من هذه الحالة الراهنة التوجّه إلى النقد الذاتي والثورة العلميّة في واقعنا ابتداءً من مناهجنا التعليميّة ومرورًا بأسلوبنا العلمي المتلبّد وصولاً إلى شؤوننا الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، حتّى يكون ويتحقّق الإبداع في هذه المجالات كلّها (زكريا، ١٩٨٨، ص ٢٨٠-٢٩٥).

أرى أن الأحكام التي خلص لها زكريا وأطلقها بحقّ العرب والمتعلّقة بموقفهم من العلم فيها تسرّع وتحمّل وتثييط وتحويل، ويكفي للتدليل على صحّة ما أرى غياب الشواهد الواقعيّة عنده ذات الكمّ الملحوظ والتي تشكّل حالة يمكن الحكم عليها، وما يعانيه المجتمع العربي يعاني منه حسب الدراسات الغربيّة معظم المجتمعات الغربيّة وبشكل أكثر وضوحًا، وتبقى الإرادة السياسيّة هي مربط الفرس كما أرى في رسم سياسات تنهض بالمجتمعات ضمن خطط استراتيجيّة.

وأرى أن إثارة زكريا للعلاقة بين العلم والحرية الشخصية تشكّل أهمّ القضايا التي طرحها في هذا المحور، رافضًا بعض ما ذهبت إليه الاتجاهات الفكرية التي تسير نحو الدّعوة إلى عدم وجود علاقة بينهما مثل (الجزرية، والوجودية، والوضعية، والموقف الحيادي أيضًا)، وشكل العلاقة التي يقيّمها زكريا بين العلم والحرية الشخصية، تتمثّل في تلك المقابلة التي يجريها بين صفتي العلم، وصفتي الحرية الشخصية، فصفة العلم الأولى هي السعي التدريجي البطيء، من أجل بلوغ الحقيقة، والصفة الثانية هي الاتصال والارتباط الدائم بين الفرد والآخرين، وكذلك الحرية، فبقدر ما تكون مرتبطة بالعلم ومعتمدة عليه، فإنّها أيضًا كفاح متدرج بطيء، وتضافر وتواصل مع الآخرين من أجل بلوغ هدف مشترك (زكريا، ١٩٧١، ص ٧٧).

العقل العربي بين الإيمان الديني والعلم

يرى زكريا أن هذه المسألة "من المسائل المتعلقة بل المضطربة في الذهنية الإسلامية، وهو أمر ينبغي أن يُجسّم، لكي يلحق المسلمون بركب العصر، فكراً وواقعاً" (زكريا، ١٩٨٧، ص ٦٤).

يعرض زكريا لتاريخية هذه الإشكالية عند المتكلمين المسلمين (زكريا، ١٩٨٥، ص ١٢٨)، ثمَّ يؤكد أنّها أصبحت أكثر تعقيداً في حاضرنا، ويُرجع ذلك لعدّة أسباب من أهمّها:

١. أن استفادة العقل العربي من الفكر اليوناني الوافد لم يشكل خطورة على بنيته لأن حضارة اليونان حضارة بائدة، بينما الحضارة الغربية في حاضرنا والتي تتمتع بالنمو والحياة شكلت هاجساً وتحدياً قائماً، ومصدراً للتهديد الثقافي (زكريا، ١٩٨٥، ص ١٥٩).

٢. إن إنتاج الحضارة الغربية والذي أفضى إلى سيطرة الإنسان على العالم من خلال التكنولوجيا، أثار حفيظة العقل المسلم، حين وضع أمام الفكر الديني الإسلامي مشكلات أساسية تتعلق بمركز الإنسان في الكون، والعلاقة بين الله والإنسان والعالم، جعلت العقل يتخذ مواقف متعارضة تجاه هذه القضية.

٣. البيئة المنتجة، فبينما كانت الحضارة اليونانية وثنية فهي لا تشكّل خطراً على الفكر الإسلامي أضف إلى ذلك بعدها المكاني، بينما الحضارة الغربية حضارة مسيحية محيطة بالعالم الإسلامي وهي سماوية كذلك، بل وشكّلت حالة الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي تأكيداً لهذه الفكرة (زكريا، ١٩٨٥، ص ١٣١-١٣٣).

٤. ما أنتجه العلم في الغرب من نتائج ومشكلات سلبية على المستوى الاجتماعي من تفكك الأسرة، والانحلال الأخلاقي، والإدمان، جعلت العقل المسلم يقف

الموقف المتصلّب تجاهها محدّراً ممّا سيلحقه العلم بالاجتماع من نتائج سلبية (زكريا، ١٩٨٥، ص ١٣٠).

ويذهب زكريا إلى أن الادّعاء بأن العلم هو مادّي يسلب الإنسان روحانيّته ويجعله تابعاً للماديّة الطبيعيّة، ادّعاء واهن لأن في سيطرة الإنسان على قوانين الطبيعة وفهمها وتسخيرها لخدمته، تعظيم لشأن العقل الإنساني وخروج من الفوضويّة التي تورث الإنسان الخوف الدائم من الطبيعة، فهو بانتصاره على الطبيعة يُعلي من قيمة الروح على المادّة، وليس كما يدّعي بعض الدّعاة بلا فهم (زكريا، ١٩٨٥، ص ٥٣).

وفي إطار تشخيصه لإشكاليّة "الإيمان الديني والعلم" في العالم الإسلامي، يُقدم زكريا نماذج لمواقف معاصرة من العلم تتمثّل في ثلاثة اتجاهات: اتّجاه يمثّل حالات التأييد للعلم، واتّجاه يمثّل حالات المعارضة، واتّجاه يمثّل موقف التوفيق النظري بينهما. ثمّ يخلص بعد عرضه للاتجاهات إلى أن لهذه الإشكاليّة (الدين والعلم)، وضعاً خاصّاً في العالم الإسلامي، تمخض عنه حقائق أساسيّة في الإسلام، وأولى هذه الحقائق تقوم على أن النصوص القرآنية هي كلام الله الذي لا يقبل التبدّل والتغيير، وبالتالي فإن التفسير المتزمت لهذه النصوص قد أفضى إلى عداوة بين الدين والعلم، على اعتبار أن التطوّرات العلميّة لا تجد لها موضعاً في هذا النمط من التفسير، بالرغم من وجود بعض المفكرين الإسلاميين المستنيرين الذين يحاولون التوفيق الهادف إلى تلقي التطوّرات العلميّة بأفق واسع، لكن محاولاتهم هذه تجابه من أولئك بموجات من المعارضة التي قد تصل إلى حدّ "التكفير" في بعض الأحيان، انطلاقاً من رفضهم لمبدأ الضرورة في تغيير بعض الأفكار الدينيّة في ضوء المعرفة الجديدة التي أوجدها العلم (زكريا، ١٩٨٥، ص ١٣٨).

أمّا الحقيقة الثانية، فهي عدم اعتراف الحضارة الإسلاميّة بالتمييز بين ما هو دنيوي وما هو ديني، وبالتالي تمّة صعوبة في أن يقبل العقل المسلم الطريقة التي انتهجها الغرب في التوفيق بين العلم والدين منذ عصر النهضة، ممّا جعلنا نلاحظ أن الحضارة الإسلاميّة تلجأ إلى طرق أخرى كأن تجعل العلم ينبثق عن الدين، أو إعطائه مكانة هامشيّة

بالقياس إلى الدين، أو اختبار صحّة حقائقه أو نتائجه بمقاييس دينيّة (زكريا، ١٩٨٧، ص ٧٤-٧٥).

أمّا الحقيقة الثالثة، فهي إشكاليّة نظريّة، لكنّها على مستوى الممارسة الفعلية لا تشكّل معضلة تذكر، فأكثر الأشخاص المتزمتين في أكثر المجتمعات الإسلاميّة تمسكًا بالدين، يستعملون وينصحون بنتائج العلم الغربي، وهم ذاهم الذين يتخذون نظريًا موقف العداوة تجاه العلم، إلّا أن ذلك لم يحسم الخلاف حول هذه الإشكاليّة حتّى على الصّعيد النظري في العالم الإسلامي.

ويوافق زكريا طه حسين فيما ذهب إليه باعتبار أنّه لا غنى للدين عن العلم والعكس بالعكس صحيح، باعتبارهما يسعيان لتحقيق السعادة للبشريّة، لكنّه رفض المحاولات التوفيقية كما رفض محاولات مصادرة أحدهما للآخر، أو استبعاد أي منهما.

كما يتفق زكريا مع طه حسين فيما ذهب إليه بأن الخصومة القائمة بين الدين والعلم لا ترجع إلى خلل في جوهريهما المتباينين، بل تُعزى إلى الإسقاطات السياسيّة التي أوقعت العدا بين رجال العلم ورجال الدّين، وزرعت في نفوسهم التعصّب (نصار، ٢٠٠٠، ص ٩٨-٩٩).

أمّا في التصدّي للموقف التوفيقى فينبع من تمييزه للحقائق في كلى المنحيين، وإن ظهر بينهما تآلف في بعض الأحيان، فالحقائق الدينيّة ثابتة تستمدّ قوّتها من الإيمان بها، وشاملة تحوي فصل الخطاب في شتى أمور الحياة، وأن الخروج عليها أو تكذيبها من المنكرات التي تستلزم الردع والعقاب، بينما الحقائق العلميّة متغيرة، وتستمدّ قوّتها من الواقع والتجربة الحسيّة، وهي جزئية في نتائجها وأحكامها، والعزوف عنها، ونقدها، أو نقضها أمور متاحة، ما دام الناقد أو الناقض، يتخذ الاستقراء والمنهج التجريبي سندًا له (نصار، ٢٠٠٠، ص ١٠١).

هل اكتفى زكريا بتحليل وعرض الإشكالية أم طرح حلولاً لها؟

إنّ زكريا يقدّم حلولاً للإشكالية من خلال دعوته لتجديد الفكر الديني الإسلامي، وإقامته على مبادئ تزيل الجمود والتزمت السائد في العقلية الإسلامية المعاصرة، والتحوّل المطلوب في هذا الفكر قائم في أساسه على إحداث تغييرات اجتماعية جذرية في العالم الإسلامي، ذلك أن السلطة الدينية المتزمتة إنّما هي صورة من صور السلطة الدنيوية المتسلّطة في إدارة شؤون المجتمع، وبالتالي تقودنا هذه إلى إشكالية السلطة والحرية أو السلطة والمثقف في العالم الإسلامي، فتحقق ثقافة وفكر مستنيرين لا يقوم إلاّ في ظلّ غياب مظاهر التسلّط والاستبداد التي نلاحظها في العلاقة بين أنظمة الحكم في بلادنا الإسلامية ومثقفها (زكريا، ١٩٨٥، ص ١١).

ويرى زكريا أنّه لا مفرّ "من أن يظلّ الإيمان خصوصياً، مهما كانت قوّة سعيه إلى العموميّة، أمّا العقل فهو القوّة الوحيدة التي لا يملك البشر غيرها حكماً مشتركاً بينهم، إنّهُ عامّ وشامل بحكم ماهيته ذاتها" (الألوسي، ١٩٩٠، ص ٢٨). ومن هنا كان تغليب الإيمان على العقل يعني ضمناً انطواء ثقافة معينة على نفسها وتجاهلها للثقافات الأخرى، ولحقيقة الاتصال التاريخي والاجتماعي بين البشر.

وهنا أرى أن تهويل هذه "الإشكالية" جاء في عرض زكريا متناقضاً فلا تُسمى أي قضية إشكالية إلاّ إذا كانت مستفحلة ومستغرقة في بعديها النظري والعملية وهذا ما لم يتحقّق في مثل هذه العلاقة -وباعتراف زكريا نفسه- حيث رى أنّ الإشكالية هي في البعد النظري هنا وليس العملي، وبالتالي تقع المسؤولية الأولى على عاتق المتصدّرين للفكر العربي في أن يقترحوا الحلول الملائمة لإزالتها.

لذا فإن أي قضية يمكن اعتبارها قضية هامة تستحقّ وصفها بالإشكالية، هي تلك التي تشكّل عقبة واقعية في طريق النهوض العربي، فالمجتمعات العربية والإسلامية تقف فعلياً مواقف إيجابية إزاء العلم. وليس هذا بالطبع دعوة للعزوف عن دراسة مثل هكذا علاقة بين الدين والعلم ولكن من الأجدى أن نضع القضايا التي يجب علينا معالجتها ضمن سلّم أولويات، لنبدأ أولاً في القضايا التي تثير إشكاليات فعلاً على مستوى

الفكر والممارسة معاً، أما القضايا التي تُناقش على المستوى النظري فحسب، فهي من قبيل المسائل الزائفة، لأنها لا تعكس أثراً يذكر على أرض الواقع، مع أن هذه العلاقة بالذات لا تعدو أن تكون هامشية حتى على المستوى النظري، وذلك لإقرار كثير من مفكرينا أن للإيمان منهج تأملي لا صلة له من قريب أو بعيد بالمناهج العلمية القائمة على العقلانية والتجريبية.

إنَّ إشكالياتنا تختفي وراء إشكالية أراها هي أَسُّها ألا وهي أننا نحمل في عقولنا فكراً، لكننا لا نترجمه واقعاً في حياتنا وهذا ما يشكّل حالة الانفصام التي نعيش.

العقل العربي والتيار الإسلامي السياسي المعاصر

تعدّدت الوصوفات التي أُطلقت على التيار الإسلامي السياسي المعاصر من قبل منتقديه فمنهم من سماه "التشدّد الديني"، ومنهم من أطلق عليه "التطرّف الديني"، "الأصوليّة الإسلاميّة"، "السلفيّة الإسلاميّة"... وتأتي تسمية "الإسلام السياسي"، تعبيراً عن هذه الأفكار وهي أشهرها. وقد تصدّى زكريا ضمن مشروعه التنويري الرامي لترسيخ الديمقراطية التي تقبل الرأي والرأي الآخر، لهذا التيار دون تمييز بين دعائه، ويصف فهمي جدعان جهود زكريا التنويرية الموجهة لتدعيم الديمقراطية القائمة على التعددية السياسية بقوله: "إنه يكفيننا أن نقلب النظر في أعمال وجهود الدكتور فؤاد زكريا...." (جدعان، ٢٠٠١، ص ١٥٦). على اعتبار أنّها - أي الأعمال - تسعى لتعميق مفهوم الديمقراطية في الفكر والتنظير العربيين المعاصرين.

يرى زكريا أنّه في ضوء تقييمنا لتجارب تولى الحركات الإسلاميّة المعاصرة مسؤوليّة قيادة بعض الدول كإيران، والسودان، والسعودية، وباكستان، نخلص أن لجميع هذه المحاولات نتائج واحدة: أنظمة للحكم تبعد كل البعد عن الحرية، والعدالة، والمساواة، وجميع القيم التي سعت إلى إقرارها كافة الديانات، ودعا إليها الفلاسفة، والمصلحون منذ أقدم العصور. ومع ذلك لم يُعر دعاة تطبيق الشريعة الإسلاميّة في بلادنا أي اهتمام لذلك الإخفاق، ولم يراجعوا خطواتهم، أو يعيدوا النظر في أهدافهم في ضوء الواقع الملموس، ولهم رد جاهز على كلّ من ينبههم إلى إخفاق هذه التجارب، هو "أن هذا

ليس هو الإسلام، وإتّما هو خطأ أشخاص، وليس خطأ الإسلام في ذاته، ولكن هذا الرد حق أريد به باطل، فمن المؤكّد أن أي تجربة لتطبيق الشريعة الإسلاميّة يمكن أن ينحرف عن جوهر الشريعة ذاتها، بحيث لا يصح تحميل الشريعة أوزار التطبيق الباطل، وهذه حقيقة لا يصح أن يجادل فيها أحد" (زكريا، ١٩٨٦، ص ٧). ويتساءل زكريا فيقول: "أليس من الواضح أن الرجوع إلى النصوص وحدها لا يسمح على الإطلاق بالحكم على أوضاع مجتمع ما أو حضارة ما؟" (زكريا، ١٩٨٦، ص ٨-٩). إنّه يرى أن تجاهل هذا التساؤل هو ما أوقع الحركات الإسلاميّة في خطأ فادح، حينما جعلوا النصوص وحدها أساساً للحكم على موقفهم الذي يزعمون أنّه موقف الإسلام من مشكلات الإنسان الرئيسيّة، ويتجاهلون ما حدث بالفعل في التاريخ.

بيدي زكريا عجزه عن فهم تعبيرات يطلقها دعاة التيار الإسلامي من قبيل: "الحاكمية لله"، و"الإسلام صالح لكل زمان ومكان"، فهو يرى أن الحاكمية عمليّة بشريّة أولاً وأخيراً، وأن الرجوع إلى نصوص إلهيّة، لا يحول دون دخول العنصر البشري في اختيار النصوص الملائمة، وتفسيرها بالطريقة التي ترضي مصالح الحكم، فضلاً عن أنّه لا يجوز الحديث عن حكم إلهي إلّا في عصر النبوات وحده، وطوال التاريخ اللاحق الذي انتهى فيه ظهور الرسل والأنبياء، فإن مهمّة الحكم أصبحت بشريّة، وستظلّ بشريّة حتّى لو كانت الأحكام التي يرجع إليها إلهيّة، فأسمى المبادئ الدستوريّة لا تحول دون قيام حاكم طاغية باضطهاد رعيّته، ونشر الرعب والظلم بينهم، بالمثل فإن أرفع التشريعات السماويّة، لا تمنع ولم تمنع طوال التاريخ، من وجود حكّام مستبدّين يتلاعبون بها كما يشاؤون، ويفسّرونها على هواهم، (زكريا، ١٩٨٦، ص ١١).

إنّ مفهوم "الحكم الإلهي" - كما يرى زكريا - هو تعبير متناقض، لأنّه في المحصّلة حكم بشريّ يجرّم الفشل والنجاح نسبياً، فهو يعتمد إلى ممارسة الحكم فعليّاً (زكريا، ١٩٨٦، ص ١٢).

أمّا عبارة "الإسلام صالح لكل زمان ومكان"، فيشكك زكريا بوجود نصّ ديني مباشر يحمل هذا المعنى الذي تفيدة هذه العبارة، ويرى أنّها تكشف عن تناقضين

أساسيين هما: الأول يرجع إلى أن الإنسان كائن متغيّر، وبالتالي فإن الأحكام التي تنظم حياته متغيّرة، فقد طرأت على الإنسان تغييرات أساسية في الزمان منذ العصر الحجري حتى عصر الصواريخ، كما طرأت عليه تغييرات جوهرية في المكان ما بين بيئة الجزر الاستوائية البدائية، وبيئة المدن الصناعية الشديدة التعقيد (زكريا، ١٩٨٦، ص ١٢).

أمّا الثاني حيث يؤكّد أصحاب هذه العبارة أن الله خلق الإنسان في الأرض واستخلفه فيها، وكرمه على العالمين، فهل يتمشى هذا التكريم والاستخلاف مع تحديد المسار البشري مقدّمًا، حينما وضع للإنسان قواعد يتعين ألا يخرج عنها مهما تغيّر وتطوّر؟ وبالتالي فإن هذه العبارة أصبحت بحاجة إلى إعادة تفسير، لأنّه مع تقدّم العصر، وازدياد تعقيداته وجب أن يتعاضم دور الاجتهاد مع تناقص في دور المبدأ العام الذي تفرضه النصوص والأصول، وهذا دور بشري عقلي لا يتفق مع ما تريده الحركات الإسلامية من طرحها للعبارتين سالفتي الذكر.

إن الجماعة الإسلامية الحقّة - كما يرى زكريا - هي التي تولي اهتمامها للواقع ومستقبل حاضرها فتعمل على حلّ مشكلات حاضرها، ومواجهة تحديات المستقبل، بحيث يستبعد منها ما هو دخيل، وما هو قمعي وظالم، ولا تكون ذات نظرة تراجعية (زكريا، ١٩٨٦، الحقيقة، ص ١٣-١٦).

ويذهب زكريا إلى أن الأمة التي يشيع بينها نمط التفكير الأحادي - كلّ من لا يتفوقون معه جهلة وكفرة وعلى باطل - إنّما هي إلى انهيار، وزوال في نهاية المطاف (زكريا، ١٩٨٦، الحقيقة، ص ١٦-١٧).

كما ويأخذ زكريا على الحركات الإسلامية ما أسماه (بالأسطورة)، وهي خشية الغرب والصهيونية من الصحوة الإسلامية، فيقول: "إن الشكل الذي اتّخذته الحركات الإسلامية المعاصرة لا يلحق بمصالح الغرب وأمريكا بالذات إلا أضرارًا شكلية لا قيمة لها، أمّا المصالح الحقيقية، فلا تمسّها برامج القيادات الإسلامية الحالية من قريب أو بعيد" (زكريا، ١٩٨٦، ص ١٧-١٨).

مع تحفظي على ما ذهب إليه زكريا في تحليله للحركات الإسلامية ونظرته إلى النصّ الديني، إلا أنني أوافقه في بعض مقدماته التي يرى فيها سبباً لظهور إشكالية فشل تطبيق الأُمُودج الأمثل على أيدي بعض المنتطعين بالإسلام، وكما تُظهر الأوضاع السياسيّة الحاليّة أن ما كان يظنّه زكريا ممثلاً للإسلام السياسي ظهر وجهه الحقيقي وكان يتخذ من دعواه مطيئةً أو ثقيّةً أو خداعاً لعوام المسلمين.

ثالثاً: العقل العربي وإشكالية مؤامرة الغرب

يطالب زكريا بضرورة تحلّي العقل العربي للنقد الموضوعي الذاتي، فهو يرى غياب هذه التّزعة الموضوعيّة سبباً لما يُعانيه العقل العربي من وهمٍ وتخلّف، كما يرى أن هناك تناسب طردي بين مدى تخلّفنا ومدى إنكارنا حقيقة هذا التخلّف حتّى يصل به الغلو إلى مرحلة من "المرض المزمن" الموصوف "بالخداع الذاتي" (زكريا، ١٩٩٣، ص ٢٥).

وأرى أن زكريا يقصد "بالخداع الذاتي" أن العقل العربي يصل في ذروة تصدّيه لمن يشير إلى حالة التخلّف والتدهور في بلادنا إلى حدّ يخدع فيه نفسه، ويقنعها رغماً عنها — بدافع عاطفي — بعدم وجود هذا التخلّف والتدهور في بلادنا، لينتقل إلى الإنكار الجازم لقول الغير الذي يصف حالتنا بالفعل، وذلك لأن الغير "غربي متآمر" يحتفظ بناوايا سيئة تجاهنا.

يمثل زكريا على ذلك، بتعجبه من موقف أحد الكتاب العرب — لم يذكر اسمه — عند تناوله لكتاب "الاستعداد للقرن الحادي والعشرين" لمؤلفه بول كنيدي PAUL KINDI، حيث يصف الكاتب العربي كنيدي بدايةً بأنّه "أستاذ متممق، صائب النّظر، ثاقب الفكر"، وذلك عندما عرض لأوضاع أمريكا وأوروبا واليابان والصين والهند، وجميع مناطق العالم، ليعود كاتبنا في موضع آخر من مقاله فيتخلّى عن جميع الصّفات السّابقة لكنيدي، حينما — على حد قول زكريا — عرض المؤلّف لأوضاعنا العربيّة، فقد تخلّى عن أستاذيّته، وعن منطقته، وربّما عن عقله، وهو ما دفع زكريا للتساؤل متعجباً: ما الذي دفع الكاتب العربي إلى أن يتخذ من المؤلّف كنيدي موقفين متضادين؟ يُعلّق زكريا على ذلك بالقول: "إذا كانت المسألة، في نظر كاتبنا العربي، مسألة خضوع مؤلّف الكتاب

لصور نمطيّة عن العرب والمسلمين سائدة في الغرب، أو تحاملاً عليهم في وسائل الإعلام الغربيّة، فلدى الغرب أيضاً صور نمطيّة يمكن أن تؤدّي إلى التّحامل على الحضارة اليابانيّة أو الصينيّة أو الهنديّة؟" (زكريا، ١٩٩٣، ص ٢٥-٢٦). ويضيف تساؤلاً آخر: "هل نحن أخطر من هؤلاء جميعاً حتّى يحتفظ المؤلّف الكبير بأستاذيّة مع الجميع، ثمّ يدوسها بقدميه معنا نحن العرب بالذات؟" (زكريا، ١٩٩٣، ص ٢٦).

ويعقب زكريا على ما تقدّم، بأن الأوصاف والأحكام التي أوردتها المؤلّف كنيدي في مؤلّفه أوصاف صحيحة، فوصفه لنا بأننا لم نعد أنفسنا بعد لدخول القرن الحادي والعشرين، وأننا ما زلنا في القرن التاسع عشر يُعدّ وصفاً منطقيّاً، وليس خروجاً عن وقار الأستاذيّة كما يزعم الكاتب العربي. إن هذا الاستنكار والاحتجاج الشديد للهِجّة ينطوي - كما يرى زكريا - على قدر مذهل من الرضا عن الذات، في وقت نحن في أحوج ما نكون إلى التطلّع إلى عيوبنا، والاعتراف بها دون أيّ تحميل زائف (زكريا، ١٩٩٣، ص ٢٦). إنّ ما ذهب إليه كنيدي وهو أنّ المشكلات التي يختلف بشأنها المفكّرون التنويريّين بجميع اتجاهاتهم في أواخر القرن التاسع عشر، هي التي ستظلّ تشغلنا على أعتاب القرن الحادي والعشرين، بل إنّ موقف الكثيرين إزاء هذه المشكلات قد تدهور بالقياس إلى ما كان عليه في أخريات القرن الماضي، ويضرب زكريا أمثلة واقعيّة على هذه المشكلات كحجاب المرأة، وخروجها إلى العمل، والاختلاف على بدايات الشهور القمرية، والشك في قيمة الأجهزة والمناهج العلميّة الغربيّة، وقيمة العلم ذاته، ويضيف زكريا نظرة جديدة إلى هذه الحالة بحكمه على أفضليّة مستوانا الفكري في نهاية القرن الماضي عنه في القرن الحالي، إن كنيدي - كما يرى زكريا - يشير بجديّة إلى حقائق يجب أن نُقرّ بها منذ زمن (زكريا، ١٩٩٣، ص ٢٦).

وفي موضع آخر من مقالة الكاتب العربي، يُشير زكريا إلى أن كاتبنا يزداد رضاه عن ذاته حين يستنكر حديث كنيدي عن الانقسام بين الأنظمة العربيّة، رغم أن الكاتب العربي قد ضرب أمثلة لهذا الانقسام (كعدوان العراق على الكويت، والحرب العراقيّة الإيرانيّة)، مع ذلك يصفُ مؤلّف الكتاب بأنّه يرّدّد "أسطوانة مشروخة" مللنا من ترديد الدوائر الغربيّة لها (زكريا، ١٩٩٣، ص ٢٧).

وهذا ما أوصل زكريا إلى الإشارة إلى شيوع سمة الشك الأبدي في كل ما ينتمي إلى الغرب في أوساطنا العربيّة مؤخّراً، حتّى أصبحت كلمة "الغرب" مرادفة لكلمة "الشيطان" (زكريا، ١٩٩٣، ص ٢٧).

ويخلص زكريا إلى أن هذا التوجّه الفكري العربي ضدّ الغرب بطريقة آليّة بحتة، لا يعمل حساباً لخصوصيّة الموقف، ولطبيعة العوامل المتداخلة فيه، وبدل زكريا على هذا الموقف بمثال التأييد الذي قام به الكثير من المثقّفين العرب لغزو العراق للكوييت، رغم اعتبار زكريا معظم هؤلاء المثقّفين التّخبة التي تجسّد الوعي التّاضج، وهذا أمر يدعو إلى الاستغراب، والحذر من المستقبل الذي قد نشهد فيه - كما يقول زكريا - "استعداداً لإنكار طلوع الشّمس في الصباح فيما لو جاءت هذه الحقيقة على لسان غربي" (زكريا، ١٩٩٣، ص ٢٧).

ويرى زكريا أن فكرة مؤامرة الغرب تؤدّي في حياتنا مجموعة من الوظائف المفيدة، فهي تُعفينا من مواجهة عيوبنا، وبذل الجهد اللازم لإصلاحها، بحجّة أنّنا ضحايا لتلك المؤامرة، وهي تعطينا إحساساً جميلاً بالأهميّة كأنّنا نحن العرب بالذّات مستهدفين على اعتبار أن العرب يشكّلون خطراً مستمرّاً يُهدّد الغرب، أمّا الفائدة الثالثة التي يجنيها العرب من فكرة المؤامرة، فهي تلك السعادة التي تجلبها هذه الفكرة بين الجماهير، بذريعة أن الخطأ الذي نحن فيه هو خطأ الغرب المتآمر، إضافة إلى أن المثقّفين العرب المتبنّين لفكرة المؤامرة يقابلون باستحسان لدى الجماهير العربيّة، وبالتصفيق المنقطع النظير في مختلف المحافل الثقافيّة في وسطنا العربي، في حين أن من يحاول من المثقّفين أن يوقظ في الناس روح المسؤوليّة، ويحثّهم على الخروج من أسر فكرة المؤامرة الموهومة، فإنّه يُقابل بشعور القلق وعدم الارتياح (زكريا، ١٩٩٣، ص ٢٨).

إن من أشدّ مظاهر الضعف أن نستسلم نحن العرب والمسلمون لفكرة المؤامرة الغربيّة ضدّنا، وننسى أن المواجهة الحقيقيّة لأيّ مؤامرة، إنّما تكون بالعمل الشّاق الدّووب من أجل أن نبلغ المستوى الذي نغدو فيه أنداداً للغرب ثقافياً وعلمياً وتكنولوجياً وسياسياً.

إنَّ خطورة البقاء في بوتقة فكرة المؤامرة هو ما جعل - كما يرى زكريا - كثير من المثقّفين العرب يرجعون إلى التراث لاستلهامه كاملاً، والتمسك به بهدف المحافظة على وحدة الأمة عن طريق التعلّق بماضيها والاعتزاز به، وهذا الهدف مهمّ، لكنّه لا يكفي ليشكّل موقفاً بديلاً عن رفض الآخر (العرب) (زكريا، ١٩٩٣، ص ٢٧-٢٩).

لذلك يدعو زكريا إلى ضرورة أن نكون شجعاناً كأسلافنا الذين ترجموا حضارة الآخر، رغم حداثة دولتهم، وخلوها من التجارب الفكرية المماثلة، ولم يشكّل لهم ذلك مصدر خوف من الفكر المستورد، فكانت نتيجة ذلك الانفتاح الفكري تطوّر ونمو حضاري أثر على أوروبا بشكل كبير وإيجابي، في وقت ظلامها الفكري (زكريا، ١٩٩٣، ص ٨٨).

وأرى أن زوال إشكالية "المؤامرة" من الذهنية والعقلية العربية متوقّف على علاج الأسباب التي أوصلت هذا العقل إلى ما وصل إليه، ولنقل تجاوزاً إن علاج هذه الحالة المرضية يتوقّف على ما يُسمّى المجتمع الدولي - وفي مقدمته الغرب - الذي أورثت سياساته الخارجية هذه الحالة من الشعور بالظلم تجاه قضايا العرب والمسلمين، إن الكيل بمكيالين هو الأرضية الخصبة لنمو هذا الشعور، وعليه تأسست هذه الإشكالية، وأرى أن زوال فكرة "المؤامرة العربية"، من العقل العربي يتوقّف على زوال فكرة "المؤامرة العربية" من العقل الغربي، وهذا هو العلاج الشافي بعينه. ففكرة المؤامرة العربية ليست متوقّفة على البعد السياسي بل نلحظ امتدادها حتّى على المستوى الفكري، فلو نظرنا مثلاً إلى كتابات لورانس براون LAURENCE BROWN، بشأن الإسلام والمسلمين فيقول: "إنَّ الخطر الحقيقي علينا موجود في الإسلام، وفي قدرته على التوسّع والإخضاع، وفي حيويته المدهشة"^١.

وها هو البر مشادور ALBER MASHADOR، يتوقّع عودة اليوم الذي تصبح فيه بلاد الغرب مهدّدة بالمسلمين، الذين سيهبطون إليها - على حد وصفه - من

السماء لغزو العالم مرّة ثانية، وفي الوقت المناسب^٢. ويشاطر سالازار SALAZAR، لورانس براون الرأي، حينما ذهب الأوّل إلى أن الخطر الحقيقي على الحضارة الغربيّة هو ما يمكن أن يحدثه المسلمون حين يغيّرون نظام العالم.^٣

ويحدّر مورو بيرجر MAROW BURGAR، الغرب من المسلمين بوصفهم خطر حقيقي مباشر. وكذلك رفائيل باتي RAPHAEL PATAI، يكشف لنا فكرة المؤامرة الغربيّة في العقل العربي حيث يُعلن أن العقل العربي والشخصيّة العربيّة مطبوعان بفكرة كره الغرب. (PATAI, 1983).

رابعاً: إشكاليّة الأصالة والمعاصرة

اتخذ زكريا موقفاً كغيره من المفكرين العرب تجاه هذه الإشكاليّة أساسه النقد العقلاني لها، فهو يرى أن صيغة الأصالة هي أحدث صيغة لمشكلة طرحها العقل العربي على نفسه منذ بعيد، ويبدو — من وجهة نظره — أن هذه الصيغة قد راجت بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧م، وطرحت في سياق مراجعة النفس التي قام بها العقل العربي لكي يفهم سرّ الهزيمة، ويعتقد أن مصطلح الأصالة استعمله بعض المفكرين الغربيين المعنيين بأمر العالم الثالث، في حين أن مصطلح المعاصرة أو الحداثة، جاء على يد عالم الاجتماع الفرنسي (جاك بيرك)، وتلاميذه العرب، وهم كثيرون، ومعظمهم يحتل مكانة في ثقافتنا، وأصبح هذا المصطلح متداولاً في ندوات، وأعمال كثيرة فكرية وأدبيّة (زكريا، ١٩٨٥، ص ٩٦).

ويرى زكريا أن هذه الإشكاليّة ترجع إلى القرن التاسع عشر الذي جاء لنا بمواجهة حضاريّة مع الاستعمار من علم نظري وثقافة وعقلانيّة، وأسلحة متفوّقة، ورغبة شديدة في التوسّع والسيطرة على أسواق العالم، ومنذ ذلك الحين، أصبح الشغل الشاغل للعقل العربي هو التّساؤل عمّا ينبغي أن يكون عليه إزاء هذه المواجهة، هل يجتمى بتراته

٢ From "Zan Zoun" Subject: Fwd: Fw: ISLM,6 Oct 2001.

٣ From "Zan Zoun" Subject: Fwd: Fw: ISLM,6 Oct 2001.

الماضي، ويتخذ منه درعاً يدفع عنه عوائل التيار المتدفق من بلاد غربيّة متفوّقة، أم يساير التيار الجديد أملاً في أن يكون له نصيب في ذلك التقدّم المادّي والمعنوي الذي حقّق للحضارة الغربيّة تفوّقاً ساحقاً على سائر حضارات العالم القديم، فقد كانت المشكلة المطروحة في صياغتها العامّة، وفي كثير من تفاصيلها منذ ما يقرب من قرنين، حيث أن العبارات التي صنعت بها كانت تتباين من مرحلة إلى أخرى، غير أن المرء يعد واهماً لو اعتقد أن نوع المفاهيم المستعملة في طرح المشكلة، لم يكن لها تأثير في طريقة فهمنا للمشكلة نفسها، وإن المسألة كلّها مجرد ألفاظ متباينة، تعبّر كلّها عن جوهر واحد، "فحقيقة الأمر هي أن هذه الألفاظ التي نعبر بها عن المشكلة تؤثر إلى حد كبير في بلورة تفكيرنا إزاءها، وتحدّد موقفنا منها" (زكريا، ١٩٨٧، ص ٢٠-٢١)، لذلك يرى زكريا أنّه من المفيد أن نترتّب قليلاً لكي نحلّل هذه الصيغة التي أصبحت جزءاً من الحياة الثقافيّة على مستوى العالم العربي (زكريا، ١٩٨٥، ص ٩٧)، ومن ثمّ حاول تقديم تحليل نقدي لصيغة الأصالة والمعاصرة من خلال نقد أصحاب التيارات الثلاثة (تيار الأصالة، وتيار المعاصرة، وتيار التوفيق بينهما).

١. نقد القائلين بالأصالة

يؤكّد زكريا أن معظم الأديان تربط بين مفهوم الأصالة، وفكرة الرجوع إلى الجذور البعيدة في الماضي، لكن الأمر يحتاج عنده إلى وقفة متأنية، نحلّل فيها عملية العودة إلى الماضي، لكي يتبيّن لنا إذا كانت تلك الأصالة خالصة، أو فيها قدر - يزيد أو ينقص - من المحاكاة، وبالتالي، من الافتقار إلى الأصالة (زكريا، ١٩٨٥، ص ١٠٠).

ويذهب زكريا إلى أن أنصار التراث يستندون في حججهم على أهميّة الماضي العربي إلى مصادر معيّنّة في التراث، ويؤكّدون أن المعرفة البشريّة تكمن فيها، ويجعلونها تبدو كما لو كانت قد وعت علم السابقين واللاحقين، بحيث يكون من العبث محاولة تجاوزها، لأن كلّ شيء سبق أن قيل فيها، وقد ظهرت مؤلّفات كثيرة تثبت هذا، فالتراث وبالتحديد النصّ القرآني يحتوي على كلّ شيء، إلا أن زكريا يرى أنّه بداخل هذا التيار يوجد من يرفض هذا النوع من التفسير بكلّ قواه، ويستنكرون بشدّة أن يكون القرآن

كتاباً في علم الطبيعة أو البيولوجيا، ويؤكدون أنّ الوظيفة الأخلاقية لا الوظيفة العلمية هي الهدف الأساس من النصوص الدينية، ويعتقد زكريا أن أخطر فريق ضمن هذا التيار، هو ذلك الفريق الذي يرفض القول بأن العلم مكتسب إنساني بحت، ذلك لأنّ العقل في رأيهم قاصر، وما يصل إليه الإنسان من علم يظلّ محدوداً، وبالتالي فإن هذا الموقف لن يقبل تفسير النصوص الدينية على أنّها ذاتها وظيفة علمية تعليمية، وأنّها تتضمن أهمّ ما توصّل إليه الإنسان من الكشوف والاختراعات، لسبب بسيط هو أن مجال العلم بأكمله ثانوي الأهمية في نظره (زكريا، ١٩٨٥، ص ٣١).

وفي ضوء نزعة زكريا النقدية يرى أن هذه النظرة إلى التراث لدى العقل المسلم هي نظرة لا تاريخية، وهي من أوضح مظاهر التخلف الفكري في بلادنا، ذلك لأنّها ترفض النظر إلى عصرنا من خلال منطق الخاص، ونحاول أن تفكر فيه بمنطق أصبح في ذمة التاريخ، مهما كان المجد الذي يتّصف به عندئذٍ، وهي في إنكارها للسياق التاريخي الذي ظهر فيه ذلك التراث، ترتكب أخطاءً فادحة حتّى في حقّ التراث ذاته، فمن المستحيل مثلاً أن تكون نظريّات الفيزياء الحديثة قد ظهرت في العصور الوسطى العربية، لأن ظهورها في العصر الحديث كان مرتبطاً بتطوّرات طويلة لم يكن لها نظير في أي عصر سابق (زكريا، ١٩٨٥، ص ٣٣).

ويصل زكريا إلى نتيجة مؤداها أن أصحاب الدعوة إلى العودة إلى التراث (مغربون)، ويتساءل فيقول: "كيف تتحقّق الأصالة بالعودة إلى التراث في حين أن الحضارة الغربية بمؤثراتها تحيط بنا من كل جانب، وليس علينا أن نختار أن نأخذ بها أو لا نأخذ بها؟" (زكريا، ١٩٨٥، ص ٤١).

وفي نفس سياق نقده لمفهوم الأصالة يطرح زكريا معنيين آخرين لهذا المفهوم أولهما: مفهوم زمني؛ ويعني به العريق، الممتد جذوره في الماضي، مثل (فرس أصيلة) (عائلة أصيلة) وفي هذا المعنى لا تكون الأصالة نقيضاً للمعاصرة. وثانيهما: وهو مفهوم لا زمني، ويعني الصدق مع النفس، أو التعبير الحقيقي عن الذات، مثل (أصالة العاطفة)، (أصالة الشاعر)، وهذا أيضاً لا يتعارض مع المعاصرة (زكريا، ١٩٨٥، ص ٩٧-٩٨).

٢. نقد القائلين بالمعاصرة

يجمل موقف زكريا النقدي للمعاصرة ذات الموقف من الأصالة، إذ يرى أن أصحاب هذه التسمية - المعاصرة - هم الذين يرفضون التعاطي مع التراث، ويتجاهلون، ويتجهون لمحاكاة النموذج الذي أحرز تقدماً في مجتمعات أخرى، كالنموذج الرأسمالي أو الاشتراكي، ولا يعيب على الاقتباس من الآخر لكنّه في الوقت عينه ينتقد محاكاته "الببغائية" (زكريا، ١٩٨٥، ص ٨٩)، وهم بهذا معتربون أيضاً لأن لغتهم ومعطياتهم لا تمت إلى واقعهم ولا إلى مجتمعاتهم بشيء، بل إن موقفهم هذا يعطي خصومهم الفرصة لأن يتهموهم بالعمالة (زكريا، ١٩٨٥، ص ٩٩).

إن انتقاد زكريا للنموذج الرأسمالي يكمن فيمن ينادون به فهم إمّا ذو مصالح مادية أو أهواء تفلتية شهوانية وانبهارية ليس إلّا، مع فريدة هذا النموذج في نظر زكريا، إلّا أنّه ينبه العقل العربي إلى صعوبة المحاكاة له واستحالة الصلاحية، ويذكر أنّه بدعمه "لإسرائيل" يبقى على تخلفنا بالإضافة لأهدافه الاستعمارية وعلى رأسها البترول العربي.

وإذا كان زكريا ينتقد أصحاب المعاصرة، لأنهم يحاكون الغرب لا في تقدّمهم العلمي، ولكن في تقليد الكثير من الجوانب السلبية عندهم، إلّا أنّه يتفق مع أصحاب المعاصرة في موقفهم تجاه التراث فيقول: "إن نقاد التراث يتهمونه بأنّه حافل بالعناصر اللاعقلية أو الخرافية، وبأنّه يحتشد بالغيبيات والأفكار الأسطورية" (زكريا، ١٩٨٥، ص ٢٨)، ولكنّه يخالفهم في اعتبار التراث فاسداً وهو يرى أن هذه الأمور لم تمنع الفكر الأوروبي من أن يصل إلى ما وصل إليه من تقدّم.

إنّ من حقّ الإنسان - كما يرى زكريا - أن يشير إلى عيوب التراث وينبه إلى طريق التغلّب عليها، ولكن ليس من حقّه أن يربط تخلفنا بها وحدها، حيث أن نظائرها كانت موجودة في الغرب ولكنها لم تمنعه من بلوغ الفكر الحُرّ، والتقدّم في شتى الميادين.

إنّ مقارنة التراث بالحاضر والاعتقاد بأنّه قوّة حيّة ينبغي الدخول معها في معركة، خطأ جسيم، لأن التراث إذا كان له قيمة فهي قيمة تاريخية، ولا يمكن أن يُقارن بالحاضر، لأن الحاضر هو الواقع الحقيقي (زكريا، ١٩٨٥، ص ٣٨).

يظهر أن زكريا أقرب إلى المعاصرة منه إلى الأصالة، وهذا يتّضح من دعوته تأصيل الفكر العلمي الحديث، وتأصيل الاتجاه العلماني كأساس لإحراز التقدّم والازدهار، وفي رأيه، تبدأ النهضة الحقيقيّة في مجتمعنا عند فصل الدين عن السياسة، فيجب على المثقّفين أن يكونوا مثل المعتزلة والفارابي وابن رشد وابن الهيثم حيث أن هذين الأخيرين خاضا معارك "ضدّ أنصار التقيّد الحرفي للنصّ، والخضوع الكامل للسلطة" (زكريا، ١٩٨٥، ص ٧٣).

وخلاصة القول إن زكريا يرى أن العلمانيّة مهما تعمّقت في التراث، تبقى تضعه في إطاره التاريخي، وتربطه بظروف الزمان والمكان التي حدّدت معالمه، وهي لا تقع أبداً في خطأ الاستعاضة عن الحاضر مهما كان هزيباً بالنسبة للماضي، ومهما كان هذا الأخير مجيداً، ولذلك كان موقف العلمانيّة حيال التراث جامعاً بين الحفاظ عليه وتجاوزه، وأن التراث لا يُصان ولا يحفظ إلاّ من خلال عمليّتي النقد والتجاوز (زكريا، ١٩٨٥، ص ٧٤).

٣. نقد القائلين بالتوفيق

يذهب زكريا إلى أن التوفيق بأخذ من هنا وهناك أي من الماضي والحاضر أمر لا يستوي لوجود متضادات كثيرة، ومن ثمّ فزكريا يتفق مع ما ذهب إليه محمود أمين العالم، حين قال عن معادلة زكي نجيب محمود التوفيقية: "إن هذا التوفيق كان تلفيقاً، ولم يكن قط إبداعاً وتركيباً، وكان حاصل جمع كمي ساكناً، وقشرياً وبراجماتياً" (العالم، ١٩٩٨، ص ٣١٢-٣١٣).

كما يتفق مع تساؤل الجابري وهو "ماذا يجب أن نأخذ من التراث لنحقّق لفكرنا «الأصالة»، أو من الفكر الأوروبي لنضمن له «المعاصرة»؟" (الجابري، ١٩٩٢، ص ٦٠). وقد خلق هذا التساؤل - كما يقول - "أمراً مسكوتاً عنه، سكوّناً كلياً لا جزئياً هو أن غياب الآخر شرط لنهضتنا، وهذا الآخر، يقدم حيناً على أنّه الغرب ككلّ، وحيناً على أنّه التراث ككلّ، وحيناً على أنّه جزء من هذا ومن ذاك" (الجابري، ١٩٩٢، ص ٦١)، وبالتالي فهو يقرّر أن العرب ليس بمقدورهم ممارسة الأصالة ولا

المعاصرة، وليس باستطاعتهم تجديد فكرهم، ولا تشييد حلمهم في النهضة، ما داموا محكومين بسلطة أنموذج -السلف- سواء أكان التراث، أو الفكر المعاصر، أو شيئاً منهما (زكريا، ١٩٨٧، ص ٣٢).

الاتباع والإبداع

يعرض زكريا مفهوم (الاتباع والإبداع) بديلاً للتقابل المضلل بين مفهومي الأصالة والمعاصرة، لأن المفهوم الذي يطرحه يرى فيه زكريا تخلصاً من مظاهر التناقض بين المعنى الزمني، والمعنى التقديمي، لأنه يستبعد الإشارة إلى الزمني، أو على الأقل يتخطى حدوده، ذلك لأن اتباع نمط غريب، أو تقليد حضارة متفوّقة بغير تمييز أو إعمال للفكر، هو مظهر واضح من مظاهر التخلف، ولكن يجب أن ننبه إلى أن هذا النوع من الاتباع يمكن أن ينطبق على مساهرة الماضي مثلما ينطبق على محاكاة نماذج الحاضر، ويؤدّي في كلتا الحالتين إلى نماذج سلبية (زكريا، ١٩٨٧، ص ٢٣).

وفي الختام: أرى أن فؤاد زكريا قد تناول العقل العربي وإشكالاته ضمن منهجية نقدية عقلانية، محاولاً تجاوز أهم الانتقادات التي وجهت لمن سبقوه في طرح هذا الموضوع، مقدّمًا حلولاً لبعض هذه الإشكاليات دونما إهمال للتراث ولا للحاضر المعاش، ويبقى جهده هذا مفتوحاً للأخذ والرد، لكنّه سعى لتنمية للذات العربية حضارياً بالاندماج مع حضارة الآخر، متجاوزاً سبق الوهم إلى العكس، الذي أوقعت به كثير من المفاهيم التي اعتاد المفكرون استخدامها في هذا المجال.

ويبقى أن ننوه إلى أن زكريا قد وقع بما وقع به غيره من كبار المفكرين العرب حينما تناولوا العقل العربي بإشكاليات هي أكثر تلاصقاً وتلاقياً مع العقل الإسلامي وليس العقل العربي، لذلك أرى من الدقة أن نتناول ما يخصّ العقل العربي بالتحديد بشكل جامع مانع حتى تكون دراساتنا موضوعية ورسينة وتؤدي لنتائج مفيدة.

المصادر والمراجع

المصادر

- زكريا، فؤاد. (١٩٧٥). آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- زكريا، فؤاد. (١٩٨٨). آفاق الفلسفة. بيروت: دار التنوير.
- زكريا، فؤاد. (١٩٨٨). التفكير العلمي. (ط٣). الكويت: سلسلة عالم المعرفة، الكتاب رقم ٣.
- زكريا، فؤاد. (١٩٧١). العلم والحرية الشخصية. مجلة عالم الفكر، ١ (٤).
- زكريا، فؤاد. (١٩٨٧). خطاب إلى العقل العربي. مجلة العربي، ١٧.
- زكريا، فؤاد. (١٩٨٥). الصحوّة الإسلامية في ميزان العقل. بيروت: دار التنوير.
- زكريا، فؤاد. (١٩٨٥). الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر. في كتاب الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بيروت.
- زكريا، فؤاد. (١٩٨٦). الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، (٢)، القاهرة: دار الفكر.
- زكريا، فؤاد. (١٩٩٣). الغرب ذاك المتآمر الأزلي. مجلة العربي، ٤١٥.

المراجع

- الألوسي، حسام الدين. (١٩٩٠). الفلسفة والإنسان. بغداد: وزارة التعليم العالي.
- الجابري، محمد عابد. (١٩٩٢). الخطاب العربي المعاصر، (ط٤). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد. (١٩٩٤). تكوين العقل العربي، (ط٦)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- جدعان، فهمي. (٢٠٠١). نحن والديموقراطية-منظور تنويري. مجلة عالم الفكر، ٢٩.
- رزق، هاني. (٢٠٠٠). الإيمان والتقدم العلمي. دمشق: دار الفكر.
- الراوي، عبد الستار. (١٩٩٦). العقل العربي المعاصر. في المجمع العلمي العراقي، مكانة العقل في الفكر العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الطريحي، عبد الرحمن. (١٩٩٣). العقل العربي وإعادة التشكيل. قطر: كتاب الأمة - وزارة الأوقاف والمقدسات الإسلامية.

لاندن، أندريه. (١٩٧٩). العقل والمعايير (نظمي لوقا، مترجم). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

العلمي، صالح. (١٩٩٦). الأصول التاريخية للعقل في الفكر العربي، في المجمع العلمي العراقي، مكانة العقل في الفكر العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

العالم، محمود أمين. (١٩٩٨). الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر. القاهرة: دار الثقافة الجديدة.

نصار، عصمت. (٢٠٠٠). إشكالية العلاقة بين الدين والعلم عند طه حسين. مجلة عالم الفكر، ٢٨، (٤).

From "Zan Zoun" (6 Oct 2001). Subject: Fwd: Fw: ISLM.

Patai, R. (1983). *The Arab Mind: A sympathetic Wide- Ranging Study*. New York: Macmillan Publishing Company.