

فؤاد زكريا وجداليات للحاظرة الإسلامية المعاصرة

الكسندر فلورس

يبرز فؤاد زكريا في العقدين الأخيرين من السينين باعتباره الأكثر شهرةً وظهوراً بين دُعاة العلانية والمعاصرة بمصر. لكن علينا أن نلاحظ بدايةً أن العلانية ليست النقطة المركزية في منظومته الفكرية، كما أنها ليست هدفه المباشر من وراء نقاشاته لظواهر «الصحوة الإسلامية» المعاصرة. وفؤاد زكريا مصريٌّ، شغل منصب أستاذٍ للفلسفة بجامعة القاهرة؛ وهو يشغل المنصب نفسه منذ عدة سنواتٍ بجامعة الكويت. لكنه كثير التردد على مصر، ومنشغل دائماً بالنقاشات الفكرية والأيديولوجية هناك. واهتمامه الرئيس الدعوة للعقلنة والحداثة في الوطن العربي دوغاً تحفظ على غربة الأفكار العقلانية التي تغلغلت في مصر والوطن العربي ولو عن طريق الهيمنة و«الغزو الفكري»^(١). وهدفه من وراء ذلك تثبيت الفكر العقلاوي الحديث في الحيوان الثقافية العربية، والدفاع عنه ضد الهجمات عليه في السنوات الأخيرة؛ بل وتوسيع نطاق انتشاره إن أمكن اعتقاداً منه أن ذلك هو الشرط الأول للتصدي للمشكلات المعاصرة بالوطن العربي بالتحليل والإدراك والتحكم. لذا، فقد تعرض كثيراً في العقدين

(١) فؤاد زكريا: «ويسألونك عن الأفكار المستوردة»؛ في مجلة العربي (الكويت)، ص ٢٣٩، أكتوبر ١٩٧٨، ص ٦ - ١١. ثم نشرها باسم: «المسلمون والأفكار المستوردة» في: الصحوة في ميزان العقل، بيروت ١٩٨٥، ص ١٩١ - ٢٠٠.

الأخرين للأيديولوجيات المنتشرة في الوطن العربي بالنقد والتحليل بالنهج العقلاني الذي اعتبره النجح الحقيق بالاعتبار ضمن تيارات الفكر المعاصر^(٣). وفي هذا السياق تعرض منذ مطلع الثمانينات لأبعاد مختلفة من وجوه «الظاهرة الإسلامية» بال النقد والرفض والهجوم . وهو يعني «بـ«الظاهرة الإسلامية» أو «الصحوة الإسلامية» ذلك الظهور البارز للإسلام السياسي في العقدين الأخيرين ، والذي كان من نتائجه بروز توجهات رافضة للغرب والثقافة الغربية ، وصعود حركات داعية لتغيير الأوضاع الراهنة بالعنف . وقد انشغل بذلك في مقالاتٍ وجدالاتٍ جمع أكثرها في كتابين أصدرهما في السنوات الأخيرة^(٤) . ويمكن تركيزُ أفكار فؤاد زكريا في هذا الصدد بمسألتين أساسيتين : الأولى اعتبار الظاهرة الإسلامية ناجماً مباشراً للأوضاع الاجتماعية والثقافية المتردية في الوطن العربي والعالم الإسلامي . والثانية نقد وإدانة «مفاهيم معينة» للإسلام سادت ضمن «الإسلام السياسي» في السنين الأخيرة .

١ - تحليل «الظاهرة الإسلامية» وتقويمها :

ينطلق زكريا في تحليله للظاهرة الإسلامية من مناقشة جدالية لمصطلح أو تعبير الصحوة واضعاً بالمقابل الواقع المتردي الذي أنتج الظاهرة في نظره . فالواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي بالبلدان العربية والإسلامية شديد السوء بحيث سيطر اليأس على الفئات الشعبية وانعدم حراكها لمواجهة تلك الظروف والأوضاع . فما العلاقة بين «الصحوة» التي قامت في تلك البلدان المختلفة ، وبين المهاجرين للغربين الأوروبي والأمريكي من تلك البلدان؟ . يقول زكريا متابعاً إن الدعوات والأنظمة الليبرالية والاشراكية لم تلق استجابةً كبيرةً بين جماهير البلدان العربية والإسلامية؛ ولذا اتجه مفكرون كثيرون في السنوات الأخيرة للبحث عن البديل؛ وتوصل بعض هؤلاء إلى أن الإسلام هو الحل^(٤) .

(٢) على سبيل المثال؛ كتابه: آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة ١٩٧٥ .

(٣) فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، بيروت ١٩٨٥؛ والحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، القاهرة ١٩٨٦ .

(٤) الصحوة، ص ١٦ - ١٨ .

ولا يُعتبر ذلك أمراً مستغرباً لكنه على أي حالٍ مؤسفٌ من حيث التائج. فالتصورات الإسلامية التي ظهرت كبدائل رجعية ومتخلفة في أكثرها رغم دعواها العريضة: فالذين ينشرون هذا الفكر ويعتبرونه صحوةٌ ويقطّةٌ يدعون في الحقيقة إلى الغفوة والغفلة والسبات^(٥). والمفكرون والحركات الذين يدعون لخلطٍ من الأفكار والسياسات الثقافية والسياسية تحت اسم الإسلام، ويحصلون على شعبيةٍ مؤقتةٍ مفهومة العقل؛ يخدعون في الحقيقة أنفسهم أحياناً، وجمهورهم في كل الأحيان. ورغم أن أكثر الدعاة رجعيون ومحرضون؛ فإن المؤسف - في نظر زكريا - أن بعض المفكرين الجادين في الأساس يفت Hwyون على الصحوة وأفكارها لكي يحصلوا على جهود لكتاباتهم. لذا، لا بد من البحث عن مقاييس من أجل التحليل والتحديد والتمييز بين الأفكار والدعوات التي تحدث صحوةً فعلاً؛ وتلك التي تهدف إلى رد الناس إلى الوراء، وإسكاتهم بأحلامٍ وأوهامٍ تحول دون تصديهم الجاد للتخلُّف والاستبداد والرجعية في الثقافة والسياسة فلا يصحون إلا بعد فوات الأوان^(٦). المقاييس الذي يضعه زكريا في الواجهة: تخليل الواقع السائد وتقويمه. فهناك في الواقع الدعوة إلى سيطرة الدين على سائر مناحي الحياة؛ وهو توجُّه الإسلاميين الرئيسي. وهذه الدعوى موجودةٌ في كل الأديان ولا ينفرد بها الإسلام. لكنَّ هذه الدعوى تصطدم بواقع الحياة التي تملك قوانينها الخاصة المعروفة، والتي تتحيى الأوهام أياً كان مصدرها. لقد كان ذلك في أوروبا المسيحية وأدى في المحصلة النهائية إلى ظهور العلمانية. وما تزال الدعوى موجودة بالغرب لكن احتياجات الحياة البشرية تخلُّ توازناً يقلل من تأثيرها. ويصدق هذا على عالم الإسلام؛ لكنَّ هذا التوازن يختلُّ في أوقات الأزمات. فقد كانت الدعوة لسيطرة الدين موجودةٌ في عالم الإسلام طوال القرن العشرين؛ لكن في ضوء التراجع المتأزم على المستويات كلها في هذا العالم منذ السبعينيات علا صوتُ دعاوى الإسلاميين في سائر أنحاء العالم الإسلامي^(٧). ولذا، فإن فؤاد زكريا يرى أنه لا علاج لهذه السلطة الظاهرة

(٥) ص ١٩.

(٦) ص ٢٠.

(٧) ص ٣١.

لأيديولوجيات الإسلام السياسي في الوطن العربي اليوم إلا بالتقدم الثقافي والاجتماعي^(٨). والظاهرتان السليبتان الرئيسيتان في الصحوة هما في نظر زكريا: انتشار الأفكار الظلامية، وتکاثر أتباع الحركات السياسية الإسلامية^(٩) لكن ما دامت أفكار الإسلاميين وتحركاتهم أقل عقلانيةً وتقديماً من أفكار وتحركات الليبراليين والاشتراكيين السابقة؛ فكيف يمكن تفسير ذلك الإقبال الشعبي الظاهر عليها وعليهم؟!. على ذلك يجيب زكريا بشكل عام وبصرية واحدة: الأوضاع الاجتماعية والثقافية السائدة هي من السوء بحيث يُعرض الناس عنها مرة واحدة. ولأن الأفق مسدود، والثقافة السائدة منخفضة المستوى؛ فإن الناس انجهاوا إلى «القديم المألف» الذي يتبدى في رداء الدين^(١٠). أما المستوى الثقافي والفكري المنخفض بمصر على الحصوص، والذي يُلجم الناس إلى الدين بمصر خاصة فيرجعه فؤاد زكريا إلى التضييق والاستبداد الذي ساد بمصر بعد ثورة العام ١٩٥٢. فقد أصر نظام حكم جمال عبد الناصر على نشر حقيقة واحدة سلطوية كما هي طبائع الأنظمة العسكرية غير الديمقراطية^(١١). وهكذا اعتاد الشبان تلقى توجيهات وأوامر من فوق، ونسوا أو أرغموا على تناسي النقاشات والشكوك والتفكير المستقل^(١٢). وبذلك مهد عبد الناصر دون أن يدرِّي لسيطرة الإسلاميين على الجماهير لأنهم يأتون باعتبارهم ممثلين لحقيقة إلهية هي أولى بالطاعة والسماع من مقابلة إنسانٍ منها بلغت قيادته^(١٣). إنَّ أهل الفكر والرأي مكلفون اليوم أن يثروا نقاشاً مفتوحاً وقوياً أيًّا كانت العوائق للإنهاض من الغفوة والغفلة قبل فوات الأوان إذ إن الرهان كبير. إنه رهان على استمرار المجتمع وتقديمه أو تهديده واستمراره في الجمود^(١٤).

(٨) ص ٣١.

(٩) ص ٣٦.

(١٠) ص ٣٦ وما بعدها.

(١١) ص ٣٤ وما بعدها؛ والحقيقة والوهم، ص ١٥.

(١٢) الحقيقة والوهم، ص ١٧ وما بعدها.

(١٣) ص ١٣٦ وما بعدها.

(١٤) ص ١٦ - ٢٠ ، ١١٩ - ١٢٥ .

٢ - نقد أفكار الإسلاميين :

يأخذ فؤاد زكريا على الإسلاميين اهتمامهم المبالغ فيه بالشكليات والتفاصيل الطقوسية، والمظاهر مهملين أو متဂاھلين المضامين التي تهب الأشياء معناها. فعندما يُسأل الإسلاميون عن العدالة الاجتماعية؛ فإنهم يستشهدون بنصوصٍ من القرآن والسنة دون أن يهتموا كثيراً بكيفية تحقيق تلك المبادئ في الواقع^(١٥). لكنهم شديدو الاهتمام بطرائق اللباس، وكيفية تربية اللحى والشوارب وقصّ الأظافر، وحجاب المرأة، والانفصال التام بين الجنسين: في الطقوسيات يقولون ويفعلون الكثير، وفي المشاكل الواقعية للمجتمع ليس لديهم الكثير ليقولوه أو ليفعلوه^(١٦). ويرجع فؤاد زكريا عدم وجود برنامج اجتماعي لدى الإسلاميين إلى أنهم لا يهتمون كثيراً بالمجتمع ككلٌ شامل. كل همهم الفرد وتربيته، وخلق الفرد المسلم المثالي. ويؤدي ذلك في نظرهم أوتوماتيكياً إلى إصلاح المجتمع ككل. ويرى زكريا أن «الاجتماع البشري» أو «المجتمع» يملأ قوانين معينة للتطور تختلف عن إرادات الأفراد وتصرفاتهم وليس انعكاساً أوتوماتيكياً لها. فلا بدّ من البدء بعكس ذلك أي من المجتمع إلى الفرد. ويطلب هذا برنامجاً اجتماعياً.

وليس هناك «مذهب جماهيري» يستطيع اليوم أن يبقى، ويُدعى تمثيل شيء في المجتمع بدون برنامجٍ تغييري لذلك المجتمع يُخرجُه من التخلف والاستغلال والتبعية؛ حتى لو كان ذلك الحزب أو المذهب يرى التركيز على الفرد وليس على المجتمع^(١٧).

ويدعو أكثر الإسلاميين؛ وليس المطردون منهم فقط؛ إلى تطبيق الشريعة. وقد ناقش زكريا هذه الدعوة أكثر من مرة، واللاحظ أن نقاد هذه الدعوة من غير الإسلاميين؛ لا يرفضون تطبيق الشريعة بالطلاق؛ بل يربطون ذلك بشروطٍ

(١٥) ص ٨ وما بعدها.

(١٦) الصحة، ص ٢٠ - ٢٦ .

(١٧) ص ٢٩ .

وظروفٍ؛ وهو ما يفعله فؤاد زكريا أيضًا. فهو يذكر عن الإسلاميين قولهم إنهم يريدون تطبيق الشريعة لأنها أمرٌ إلهيٌ لا يستطيع المسلم أن يخرج عليه أو يُقر الخروج عليه. كما أن «القوانين الوضعية» المطبقة في العالم الإسلامي لم تجلب أموراً إيجابيةً كثيرةً للMuslimين؛ لمخالفتها لعقائدهم وأعرافهم ودينهم في كثيرٍ من تفاصيلها^(١٨). ويبدأ زكريا النقاش بالقول إنه غير صحيح أن الخيار هو بين «القانون الإلهي» و«القانون الوضعي». ولا يشكك فؤاد زكريا في الأصل الإلهي للشريعة؛ لكنه يقول إن ما يُراد تطبيقه ليس الشريعة نفسها إذ ذلك غير ممكنٍ بل أفهم شرّاحها ومفسريها عبر العصور. وبذلك، فإن التزادات الإنسانية بضعفها وأخطائها ووجوه صوابها وزللها تدخلُ في تلك الأفهام. فليست السلطة السياسية، وليس الفقه الإسلامي؛ في التاريخ الإسلامي؛ إلهين. بيد أن ما يجعل «السلطة السياسية الإسلامية» و«الفقه الإسلامي» غير مقبولين بالنسبة للإنسان المعاصر؛ هو أنها رغم إنسانيتها؛ فإنه يُدعى لها العصمة، ويقال إنها يستعصيان على التصحيح والإصلاح^(١٩). وينقد زكريا إدعاء الإسلاميين أن أوامر «الشريعة» ونواهيتها صالحةٌ لكل زمان ومكان. فالمجتمع يتغير تغييرًا سريعاً اليوم، وتتعدد تبعاً لذلك القوانين والتشريعات؛ فكيف يمكن الاستمرار في ظل قانونٍ واحدٍ بحجة أن أصله إلهي؟! لذا، يرى زكريا أن الحديث عن «ثوابت» في الشريعة ينبغي أن ينصب على المبادئ العامة أو الفلسفة الكبرى للتشريع على أن تكون التفاصيل محل اجتهاد ومراجعة دائمين كما كان عليه الحال في التاريخ الإسلامي. بيد أن زكريا يلاحظ أن كثيراً من المسلمين يعتبرون كل تصرفٍ داخل الفلسفة الكبرى للشريعة تصرفاً إنسانياً غير مقبول^(٢٠).

ويعالج فؤاد زكريا «مسألة تطبيق الشريعة» في مقالة أخرى فيقول إضافة

(١٨) الحقيقة والوهم، ص ١٤٢ وما بعدها.

(١٩) الصحوة، ص ٣٣ وما بعدها؛ والحقيقة والوهم، ص ١١ وما بعدها، ١٤٣ وما بعدها، ١٤٧ وما بعدها.

(٢٠) الصحوة، ص ٣٢ وما بعدها، والحقيقة والوهم، ص ١٢ - ١٤، ١٤٤.

إلى ما ذكرناه عنه في السطور السابقة^(٢١): كيف يتصور الإسلاميون تطبيق الشريعة؟ هل سيقتصر ذلك على الحدود الموجودة في القرآن أم أنه سيشمل جوانب و مجالات أخرى؟ وهل سيكون التطبيق فوريًا أم أنه سيكون متعلقاً بظروفٍ وشروطٍ تتحقق تدريجياً؟ ورغم أن الإسلاميين يقولون إن الشريعة شاملة لمجالات الحياة كلها لكن الجدل يدور دائماً حول الحدود. أما بالنسبة للحدود فإن هناك وجهي نظر في أوساطهم. هناك وجه نظر يقول إنَّ الحدود ينبغي أن تُطبق فوراً لإصلاح الأحوال. وهناك وجه نظر يقول إنه لا بد من تحقيق شروطٍ وظروفٍ اجتماعيةٍ وسياسيةٍ قبل الإقدام على التطبيق. ويوافق زكريا القائلين بالتأجيل والتدرج بسبب الظروف الاجتماعية السيئة لدى غالبية الشعوب الإسلامية بحيث لا يتحقق الحد الأدنى للعيش لدى نسبةٍ مئويةٍ كبيرةٍ منهم؛ فكيف يمكن تطبيق الحدود عليهم؟!^(٢٢). فإذا سلمنا بضرورة التأجيل لتحسين أوضاع الناس؛ فإنَّ معنى ذلك أنَّ أوضاع الناس يمكن أن تتحسن بدون تطبيق الشريعة أو قبل التطبيق^(٢٣). لكننا نلاحظ هنا أنَّ الإسلاميين يكونون عليهم أن يوافقو على «الإزمات» فؤاد زكريا كلها ليصلوا إلى التبيجة التي وصل إليها؛ وهذا غير مرجح.

٣ - فؤاد زكريا وحسن حنفي:

ناقشت فؤاد زكريا أفكار الإسلاميين الحزبين المتطرفين، وطرائفهم في التصرف ودوافعهم في سلسلةٍ من المقالات التي كتبها رداً على حسن حنفي. وكان الدكتور حسن حنفي قد كتب سلسلةً من المقالات بلغت خمسة عشر مقالاً بجريدة الوطن الكويتية عام ١٩٨٢ اشغلت بقراءة وقائع التحقيقات مع «حركة الجهاد» المتطرفة التي قتل بعضُ أعضائها الرئيس أنور السادات في ٦

(٢١) فؤاد زكريا: «تطبيق الشريعة الإسلامية - محاولة للفهم»؛ في: جريدة الأهرام، ١٢ أغسطس ١٩٨٥ . وأعيد نشرها في: الحقيقة والوهם، ص ١٤١ - ١٥٥ .

(٢٢) الحقيقة والوهם، ص ١٥٠ - ١٥٤ .

(٢٣) ١٥٤ ص .

أكتوبر ١٩٨١ . وقد أتاحت لزكريا فرصة نقاشه لحسن حنفي أن يُناقشه أفكار الجماعات الإسلامية المتطرفة . كما أنه اعتبر طرائق حسن حنفي في الانفتاح على هذه الجماعات ظاهرةً وليس عمل فردٍ؛ ولذلك فهي تستحق النقاش والجدل . وحسن حنفي هو أستاذٌ مصريٌّ للفلسفة مثل فؤاد زكريا يبدو عميق المعرفة بالفكر الفلسفى الغربي الحديث . وهو في أعماله الفلسفية المتعددة يهدف إلى تجديد الفكر العربي؛ معطياً للتراث الفكري العربي الإسلامي مكاناً واسعاً في مذهبِ التجددىي . وتدفعه نزعته التغييرية التجددية القوية إلى التأرجح بين النقد الجذري للتراث الموروث ، والتقرير المبالغ لموروثات ذاك التراث المتجلى في نظره في الإسلام السياسي المعاصر^(٢٤) . وهذا التأرجح ملحوظ في مقالاته التي يجادله من أجلها فؤاد زكريا . وكما سبق أن قلنا فإن موضوع مقالات حنفي هو «الجماعات الإسلامية» وحركة الجهاد على الخصوص . وهو ينقد جماعة الجهاد في عدة نقاط . من ذلك: هياجهم وبعدهم عن العقلانية، والنّصيّة المتطرفة، وتکفير المجتمع، والدعوة إلى تطبيق الحدود مباشرة . لكنه من جهةٍ ثانيةٍ يضع كلَّ آماله التغييرية المستقبلية في هذه الجماعات بالذات لأنَّ كلَّ المناهج والمحاولات والأحزاب الأخرى قد فشلت في نظره . وهكذا يبدو التناقض واضحًا في موقف حنفي من هذه الجماعات . وهذا التناقض هو منطلقٌ فؤاد زكريا لمجادلته ونقضه . على أنه يتناول بعد ذلك موضوعاتٍ مختلفةٍ بالبحث والمجادلة والتقويم من مثل موقف الجماعات الإسلامية الجديدة من علماء الأزهر، وتاريخ جماعة الإخوان المسلمين ومستقبل تلك الجماعة، وأفكار الجماعات المتطرفة؛ والدور الذي يستندُ إليهم حسن حنفي في التغيير المستقبلي . وتبليغ جدالية فؤاد زكريا الذروة في قراءته وقراءة حسن حنفي لدّوافع وأهداف قتلة الرئيس السادات . إذ كان حسن حنفي قد رأى على الرغم من كلِّ السلبيات - أن حركة الجهاد تقدمت على سائر الحركات الإسلامية بلجوئها بل اندفاعها نحو الفعل الكبير: قتل الرئيس السادات . وهو يرى أنَّ ذلك «الفعل

(٢٤) قارن بقراءة «نقدية» لعمل حسن حنفي الفلسفى، ناهض حطّار: التراث، الغرب، الثورة: بحث حول الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي ، عمان ١٩٨٦ .

الوطني الكبير» يأتي في سياق النهوض الوطني الكبير ردًا على تراجعات السلطة السياسية في مصر بدءاً باضطرابات يناير عام ١٩٧٧، ومبادرة السادات للسلام مع إسرائيل بالتحالف مع الولايات المتحدة، وقوانين الطوارئ الدكتاتورية، وإجهاء الشاه لمصر عام ١٩٧٩. ويتابع حسن حنفي إن هذا الاتجاه لقتل السادات يعود إلى العام ١٩٧٨، وتلعب فيه عوامل أخرى داخلية دوراً بارزاً أيضاً من مثل الفساد الداخلي المستشري، والنفاق الديني الفاضح الذي كان يتظاهر به السادات^(٢٥).

يرى فؤاد زكريا أن هذا الفهم من جانب حسن حنفي لقتل الرئيس السادات غير صحيح على الإطلاق. فالسبب المباشر لإقدام جماعة الجihad على قتله هو فتوى ابن تيمية (حوالي العام ١٣٠٠ م) بشأن التتار. فقد رأى مفكرو جماعة الجihad أن فتوى ابن تيمية تطبق على السادات. وحذا فير تلك الفتوى أن التتار رغم ادعائهم الإسلام كفّار يجب قتالهم في الحقيقة لأنهم لا يطبقون الشريعة، ويقاتلون المسلمين (الدولة الملوكيّة)، ويرتكبون كل الكبائر والمعاصي. أما مصادقة السادات لإسرائيل فإنها لم تلعب دوراً في صرّعهم له. فأعضاء الجماعة الذين حوكموا بعد قتل الرئيس يتحدون بشكل عام عن تأمر اليهود على الإسلام؛ وعلى الهاشم فقط. لقد أزعجتهم إعلان السادات عن نياته الدعيراطية المعادية للإسلام في نظرهم؛ أكثر ما أزعجتهم قوانينه الاستثنائية أو قوانين الطوارئ. وهناك أسباب أخرى من مثل إصرار السادات على فصل الدين عن الدولة، وسنّ قانون جديد للأحوال الشخصية يعطي المرأة مزيداً من الحقوق^(٢٦). ويستشهد زكريا لأرائه هذه بأقوال أعضاء الجماعة في التحقيق معهم ومحاكمتهم، وبكتاب «الفريضة الغائبة» الذي ألفه عبد السلام فرج برنامجي للجماعة^(٢٧). ويعني هذا في نظر زكريا أن هؤلاء سطحيون، وضيقوا الأفق، ويعتبرون قضايا الجنس والمرأة قضايا رئيسية، ومتخلفون فكريًا

(٢٥) هذا هو دليل حسن حنفي؛ كما عند زكريا في الحقيقة والوهם، ص ٧٧ - ٧٩.

(٢٦) الحقيقة والوهם، ص ٨١ - ٩١.

(٢٧) ص ٨٧.

وسلوكياً، ويستحقون الرثاء، ولا يشكلون طليعةً وطنيةً مستقبلية^(٢٨). والنتيجة أن الكاتبين مختلفان تماماً في تقويم مقتل الرئيس السادات. فيرى حنفي أنه عملٌ وطنيٌّ كبير، أعاد روح مصر إليها، وصهر المجتمع كله ضمن التراث الإسلامي الكبير للعدالة والحرية والتقدم^(٢٩). فقد كان خالد الإسلامبولي ورفاقه طليعةً وطنيةً عبرت عن إجماعٍ وطنيٍّ مستمرٍ^(٣٠). أما زكريا فيناقض ذلك كله. فالنظرية الموضوعية الهاذة ترشدنا إلى أن هؤلاء لم يقتلوا السادات لأنهم تأثروا ببعض الأكثريَّة بمصر، وظهور القحط السِّيَان، والفساد المستشري، وُسُكُنَي مئات ألوف المصريين في المقابر، وتزوير الانتخابات. بل لأن السادات قال بفضل الدين عن الدولة، ووعد بتطبيق الشريعة ولم يفعل. إنهم لم يقولوا كلمةً واحدةً عن تحالف السادات مع المهيمنين الأميركيَّان، وقالوا بتقديم الصراع مع «العدو الداخلي» على الصراع مع الصهيونية والاستعمار. وإنَّ هذا عالمهم الفكري، وهذه دوافعهم لاستخدام العنف؛ لا يمكن أن يمثلوا روح مصر أو وطنية جماهير الشعب^(٣١). ويتبع زكريا إن القراءة الثانية لمقالات حسن حنفي، ولأقوال متهمي الحركة توضح أن قتلهم للسادات لم يكن من أجل الظلم الاجتماعي، والدكتاتورية. إنَّ حنفي يضع في أفواه أعضاء الجماعة أقوالاً وأفكاراً يرغب فيها هو، وليس من مبادئهم. فتصوירهم يصور رغباته لا رغبات الحركة وأفكارها^(٣٢).

ففؤاد زكريا، الذي يعتبر نفسه خصماً سياسياً للسادات وحكمه؛ لا يرى في قتل جماعة الجهاد له أية إيجابية لأنه حصل لأسباب سخيفةٍ وخاطئةٍ تماماً. بل ومناقضة لأهداف الحركة الوطنية المصرية التي قاومت لسنواتٍ إجراءات السادات وقوانينه. فالسادات قُتل ليس من أجل سلبيات حكمه الكثيرة؛ بل

(٢٨) ص ٩١ وما بعدها.

(٢٩) قولٌ لحنفي؛ ورد عند زكريا في الحقيقة والوهם، ص ٨٠.

(٣٠) قولٌ لحنفي؛ في الحقيقة والوهם، ص ٩٣.

(٣١) الحقيقة والوهם، ص ٩٣ وما بعدها.

(٣٢) ص ٨١.

من أجل الإيجابيات القليلة التي تحققت أيامه بحكم الضرورة. ولذا، فإن بعض مفكري المعارضة الوطنية الذين رأوا في حركة الجهاد حليفاً لهم في النضال الوطني خطئون تماماً لأن هؤلاء يتوجهون لضرب كل إنجازات التقدم الوطني المصري فيها لو نجحوا في الوصول للسلطة^(٣٣).

وكان حنفي قد رأى أن حركات الإسلام السياسي تشكل بمصر المعارضة التغييرية الرئيسية. صحيح أن بعض وجوه تفكيرها ماضويةٌ وضيقيةٌ؛ لكن النضال وتجاربه سيُزيل كل السلبيات بدليل أن هؤلاء استطاعوا تحقيق هدفٍ وطنيٍّ كبير بقتل السادات وهو ما عجزت عنه كل القوى السياسية المعارضة الأخرى. لذا، فهو يدعو في النهاية لнациريَّة شعبيةٍ ذات عنوان إسلاميٍّ متوحد في ظلها ونطاقها كل قوى المعارضة الوطنية^(٣٤).

أما زكريا فيري أن هذا لن يكون ممكناً بسبب الطبيعة الفكرية للحركات الإسلامية. وهو يرى في كلام حسن حنفي تناقضاً كبيراً بين عقلانيةٍ تقدميةٍ، وتبنيٍّ لحركاتٍ غير عقلانيةٍ، وغير مستقبلية بسبب شعوبتها العارضة والمؤقتة^(٣٥).

٤ - موقف فؤاد زكريا الفكري والسياسي :

تشير كُلُّ كتابات فؤاد زكريا بما في ذلك جدالياته ضد الحركات الإسلامية، والإسلام السياسي، إلى موقفٍ فكريٍّ هضبيٍّ وليبراليٍّ. وهو ينطلق في كل نقاشاته من عقلانيةٍ واضحةٍ، ومفاهيم محددةٍ يحكم بها على سائر وجوه التفكير والتصرف. ويتطرق أحياناً إلى همٍّ قويٍّ بضرورة النهوض والتقدم والخروج من التبعية. لكنه في ذلك يعود دائماً إلى نزعةٍ رئيسيةٍ: تحليل الأوضاع السيئة، والأفكار «الظلامية» انطلاقاً من عقلانية بدھية أو منطقية. وهذا النهج أو هذه النزعة تحكم رؤيته لحركات الإسلام السياسي وتصلُّ به إلى الحكم عليها حكماً سلبياً: فالقول بالنهج الإلهي الحاكم للفكر والتصرف لا يؤدي إلى التصرف

(٣٣) ص ٩٤ وما بعدها، ١٠٥ - ١٠٧.

(٣٤) في الحقيقة والوهם، ص ٩٥ - ١٠٠.

(٣٥) ص ١١٦.

العقلاني، ولا إلى التقدم الاجتماعي. فالمشكلة مشكلةوعي ينبغي تصحيحه أو استحداثه. وعلى هذا المستوى، فإنَّ زكريا يعتبر الصراع صراعاً على الأفكار وفي عالمها. أفكار ظلامية وغير عقلانية، ينبغي أن نواجهها بأفكارٍ تنويريةٍ وعقلانية. وحتى عندما يناقش حركات الإسلام السياسي يناقشها على المستوى الفكري والأيديولوجي. وكذا الأمر بالنسبة للاشتراكية والليبرالية: صراعات أيديدلوجيات، وفي عالم الأفكار الصحيحة أو الخاطئة^(٣). وهكذا، فإنَّ فؤاد زكريا يناقش كل الفرقاء؛ وبخاصةِ الإسلاميين على المستوى الفكري والأيديولوجي الذي هو اختصاصه هو. ويمكن القول إنه منطقى مع نفسه ما دام يناقش مضمون الأفكار والأيديدلوجيات. بيد أن المشكلة أن الانطباع ينشأ أنه في مناقشته للظاهرة الإسلامية يعتبرها مجرد ظاهرةٍ فكريةٍ أو أيديدلوجية ناجمة عن الوعي المخالف. أما الإسلام السياسي فإنه يقدم نفسه في الحقيقة باعتباره ظاهرة سياسية لا يمكن فهمها والحكم عليها إلا في سياقها الاجتماعي والسياسي. وهذا البُعد بالذات يحمله فؤاد زكريا إهتماماً يكاد يكون تاماً. فهو لا يرى الحركات الإسلامية في سياقها الاجتماعي والسياسي الذي صدرت عنه، ولا يحكم على تصرفاتهم من ضمن السياق الاجتماعي والسياسي العام بل من وجهة نظرٍ ذاتيةٍ تتخذ أقوالهم كمصدرٍ وحيد للتحليل والحكم. وهكذا، فإنه لا يدرك الإسلام السياسي بكامل أبعاده، ويفقد تحلياته وجدالياته الكثير من قوتها وتأثيرها. ونقطة مقتل السادات تصلح مثلاً لذاتية تفكير فؤاد زكريا. ففي حين يكتشف حسن حنفي للحادثة أبعاداً وطنيةً ذات مغزى اجتماعي وسياسي؛ يذهب فؤاد زكريا إلى أنَّ أسباباً فكرية ذاتية كانت وراء مقتل الرئيس. وبالواسع القول إنَّ حنفي كان خطئاً بتجاهل تصريحات وأقوال المناضلين أنفسهم. لكن موقف زكريا ليس أكثر صحةً وموضوعيةً عندما يقتصر فيه على إيراد أقوال أولئك وحدها. وبخاصة أنَّ أقوال هؤلاء جاءت ضمن محاكمةٍ جنائيةٍ ربما أرادوا من ورائها التأثير في القضاة والجمهور على حد سواء. فلا شك أنَّ الموقف الاجتماعي والسياسي والموقف الإسلامي الموروث من الطغيان والطغاة معاً كانوا

وراء إقدام أولئك الشبان على قتل الرئيس. إن هذين السياقين معاً يعينان على فهم المسألة بشكل أكثر موضوعية وشمولية. وبدون ذلك لا يمكن فهم هذا «القياس الاستردادي» الذي أقامه الإسلاميون بين المغول وحكم السادات، ولماذا اختاروا ابن تيمية بالذات^(٣٣). فإذا جأ الباحث إلى رؤية الأمر كله في نطاق «الوعي الثقافي» المنخفض^(٣٤)؛ فإنه لن يقدم غير تفسير قاصرٍ يتجاهل الموقفين الاجتماعي والسياسي. لكن هذا بالذات هو ما يقوم به فؤاد زكريا هنا بالذات.

ولكي يكون واضحاً ما نقصده بقصور التفسير الذي يقدمه زكريا للظاهرة الإسلامية؛ نلتفت إلى ملاحظة اهتمام الإسلاميين بالظاهر والشكليات، وحجاب النساء. فهو يرى أن ذلك ينمّ عن سطحيةٍ ورجعيةٍ تنكِر كل المستجدات التي لم تكن زمن السلف الصالح، بينما كان الأمر على غير ذلك في الثورة الإيرانية؛ إذ عني التأكيد على الحجاب من ضمن ما عني عودةً للهوية الوطنية، ومفارقةً للسفور الذي عني رمزاً هميّنةً غربية ثقافية^(٣٥). فلماذا يكون ذلك صحيحاً بالنسبة للإسلاميين الإيرانيين، ولا يكون صحيحاً بالنسبة للإسلاميين المصريين وبخاصةً أن أولئك (أي الإيرانيين) يتعلّلون اللجوء إلى الحجاب باتباع القرآن والسنة، كما يفعل المصريون؟!. إنه في الحالتين احتجاجٌ على الاستلال الثقافي والديني السائد في الأوضاع الراهنة. وقد يختلف معهم المرء في أهمية ذلك أو جدواه؛ لكنْ لا جدال في أهميته الرمزية. ولكلٌّ حضارةٌ رموزها وتعبيراتها التي قد تتخذ لبوساً دينياً كما في حالة الإسلاميين في الوطن

(٣٦) قارن عن خلقيات مسألة المغول، وفتوى ابن تيمية، للدوروثيا كرافولسكي : السلطة والشرعية دراسة في المأزق المغولي؛ بمجلة الاجتهدام / ٣ / ربى ١٩٨٩، ص ١٠١ - ١٢٨ .

(٣٧) هذه إشارة فقط إلى أن أسباب الظاهرة لا تكمن في المجال الفكري فقط. وانظر تفسيرين مختلفين للظاهرة؛ Gilles Kejel: *The Prophet and Pharaoh*, London 1985; Emma-

nual Sivan: *Radical Islam*, New Haven and London 1985.

(٣٨) الصحوة، ص ٢٥ . وهذه مقالة في الكتاب ترجع إلى العام ١٩٨١ . لكن فؤاد زكريا اخذ بعد ذلك موقفاً أكثر سلبيةً من الثورة الإيرانية. وانظر نقد تجاهل السياسي عند فؤاد زكريا؛ رضوان السيد: الإسلام المعاصر، بيروت ١٩٨٦ ، ١٧٥ - ١٨١ .

العربي. فالمشكلة في فهم زكريا هنا ليس في أنه لا يأخذ هذه المظاهر مأخذًا جدياً بل في أنه يأخذها مأخذًا حرفيًا؛ فيوافق مؤقتاً على ذلك بالنسبة للإيرانيين، ولا يوافق بالنسبة للمصريين؛ دون أن يحاول فهم الأمر في سياقاته الشاملة.

هكذا، فإن الفهم السائد لدى زكريا لأفكار الإسلاميين وحركاتهم هو فهم ذاتيٌّ وحرفيٌّ وأيديولوجيٌّ. وهو يعتقد أنه بإثبات خطأ تلك الأفكار من الناحية العقلانية؛ يثبت خطأ الإسلاميين وفشلهم. وبالنسبة لشعار تطبيق الشريعة يعتقد زكريا أنه بإثبات أن لا نجح إلهياً هناك، وأن تطبيق الحدود لن يحل المشكلات؛ يعتقد أنه حل المشكلة، وسحب الريع من أشرعة الإسلاميين.

إنه لا يفهم الشعار المذكور على أنه جزءٌ من الصراع السياسي على طبيعة المجتمع وهوئيه؛ وبذلك يسلب عقلانيته ذاتها تأثيرها وإنقاذهما. ولا يعني هذا أنه لا يعرف السياقات الاجتماعية والسياسية لهذه الشعارات والرموز؛ بل إنه يذكرها ويرفضها حفاظاً على «الطابع الفكري» للنقاش والجدال^(٣٩). فهو يعتقد أن الجدل الفكري هو الكفيل بإحداث وعيٍ جديد نقدي، ولذلك يبقى في نطاقه، ويرى أن ذلك وحده هو مهمته كمفكرٍ. صحيحٌ أنه يقدم نصائح سياسية عملية لليسار في الصراع الدائر؛ لكنه يفعل ذلك نادراً، وبشكلٍ ثانوي^(٤٠).

(٣٩) الحقيقة والوهم، ص ١١٥.

(٤٠) فؤاد زكريا: «اليسار والتيار الإسلامي»؛ في جريدة الأهالي، ٢٩ أبريل ١٩٨٧.