منارات
manarat

رئيس مجلس الادارة رئيس التحرير
فخري كريم

ملحق ثقافي اسبوعي يصدر عن جريدة المدى

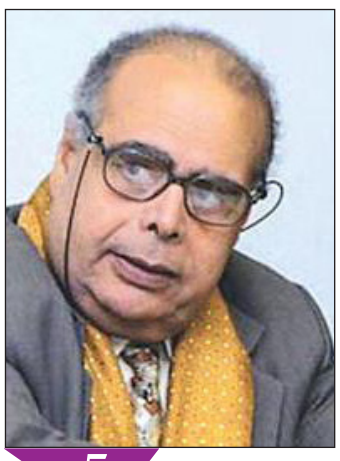
العدد (1843) السنة السابعة - السبت (10) تموز 2010

نصر حامد أبو زيد

رحيل مفكر شجاع

2

غياب نصر حامد أبو زيد: ولا عزاء للتفكير في زمن التكفير



5

نظرة في توافق الأفكار بالجدل المفتوح مابين قديمها وحديثها

6

ابو زيد في حوار مع محمود امين العالم

غياب نصر حامد أبو زيد:

ولا عزاء للتفكير في زمن التكفير

عن عمر يناهز السابعة والستين عاما توفي المفكر المصري نصر حامد ابو زيد الذي أصيب بمرض غامض منذ ثلاثة أسابيع تسبب في دخوله في غيبوبة أدت إلى وفاته.
نصر أبو زيد الذي هاجر من مصر في تسعينات القرن الماضي هربا من فتاوى التكفير وأحكام القضاء التي قضت بالتفريق بينه وبين زوجته بسبب أرائه لكنه أبى إلا أن يدفن وسط أهله في قرية قحافة بمحافظة الغربية.
أبو زيد كان قد أصيب بفيروس غامض قبل ثلاثة أسابيع نقل بسببه الى مستشفى الشيخ زايد التخصصي وفرضت زوجته الدكتورة ابتهال يونس حالة من السرية الشديدة على مرض زوجها

وكأنها ترغب في أن يقضي الأيام الباقية من حياته في هدوء بعد أن شهدت حياته الكثير من الصخب، لكن مقربين منه كشفوا لـ القبس ان سبب مرضه الأخير جاء نتيجة إصابته بالفيروس أثناء زيارته الأخيرة لاندونسيا، وأن الفيروس كان شديد الخطورة حيث فشلت كل المحاولات لمعالجته منه بعد أن دخل في غيبوبة حتى فارقت روحه جسده في الساعات الأولى من الصباح قبل ايام وتم نقل جثمانه إلى مسقط رأسه ودفنه هناك.

أبو زيد الذي أثار الكثير من الجدل بسبب آرائه، كانت آخر مواقفه الجدلية عندما تم منعه من دخول الكويت في ديسمبر الماضي ورجع غاضبا، معتبرا ان ما حدث له لا يليق بتاريخه الفكري، وأثار هذا الموقف موجة من التضامن معه أعادته من جديد الى صدارة المشهد الثقافي المصري والعربي.

ولد نصر أبو زيد في إحدى قرى طنطا بمحافظة الغربية في ١٠ يوليو ١٩٤٣، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة، في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستكمل دراسته الجامعية، لأن أسرته لم تكن لتستطيع أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام ١٩٦٠.

وحصل نصر على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٧٢ بتقدير ممتاز، ثم ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام ١٩٧٦ وأيضا بتقدير ممتاز، ثم دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام ١٩٧٩ بتقدير مرتبة الشرف الأولى.

مسيرته العلمية

عمل نصر حامد أبو زيد بعدد من الوظائف منها:

- فني لاسلكي بالهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية ١٩٦١ ـ ١٩٧٢.
- معيد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٧٢.
- مدرس مساعد بكلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٧٦.
- منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأميركية بالقاهرة ١٩٧٦-١٩٧٧.
- مدرس بكلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٨٢.
- أستاذ مساعد بكلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة بالخرطوم خلال الفترة من ١٩٨٣-١٩٨٧.
- أستاذ مساعد بكلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٨٧.
- منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأميركية ١٩٧٨-١٩٨٠.
- أستاذ بكلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٩٥.
- جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية من جامعة القاهرة ١٩٨٢.
- أستاذ زائر بجامعة أوساكا للغات الأجنبية باليابان ١٩٨٥ - ١٩٨٩.
- وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس ١٩٩٣.
- أستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا بدءا من أكتوبر ١٩٩٥.
- جائزة اتحاد الكتاب الأردني لحقوق الإنسان، ١٩٩٦.
- كرسي كليفرينغا Cleveringa للدراسات الإنسانية -كرسي في القانون والمسؤولية وحرية الرأي والعقيدة- بجامعة ليدن بدءا من سبتمبر ٢٠٠٠.
- ميدالية «حرية العبادة»، مؤسسة الي انور وتيودور روزفلت٢٠٠٢.
- كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام والهيومانيزم، جامعة الدراسات الهيومانية في أوترخت، هولندا ٢٠٠٢.
- وعندما قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ تكونت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة بينهم د.عبد الصبور شاهين الذي اتهم في تقريره د.نصر بـ «الكفر»، وحدثت القضية المعروفة التي انتهت بترك نصر الوطن إلى المنفى، منذ ١٩٩٥ بعد أن حصل على درجة أستاذ، بأسابيع.
- انضم إلى جبهة عبد الصبور شاهين كل من: الدكتور محمد بلتاجي والدكتور أحمد هيكل والدكتور إسماعيل سالم، وقاموا بتأليف الكتب للرد عليه حوت تكفيرا له.

من أهم أعماله

١. الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) وكانت رسالته للماجستير.
٢. فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي) وكانت رسالته للدكتوراه، في كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية.
٣. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن.
٤. اشكاليات القراءة وآليات التأويل (مجموعة دراساته المنشورة في مطبوعات متفرقة).
٥. نقد الخطاب الديني.
٦. المرأة في خطاب الأزمة (طبع بعد ذلك كجزء من دوائر الخوف).
٧. البوشيدو (ترجمة وتقديم نصر أبوزيد).
٨. الخلافة وسلطة الأمة نقله عن التركية عزيز سني بك(تقديم ودراسة نصر أبوزيد).
٩. النص السلطة الحقيقة(مجموعة دراسات ومقالات نشرت خلال السنوات السابقة).
١٠. دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة (يتضمن الكتاب السابق المرأة في خطاب الأزمة).
١١. الخطاب والتأويل(مجموعة دراسات تتضمن تقدمة كتاب الخلافة وسلطة الأمة)
١٢. التفكير في زمن التكفير (جمع وتحرير وتقديم نصر أبوزيد عن قضية التفريق بينه وبين زوجته وردود الفعل نحوها).
١٣. القول المفيد في قضية أبوزيد (تنسيق وتحرير نصر أبوزيد عن قضية التفريق بينه وبين زوجته).
١٤. هكذا تكلم ابن عربي (يعيد فيها الباحث مراجعة دراسته عن ابن عربي).
١٥. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية.

وعندما قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ تكونت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة بينهم د.عبد الصبور شاهين الذي اتهم في تقريره د.نصر بـ «الكفر»، وحدثت القضية المعروفة التي انتهت بترك نصر الوطن إلى المنفى، منذ ١٩٩٥ بعد أن حصل على درجة أستاذ، بأسابيع. وانضم إلى جبهة عبد الصبور شاهين كل من: الدكتور محمد بلتاجي والدكتور أحمد هيكل والدكتور إسماعيل سالم، وقاموا بتأليف الكتب للرد عليه حوت تكفيرا له.

في زمن التراجع الفكري والسياسي المتصاعد في المجتمعات العربية، وفي زمن يزحف فيه العقل الخرافي ويحتل منبر الاعلام والمنتديات الثقافية، يفتقد الفكر العربي واحدا من ابرز مفكريه التنويريين الذين كرّسوا حياتهم للدفاع عن العقلانية وحرية الفكر والاجتهاد. انه الكاتب المصري نصر حامد ابو زيد، الذي لقب بـ"الشهيد الحي". دفع ابو زيد ثمنا غاليا لدراساته حول النص الديني بسبب اعتماده منطقاً وتوجهاً مخالفين للتقليد السائد. اقيمت الدنيا عليه ولم تقعد حتى الان، وسخّر القضاء المصري نفسه في تلفيق التهم ضده بالردة والالحاد، فأصدر قرارا تعسفيا بتفريقه عن زوجته. وضع على لائحة المطلوب تصفيتهم جسديا بعدما افتى رجال دين ينتمون الى ازمان القرون الوسطى ومحاكم التفتيش بإهدار دمه.

غياب رائد العقل

د خالد عزيز جابر

سلطة العقل في مواجهة سلطة النص

تركّز قسم كبير من عمل نصر حامد أبو زيد على قراءة النص الديني من جميع جوانبه التاريخية واللغوية والأهداف الدينية التي سعى إليها، وكان سلاحه في مقاربة هذا النص اللجوء إلى العقل ليمكن عبره وحده فصل الأمور المتداخلة بين ما هو ديني وما هو دنيوي.

لذلك احتلت قراءته لمفاصل الخطاب الديني أولوية في مقاربة سائر المسائل التي يفرزها هذا النص على صعيدي النظرية والممارسة. يحدد أبو زيد في كتابه "نقد الخطاب الديني"، هذه المفاصل بأربعة. يتعلق الأول بمقولة "التوحيد بين الفكر الديني وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع" (ص١٤)، حيث يشير إلى إدراك مبكر لدى المسلمين أن "للنصوص الدينية مجالات فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية، ولا تتعلق بها فعالية النصوص" (ص٢٨).

سعى الخطاب الديني إلى التوحيد بطريقة آلية بين النص الديني وبين قراءاته وفهمه له. بهذا التوحيد لم يعد الخطاب الديني يقوم "بإلغاء المسافة المعرفية بين "الذات" و"الموضوع" فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ضمني بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص" (ص٢٨). تكمن خطورة هذه الوجهة في القراءة في كون الخطاب الديني المعاصر يتحوّل في اتجاه اعتبار نفسه "متحدّثا باسم الله"، بكل ما يعنيه ذلك من تسليط هذا الخطاب على الفكر والاجتهاد واستخدام العقل في تحكيمه سلطانا على صحّة هذه القضية أو تلك.

يتناول المفصل الثاني مسألة "تفسير الظواهر كلها بردّها جميعا إلى مبدأ علة أولى، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية والطبيعية" (ص١٤). تسود الخطاب الديني مقولة عن وجود إسلام واحد لا يبلغه إلا العلماء، تحوي هذه المقولة أبعادا خطيرة "تهدد المجتمع، وتكاد تشل فاعلية "العقل" في شؤون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الديني في توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الديني العادي، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التي لا تناقش. وإذا كانت كل العقائد تؤمن بأن العالم مدين في وجوده إلى علة أو مبدأ أول – هو الله في الإسلام– فإن الخطاب الديني – لا العقيدة – هو الذي يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بردّها جميعا إلى المبدأ الأول. وفي هذا الإحلال يتم تلقائيا نفي الإنسان، كما يتم إلغاء "القوانين" الطبيعية والاجتماعية ومصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني أو من سلطة العلماء" (ص٣٢).

ترتبت على هذه المقولة نتائج خطيرة لدى وضعها موضع التطبيق وخصوصاً منها نظرية "الحاكمية الإلهية" نقيضا لحاكمية البشر التي ازدهرت لدى الحركات الإسلامية في العالم العربي والآسيوي، خلال القرن الماضي، والتي عادت تتجدد بقوّة مع الإسلام الأصولي في شكله المتطرف وخصوصا في فكر تنظيم "القاعدة" وغيرها من الحركات الدينية السياسية المشابهة.

يقوم المفصل الثالث في الخطاب الديني على "الاعتماد على سلطة "السلف" أو "التراث"، وذلك بعد تحويل النصوص التراثية – وهي نصوص ثانوية – إلى أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل – في كثير من الأحوال– عن النصوص الأصلية" (ص١٤). يحوّل الخطاب الديني أقوال السلف واجتهاداتهم نصوصاً مقدسة يصعب فيها الاجتهاد، بل أن الأسوأ يكون عندما يوحّد الخطاب بين "اجتهاداته" نفسه وبين الدين.

يشير أبو زيد إلى تاريخ تبلور الخطاب الديني في محدداته الرئيسية فيعيده إلى الأمويين– لا الخوارج– الذين طرحوا "مفهوم "الحاكمية" بكل ما يشتمل عليه من دعوى فاعلية النصوص في مجال الخصومة السياسية وخلافات المصالح، وذلك حين استجاب معاوية نصيحة ابن العاص وأمر رجاله برفع المصاحف على أسنّة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى كتاب الله" (ص٣٨). وهو أسلوب ظل الحاكم المفتقر إلى الشرعية يلجأ إليه في كل التاريخ العربي والإسلامي حتى الزمن الراهن.

الأخطر في الخطاب الديني الموروث من الزمن الأموي والمستمر في جوهر طرحه، هو اعتماد مقولة "الجبر" التي تعيد كل ما يحدث في العالم، بما فيها أفعال الإنسان، إلى قدرة الله وسلطته الشاملة، ليتحول هذا المبدأ قانوناً عاماً مع تطور الفقه الإسلامي وخصوصا على يد الأشعري الذي أوصلت أطروحاته إلى إهدار قانون "السببية".

في المقابل يتجاهل الخطاب الديني جانبا أساسيا من التراث، هو المتعلق بعلم الكلام وما قدمه على صعيد قراءة النص الديني والجدال حوله، وخصوصاً ما قالت به المعتزلة وأقطابها من تفسير تطرقوا فيه إلى الجوانب الدينية وغير الدينية استنادا إلى المنطق القائم على العقل. لم يكتف الخطاب الديني بتجاهل التيارات العقلانية في التراث بل عمد إلى تسليط الهجوم عليها ونبذها وتصنيفها في إطار الهرطقة والزندقة، مقابل إضفاء القدسية على نصوصه، وهي أمور ترتبت عليها نتائج خطيرة في إعطاء المشروعية لاضطهاد أصحاب النزعات العقلانية في التراث العربي والإسلامي.

يتناول المفصل الرابع في الخطاب الديني قضية "اليقين الذهني والحسم الفكري "القطعي"، ورفض كل خلاف فكري، إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول" (ص١٤). لا يتحمل الخطاب الديني الخلافات الجذرية انطلاقا من كونه "متشبّعا" بعقيدة امتلاكه الحقيقة المطلقة واستيلائه على كل التفسيرات الخاصة بالدين والحياة. "يصر الخطاب الديني على أنه جهة الاختصاص الوحيدة، فلا قيمة لأيّ بيان أو حكم ما لم يكن مستندا إلى المفاهيم الإسلامية الأصلية، وإلى النصوص والقواعد الشرعية" (ص٤٤). يترتب على هذا الإلزام إعطاء مشروعية لما تقوم به حركات التطرف الإسلامي من تشدد وقمع، خصوصا على مستوى السلوك الحياتي، حيث يرى المتطرف أن أعماله يسندها النص الديني وفتاوى العلماء، مما يعطيه "شحنة إيمانية" يرى بموجبها أنه ينفذ أوامر الله ورسوله.

أمّا المفصل الخامس فهو المتصل بـ"إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل، يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة، وعصر الخلافة التركية العثمانية" (ص١٤). تتجلى هذه الآلية في مجمل الخطاب الديني ومعه منطلقاته الأساسية.

فالتوحيد بين الفكر والدين يوصل مباشرة إلى التوحيد بين الإنساني والإلهي، ويدفع بالخطاب الديني إلى إهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص، وصولا إلى إدعاء القدرة على معرفة القصد الإلهي.

يشير أبو زيد إلى هذه المسألة بالقول: "يبدو إهدار البعد التاريخي في تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراض إمكان صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر. ويكون الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، واعتماد نصوصهم بوصفها تتمتع بقداسة النصوص الأولية، تكثيفا لآلية إهدار البعد التاريخي، وكلتا الآليتين تساهم في تعميق اغتراب الإنسان والتستر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطاب الديني. من هذه الزاوية نلمح التفاعل بين هذه الآلية وبين الآلية الثانية: "رد الظواهر إلى مبدأ واحد"، وخصوصاً في ما يرتبط بتفسير الظواهر الاجتماعية. إن رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية – بل وكل أزمات البشرية– إلى "البعد عن منهج الله"، هو في الحقيقة عجز عن التعامل مع الحقائق التاريخية، وإلقاؤها في دائرة المطلق والغيبي. النتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج، تأبيد الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه، والوقوف جنبا إلى جنب مع التخلف ضد قوى التقدم، تناقضا مع ظاهر الخطاب الذي يبدو ساعيا للإصلاح والتغيير، ومناديا بالتقدم والتطوير" (ص٥٣).

يحكم قراءته للنص بالقول في كتابه "نقد الخطاب الديني": "ليس الفكر الديني بمعزل عن القوانين التي تحكم حركة الفكر البشري عموما، ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه-الدين- قداسته وإطلاقه. ولا بد هنا من التمييز والفصل بين "الدين"، والفكر الديني، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيا، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضا أن تختلف من بيئة - واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد - إلى بيئة في إطار بعينه

التجديد في قراءة النص الديني

كان أبرز ما قدّمه أبو زيد من جديد، وأثار عليه نقمة المؤسسة الدينية، الدراسات المتعلقة بالنص الديني وخصوصا منها قراءة القرآن وكيفية فهمه، بما يناقض المفهوم التقليدي السائد. اعتبر أبو زيد أن الفكر البشري بما فيه الفكر الديني إنما هو إنتاج مجمل الظروف التاريخية المتضمنة جملة عوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية لعصر محدد وفي مرحلة تاريخية محددة أيضا.

يشير المفكر إلى هذا المدخل المنهجي الذي يحكم قراءته للنص بالقول في كتابه "نقد الخطاب الديني": "ليس الفكر الديني بمعزل عن القوانين التي تحكم حركة الفكر البشري عموما، ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه–الدين– قداسته وإطلاقه. ولا بد هنا من التمييز والفصل بين "الدين"، والفكر الديني، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعي أيضا أن تختلف من بيئة – واقع اجتماعي تاريخي جغرافي عرقي محدد – إلى بيئة في إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بالقدر نفسه من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة" (ص١٨٥).

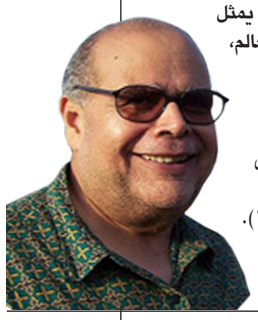
يوضح أبو زيد منطق أطروحته مفسراً منهجه بأن "الوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديما وحديثا، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال دراسة النصوص" (ص١٨٩). لذا تبدو مشكلة الفكر الديني عائدة إلى كونه ينطلق من تصورات عقائدية ومذهبية عن الإله وطبيعته مقارنة بالطبيعة الإنسانية، فيذهب هذا الفكر إلى معالجة هذه النصوص الدينية وقراءتها، "جاعلا إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد"، مما يعني فرض التفسير الإنساني التاريخي من الخارج، وهو تفسير يسعى الفكر الديني الى "أن يلبسه لباسا ميتافيزيقيا ليضفي عليه طابع الأبدية والسرمدية في آن واحد" (ص١٩٠).

انطلاقا من هذه المقدمات، تقوم الأطروحة المركزية لأبو زيد على اعتبار النصوص الدينية "ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية"، أي أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة و"تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي" (ص١٩٣). يذهب أبو زيد إلى أن الأصل الإلهي لا يحجب إمكان البحث فيها، بل يفرض ضرورة درسها وتحليلها، وأن هذا الدرس لا يتطلب منهجيات خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية.

"إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة. هكذا تتحول النصوص الدينية نصوصاً مستغلقة على فهم الإنسان العادي – مقصد الوحي وغايته– وتصبح شفرة إلهية لا تحلّها إلا قوة إلهية خاصة. وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدينية صفات "الرسالة" و"البلاغ" و"الهداية" و"النور"... وإذا كنّا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها. وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي التراثي وما يطرحه من حدوث النص وخلقه ليس استنادا تأسيسيا، بمعنى أن الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظل موقفا تراثيا لا يؤسس – وحده – وعينا العلمي بطبيعة النصوص الدينية" (ص١٩٧–١٩٨).

من هنا يمكن القول إنه إذا ما اعتبرنا النصوص الدينية نصوصا بشرية بحكم انتمائها إلى ثقافة ولغة في مرحلة تاريخية معينة، يصبح من لزوم الأمر أن "تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التأويل والتفسير، وتدخل في مرجعية التفسير والتأويل كل علوم القرآن، وهي علوم نقلية تتضمن كثيراً من الحقائق المرتبطة بالنصوص، بعد إخضاعها لأدوات الفحص والتوثيق النقدية" (ص١٩٨).

استتباعا لهذه المسألة، يمكن النظر إلى خطورة الأفكار الراسخة التي تعتبر أن النص الديني التأسيسي، أي القرآن، هو نص أزلي وأبدي، وهو صفة من صفات الذات الإلهية. ولكون الذات الإلهية تتمتع بالأزلية، يصبح كل ما يصدر عنها يحمل الصفات ذاتها، وبذلك يصبح القول بأن القرآن الصادر عنها مخلوق، إنما يقع في باب الكفر بهذه الذات. يشير أبو زيد في كتابه "النص، السلطة، الحقيقة" إلى هذه القضية "الخطيرة" بالقول: "والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن – هل هو قديم أم محدث – مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين. وقد ذهب المعتزلة مثلا إلى أن القرآن محدث مخلوق لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة. القرآن كلام الله والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال "صفات الأفعال" الإلهية ولا ينتمي إلى مجال "صفات الذات"، والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله والعالم، في حين أن مجال "صفات الذات" يمثل منطقة التفرد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، أي بصرف النظر عن العالم، أي قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم" (ص٦٨).



نصر حامد ابو زيد وابن عربي

نظرة في توافق الأفكار بالجدل المفتوح مابين قديمها وحديثها

(لم أزل أبكي حتى ضحكت، ولم أزل أضحك حتى صرت لا أضحك، ولا أبكي- أبو يزيد البسطامي)

يحتدمُ جدل الفكر العربي في كل لحظة ما بين أصول قديمه المشرق، وأصول حاضره المعتم، ويحدث أن يصل كل منهما إلى مفترق طرق، فذلك الزمن قد خطت فيه أغلب الأفكار التنويرية إلى أمام، وقد خطت أغلب أفكار اليوم إلى الوراء، وثمة جدل عقيم، سوف تخلفه المقارنة، وكأن الأمس العربي برغم محدودية عصره.. في التقنية الحضارية، قد كان أكثر حضارة ورُقياً، وأكثر انفتاحا بحضارته الفكرية على العالم الحاضر فيه، إذ كان الفكر جدليا رائقا، ومفتوحا، ولم يك يقيم الحدّ بالقطيعة مع التمرد، بل يقيم الدليل،

محمد الأحمد

ويجادل الفكرة بالفكرة الأبهى، محاججاً بالدليل والقرينة، حتى بقيت الإضاءة خالدة متحدية الطمس، والنكران. وغالبا ما تفرض المصالح مطالحا والمطالح مصالحاً تغير المعاني إلى الاتجاه الذي تريده، حيث دُعمَتْ الفرق بألف قضية، ونشرت المِلَلْ، والنِحَلْ بألف سبيل، وما عادت الخطَابات قائمَة لذاتها، حيث يؤرقها الاختلاف بالسيف وبقية السبل، فكلما جاءت فكرة، حتى جاءت معها الفكرة الأخرى، النقيض، وصار منهما الأثر بعد العين، (يجب أولا قبول غربة عقلية لا مناص منها للوصول إلى طراز محدد كل التحديد تاريخيا من الإدراك والتمثل والتفكير، ولابد ثانيا من ألفة ينهض بها المرء للطرائق والإشكاليات التي مازلنا نشعر بخصبها- محمد أركون). ولان (محيي الدين بن عربي) نقطة التقاء بين التراث العالمي والتراث الإسلامي، وهذه فاصلة، يمكن النظر عبرها لتراث عربي بوصفه تواصلاً حياً خلاقاً مع التراث العالمي الذي كان معروفاً ومتداولاً في عصره، سواء كان تراثاً دينياً، مسيحياً أو يهودياً، أو كان تراثا فلسفيا فكرياً، وإصرار العصر على استخدام مصطلحات متنوعة للدلالة على مفهوم واحد، واستيعابه للتراث السابق، أو تأثيره في النهج الفكري التالي له، قد لا يحتاج إلى استدلال، وصار الثابت متحولا؛ من بعد أن تعددت المناهج السياسية إلى حدّ لا حساب له، بعدد تعدد المصالح وصار الجزء يطغي على الأصل، بوقف ما يراد منه، وتغيرت الملامح بألف قناع، وقد تصدى في الأزمان اجمعها من المتجَادلين لبعضهم، فأضاعوا ما أضاعوه، وبقيت الأسباب هي الأسباب، (تلحق الأباعد بالأداني وتلحم الأسافل بالأعالي)، وقد كانت مهام كثيرة تتطلب القيام بها من لدن مفكرينا الجادين في البحث، لأجل استحداث القناعة التامة بان الفكر الإسلامي قد كان ولم يزل منيرا، وان رجاله الحق قد تركوا رؤية عميقة في فهم النصوص بحياد عام، وقد كتب (نصر حامد أبو زيد)، الموسوم بـ(هكذا تكلم بن عربي) محاولة جريئة غير مسبوقة لنقد مشروع نقد العقل الإسلامي، والوقوف عند ابرز شيوخ التصوف، من خلل آليات علمية اعتمدها النقد العقلاني، وتأتي أهميتها من أنها تغور بعمق الفكر وليس من خارجه، فالمؤلف وفي إطار تحليله معتمدا على عمق ثقافة إسلامية، لا يأخذها إلا الجد وتشير إلى أن أقصر الطرق الكاشفة عن معرفة عصرية، وقد تركت بجرأة عالية إشاراتها البارزة في العقل الإسلامي المعطاء للمعرفة، والرافض للتحجيم. فيشير إلى أهمية تناول شخصية (بن عربي) بالتحليل الدقيق، والإضاءة على واحد من الذين تميزوا بين علامتين؛ هما استيعاب النص الجلي الضخم للفكر النقدي من ناحية، والإلمام بتاريخ الفكر العالمي، وتشعباته، ومدارسه من ناحية أخرى، فضلا عن أنه يندرج ضمن مرحلة معينة من مراحل ومناهج الفكر العربي الإسلامي المعاصر، موضحا الأسس العرفانية والبيانية المكونة لوحدات هذا الفكر، فالمفكر(نصر حامد أبو زيد) يعطينا دلالات معرفية مثيرة أساسها التفسير بأسبابه، ومقتضياته وينبغي علينا أن نذكر بأنه كمفكر عربي معاصر، طاردته المحاكم بسبب خروجه على الخط المقرر من قبل فقهاء عصره، وصار مقيما في هولندا (تولد عام ١٩٤٣م وحاصل على دكتوراه دراسات إسلامية من القاهرة ١٩٧٢م)، وقد عرج متوقفا عند (محيي الدين بن عربي) بأكثر من كتاب، وأكثر من مقام ومقال، والرجل لم يكن متصوفا كبيرا، فحسب، وإنما كان عالما مقتدرا بين علماء عصره، وقد ترك بصمات دلالية على نهج تفكيره، فكان فيلسوفا أيضا، إذ أنتج أفكارا حاجج بها كل المفكرين الذين جايلوه، وبقيت تتلامض كالدر المكنون في أبيات الشعر الصوفية التي بقيت خالدة، إضافة إلى فتوحاته النصية الرائعة في كتابه العبقري (الفتوحات المكية)، الذي دل على أن (ابن عربي) عالم لغوي لا يمارى، ذهب إلى مقاصده بخط مستقيم، ومعانيه لم تكن تحوي على ازدواج في المعنى، إذ كان مؤمنا بعمق لما كان يتحمل وزره، (في فترات القلق والتوتر يكون التكفير هو السلاح، وفي فترات الانفتاح لا يوجد تكفير، كل الخطابات متاحة، ومتميزة بالتفاعل فيما بينها، والتيارات الظلامية هذا التعبير لا أحبذ أن استعمله، لأنه سيرد فيما بعد ليقول لي بالتيارات المنحرفة عن العقيدة، يعني هناك تبادل تهم، السلطة هي تخلقه، وكذلك السلطة تكفر، ومشكلتنا في المجتمعات العربية لا نستمع الى الرأي الآخر ولا نتسع له، وكل فرد في الجماعة يعتبر نفسه مالكا للحقيقة وبالتالي نحن نختلف حول المعاني ولا نختلف حول الحقيقة، لا نختلف حول وجود الله وحتى لو اختلفنا حول وجود الله فهو اختلاف بالمعنى، إن الاختلاف هو أمر طبيعي، وهو ليس جريمة، إن هذا قدرنا الإنساني أن نختلف حول المعنى)، فزمن طويل قد مضى على تلك الحقبة، بعد أن غيّرَ الكارهون اغلب الوثائق مضفين اليها نقاط الشقاق والنفاق، وعلامات فارقة من الحقد، متناسين بان الرجل المفكر سيكون بما ترك من نصوص وشروح سوف تبقى مرآة عصره، كذلك صورته لم تكن تتزعزع لأنه، آنذاك، قد جايل مفكرين قد حايثوه، وعايشوه، ويتطبعوا منه أو تطبع منهم، فبقوا هم من يحمل صورته التي تتحدى الطمس، وتقف بمثل ما كانت تأخذ دورها الطبيعي في جدلية التاريخ، والمنطق، فقد ولد (بن عربي) في الأندلس، (موريسيا) عام ١١٦٥م، وتلقى تعلّمه في (إشبيلية) مع من كانوا يحيطون به، ثم مؤخرا استقر بمصر، ومات في دمشق. درس كل العلوم الكلاسيكية للإسلام من لغة وعروض ونحو وصرف وفقه إسلامي وأدب وتاريخ، الخ. منطلقا بعدئذ نحو كبريات المدن الأندلسية المغاربية بحثا عن العلم أو تكملة له. ترك (المغرب) عام ١٢٠١م، متجاوزا الخامسة والثلاثين، (لعل هذه المحنة كان لها تأثير في قرار ابن عربي مغادرة المغرب كله إلى المشرق)، ومن بعد اخذ بالمغاربة والأندلسيين ليجهر علنا بوجهه الصوفي الباطني، ومهاجرا، ليجد في المشرق علوما تتوافق مع تفكيره وتوجهاته الروحية والعلمية، حطّ بـ(مصر) طويلا، ثم (سوريا)، (العراق) ف(تركيا) ولاقى الكثير من الأمراء الذين شملوه بعطاياهم وبحمايتهم لأنهم قد أعجبوا به، وبعلمه

درس كل العلوم الكلاسيكية للإسلام من لغة وعروض ونحو وصرف وفقه إسلامي وأدب وتاريخ، الخ. منطلقا بعدئذ نحو كبريات المدن الأندلسية المغاربية بحثا عن العلم أو تكملة له. ترك (المغرب) عام ١٢٠١م، متجاوزا الخامسة والثلاثين، (لعل هذه المحنة كان لها تأثير في قرار ابن عربي مغادرة المغرب كله إلى المشرق)، ومن بعد اخذ بالمغاربة والأندلسيين ليجهر علنا بوجهه الصوفي الباطني، ومهاجرا

الغزير، وفهمه العميق للإسلام الحنيف، خاصة، أمراء السلاجقة، فلم يبخلوا عليه بالغالي والنفيس. وفي عام ١٢٢٥م غادر من (تركيا) عائدا إلى (دمشق) لكي يستقر فيها، ويعيش حتى مات عام ١٢٤٠م، أي بعد خمسة عشر عاما، وكان قد في الخامسة والسبعين أو ناهزها.. مستوعبا الفكر العربي في مرحلتيه السابقتين: العصر الذهبي والانتشار اللتين استمرتا على امتداد قرون انشغل خلالها المفكرون، آنذاك، بتحليل المجتمع في أبعاده التنظيمية وتجلياته الأدبية وبناه المختلفة بالنظر إلى المبادئ والقوانين التي ولدتها، وإزاء اتساع النصوص التي اطلع عليها وكيفية تدرج البنية المعرفية ضمن بنية أشمل هي بنية العقل الديني ساعيا لتوحيد الوعي الديني، وعهد كعالم يتعامل مع المفاهيم والمناهج غربية المنشأ والأصل متعمقا بسياقها المعرفي والحضاري، وكان يطبقها على مجال مغاير تماما لمجال انبثاقها، فالمناهج الفكرية الغربية هي مناهج منقولة غير مأصولة. بهذا المعنى يعد (ابن عربي) ممثلا للتيار الآخر من الفكر الأندلسي والعربي الإسلامي في مجمله. كان يمثل التجربة الروحية والصوفية الكبرى في تاريخ الإسلام، في حين أن (ابن رشد) كان يمثل التيار العقلاني المحض. (ولهذا السبب قال له ذات يوم، أولا: نعم، ثم أردف قائلا: لا! (بنعم) كان يقصد أنه متفق معه على أهمية العقل وضرورة استخدامه، و(بلا) كان يقصد أن العقل وحده لا يكفي للوصول إلى الحقيقة الإلهية وإنما ينبغي أن نفتحه أيضا على الخيال والإلهام والتجربة الروحانية العميقة). وكانت هذه النقطة الحاسمة التي جعلت (ابن رشد) بعيدا عن المثيولوجيا لتقاربه مع فلسفة (أرسطو) الواقعية والمادية، (بوسع المرء أن يطرح منظومة إن الإنتاج والتأويل المستمرين للثقافة الغربية نفسها قد افترضا الافتراض ذاته بالضبط إلى زمن موغل في القرن العشرين، حتى حين كانت المقاومة السياسية لقوة الغرب تتصاعد في العالم الهامشي الاطرافي، وبسبب من ذلك، وبسبب مما أدى اليه يغدو ممكنا الآن أن نعيد تأويل سجل محفوظات الثقافة الغربية كما لو كان مشروخا جغرافيا بالفالق الجغرافي المنشط، وان نقوم بنمط مختلف من القراءة والتأويل- ادوارد سعيد)، وكان (ابن عربي) على يقين بأن فلسفة (ابن رشد) قد وصلت إلى الجهة الأخرى المضادة.. في وقت كان الفكر العربي الإسلامي بحاجة إلى تأسيس تتواشج فيه الروح بالمادة، وإلا سوف يلغى ويحارب كما لغي (ابن رشد) وهذا التأسيس رائده وزعيمه (محيي الدين بن عربي)، وعلى هذا النحو اشتهرت كتبه (الفتوحات المكية)، و(النصوص والحكم)، و(ترجمان الأشواق)، وغيرها من روائعه، فعقيدة (ابن عربي) تتداخل فيها: عدة أساسيات دينية، فلسفية، وصوفية، تعتمد على نظرية وحدة الوجود. (وهي نظرية تقول ان الكون كله يصدر عن الله كما تصدر الجزئيات عن الكليات)، و(المعتزلة هي فرق أسلاميه أسسها (واصل بن عطاء الغزال) وأنضم اليه (عمرو بن عبيد) في أوائل القرن الثاني الهجري ثم انتشرت وتشعبت إلى الكثير من الفرق كالنظامية، والمردارية، والخابطية، والبشرية، والهشامية، والثمامية... إلخ، ومن أهم أفكارهم: نفي صفات الخالق (عزوجل) معتقدين بأنه لا جوهر، ولا عرض، ولا طول، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا بذي حرارة، ولا برودة، كذلك نفي العلم والقدرة، ونفوا أن يكون الله تعالى خالقا لأفعال عبادة، كذلك دعت ما بعد الحداثة الى إلغاء الازدواجية وأثينية المنهج الاستدلالي، كازدواجية الذات والأعراض، والمبدأ والأثر، وعدم التفريق بين الحابل والنابل، وهذا ما رفضه (أبن عربي) مع (ابن رشد)، وكذلك يرى؛ أن كل (الأديان السابقة على الإسلام لم تكن إلا مسارا طويلا للوصول اليه، وبالتالي فقد أرهصت به ومهدت له الطريق. ينتج عن ذلك أن الإسلام هو الدين الكوني الذي يشتمل على جميع الأديان، وأن محمداً (ص) هو خاتم الأنبياء والمرسلين)، وقد تنادى بأسس التسامح في الدين الإسلامي لأنه اعتبر أن (جميع الأديان تؤكد على حقيقة واحدة هي الحقيقة التي جاء بها الإسلام. وبالتالي فلماذا نكرهها أو نحتقر أتباعها؟ لماذا لا يتسع قلبنا لجميع مخلوقات الله؟) ويؤكد المؤلف (للأسف فإن المتعصبين لم يفهموه ولم يدركوا أبعاد هذا التفكير الكوني الواسع الذي يشنه، ولذلك فقد انتقدوه بشدة، بل وكفروه، وهنا تكمن مشكلة الفلاسفة والمفكرين الأحرار في الإسلام، فالعامة لا تستطيع فهمهم والفقهاء الصغار يكرهونهم نظرا لاتساع أفقهم العلمي والعقلي الذي يتجاوز مداركهم، وبالتالي فإنهم يتعرضون للمحاربة العنيفة باستمرار)، قائلا بما معناه؛ (ينبغي العلم بأن الفلسفة العربية الإسلامية لم تمت مع ابن رشد، وإنما استمرت في الوجود من خلال (ابن عربي)، و(السهروردي) في المشرق، والحيوية الفكرية في الأندلس ماتت بسبب الفهم المنغلق، والحرفي الأعمى للعقيدة بسبب نسيان جوهر الدين، والتركيز على القوالب الخارجية القسرية والطقوس الشكلانية الجافة، ولهذا السبب ماتت الفلسفة بعد أن ازدهرت لعدة قرون في الأندلس والمغرب الكبير)، (وقد تحدث ابن عربي عن اللقاء الوحيد الذي جمعه بابن رشد الذي كان قد بلغ أوج مجده في نهاية عمره، هذا في حين أن ابن عربي كان لا يزال في أول شبابه. وقال بما معناه: لقد زرت أبا الوليد ابن رشد في بيته بقرطبة بناءً على رغبته في رؤيتي والاستماع الىّ)، (وما إن دخلت البيت حتى نهض ابن رشد من مجلسه وأقبل عليّ بكل ترحاب وعززني وكرمني بل وقبّلني. ثم أجلسني إلى جانبه لكي يتحدث معي ويرى ما أملكه من علم، ثم قال لي: نعم، (أي نحن متفقان)، فقلت له: نعم... وعندئذ شعر بالارتياح وبدا الانشراح على وجهه واعتقد أني من تلامذته وأتفق معه في كل شيء)، (حكي الشيخ الأكبر أبن عربي فقال: دخلت يوماً بقرطبةَ على قاضيها أبى الوليد بن رشد ، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علىَّ في خلوتي، فكان يُظهر التعجُّبَ مما سمع. فبعثني والدي اليه في حاجة، قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنّه كان من أصدقائه، وأنا (آنذاك) صبيٌّ ما بقل وجهي ولا طرَّ شاربي. فعندما دخلت عليه، قام من مكانه إليّ محبَّةً وإعظاماً، فعانقني وقال لي: نعم، قلت له: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم استشعرتُ بما أفرحه، فقلت: لا، فانقبض، وتغير لونه وشك فيما عنده. وقال لي: كيف وجدتم الأمرَ في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت: نعم ولا، وبين نعم ولا تطيرُ الأرواحُ من موادِّها والأعناق من أجسادها، فاصفرَّ لونه، وقد قال الشيخ الأكبر؛ الخلاف حق حيث كان)، وفي رواية أخرى (وكان قد سمع بالإلهام الذي حباني الله به في عزلتي الروحية. وقد أبدى دهشته مما سمعه عني، ولهذا السبب فإن والدي الذي كان صديقه الحميم أرسلني اليه في أحد الأيام لكي يراني ويعرف من أنا بالضبط. ولذلك استدركت قائلا: لا، فاغتمّ وبان الحزن على وجهه وتغير، وبدا وكأنه يشك في تفكيره، والعقيدة الفلسفية التي توصل اليها، وعندئذ سألني: ما هو الحل الذي توصلت اليه عن طريق الإشراق والإلهام الرباني؟ وهل هو متوافق مع ما نتوصل اليه نحن عن طريق الفلسفة أو الفكر البرهاني؟ فأجبته: نعم، ولا، وذلك لأنه بين النعم والـ لا، فإن الروح تنطلق حرة خارج مشروطية المادة والأعناق تنفصل عن أجسادها، وعندئذ اصفرّ وجه (ابن رشد) ورأيته يرتجف وهو يتمتم قائلا: لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، والواقع أنه فهم مقصدي العميق وما أشير اليه وعرف أنه يتجاوز فلسفته العقلانية المنطقية أو يفترق عنها بعد أن يهضمها ويستوعبها)، ومقارنة ما بين تاريخ ميلاد (بن عربي وبن رشد) نستنتج بأنه يصغر (ابن رشد) بأربعين سنة أي قد كان أحد تلامذته الذين استفادوا من علمه وعقلانيته البرهانية، وفلسفته ومن الذين خرجوا عليه تجاوزا إلى الفكر الصوفي، كون منهج الإسلاميات التطبيقية هو الوجه الآخر المشرق، (ثم رجعت إلى صاحبي وهو ينظرني بباب المسجد، فتحدثت معه ساعة، وقلت له: من هذا الرجل الذي صلى في الهواء؟ وما ذكرت له ما اتفق لي معه قبل ذلك، فقال لي: هذا الخضر)، ومن ناحية ثانية يشير (نصر حامد أبو زيد) إلى خطورة المنهجية التعددية التي اعتمدها وأنها قد تكون محفوفة بالمزالق اذ قد تنتهي بالباحث إلى التناقض لأنه يجمع بين فلسفات مختلفة اختلافا بنيويا وأصوليا، ومن ذلك ما يشير اليه من وقوع (المؤلف) في هذا النوع من الخطأ عندما جمع بين افكار (فوكو وهابرماس)، بعقلانية منفتحة ومتعددة وفهم متقدم للإنسان، مؤلفاته الأخرى: (النص السلطة والحقيقة)، (مفهوم النص)، (فلسفة التأويل)، (نقد الخطاب الديني)، لم نجده إلا عند المتأخرين من رواد ما بعد الحداثة مثل (فوكو)،(دريدا)، (محمد أركون)، ومن الجدير بذكره؛ في عام ١٩٩٥ قضت محكمة استئناف القاهرة باعتبار (نصر حامد أبو زيد) مرتدا عن الإسلام والتفريق بينه وبين زوجته السيدة (ابتهال يونس) وذلك لأنه لا يجوز لها كمسلمة الزواج من كافر حيث اعتبرت هيئة المحكمة كتابات المذكور أهانه للعقيدة الإسلامية. (إن اله العولمة قادر على إعادة إنتاج نفسه في أشكال وصيغ وملامح لا تخلو من جاذبية- أبو زيد)، و(هاجت الأرض من شرقها إلى غربها وانتفضت كل الهيئات والمنظمات العالمية والعربية والمصرية المعنية والغير معنية وكل القيادات العلمانية الليبرالية، والاشتراكية مع كل القوى التقدمية التعبوية الراديكالية ذات الرؤى المشتركة نحو هدف نهوضي توحدي ثابت ضد كل قوى الشر التي تريد أن تعود بهذا الوطن إلى عصور الجاهلية وأطروحاتها المظلمة)، وفي آب لعام ١٩٩٦ أيدت محكمة النقض بالقاهرة الحكم السابق الصادر من محكمة الاستئناف، وأصبح الحكم لا رجعة فيه، (الرجل ينكر الوجود العيني للملائكة والجن والشياطين والسحر والحسد ويعتبرها مجرد ألفاظ مرتبطة بواقع ثقافي معين (خرافات وأساطير)، واعتبروه كـ(ابن رشد) يدعو إلى اعتبار القرآن الكريم نصاً تاريخيا وينبغي فهم نصوصه في إطارها التاريخي والاجتماعي واتهموه بأنه يدعو الدولة إلى إصدار قوانين تمنع تعدد الزوجات، ويطالب بالمساواة بين الرجل والمرأة في الطلاق وفي الميراث، (يطالب باعتبار شهادة الرجل تساوي شهادة المرأة)، فالرجل يقرأ فلسفة (ابن عربي) في جوانبها الوجودية والمعرفية، وفق مفاهيم جدلية بماهية النص الديني، ودوره المعرفي، وله تمكن العارف في مفهوم اللغة بمستوياتها المتعددة كوسيط يتجلى عبره النص، كذلك (ابن رشد)، (ابن عربي) قد كانا من المناصرين للمرأة، وقالا ما قاله (أبو زيد) بين ظاهر الوجود وباطنه، (ويرى ضرورة النفاذ من الظاهر الحسي المتعين إلى الباطن الروحي العميق في رحلة تأويلية لا يقوم بها إلا الإنسان لأنه الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود وحقائق الألوهة في الوقت نفسه)، فالعلاقة علاقة توافق، وتواصل الأفكار بالجدل المفتوح مابين قديمها وحديثها، تستوجب القراءة المتأنية وإعادتها على مدى أيامنا القادمة.

اعتبروه كـ(ابن رشد) يدعو إلى اعتبار القرآن الكريم نصاً تاريخيا وينبغي فهم نصوصه في إطارها التاريخي والاجتماعي واتهموه بأنه يدعو الدولة إلى إصدار قوانين تمنع تعدد الزوجات، ويطالب بالمساواة بين الرجل والمرأة في الطلاق وفي الميراث، (يطالب باعتبار شهادة الرجل تساوي شهادة المرأة)، فالرجل يقرأ فلسفة (ابن عربي) في جوانبها الوجودية والمعرفية، وفق مفاهيم جدلية بماهية النص الديني، ودوره المعرفي، وله تمكن العارف في مفهوم اللغة بمستوياتها المتعددة كوسيط يتجلى عبره النص

ابو زيد
في حوار مع محمود امين العالم

غني عن التعريف، له من اسمه "العالم" النصيب الأوفى، يتعانق في ممارساته الفكرية والإبداعية "النظر" و"العمل"، دون أن ينتمي إلى مفكري "البرج العاجي"، ولا إلى "نفعية" رجل السياسة، قادر دائما على ممارسة "النقد الذاتي" على المستويين النظري والعملي، ولعل هذا هو الذي مكّن له سبيل الحماية من التقهقر عما يؤمن به، فلم يرتحل من "اليسار" إلى "أقصى اليمين" كما حدث لبعض أقرانه، ولم يدخل في سلسلة "التنازلات" اندماجا في "الأمر الواقع" كما حدث ويحدث للكثيرين.

إنه مفكر صهرته التجارب، وعلمته الحياة أن الفكر إن لم يكن متجذرا في أرض الواقع جنح إلى اليوتوبيا، وإن استغرقه الواقع المباشر اليومي والمتجزىء صار "أيديولوجيا".

هذه الحياة الثرية التي تمتد من الجامعة إلى المعتقل، ومن رئاسة مجلس إدارة أكثر من مؤسسة صحفية وثقافية "دار الكاتب العربي، ومؤسسة المسرح والموسيقى، وأخبار اليوم" إلى المعتقل مرة أخرى. هاجر من الوطن حيث عمل في إنجلترا في كلية القديس أنطون، ثم رحل إلى باريس حيث عمل مدرساً، فأستاذا مساعدا بجامعة باريس، وهناك قام بإصدار مجلة شهرية باسم " اليسار العربي " ثم عاد إلى مصر عام ١٩٨٤. يشرف على إصدار "قضايا فكرية" كتاب غير دوري، وقد أصدر منه أربعة عشر عددا، وما زال يواصل كتاباته النقدية والفكرية والسياسية. رحلة مع الحياة والفكر جاوزت السبعين عاما جديرة بأن تثمر عطاء مترامي الأطراف في مجالات عدة كانت محور هذا الحوار الذي نقدمه اليوم لقارىء العربي، وقد أداره أستاذ الأدب والمفكر العربي المعروف الدكتور نصر حامد أبو زيد..

يمتد نشاط محمود أمين العالم، الفكري، ليشمل الفلسفة والفكر السياسي والنقد الأدبي والإبداع الشعري، من "فلسفة المصادفة" إلى "في الثقافة المصرية" و"تأملات في عالم نجيب محفوظ "، تتنوع الكتابات بين "معارك فكرية" و"الثقافة والثورة" و"الوجه والقناع في المسرح العربي المعاصر" و"توفيق الحكيم مفكرا وفنانا"، ويطول بنا المقام لو عكفنا على تعداد إسهاماته في مختلف المجالات.

لكن أهم ما يميز محمود أمين العالم أنه ينتج خطابا "مفتوحا"، ولعل هذا سر الاحترام الذي يتمتع به من خصومه قبل مريديه، والخطاب المفتوح هو نقيض الخطاب المغلق المتعصب، لأن الأول يتجدد من داخله بحكم قدرته على نقد ذاته والاستماع إلى نقد الآخرين، في حين أن الخطاب الثاني يتآكل بفعل الصدأ الناتج عن عدم قدرته على التجدد والنمو، ولأن خطاب العالم من النوع الأول، فإنه يتمتع على المستوى الشخصي بحيوية ونضارة يحسده عليها الشباب، حيوية العاشق للحياة ونضارة العقل المتفتح دوما للجديد والقادر دائما على النفي والإلقاء بكل ما يثبت زيفه إلى سلة المهملات، من الأسف أن المجال لم يتسع لأكثر من هذه الأسئلة السبعة المتشعبة في حوارنا مع الرجل الظاهرة، مدّ الله في عمره ومتعه بالصحة والعافية...

السؤال الذي يفرض نفسه: هل يعني انهيار الاتحاد السوفييتي كدولة انهيار المنظومة الاشتراكية والوصول إلى نهاية التاريخ كما زعم فوكوياما؟ وماهو مستقبل المنظومة الفكرية للاشتراكية فيما يسمى "النظام العالمي الجديد"؟

– لقد انهارت المنظومة الاشتراكية بالفعل بانهيار الاتحاد السوفييتي ودون أن ينفي هذا استمرار وجود تجارب ونماذج اشتراكية في الصين وكوريا الجنوبية وفيتنام وكوبا، فضلا عن وجود أحزاب شيوعية واشتراكية ديمقراطية في كل بلدان العالم الرأسمالي، بل في روسيا نفسها وبعض بلدان القوميات التي كانت مندرجة في الاتحاد السوفييتي، أو في إطارها إلى جانب بعض بلدان العالم الثالث، وهناك أنشطة وندوات ومؤتمرات ومهرجانات تجرى وتنعقد في أنحاء عديدة من العالم تحت راية الاشتراكية والماركسية، والماركسية لا تزال مادة دراسية ومنهج بحث في مختلف جامعات العالم، والكتابات عن الماركسية لا تزال تتصدى لقضايا الواقع الراهن سواء في المجلات الماركسية التي تنشر في مختلف لغات العالم، أو في بعض الكتب والدراسات الجديدة، فانا اقرأ هذه الأيام كتابين مهمين أحدهما للمفكر الفرنسي باليبار بعنوان "فلسفة ماركس " وآخر للفيلسوف ديريدا عن أشباح ماركس، وعلى الرغم من اختلافهما منهجا ورؤية، فكلاهما يناقش دلالة الماركسية واستمرارها كفكر نقدي أو كممارسة ثورية.

إن التاريخ بالطبع لم يصل إلى نهايته – إذا كانت له نهاية اللهم إلا نهاية كونية فاجعة؟! وما يقوله فوكوياما هو موقف فكري أيديولوجي يسعى به لتكريس وإعطاء مشروعية كلية مطلقة للنمط الليبرالي الرأسمالي.

على أن الصراع الطبقي لم يتوقف على مستوى كل بلد وعلى مستوى العالم أجمع، ويتخذ هذا الصراع أشكالا مختلفة وطنية وقومية وعرقية وأيديولوجية، والنظام الذي يسمى بالجديد لم تتحدد معالمه النهائية بعد، فالعالم يمر في مرحلة انتقال معقدة تعاد فيها صياغة أشكال العلاقات والهيمنة الدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية والتكنولوجية، ويتداخل فيها مفهوم الهيمنة بمفهوم المشروعية الدولية، ولا تزال الاشتراكية كخبرة وفكر وأفق وصراع تشكل قسمة من قسمات الواقع الراهن، وإن تكن قد فقدت مكانتها السابقة بعد انهيار المنظومة الاشتراكية، على أن مستقبل الاشتراكية رهن بتطور الصراعات العالمية الوطنية والاقتصادية والمصلحية عامة، فضلا عن الدور الكبير الذي تلعبه اليوم الثقافة عامة والعلم والتكنولوجيا بوجه خاص، وأتوقع قيام أممية جديدة يغلب عليها الطابع الشعبي الديمقراطي ولا تكون خاضعة لمركز واحد، كما الشأن من قبل، بل تكون أقرب إلى التحالف مع مختلف القوى الديمقراطية والوطنية والتقدمية في العالم بما في ذلك قوى السلام وحقوق الإنسان والقوى المدافعة عن البيئة إلى غير ذلك. ولن يتخذ الأمر صورة استقطاب بين شمال وجنوب، ففي الشمال جنوب كما أن في الجنوب شمالا، وإنما سيكون نضالا عالميا مشتركا من أجل مقرطة العلاقات العالمية، والقضاء على الهيمنة والتسلط، وإقامة نظام عالمي يقوم على التكافؤ والتنوع والتعدد والتضامن الإنساني، ولن تكون الاشتراكية بعيدة عن المشاركة في صياغة هذا النظام العالمي الجديد.

الإسلام كبديل حضاري

"الإسلام" مطروح كبديل أيديولوجي لمفهوم "العدو" في النظام العالمي الجديد، كما أنه مطروح من جانب جماعات الإسلام السياسي بوصفه " بديلا حضاريا " للنظام العالمي..

ما رأيك في هذه الإشكالية، خاصة وقد، أشرفت على إصدار كتابين بينهما خمس سنوات كان أولهما بعنوان " الإسلام السياسي " وثانيهما بعنوان " الأصولية الإسلامية"، وما الفرق بين المصطلحين في دلالتهما الزمنية والتاريخية في الكتابين؟!

– في تقديري أن هناك محاولة أيديولوجية مقصودة تبذلها القوى الرأسمالية العالمية المهيمنة لتضخيم ما يسمونه بالخطر الإسلامي واعتباره العدو الأيديولوجي البديل بعد انهيار المنظومة الاشتراكية. لا شك أن في العالم الراهن صدامات وصراعات دينية وعرقية وقومية وثقافية، نتيجة لاختلال التوازن الدولي الراهن، وانهيار الحدود والأنظمة السياسية التي تشكلت نتيجة لاتفاقات ما بعد الحرب العالمية الثانية، فضلا عن تفاقم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وازدياد الهيمنة الأمريكية على مناطق عديدة في العالم، والحركات الإسلامية السياسية جزء من هذه الظاهرة الشاملة، ولكن.. في تقديري أن النظام الرأسمالي العالمي وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية تسعى لتضخيم ما تسميه بالخطر الإسلامي الذي يهدد الحضارة الأوربية، كجزء من الأيديولوجيا التي تخفي بها عدوانيتها العالمية من ناحية، وكجزء من سياستها العالمية كذلك لإدارة أزمتها من ناحية أخرى، فليس خافيا ما تعانيه البلدان الرأسمالية من أزمة اقتصادية حادة، ومن صراعات فيما بين بعضها البعض، والواقع التاريخي والعملي يشهد أن البلدان الرأسمالية، وبخاصة أمريكا، على علاقة طيبة مع البلدان الإسلامية في مختلف المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية، بل كانت وراء إنشاء بعض الأحلاف الإسلامية في الماضي، أما حركات الإسلام السياسي ذات الممارسات الإرهابية، فإنها – موضوعيا وبصرف النظر عن نوايا قواعدها – تغطي على الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في بلادها وتشغل هذه البلاد عن قضاياها الأساسية، بما تستفيد منه الأنظمة الحاكمة في هذه البلاد بدعم مشروعيتها، وهذا ما تستفيد منه كذلك الدول الرأسمالية في إدارتها لأزمتها، وهناك من الشواهد التي تدل على تغذية بعض الدول الرأسمالية هذه الجماعات الإسلامية بالمال والسلاح بشكل مباشر أو غير مباشر.

هذا عن الشق الأول من السؤال، أما عن الشق الثاني حول الفرق بين كتاب "الإسلام السياسي" وكتاب "الأصولية الإسلامية"، فلعل الكتاب الأول قد غلبت عليه الدراسة الخارجية للظاهرة رغم توافر بعض الدراسات التحليلية الداخلية، على حين غلبت على الكتاب الثاني الدراسات التحليلية الداخلية رغم توافر بعض الدراسات الخارجية، فضلا عن دراسة بعض جوانب الظاهرة التي لم تتم دراستها في الكتاب الأول. والواقع أن هناك إشكالية تحتاج إلى مزيد من البحث بين التعابير النظرية

في تقديري أن هناك محاولة أيديولوجية مقصودة تبذلها القوى الرأسمالية العالمية المهيمنة لتضخيم ما يسمونه بالخطر الإسلامي واعتباره العدو الأيديولوجي البديل بعد انهيار المنظومة الاشتراكية. لا شك أن في العالم الراهن صدامات وصراعات دينية وعرقية وقومية وثقافية، نتيجة لاختلال التوازن الدولي الراهن، وانهيار الحدود والأنظمة السياسية التي تشكلت نتيجة لاتفاقات ما بعد الحرب العالمية الثانية، فضلا عن تفاقم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وازدياد الهيمنة الأمريكية على مناطق عديدة في العالم

محمود امين العالم: ما نحتاج اليه حوار جاد

والتجليات العملية لهذه الظاهرة الإسلامية السياسية.

مستقبل نظرية الانعكاس

يتصل بالمنظومة الاشتراكية جانبها النقدي في مجال نظرية الفن والأدب: هل لا يزال لنظرية "الانعكاس" أي مشروعية؟ وهل التطورات الأخيرة في "علم اجتماعية النص" خروج من أسر "الانعكاس" أم تطوير له؟

– في تقديري أن نظرية الانعكاس قد أسيء فهمها من ناحية كما أسيء استخدامها من ناحية أخرى، فليس في هذه النظرية ما يعني الانعكاس المرآوي كما توحي كلمة الانعكاس، بل هي تتضمن ببساطة أن الأدب والفن ليسا منبتين عن الواقعين الاجتماعي والتاريخي اللذين نشأ فيهما ومنهما، بل هما ثمرة لهما، لا ثمرة مباشرة، بل ثمرة ممارسة حية في هذين الواقعين الاجتماعي والتاريخي. وفضلا عن هذا فالأدب والفن، لا يعبران عن الواقع بلغة الواقع الذي يصدران عنه وإنما بلغة الأدب والفن، وبالتالي فهما – في الحقيقة إبداع، أو إعادة رؤية للواقع في جوهره لا في مظهره، بل إعادة اكتشاف جمالي له، أي إبداع لواقع جديد مستلهم من الخبرة الحية للواقع القائم، ولهذا فمفهوم الانعكاس لا يعني المطابقة، لا في الأحداث، ولا في اللغة، ولا في البنية، ولا في الإيقاع، فلكل من الأدب والفن بنيته الخاصة ولغته الخاصة، ورؤيته الخاصة وإيقاعه الخاص. إن الأدب سواء بسواء كالفن ابن لسياقه ومشروط بهذا السياق، دون أن ينفي هذا خصوصيته الإبداعية أو الخلق في المنطق الديني – أي ليس إبداعا أو خلقا من عدم، على أن نقيصة مفهوم الانعكاس ليست في المفهوم نفسه – كما ذكرت – وإنما في فهمه الميكانيكي الضيق من ناحية وفي تطبيقه الميكانيكي الضيق كذلك من ناحية أخرى، فضلا عن انحصاره في أحكام يغلب عليها الطابع الإطلاقي والأحادي الجانب والعمومية، وإن كنت لا أنكر كذلك أن وراء الحملة على مفهوم الانعكاس – عند البعض– محاولة لطمس الدلالة الاجتماعية والتاريخية للأدب والفن باسم استقلاليتها المطلقة. أيا ما كان الأمر فلا شك أن علم اجتماع النص هو امتداد للمفهوم العميق للانعكاس مع تغذيته بأساليب إجرائية تتيح له كفاءة أقدر في التعرف على أسرار البنية الداخلية والدلالة الخبيئة للأعمال الأدبية والفنية والفكرية عامة في إطار سياقاتها الخاصة، وإن كنت أرى أن علم اجتماع النص ينجح نجاحا باهرا في مجال الأقوال والنصوص الفكرية، أما النصوص الأدبية والفنية فإنها تستفيد من هذه الدراسة الاجتماعية النصية لكشف الدلالة، ولكن يبقى الجانب الجمالي الفني الذي لا تكتمل المعرفة به إلا بصياغة إجرائية موحدة تجمع بين هذه الدراسة التحليلية الدلالية والرؤية التركيبية الجمالية.

في الثقافة المصرية

"في الثقافة المصرية" بيان واقعي مرجعي مهم في تاريخ الثقافة العربية، بعد مرور حوالي أربعين عاما على طبعته الأولى: فيم يتمثل القصور الأساسي في هذا الكتاب من منظور "النقد الذاتي" والمراجعة المنهجية اللتين تعودناهما من الأستاذ العالم؟

– لعلنا د. عبدالعظيم أنيس وأنا قد أجبنا عن هذا السؤال في الطبعة الثالثة المصرية لهذا الكتاب، فأولا: هذا الكتاب لم يؤلف ككتاب، وإنما كان مجموعة مقالات متفرقة قام د. عبدالعظيم بجمعها وتنسيقها عندما كان في بيروت في منتصف الخمسينيات، وأسهم معه في هذا الصديق محمد دكروب. وثانيا: إن هذه المقالات كتبت في مرحلة صراع وطني واجتماعي وديمقراطي كان محتدما في السنوات الأولى من الخمسينيات، وكانت مقالات هذا الكتاب، تعبيرا – في مجال هذا الصراع، النقد الادبي وبأدواته – عن ولهذا غلب على مقالاته الطابع السياسي في كثير من الأحيان، فالكتاب ابن لحظة كان فيها النقد الأدبي بعدا من أبعاد الصراع الفكري العام الدائر في المجتمع عامة، وفضلا عن هذا فقد كنا نمتلك آنذاك رؤية نظرية في النقد الأدبي أكثر مما كنا نمتلك أدوات إجرائية في تطبيق هذه النظرية، ولهذا غلب على هذه المقالات طابع الأحكام العامة، وكانت العناية بإبراز المضمون – لا مجرد الموضوع كما يقال – أكبر من العناية بإبراز القيمة الجمالية والفنية، وليس تبريرا أن أقول إن هذا كان هو الطابع الغالب على المدارس النقدية ذات التوجه الاجتماعي في هذه المرحلة من تاريخ النقد الأدبي على المستوى العالمي، ولعلنا تجاوزنا ذلك إلى حد ما فيما كتبناه من نقدينا بعد هذه المرحلة.

بماذا تفسر ظاهرة غياب "الحوار" بين الاتجاهات النقدية المختلفة إذ يبدو أن كل اتجاه يسير متجاهلا غيره من الاتجاهات، هل يرتد ذلك إلى ظواهر في بنية الثقافة أم يرتد إلى بنية سياسية اجتماعية؟

أن هذا الكتاب "دفاعا عن المادية والتاريخ" يعد تتويجا رائعا للمتابعة النظرية العميقة المستمرة التي يقوم بها المفكر صادق جلال العظم للعديد من قضايانا السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية، ولكنه في هذا الكتاب يقف في مواجهة التردي النظري الذي أخذ يرين على العالم كله وينعكس بالتالي على كثير من مثقفينا، إنه يقدم رؤية عقلانية موضوعية نقدية دقيقة للعديد من الحقائق النظرية في المجال الفلسفي واللغوي والأدبي والمنهجي عامة التي يسعى بعض المفكرين في العالم إلى تمييعها وطمس حقيقتها

– لعل هذا يرجع إلى الأمرين معا، فهو من ناحية يرجع إلى ضآلة الفكر النظري عامة في المجتمع، وبالتالي ضالة الحوار النظري عامة سواء في المجال السياسي أو الاجتماعي، فلا يزال التعبير "بلاش فلسفة" هو السائد مع الأسف في حياتنا عامة، ولا شك أن ذلك ثمرة الأوضاع العامة السائدة التي يغلب عليها الطابع العملي البرجماتي النفعي، "اللي تكسب به العب به"، ولهذا يسود منطق الربح والإزاحة والاستعلاء والغلبة والاستغلال والتسطح والابتذال، ولا يختلف الأمر في مجال الثقافة، فهناك ثقافة التلقين والأوامر لا ثقافة التفاهم والتحاور، فضلا عن سيادة الاتجاهات المتعصبة الإطلاقية التي تكفركل من يختلف معها في الرأي، بل يصل الأمر إلى حد الاغتيال والإزاحة البدنية، ولعلك كنت وما زلت يا دكتور نصر واحدا من ضحايا هذا الفكر، أتمنى ألا يصل إلى مداه معك! على أن هذا لا ينفي أن هناك بعض الندوات والمنابر والمجامع الثقافية التي تتيح قدرا من الحوار المتحضر، ولكنها مع الأسف جزر معزولة نتمنى أن تتسع لا في مجال الأدب وحده، وإنما تصبح ظاهرة مجتمعية شاملة.

أزمة المنهج

آخر كتاب صدر يتناول أزمة "المنهج" هو كتاب سيد البحراوي: تناول فيه بالتحليل "الديوان" و"في الشعر الجاهلي" و"مقدمة لويس عوض لترجمة برومثيوس طليقا" ثم "في الثقافة المصرية"، ما تعليقكم على مسألة أزمة المنهج، وهل يمكن إيجاد ما يسمى "منهج عربي في النقد"؟

– مع تقديري العميق لاجتهادات الدكتور سيد البحراوي، ودأبه في البحث عن منهج نقدي جديد، فإنني أختلف معه في مسألة أزمة المنهج، التي لا يقصد بها تخلفا للمنهجية النقدية، بقدر ما يقصد انتسابها إلى المناهج الغربية وتبعيتها، وهي دعوة يغلب عليها – في تقديري – الطابع الشوفيني القومي، فما نسميه مناهج غربية في النقد الأدبي هي مناهج لها قيمتها الكلية، فرغم صدورها عن مجتمعات أوربية أو أمريكية فهي تنتسب إلى النقد الأدبي كبنية نظرية موضوعية لتناول الظاهرة الأدبية، لا شك أنها تحتوي على جذور قومية لأنها صادرة عن خبرة ثقافية قومية بالضرورة، ولكن هذا لا ينفي موضوعيتها، حتى المناهج العملية الدقيقة في مجال الفيزياء مثلا نستطيع أن نتبين في جذورها عناصر ذاتية أو أنثروبولوجية عامة، فما بالنا بالعلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع فضلا عن النقد الأدبي؟! علينا أن نسعى للقضاء على الجذور الذاتية، لتأكيد وتعميق علميتها، لا أن نتهمها بأنها مجرد جزء من نسيج ذاتي أو قومي، وأن نتهم كل من يستفيد منها بالتبعية، إنها تراث إنساني عام رغم نشأتها في سياق قومي معين، والمهم أن نحسن الاستفادة من هذه المناهج وأن نحسن تطويعها مع الطبيعة الخاصة لإنتاجنا الأدبي، أي لخصوصيتنا القومية والإبداعية.

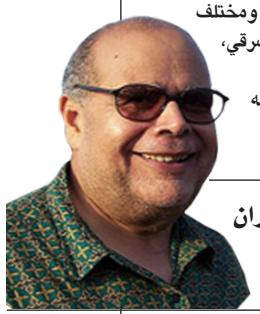
وأزعم أن كثيرا من المناهج النقدية في بلادنا العربية قد استفادت من هذه المناهج الأوربية والأمريكية وطوعتها بالفعل في التطبيق النقدي لخصوصية نصوصنا الإبداعية، وحققت بهذا إضافات نقدية تطبيقية جيدة، والغريب أن الدكتور سيد يمتدح النقاد الذين يتمسكون بالمناهج التقليدية والذين كفوا عن متابعة أي جديد في ساحة النقد الأوربي، وهي دعوة في الحقيقة للكف عن الاستفادة بالخبرات العلمية الجديدة ! وإن كان في الوقت نفسه يمتدح نقادا آخرين يتعاملون مع الجديد في النقد الأدبي الأوربي بوعي – على حد قوله – ويستفيدون بتطوير خبرتهم الخاصة، وما أعتقد أن معظم المدارس النقدية التي ينتقدها في كتابه إلا تعبيرا – مع اختلاف مستوياتها – عن هذا الاتجاه الذي ينادي به ! مرحبا بأي اكتشاف جديد في النقد الأدبي وفي غير النقد الأدبي، ولكن الأمر لا يتحقق بالتنكر للمكتسبات الإنسانية في مختلف المجالات العلمية والاستغناء عنها باسم القطيعة المعرفية أو باسم التحرر من التبعية، وليس في هذا قطيعة معرفية، بل هي قطيعة عن المعرفة! فالقطيعة المعرفية لا تعني القطع بل التمثل والتجاوز، وليس في هذا تحرر من التبعية إنما هو استعلاء قومي، وأصولية وإن اتخذت شكل الأصالة.

تأسيس الوعي العربي

"دفاعا عن المادية والتاريخ" لصادق جلال العظم، كان أسرع استجابة عربية لمقولة فوكويوما التي تناولناها في السؤال الأول، هل هو مجرد موقف دفاعي أم إعادة تأسيس للمقولات في الوعي العربي؟

– في تقديري أن هذا الكتاب "دفاعا عن المادية والتاريخ" يعد تتويجا رائعا للمتابعة النظرية العميقة المستمرة التي يقوم بها المفكر صادق جلال العظم للعديد من قضايانا السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية، ولكنه في هذا الكتاب يقف في مواجهة التردي النظري الذي أخذ يرين على العالم كله وينعكس بالتالي على كثير من مثقفينا، إنه يقدم رؤية عقلانية موضوعية نقدية دقيقة للعديد من الحقائق النظرية في المجال الفلسفي واللغوي والأدبي والمنهجي عامة التي يسعى بعض المفكرين في العالم إلى تمييعها وطمس حقيقتها، ولهذا فهو كتاب سجالي مع أغلب الفلسفات المعاصرة في العالم، وصياغته الحوارية تساعد على إبراز الطابع النقدي، وهو تقليد من أرقى التقاليد الفلسفية منذ محاورات أفلاطون، ولعله – بدون مغالاة – أن يكون من أنضج ما ظهر من كتب في المكتبة العربية خلال السنوات الأخيرة، وهو صورة شامخة للفكر العربي في تحاوره مع أرقى مستويات الفكر العالمي على مستوى من الندية والكفاءة والعمق والذكاء.

وهو رمز لما ينبغي أن يكون عليه موقفنا من الفكر العالمي، لا أن يكون القطع والقطيعة والاستعلاء، بل أن نحسن استيعاب هذا الفكر، وأن نحسن الحوار معه على أرض من التكافؤ والوعي الصادرين عن خبرة ذاتية خاصة، هذا نموذج في الثقافة ما أجدر أن نحاول تعميمه في السياسة والاقتصاد ومختلف معاملاتنا مع الفكر الغربي والشرقي، إنه كتاب مشرف للعقل العربي المعاصر، ما أحرانا أن نقيم حوله ندوة عربية لحوار جاد شدّ ما نفتقده.



جريدة الاهرام حزيران
٢٠٠٦

الفن وخطاب التحريم

خطاب التحريم لا يقتصر على الخطاب الديني، وإن كان هذا الخطاب الديني هو الأبرز حضورا والأعلى صوتا بحكم مركزية "الدين" في أفق الحياة العامة في مجتمعاتنا. هناك خطاب التحريم السياسي، وخطاب التحريم الاجتماعي، وخطاب التحريم الثقافي، هذا فضلا عن خطاب التحريم الأكاديمي. الخطاب الديني جزء من الخطاب الثقافي العام في أي مجتمع، يزدهر الخطاب الديني بازدهار الخطاب العام، ويكون منفتحا وتحرريا وإنسانيا بقدر ما يكون الخطاب الثقافي العام كذلك. وحين يختنق الخطاب العام ويسوده التعصب وتحكمه معايير اللاعقلانية والتمترس خلف هوية تعادي الآخر وتكره الاختلاف يصاب الخطاب الديني بذات الداء: التعصب، واللاعقلانية وتحكم معايير الهوية الجامدة، وكراهية الاختلاف.

نصر حامد ابو زيد

في هذا القول نوع من التعميم بالفعل، إذ لا يفتقد الإنسان بعض البؤر المضيئة في كل الخطابات رغم سيادة خطاب الاختناق المشار اليه وهيمنته على المجال العام. لكن هذه البؤر المضيئة تمثل الاستثناء الذي يؤكد القاعدة ولا ينفيها. الخطاب العربي بشكل عام، والمصري بشكل خاص، يعيش هذه الأزمة منذ فترة ليست بالقليلة. ومهمتنا يجب أن تركز على تحليل هذا الخطاب تحليلا نقديا بهدف كشف جذوره وتعريتها مستعينين بكل بؤر الضوء المتاحة بالتفاعل معها من أجل تقويتها.

نفهم أن يصاب الخطاب السياسي بالفزع من المظاهرات، ومن تعبير الناس بطريقة سلمية عن متاعبهم ومعاناتهم بسبب الظروف المعيشية القاسية التي وصلت بالناس إلى حد معاناة الجوع لا مجرد الفقر. ونفهم تبريرات الخطاب السياسي لعجزه عن ضمان الحد الأدنى لتوفير الحاجات الأساسية للمواطنين بأسعار في متناول دخولهم بالاستناد إلى ارتفاع الأسعار في العالم كله. هذا كله مفهوم وإن كان غير مقبول لأنه غير مقنع، لكن من غير المفهوم ولا المتوقع أن يصدر بعض ممثلي الخطاب الديني فتوى بتحريم المظاهرات تحريما دينيا. هنا يتحول التجريم السياسي إلى خطيئة دينية. على أي نص ديني يستند خطاب التحريم هذا؟ والأدهى من ذلك أن يفتي البعض أن التدخل في تحديد الأسعار غير جائز دينيا، لأن الرسول عليه السلام لم يتدخل أبدا في تحديد الأسعار في السوق!!!! وهنا لا بد من وضع آلاف من علامات التعجب لهذه القفزة من القرن السابع إلى القرن الواحد والعشرين. ويصبح السؤال مشروعا: مثل هذا الخطاب لمن يتوجه، من يحمي ومن يخنق؟ أهو يحمي أهل الحل والعقد من غضب الناس، أم يحمي مصالح ممثليه مع أهل الحل والعقد أولئك. وأعتذر عن استخدام هذه المصطلحات البالية مثل "أهل الحل والعقد" لكن تلك هي اللغة التي تناسب مقام من يتصدى للفتوى هذه الأيام.

الفن حرية: الفزع من الحرية:

السؤال الآن: لماذا يسبب الفن فزعا لخطاب التحريم، فيحاول محاصرته ومصادرته؟ الفن هو المجال الأخصب لممارسة الحرية، وحين تصبح المجتمعات فزعة من الحرية، يكون الفن ضحية هذا الفزع. الفن هو ممارسة أقصى مستويات الحرية، يمارس الإنسان في الفن أقصى درجات التحرر، يتحرر من قيود الجسد في الرقص، من قيود الرتابة فيالموسيقى، من قيود المادة في الفن التشكيلي، ومن قيود اللغة التداولية في الشعر والأدب. في الفن تتحقق إنسانية الإنسان في علاقته بالكون، حيث يستعيد الفن الإنسان من غربته التي فرضتها الثقافة بمفاهيمها وأعرافها ومؤسساتها وقيمها، فيالفن وحده يتحرر الإنسان ليعيد بناء عالمه ويطور ثقافته. من أجل هذه الحرية المبدعة التي لا توجد إلا في الفن يكره المتشددون الفن على اختلاف طوائفهم سياسيا واجتماعيا وأخلاقيا ويمارسون ضد الفن والفنانين كل ضروب الاضطهاد، وفي أحسن الأحوال يضعون في طريقه الأشواك والمحاذير.

كان النحاة واللغويون يتتبعون دائما الشعراء فيما اعتبروه أخطاء، ذلك أن النحاة واللغويين يتحولون أحيانا إلى حراس للقواعد التي استنبطوها من استقرائهم للغة الكلام والتواصل، اللغة العادية. في لغة الشعر كسر لقواعد هذه اللغة العادية من أجل تجاوز إطارها المعرفي إلى آفاق جمالية ومعرفية تتأبى قدرة تلك اللغة العادية على حملها. لا تنكسر قواعد اللغة فقط على مستوى النحو وقواعده المعيارية، بل يخترق الشعر إمكانياتها الدلالية والتعبيرية بتوليد معان لا يمكن أن تتحقق إلا باختراق الدلالة المعيارية عن طريق الاستعارة والكناية والتشبيه، هذا فضلا عن البناء السردي في القصيدة. من القصص الدالة أن لغويا اسمه "عبد الله بن اسحاق الحضرمي" بلغ من كثرة تتبعه للشعراء وذمهم أن هجاه أحدهم بقوله:

ولو أن "عبد الله" مولى هجوته ولكن "عبد الله" مولى المواليا

فقال له "أخطات: علام نصبت "مواليا"؟ فكان رد الشاعر "على ما يسوؤك وينوءك". ذلك أن النحو المعياري يرى أن الكلمة "عبد الله" مضاف اليه وأن حقها الجر؛ فيجب أن تكون الموال بدل "المواليا". ما لا يدركه النحوي، وربما لا يهتم به، أن هذا يكسر الوزن ويحطم الإيقاع، أي ينقل الكلام من مستوى الشعر إلى مستوى اللغة العادية. وهذا ما جعل الناقد العربي الكلاسيكي يقول: "الشعراء أمراء الكلام"، أو بعبارة أخرى الشعراء هم سدنة معبد اللغة وليس النحاة.

هناك دائما علاقة توتر بين المعياري والفني على كل المستويات. ومحاكمة الفن على أساس "المعيار"، سواء كان المعيار لغويا أو أخلاقيا أو فلسفيا أو دينيا، هو خلط للمعايير وخلط للحقائق: وهو خلط ضار بالفن. هذا هو أساس التحريم في كل الخطابات التي تسعى إلى تأبيد الواقع وتكره التغيير، أي تريد أن تجمد اللحظة التاريخية، السياسية الاجتماعية الثقافية الفكرية، وتجعلها "أبدية". الفن سعي دائم للآفاق المجهولة بطريقته الخاصة، وهو بذلك يشارك الفكر والعلم في رحلة الاكتشاف التي لا نهاية لها ما دام الإنسان يكدح في هذه الأرض التي تسمى الطبيعة أو الكون. وإذا كان الفن في كسره للمعايير يؤسس معايير جديدة تتحول إلى "مدرسة" أو "مذهب"، فإنه هو نفسه – الفن- الذي يقوم بكسر هذه المعايير والقواعد فتتأسس مدرسة جديدة ومذهب جديد. هنا أيضا يتجاوب الفن مع التقدم الفكري والعلمي، حيث تنشا معرفة جديدة بنقد المعرفة السابقة، وتتطور المعرفة العلمية بنقد النظريات السابقة. الفن والفكر والعلم سيرورة دائمة تعتمد على "النقد"، ولهذا يرهب خطاب التحريم من "النقد" ويعادية في الفكر والعلم والفن على السواء. تاريخ اضطهاد المفكرين والعلماء والفنانين يشهد بذلك.

تحريم الفن في أي خطاب هو أحد تجليات الفزع من الحرية بشكل عام في الخطاب العام. يتجلى هذا الفزع في ظاهرة تتميز بها مجتمعاتنا عن سائر المجتمعات. حين يبدأ كلام عن "الحرية" يبدأ البحث عن "الضوابط"، و"الحدود" "والمعايير". يحدث ذلك قبل أن تبدأ الممارسة، التي هي وحدها الكفيلة بخلق المعايير والضوابط عبر الحوار والنقاش. إن التفكير بالمعايير والضوابط والحدود قبل الممارسة هو بمثابة وضع العربة قبل الحصان، الأمر الكفيل بالتحرك إلى الوراء لا إلى الأمام. دعونا نبدأ ممارسة الحرية أولا ولاتقيدوها منذ البداية بقوانين محكومة بأفق الانسداد الذي نعيشه. إن ضوابط الدين والأخلاق والعرف والقيم ليست ضوابط مطلقة كما يتوهم ذوو النوايا الطيبة، بل هي ضوابط تتحكم فيها معايير السلطة وعلاقات القوة في المجتمع. وفي المجتمعات الشمولية تتحدد المعايير والضوابط وفق مفاهيم السلطة المسيطرة. وكل هذه الضوابط والمعايير المدعاة تستند إلى بنية تحتية عميقة فحواها أولا: أن الحقيقة واحدة لا تتغير في المجتمع وفي الثقافة وفي الفكر، إنها حقيقة مطلقة لا تاريخية. ثانيا: إن هذه السلطة التي تريد وضع الضوابط والمعايير هي وحدها التي تحتكر معرفة هذه الحقيقة. إنه مفهوم "الحاكمية" الديني يتخلل الخطاب العام وإن تم التعبير عنه بمصطلحات أخرى مثل "الثوابت الاجتماعية" و"الثوابت الأخلاقية"، و"الثوابت الدينية" ... الخ.

فلسفة التحريم وسؤال الحقيقة:

طرح سؤال هام في كل من بيروت والقاهرة عن "تحريم" أفلاطون – وهو فيلسوف – للشعر ولماذا طرد الشعراء من الجمهورية وجعلها حكرا على الفلاسفة؟ والمشكلة الأفلاطونية تتمثل في مشكلة "الحقيقة"، حيث وضع أفلاطون الحقيقة في "عالم المثل"، واعتبر الواقع تشويها للحقيقة

ماذا يسبب الفن فزعا لخطاب التحريم، فيحاول محاصرته ومصادرته؟ الفن هو المجال الأخصب لممارسة الحرية، وحين تصبح المجتمعات فزعة من الحرية، يكون الفن ضحية هذا الفزع. الفن هو ممارسة أقصى مستويات الحرية، يمارس الإنسان في الفن أقصى درجات التحرر، يتحرر من قيود الجسد في الرقص، من قيود الرتابة فيالموسيقى، من قيود المادة في الفن التشكيلي، ومن قيود اللغة التداولية في الشعر والأدب. في الفن تتحقق إنسانية الإنسان في علاقته بالكون، حيث يستعيد الفن الإنسان من غربته التي فرضتها الثقافة بمفاهيمها وأعرافها ومؤسساتها وقيمها

بما هو صورة انعكاسية لعالم المثل. وبما أن الشاعر يتخذ مادته الشعرية من الواقع، الذي هو صورة مشوهة للحقيقة، فالشعر يصبح تزييفا للحقيقة. فإذا أضفنا إلى ذلك أن أفلاطون اعتبر الشعر "تشويها ثانيا" للواقع المشوه أصلا، أدركنا أن الشعر – حسب أفلاطون – يشوه الحقيقة تشويها مركبا. إن الفلاسفة وحدهم هم القادرون على معرفة الحقيقة، فهم الأولى بالحكم من الشعراء.

هنا تكمن مشكلة أفلاطون، ومشكلة خطاب التحريم في كل العصور، وهي مشكلة عدم التمييز بين مستويات "الحقيقة" وتجلياتها المختلفة. فهناك "الحقيقة الفلسفية"، و"الحقيقة الاجتماعية"، و"الحقيقة السياسية"، و"الحقيقة الثقافية"، والحقيقة الدينية"، و"الحقيقة الفنية". كل هذه الحقائق لا تتماثل وإن كانت تتقاطع وتتفاعل. مشكلة أفلاطون أنه جعل من "الحقيقة الفلسفية" معيارا – أكرر معيارا – للحكم على الشعر فطرد الشعراء من جمهوريته. لكن أرسطو انتبه للفارق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية باكتشافه لوظيفة الشعر – الدراما والكوميديا على السواء – بأنها "التطهير" عن طريق إثارة الانفعالات. ليست مهمة الشعر أن يعكس الحقيقة الفلسفية التي يمكن التوصل اليها بالفكر، إنما يقوم الفن بوظيفة "التطهير" الإنساني، فيرى الإنسان عالمه بشكل أكثر براءة.

الفن والدين:

الحديث هنا عن الدين بشكل عام، أو بالأحرى الأديان، وعن الفن بشكل عام، أو بالأحرى الفنون. إن علاقة الفن بالدين علاقة عضوية يستحيل معها أن نحدد بشكل حاسم ما إذا كان الفن قد ولد في أحضان الدين، أم كان الدين هو الذي ولد في أحضان الفن. نعرف أن الإنسان البدائي، إنسان الكهف، كان يستعد للصيد بالرسم، رسم السهم يخترق أحشاء الصيد، طائرا كان أم حيوانا، وهو يتصور بذلك أن الانتصار الذي يحققه في الرسم سيتحقق حتما في الواقع. هذه قاعدة "الشبيه ينتج الشبيه" في التصورات البدائية للعالم. شيئ مثل هذا ما زال يمارس إلى اليوم في الطقوس السحرية لإزالة تأثير الحسد، حيث ترسم على ورقة صورة الشخص الذي يمكن أن يكون هو الحاسد ثم يتم تمزيق الصورة بالدبابيس ليزول أثر الحسد.

في المسيحية تمثل الصور والتماثيل (الأيقونات) إبرازا رمزيا للدلالات اللاهوتية، لكن المسيحيين لا يعبدون هذه الأيقونات كما يتوهم البعض.

وفي القرن الثامن الميلادي، وربما بتأثير الإسلام ثار جدل لا هوتي حول تحريم وجود الصور في الكنائس لشبهة "الوثنية" فيها، وانتصر أنصار الصور في النهاية على محرِّميها. لكن الكنائس البروتستنية تحرِّم الصور كما هو معروف.

هذا عن الصور والتصوير، فماذا عن صيغ الصلوات والأدعية والابتهالات في كل الأديان؟ تعتمد الصلوات والأدعية والابتهالات صيغا شعرية إيقاعية لا يمكن إنكارها في جميع الأديان والثقافات بلا تمييز ولا استثناء. والصلوات تكون مصحوبة بالعزف الموسيقي في الكنائس. أما في المساجد فصيغة الترتيل بإيقاعها صيغة شعرية بامتياز. ماذا عن "التماثيل"؟ ارتبطت معظم الأديان القديمة بعبادة أرواح الأسلاف (تبجيل واحترام يتطور إلى عبادة دينية) ولذلك يكون التمثال تمثيلا رمزيا لهذه الأرواح. وهذا ما يقوله محمد بن جرير الطبري شرحا لدخول الوثنية للحجاز، مع التحفظ على الدقة التاريخية في هذا الطرح. ورد في القرآن بالإضافة إلى جانب أسماء "اللات" و"العُزّى" و"مَنَاة"، (سورة النجم، رقم ٥٣، الآيات ١٩–٢٠) التي كان يعبدها العرب، ذكر لأسماء ألهة أخرى في سورة "نوح" هي "وَدّ" و"سُوَاع" و"يَغوث" و"يَعوق" و"نَسْر". يذكر الطبري في تفسيره المعروف أن المشركين كانوا يسمون:

"أوثانهم بأسماء الله تعالى ذكره وتقدست أسماؤه فقالوا من الله اللات ومن العزيز العُزّى وزعموا أنهن بنات الله".[١]، ويقول عن الأسماء الأخرى "أنها كانت في الأصل أسماء أشخاص "صالحين من بني آدم وكان لهم أتباع يقتدون بهم، فلما ماتوا قال أصحابهم الذين كانوا يقتدون بهم لو صورناهم كان أشوق لنا إلى العبادة إذا ذكرناهم فصوروهم، فلما ماتوا وجاء آخرون دب اليهم إبليس فقال إنما كانوا يعبدونهم وبهم يسقون المطر فعبدوهم".[٢]

يبقى للكشف عن الصلة العضوية بين الدين والفن أن نشير إلى فن العمارة، كما يتجلى في بناء المعابد والكنائس والمساجد، في هذه الفخامة والجلال. كما يتجلى في الفضاء الداخلي بضوئه الناعم وضمان امتداد الصوت في كل الأرجاء، حرصا على وصول صوت الواعظ والقارئ إلى المصلين (قبل اختراع مكبرات الصوت، والتي ما تزال معظم الكنائس الكبرى في العالم لا تستخدمها). هذا بالإضافة إلى النقوش الملونه التي تزخرف زجاج النوافذ فتزيد الضوء نعومة. يكفي أن نذكر اسم "مايكل أنجلو" في عصر النهضة وما أضافته رسوماته ولوحاته من عمق للمعنى الديني بنقله من اللغة إلى اللون والصورة.

وباختصار يخترق الفن – بكل تجلياته اللغوية والتصويرية والموسيقية بالإضافة إلى النحت – الفضاء الديني، لدرجة لا يتصور معها دين بلا فن. إن التحريم الديني للفنون وُجد دائما، لكنه ظل نقاشا لا هوتيا تجريديا، في حين ظلت الحياة الدينية في كل الثقافات تغتني بالتعبيرات الفنية والأدبية في ممارسة الشعائر وفي تقديم القرابين، في الاحتفالات. الإسلام، والحياة الدينية الإسلامية ليست استثناء من هذه العلاقة العضوية كما سنفصل من بعد.

الإسلام والفنون:

١–التصوير والنحت

إن كل خطابات التحريم تنطلق مما تتصوره تحريما للشعر في القرآن الكريم. وسنناقش هذه القضية تفصيلا فيما بعد. يكفي هنا أن نقول أن "الشعر" كان فن القوم – قبل الإسلام – ولم يكن عندهم فن غيره. لم يكن التصوير أو النحت من الفنون المألوفة في الفضاء العربي آنذاك إلا ما علمنا من الصناعة البدائية للتماثيل/الأصنام. كان من الضروري تحطيم التماثيل/الأصنام لأن معركة الإسلام الأساسية كانت ضد الشرك المتمثل في الوثنية، ذلك أن العرب كانوا يؤمنون بالله "ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله"، لكنهم كانوا يشركون مع الله آلهة ثمثلها تلك التماثيل/الأصنام. توحيدية الإسلام ترفض رفضا قاطعا هذا "الإشراك"، من هنا الحرص على التحطيم.

هل هذا التحطيم يمثل تحريما أبديا للصور والتماثيل؟ أم أن السياق – سياق قرب العهد بالشرك – هو الذي فرض هذا الموقف. واليوم لا خوف على المسلمين من العودة إلى الشرك، فلا مجال للتحريم. هذا ما قاله "محمد عبده" وآخرون في بداية القرن العشرين؛ فأفسحوا المجال للإبداع الفني المصري في مجالي التصوير والنحت. هكذا أبدع "محمود مختار" تمثال "نهضة مصر"، وهكذا تبرع فلاحو مصر من قليل قروشهم لإقامة تماثيل للزعيم "سعد زغلول" بعد وفاته في كل مديريات (محافظات) مصر المحروسة.[٣] ويمكن للإنسان أن يضيف إلى اجتهاد الإمام حقائق التاريخ؛ فالعرب لم يحطموا أي تماثيل في البلاد التي فتحوها (أو غزوها)، وإلا ما احتفظت المعابد المصرية ولا المعابد البوذية بتماثيلها.

رغم تحطيم التماثيل والحرص على التوحيد

لم يكن معروفا عند العرب قبل الإسلام إلا موسيقى الدفوف، نحن نعلم أن النبي حمل عائشة على كتفه للتفرج على رقص الأحباش على أنغام الدفوف. وحين اعترض عمر بن الخطاب كان رد النبي رفضا لهذا الاعتراض. لكن الأمر لا يحتاج لمثل هذه الاستشهادات؛ فترتيل القرآن فن موسيقي بامتياز. لهذا ليس غريبا أن تكون بداية كل فنانينا العظام من "سيد درويش" إلى "أم كلثوم" و"محمد عبد الوهاب" ترتيل القرآن والأناشيد المدحية. يعتمد فن ترتيل القرآن – علم التجويد – على مراعاة قواعد التنغيم والفصل والوصل. ويسمح هذا الفن إلى حد كبير بحرية الأداء في فن "التصييت" داخل حدود القوانين العامة للترتيل والتجويد. لهذا يتميز "صييت" عن آخر؛ فأداء المرحوم "الشيخ محمد رفعت" لسورة الرحمن بصفة خاصة يتميز بكفاءة نقدرها جميعا حتى الآن.

النقي الذي لا تشوبه شائبة فإن الدارس للقرآن يميز بين مستويين على الأقل في التعبير القرآني عن "الله": مستوى التنزيه، ومستوى التشبيه. يتمسك المعتزلة والفلاسفة بمستوى التنوية ويعتبرونه "أم الكتاب"، وعلى أساسه يأولون المستوى الثاني تأويلا مجازيا لنفي مشابهة الله تعالى للبشر. والمستوى الثاني هو هذا المستوى الذي يوصف فيه الله تعالى بأن له وجها وأن له يدا وعينا جنبا ... الخ، وهو المستوى الذي يرفض البعض تأويله ويقولون بالإيمان به بلا تشبيه. حسب وصف المتصوفة – وابن عربي خاصة – أن المؤولة ينظرون للحقيقة بعين واحدة، وكذلك ينظر المشبهة. كلا المنزِّهة والمشبِّهة يعاني من "العور"، أي النظر بعين واحدة للحقيقة الإلهية. والحقيقة الإلهية لا تدرك إلا بالعينين "تنزيه في تشبيه" "تشبيه في تنزيه".

وبدون أن نتبنى هذا الموقف أو ذاك، فالحقيقة أن القرآن نزل للناس كافة – أبيضهم وأسودهم وأحمرهم وأصفرهم، المتعلم والجاهل كما يقول "ابن رشد" – والإيمان لا يمكن أن يتعلق بإله بمجرد؛ فالمؤمن يحب أن يتواصل مع إلهه، يطلب منه العون والمساعدة والرعاية، يرجو منه السماح والمغفرة والعفو عن ذنوبه. هذا هو المعنى العميق للإيمان؛ فلا يتحقق كمال الإيمان إلا بالصورة المتخيلة التي يبتهل لها المؤمن ويتواصل معها في صلاته (الله في قبلة المصلي). يحتفل المتصوفة بحديث نبوي فحواه "اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك".

هذه التمثيلات اللغوية في القرآن – بعد التشبيه – تمثل تمثيلا لغويا تخييليا للحقيقة الإلهية، في هذه التمثيلات يتم استبدال اللغة بالحجر. هل هذا يعني تحريم صنع التماثيل الحجرية في هذا العصر الذي زالت فيه أسباب "الكراهة"، أقول الكراهة وليس التحريم؟

كان علينا أن ننتظر وصول "طالبان" إلى الحكم في أفغانستان لندرك خطأ المسلمين الأوائل، لأنهم أهملوا تحطيم تماثيل بوذا. وكان علينا بالمثل أن ننتظر هذه الأيام السوداء في مصر لنعرف أن رسم الموديلات ونحت التماثيل حرام في كليات الفنون ولنعرف أن كل شوارعنا ومداخل مدننا لا بد أن يتم تطهيرها من رجس التماثيل. هذا هو الحال في خطاب التحريم الحديث، وهو خطاب ينطلق من عدم إدراك للتاريخ ومتغيرات الزمان. يتصور هذا الخطاب أن إيمان المسلمين في هذا العصر ضعيف المناعة، ومن ثم يجب حمايته من التعرض لهذه الفنون.

في ندوة القاهرة اعترض أحد الشباب على هذا الكلام، ومؤدى اعتراضه أن التماثيل ما زالت تُعبد، وأن الانحناء للتمثال نوع من العبادة. وهذا عدم تمييز بين المعنى الديني للعبادة وبين التعبير عن الاحترام بالانحناء للتماثيل في بعض الثقافات. ولو فرضنا جدلا أنها عبادة، فليس من حق المسلم أن يفرض معاييره الإيمانية على أحد. نقطة أخرى جديرة بالإضافة في النص المكتوب: في القرآن أمر الله الملائكة أن "تسجد" لأدم، فهل كان هذا أمرا بالعبادة، أم أن طلب "السجود" – الذي هو أقرب للعبادة من الانحناء الذي يشبه بالركوع – ليس إلا تعبيرا عن أظهار التقدير والاحترام؟

٢– الموسيقى والغناء:

لم يكن معروفا عند العرب قبل الإسلام إلا موسيقى الدفوف، نحن نعلم أن النبي حمل عائشة على كتفه للتفرج على رقص الأحباش على أنغام الدفوف. وحين اعترض عمر بن الخطاب كان رد النبي رفضا لهذا الاعتراض. لكن الأمر لا يحتاج لمثل هذه الاستشهادات؛ فترتيل القرآن فن موسيقي بامتياز. لهذا ليس غريبا أن تكون بداية كل فنانينا العظام من "سيد درويش" إلى "أم كلثوم" و"محمد عبد الوهاب" ترتيل القرآن والأناشيد المدحية. يعتمد فن ترتيل القرآن – علم التجويد – على مراعاة قواعد التنغيم والفصل والوصل. ويسمح هذا الفن إلى حد كبير بحرية الأداء في فن "التصييت" داخل حدود القوانين العامة للترتيل والتجويد. لهذا يتميز "صييت" عن آخر؛ فأداء المرحوم "الشيخ محمد رفعت" لسورة الرحمن بصفة خاصة يتميز بكفاءة نقدرها جميعا حتى الآن.

إذا كانت موسيقى "الترتيل" و"التجويد" واجبا دينيا، وهي موسيقى يحملها الصوت الإنساني، لا تمييز في ذلك بين صوت الرجل وصوت المرأة، فكيف بالله يتم تحريم الموسيقى والغناء باعتبارهما مداخل للشيطان؟ ستدخلنا الإجابة على هذا السؤال إلى منطقة تحريم الكلام المصاحب للموسيقى، وهو تحريم يقوم على أساس أخلاقي يتم التعبير عنه بعبارت دينية. أن يغني "عبد الوهاب" مثلا "جينا الدنيا ما نعرف ليه"، أو أن يقول أبو القاسم الشابي "جئت لا أعرف من أين، ولكني أتيت" يتم الاعتراض من خارج الفن: الحقيقة معروفة فلا يجوز التساؤل عنها، معروف من أين جئنا، وإلى أين المصير؛ فالتساؤل هرطقة وكفر. هذا يشبه صوت أفلاطون الذي خلط بلا تمييز بين الحقيقة "الفلسفية" والحقيقة "الشعرية". فقهاؤنا يخلطون بين الحقيقة الدينية والحقيقة اللاهوتية والحقيقة الإيمانية من جهة، ويخلطون بين كل هذه الحقائق وبين "الحقيقة الفنية" من جهة أخرى.

الحقيقة الدينية ليست واحدة، بل تتعدد بتعدد التفسيرات والتأويلات. تتحول هذه الحقيقة الدينية إلى "عقائد" عند علماء اللاهوت (علم الكلام). الحقيقة اللاهوتية ليست هي الحقيقة الإيمانية، بل هي الحقيقة المؤسساتية، وهي ليست ثابتة، إذ هناك تفسيرات لاهوتية متعددة للحقيقة الدينة. [٤] الحقيقة الإيمانية هي مجال التعبيرات الفنية، وهي تحتمل التساؤل والشك، لأنها حقيقة فردية. الطبيعة التساؤلية هي جوهر الفن، وجوهر التعبير الأدبي، هي الحقيقة الفنية. مهمة اللاهوت تقديم الإجابات التي من حق الفن والفكر أن يتحداها بطرح التساؤلات وإثارة الشكوك. بدون هذه التساؤلات والشكوك تتجمد الحقيقة اللاهوتية وتفقد خصوبتها. يقول الشيخ أمين الخولي الذي سنستشهد بأقواله كثيرا في الفقرة الأطول التالية "تكون الفكرة أحيانا كافرة ملحدة، ثم تصبح عقيدة تتطور بها الحياة".

بعيدا عن هذا الجدل ازدهر فن الموسيقى والغناء في كل الفضاءات الثقافية الإسلامية، ليس فقط في بلاط الخلفاء، بل في كل أركان الفضاءات الاجتماعية. يكفي موسوعة كتاب "الأغاني" لأبي الفرج الأصفهاني. فضلا عن الموسيقى والغناء ازدهر فن الرقص في الفضائين الديني والمدني على السواء. يكفي ما هو معروف في الفضاء الديني الصوفي من عزف ورقص وإنشاد في طقس "الذكر". من منظور اللاهوت المتجمد اعتبر هذا كفرا للأسف.

إذا كان المسلمون لم يعرفوا فن "النحت" بالمعنى الذي عرفته ثقافات أخرى، فيكفي النظر إلى عمارة المساجد في إيران ومصر وسوريا وتركيا والهند وجنوب شرق آسيا حيث تتعانق فكرة المسجد مع كل التعبيرات المعمارية الثقافية في حضارات العالم. في الصين والهند لا تخطئ العين التفاعل بين عمارة المعابد البودية وعمارة المساجد.

في إسبانيا تحولت الكنائس إلى مساجد وبقي طرازها المعماري ماثلا. ماذا يبقى من الحضارة الإسلامية – التي نفخر بها كما تتباهى الصلعاء بشعر جدتها – إذا حذفنا منها كل هذه الفنون؟ سيبقى اللاهوت الجامد ويبقى كلام الفقهاء الذي نلوكه بلا نقد ونكرره بلا ملل. سيبق أن يحكم حياتنا الموتى رحمهم الله. حياة بلا فن هي حياة جافة مبتذلة رخيصة. الفن حياة، والدين حياة، فكيف يتخاصمان؟

ليس معنى ذلك أنني أؤسس دينيا لقبول الفن. كان هذا سؤالا طرح في بيروت. الفن حاجة إنسانية روحية لا تحتاج لإثبات أو تبرير من أي مصدر خارجها. إن الطفل يرقص لأي نغمة قبل أن يلقنه المجتمع حدود المسموح والممنوع. كل أطفال العالم يفعلون ذلك؛ لأن إيقاع الكون ماثل في تكويننا الجسدي. هكذا الفن استعادة لعلاقة الإنسان بالكون، تلك العلاقة التي تنظمها الثقافة وتتحكم فيها معايير التنشئة والتربية فتفسدها أحيانا وتشوهها في أحيان أخرى. الفن حاجة وليس ترفا. يمكن أن نقول نفس الكلام عن "الدين" بمعنى الإيمان؛ فهو حاجة إنسانية إذا لا يستغني الإنسان أي إنسان عن "إيمان" ما هو بالنسبة له حقيقة. هنا يلتقي الدين – كحقيقة إيمانية – بالفن. وهذه هي الصعوبة في تحديد أيهما نشأ في أحضان الآخر

"وهكذا كانت الدعوة الإسلامية عملا بلاغيا قويا، أو شطرا واضحا

مجلة الديمقراطية اذار ٢٠٠٧

نصر أبو زيد يعود نهائيا الى مصر بعد أن يكمل الخامسة والستين !
هذه هي مفاجأة أبوزيد في حورانا معه.
سيعود أبو زيد منتصرا بلا شك، ليس فقط لأنه أستطاع في سنوات منفاه الهولندي أن يحصل على أعلى الدرجات العلمية في جامعة لايدن ، وأن يحتل الكرسي الذي يحمل اسم ابن رشد بجامعة الدراسات الإنسانية في أوترخت ، أو لأنه حصل على العديد من الجوائز والتكريمات، ولكن لأن مفردات خطابه العلمي ومعانيها تسربت الى خصومه الذين عارضوه وأقاموا عليه الدنيا، واضطروه أن يدخل الجامعة تحت الحراسة!
ومن هنا لا يعتبر نفسه (ضحية) وإنما خصومه هم الضحايا!

نصر أبو زيد من هولندا:

المثقف ليس عسكريا وانسحابه يكون أحيانا حكمة!

حوار :محمد شعير

يوم الاثنين الماضي (١٠ يوليو) احتفل نصر أبو زيد بعيد ميلاده الثالث والستين.
وبعد أيام تحديدا يوم (٢٣ يوليو) سيكون قد مضي أحد عشر عاما على خروجه من مصر! خلال سنوات المنفي لم يزر مصر إلا مرات نادرة!
فبعد خروجه انتظر طويلا أن يتلقي دعوة من جامعته، جامعة القاهرة... لكي يعود.. انتظر أن يسألوه عن رسائل الدكتوراة التي يشرف عليها.. أو أن يشعروه بأن هناك من يدافع عن حق البحث العلمي وحريته.. لم يتحرك أحد من المسئولين في الجامعة، بل سحبت كتبه من مكتباتها !
عندها قال لنفسه: الجامعة ليست وطني، قرر أن يأتي في زيارة عادية لمواطن عادي يريد أن يلتقي بأهله وأصدقائه.
جاء بعد أن أكمل الستين ليسوي أوراقه في الجامعة التي أضطر أن يغادرها بعد أن أصبح لا يستطيع دخولها إلا تحت الحراسة!
بعد هذه المرة جاء مرتين مدعوا من الجمعية الفلسفية للمشاركة في مؤتمرها السنوي.
بعد نهاية إحدي الجلسات في مؤتمر الجمعية الفلسفية منذ عامين رأيت نصر أبو زيد مرتبكا. كان أحد زملائه في الندوة قد سأله عن رقم تليفونه في القاهرة، أملاها عليه على الفور، ثم سأله عن تليفونه في هولندا، أخذ يعتصر ذاكرته في محاولة أن يتذكره، وأضطر في النهاية ان يخرج أوراقه ليمليه الرقم !
تذكر رقم لم يستخدمه منذ أكثر من ثمانية أعوام وقتها، ولم يستطع أن يتذكر الرقم الذي يستخدمه يوميا، ولكن في منفاه !
ولكن لماذا اختار نصر أبوزيد أن يخرج هل كما صرح مؤخرا رئيس جامعة القاهرة بحثا عن الشهرة والمال؟
سألته وأجاب:
الأسباب في حالتي لا تخفي على أحد، حكم جائر بالردة بكل ما يترتب عليه من نتائج في مجتمع مسلم، يجعل من المستحيل على إنسان عادي أن يحيي حياة طبيعية، فما شأنك بأستاذ جامعي لا يستطع أن يمارس التدريس تحت الحراسة، في حالة السماح له بذلك.
ارتبط بحكم الردة حكم بالتفريق، بفك رباط الزوجية. ومن عجائب أمر الثقافة المصرية أن قليلين جدا هم الذين تنبهوا للحكم: أستاذة جامعية تستأمنها الدولة على تعليم أبنائها في الجامعة، ويخول لها القانون المصري أن تمنح درجتي الماجستير والدكتوراه، لكن نفس القانون لا يستأمنها على حياتها الخاصة: فيسمح للأغراب بادعاء حق حمايتها من زواج يرونه صار باطلا. لم يتنبه كثيرون لدلالة هذا الحكم بالتفريق على تناقضات الأوضاع القانونية في مجتمعنا. قال بعض الناس أن قرارنا بالخروج كان هروبا وتخليا ... الخ، وهو خلاف في وجهات النظر. لكن المضحك ما قرأته أخيرا من تفسير رئيس جامعة القاهرة الحالي للأمر كله بأنه البحث عن الشهرة والمال في الخارج، كأن الرجل لا يعلم تاريخ المؤسسة التي عجِنَ رئيسا لها، ولا يدري ما حدث ويحدث لبعضَ أساتذتها. فعدم علمه مصيبة، وتفسيره على أساس عدم العلم مصيبة أعظم. لكنها ليست المصيبة الوحيدة على أي حال في واقعنا، حيث تتحول المؤسسات الى ملكيات "جديدة كلما أوكل أمرها الى مالك جديد: فينبري للدفاع عن أملاكه الخاصة، التي يتصور أنها ولدت يوم تنصيبه مالكا لها، يتصور أنها بلا تاريخ ولا تراث ولا ماض. لقد جاء سيادته فولدت المؤسسة من جديد ناصعة البياض. خيبة وأي خيبة. مرة أخري، هل يعلم السيد الأستاذ رئيس جامعة القاهرة الحالي أن (حكم التفريق) هذا تغول على حق إنساني أساسي لأستاذة في الجامعة، يسمي حق الاختيار، أم أن هذا ليس شأنا من الشئون التي يجب أن يهتم بها؟
سألته : وماذا تصنف نفسك في حالتك هذه خارج الوطن (منفي ـــ مهاجر مغترب) ؟
من الصعب على الإنسان أن يضع توصيفا لوضعه في الخارج. أعتقد أنني مغترب، لست مهاجرا أو منفيا. وهو اغتراب إجباري . يسميه البعض منفي اختياريا، وهو في تقديري اسم غير دقيق: لأن المفهوم الكلاسيكي للمنفي أزالته ثورة الاتصالات، هذا من جهة. ومن جهة أخري لا توجد في حالة اغترابي أي سمة من سمات الاختيار الحر. لا يمكن أن يسمي الاختيار تحت وطأة الضرورة حرية. لم يكن في نيتنا ـــ أعني ابتهال يونس وأنا ولا في خططنا أبدا أي تصور للهجرة، بل دجفِعْنا الى ذلك دفعا: فلم يكن من المعقول أن تستمر حياتنا تحت الحراسة المشددة التي فرضتها علينا التهديدات، ولم يكن من المعقول أن نذهب للجامعة وندرِّس ونلتقي بطلابنا محاطين بحراس مسلحين. كان الاختيار بين أن نبقي حبيسي المنزل، أو أن نعيش حياة طبيعية في مكان آخر. من ناحية أخري، لا يمكن للباحث أن يعيش تحت الحصار ويواصل عمله البحثي. فلما تأكدنا أن التدريس مهمة صعبة آثرنا إنقاذ ما يمكن إنقاذه.
ولكن هل اختيار المثقف للخروج هو تعبير عن مثقف منسحب أو هروب من المواجهة الحقيقية ؟
من السهل على من يده في الماء البارد أن يقول ذلك، ونحن أقرب الى إصدار الأحكام دائما. المثقف ليس رجلا عسكريا يحارب في ميدان قتال، وحتى لو كان فالانسحاب أحيانا حكمة. إذا كان عملي هو البحث العلمي والكتابة، فأي مكان يوفر لك الظروف المناسبة أفضل من أي مكان يعوقك عن أداء دورك حتى يقضي الله أمرا وتتحسن الأحوال. أو حتى يموت "الحمار أو يموت جحا أيهما أولا حسب المثل المصري المعروف.
كيف تنظر الى الثقافة التي في بلادك من بعيد ؟ بعد مرور أكثر من عشر أعوام، قل لي بربك كيف تقارن حال الثقافة الآن بحالها عام ١٩٩٥؟ قل لي بالله عليك: كيف تري حال البحث العلمي وإمكانياته في مصر خاصة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، وبصفة أخص في مجال الدراسات الدينية؟ دعك من البحث والتعلِيم وحدثني عن "السياسة والبلطجة السياسية، وعن الفساد، وعن قتل المصريين بالآلاف واعتبار ذلك جنحة. حدثني عن قانون الصحافة وقانون القضاء، وحدثني عن المسألة الطائفية، وعن الطالبة آلاء وحبس إبراهيم عيسي. وبعد ذلك كله حدثني عن مسألة الاستجوابات في مجلس الشعب عن أفلام سينمائية. لا أريد أن أخوض في شئون سياسية معقدة مثل دور مصر الوساطي بين القاتل والمقتول، بين الجلاد والضحية في الصراع الفلسطيني ـــ كنا نقول قبل ذلك العربي ـــ الإسرائيلي.
كيف تتعامل مع ثقافة بلد المنفي في المنفي ؟ أتعلم، أشارك في المناقشات، أدرس للطلاب وأناقش ثقافاتهم. الأهم من ذلك في ظل الوضع المتأزم ثقافيا وحضاريا بين الغرب والعالم الإسلامي، من الضروري أن يكون صوت العالم الإسلامي حاضرا. ساهمت بدراسة تاريخية نقدية ـــ بالإنجليزية عن حركة الإصلاح الديني في العصر الحديث نشرتها الأكاديمية العلمية الاستشارية للحكومة الهولندية في شهر أبريل من العام الحالي. وقد استعانت الأكاديمية بهذه الدراسة في صياغة تقريرها الذي أثار نقاشا حادا بين أنصار النظر للإسلام بوصفه دينا إرهابيا لا مجال للتعامل معه ـــ التيار السياسي اليميني المتطرف الذي يمثله سياسيا حزب بم فورتين الذي تم اغتياله بسبب أرائه المتطرفة، ويمثله فكريا كثيرون لعل من أشهرهم إيان هيرسي علي ـــ وبين المعتدلين سياسيا وفكريا الذين يدركون تعدد التجارب الإسلامية، ويرفضون التعامل مع الإسلام والمسلمين من منظور إقصائي استبعادي. والمتابع لأخبار السياسة الهولندية يعرف أنه قد تم سحب الثقة من حكومة الائتلاف الحالي بسبب السياسة المتطرفة ضد المهاجرين التي تتبعها وزيرة الهجرة الحالية. أهم من هذا المشاركة في الجدل الفكري والسياسي في هولندا، المشاركة في النقاش الأكاديمي حول الإسلام، تاريخه ونصوصه الأساسية. ومن المؤسف أن هذا النقاش غائب تماما عن العالم العربي، وأنا الآن بصدد كتابة بحث مطول باللغة العربية عن القضايا التي يثيرها الباحثون المعاصرون عن الإسلام وتاريخه ونصوصه، هي قضايا شائكة.
ما هي الأجواء التي توفرها ثقافة المنفي لصالحك ؟
الكثير: المكتبات والمناخ الحر والحوار المفتوح والنقاش حول كل شيء، بل وإمكانية اقتحام مناطق القضايا المحرمة في هذه الثقافة دون أن تخشي الاغتيال. لكن عليك في جميع الأحوال أن تكون مستعدا لبعض التضحيات وأن تتعاون مع المفكرين والكتاب والمثقفين الذين يقفون معك في نفس الخندق.
هل هي ثقافة خاصة ؟
كل ثقافة لها خصوصيتها، التي لا تنفي وجود الملامح التي تشارك بها غيرها من الثقافات. لا وجود للخصوصية بالمعني الخالص، خاصة بعد أن زالت كثير من الحدود والعوائق الفاصلة بين الثقافات بحكم التقدم المذهل في تكنولوجيا الاتصال والسرعة غير المسبوقة في تدفق المعلومات. والأهم من ذلك عملية التثاقف الديموجرافي بفعل الهجرة.
وكيف تري الاضطهاد السياسي والاجتماعي والثقافي والديني في بلد المنفى ؟
موجود في كل المجتمعات وفي كل الثقافات، لكن مع اختلاف الدرجة من حيث الانتشار ومن حيث الوضع القانوني. في هذه المجتمعات الغربية تستطيع أن تلجأ للقانون وتحصل على حقوقك، وفي حالات أخري كما قلت عليك أن تكون مستعدا لبعض التضحيات، فليس هناك مجتمع كامل ولا ثقافة نموذجية. المهم إمكانية التواصل في مناخ ثقافي يتقبل الاختلاف.
ما الذي تضيفه ثقافة المنفي الى الثقافة العربية؟
تضيف الكثير: اتساع في الرؤية، رحابة في النقد، إدراك للتفاصيل التي يسكنها الشيطان في ثقافتك. الأهم من ذلك أن مناهج النقد الذي بلا ضفاف تقريبا ـــ وليس مطلقا هنا تمكنك من إدراك عناصر القوة وعناصر الضعف في تاريخك الثقافي، وذلك من منظور تاريخي مقارن.
هل يعيش المنفي العربي الاغتراب المزدوج ؟
نعم بكل تأكيد: لأن العالم صار صغيرا جدا بسبب الفضائيات والإنترنت. في حالتي يزدوج الاغتراب حين تأتي رياح الأخبار دائما بما يزعج. الأوضاع في مصر وفي العالم العربي، أخبار القتل اليومي في فلسطين والعراق، الاحتلال الأمريكي للعالم العربي بل موته التام، ورغم ذلك تتمسك الأنظمة بمواقعها. كل ذلك اغتراب يضاف الى غربة المكان واللغة.
هل هناك متغيرات اساسية لحياة المنفى بعد ١١ سبتمبر وخاصة أن الصورة تغيرت كثيرا بعد ذلك : العيش بين ثقافتين كليهما ترفضك .. ثقافة وطنك وثقافة بلد المنفى التي تنظر الى اليك كعربي قادم من الشرق الأوسط نظرة إدانه ؟
هذه نظرة تجريدية جدا، فلا ثقافتي ترفضني رفضا كاملا، ولا الثقافة هنا تقبلني تقبلا كاملا. وأنا في الحقيقة لا أسعى الى نيل الرضا هنا أو هناك. لو كان همي نيل الرضا الثقافي لما غادرت بلدي ولكنت الآن أنعم بمكانة تليق بسني ومؤهلاتي. المثقف يعيش دائما في حالة بينية بين القبول والرفض. فكر في إدوارد سعيد وموقعه بين الرفض والقبول في الثقافتين.
كيف تعيش في المنفى ؟
كما كنت أعيش في الوطن: بين كتبي وتلاميذي، في قاعة الدرس، وفي قاعات المؤتمرات والندوات. أحيانا في لقاء صحفي أو حوار تليفزيوني. أعمل معظم الوقت في بيتي حتى المساء، ثم أشاهد التليفزيون وأتابع الأنباء حتى يصيبني إغماء النوم.
هل تحلم بالعودة؟ وهل تشعر بالانقطاع عن ثقافتك وزملائك ؟
ليس هناك أي انقطاع عن ثقافتي ولا عن الزملاء والأصدقاء، ولا يمكن أن يكون. أنا لم أولد هنا ولم أتعلم اللغة العربية هنا: لقد جئت منذ عشرة أعوام وأنا كهل ـــ كنت في الثانية والخمسين اكتملت مكوناته الأساسية. حين بلغت الستين قررت أن أحتفل بيوم ميلادي في مصر: فقمت بأول زيارة. لم تنقطع زياراتي بعد ذلك. وهي ليست مجرد زيارات، فأنا أدعي دائما للمؤتمر السنوي للجمعية الفلسفية المصرية وأشارك في الندوة، شكرا للصديق حسن حنفي الذي يحرص دائما على مشاركتي. وفي زيارتي الأخيرة ساهمت بأحاديث صحفية وتليفزيونية. إنه وطني ولا أحد يستطيع أن يحرمني منه. ولا أسمح لأحد ـــ أيا كان أن يمن عليّ بزيارته أو بدخول الجامعة متى أشاء.
ما هي شروط العودة ؟!
لا شروط عندي بعد أن بلغت الثالثة والستين، غدا (١٠ يوليو) لأبدأ الرابعة والستين. وحين يبلغ الأستاذ سن الستين لا يحق له حسب القانون الجامعي الجديد أن يدرس لطلاب الليسانس. وبصرف النظر عن مدى سلامة القانون، فإن علاقة الأستاذ بالطالب تبدأ من مرحلة الليسانس. بعد غياب هذه السنوات يصعب أن يبدأ الإنسان من جديد ومع طلاب تم تكوينهم دون مشاركة منه. لكنني عائد بعد الخامسة والستين عائد لوطني، لأهلي ولأصدقائي، ولأبحاثي ودراساتي فأمامي الكثير لأنجزه إن مد الله في العمر. سيكون بيتي مفتوحا ومكتبتي متاحة لمن يريد التواصل معي من الشباب من داخل الجامعة أو من خارجه

اجرى الحوار محمد شعير جريدة اخبار الادب تموز ٢٠٠٨

لا شروط عندي بعد أن بلغت الثالثة والستين، غدا (١٠ يوليو) لأبدأ الرابعة والستين. وحين يبلغ الأستاذ سن الستين لا يحق له حسب القانون الجامعي الجديد أن يدرس لطلاب الليسانس. وبصرف النظر عن مدى سلامة القانون، فإن علاقة الأستاذ بالطالب تبدأ من مرحلة الليسانس. بعد غياب هذه السنوات يصعب أن يبدأ الإنسان من جديد ومع طلاب تم تكوينهم دون مشاركة منه. لكنني عائد بعد الخامسة والستين عائد لوطني، لأهلي ولأصدقائي

الهجرة الثانية لنصر حامد أبو زيد

اللقاء الأول كان في غرناطة. أما المناسبة فمؤتمر ثقافي عربي حضره عشرات من مفكرين من أنظمة متعددة، أدباء ومفكرين ومؤرخين ونقاداً. كان عراباه أدونيس وعبد الله حمودي، وأحسبه من أجدى المؤتمرات التي حضرت. بل كان من المؤتمرات النادرة التي تؤشر لبدايات جديدة للخطاب الثقافي العربي. افتتح المؤتمر، لأمر لم يتضح في المؤتمر، أمير عاص في الأسرة الملكية المغربية. كان خطاباً متينا وضع فيه الأمير المتمرد تحديه كله. وقف نصر حامد أبو زيد بين الجميع وقال انه لا يعترض على كلمة الأمير لكنه يتساءل عن مكانها من المؤتمر. انها في صدره ما يعني أنها كلمة المؤتمر، أو انه في ظلها وهو لا يعلم (أبو زيد) بأن المؤتمر كلف الأمير بذلك او استشير فيه فقد دمغ، وهو لم يكد يبدأ، بهذا العنوان. قال انه لا يعترض على الكلمة بل على الموقف. ما جرى تهريب لإرادة المؤتمر. المسألة ليست مقالة الأمير لكنها الديموقراطية. استبدال إرادة الناس والنيابة عنهم بدون علم منهم. كانت هذه المرة الأولى التي عرفت فيها نصر حامد أبو زيد.

عباس بيضون

لا أريد ان أتكلم على فكر نصر حامد أبو زيد. ذهب الرجل إلى سبيله وهو يواصل أفكارا يعرف أنها في بداياتها، وانها تحتاج إلى رفد ثقافي لغوي أركيولوجي علمي لا يتوفر الا قليله. بل تحتاج قبل كل شيء إلى ان تتمأسس وإلى أن تغدو مشروعا. كان نصر حامد أبو زيد يضع المسائل في نطاقها: التاريخ كتاريخ واللغة كلغة والدين كنشاط انساني وكتاريخ ولغة، بينما هذه جميعها في ثقافتنا لا تزال في زمان شبه اسطوري. تنبع من حكاية واحدة نظن أن أصلنا فيها، وأننا حين نبتعد عنها نفقد انفسنا. كان نصر حامد ابو زيد يقول ان علينا أن نتعامل مع تاريخ الدين كتاريخ ولغة النص الديني كلغة. هذا أمر يبدو لأول وهلة بسيطاً لكن دون ممارسته جبل من العوائق والممانعات. تاريخ بني تحت سلطان مخيلة منظمة ونصوص جعلت لها قراءات مضبوطة نهائية. كانت دون ممارسته ايضا نواقص علمية وفكرية هائلة. طرح نصر حامد أبو زيد وجهة وقف حياته عليها. اقول وقف حياته عليها لأن هذه هي ميزته. كان يعرف ان مشروعه لا يقوم بواحد ولا اثنين وانه لن يكون شيئا الا اذا صار في عهدة ثقافة كاملة، إلا اذا غدا على جدول الثقافة وتحول إلى مشروعها الخاص، الا إذا تحول إلى مؤسسة وإلى وجهة تاريخية. علم نصر حامد أبو زيد فلم يكتف بأن يقول كلمته ولم يعتبر ان في هذا الكفاية. أراد نصر حامد أبو زيد ان يزرع مشروعه في جسم الثقافة العربية، ان يغدو عضويا فيها. كان يصير عمل أجيالها، هذا طموح شغله بمقدار ما يشغله بناء أفكاره وتطويرها، لذا كان نصر حامد أبو زيد مفكرا بمقدار ما هو داعية ومحرض. كان يفكر لكن يعلم أفكاره وينشرها. كان بكلمة يناضل من أجلها.

لا أشك في ان نصر حامد أبو زيد كان يعتبر ان مشروعه الفكري لازم لا للثقافة العربية فحسب، لكن للمجتمع العربي كله. لطالما أفصح لي عن ذلك في أحاديثنا. رأى دائما ان قراءة الدين كتاريخ ولغة ونشاط بشرية هي المقدمة التي لا غنى عنها لتحرير الفكر، بل لبدايته. وكان يرى ان تحرير الفكر أمر لا يعود على الفكر وحده، لكن يعود على السياسة والاقتصاد والحياة بكاملها. كان يرى بسهولة الرابط بين العقدة الايديولوجية والاستبداد اليومي. بين العقل الأسطوري والأنظمة الوراثية. بين عبودية الكفر والبؤس السياسي والاقتصادي.

كانت لنصر حامد أبو زيد، بالتأكيد، صلة بما بدأه طه حسين في «الشعر الجاهلي»، غير ان طه حسين ترك مقدماته ومضى، لم يغير في اسم الكتاب وحده بل في مسيرته كلها. اعتذر عن كتابه الملعون هذا بكتب لاحقة أعادت الأسطورة الى سدة التاريخ، ولم يكن هذا تساهلا فحسب، كان خيانة بكل معنى كلمة. هل كان خيانة على المستوى الغاليلي (لكنها تدور) أم كان الأمر أفظع. أحسب أن طه حسين طوى نقده الراديكالي واستعاض عنه بالاصلاح الاجتماعي. بقي عقلا حراً بدون شك لكنه باع قضيته. مع ذلك وجد طه حسين، رغم المحنة التي تعرض لها، دعما حقيقيا لدى النخب المصرية يومذاك، بل دعما من الطبقة العليا. ومهما كان من أمر العاصفة التي واجهها فإن حكم القضاء المصري بتبرئته كان انتصارا بكل المعاني. انتصاراً، لو شاء لبنى عليه، ولو أراد لجعل منه دافعاً. غير أن الرجل كان تعب من المسألة كلها، ولم يكن له جَلد المناضل، فرمى المسألة خلفه ومضى.

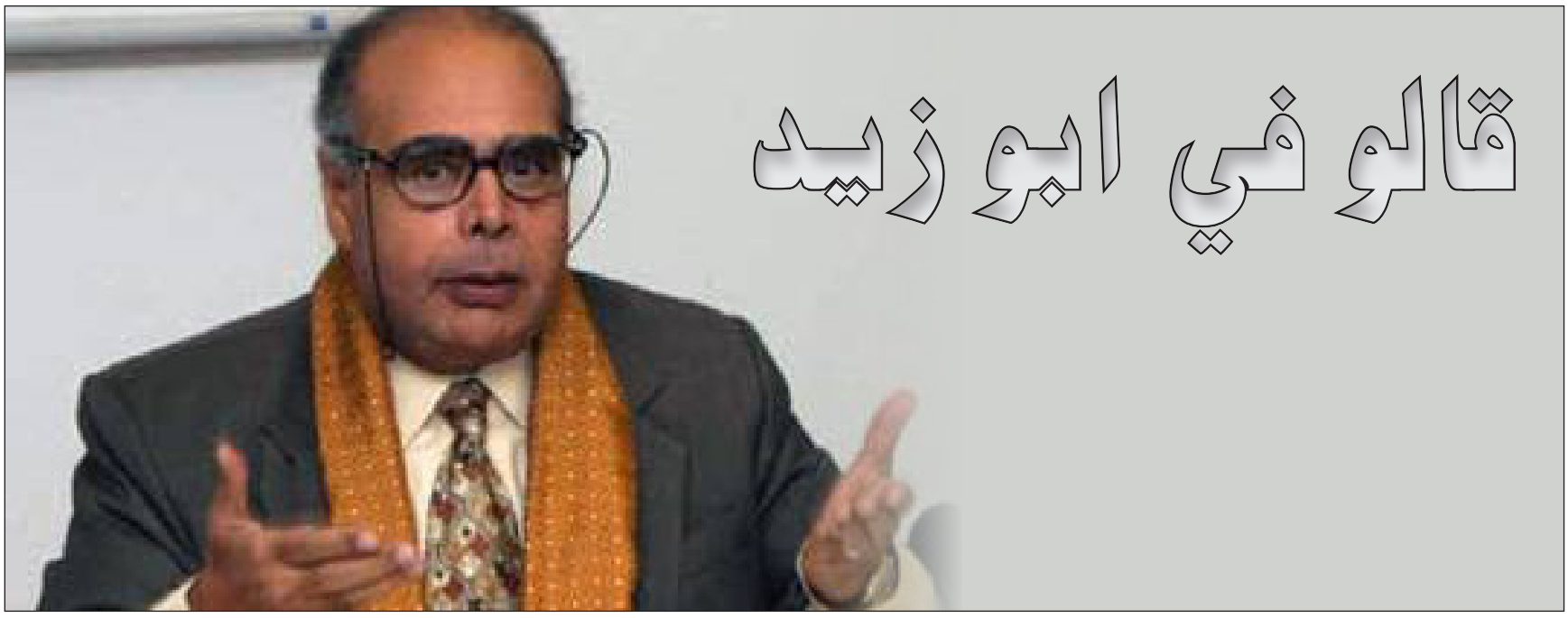
بعد عقود متطاولة يتعرض نصر حامد ابو زيد لمحنة أكبر، ويلقى ما يلقى وحيداً، بدون دعم من بورجوازية متعلمة كذلك الذي تلقاه طه حسين. فقد حلت محلها بورجوازية دولة جشعة وغبيّه بدون دعم من نخبة مثقفة مستضعفة مستأجرة لدى الدولة التي احتكرت الثقافة ومؤسساتها. بعد عقود متطاولة لا نشك في ان الأمر بات أسوأ بكل المعاني. لم يقض حكم القضاء بإحراق نصر حامد أبو زيد او صلبه لكنه فعل ما يوازي برمزيته ذلك تماماً. اعتبر ان الدين كما تسنه المؤسسة هو مصدر الحقوق الانسانية كلها بل مصدر الهوية البشرية نفسها. على هذا جرد القضاء أبو زيد من حق ان يملك وأن يلد وأن يتزوج وأن يرث ويورث وأن وأن. فليس في تطليقه من زوجته سوى نبذة وطرده من المدينة، هكذا رُمي أبو زيد منبوذا طريداً إلى هولندا.

رفض أبو زيد ان يرضخ للقاضي حين طلب منه قراءة الشهادتين لا لشيء إلا لأنه ليس للقاضي عليه ذلك السؤال. وليس لأحد على آخر سؤال كهذا فالإيمان أمر بين المخلوق والخالق وليس بين مخلوق ومخلوق. في المحكمة كما كان في غرناطة لم يسمح أبو زيد للقاضي الذي جرده من كل الحقوق بأن يسلبه حقا بسيطاً. كان في وسع نص حامد أبو زيد ان يتساهل في ما لا يبدو

رفض أبو زيد ان يرضخ للقاضي حين طلب منه قراءة الشهادتين لا لشيء إلا لأنه ليس للقاضي عليه ذلك السؤال. وليس لأحد على آخر سؤال كهذا فالإيمان أمر بين المخلوق والخالق وليس بين مخلوق ومخلوق. في المحكمة كما كان في غرناطة لم يسمح أبو زيد للقاضي الذي جرده من كل الحقوق بأن يسلبه حقا بسيطاً. كان في وسع نص حامد أبو زيد ان يتساهل في ما لا يبدو، لأول وهلة، تنازلا. لكنه يعرف أكثر من القاضي ان هذا الفارق ليس ضئيلا كما يبدو بل ان فيه المسألة كلها، حين يكون للقاضي سؤال من هذا النوع عليه فإن هذا يعني ان إيمانه وبالتالي فكرته ليسا من حقه، وان القاضي والدولة والمؤسسة يرسمونها من قبل ويعينونها على هواهما. قال أبو زيد لي انه مسلم ولو انه لم يقل لي ما هو اسلامه، قال لي انه مسلم من تلقائه. أجاب عن سؤالي لأنه ليس سوى سؤال وليس حقا أدعيه عليه. في هذه وغيرها كان نصر حامد أبو زيد بالمثل الأخلاقي والانساني الذي يقدمه. ليست أفكاره وحدها، لكن ممارسته لها. ليست أفكاره وحدها، لكن الحرية التي له في أن يفكر، والحق الذي له في أن يصوغ إيمانه. في ان يكون مرجع نفسه وسيدها في ما يراه ويعتقده، ليست أفكاره بما هي كذلك، لكن حريته. كانت كلمته في ذلك هي جسده وهي حرمته وهي هويته البشرية وقد دافع عن كل ذلك بجسده وروحه. ركب سفينة المنبوذين إلى أرض المنفى، لكنه، في ضعفه وقلة نصيره والهجمة العاتية عليه، لم يخل بالأمانة التي تحملها. لم يتنازل بمقدار شعره، لم يتخل ولو لفظا بأدنى حق. كان وجوده كله في الميزان، كان يساوي حريته وحقوقه. كان فكرته ودافع عنها بحياته. هذا المثل هو ما يعنينا الآن في نصر حامد أبو زيد.

التقيت حامد أبو زيد في المانيا. كنا معاً في دار الحكمة، يمضي فيها هو أياما وفي هولندا أياما ويقسم أسبوعه بينهما. كان ضائعا من غير زوجته مستوحشاً في غيابها، لكن دائما وأبدا كان بسيطا ودوداً كريما عطوفا. كان سهلاً وسمحاً وصانع صداقات ومتواضعا بحق. الرجل الذي أخاف النظام كان رفيق غربة رائعا ورفيق سفر رائعا. يدافع عن حقه في أفكاره بأسنانه وجسده، لكن بدون ان يدعي لها عصمة. كان مثقفا حديثا ويعاني إشكاليات المثقف الحديث. مع ذلك أفكر في أن موته في مستشفى مصري ليس عودة، قد يكون هجرة أخرى.

جريدة السفير اللبنانية
٢٠١٠/٧/٦



قالو في ابو زيد

نصر حامد أبو زيد صديق في الضوء

ادونيس

أستعين ببصيرة المتنبي، لأصف موت الصديق نصر حامد أبو زيد بأنه «نوع من القتل». لا غيلة. بل في الساحة العامة. في أوج المعترك. حيث تهجم القيود من كل صوب، وتتواشج، وتتآلف وتتحد. حيث تئن الحريات تحت ثقل الجراح. وتضطرب منهكة، تائهة. صحيح ان الخروج من الساحة انحياز الى طمأنينة الحياة. غير ان الحياة هنا «مجلوبة بتطرية» السلاطين من كل نوع. صحيح كذلك ان البقاء فيها غواية في مستوى الطفولة، غير انها غواية تختزن موتاً مجلوباً بالعذاب، والحيرة، وفتنة اليأس. بلى، صار لليأس، حتى اليأس، فتنته الخاصة في هذا الزمن الثقافي العربي الذي يسير نحو المستقبل في موكب من القشّ.

ينتمي فكر نصر حامد أبو زيد الى سلالة معرفية عربية لا تزال في بدايات نشوئها. في التأسيس لهذه البدايات، اختلفنا حيناً، واتفقنا غالباً. بيني وبينه وحدة في الطريق، وتباين في الخطوات. صديق في الضوء، ومنافس في الطريقة التي نشعل بها القناديل. كان أكثر ميلاً مني الى أن يتسق، وكنت ولا أزال أكثر ميلاً الى أن أخترق. ما يولّد «الانسجام»، لا يقدم إلا مشهداً، خاوياً في الأغلب الأعم، كما علمتنا التجارب. الأساس هو ما يتوهّج داخل الرأس، فهو وحده الذي يخلق ويبني. لا يقاس الفضاء بالثوب الذي يرتديه، وإنما يقاس بالضوء الذي فيه.

يكفي أن نقلّب من تاريخ العقل عند العرب بضع أوراق لكي نلحظ خواء «الانسجام» .خواء «المشهد» و«المنظر» في فضاء هذا التاريخ، الحاضر، بخاصة، ولكي ندرك الهوة الساحقة السحيقة التي يقودنا نحوها هذا الحاضر العربي «المنسجم». يكفي لكي ندرك أيضاً أن هذا الصديق الذي يفارقنا. عقدة متينة في الحبل الذي نمسك به لكي لا نسقط نهائياً. عقدة البحث الذي يرجُّ المسلمات واليقينيات، ويقذف بنا في فضاء المعرفة، وبهاء الكشوفات. عقدة السؤال الذي يحررنا من الأجوبة السائدة والتي لم تعد إلا طبولاً لغوية، ويفتح أمامنا أفق المعنى

جريدة السفير

حاول ان يهز كرة التراث

حسام الالوسي

رحل أبو زيد بعد أن ملأ الدنيا وشغل بعض الناس. ملأ أوروبا أفكاراً لا جدال حولها، بل هي من عتيق القول. وانشغل بها أناس ما يزالون متمسكين بعتيق العتيق، أو حتى بالأخس من العتيق.

لقد حاول الراحل أن يهزّ كرة التراث الثقيلة على طريقته الخاصة، مازجاً بين أسلوب طه حسين وبين محاولة للتفرد قرأها الكثيرون على أنها نوع من التجديد لذكرى الأدب الجاهلي الذي ليس ثمة من يجهله. وعلى كل حال يظل من الإنصاف أن نعترف لنصر حامد أبو زيد بشجاعة شخصية ومحاولة أكاديمية رام من ورائهما أن يعمق طريقاً قد شقه مفكرو الإصلاح الديني، ابتداءً من الأفغاني وعبده مروراً بعلى عبد الرازق وغيرهم.

غير أن ما يؤسف له أن الأثر الذي تركه أبو زيد في المجتمع العربي المعاصر أقل خطراً وقيمة من ذلك الذي تركه المصلحون الدينيون الأوائل، ولا يعود التقصير في ذلك إلى نصر أبو زيد شخصياً، بل بالدرجة الأولى إلى الركود العميق الذي يعيشه المجتمع العربي اليوم، والذي عجزت عن بعث الحياة فيه كل المشكلات العربية، وعلى رأسها القضية الفلسطينية. فمن لا تحرك ركود عقله وكثير من مخاوف قلبه، ويطير جنانه خوفاً على أمنه أمام خطر كالخطر الإسرائيلي فماذا عسى أن يكون نصر ومئة آخرون من فرسان الفكر قادرين على فعله!

عزاؤنا أن نصر حامد أبو زيد ترك تراثاً قيماً ونقداً أصيلاً من واجبنا ألا يظل مقترناً بأي صورة من صور اليسار السياسي، أو اليسار الديني فقط، بل علينا أن نحاول دمج هذا التراث بالموروث الكلي للمثقفين العرب التقدميين الذين راهنوا على الثورة، ولكن الثورة لم تراهن عليهم.

ثمة الكثير من الحياة

على حسن الفواز

برحيل الباحث العقلاني الكبير نصر حامد ابو زيد تفتقد الساحة الثقافية العربية واحدا من رموز الاحتجاج الثقافي التنويري، وعلامة فارقة على مواجهة ثقافات التكفير التي اطلقت الوهم على جسد التحديث والتنوير، والتي وضعت سلطة النص امام سيل غرائبي من السلطات الافتراسية للاقصاء والقهر وفوبيا الحرية.

لقد كان ابو زيد التراثي حاملا لفانوس حرية اضاءة هذا التراث، مثلما كان ابو زيد المعرفي منشغلا باستقراء التاريخ والتراث على وفق ما يضعهما العقل في مشغله التجديدي، والتي جعلت من نصر حامد ابو زيد بطلا اخلاقيا اسبغ على المعرفة والدرس الثقافي والمنهجي قيما استثنائية جعلت من هذه المعرفة خطابا في تجلية كل الطبقات الصلدة التي اصطنعتها نزعات السياق النصوصي التي تراكمت في تلافيف العقل الثقافي والعقل السياسي والعقل الفقهوي منذ ايام الاشعرية الاولى وانتهاء بفتاوى التكفير التي تحولت الى فتاوى جاهزة للموت والفصل والتعمية.

لقد تحولت كتابات ابي زيد الى فضاءات حرة لمدرسة عقلانية جامعة جعلتها بمواجهة مؤسسات النص والنقل، اذ عمد منذ بواكيره مع كتاب(قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) ووصولا الى كتابه(التفكير في زمن التكفير) الى ملامسة اشكالات هذا العقلي المفارق، وطبائع ازماته وهو يواجه عقد السلطة والاستبداد، فضلا عن طبائع شجاعته وهو يصر على ان يكون هذا العقلي هو الصورة الاشراقية للمستقبل الذي ينبغي ان يضع مؤسسة العقل امام مسؤولياتها القيمية، مثلما يضع مؤسسة النص امام كل فتوحات التأويل.

لقد مات نصر حامد ابوزيد وترك لنا الكثير من الحياة التي ينبغي ان تتحول الى درس معرفي كبير لمواجهة شجون احزاننا المباحة لحروبة قابلة ولاستبدادات قابلة، ولسلطات فقهية وتكفيرية تكرر لعبة وجوهها في كوميديا الموت العلني للحرية..

التفكير في زمن التكفير

كاظم جهاد

ندرَ أن أقرأ اسمَ الفقيد نصر حامد أبو زيد أو أسمع به في السنوات الأخيرة من دون أن أتذكّر تلك الأمسية من أحد أيّام صيف ١٩٩٥، التي جاء فيها هو وزوجته الدكتورة ابتهال يونس يعرضان على الجمهور الثقافي بباريس أجواء الحملة المناوئة والشديدة العنف التي انتهت بتكفيره في بلده. وإذ لم يجد أعداء الكلمة الحرّة في القانون المصريّ ما يسمح لهم بمقاضاة من هو متّهم مثله بالارتداد، فقد التجأوا إلى الفقه الحنفيّ ونبشوا فيه عقوبة تدعى بـ«الحسْبة»، جعلوا بموجبها يطالبون بالفصل بينه وبين زوجته باعتباره لم يعد مسلماً. في تلك الأمسية، راحت الدكتورة ابتهال يونس، وكانت يومها أستاذة للأدب الفرنسيّ في إحدى الجامعات المصريّة، تشرح للحاضرين في «المركز الوطنيّ للآداب» بباريس ملابسات القضية التي وجدا نفسيهما مزجوجَين فيها لأسباب محض فكريّة، وإلى اضطرارهما إلى مغادرة بلادهما حفاظاً على علاقتهما وتفانياً للمخاطر، هما اللذان لم يفكّرا بذلك قطّ ولا كانا يتوقان اليه. كانت ابتهال تتكلّم، والدكتور أبو زيد يستمع مثلنا، لا لأنّه لا يفقه الفرنسيّة، بل لأنّ مهمّة عرض مأساته والدفاع عن حقّه الطبيعيّ في التفكير كانت تبدو له نافلة، هو الذي جعل من فاعليّة التفكير طبيعته الأولى وباعث وجوده، أي ما لم يكن ليخطر له على بال أنّه سيكون ذات يوم مطالباً بتبريره كما لم لو يكن هو البداهة بالذات. إلى ذلك بدا لي هوَ نفسه مغزوّاً بكآبة عميقة سرعان ما فرضت نفسها على المكان، كآبة نابعة من رؤية حياة الفرد الخاصّة أو الحميمة وهي لم تعد في مأمن من العسف. كان في تلك المطالبة بالفصل بين زوجين عقوبة على ما لا يحتمل أيّة عقوبة، أي التفكير العميق والاجتهاد الحرّ. أقول كان فيها ما يُنذر بخراب متدرّج ومريع هو ذا نحن غائصون في أتونه حتّى الرّقاب.

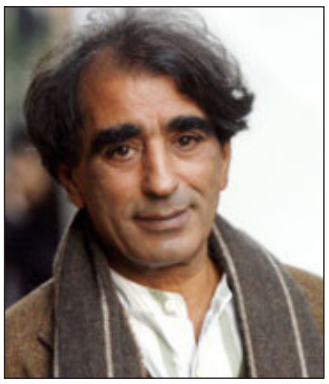
لحظة استثنائيّة أخرى جمعتني بالفقيد، تمثّلت في قراءتي مجموعة دراساته المعنونة «إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل». يندر في اعتقادي أن تجد في الدراسات الحديثة والمعاصرة كتاباً أكثر إضاءة منه لبعض أخطر مسائل البلاغة العربيّة وتداعياتها الفكريّة. وعلى رأس هذه المسائل يقف ثنائيّ المجاز والحقيقة، يعرضه أبو زيد عبر الفكر العربيّ القديم كلّه، اللغويّ منه والدينيّ، مع تركيز على الأشاعرة والمعتزلة، بلغة جمع فيها التبحّر إلى الكثافة العالية والتعليل الرّصين. والدراسة الطويلة التي يخصّ بها في الكتاب نفسه تفكير عبد القاهر الجرجاني (توفي في ١٠٧٨ م.) تجلو غوامض كثيرة في فكر هذا المنظّر الكبير الذي يعرف كلّ من ارتاد نصوصه التباس بعض عباراته ووعورتها. أمام القائلين إمّا بخطاب المجاز وإمّا بخطاب الحقيقة، يبين أبو زيد في فكر الجرجانيّ عن حيويّة عالية يعقد فيها مناط القول للسياق: فتعبير بذاته يمكن أن يبدو لمتكلّم أو سامع ما في موقف معيّن واجبَ الأخذ على المجاز، ولمتكلّم أو سامع آخر في موقف سواه ملزماً بالأخذ به على الحقيقة. وعليه، فالسياق والقرينة والعلاقة والمناسَبة والموقف، هذه المفردات المتواترة في الفكر البلاغيّ والأسلوبيّ والتأويليّ المعاصر إنّما كانت تشكّل في فكر الجرجانيّ من قبل كلمات – مفاتيح ومقولات معقودة لها السّيادة.

ما يثير الإعجاب هو أنّ نصر حامد أبو زيد، لكي يمهّد لفكره في نقد الدين وفي تأويل النصوص تأويلاً عقلانياً أو ماديّاً كما كان هو يهوى ترديده، وخلافاً للكثير من المتنطّعين لتحليل أو آليات الإيمان والاعتقاد وتناولها سلباً أو إيجاباً، حرصَ في البدء ودائماً على تكوينه الشخصيّ عالما باللغة ومتخصّصاً ولا أرهف بمسائل البلاغة وقواعد إنتاج الخطاب. إنّ عدداً من الأعلام العرب أو المسلمين القدامى كالأشعريّ والجرجاني والقاضي عبد الجبّار، والغربيّين المعاصرين كالألمانيّ غادامير والفرنسيّ ريكور، يتعامل هو معهم ومع فكرهم والجهاز المفهوميّ لكلّ منهم بوضوح لا رطانة فيه، وضوح بقي مع ذلك شديد الابتعاد عن عقليّة الهتاف ولغة الشعارات التي سقط فيها غيره. كما بقي الفقيد جذريّاً في شجاعته الفكريّة، لم يتنازل عن قناعاته على شبكاتٍ الأثير كما فعل بعض زملائه، لا ولم يسقط مثل بعضهم أيضاً في لغة الملاسَنة المجانيّة والسفسطة الاستعراضيّة التي تحفل وتحتفل بها الفضائيّات العربيّة.

الفكر الفعّال الصّبور، هذا ما كانه في اعتقادي ذلك الذي عمل موظفاً في المصلحة المصريّة للاتّصالات السلكية واللاسلكية طيلة عقد من السنوات، ريثما يتمّ تعليمه الجامعيّ، أكمله بتفوّق وحتّى أعلى مراحله متعلّماً عصاميّاً وقارئاً مسائيّاً. هو مَن نذر حياته لممارسة صاغها مَبدأً في عنوان أحد كتبه: «التفكير في زمن التكفير». يا لها من عبارة تغصّ بجناسها الرّهيب الذي هو في الأوان ذاته طباق مريع: ما الذي يضمن لك حريّة التفكير في زمن التكفير؟ وبدون التفكير من يقول لك إنّك كائن أصلاً؟.

موقع اوان

إنتاج المعنى



الطاهر لبيب

يبدو أن هناك إصراراً من القدر على الفتك بالفكر العربي، إلى حد الإبادة الجماعية بچيل كامل: لا نكاد ننهي صياغة فقدان حتى نبدأ أخرى. أصبح المفقود جيلاً: جيلاً أنتج معنى لا نرى كيف له أن يمتد في ما يسود من لا معنى. الدكتور نصر حامد أبو زيد هو ممّن أنتج معنى أو جدّده، في مجال جمّد أصوله أصوليوه، وصنعوا منها تمائم خرجوا بها، على الناس، شاهرين ويلاتها. نصر حامد أبو زيد، فكراً ونفياً، هو من أبرز الأدلة على ما آل اليه الفكر العربي والإسلامي من تراجع إلى ما وراء المنظور من اللاعقل

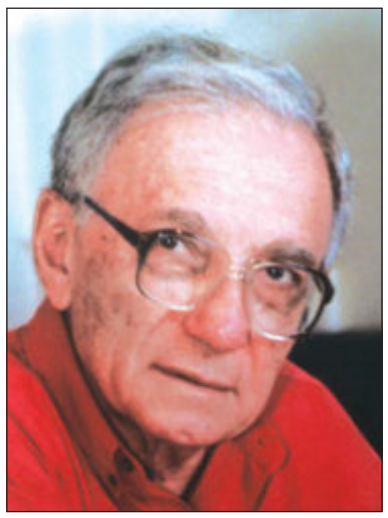
موقع اوان

مثال للفكر الحر

فاضل ثامر

ليس باختياره تحول نصر حامد أبو زيد من باحث في الشأن الإسلامي إلى شخصية عامة ومثال للمفكر الحر. لكنه اضطلع بالاضطرار الذي فرض عليه واختاره. ليس فقط لم يتراجع عن أفكاره، لكن كذلك لم يستسلم للمرارة ورثاء الذات، ولم يُغره ذلك الضرب من التشنيع على الإسلام الذي راجت سوقه منذ عقدين، وازدهرت أيما ازدهار منذ مطلع هذا القرن، بخاصة في الغرب الذي يعيش فيه أبو زيد منذ عقد ونصف. كباحث، قد تتلخص محصلة عمل نصر الأبرز في إدخال قدر من التعدد المنشط إلى داخل المجمل الإسلامي. لقد أراد دوما أن يعمل على أرضية إسلامية، أن يكون الإسلام موضوعاً لتفكيره ومكوناً لـ«ذاته» في آن معاً. ليس هذا ميسوراً. «الموضعة» تقتضي فحصاً للذات لا يبدو أن نصراً قام به في أي وقت. ولقد عمل على نزع القداسة عن جوانب من المجمل الإسلامي، لكنه لم يطور نهجاً متماسكاً في هذا الشأن. على أن عمله على أرضية إسلامية أسهم في التأسيس لشرعية تفكير إسلامي مختلف، يمكن أن يسلكه متعلمون ودارسون آخرون. وبهذا يتيح لمبعده المنازعة في تلك الشرعية الإسلامية التي يستأثر بها بعض الشيوخ، ممن عادوا نصراً وجاهدوا لفصله عن زوجته ودفعوه للهجرة من بلده. على أن نصراً لم يبلور مذهباً واضحاً في الدراسات الإسلامية. الواضح هو نصر المثال أكثر مما هو نصر الباحث المفكر. لكن الرجل الذي حاز شهرة واسعة خلال العقدين الأخيرين من عمره لم يسخر شهرته لكسب مزيد من المال، أو للانعزال والتعالي على الجمهور العام، أو لإحراز قدر أكبر من النجومية والأتباع.

النقدي الأول



صادق جلال العظم

رحل النقدي الأول وترك غيابه ثقباً أسود في ثقافتنا النقدية المعاصرة وفي نفوس أصدقائه وزملائه ومحبيه وفي نفوس المعجبين بشجاعته وجرأته والمتأثرين بفكره الحداثي وحسه النقدي الراقي ومواقفه المتقدمة والمستنيرة دوماً. هؤلاء ليسوا قلة قليلة بالتأكيد وأعرف ذلك من التجربة الشخصية الحية. أعتز كثيراً بأن أول لقاء حواري كبير أجراه نصر حامد أبو زيد مع جمهوره العربي بعد خروجه الاضطراري من مصر الى منفاه الهولندي بسنوات كان في دمشق في شهر أيار (مايو) ١٩٩٩. زحفت دمشق يومها باتجاه المركز الثقافي الفسيح في ضاحية المزة للاستماع الى نصر ومناقشته ومحاورته، بعد طول غياب، في طروحاته الفكرية النقدية اللامعة حول قضايا الحداثة والنص الديني والتأويل وروح العصر عموماً، وفي ذلك التعصب الديني الأعمى الذي أجبره على مغادرة وطنه وجامعته نتيجة تطليقه عرفياً من زوجته الأستاذة الدكتورة إبتهال يونس بلا سؤال او إذن او استئذان من الشخصيين المعنيين بالأمر حصراً وهما، أولاً وأخيراً، ابتهال ونصر ولا أحد غيرهما.

زحفت دمشق الثقافة لتحاور نصر حامد أبو زيد بمناسبة الأسبوع الثقافي الذي أقامته وقتها دار المدى للثقافة والنشر في دمشق امتداداً طبيعياً للأسبوع الثقافي الشهير الذي دأب قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في جامعة دمشق على إحيائه في الربيع لسنوات عدة (١٩٩٣ـ١٩٩٨). تشرفت يومها بتقديم الصديق نصر الى الجمهور الدمشقي في تلك الأمسية الحوارية النقاشية الحارة التي استمرّت ما يقارب الـ٤ ساعات على الرغم من الحر الشديد في ذلك اليوم، وعلى الرغم من اكتظاظ القاعة الرئيسية في المركز الثقافي بالحضور مما استدعى تشغيل أجهزة التلفزيون الداخلية في قاعات المركز الأخرى لنقل المشهد وتوجيه مكبرات الصوت الى الخارج حيث احتشد جمهور غفير في الهواء الطلق لمتابعة جلسة الحوار والنقاش والسؤال والجواب. كان نصر رائعاً وألمعياً كعادته وما زالت تلك الأمسية راسخة في الذاكرة الجماعية لدمشق الثقافة والفكر وهموم الشأن العام عربياً ومحلياً. عالج نصر «مفهوم النص» دون ان يخلط المفاهيم بعضها بالبعض الآخر فبقي واضحاً في مفاهيمه، ودون ان ينتفخ النص عنده ليتحول الى كل شيء وبالتالي الى لا شيء فظل «النص» لديه نصاً بحدود معروفة ومعان مفهومة ودلالات معينة. تناول «الخطاب الديني» نقداً دون ان ينفلش الخطاب عنده ويتضخم ليصبح ألف الأشياء وياءها ودون ان يعلن «موت» أصحاب الخطاب وكُتّابه او يُروِّج لاضمحلال معانيه الى درجة الصفر او ربما تحتها حيث يصبح المعنى هو اللامعنى والعكس بالعكس، ودون ان ينبهر بسحر الخطاب وبيانه أو يفقد وعيه بتأثير من أفيونه. نقد الخطاب الديني المعاصر وآلياته دون ان يكون النقد عنده تجريحاً أو تهجماً او إلغاء لأحد ودون ان يكون الديني عنده مطلقاً متعالياً يُفرض عنوة وقسراً على الناس والمجتمع والحياة عموماً. يبقى نصر في ذلك كله نموذجاً يحتذى لكل

جريدة السفير

في البداية لابد لي أن أعزي كل عقلاء هذا العالم، وتحديدا العالم الاسلامي برحيل المفكر التنويري والباحث العقلاني الدكتور نصر حامد أبو زيد، الذي فارق الحياة يوم أمس في احدى المشافي المصرية، كما أعزي بالدرجة الأولى المرأة على مساحة ما يسمى بالعالم الاسلامي، حيث كان الراحل الكبير من أكبر المناصرين لقضية تحرر المرأة وانعتاقها، ولكن حتى يستوي كل شdx في مكانه لا بد أن نفهم ماهي حكاية الفيروس الغريب الذي تحدث عنه الأطباء المصريون، وكذلك زوجة المفكر الراحل السيدة ابتهال يونس، والذي أصيب به الراحل الكبير أثناء زيارته لأندونيسيا.

هل أُغتيل نصر حامد ابو زيد؟

زينب رشيد

شخصية مثل شخصية الدكتور المفكر أبو زيد، لا بد وأن يكون حذرا في تحركاته، لما يتهدده من أخطار جمَة على يد التيار التكفيري الظلامي، ولكنه ليس كذلك للأسف، وهذا يعني ان أياد آثمة ربما تكون قد طالته أثناء زيارًته لأندونيسيا ودست له نوعا خاصا من السم، أو ان هذه الأيادي تكون قد وجهت له نوعا من السموم الليزرية التي استعملتها العديد من الجهات الاستخباراتية، خصوصا في شرقنا التعيس وبقايا استخبارات المعسكر الشرقي لأغتيال معارضيها، أو من تضعه على لائحة الاغتيال لاعتبارات عدة.

كثير من الحالات التي اغتيلت بهكذا أنواع من السموم طويت ملفاتها، واعتبرت الوفاة طبيعية ولم يتوقف عندها أحد لان حالاتهم لم تثار بوسائل الاعلام بما يكفي للاهتمام بها، والتأكد من طبيعة الوفاة ونوع السم وهل هناك امكانية للعلاج أو اللقاح أو المصل المضاد، في حين ان حالات نادرة وقليلة تم اكتشافها نظرا لأهمية الشخصية أحيانا أو درجة الفضيحة التي قد تتورط بها الجهة الفاعلة.

الكثير منا يتذكر خالد مشعل حينما حاول اغتياله عملاء لجهاز الموساد الاسرائيلي في عمان، ولو لم يتمكن حراسه من التنبه لحالته والقبض على الفاعلين لكان دخل خالد مشعل المشفى وفارق الحياة فيها دون أن ينتبه أحدا، وربما قال الاطباء حينها انه أصيب بفيروس غريب، والكثير منا يتذكر أيضا قصة العميل الروسي الكسندر ليتفينينكو الذي اغتاله عملاء لجهاز الاستخبارات الروسي في لندن، وكان من الممكن أيضا أن يكون ضحية فيروس غامض أو غريب لو لم يتم اغتياله في لندن، حيث الامكانيات العلمية متوفرة لكشف هكذا حالات، واعتبار الحكومة البريطانية ان اغتياله هو تجاوز على السيادة البريطانية أدى فيما بعد الى تدهور كبير في العلاقات الروسية البريطانية.

مالذي ينقص الحركات الارهابية الاسلامية لكي لا تفعل بالمفكر نصر حامد ابو زيد مثلما فعل الروس بعميل لندن، ومثلما فعل الاسرائيليين بخالد مشعل، ومن المؤكد أن آخرين أيضا قد تم استهدافهم بذات الطريقة، بدون ان تثار قضاياهم على المستوى الدولي.

الأموال اللازمة لشراء أجهزة وسموم متوفرة وبكثرة عند تلك الحركات الارهابية التي تبتز أموال الناس باسم الله، والنية الاجرامية متوفرة دائما في عقولهم، بل أكثر من ذلك فان تربيتهم تقوم على أن من يقتل شخصا بوزن المفكر أبو زيد سيضمن دخول الجنة من أوسع أبوابها، وربما كان له قصر هناك ليس بعيدا عن قصر النبي وقصور صحابته، والفساد الذي مازال معششا في كثير من المؤسسات والشركات التي باستطاعتها انتاج هكذا أجهزة في دول المعسكر الشرقي السابق يساعد ويُمكِن الارهابيين من الحصول عليها وبسهولة.

الكثير منا يتذكر خالد مشعل حينما حاول اغتياله عملاء لجهاز الموساد الاسرائيلي في عمان، ولو لم يتمكن حراسه من التنبه لحالته والقبض على الفاعلين لكان دخل خالد مشعل المشفى وفارق الحياة فيها دون أن ينتبه أحدا، وربما قال الاطباء حينها انه أصيب بفيروس غريب، والكثير منا يتذكر أيضا قصة العميل الروسي الكسندر ليتفينينكو الذي اغتاله عملاء لجهاز الاستخبارات الروسي في لندن، وكان من الممكن أيضا أن يكون ضحية فيروس غامض أو غريب لو لم يتم اغتياله في لندن، حيث الامكانيات العلمية متوفرة لكشف هكذا حالات،

نصر حامد ابو زيد بأسلوبه النقدي القوي للخطاب والنص الديني وجه ضربة في الصميم لمصالح القائمين على الحركات والمؤسسات الدينية، وهو ما أدى بهم الى تكفيره واعتباره مرتدا والتحالف مع القضاء الحكومي الفاسد في مصر للحكم بتفريقه عن زوجته السيدة ابتهال يونس.

من تسمح أخلاقه ودينه بتكفير الآخر وتفريقه عن زوجته أو زوجها، لن يتردد باغتيال نصر حامد أبو زيد، وفي الحساب الاخلاقي فان اغتيال شخص جسديا أخف وطأة من اغتياله معنويا عن طريق تكفيره والحكم بتفريقه عن زوجته.

بقي ان أقول ما بدأ يقوله أتباع الحركات الدينية من أن قصة الفيروس الغامض أو الغريب هو نوع من العقاب الالهي للمفكر أبو زيد على أفكاره، وهو مايجعلهم ينتقموا منه أمام الشعوب المسلمة، ويمكنهم من اعادة الاعتبار لهم واستمرارا لمصالحهم التي تضررت كثيرا بفعل قلم أقوى من رصاصهم وسمومهم، انه قلم الراحل الكبير، وفي كل الأحوال فان اسلوب الاسلاميين الوحيد لمواجهة فكر الآخرين وأقلامهم هو قتلهم وتكفيرهم وتفريقهم عن عائلاتهم بالتحالف مع قضاء فاسد حتى النخاع، و تشريدهم واحراق كتبهم والتاريخ الاسلامي يعج بحالات اغتيال الآخر وحرق كتبه وتشريده، بدءا من أوامر الاغتيالات التي صدرت في صدر الاسلام بحق أم قرفة وعصماء بنت مروان وكعب بن الأشرف مرورا بقتل الحلاج ومحيي الدين بن عربي وعزل شيخ الازهر على عبد الرازق وتكفير طه حسين واغتيال فرج فودة، ومهدي عامل وحسين مروة، والقائمة طويلة جدا جدا ولن تتوقف الا بانتصار عقل أبو زيد النقدي ومن يتفق معه على بقايا الجهل والظلام.

انهم واذا كانوا قد فعلوها وقتلوا المفكر الكبير أبو زيد، فانهم لا يدرون ان رحيل هذا المفكر قد سلط دائرة الضوء على أعماله النقدية من جديد، مما يؤدي الى تحرير عقول الكثيرين من سلطة نصوصهم كما أراد لها الراحل، وهذا بحد ذاته كفيل بكشف وتعرية، وبالتالي التعجيل في انهيار ما تبقى من خرافتهم القائمة على التسليم والتجهيل واغلاق العقل، ومن لم يشأ فقد كفر وارتد ومن بدل دينه فاقتلوه.

سلاما لروحك نصر حامد أبو زيد

في آخر حوار معه اثناء مرضه:

أنا استمرار لمشروع محمد عبده وأمين الخولي

اجرت صحيفة (اليوم) المصرية لقاء مع أبو زيد كان الاخير خلال زيارته القصيرة لمصر وفيما يلي نعيد نشره بالمناسبة.

× بداية كيف ترى الحالة الدينية في الشارع المصري في اللحظة الراهنة؟

. قبل فترة كتبت سلسلة مقالات تحت عنوان «تجريف التدين» وهي عبارة عن تأمل في حالة التدين التي تفرض نفسها بشدة، فالجميع الآن متدينون، يبدو هذا في عدد المساجد المتزايد، وفي الشكل الخارجي للفرد، حيث اللحى المتكاثرة والحجاب الذي يغطي الجميع، وعلى الجانب الآخر هناك غياب للقيم الروحية والأخلاقية، أي القيم الدينية الحقيقية، فالمجتمع الآن يعيش حالة من الانقسام، بين المبالغة في التدين الشكلي، وغياب القيم الروحية.

هذه الملاحظة – وهي ليست جديدة – جعلتني أقارن بينها وبين تجريف الأراضي الزراعية التي يجري فيها تحويل الأرض المنتجة إلى شيء غير منتج، ربما يكون ذلك مكسبا وقتيا لصاحب الأرض، لكن على مستوى آخر هذا إفقاد للخصوبة الطبيعية للأرض. فالمسألتان متشابهتان، ففي الأولى تفقد الأرض خصوبتها الطبيعية، وعلى المستوى الديني يفقد الدين خصوبته الطبيعية وقدرته الحيوية على التطور، لصالح شعارات ومصالح ذاتية ووقتية مرتبطة بالنظرة الحاكمة سياسيا واقتصاديا.

وعلى الجانب الآخر هناك رفض لمظاهر هذا التدين الشكلي، وفي بعض الأحوال يصل إلى رفض للدين نفسه عند بعض المثقفين، فلا نجد تمييزا بين الظرف التاريخي لهذا التدين وبين النظر إلى الدين بشكل عام.

× في ظل هذا الجو العام وسيطرة «التدين الشكلي» نجد البعض ينادي بالعودة إلى الدين الشعبي الذي يفترض أنه بالأساس يحتاج أيضا إلى نقد وتفكيك، كيف ترى ذلك؟

. أنا أفرق بين «الدين الشعبي» والدين «الشعبوي» وأرى أن حركة الإصلاح الديني الممثلة في جيل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده قامت على احتقار شديد جدا للدين الشعبي باعتباره وثنية، وجاهلية وانحرافا عن الدين الحق.

وأعتقد أن أهم وظائف الدين الشعبي أنه يخلق وسائط بين المقدس والإنساني، فمثلا طقس المولد هو خير مثال على هذه العلاقة، ومحاولة مزج الدنيا بالدين فهناك حلقات الذكر وهناك أيضا لعب ورقص وما إلى ذلك.

وفي رأيي هذا شيء صحي، وقد قتله الإصلاح الديني، الذي قام على مجموعة أفكار كان أهمها ازدراء التراث الشعبي بشكل عام وليس الجانب الديني فقط، فنجد مثلا توفيق الحكيم فيما بعد يقارن بين الجريمة في الصعيد والجريمة في شيكاغو، وينحاز إلى الجريمة هناك على اعتبار أنها أكثر تحضرا.

ازدراء هذه الثقافة الشعبية أدي إلى نمو نزعة تبدو عقلانية، لكن على أرض الواقع لا تستطيع أن تلوم الفلاح البسيط الذي لا يستطيع الوصول إلى موظف الحكومة البعيد والعالي المقام، أن يتوجه بشكواه إلى أحد الأولياء، الذي هو على أرض الواقع أقرب اليه من الموظف، فحركة الإصلاح ساهمت في القضاء على الدين الشعبي، وعندما تحلل كتابات حركة الإصلاح الديني تجد هذا الازدراء، ولا تجد محاولة لفهمه أو تحليله.

هذا الدين الشعبي هو أقرب للمقصد الحقيقي للدين، فإذا نظرنا على سبيل المثال الى «الحج» كشعيرة دينية مقدسة ونجد القرآن يقول: «ليشهدوا منافع لهم» إذن هناك جانب دنيوي إلى جانب الركن المقدس.

نفس الأمر ينطبق على «المولد» الذي يحتوي على الذكر وأيضا على أسواق وملاه وألعاب للجميع، أليست هذه منافع!!لم تحدث للأسف دراسة لهذا الدين وأنا هنا لا أحاكم جيل المصلحين، ولكن فقط نرصد ما حدث، فحركة الإصلاح الديني كانت إلى حد كبير حركة رد فعل أكثر منها حركة فاعلة، فتم تجفيف الدين الشعبي، وخلق «دين شعبوي» يبدو عقلانيا، ويظهر فيه الإسلام دينا ودولة وأنه مشروع من أجل الحياة وأن «المسلم» يجب أن يكون منغمسا في جميع مناحي الحياة الدنيوية، هذه هي الصبغة العقلانية بالمعنى الإصلاحي، لكن على مستوى آخر خلق هذا في نهاية الأمر هذا التدين الشكلي.

في رأيي يجب إعادة النظر في الفرق بين الدين «الشعبي» و«الشعبوي» وفي التراث الذي خلقته حركة الإصلاح الديني.

× منذ فترة نشرت عدة أخبار حول عكوفك على مشروع ضخم يتضمن إعادة ترتيب النص القرآني طبقًا لأسباب النزول.. فهل هذه هي المحاولة الأولى تاريخيًا وما هي ملامح هذا المشروع؟

. على مدار تاريخ القرآن هناك أكثر من نظرية ومحاولة لترتيب نزول السور منها محاولات إسلامية – المكي والمدني – ومنها محاولات استشراقية، لكن ليس هذا هو ما أعمل عليه، فسؤالي الأساسي هو: هل السورة في القرآن تمثل وحدة مستقلة بذاتها؟ أنا أرى أن السورة في القرآن مجموعة من «الوحدات» التي تم جمعها مع بعضها البعض، ورأيي – وهناك من يختلف مع هذا – أنه ليست هناك وحدة في السورة الواحدة، ولكنها تتضمن عددا من الخطابات، وأن تحديد الخطابات داخل السورة مسألة عسيرة وليست سهلة.

وهذا يرجعني مرة أخرى إلى سؤال أساسي ما هو الخطاب؟ أو ما هو القرآن؟ في بداية عملي.. تعاملت مع القرآن متماشيًا مع التقاليد التراثية وأيضا إنجازات العلوم اللغوية الحديثة على أنه «نص»، وهذه الكلمة تعني أن هناك نوعا من الوحدة ومن البنية، وهذا يتطلب من الباحث البحث عن الناظم المشترك وراء هذه الوحدات، لكن في الخمس سنين الأخيرة، ومع دراستي للتفسير الحديث، توصلت إلى المفهوم ليس هو الكفء في التعامل مع القرآن أي على أنه «نص».

أرى أن القرآن «خطابات» وليس «نصًا»، وعلى مستوى البحث الأكاديمي هناك فرق كبير بين «النص» و«الخطابات»، التي لها سياق وموضوع وبنية ومقصد، ومتلق مختلف. لأن القرآن ما أن تحول إلى «مصحف» أعطى انطباعًا بنصيته إذ أصبح كتابًا مغلقًا، له بداية وله نهاية.

وتاريخ علم التفسير كله منذ بدايته قائم على أساس إزالة ما يوهم التناقض بين أجزاء هذا النص الواحد وبالتالي أي تناقض هو إما وهم، أو ليس تناقضا حقيقيا..

نفس الأمر ينطبق على «المولد» الذي يحتوي على الذكر وأيضا على أسواق وملاه وألعاب للجميع، أليست هذه منافع!!لم تحدث للأسف دراسة لهذا الدين وأنا هنا لا أحاكم جيل المصلحين، ولكن فقط نرصد ما حدث، فحركة الإصلاح الديني كانت إلى حد كبير حركة رد فعل أكثر منها حركة فاعلة، فتم تجفيف الدين الشعبي، وخلق «دين شعبوي» يبدو عقلانيا، ويظهر فيه الإسلام دينا ودولة وأنه مشروع من أجل الحياة وأن «المسلم» يجب أن يكون منغمسا في جميع مناحي الحياة الدنيوية، هذه هي الصبغة العقلانية بالمعنى الإصلاحي

جريدة اليوم المصرية
٢٠١٠/٤/١٠

رحيل مفكر شجاع

في صمت وبعيدا عن ضجيج الاعلام الذي طالما أحاط به وبأفكاره، رحل المفكر نصر حامد أبو زيد ة بعد صراع قصير مع فيروس غامض دمر خلايا المخ، لينهي حياة مثيرة للجدل شهدتها ساحات الجامعة والقضاء وصفحات الجرائد.

ونصر أبو زيد، ولد بمدينة طنطا بدلتا مصر في تموز ١٩٤٣، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة، في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطيع استكمال دراسته الجامعية، لأن أسرته لم تكن لتستطيع أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام ١٩٦٠م، وعمل فني لاسلكي بالهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية ١٩٦١ -١٩٧٢ م.

ولكن بمثابرته وإرادته استطاع إكمال تعلىمه وحصل نصر على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٧٢م بتقدير ممتاز، ثم ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام ١٩٧٦م وأيضا بتقدير ممتاز، ثم دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام ١٩٧٩م بتقدير مرتبة الشرف الأولى.

أثارت كتابات نصر ضجة إعلامية في منتصف التسعينيات من القرن الماضي، وتفجرت أزمته الشهيرة، عندما تقدم برسالة كتاب بعنوان "نقد الخطاب الديني"، وكان مقررا حصوله بموجبها على ترقية علمية ليحصل على درجة "أستاذ"، ولكن تقريرا تقدم به الدكتور عبد الصبور شاهين باعتباره رئيس لجنة الترقيات، فجر القضية، إذ تحولت المسألة من مجرد رفض للترقية إلى اتهام بالردة، وتلخصت اتهامات التقرير في: العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة لرفضهما، والهجوم على الصحابة، وإنكار المصدر الإلهي للقرآن الكريم، الدفاع عن الماركسية والعلمانية وعن سلمان رشدي وروايته (آيات شيطانية).

وعلى أثر هذا التقرير نشأت معركة فكرية واسعة بين أنصار أبو زيد وبين المؤيدين لتقرير شاهين، وتطور الأمر إلى رفع مجموعة من المحامين لدعوى حسبة تطالب بالتفريق بين نصر وزوجته ابتهال يونس ودارت مساجلات قانونية وفقهية طويلة.

تركزت أفكار أبو زيد "المثيرة للجدل" بالتحرر من سلطة النصوص وأولها القرآن الكريم الذي قال عنه: "القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة لقد صار القرآن هو نص بألف ولام العهد"، وقال أيضا: "هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة، فالنص نفسه - القرآن - يؤسس ذاته دينا وتراثا في الوقت نفسه"، مطالبًا بالتحرر من هيمنة القرآن: "وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علىنا أن نقوم بهذا الآن وفورًا قبل أن يجرفنا الطوفان".

وأثارت تلك الآراء لنصر عاصفة هجوم شديدة ضده، حيث أتهم بسبب أبحاثه العلمية بالارتداد والإلحاد، ونظرا لعدم توفر وسائل قانونية في مصر للمقاضاة بتهمة الارتداد عمل خصوم نصر حامد أبو زيد على الاستفادة من أوضاع محكمة الأحوال الشخصية، التي يطبق فيها فقه الإمام أبو حنيفة، والذي وجدوا فيه مبدأ يسمى الحسبة طالبوا على أساسه من المحكمة التفريق بين أبو زيد وزوجته.

واستجابت المحكمة وحكمت بالتفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته قسراً، على أساس أنه لا يجوز للمرأة المسلمة الزواج من غير المسلم، فحياة الزوجين باتت بعد ذلك في خطر، وفى نهاية المطاف غادر نصر حامد أبو زيد وزوجته د. ابتهال يونس الأستاذة في الأدب الفرنسي، القاهرة إلى هولندا، حيث عمل نصر حامد أبو زيد أستاذا للدراسات الإسلامية بجامعة لايدن.

وفي كانون الاول نهاية العام الماضي، منعت الكويت نصر أبو زيد من دخولها بعد وصوله إلى المطار إثر دعوته للمشاركة في ندوة حول حوار الحضارات في الجمعية الثقافية النسائية.

وقد أثارت دعوته ووصوله موجة استنكار عارمة نيابيا وشعبيا لما عرف عن أبو زيد من "انحراف عقدي ووصفوه بالزندقة" بحسب وصف إسلاميي الكويت، حيث أثنى النائب محمد براك المطير على منع السلطات دخول "الزنديق المرتد نصر حامد أبو زيد البلاد قبل أن يبث فيها كفره وسمومه".

ومن خلال مجموعة مقالات تصنف في خانة "المثيرة للجدل" أثار نصر أبو زيد أزمة أخرى تحت "أزمة الفكر الديني المعاصر" تناول فيها الفزع من العلمانية وفصل الدين عن الدولة، والحجاب والنقاب، مشكلة الخطاب الديني أنه يلعب على أوتار "الخصوصية"، وكأننا بدع بين البشر، ما أصلح العالم لا يصلح لنا، دون أن يدقق المخدوعون بمفهوم "الخصوصية"- المطروح في الخطاب الديني – ليدركوا أنها خصوصية فقيرة جدا ومغلقة؛ لأنها تختصر هوية الإنسان في بعد واحد من الأبعاد العديدة، وهو بعد "الدين".

كما تناول نصر مسألة خوف الخطاب الديني على الثوابت والقطعيات، الذي قال فيها :"إن هذا التقسيم يكشف عن بعض "تزويرات" الخطاب الديني حين يقرن "قطعية الثبوت" و"قطعية الدلالة" في عبارة واحدة، كلما كان الحديث عن "القرآن"، الذي هو من منظور الفكر الكلاسيكي "قطعيّ الثبوت"، وليس أبدا "قطعيّ الدلالة" إلا استثناء، ضاربا مثال بكثرة الأسماء والصفات الإلهية الواردة في القرآن، وهي إشكاليات يطرح القرآن إجابات مختلفة لها إلى حد التناقض، بحسب رأيه.

ورغم تلك الحالة المثيرة للجدل التي أدارها نصر أبو زيد، قال في مقالته الأولي في نفس السلسلة من مقالات "أزمة الفكر الديني": "إن مسألة نطقي الشهادة في أول محاضرة ألقيتها بعد رحيلي من مصر عام ١٩٩٥ كان المقصود منها توصيل رسالة إلى الجمهور الغربي بأنني لست ضد الإسلام كما قد يتوهم البعض، قلت: إذا كنتم تحسنون استقبالي وتحتفلون بي ظنا منكم أنني أنقد الإسلام من منظور المرتد فقد أخطأتم العنوان، ثم نطقت الشهادة".

منارات تقدم هذا الملحق عن المفكر الراحل الكبير تحية لعطاء وافكار لن تتكرر.

منارات

التحرير	التصميم	الاشراف اللغوي
على حسين	مصطفى محمد	محمد السعدي