# الصراع المفتوح

# بين الظلام والأنوار

في منتصف العام الماضي، تقدّم الدكتور حامد نصر أبو زيد، الأستاذ المساعد بقسم اللّغة العربيّة في جامعة القاهرة ـ كلّية الآداب ـ، بإنتاجه العلمي إلى «اللّجنة العلميّة الدّائمة للترقيات» كي يحظى بدرجة الأستاذيّة. واجتمعت اللّجنة بعد مرور عام على تقديم الطّلب، لتعلن في ١٩٩٢/١٢/٣ أنّ الدكتور أبو زيد غيرُ جديرٍ بالترقية إلى درجة أستاذ. ومع أنّ مجلس كلّية الآداب أكّد جدارةَ حامد أبو زيد وكفاءته العلميّة العالية، فإنّ لجنة الترقيات، وعلى لسان الدكتور عبد الصبور شاهين، أعلنتْ من جديد تمسُّكَها بقرارها، وذلك لسببين: جهل الباحث النسبي بالموضوع الّذي يقاربه، وخلل العقيدة الّذي يتكشّف في أفكاره. وبذلك تأخذُ اللّجنةُ بمقولة الكفر والإيمان من جديد، بل إنّها تتيح لذاتها أن تقرّر معنى الإيمان وتعيّن معنى الكفر، مستعيدةً ممارساتِ عصورِ الظّلام الكاملة، حيث مثقّفُ السّلطة كاهنٌ وقاضٍ وجلّاد.

إن كان منطقُ العقل والكرامة يَشتقُّ القضايا الكبرى من واقع الإنسان والوطن، فإنّ زمنَ انحطاط العقل وتهافُتِ الكرامة يصوغ القضايا الأساسيّة من وقائع جزئيّة، وهو لا يعبث بالجزئي ويشوّهه إلّا ليهرب من الأساسي، ويدفع بالأخير إلى السّبات والموات. وقد دأبَتِ الإيديولوجيا المسيطرةُ في العالم العربي، الّتي اقتاتتْ من هزيمة حزيران التّاريخيّة، وكاثَرَتْها في هزائم متوالية، على محاربة الوطني والعقلاني والتنويري باسم ثنائيّةٍ تقليديّةٍ عنوانها: الإيمان/الإلحاد. وقد تبدو الثنائيّة، ظاهرياً، دفاعاً عن أصالة وخصوصيّة وهويّة؛ غير أنّ تأمُّلَ الأمور يكشف سريعاً عن إيديولوجيا تضليليّة تصنع الإذعان والتجهيل باسم المقدّس وحماية المقدّس. ولا يحتاج العقلُ إلى تأمّلٍ طويل ليقيم فرقاً بين الدّين وتسليع الدّين في سوق الرأسماليّة الطفيليّة التابعة؛ ذلك أنّ الدّين المسلّع قناعٌ تتوسّله سلطةُ الهزيمة لحجب الواقع المهزوم والتّاريخ الّذي أنتج الهزيمة.

في هذه الحدود، تشكّل قضيّة نصر حامد أبو زيد صورةً لتراجعٍ عربيّ تاريخي فادح، ومرآةً لأزمة عضويّة تاريخيّة؛ إذ السّلطةُ تنتج خطاباً دينياً جماهيرياً، تأخذ به السلطةُ لحجب وجهها السياسي، وتأخذ به الجماهيرُ كذلك لأنّها فقدتْ هويّتها السياسيّة بعد عقود من القهر والحصار وتبدّد الأفق. تتجاوز قضيّة نصر حامد أبو زيد مثقّفاً وطنيّاً مجتهداً، لتطرح قضيّةَ مجتمعٍ تدفعه سلطاتُهُ السياسيّة للخروج من التّاريخ، ودفنِ زمنه العقلاني ـ التحرّري، وتبديد موروثٍ تحرّري راكمه الكفاحُ التنويريُّ العربيُّ منذ عقدٍ من الزّمن وأكثر. إنّ الخطاب الدّيني المصوغ سلطويّاً والمستهلك جماهيريّاً قناعٌ لوظيفة متعدّدة الأبعاد، حيث الدّيني يسوّغ الإيديولوجيَّ ويحجب السياسيَّ ويصادر العلميَّ والعقلانيَّ ويعتقل التنويريَّ ويحاصر الوطنيَّ، وذلك لإحكام أزمة عضويّة مجتمعيّة، تقتات فيها السّلطة ـ كما الجماهير ـ بأفكار الهزيمة، لتقود المجتمع كلّه إلى التفكّك والاستنقاع والانحلال. ومع أنّ القضيّة تبدأ بالمقدّس والذّود عن المقدّس، فإنّها في جوهرها المباشر قضيّةٌ سياسيّة وفكريّة واجتماعيّة؛ فالسلطات الاجتماعيّة المسيطرة، أمام السّلطة الحاكمة أو وراءها، تنتج خطاباً إيديولوجيّاً يقمع الإنسانَ والعقلَ، ويلغي المعرفة والمحاكمة والتّاريخ، مختزلاً المراجعَ كلّها في مستبدٍّ متعدّدِ الوجوه، يحتكر السياسةَ والدّينَ والاقتصادَ والتأويل الدّيني، ويحتكر الحُكْمَ والتقويمَ وتوزيعَ الأسماء والصفات.

وربّما كمنت مأساة حامد أبو زيد، كما بطولتُه، في مأساة مصير النسق التنويري العربي، الّذي ينتمي إليه أبو زيد. فهذا الباحث الوطني ينتمي إلى الموروث التنويري العربي، في أكثر أشكاله وضوحاً وشفافيّةً واتّساقاً، مستعيداً ومرمّناً منهجَ طه حسين وأحمد أمين وعلي عبد الرّازق. وتصدر المأساةُ عن التراجع الحزين الّذي تواصله القوى الديمقراطيّةُ العربيّةُ إلى حدود التداعي والتطامن، فتقاوم منهزمةً، أو تبحث عن الراحة في مساوماتٍ قوامُها التلفيقُ والتواطؤ، أو تفقد الاتّجاهَ فتخوض معاركَها الخاسرةَ فوق أرض العدوّ... وقد تستعير الأرضيّة الإيديولوجيّةَ من خصمٍ مفترضٍ لتخسر المعركة قبل أن تمضي إليها. ويكون على نصر أبو زيد أن يخوض معركته المركزيّة فوق هامشٍ ينحسر، وإقليمٍ ينكمش، ومناخٍ لا يسعفه على التنفّس إلّا قليلاً: فالحركة الشعبيّة غرقت في المعايير الجماهيريّة ثقافةً ورؤيةً ودِيناً واختياراً، وأغرقتها ممارساتٌ سياسيّةٌ لقوى تنطق باسم الشعب ولا تعرف لغته؛ والفكرُ التنويري سقط مع سقوط مشروعه السياسي. واتّكاءً على السقوط والتخلّي يخوض الفكرُ الظلاميُّ والتابع معاركَه، مرتاحاً إلى تخوم الغطرسة وميسوراً إلى حدود

## د. فيصل دراج

«في أزمنة الانحطاط يكثر الحديث عن القيم العظيمة»
بريشت

البطر، فلا يحاكم نصر حامد أبو زيد إلاّ ليحاكم فيه ومعه كلّ من استيقظ من هذه الأمّة ووعى، بدءاً بالطّهطاوي العظيم وصولاً إلى عبد النّاصر مروراً بمشروع الحداثة العربيّة كلّه. يرجم الفكرُ التّابعُ الطهطاويَّ ويرجم فيه فكرةَ المواطنة، ويلعن عبدَ النّاصر ويلعن فيه فكرةَ القوميّة، ويكفّر الفكرَ الحداثيَّ ويكفّر فيه مفاهيمَ العقل والإنسان ووعي التّاريخ. فلا يبقى إلاّ سلطةٌ مهزومةٌ تهزم شعوبها، وزمنٌ أثيريٌّ ذهبيٌّ يخلقه الشيخُ ويسكن فيه، وإيمانٌ مجرّدٌ ينكر عقلانيةَ الغرب ويُقبل على السِّلع الغربيّة. ولذلك، فإنّ اضطهاد حامد أبو زيد اضطهادٌ لمنظور، وانتقامٌ من تاريخ، وثأرٌ حاقدٌ من حقبةٍ عربيّةٍ مضتْ همّش فيها المثقّفُ الحديثُ كاتباً تقليديّاً عُدَّتُهُ الورقُ والسّلطةُ والحبرُ والدّينُ والإذعانُ والمصلحة.

لهذه الأسباب، تبدو قضيّة نصر مرآةً لمجتمع عربي يتقهقر في الميادين جميعها، ومنها ميدان الفكر. فالمثقّف المدني، الّذي تكوّن منذ نهاية القرن الماضي، يفقد مواقعَه أمام شيخٍ تقليديٍّ، جاء من الماضي وتكوّن في فكرٍ من الماضي يحدّد له الدّورَ والوظيفة. ولا يتحدّد الشيخُ التقليديّ بهيئةٍ وزيٍّ ونمطٍ من اللّغة واختصاصٍ يتداول النّصوصَ الدّينيّة ويعيّن المحلّل والمحرَّم؛ وإنّما يتحدّد باختصاصٍ إيديولوجيٍ مُغلق يبرّر سلطةً سياسيّةً مغلقة جوهرُها إلغاءُ الشّعب وتأليهُ السلطان. ولعلّ هذا الانغلاق يقيم بين الشّيخ والسّلطة علاقةَ محايثةٍ وتداخلٍ ضروريّيْن، الأمر الّذي يجعل من الممارسة الطّقسيّة عماداً للسلطان والشّيخ؛ فيكون الأوّل مرجعاً سياسيّاً لا شريك له، كما يكون الآخر مرجعاً إيديولوجيّاً تابعاً لا شريكاً. متعالٍ سياسيّ ينتج متعالياً إيديولوجيّاً على صورته. والعسف الّذي يقع على حامد أبو زيد استئنافٌ لمعركةٍ قديمة بين مثقّفٍ مرجعُهُ المجتمعُ والواقعُ، وكاتبٍ قديم مرجعُهُ السّلطةُ وتقديسُ النّصوص؛ وهو ممارسةٌ قديمة تختلس المقدّسَ من النّصّ لتسبغه على السّلطة وشارح النّصّ. ولقد كان من المفترض أن يتّكئ أبو زيد على الكواكبي وطه حسين وأحمد أمين ليعطي قولاً جديداً في مجتمعٍ عاش تجربة التنوير أو عرف وجوهاً منها؛ غير أنّ مكر التّاريخ يفرض على أبو زيد أن ينتج فكره في مجتمع تسرّبت منه تجربةُ الحداثة وتراجعت في ثناياه أفكارُ طه حسين، بعد أن اكتسحت المكانَ ثقافةُ مصطفى محمود والشّيخ الشّعراوي. ولهذا فإنّ الظّلم الواقع على حامد أبو زيد، باسم الإيمان والإلحاد والمعرفة بالدّين والجهل به، إنّما هو انتقامُ «متأخّر» من كلّ مَن أطلق عقلَه محاوراً النّصوص الدّينية ومتأمّلاً السياق التّاريخي الّذي أنتج هذه النّصوص.

يقرأ الدكتور حامد النّصَّ الدّينيّ باحثاً فيه عن خير الأمّة في سياقها الرّاهن، وفاضحاً في قراءته قراءةً أخرى تختزل الأزمنةَ كلّها في زمنٍ مجرّد، وتُرجع الوقائعَ المشخّصة إلى مقولات أثيريّة في جوهر الكفر والإيمان. وما فعله أبو زيد لا جديدَ فيه، من وجهة نظر منطق المعرفة العلميّة؛ فقد مارسه، وبحدود لامتكافئة، الطهطاوي والنديم والأفغاني ومحمّد عبده؛ وكان المثقّف يقرأ النّصَّ الدّينيّ على ضوء مستجدّات الواقع، وينقّب عن تأويل جديد يجدّد النّصَّ ويرهنه. ذلك أنّ دور المثقّف يُردُّ إلى سعادة الإنسان لا إلى تقديس النّصوص. وبهذا المعنى، فإنّ أبو زيد يعاند الإيديولوجيا المسيطرة في زمانه وينقضها، أي يمارس قراءة ـ معركة، تؤكّد حقائقَ جديدةً وتصارع مقولاتٍ قديمةً ـ جديدة. فالقراءة المسيطرة للنّصوص الدينيّة تغيّب الواقعَ وتهدر السّياقَ التّاريخيّ وتؤكّد العقل المستقيل. وهي في هذا لا تمارس الزّهد وتفنى في تأمّل الغيب، وإنّما تعطي قولاً يقيم بين العقل والواقع حجاباً، كي يظلّ الواقع على ما هو عليه. ولا يحتاج القارئ إلى تدبير كبير ليدرك أنّ الخصام يدور حول قراءة الواقع لا قراءة النّصوص؛ فأبو زيد يقدّم قراءة موضوعيّة تحتجّ على واقعٍ مهزوم، تضاعفه «قراءة دينيّة» تبشّر بالهزيمة. وخصوم أبو زيد ينتجون قراءةً تعيد إنتاج الهزيمة وتجدّدها. وما بين الطّرفين صراعُ إيديولوجيٍّ بامتياز، يُحيل على السلطة ووظائفها، غير أنّه يأخذ شكلاً إيديولوجياً يوافق شكلَ السّلطة القائمة الّتي تقتات، إيديولوجيّاً،

من جسمٍ إيديولوجيٍّ هجين، تأخذ فيه الإيديولوجيا الدينيّة موقعاً مسيطراً.

ومثلما يُحيل الخصام بين أبو زيد والآخرين على الواقع المشخَّص لا على النَّصّ الدّيني، فإنّ هذا الصّراع يستدعي الإيديولوجيا الدّينيّة قبل أن يقترب من «الدّين». وبين الدّين والإيديولوجيا المنتسبة إليه مسافةٌ واختلاف، إذ يفقد «الدّين» استقلاله الخاصّ ويُستَوْلَدُ منه تأويل يوائم الإيديولوجيا المفترضة ويرمّم هشاشتها، ويسبغ عليها شرعيّةً مفقودة. يتحوّل «الدّين» إلى إيديولوجيا دينيّة حين يصبح عنصراً من جملة عناصر مختلفة في إيديولوجيا مسيطرة تسوّغ مصالحَ اجتماعيةً مسيطرةً بدورها. غير أنّ «الخصوصيّة الدّينيّة» التقليديّة تجعل العنصرَ الدّينيَّ يتوسّع ويتمدّد، شكليّاً، ليحجب العناصر الأخرى. والتوسّع الشكلي هو الّذي يجعل «الدّيني» قناعاً، يخفي ما وراءه، ولا يغيّر من حقيقته شيئاً. وتصدر عن هذا القناع الإيديولوجي مقولاتٌ ظاهرُها الدّينُ وجوهرُها السياسة: «وطنُ المسلم إيمانه»، ﴿إن جنحوا للسَّلْمِ فاجنح لها﴾؛ «إنّ الله يهزم الكافرين»... ويمكن لهذه المقولات أن تبرقش حجابَها بالآية والحديث والسَّنَد والإسناد؛ غير أنّ ربط المقولة بالسياق يعطي دلالتها واضحة: فالمقولة الأولى تحوّل الوطن، في زمن الاحتلال، إلى كيانٍ هامشيّ ونافل؛ والمقولة الثانية تبرّر الاستسلامَ للكيان الصهيوني؛ والمقولة الثالثة تبرّر تشرّدَ الفلسطينيّين وتبرّر، في اللّحظة عينها، الاستيلاءَ على فلسطين. وفي الحالات جميعها يتحوّل الإنسانُ إلى كيانٍ مجرّدٍ يقتات بالتأمّل والإيمان وتملّي وجوه الخليفة، لا وقت لديه للتعامل مع «الدّنيوي المرذول»: الوطن، الاحتلال، الاغتصاب، والهزيمة،... وهذا ما قصده حامد أبو زيد في مقدّمة كتابه «نقد الخطاب الدّيني» حين كتب:

> وإذا كان هناك من لايزال يتشكّك في جدوى التصدّي بالدرس والتحليل والتمحيص للفكر الدّيني بمختلف اتّجاهاته وفصائله، بدعوى أنّ «الدّين» مكوّنٌ جوهريٌّ أصيل من مكوّنات هذه الأمّة، وأنّه لا بدَّ من ثمَّ أن يكون عنصراً أساسيّاً في مشروع النهضة، فإنّ عليه أن لا يأخذ الخطابَ الدّينيَّ بظاهر أطروحاته الدّعائيّة والإعلاميّة. وعليه أن يفهم اليافطات في سياقِ المواقف السياسيّة المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعي والاستقلال الاقتصادي والسياسي. إنّ عملية النَّصْب الكبرى الأخيرة، الّتي لا مثيل لها ربّما في تاريخ البشريّة، والّتي تمّتْ باسم الإسلام، لم يكن يمكن لها أن تحقّقَ ما حقّقته، دون تمهيدِ الأرض بخطابٍ يكرّس الأسطورةَ والخرافةَ ويقيل العقل. وكانت الأسطورة أنّ التقوى تجلب البركةَ وتدرّ الربحَ الوفير، وهي أسطورةٌ وقع في أحابيلها الشيطانيّة لا العامةُ والأميُّون فقط، بل متعلّمون ومثقّفون وعلماء واقتصاديُّون. وليس مهمّاً أن يكون محرّكهم للوقوع في الأحبولة الإيمانُ أو الطّمعُ، مادام غيابُ العقل والمنطق ـ بما في ذلك العقل النفعي الخالص ـ ارتبط بالحالتين[1].

يكشف هذا القول عن مفهوم برجماتي للدين، تأخذ به رأسماليّةٌ طفيليّة تقدّس الربحَ السريع، وتقدّس الكمّ والنقود والاستهلاك أوّلاً، وتسلّع، من أجل هذا، الدّينَ والقيمَ والأوطان، إن لم تحوّل الدّينَ إلى فنٍّ إعلامي ـ تجاري مشتقّ من فنّ الإعلان في الأجهزة السمعيّة ـ البصريّة. وإذا كان تحقيقُ التماثل بين جوهر السّلعة وظاهِرها يستدعي إلغاء العقول في تماثل البشر، فإنّ تسليع الدّين في شكليّات يوميّة طاغية يأمر بدفن العقل والمنطق... مع فرق أساسي صادر عن اختلاف السّلع: يذهب المستهلكُ العاديُّ إلى سلعة الإعلان من باب التجربة والاختبار، في حين يذهب إلى الدّين المُسَلَّع من بوّابة الإيمان واليقين. وهذا ما يجعل من «الدّين»، في زمن السمسرة والانحطاط، السّلعةَ الأكثر انتشاراً والأضمن ربحاً والأسرع مردوداً.

في حدودٍ كهذه، فإنّ نصر حامد أبو زيد لا يقدّم مداخلةً في شؤون الكفر والإيمان، لأنّ همومه كلَّها تدور حول أحوال البشر؛ كما أنّ المدافعين عن «الدّين» لا ينصرون حقّاً ويذودون عن مقدّس، لأنّ معتقدهم الحقيقي هو الاستغراقُ في الاستهلاك ومراكمة الربح اللّامشروع. فالأوّل يتحدّث عن التنمية والعدل الاجتماعي والاستقلال الاقتصادي والسياسي، ويلهج الطّرفُ المناهض له بالتقوى والبركة والإيمان؛ طرفٌ يتّكئ على المشخّص ويتعامل مع مشخّص الوطن والمجتمع، وطرف نقيض يستوطن المجرّدَ المصنوع ويغفل المشخّص الوطني.

إنّ الإحالة على الرأسماليّة الطفيليّة توحّد بين إيديولوجيا السّلطة والإيديولوجيّة الدّينيّة الّتي تعارضها، ظاهرياً؛ فالأولى، كما الثانية، عاجزة عن طرح مشروع وطني ـ مجتمعي، يحرّر الوطن والمجتمع من أزمته العضويّة، إن لم يكن المشروعان تعبيراً عن الأزمة

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدّيني (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢)، ص ٨.

وتوطيداً لها. ولهذا تقف قضيّة حامد أبو زيد في مواجهة السّلطة المركزيّة والسّلطات الفرعيّة المنتمية لها مباشرة، وتلك التي تنتمي إليها في الخفاء وتعارضها في الظاهر. وقد يبدو مفهومُ التبعيّة، سياسةً واقتصاداً وثقافة، مفتاحاً موائماً لمقاربة قضيّة حامد أبو زيد، وآيةً على التقهقر التّاريخي المروّع الّذي يعيشه المجتمع العربي. فقد قاسى طه حسين من المحنة ذاتها، وانتصر على المحنة وتجاوزها، بسبب حركةٍ شعبيّةٍ متناميةٍ وعقلٍ تنويريٍّ صاعدٍ وأخلاقيّةٍ سياسيّةٍ تركها الزّمنُ العربيُّ الرّاهنُ مدمّاةً منذ أن أدمن الهزيمة.

* * *

## الإرهاب الفكري ومأساة الفكر الطليق

ليست تهمةُ تكفير الفكر جديدةً؛ لكنَّ الجديد يكمن في تجدّدها المتنامي في نهاية القرن العشرين. فلقد وقع الاضطهاد، في الأزمنة الغابرة والقريبة، على كلّ فكرٍ يرفض المسيطر الرّاكدَ ويوقظ العقلَ بأسئلةٍ جديدة. غير أنّ تلك الأزمنة حملتْ صفاتها ومضت، كما لو كانت جزءاً من ماضٍ لن يعود؛ فهي أزمنة الإرهاب ومحاكم التّفتيش وحرائق العصور الوسطى. ومع أنّ الفكر العربيّ المعاصر ذاق تهمةَ التكفير في حالة طه حسين، قبل سبعين عاماً، فإنّ ذاك الفكر لم يكن يعتقد أنّ تاريخه يمشي متقهقراً، وأنّ تهمة الفكر ستغدو شائعة، وقد اقترب القرن من نهايته. ولا يقوم الأمر في قبول أفكار باحث معيّن أو رفضها، وإنّما يقوم في استنفار المقدّس وحماة المقدّسات لإلغاء مفكّرٍ قال بقول جديد؛ وهو ما يجعل المفكّر المجدّد يقف أمام قاضٍ، معيّنٍ مسبقاً، قبل أن يقف أمام مفكّر آخر، يحاوره ويعلن معه الاتفاقَ أو الاختلاف. إنّ تبادل المواقع بين القاضي والمفكّر التقليدي، في أزمنة الإرهاب والانحطاط، يجعل المثقّف النقدي متّهماً قبل الكتابة، بقدر ما يجعل المثقّف التقليدي جلّاداً قبل إصدار الأحكام.

يُستعلن القاضي/الجلّاد في لغةٍ انتقاميّة تَرْجُم كاتبَ النّصّ، قبل الاقتراب من نصّه، إذ المطلوبُ إلغاءُ النّصّ وكاتبه معاً. فالتّعامل مع النّصّ يفرض قبولَ قواعد الحوار، ويأمر بلغةٍ لا تقيم مرتبةً بين الطّرفيْن المتحاورين، ولا تعيد صياغةَ الآخر المختلف بشكل يبرّر هلاكَه، ويشجّع عليه. غير أنّ الأمر يذهب في مسارٍ آخر، حين يتحصّن المحقّقُ الفكريّ/الجلّادُ بالمقدّس، ويقسم البشرَ إلى مؤمن وكافر، إذ يعطي لغةً تبرّر الفَرق وتسوّغ انتصارَ المؤمن على الكافر، أو تسوّغ انتصار الإله ـ وقد تَأَنْسَنَ في شخص المحقّق ـ على عبده الّذي طغى. يَصْدُرُ الحكمُ الجاهز عن استبدال مزدوج، يصبح بموجبه المثقّفُ التقليديُّ قاضياً، ثمَّ يصبح القاضي إلهاً وقد تَأَنْسَن. وعن هذا الاستبدال تصدر لغةٌ انتقاميّة، قوامها الهلاكُ والوعيد، لأنّ المثقّف النقدي أصاب «الإله» في شكله المنزّه والمؤنسَن معاً.

حين صدر كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» كتب عنه مصطفى صادق الرّافعي السّطورَ التالية:

> فالمجدّدون الملحدون هم جزء من الخطأ يخرج من عمله جزءٌ من الصّواب. وما أشبههم بالموادّ السامّة يداف قليلُها في الدّواء لتكون قوّته من قوّتها، فإذا مازَجَتْهُ عادتْ فيه غيرَ ما كانت وهي في نفسها لاتزال كما هي... وقد كان أمره وأوامر أصحابه كما يكون من الوباء يمرّ بالدّنيا مرّةً فيصيب منها ولكنّه يترك في أيدي أطبّائها المصل الواقي منه أبدَ الدّهر. ولقد تركوا لنا هذا الكتاب، فالله نسأل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم[1]...

يبدأ الرّافعي بالإلحاد، ويعطف على الملحد المفترض صفاتِ الوباء والأدوية السّامّة والمرض؛ والوباء يكافَح بلا هوادة، والمرض يقاتَل حتّى الاستئصال، لأنّ البدن السّليم لا يستقيم إن تهاون مع ما يضعفه... ولا تستقيم هذه الصّفات إلّا إن قام الكاتب/الجلّاد بتقديم تقرير يُفصح فيه عن آثام المريض وأوزاره:

> ولقد كان من أشدّهم عُراماً وشراسة وحمقاً هذا الدكتور «طه حسين» أستاذ الآداب العربيّة في الجامعة المصريّة، فكانت دروسه الأولى «في الشّعر الجاهلي» كفراً بالله وسخرية بالنّاس، فكذّب الأديان وسفّه التّاريخ وكثر غلطه وجهله[2].

(١) القديم والجديد، إعداد محمّد كامل الخطيب (دمشق: وزارة الثّقافة، ١٩٨٩)، ص ١٣٢.

(٢) المرجع السّابق، ص ١٣٦.

ترسم صفاتُ الكفر والحمق والكذب والجهل والسّفاهة صفات طه حسين بشكل يقوده إلى المشنقة بلا انزياح. وقد يلوذ الفكرُ التكفيريُّ الإرهابيُّ بالمقدّس رافضاً مقاربةً عقلانيّةً للنّصّ، أي رافضاً حقَّ الإنسان في التفكير. غير أنّ الأمر يقوم، في جوهره، على استبدادِ كائنٍ «متديّنٍ» يعيّن ذاتَه مرجعاً لفصل الإيمان عن الكفر وتبعيد الرّذيلة عن الفضيلة، لأنّه في مرجعيّته الذّاتيّة المغلقة ينصّب ذاته إلهاً ناطقاً بالألوهيّة وباسم الإله. ولعلّ الاستبداد لا يظهر في تأليه الذّات العارفة «المتديّنة»، بقدر ما يظهر في صورة الآخر المختلف، الّذي يُسقط عليه «الربّ المصطنع» السّلبَ كلّه، فيحقّ عليه الهلاك، ويغدو تدميرُهُ فعلاً جهاديّاً.

ومع أنّ مسافةً زمنيّة واسعة تفصل بين المصري مصطفى صادق الرّافعي والسّعودي عوض بن محمّد القرني، فإنّ الأخير قام، وقبل سنوات ثلاث، بإعادة ما قاله الرّافعي. وهكذا «يعتصم» الأوّل، كما الثاني، «بحبل الدّين ويطارد الزنادقة». طارد الرّافعي طه حسين في كتاب عنوانه تحت راية القرآن؛ وأمّا القرني فيبيح دمَ أنصار الحداثة في كتاب عنوانه الحداثة في ميزان الإسلام. واختلاف الزّمن لم يغيّر اللّغةَ والمحاكمة؛ فالآخر شيطان على الأمّة أن تحرقه وتدفن رماده في الصحراء. يقول القرني:

> ومن هذه الأفكار الّتي ابتُليَتْ بها الأمّةُ، وبدأ خطرُها يظهر في ساحتنا، مذهبٌ فكريٌّ يسعى لهدم كلّ موروث، والقضاء على كلّ قديم والتمرّد على الأخلاق والقيم والمعتقدات. وهذا المذهب أطلق عليه كهّانه وسدنة أصنامه اسم: الحداثة[1].

يقف الشّيخ السّعودي أمام جاهليّةٍ جديدة، أو دينٍ وثنيٍّ جديد مناهض للإسلام ونقيضٍ له؛ والذّودُ عن الإسلام والدّفاع عن حياضه يأمران بملاحقة الكَفَرَةِ وقطع دابر المشركين. ولعلّ التّقرير الّذي قدّمته «اللّجنة العلميّة»، الّتي رفضت ترقيةَ حامد أبو زيد، لا يختلف، في مضمونه، عن مقاصد الرّافعي والقرني، وإن أجبرت مراسمُ الجامعةِ اللّغةَ على التهذّب قليلاً. فبعد أن يشير التّقرير إلى «جهل الباحث» و«نَقْصِ معرفته» بالتّفكير الإسلامي، يصل إلى ما يصل إليه الفكرُ الإرهابي دائماً وهو صفة الإلحاد والمروق. يستخدم تقرير الدكتور عبد الصبور شاهين كلمات من قبيل أنّه «كلام شبيهٌ بالإلحاد»، أو أنّه «كفر صريح»، ويصف بعضَ آراء الباحث بأنّها «رأيٌ كافر»، أو أنّ هذه الآراء تكشف عن خلل في الاعتقاد، وبأنّ نصر حامد أبو زيد «لا يجرؤ على نشر أفكاره في المجتمع الّذي يرفضها ولا شكّ، وقد يحكم عليها حكماً قاسياً، كما يحكم على صاحبها»[2].

حين قامت قضيّة طه حسين كتب صاحب مجلّة «الحديث» سامي الكيّالي السطور التالية:

> وينتهي الأمرُ بفصله [طه حسين] ويوعز إلى فضيلة شيخ الجامع الأزهر أن يقوم بتمثيل دور قسيس من قسوس محاكم التّفتيش، فيفضي بحديث كلّه سخف وهراء، ثمّ يطلب إلى رئيس الدّولة، بعد أن يشكره على صنيعه، أن يجمع كتب طه حسين وأن يبيدها حرقاً. كأنّما نحن لسنا في صميم القرن العشرين، بل في عمايات «القرون الوسطى»[3].

في تعابير الحرق والإبادة والإلحاد وخلل العقيدة وهدم الموروث والتمرّد على المعتقدات تتكشّف مكتبةُ الظّلام كاملةً، وتنكشف مأساةُ الحوار الّذي هو إشارة إلى الحداثة والابتعاد عن القرون الوسطى، ويظهر استبدادُ المدافع عن النّصّ، واستبدادُ السّلطة الّتي أنتجت شيخاً جديداً يقرأ النّصّ بشكلٍ مستبدّ.

قد يحقّ للرّافعي، كما لعبد الصبور شاهين والقرني، أن يقبل بطه حسين أو يرفضه، غير أنّ ذلك الحقّ يغدو مهلكةً حينما يُصاغ بلغةٍ تحريضيّة وجهاديّة عمياء تستنفر العصبيّةَ الدّينيّة لتصفية المجتهد المختلف. وصياغة الحقّ بلغة جهاديّة عمياء آية على تزوير وتضليل، يستدعيهما منظورٌ مستبدّ يساوي بين الكفر والاختلاف، ويستنكر أيّةَ مساواة فعليّة بين البشر، لأنّ القول بالمساواة يقرّ بتساوي العقول وبحقّ العقول المتساوية في القراءة والكتابة والاختلاف. حين يقترب السّعودي القرني من دعاة الحداثة يستعمل النّعوت التالية: «القائمة الخبيثة، السّير الفاسدة، حُثالة البشر، مزابل الحيّ، شعار الشّاذّين الّذين لا يكتبون أفكارهم إلّا في أحضان المومسات أو أمام تمثال ماركس» (ص ١٧، ١٨، ١٩)؛ «انحلال وميوعة ومجون وفساد» (ص ٢٣)؛ «الزّنادقة والفسّاق وشعراء

---

(١) عوض بن محمّد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام (لا تاريخ للطّبعة ولا مكان)، ص ١٢.

(٢) جريدة الأهالي، ١٩٩٣/٣/٣١.

(٣) مجلّة الحديث. انظر القديم والجديد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٢.

الإلحاد، تضليل وافتراء، التمرّد والانحراف عن دين الله» (ص ٢٦). إنّ فكراً يمارس الاستبداد في حقل القراءة والكتابة لا يكتمل إلّا إن أسعف الاستبدادَ السياسيّ وزامله؛ فمن لا يكن ديمقراطيّاً في حقل القراءة والكتابة يكن ظهيراً للاستبداد في وجوهه كلّها.

اتّكاءً على ما سبق يقع الغَبْنُ على حامد أبو زيد، لا باسم الدّين وحماية الموروث بل باسم الاستبداد الأثيل والدّفاع عنه. فقراءة حامد تدافع، في مستوياتها المتعدّدة، عن حرية الإنسان وحقّه في الوجود الفاعل والتفكير المبدع. نقرأ في كتاب نصر «نقد الخطاب الدّيني» السّطور التالية: «فمفهوم الحاكميّة ذاتُه ينفي التعدّديّة الفكريّة والسياسيّة ويعادي الدّيمقراطيّة: إنّ هناك حزباً واحداً لله لا يتعدّد وأحزاب أخرىٰ كلّها للشيطان والطّواغيت» (ص ٧١)؛ «لكنّ الخطاب الدّيني يصرّ على اختصار علاقة الإنسان بالله في بُعدٍ واحد فقط هو العبوديّة، الّتي تحصر فاعليّة الإنسان في الطّاعة والإذعان، وتحرّم عليه السّؤال أو النّقاش» (ص ٨٠).

* * *

## العلم وحقّ السؤال والإيمان الشكلي

نقرأ في «نقد الخطاب الدّيني» السطور التّالية:

> وهكذا ينتهي الخطاب الدّيني إلى إيجاد «كهنوت» يمثّل سلطةً ومرجعاً أخيراً في شؤون الدّين والعقيدة، بل يصل إلى حدّ الإصرار على ضرورة التلقّي الشفاهي المباشر في هذا المجال عن العلماء؛ ذلك أنّ «دراسة الشريعة بغير معلّم لا تسلم من مخاطرات ولا تخلو من ثغرات وآفات» (ص ٢١).

تُحيل هذه الفكرة على مفهوم تراتب البشر، حيث الشّيخُ الّذي يملك المعرفة الكاملة والحقيقة المنجزة، والمريدُ النّاقص الّذي لا يكسب المعرفة إلّا عن طريق وسيط ـ مرجع يتجاوزه فكراً ومعرفة، وماهية ربّما. يؤسّس مفهوم المرتبة لاستبداد لا انفكاك منه، لأنّ العارف ـ المتعالي يمتلك اختصاص المعرفة وهالة الإيمان في آن. ولذلك، فإنّ على المريد أن يأخذ كلام الشّيخ كحقيقة، بل عليه أن يرى الحقيقة في كلام الشّيخ ووجوده. وبهذا المعنى، فإنّ الشّيخ لا يعلّم التّلميذ المعرفة، بقدر ما يدرّبه على الخضوع، ويلقّنه أنّ هذا العالم قائم على الطّاعة والخضوع وعلى تباين المعارف والبشر.

ومع ذلك، فإنّ هذا الشّيخ لا ينسب التّعالي إلى شخصه؛ ذلك أنّ تعاليه صادر عن إيمان ملازم له، يهبه التوازن والغبطة والمعرفة، ويمكن للشيخ التّقليدي أن يماثل الإيمانَ بالمعجزة، وأن يجعل من الإيمان المفترض ضامناً للحقائق العمليّة والنظريّة معاً: فعن طريق الإيمان يواجه الإنسان الحياة ويفكّ ألغازها ويتسيّد على قضاياها. غير أنّ احتيازَ الإيمان ـ المعجزة يستلزم من المؤمن أن يضع قضايا الحياة العمليّة جانباً، والاستغراق في عالم ذهني يحمل حقائقه فيه، ولا يحتاج إلى أيّة حقيقة خارجيّة. ولهذا فإنّ مصطفى محمود يقول بأولويّة الإيمان على العلم، ويتحدّث بإيمان بسيط وعميق يكفل لحامله النّفاذَ إلى أسرار الخليقة وعماء الكون، دون الحاجة إلى مدرسة أو إرهاق الذّهن بمعارف حديثة أو قديمة؛ ذلك أنّ «الإيمان الحقيقي» قادر على احتضان الكون في كليته، في حين أنّ العلم الإنساني يتعاطى مع الجزئي والبسيط؛ بل إنّ العلم قابلٌ للوقوع في الخطأ، بينما يسري الإيمان في دربٍ ذهبيٍّ لا يقبل بالأخطاء ولا يقترب منه الخطأ. وبهذا المعنى، يبدو العلم نافلاً، وتظهر المدارسُ والجامعات والمؤسّسات العلميّة عوارضَ زائدةً. غير أنّ العارض الحقيقي في إيمان مصطفى محمود هو العقل ذاته، الّذي قد يربك، في أسئلته، الإيمانَ وغبطة المؤمن؛ لكأنّ الإيمان لا يسكن الإنسان ويحدّد خطاه إلّا إذا تخفّف المؤمن من العقل، واكتفى بعقل الشّيخ الّذي يمجّد الإيمان ويلعن العقل. ويمكن لهذا المنهج الإيماني أن يصوغ مقولاته بيُسْرٍ وبساطة، فيقول: إنّ الركون إلى العلم لا يعطي جواباً، لأنّ الجواب الصحيح يقوم في القلب والفطرة؛ والقلب سابق للعقل والمعرفة، والفطرة أصدق من كلّ نظريّة. ولهذا فإنّ التجربة الحقيقيّة هي تجربة القلب لا تجربة المختَبَر، على شرط أن يكون اليقين الدّيني قد سكن القلب واستقرّ فيه. وهكذا يطرح إيمان مصطفى محمود المفترض قضيّتين، تقول القضيّة الأولى: يستلزم تأكيد الإيمان وتوطينُه انصرافَ الإنسان الشّامل إلى قضايا القلب والفطرة؛ وتقول القضيّة الثانية: إنّ الإيمان الحقيقي علم للعلوم، يكشف أسرار ما استعلن من الكون وما استسرّ من قضايا الوجود[1].

---

(١) مصطفى محمود، القرآن والعلم، من الشك إلى الإيمان، حوار مع صديقي الملحد...

وإذا كان مصطفى محمود يأخذ بالمنهج الإيماني، محوّلاً العلمَ إلى فولكلور، فإنّ الشّيخ محمّد متولّي الشعراوي يأخذ بـ «منهج سماوي»، كما جاء في كتابه «تربية الإنسان المسلم»: «هذا تأكيد على أنّ الإنسان في الأرض له منهج سماوي تمّ تدريبه عليه لكي ينقذه من الضّلال والشّقاء» (ص ١٣)[1]. ويقول أيضاً: «فآدم حين نزل إلى الأرض، إنّما نزل بمنهج تدريبي حتّى لا يؤخذ الإنسانُ على غرّة، بمنهج نظري تقوم على أساسه حركةُ الإنسان في الحياة» (ص ٢١). يولد الإنسان، إذن، ومعرفته تولد فيه ومعه، يخلقه الله عارفاً بما يريد ومريداً لما يعرف. وبسبب شموليّة الخلق الإلهي وكماله، فإنّ الإنسان يظلّ على صورته الأولى، رغم مرور الزّمن وتعاقب الدّهور. بل إنّ البحث عن معرفة إنسانيّة، تنضاف إلى المعرفة ـ الفطرة، يربك المعرفة الأخيرة ويدنّسها. ومن جديد تطلّ صورةُ الشّيخ الفاصل بين الحقّ والضلال، وتظهر الجامعةُ والمعارفُ الحديثة كلّها كمتاع زائد، لا يحتاجه المؤمن الحقيقي ولا يميل إليه؛ فبالإيمان يعيش، وبه يكتفي. ولهذا يقول الشعراوي: «لكنّ الّذي خلق الإنسان هو الّذي ذلّل للإنسان بقيّة المخلوقات» (ص ٣٥). وهذا يعني أنّ الإيمان يحوّل الأشياءَ بلا جهد أو أدوات أو معرفة. ولا يجد الشّيخ مشقّةً في البرهنة على منهجه السّماوي، لأنّ معجزة الإيمان مشتقّة من علاقة المؤمن بربّه، أي من مقولة الاستخلاف.

ينغلق إيمانُ الشّيخ التّقليدي على ذاته طارداً العقلَ والواقعَ والتّاريخَ. فالإيمان أوسع من العقل وأشمل، والواقع عَرَضٌ يحقّق فيه الإيمانُ معجزاته المتتالية، والتّاريخ حكاية يرويها «مؤمن» يقصّ هزائم الكفّار أمام المؤمنين. وهذا المنطق اللّاعقلاني هو الّذي حمل نصر حامد أبو زيد على تأكيد «إهدار البُعد التّاريخي» في النّصّ الدّيني المسيطر، حيث يتمّ «تعميق اغتراب الإنسان والتستّر على مشكلات الواقع الفعليّة في الخطاب الدّيني» (ص ٥٣).

يهدر الخطاب الدّيني المسيطر التّاريخَ حين يُرْجع الأزمنة كلّها إلى الزّمن الأوّل للنّص الأوّل. ولذلك فإنّه لا يعترف بالتجربة العلميّة وبتاريخ العلوم، بل لا يعترف بالجامعة إلّا إن كانت أداة لتثبيت اليقين الدّاخلي المغلق. ينتهي مفهومُ التقدّم، في هذا المنظور، ويصبح زندقةً؛ فالزّمن الذّهبي هو الزّمن الأوّل، وما تلاه من الأزمنة يسكنه فسادٌ متدرّج؛ كما أنّ أفضل العلوم هو علم الزّمن الأوّل، وما يتبعه منحدر أو آيل إلى الانحدار. ومن دون الدخول في تفاصيل كثيرة، فإنّ إهدار الزّمن التّاريخي ينكر مفاهيمَ التعدّديّة والنموّ والتّطوُّر والاستقلال الذّاتي لأجناس المعرفة. يصبح الإيمان مرجعاً ضيّقاً يقف فوق العلوم ويكبح حركتها، شاهراً سيفَ الحقّ والضّلال.

وإذا كانت أحاديّة المرجع الضّيّق، في المستوى المعرفي، تكبح المعرفة وتنكر الاستقلال الذّاتي للممارسات المعرفيّة المتعدّدة، فإنّ ضيق المرجع وأحاديّته، على المستوى المجتمعي، يلغيان معنى المجتمع ويبدّدان مفهوم الوطن. فوفقاً لتعاليم الشّيخ المنغلق، ينقسم المجتمع إلى طائفة المؤمنين وطوائف أخرى؛ والطّائفة لا وجود لها إلّا في وجود طائفة أخرى، تجب محاربتها. وهكذا يؤسّس الوعيُ الدّيني الضّيّق لطائفته الخاصّة به، خالقاً ـ في اللّحظة عينها ـ طوائفَ أخرى نقيضةً ومختلفةً، أي مؤسّساً لاحتراب داخلي يفكّك المجتمع ويدمّر الوحدة الوطنيّة. ويمكن للدّين الشكلاني أن يمزّق المجتمع ويبدّده، حين تُخْتَزل الطّائفةُ إلى جملة المراجع الدّينيّة المتباينة النّاطقة باسمها، ولاسيّما إن كانت هذه المراجع تمارس الشّعار القائل: «من لا شيخ له شيخه الشّيطان». ومثلما لا تتقدّم المعرفة إلّا في اتّساع مراجعها وتعدّديتها، وفي الحوار المتبادل بين أجناس المعرفة، فإنّ المجتمع لا يتقدّم ولا يتكوّن إلّا في مدار الحوار والتفاعل والاعتراف المتبادل. وفي الحالين معاً، يأخذ معنى المرجع دلالةً خاصّة؛ فمرجع المعرفة هو التجربة والممارسة وتاريخ العلوم، مرجعٌ يتجاوز الأفراد والمؤسّسات والمعايير الذّاتية؛ ومرجعُ المجتمع هو المصلحة المجتمعيّة الّتي تتجاوز الشّيخ والطّائفة والمذاهب السياسيّة ولا تتحقّق إلّا في حدود المواطنة والحرّيّة والديمقراطيّة وتراجع المراجع الضيّقة والمنغلقة.

إنّ الحديث عن تقدّم المعرفة والمجتمع حديثٌ عن مراجع واسعة تؤمّن حركة العقل الطّليق وميول الإنسان المتطلّع إلى الحرّيّة، وتؤمن بحقّ الإنسان بالتجريب وبالصّواب والخطأ، بعيداً عن الحقائق الكلّيّة المنجزة، الّتي لا وجود لها. حين يتحدّث أبو زيد عن «اليقين الذهبي والحسم الفكري» يقول: «إنّ الخطاب الدّيني لا يحتمل أيَّ خلاف جذريّ، وإن اتّسع صدرُهُ لبعض الخلافات الجزئيّة. وكيف يحتمل الخلافَ الجذري، وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشّاملة المطلقة؟» (ص ٤٤).

(١) محمّد متولّي الشعراوي، في تربية الإنسان المسلم (دمشق ـ بيروت: منشورات دار النصر، طبعة بلا تاريخ).

(دمشق)