من محنة التنوير .. إلى م

بقلم: محمود سلطان
مصر

بات من الأهمية بمكان أن نضع حدودا وفواصل بين مفهومي «التحديث» و «الحداثة»، إذ إن الخلط بينهما أصبح أمرا شائعا، ويكاد يكون مسلما به أيضا، رغم أن هذا الخلط لم يكن عفويا أو بريئا أو بحسن نية، وإنما كان من قبيل «استغفال» العقل العربي والعقل الإسلامي على وجه الخصوص . بل إن الأمر تجاوز الخلط إلى ما يشبه الاستقرار على إحلال كلمة «حداثة» محل كلمة «تحديث»، لا سيما كلما تطرق الحديث إلى مشاكل العالم الإسلامي تحديدا ! كأن يقال مثلا : إن المجتمع العربي أو الإسلامي لن يرتاد آفاق النهضة إلا إذا أخذ بكل أسباب «الحداثة» ! فيما توارى تقريبا السؤال حول ما إذا كانت الحاجة، هي في حقيقتها، إلى «الحداثة أم إلى التحديث ؟!.

قد يرى البعض أنه ليس ثمة ما يستحق تكبد مشقة بيان ما بين هذين المصطلحين من تباين على صعيدي المضمون والدلالة، وهو رأي - حال الاطمئنان إليه - يعني إرساء لهذه «القابلية للاستغفال» والتي نربأ بالمسلم « الكيس .. الفطن » من الوقوع في حبالها : لقد كتب مؤخرا كاتب عربي متسائلا :« لماذا تقدم الغرب وليس معه كتاب وسنة ؟ ولماذا تخلف المسلمون ؟» [1] .

إن غياب الوعي بالتباينات والتمايزات بين الحداثة والتحديث يجعلنا وعلى غير علم نقر بالتسليم بالنتيجة التي يريد الكاتب إيصالها إلينا وهي « أن المسلم متخلف بإسلامه، وأن الغرب متقدم بنصرانيته! « رغم أنه لم يثبت أن ثمة علاقة بين الدين والتقدم - باعتباره «تحديثا» و ليس حداثة كما سيأتي بيانه تفصيليا لاحقا - : فعبادة البقر لم تعق الهنود من صناعة القنبلة النووية، ومن التفوق في قطاع إنتاج البرمجيات على العديد من الدول التي توصف بالمتقدمة . وبالمثل فإن عبادة «بوذا» لم يمنع اليابان من تحولها إلى عملاق، تجاوزت قامته الاقتصادية، القوة الاقتصادية الأمريكية التي لا تقهر .

لا يجرؤ عاقل على الادعاء بأن التقدم النووي الهندي، والاقتصادي الياباني قد خرج من عباءة الثقافة الوثنية الجاهلية المتخلفة في كلا البلدين .

إن ضبط المصطلحات المستخدمة في توصيف «واقعنا الحضاري» بات - في تقديري - درجة من

* مجلة «المنار الجديد» السنة السادسة، العدد ٢٣، صيف ٢٠٠٣م .

فتنة الحداثة*

درجات الواجب الشرعي، إذ إن فوضى الاستخدام في هذا الإطار قد يحمل عوام الناس على اتباع الضلالات، بل قد يقع في هذا الضلال ذاته، من يدرجون فيمن يوصفون بـ «النخبة المثقفة»، هذا إذا افترضنا حسن الظن بهم، أو أن «الزيغ» لم يدلف بعد إلى صدورهم، ولعلنا نتذكر ما كتبه قاسم أمين في بداية القرن الماضي، عندما تساءل قائلا « هل يظن المصريون .. أن أولئك القوم - يقصد الأوربيين - بعد أن بلغوا من كمال العقل والشعور مبلغا مكنهم من اكتشاف قوة البخار، والكهرباء، يتركون الحجاب بعد تمكنه عندهم، لو رأوا فيه خيرا ؟ كلا !»[٢] .

ولا ندري إزاء هذه «الخفة» أو هذه «العجلة » في تأمل التجربة الغربية ما إذ كان العري و السفور وتخلي المرأة عن عفتها (بخلع الحجاب) قد بات شرطا من شروط التقدم العلمي ؟!

ومن هنا نعيد مجددا تأكيدنا على أن «التحديث» لا يعني «الحداثة»، بل ينبغي أن نكون أكثر حذرا، كلما عرض علينا هذا المصطلح «الأخير»، فالأول يعني معايشة المجتمع روح العصر تكنولوجيا، ونقل ما ينقصه من خبرات علمية لإنعاش إمكاناته الصناعية والاقتصادية والإدارية وتطويرها من خلال مشروع يتيح لهذه «المعايشة» أن تؤتي ثمارها التنموية، وفي الوقت ذاته تتمتع بالحماية من السقوط في التبعية .

والتحديث على هذا النحو لا يثير ريبة أحد، ولا يستفز أية قوى اجتماعية، بل إن النظم السياسية عادة ما تستقي مشروعيتها، من رفع شعار « التحديث» لعلمها المسبق بأنه ذو قابلية وجاذبية لا تقاوم لدى الرأي العام .

المشكلة - إذن - ليست في التحديث بهذا المضمون وبهذه الدلالة، إنما في التغرير بالعقل المسلم، واستدراجه إلى التساهل، في تداول مصطلح «الحداثة» عوضا عن «التحديث» إما صراحة وإما ضمنا كما سيأتي بيانه لاحقا، وفي هذا الإطار نشير إلى أن «الحداثة» - وكما أورده واحد من أبرز نقاد الحداثة في العالم العربي وهو د عبد العزيز حمودة - تعني باختصار:«تدمير عمد النظام القديم».[٣]

وبمعنى آخر وكما هو ثابت في أدبيات الحداثيين العرب فإنها تعني« القطيعة مع الماضي».

ويرى حداثي غربي آخر وهو«س.م بورا» أن الحداثة لم تعد تكتفي بمقولة «تجاوز الماضي»، وإنما باتت تذهب إلى القول بأن الماضي خانق، و لا بد أن يقذف به من فوق باخرة الحداثة».[٤]

وفي دراسته حول« الإبهام في شعر الحداثة» وفي سياق مقاربته بين مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، يقول د.عبدالرحمن محمد القاعود«ما بعد الحداثة، مثل الحداثة، لا تعف عن محاولة تدمير الماضي، وإذا تعذر هذا اقترحت زيارته بسخرية».[٥]

وبتحليل مضمون هذه المقولات نلحظ أنها، تحمل مفردات دالة على أن الحداثة تيار يدعو إلى ممارسة العنف والعداء والكراهية(لا حظ كلمات مثل تدمير، قطيعة، يقذف، خانق، سخرية..)ضد هوية الأمة وتراثها الديني والثقافي، وبكل ما يربطها بأصولها الحضارية(لاحظ كلمات مثل النظام القديم،الماضي..)!

وفي هذا السياق أيضا نستعير هذه الشهادة من الحداثي الغربي«كريستوفر بتلر» عندما يلخص الحداثة بقوله:أنها تضع «ماهو وهم وما هو حقيقة على قدم المساواة» وأنها تفقد «الثقة في كل نظام أو فلسفة أو مبدأ أخلاقي أو عقيدة دينية»..«ولا تقيم وزنا لتقاليد سابقة..أو لأعراف أدبية قارة.. ولا تلبي رغبات فطرية متواترة».[٦]

فالحداثة لا تعترف بأية اعتبارات تميز «الحقائق»عن «الأساطير»، وهي نقطة ارتكاز ثابتة ترتب عليها سلسة

من المواقف المبدئية تتمحور - في مجملها - حول تقديم تفسيرات لا غاية لها إلا إهدار أية هيبة أو وقار أو قداسة للعقيدة الدينية، ومطاردة تجلياتها الروحية والأخلاقية، باعتبارها معطى (إنساني . خرافي) يجب مجابهته كأي اختراع إنساني!

ولعل ذلك هو ماأفصح عنه «شكري عياد»، عندما لفت إلا «أن الحداثة تستهدف أنسنة الدين.. أي إرجاع الدين إلى الإنسان وإحلال الأساطير محل الدين.. وإرجاع المقدسات والغيبيات إلى جسم الإنسان».(٧)

وهو نفس المعنى الذي تؤكده الحداثية العربية«خالدة سعيد» في مقال لها قالت فيه: «إذا كانت الحداثة حركة تصدعات وانزياحات معرفية قيمية فإن واحدا من أهم الانزياحات وأبلغها هو نقل حقل المقدس والأسراري في مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيش».(٨)

د . شكري عياد

ربما يوحي هذا الكلام - الذي كتبته «خالدة سعيد »في مطلع عقد التسعينات من القرن الماضي (العشرين) - إلى أن «أنسنة الدين »في العالم العربي، بدأت مع هذا التاريخ، أو مع تعلق بعض النخب الثقافية العربية، بمفاهيم الحداثة الغربية، والاعتقاد بـ «وحدانيتها» واتخاذها «صنما»،والشهادة بأنه «لاشريك له»، في إعادة بناء الأمة، بعد فترة الانكسار التي تلت هزيمة عام ١٩٦٧،وسقوط الحلم العربي، وإنما أنسنة الدين والقرآن الكريم تحديدا، بدأ قبل تداول مصطلح الحداثة، بخمسة عقود على الأقل، بدأ مع «في الشعر الجاهلي «لطه حسين عام١٩٢٦، و«الفن القصصي في القرآن الكريم»لمحمد خلف الله عام ١٩٤٦، و«أصوات المد في التجويد القرآني»لتغريد عنبر عام١٩٦٥..وعندما انحسر هذا الاتجاه، مع صعود وتنامي المد الإسلامي الحركي،منذ منتصف السبعينات، أعيد إحياؤه تحت لافتات أخرى، كانت «الحداثة» أكثرها تداولا، لقمع أية قوى أو تيارات مناهضة لها، لا سيما بعد أن نظمت حملات إعلامية ضخمة، استهدفت شطر الناس في العالم العربي إلى فريقين:«حداثي» و«ظلامي»، وهي قسمة كان الهدف منها إرهاب خصوم «الحداثة»، بنسختها التخريبية لكل ماهو إسلامي..وكان أبرز تجليات تجديد فكرة «أنسنة الدين» وباسم هذا المصطلح الجديد(الحداثة)- بعد انقضاء مايزيد عن ثلاثة عقود من توقفها المؤقت عند بعض المحطات - كانت مجموعة دراسات د. نصر حامد أبو زيد، المدرس بكلية آداب القاهرة، التي تقدم بها في مايو من عام ١٩٩٢، لـ«اللجنة العلمية الدائمة» بالجامعة لنيل درجة«الأستاذ»، وآثارت في حينها معركة كبيرة امتدت من عام ١٩٩٢إلى عام١٩٩٥. وزعم أبو زيد في إحدى دراساته بأن:الإمام الشافعي هو الذي أسس الأنسنة..أنه - أي الشافعي - أسس لعروبة القرآن وأسبغ صفة البشرية على القرآن الكريم، ووصفه بأنه منتج ثقافي..وليس وحيا!!واتهم علوم القرآن بالرجعية، ودعا إلى ماأسماه تحرير الإنسان من عبودية الله تعالى».(٩)

ولعله من الأهمية هنا الإشارة إلى أن مصطلح «الحداثة» - في المشهد الثقافي العربي - هو امتداد لمصطلح آخر ساد تسويقه بلا منازع له، حتى أواخر ثمانينيات القرن الماضي،وهو مصطلح «التنوير». وواقع الحال أن الحداثة حلت محل التنوير، منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين، بعد أن أفرزت المواجهات الفكرية بين الإسلاميين والعلمانيين في عقدي السبعينيات والثمانينيات من نفس هذا القرن الأخير، عددا من الحقائق بشأن «التنوير»، وانتهت بإحالته إلى سلسلة المصطلحات،التي استقرت في الضمير والوعي العربيين، على أنها مصطلحات «سيئة السمعة».

لقد استشعر العلمانيون العرب - بعد ما أصاب مصطلح «حركة التنوير العربي »ما أصابه من تشكيك

في نواياه الحقيقية - بأن ثمة ما يتهدد «شرعية» حضورهم كـ «نخبة» تتصدر النشاط الثقافي العام، فنظموا في مطلع التسعينيات، عددا من الاحتفاليات المتباينة في آليات وطريقة التعبير عن أهدافها، لإعادة الهيبة والاعتبار لمصطلح «التنوير»: ففي عام ١٩٩٠ نظم «معرض القاهرة الدولي للكتاب» وعقدت ندواته ومؤتمراته، تحت شعار «مئة عام على التنوير». وفي عام ١٩٩٢م احتفلت دار الهلال - كذلك - بمرور مئة عام على ظهور مجلة الهلال، وتم الاحتفال تحت شعار « مئة عام على التنوير»، وفي عام ١٩٩٣ كثر الكلام في وسائل الإعلام المصري - وبشكل لافت وغير مسبوق - عن قضية التنوير، ولأول مرة في تاريخ دور النشر في العالم، بادرت الهيئة العامة للكتاب بإصدار سلسلة من الكتب - كل يوم كان يصدر منها كتاب - وبثمن زهيد (٢٥ قرشا مصريا).

كانت جميعها تحمل عنوانا واحدا «التنوير».. وتحدثت في جلها عما أطلقوا عليه «محنة التنوير»، وأجمعوا جميعا على «أن مشروع التنوير تحول على يد المد الإسلامي واليقظة الإسلامية إلى «محنة للتنوير!!» واللافت أيضا أن غلاف الكتب كان يحمل - بجانب كلمة «التنوير» التي كانت ترد في مربع أسفل الغلاف وعلى يمينه - لافتة كبيرة تمتد بعرض الغلاف كله من يمينه إلى يساره، مكتوب عليها كلمة «المواجهة»، في إشارة منها إلى مواجهة التيار الإسلامي الذي اتخذته «عدوا» لـ «التنوير».

فالحداثة، هي في واقع الحال، سليلة عائلة «التنوير»، من حيث البيئة التي أفرزتهما وهي أوربا، أو من حيث الإيحاءات والمضمون المعرفي وهو العداء لأية سلطة لله - سبحانه وتعالى - على عباده. وبالنسبة لهذا العداء تحديدا فليس ثمة فارق بينهما: فالتنوير منذ ظهور «فرنسيس بيكون»، الذي تعود إليه جذور التنوير في القرن السابع عشر، إلى ظهور مفكري عصر التنوير في القرن الثامن عشر (فولتير، روسو، مونتسكيو، هيردر، ليسنج، شيلر، جوته، كانت) وهو يحمل معنى واحداً: أن يحل آلهة التنوير وهي (العقل والعلم والفلسفة) محل الله والدين.

إنكار الغيب والبعث والجزاء الأخروي.. والنفس ليست إلا حياة الجسم، تفنى بفنائه.. وليس هناك وحي مقدس سوى الطبيعة، ولقد انتزعت هذه الحركة من صدور الناس توقير مقام الألوهية، وعندما قامت الثورة الفرنسية على مبادئها قالوا آنذاك « إنهم أنزلوا الله من ملكوته مع إنزال أسرة البربون عن العرش »[١٠].

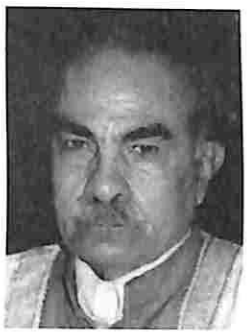
جوته

فولتير

والذين يكتبون عن التنوير في عالمنا العربي فإنهم يقصدون هذا المضمون، يقول د. مراد وهبة - وهو واحد من أبرز المدافعين عن التنوير «التنوير يعني أنه لا سلطان على العقل إلا العقل » إذن لا غيب، ولا وحي، ولا شريعة، ولا إله ولا دين فكل هذه السلطات لا يعترف بها هذا المضمون، الذي كتبه وهبة عن التنوير»[١١].

ولعل هذا التطابق بين المفهومين هو الذي حمل العلمانيين العرب على تجريب مصطلح «الحداثة» لتعويض خسارتهم الكبيرة فيما اعتبروه «محنة التنوير»، بيد أن الأول أصيب هو الآخر بمحنة أشد قسوة من تلك التي أصابت الثاني، مع أول صدام مباشر له مع الرأي العام، عام ١٩٩٢، عندما أخضع د. نصر حامد أبو زيد، القرآن الكريم، لمناهج النقد الأدبي الحداثية (البنيوية والتفكيك)، في بعض دراساته التي تقدم بها لجامعة القاهرة، لنيل درجة «الأستاذية». والمحنة لم تأت فقط من هذه الجرأة، التي جعلت محكمة النقض المصرية، وهي أعلى هيئة قضائية في مصر، تقر حكما سابقا بردته، والتفريق بينه وبين زوجته، وإنما أيضا جاءت من حجم

«الجهالات»، التي تضمنتها دراساته، والتي اعتبرت - في حينها - أكبر فضيحة علمية تعرفها الجامعات المصرية منذ نشأتها عام ١٩٢٤، لقد أحصى له - على سبيل المثال- د. محمد عمارة،،ما يزيد عن ثلاثين خطأ تاريخيا وعلميا، أدرجها تحت عنوان «قلة علم» ووصفها « بأنها لا تليق بأستاذ متخصص في دراسة وتدريس الإسلاميات »، وكان لافتا أن بعضها لا يقع فيها طالب علم مبتدئ (كان أكثرها إثارة للسخرية أنه - أي أبو زيد - استولد الإمام الشافعي في العصر الأموي، رغم أنه رحمه الله، ولد بعد نهاية الدولة الأموية بـ ١٨ عاما!!)[١٢]. فضلا عن قيامه بعملية تزوير فاضحة لنصوص، اقتبسها من دراسة سابقة للشيخ محمد أبو زهرة، صدرت عام ١٩٤٨ عن «أبي حنيفة» [١٣].


د. محمد عمارة

كانت الحركة الحداثية العربية، حتى ذلك الحين تنأى بنفسها بعيدا عن أي صدام (أو تواصل) مع محيطها السياسي أو الاجتماعي، كانت محض فعل نخبوي استعلائي، كانت تتعمد بناء قطيعة جذرية مع الجماهير والرأي العام، إذ يقرر ذلك أدونيس - وهو أعلى الأصوات الحداثية العربية صخبا - بقوله: « ليس لي جمهور، ولا أريد جمهورا»[١٤]، وفي هذا الإطار يقول حداثي عربي آخر - وهو محمد عفيفي مطر- متسائلا: « من القارئ ! أهو من يعرف القراءة والكتابة ؟ أم طالب الجامعة ؟ أم المثقف ؟ أنا لا أعرف القارئ إنما أعرف ما أقوله أنا » [١٥].

وفي تقدير محمد عبدالمطلب - وهو بالمناسبة أديب معروف وقريب من الأوساط الحداثية العربية- أن هذا الاستعلاء «تضليل.. يستهدفه الحداثيون ويمارسونه عن اقتناع كامل بسبب كفرهم بمبدأ التوصيل أساسا » [١٦].

بيد أن ما عرف بـ«أزمة نصر حامد أبو زيد» أنزلت الحداثة من عليائها، واشتبكت لأول مرة، مع الرأي العام من جهة، ومع مؤسسات الدولة (الرسمية والأهلية) من جهة أخرى، و شكلت في محصلتها النهائية، أولى بدايات «محنة الحداثة» بالعالم العربي، إذ أنارت هذه الأزمة ثلاث مساحات كانت تمثل - بالنسبة للرأي العام - مناطق مظلمة (أو غامضة)، في التعريف بأهداف وغايات الاتجاهات الحداثية العربية.

أولها موقف الحداثة من الدين (إنكارها للوحي والنبوة)...

ثانيها الوزن العلمي لروادها والداعين لها (جهلهم بالحقائق العلمية والتاريخية الثابتة).

ثالثها تخيلهم عما تواضع عليه البحث العلمي من أخلاقيات (تعمد التدليس وتزوير النصوص لاستغفال عوام الناس وغيرهم من أنصاف المثقفين).

كان من أبرز النتائج المترتبة على هذه الأزمة، أن فقد مصطلح الحداثة صدقيته، بعد أن اتُّهِمَ أبو زيد أكاديمياً بـ « الجهل وتزوير النصوص » وقضائيا بـ «الردة»، وأكدت ما ذكره «أدونيس» وهو واحد من أكثر الحداثيين العرب تطرفا، عندما قال: « إن الحركة الحداثية، تمتلئ بالحواة والمهرجين»[١٧]... بيد أن اكتمال المحنة التي أجهزت على الحداثة، في عالمنا العربي تقريبا، جاءت بعد إسدال الستار على قضية «أبو زيد»، بخمس سنوات، عندما أصدرت وزارة الثقافة المصرية، رواية «وليمة لأعشاب البحر» للسوري «حيدر حيدر»، وهي من النوع الذي ينتمي فنيا إلى ما يسمى ب «أدب الجسد»، والأخير يمثل رافدا من روافد الحداثة، في الشعر والرواية، والمسرح، والسينما. ويرجع هذا النوع إلى أواخر ثلاثينيات القرن الماضي، عندما ظهرت مجموعة من الأعمال تناولت حياة «البغايا» وطقوسهن في العوالم السفلية والمخملية، ابتداء من اللبناني «توفيق يوسف عواد» في روايته «الرغيف» عام ١٩٣٩، ومرورا بالشاعر العراقي «بدر شاكر السياب »

في قصيدته «المومس العمياء» عام ١٩٥٣، وصولا إلى المصري «نجيب محفوظ» في ثلاثيته «بين القصرين» عام ١٩٥٦، و« قصر الشوق » و «السكرية» عام ١٩٥٧.

كان هذا المنحى - في بداياته الأولى - يتحفظ في الولوج إلى وصف « تضاريس الجسد »، بشكل مبتذل ورخيص ومسموم، على النحو الذي بلغه في ثلاثة العقود الأخيرة من القرن الماضي باسم «الحداثة».

مع ذلك فإن هذا «التحفظ» الذي ميز جيل خمسينيات القرن الماضي - لم يعفه من مسؤولية التأسيس، لنوع من الكتابات تعتمد على «لغة الجسد» وإطلاق حريته في تلبية شهواته، ووصف مواقعة الذكر للأنثى من جهة، ومواضع العفة لديهما من جهة أخرى بلا حياء، وهو منحى يترتب عليه بالتبعية، الاستهزاء والاستخفاف بكل ما يعتبره معوقا من معوقات التعبير عنه، وعلى رأسها التقاليد الاجتماعية المحافظة، والثقافة الدينية الحاضنة لها.

ورغم أنه في سبعينيات القرن الماضي، ومع ما لاقته الحداثة من تبنٍ وترحاب ودعاية،قد تنامت النظرة إلى هذه«القوالب الفنية»، باعتبارها أنساقا فنية تنتمي إلى منظومة التقاليد القديمة،التي تقتضي الحداثة تجاوزها بل وتدميرها،إلا أن الأعمال الروائية التي رضعت من ثدي الحداثة،واتخذت من «الجسد» قوام موضوعها الأساسي - أبقت على هذه الكراهية لـ«الشرعية الدينية»،بل واتخذتها هدفا انتوت إنجازه كما فعلت القاصة الكويتية «عالية شعيب»، في قصتها القصيرة«ملح على ثدي يرتعش»،...

إن الفارق بين الجيلين(الذي عاش وكتب في النصف الأول من القرن الماضي، ونظيره الذي مارس الكتابة في النصف الثاني)، كان في تمترس الأخير بـ«المجاهرة بالمعاصي»، باعتبارها«فعلا حداثيا»!، فيما بينت التجربة، أنها كانت لإخفاء الضعف المهني والفني، الذي كان قاسما مشتركا لجُلِّ هذا الجيل. يقول الشاعر المصري فاروق جويدة:«منذ شهور تلقيت مجموعة قصصية لكاتبة..وعندما بدأت أقرأ فيها،اكتشفت أن الكاتبة غير قادرة على صياغة جملة عربية سليمة وكانت أفكارها مشوشة، القصص جميعها تنحصر في تجربة امرأة تمارس الجنس مع نفسها».(٢١)

ثم إنه كان هناك بعد «تبشيري غربي»، ساعد على إنعاش مثل هذه«المجاهرة»،يفسر ذلك فاروق جويدة بقوله:«إن هذه الكتابات تجد صدى واسعا في الدوائر الغربية حيث تترجم كل يوم، ويتلقى أصحابها التهاني والورود والدعوات، ويشاركون في المؤتمرات، والسبب في ذلك أن هناك تجارة رابحة في الغرب الآن، ويستطيع أي كاتب عديم الموهبة،أن يقدم نفسه من خلالها، أن يكتب في الجنس ولغة الجسد..أو يهاجم الإسلام».(٢٢)

فاروق جويدة

ففي وقت مبكر من سبعينيات القرن الماضي، كتب المغربي«محمد شكري» روايته «الخبز الحافي» سجل فيها المؤلف «سيرته الذاتية»، وتجربته في ممارسة الجنس مع البغايا وغيرهن، وحياة التشرد التي عاشها، وكيف انخرط خلالها في معايشة كل طقوسها ومفردات حياتها اليومية،من جنس وشذوذ ومخدرات وغيرها، والرواية بالمعايير الأدبية ضعيفة فنيا، ومبلغ القول فيها أنها«رواية ساقطة»،تحكي ذكريات رجل شاذ جنسيا، ولأنها كانت صادمة لمشاعر المسلمين، رفضت معظم دور النشر العربية نشرها، فيما وجد فيها الغرب«صيدا ثمينا»، يمكن توظيفه بوصفها «شهادة إدانة» عربية لما يعتبره الغرب «تقاليد إسلامية»، حيث ترجمت إلى الإنجليزية والفرنسية، فيما تكبد المستشرق الياباني«نوتوهارا»، مشقة السفر من اليابان إلى المغرب،لزيارة «محمد شكري»عام١٩٩٥،ليعمل على ترجمة الرواية، ويطلب إليه أن يرافقه في زيارة الأماكن التي وصفها في «الخبز الحافي»!! في الوقت ذاته يسارع الإسرائيليون

إلى الالتحاق بطابور المهتمين بالرواية ومؤلفها ممثلين في «دار الأندلس» الإسرائيلية التي ترجمتها إلى العبرية، بل إن الجامعة الأمريكية بالقاهرة قبل منع تدريسها إثر احتجاجات طلابية واسعة في العام الدراسي٩٨/٩٩. أدرجتها بين المناهج المقررة على طلابها (مادة الأدب العربي)!

صدام مروع مع الرأي العام:

بيد أن الحادثة كانت بـ«برج عاجيتها»، بعيدة عن أي صدام مباشر مع الرأي العام، ما أتاح لها تداول هذا النوع من الأدب، في دائرة ضيقة (بين النخبة الحداثية فقط)، حتى عام٢٠٠٠عندما أصدرت وزارة الثقافة المصرية، رواية من هذا النوع وهي«وليمة لأعشاب البحر». ويعتبر صدور الرواية - وبسعر زهيد، وفي أكبر سوق عربي (مصر)، وتولي السلطات الرسمية (وزارة الثقافة)طبعها ونشرها - منعطفا فاصلا، في مسيرة الحداثة في العالم العربي.

حتى قبيل هذا الحدث، لم يكد أحد من العامة يعرف شيئا عن الحداثة، في تجلياتها الفكرية والثقافية والسياسية، كانت هناك مياه كثيرة مرت تحت الجسر، ونعني بها بعض الاشتباكات«العارضة» التي وقعت في الظل،انحسرت بالمصادرة السريعة مثل «الخبز الحافي، وبيضة نعامة» في مصر، و«الرحيل» و«في ليل تأتي العيون» ليلى العثمان و«عناكب ترثي جرحا» لعالية شعيب بالكويت، وبعضها خرج إلى العلن، وانتظمت مؤسسات أهلية رسمية وإعلامية في الجدل الواسع والعنيف الذي احتدم بشأنها. بيد أنها شكلت وعيا أوسع بالبعد الأكاديمي والمنهجي للحداثة، وكان أبرزها أزمة «نصر حامد أبو زيد » إذا إن الأخير استخدم «البنيوية الماركسية » في تأويل «النص القرآني» الأمر الذي أفضى به في النهاية، إلى شكل من أشكال النكوص العقائدي، وإعادة إنتاج الأشكال القرشية «الجاهلية» القديمة، من النبوة والوحي، على نحو ما أسلفنا فيما تقدم، هذا النكوص سدد «أبو زيد» فاتورته بالكامل من جهة، وشكلت محطة متقدمة، في مشوار الحداثة نحو «مواتها»، المهين والمذل، في بلاد العرب من جهة أخرى. غير أنه من المؤكد، أن أزمة «وليمة لأعشاب البحر » كانت هي المحطة اللاحقة والأخيرة في هذا المشوار.

فإذا كانت الأولى بما خلفته من أدبيات حتى في أشكالها القانونية التي صيغت في صورة مذكرات ادعاء أمام المحاكم، أو حيثيات ما أصدرته الأخيرة من أحكام بشأن الأزمة - قد مثلت موت الحداثة العربية أكاديميا، لا سيما بعد ظهور كتابي د. عبدالعزيز حمودة: «المرايا المحدبة » و «المرايا المقعرة»، رغم صدورهما في مرحلة متأخرة من الأزمة، فإن الأخيرة أي رواية وليمة ..) أشعلت الحرائق، فيما تبقى من «مصداقية» أو «نجومية» لرموز حداثية كبيرة، ظلت ولعدة عقود تمثل «المخزون اللوجستي»، الذي تعهد النشاط الحداثي العربي (السري منه والعلني) بالحماية والدعم (بنوعيه المادي والمعنوي). أي أنها حرمت الحداثيين العرب الأقل والأقصر قامة، من مرجعيات كانت تفتح لها أبواب «أنشطة» من «النوع» الذي يتحول إلى دولارات وشيكات وحسابات في البنوك من جهة، وتتعهدها بالتلميع الإعلامي الواسع وغير المحدود من جهة أخرى: فمن المعروف أن رواية حيدر حيدر، كانت من النوع الذي لا يقترب فحسب - في توصيفه - إلى ما يشبه أفلام البورنو الجنسية » ولكنها نالت من (القرآن والسنة) بلغة مبتذلة ورخيصة، وبمفردات وخطاب تهكمي ساخر... ويكفي هنا أن نستعرض خلاصة رأي مجمع البحوث الإسلامية، التابع لمشيخة الأزهر في الرواية، إذ يقول البيان:

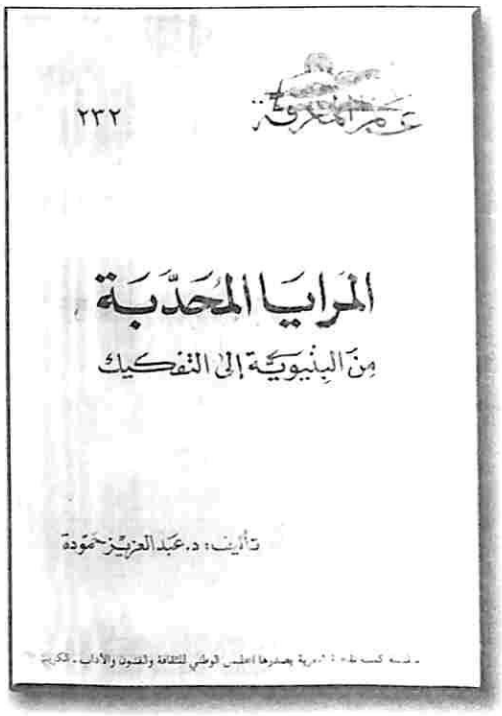
- إن الرواية مليئة بالألفاظ والعبارات التي تحقر وتهين جميع المقدسات الدينية بما في ذلك ذات الله سبحانه وتعالى والرسول ﷺ والقرآن الكريم واليوم الآخر، والقيم الدينية.

- إن الرواية خرجت على الآداب العامة خروجا فاضحا وذلك بالدعوة إلى الجنس غير المشروع

واستعمال الألفاظ في الوقاع وأعضائه الجنسية للذكر والأنثى بلا حياء، مما يعف اللسان عن ذكرها وكتابة نصها، حفاظا على الحياء العام الذي انتهكته الرواية إلى آخر ما ورد في التقرير المشهور والمنشور.

ويكتسب ظهور رواية «وليمة»، بعد أزمة أبحاث نصر حامد أبو زيد، أهميته من دورها في استكمال النصف الآخر من صورة «الحداثة». فإذا كانت أزمة أبو زيد، قد انتهت بتوثيق تهافت الحداثة «أكاديميا»، فإن «وليمة» أماطت الستار عن وجهها «السوقي» والمبتذل، وشاءت الأقدار أن تأتي هذه «السوقية»، في المشهد الأخير من مشوار الحداثة العربية نحو نهايتها المخزية، ليظل هذا المشهد عالقا في وجدان الأمة ووعيها الجمعي، ولتختم لكل من دافع عن الرواية، وعن مؤلفها أو اعتبرها إبداعا، بسوء الخاتمة. ولعل هذه الخاتمة كانت هي الأخطر في مجمل نتائج هذا المشوار، إذ إن أسماء حداثية كبيرة خرجت من هذه المعركة، وقد فقدت سلطتها الأبوية بالكامل، التي كانت تمارسها على السلطات الثقافية الرسمية، ولعدة عقود مضت، وباتت تشبه «خيول الحكومة العجوزة»، ولم يمهلها وزير الثقافة المصري فاروق حسني - الذي كاد أن يفقد منصبه الوزاري بسبب الأزمة - أن تظل عبئا عليه وعلى حكومته بعد أن احترقت (تلك الأسماء)، وكادت تحرق النظام السياسي بكامله.

بعد أزمة «وليمة» بدأت ملامح وتضاريس جديدة تتبلور، تشير في تدافعها وتلاحقها، إلى ما يمكن تسميته مرحلة «نهاية الحداثة» في عالمنا العربي،



وهي مرحلة يمكن الاستدلال على تشكلها بعدة علامات: ففي شهر مارس من عام ٢٠٠٠ أي قبل صدور رواية «وليمة» بنحو شهرين، ألقت سلطات الأمن المصرية القبض على صلاح الدين محسن، بعد نشره رواية وصف فيها القرآن الكريم بأنه «كتاب الجهل البدوي المقدس» وجرت محاكمة المؤلف متزامنة مع أجواء أزمة «وليمة». وفي شهر يوليو من نفس العام، قضت محكمة أمن الدولة، بحبس صلاح الدين محسن «ستة أشهر مع وقف التنفيذ».

وبادر البعض بتفسير هذا الحكم «المخفف» بأنه «انتصار» للحداثة، و «هزيمة» لأعدائها، وأنه دلالة على قوة الحداثيين وقدرتهم على التأثير، وأن الحكم جاء ثمرة خطابهم المدافع عن «حرية» التعبير وعن «الإبداع»، وأن منصة القضاء تأثرت (أو استجابت) لهذا الخطاب الحداثي.

وواقع الحال أن رد الفعل الرسمي من الدولة، لتبرير موقفها من نشر الرواية، كان مرعبا ومخيفا ومدعوما بالمؤسسة الإعلامية الرسمية الضخمة والعاتية، وكانت شهادات الاتهام بـ «الظلامية» جاهزة لكل من هاجم الرواية أو اعتبرها إسفافا لا إبداعا.. حتى إن بعض من هاجموا الرواية في مستهل الأزمة، استجابوا للابتزاز الحداثي، وانقلبوا على أدبارهم في منتصف الطريق، خوفا من أن ينالهم العلمانيون بأذى، وطمعا في الإنعام الحداثي عليهم بلقب «المفكر المستنير»، وربما قد تأثر الحكم على «صلاح الدين محسن» بهذا المناخ، وبكل تفاصيله التي هدفت إلى ترويع النفوس والأفئدة، غير أن هذا المشهد على الجهة الأخرى كان أشد رعبا للدولة،

فالذي حدث كان أشبه ما يكون بـ «الاستفتاء العفوي» على شرعيتها، أي أن الأزمة وضعت «شرعية السلطة» على محك حقيقي، ونقلتها إلى اختبار بالغ الصعوبة، وأن عليها أن تختار، إما أن تستمد شرعيتها من «الحداثة» بنسختها المعادية للدين وللنسق القيمي العام للمجتمع، وإما أن تستمدها من دين الدولة الرسمي، والحاضن في الوقت ذاته، للمنظومة الأخلاقية والقيمية السائدة.

كانت قضية «صلاح الدين محسن»، هي المفصل الذي حسمت عنده الدولة خياراتها، حيث اعترضت النيابة العامة على الحكم (ستة أشهر مع وقف التنفيذ)، واعتبرته في «غاية الرأفة»، فيما رفض رئيس الوزراء د.عاطف عبيد المصادقة عليه، وقرر إعادة محاكمته، وقالت النيابة إن «كتبه تضمنت ازدراء للإسلام وإثارة للنقمة، ومسا بالذات الإلهية، وإنه زعم أن الدين الإسلامي هو السبب في تخلف الدول العربية، ودعا إلى قيام رابطة للملحدين»[٢٩]، وعلى إثره ألقي القبض عليه، وصدر في حقه حكم قضائي، بحبسه ثلاث سنوات مع الشغل والنفاذ. ومن اللافت أن رد فعل دعاة الحداثة العلمانية على الحكم، كان خافتا ضعيفا يكاد لا يسمعه أحد، بل إن اتحاد الكتاب المصريين، قرر فصل «الكاتب» من عضويته، وتبرأ «الجميع» منه، رغم أن ما حدث، لو قدر له أن يقع، قبل أزمة «وليمة لأعشاب البحر» لأقام الحداثيون الدنيا وما أقعدوها.. وهو ما يعني أن ثمة واقعا جديدا، أفرزته تلك الأزمة. ■

الهوامش:

(❖) تنبه هيئة التحرير إلى أنها حذفت من الدراسة نصوصا طويلة من الروايات التي تعرضت لها حماية للذوق العام، وقيم تحافظ عليها المنار الجديد، وتعتذر المجلة للكاتب عن هذا الإجراء الاضطراري.

(١) خالص جلبي، جريدة الشرق الأوسط، لندن، ٢٠٠٢/٩/١٨.

(٢) نقلا عن جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، مركز الدراسات الإسلامية، برمنجهام، بريطانيا، ط١ عام ١٩٩١، ص ص ٥٨، ٥٩.

(٣) د. عبدالعزيز حمودة، المرايا المقعرة المحدبة (من البنيوية إلى التفكيكية)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، طبعة ١٩٠٨، ص٢٩.

(٤) س. م بورا، التجربة الخلاقة، ترجمة سلافة حجازي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط٢، عام ١٩٨٦م، ص١١٢.

(٥) د. عبدالرحمن محمد القاعود، الإبهام في شعر الحداثة (العوامل والمظاهر وآليات التأويل) عالم المعرفة، الكويت، ط٢٠٠٢، ص٨٨.

(٦) نص ترجمة: عزالدين إسماعيل، في «جدلية الإبداع والموقف النقدي»، فصول، المجلد العاشر، العددان الأول، الثاني (يوليو / أغسطس ١٩٩١) ص ١٤٧.

(٧) شكري عياد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣، ص ص ٦٦، ٧٦.

(٨) خالدة سعيد، «الحداثة وعقدة جلجامش»، قضايا وشهادات، نيقوسيا، شتاء ١٩٩١، ص ٢٧٣.

(٩) راجع دراسته «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية»، دار سيناء للنشر، القاهرة، ط ١٩٩٢.

(١٠) راجع د. محمد عمارة، فكر التنوير بين العلمانيين و الإسلاميين، دار الوفاء، القاهرة، ط١٩٩٥، ص ١٧.

(١١) المصدر نفسه، ص١٦.

(١٢) راجع د. محمد عمارة، التفسير الماركسي للإسلام، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٢، من ص ٧٦ إلى ٨٩.

(١٣) راجع محمد جلال كشك، مجلة أكتوبر القاهرية، عدد ١٩٩٣/١١/١٤.

(١٤) حوار مع أدونيس بمجلة الشروق، ع١١، في ١٩٩٢/٦/٢٤.

(١٥) في مقابلة معه بقناة «الجزيرة» الفضائية، برنامج «المشهد الثقافي»، الاثنين ٢٠٠٠/٣/٦.

(١٦) د. محمد عبدالمطلب، «مناورات الشعرية» دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦، ص ص ٦٤، ٦٥.

(١٧) ذكر هذا النص إدوارد الخراط في كتابه «شعر الحداثة في مصر» دراسات وتأويلات، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتابات نقدية، القاهرة، ط١٩٩٩، ص٦٦٢.

(١٨) بين القصرين، مكتبة مصر، الفجالة، القاهرة، د. ت، ص ص ٧٠، ٧١.

(١٩) نشر على موقع «النفزاوي نت» وهو موقع متخصص في نشر الأعمال الأدبية الجنسية للأدباء العرب.

(٢٠) نفس المصدر.

(٢١) الأهرام المصرية، ٢٠٠٠/٥/٧.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) موقع الجزيرة نت، الثقافة والفن، في ٢٨/ ٢٠٠١/١.

(٢٤) راجع مقدمة حوار أجرته معه صحيفة البيان الإماراتية في ٢٠٠١/٩/٩.

(٢٥) هذه الفقرات مختارة من دراسة له بعنوان «السيرة الروائية: إشكالية النوع والتهجين السردي»، منشورة على موقعه على الإنترنت (مفكرة عبدالله إبراهيم).

(٢٦) وجه هذا الاتهام للرواية «دينيس جونسون ديفز»، في مقابلة له مع فصلية «نزوى»، عمان، ع١١، ص١٥٩.

(٢٧) الجارديان البريطانية في ٢٠٠٢/١٠/٢٢.

(٢٨) صدر هذا البيان في ٢٠٠٠/٥/٧.

(٢٩) جاء ذلك في تقرير نشره موقع «الجزيرة الفضائية» على الإنترنت في ٢٠٠٠/١٢/٢٧.