نصر حامد أبو زيد في بعض آثاره *

الدكتور أهيف سنّو **

لقد كَثُر الحديث عن شؤون نصر حامد أبو زيد وشجونه، واطّلع أغلب المثقّفين على شيء من محنته. وتناولت الدوريّات معاناته، وطُرحت من خلالها قضيّة الحرّيّة الدينيّة خصوصًا، وحرّيّة التعبير عمومًا. ولكنّها أوْلت جانب الأحداث جُلّ عنايتها، فتتبّعت أخبار خصومته مع الإسلاميّين المتشدّدين، ومشاكله مع القضاء المصريّ، ومسألة التفريق بينه وبين زوجته بدعوى الرّدّة.

ولكن ينبغي لنا اليوم أن نسلك مسلكًا آخر لفهم حقيقة المشكلة، فنخصّ بالدراسة آثار نصر حامد أبو زيد الأساسيّة، لنحدّد محاورها الكبرى، ونتبيّن مغزاها ومرماها. فمن أجل ذلك، سنخصّ آثاره بوقفة قصيرة، قبل الانتقال إلى تحليل آرائه من خلال آثاره الأكثر تمثيلًا لفكره، ونأمل أن يُتيح لنا هذا التحليل إبراز ردّات الفعل التي أُثيرت حولها.

وقفة على آثاره

فمن آثاره التي تضمّنت أهمّ آرائه (حسب تسلسل صدورها):

١- الاتّجاه العقليّ في التفسير: دراسة في قضيّة المجاز في القرآن

(*) هذا المقال هو كلمة أُلقيت بالفرنسيّة في ٢٢ كانون الأوّل ١٩٩٥، في أحد اللقاءات التي يُنظّمها مركز دراسات العالم العربيّ المعاصر (جامعة القدّيس يوسف، بيروت). ولم تُضف إلى الكلمة الأصليّة، إلّا بعض الإشارات القليلة إلى ما استجدّ في قضيّة نصر حامد أبو زيد منذ ذلك التاريخ.

(**) مدير معهد الآداب الشرقيّة بجامعة القدّيس يوسف (بيروت).

عند المعتزلة[1].

٢- فلسفة التأويل: دراسة تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي[2].

٣- مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن[3].

٤- الإمام الشافعيّ وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة[4].

٥- نقد الخطاب الدينيّ[5].

٦- التفكير في زمن التكفير: ضدّ الجهل، والزيف، والخرافة[6].

٧- النصّ، السلطة، الحقيقة: الفكر الدينيّ بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة[7].

ويمكن تقديم الملاحظات التمهيديّة التالية:

- تناول الكتاب الأوّل مسألةً تفسيريّة متشعّبة النواحي، مشدّدًا على دراستها عند الفرقة الإسلاميّة التي عُنيت بها أكثر من غيرها من الفرق، وذلك حتّى القرن الرابع/ العاشر. وبذل المؤلّف جهدًا كبيرًا في جمع أشتات هذه المسألة، ليقدّمها بشكل منظّم ومتكامل. أمّا الكتاب الثالث

---

(١) الطبعة ٣، بيروت، دار التنوير، ١٩٩٣ [الطبعة ٢، الدار نفسها، ١٩٨٣].

(٢) الطبعة ١، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣.

(٣) الطبعة ١، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٠ [أنجزه سنة ١٩٨٧].

(٤) الطبعة ١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٢.

(٥) الطبعة ٢، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤ [الطبعة ١، الدار نفسها، ١٩٩٢؛ أنجزه سنة ١٩٩٠].

(٦) الطبعة ١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٥.

(٧) الطبعة ١، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٥.
فضلًا عمّا تقدّم، تُلقي بعض مقالات نصر حامد أبو زيد الضوء على توجّهاته، فتأتي مُكمّلة لما نجده في كتبه؛ ومن ذلك: «مفهوم النظم عند عبد القادر: قراءة في ضوء الأسلوبيّة»، مجلّة فصول (القاهرة)، مج ٥، عدد ١، ١٩٨٥؛ «السيرة النبويّة سيرة شعبيّة»، مجلّة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبيّة (أوساكا - اليابان)، عدد ٧١، ١٩٨٦؛ «Al-Ghazali's Theory of Interpretation», *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, 72, 1987. يُنظر أيضًا: مدخل إلى السيميوطيقا، إشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار الياس العصريّة، ١٩٨٦.

فهو قراءة عصريّة لعلوم القرآن؛ وهو ثمرة مناقشات طويلة دارت بينه وبين طلّابه وزملائه.

- وتشكّل الكتب الثلاثة الأولى استكشافًا للآفاق الفكريّة على مستوى علاقة المفسِّر بنصّه: فتناول الكتاب الأوّل التفسير العقليّ، والكتاب الثاني التفسير الحدسيّ الذوقيّ، والكتاب الثالث التفسير المبنيّ على مقوّمات النصّ وآليّاته المختلفة.

- وتضمّن الكتاب الخامس ثلاث مقالات صدرت أولاها سنة ١٩٨٩، وصدرت ثانيتها وثالثتها سنة ١٩٩٠. وقد تضمّنت الطبعة الثانية مقدّمة وتمهيدًا (في اثنتين وخمسين صفحة) فنّد فيهما المؤلِّف ردّات الفعل على صدور الكتاب.

- والكتاب السادس هو ردّ على المنتقدين، ويتضمّن وثائق مهمّة تتناول الاتّهامات التي وُجّهت إلى المؤلِّف، والمرافعات، والحُكم الصادر سنة ١٩٩٤.

- ويتألّف الكتاب السابع من مجموعة مقالات نُشرت بين ١٩٩٠ و١٩٩٥ (باستثناء مقال واحد): ونجد الأفكار الكُبرى التي أوردها المؤلِّف في كتابه هذا، في آثاره السابقة بشكل عامّ.

وسنقتصر في عرضنا وتحليلنا[٨] على أربعة كتب أساسيّة لفهم فكر نصر حامد أبو زيد وتوجّهاته، هي: الاتّجاه العقليّ في التفسير، ومفهوم النصّ، والإمام الشافعيّ، ونقد الخطاب الدينيّ.

الاتّجاه العقليّ في التفسير

١- إنّ نشأة الاعتزال وتطوّره هُما على صلةٍ مباشرة بالأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة المتأثّرة بالإسلام. فمشروع المعتزلة مزدوج:

- فمن جهة أولى، أراد واصل بن عطاء (٧٤٨/١٣١) أن يوحّد من الداخل القوى المناهضة للأمويّين: فقد قال بنو أميّة بالجبر ليؤكّدوا أنّ الخلافة قد جاءتهم بقَدَر، فيما قال واصل بن عطاء بالاختيار؛ ومن شأن

(٨) سنقدّم العرض والتحليل بشكل مباشر من غير إثقال النصّ بأفعال القول وما إليها.

هذا القول إضعاف دعائم الخلافة الأمويّة. وفضلًا عن ذلك، يأتي صاحب الكبيرة عند المعتزلة في منزل تتوسّط منزلَتَي الإيمان والكُفر؛ فإن مات من غير توبة خُلّد في النار؛ ويجعل هذا الموقف المعتزلة في مرتبة متوسّطة بين الخوارج (الذين رأوا في مرتكب الكبيرة فاسقًا، شأنه عندهم شأن الكافر عمليًّا) والمرجئة (الذين لم يُخرجوا صاحب الكبيرة من دائرة المؤمنين). وتجدر الإشارة إلى أنّ الشيعة الزيديّة قالت بقول المعتزلة.

- ومن جهة أُخرى، اصطدم المعتزلة بخصوم لا يعترفون بأنّ القرآن دليلٌ قاطع في المناقشات الكلاميّة، وهم اليهود والنصارى. فكان تمييزهم بين الأدلّة العقليّة المستمدّة من العقل وحده، والأدلّة النقليّة المستمدّة من النصوص الدينيّة أساسًا (القرآن والسنّة). وعلى كلّ حالٍ، يفترض القول بالاختيار مقدرةً على التمييز، لا يُمكن أن تكون إلّا العقل. وتجدر الإشارة أيضًا، إلى أنّ الآيات القرآنيّة شدّدت هي أيضًا على دور العقل[٩].

٢- وهذا العقل هو الذي يجعل المعرفة ممكنة؛ وللوحي نصيبه في ذلك أيضًا. وأكّدت المعتزلة - خلافًا للأشاعرة - أولويّة العقل بالنسبة إلى الشرع، من غير وجود تناقض بينهما.

ولكنّ الوحي تبدّى في كلام الله الذي يُشكّل صفةً من صفاته. وهذا الكلام مخلوق في نظر المعتزلة خلافًا للأشاعرة الذين قالوا بقِدمه؛ واللغة التي نزل بها الوحي جاءت عن طريق المواضعة بين الناس، وهي سابقة لكلام الله، خلافًا للأشاعرة الذين ذهبوا إلى أنّ هذه اللغة توقيف مردّه إلى الله.

وههُنا يُطرح سؤال مُهمّ: فكيف السبيل إلى تحديد ما أراد الله أن يقوله في القرآن أيّ قَصْد الله. وتتّصف إجابة المعتزلة بالوضوح: فَتَبيُّنُ ما قصده الله في كتابه ممكنٌ بفضل العقل[١٠].

٣- ويتفرّع من ذلك سؤال آخر: فكيف يتمّ في هذه العمليّة الانتقال من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ (الصور، والاستعارات، والكنايات...)؟

---

(٩) نصر حامد أبو زيد، الاتّجاه العقليّ في التفسير، ص ٩-٤٢.
(١٠) م.ن.، ٢٣-٩٠.

إنّ موقف القاضي عبد الجبّار (٤١٥/١٠٢٥) يوضح ما نحن بصدده: فلا يمكن اللغةَ بصفتها اصطلاحًا (مواضعة) أن تتضمّن معنى مجازيًّا؛ فالجماعة الناطقة بهذه اللغة هي التي تستطيع الانتقال من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ عند وجود علاقةٍ بين المعنيَين؛ فالمعنى المجازيّ هو من إنتاج جماعة ناطقة بلغة معيّنة، أي إنّه اصطلاح يُضاف إلى الاصطلاح السابق، ولا يسع الفرد وحده أن يقوم بمثل هذا العمل.

لذلك يؤكّد المعتزلة أنّ المعاني المجازيّة التي يتضمّنها القرآن تُوجد فعلًا، أو يُفترض أن توجد فعلًا، في لغة الشعر العربيّ الذي سبق الإسلام؛ والاستثناء الوحيد هو الكلمات الإسلاميّة، أي الكلمات الدالّة على مفاهيم أو ممارسات حدّدها الإسلام تحديدًا خاصًّا به كالصلاة، والصوم، حسب المفهوم الإسلاميّ؛ فيشكّل ذلك مواضعةً أُخرى، وأحدُ طرفيها هو الله. أضِف إلى ذلك أنّ المعتزلة - خلافًا لما يتّهمهم به خصومهم - يتمسّكون بالمعنى الحقيقيّ، طالما وجدوا إلى ذلك سبيلًا، ويجتنبون ما استطاعوا، اللجوء إلى التأويل بواسطة المعاني المجازيّة[١١].

٤- ففي هذه الحال، كيفَ يُؤَوَّلُ النصّ القرآنيّ؟ ينبغي في بادئ الأمر الفصل بين الآيات المُحْكَمة والآيات المتشابهة: ويتناول التأويل الآيات المتشابهة وحدَها، على أن يبذل المؤوِّل جهده ليجعل الآيات المحكمة أساسًا لتأويله (ردّ الفَرع أي المتشابه، إلى الأصل أي المُحْكَم).

ثمّ لا بُدّ من التنبّه إلى أنّ لغة القرآن هي اصطلاح، وأنّ الغرض الأساسيّ هو أن يفهم المرء ما أراده الله (القَصْد). ويكون ذلك بمتناول مَن يُؤوّل القرآن مستعينًا بالقرينة العقليّة، كما في الآيات الدالّة على وحدانيّة الله وعدله، أو بالقرينة اللفظيّة، كما في الآيات الدالّة على الأحكام.

ولا بُدّ من أن يأخذ المؤوِّل بالاعتبار، أولويّة العقل بالنسبة إلى النقل، على أن يُدرك أنّهما لا يقبلان التناقض، لأنّ مصدرهما واحد، وهو الله.

---

(١١) نصر حامد أبو زيد، الاتّجاه العقليّ في التفسير، ٩١-١٣٧.

فنخلص من ذلك إلى أنّ تأويل القرآن لا يتسنّى إلّا بعد إدراك معنى وحدانيّة الله وعدله، اللذين يشكّلان أصْلَي المعتزلة الأساسيّين: فيتمّ إخضاع النصّ للتأويل العقليّ.

وهكذا نتبيّن أنّ فضل المعتزلة الأكبر هو في الرفض المطلق: للتعارض بين العقل والوحي، وللتناقض الظاهر بين النصوص القرآنيّة[١٢].

مفهوم النصّ

المكتبة العربيّة حافلة بالمؤلّفات التي تناولت في القرون الوسطى علوم القرآن؛ ومن أسباب ذلك، سعي المشتغلين بالعلوم المختلفة، في مرحلة من مراحل التاريخ الحرجة (الحروب الصليبيّة، والحملات المغوليّة...)، إلى جمع التاج الفكريّ لحمايته من صروف الزمن. ومن جهة أخرى، غالبًا ما كانت السلطة في عهدة العسكريّين الذين مارسوا حكمًا استبداديًّا حقيقيًّا (الديلم، والسلاجقة، والعثمانيّون...). فآل الأمر مع مرور الأيّام إلى جمود فكريّ حقيقيّ، وانقطعت الصلةُ بين النصّ الدينيّ والمجتمع.

وفي أيّامنا تُطرح مشكلة خطيرة: فإنّ الفكر الرجعيّ لا يتوانَى في استغلال التراث الثقافيّ باسم إيديولوجيّة معيّنة، ويمضي قُدُمًا حتّى يصل إلى محالفة العدوّ الخارجيّ، أي الاستعمار العالميّ والصهيونيّة. وهكذا نشهد محاولات مختلفة: فمنهم مَن أراد العودة إلى أصول الدين، وتطبيق أحكام الشريعة بحذافيرها؛ ولكنّ ذلك لم يؤدِّ إلى أيّ تحسُّن اقتصاديّ، أو اجتماعيّ، أو سياسيّ، لأنّ النصّ الدينيّ بقي بعيدًا عن الواقع الذي يعيش الناس فيه. ومنهم مَن استرسل إلى مناقشات بالية، فجعل الدين في خدمة السلطة، ودافع باسم القرآن، عن الاشتراكيّة تارةً، وعن الرأسماليّة تارةً أخرى، ودعا باسم الإسلام، إلى محاربة إسرائيل تارةً، وإلى مصالحتها تارة أخرى.

---

(١٢) نصر حامد أبو زيد، الاتّجاه العقليّ في التفسير، ١٣٩-٢٤٠.

فحينئذ يشعر المرء بأنّه مُهَدَّدٌ في صميم وجوده؛ لذلك تبدو الحاجة ماسّةً إلى تحليد موضوعيّ للإسلام، بعيدًا عن كلّ إيديولوجيّة.

فلا شكّ أنّه ما مِن داع إلى رفض التراث الثقافيّ برمّته، ولكن يستحيل اعتماده في حاله تلك: فلا بُدّ من تفحّصه بوجوهه المتعدّدة (لأنّه نتيجة تجارب كثيرة تواجه فيها النصّ الدينيّ والواقع)؛ ولا بُدّ من مُساءلة هذا التراث، والاحتفاظ بجوانبه الإيجابيّة فحسب.

أمّا النصّ القرآنيّ، فينبغي تناوله من خلال مستويين:

١- فالقرآن هو أوّلًا نصّ لغويّ يمثّل دورًا أساسيًّا في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. فإنّ هذه الحضارة قامت أساسًا على نصّ وعلى تفاعله مع الواقع. فمن هنا تأتي أهمّيّة تأويل القرآن.

٢- ولمّا كان القرآن نصًّا لغويًّا، فينبغي له أن يُدرس كما يُدرس أيّ نصّ أدبيّ، حسب المناهج الحديثة، وبعيدًا عن المواقف الإيديولوجيّة، والتكرار، والتبسيط المُخِلّ. وليس ذلك إلّا من باب إعادة الصلة بموروث منهجيّ قديم ساد طويلًا في الدراسات القرآنيّة.

ولا بُدّ من التذكير بأنّ الجمود الذي أصاب البيئة الثقافيّة التي ينتمي إليها النصّ القرآنيّ، ليس من شأنه أن يُثير الجدَل حول الأصل الإلهيّ للقرآن. فقد اختار الله لِوحيه لغة معيّنة هي العربيّة، وليس من لغةٍ يُمكن تجريدها من ثقافتها. فأوّل مَن تلقّى الرسالة القرآنيّة هو النبيّ محمّد، وكان النصّ المُتَلقّى آنذاك مُنتَجاً ثقافيًّا؛ وقد تحوّل هذا النصّ بفضل قرّائه فيما بعد فحسب، إلى مُنتِج ثقافيّ.

فالمنهج اللغويّ ومنهج التحليل الأدبيّ هما أكثر المناهج قدرة على دراسة الإسلام، لأنّه يقوم على نصّين (القرآن والسنّة) واجها الواقع خلال عشرين سنة نقل النبيّ فيها رسالته إلى المسلمين[١٣].

ويقتضي هذا المشروع أن تُعالَج علوم القرآن معالجة جديدة، لإبراز ثلاثة أمور:

---

(١٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٩-٢٨.

- أوّلها العلاقة بين النصّ والثقافة من خلال الوحي الذي يتّصل بواسطته كائنان مختلفان[١٤]؛ والمُتَلقّي الأوّل للنصّ (أي النبيّ) الذي يتأثّر ببيئته إلى حدٍّ بعيد[١٥]؛ والتمييز بين المكّي والمدنيّ اللذين يمثّلان مرحلتين لتفاعل النصّ والواقع[١٦]؛ وأسباب النزول حيث يُسهم السياق التاريخيّ في تحديد المعطيات القرآنيّة[١٧]؛ والناسخ والمنسوخ اللذين يؤكّدان أنّ الواقع كان ماثلًا، وأنّه أُخذ بعين الاعتبار[١٨].

- وثانيها آليات النصّ (العلاقات بالنصوص الأخرى، ومشاكل الدلالة) من خلال مبدإ إعجاز القرآن (فالقرآن مختلف عن الشعر والنثر الفنّيّ مثلًا)[١٩]، وعلاقات السور والآيات[٢٠]، والآيات الغامضة والآيات الواضحة[٢١]، والعامّ والخاصّ من الآيات[٢٢]، والتفسير والتأويل[٢٣]. وتجدر الإشارة إلى أنّ النصّ هو بمنزلة «الوحدة» المتكاملة، مع أنّ الوحي استمرّ حوالى عشرين سنة.

- وثالثها التحوّلات التي تطرأ على مفهوم النصّ ووظيفته (مثلًا مفهوم النصّ ووظيفته من وجهة نظر الغزاليّ)[٢٤].

الإمام الشافعيّ

لقد مثّل ثلاثةُ مؤلّفين دورًا بالغ الأهمّيّة في الفكر العربيّ والإسلاميّ، لأنّهم أقاموا مبدأ الوسطيّة، وهم: الشافعيّ (٢٠٤/٨٢٠) في الفقه الإسلاميّ، والأشعريّ (٣٢٤/٩٣٥) في الكلام، والغزاليّ

(١٤) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٣١-٥٧.
(١٥) م.ن.، ٥٩-٧٤.
(١٦) م.ن.، ٧٥-٩٥.
(١٧) م.ن.، ٩٧-١١٥.
(١٨) م.ن.، ١١٧-١٣٤.
(١٩) م.ن.، ١٣٥-١٥٧.
(٢٠) م.ن.، ١٥٩-١٧٥.
(٢١) م.ن.، ١٧٦-١٩٤.
(٢٢) م.ن.، ١٩٥-٢١٧.
(٢٣) م.ن.، ٢١٩-٢٤١.
(٢٤) م.ن.، ٢٤٣-٣١١.

(٥٠٥/ ١١١١) في الفكر والفلسفة (وهو أشعريّ في الأصول، شافعيّ في الفروع)[٢٥].

ومن الباحثين مَن يرى أنّ مبدأ الوسط هذا هو لُبّ الأصالة الإسلاميّة. ولكنّه ناتج في الواقع من ظروف اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة محدّدة، ولا يمكنه أن يُشكّل خاصّةً فريدةً من خصائص الفكر الإسلاميّ. ويُحاول نصر حامد أبو زيد إثبات ذلك من خلال تحليل فكر الشافعيّ ومعارضته بالواقع الثقافيّ الذي نشأ فيه[٢٦].

فقد بنى الشافعيّ الفقه الإسلاميّ على أربعة أُصول:

- القرآن: وتجدر الإشارة ههُنا إلى ثلاثة مواقف للشافعيّ: فإنّ القرآن لا يتضمّن إلّا ألفاظًا عربيّة (عروبة القرآن)؛ وفي القرآن حلٌّ لكلّ مسألة؛ ويجب أن يكون الخليفة قُرَشيًّا (وقد تعاون الشافعيّ مع الأمويّين، وأخذ على العبّاسيّين نزعتهم الفارسيّة)[٢٧].

- السنّة: ويمكن في نظر الشافعيّ أن يكون مضمونها كمضمون القرآن، ولكن يمكنها أن تكون شارحة له، بل مُكمّلة أيضاً. فتبيّن الأهمّيّة التي أسبغها على السنّة (وهو الذي لُقّب «ناصر السنّة»)، وأنّه في ذلك لم يأخذ بعين الاعتبار طبيعة النبيّ البشريّة. فلم يعد موقفه في الواقع موقفًا متوسّطًا بين أهل الرأي وأهل الحديث في الفقه، بل كان في الحقيقة منحازًا إلى الفريق الثاني[٢٨].

- الإجماع: ولا بُدّ من إسناده إلى نصّ؛ فهكذا ينتزع الشافعيّ المبادرة من يد الأمّة[٢٩].

- القياس: وفي هذا المجال ينحصر اجتهاد الفقيه في اكتشاف ما هو موجود في النصّ[٣٠].

---

(٢٥) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعيّ، ٥.
(٢٦) م.ن.، ٦-٨.
(٢٧) م.ن.، ١١-٣٣.
(٢٨) م.ن.، ٣٧-٨١.
(٢٩) م.ن.، ٨٥-٩٠.
(٣٠) م.ن.، ٩٣-١١٠.

ويشكّل الأصلان الأوّلان وحدةً عُضويّةً (النصّ)، إلّا فيما يتعلّق بالناسخ والمنسوخ، إذ يتعذّر أن تنسخ السنّة حُكمًا من أحكام القرآن. وإذا بالإجماع قد تحوّل إلى نصّ أيضًا لارتكازه على القرآن والسنّة. فيَؤُول الأمر بالقياس إلى التقوقع في دائرة محصورة، فيقتصر عمله على استخراج ما في النصوص الثلاثة من حلول مطلوبة.

وهكذا يتحوّل ما ليس نصًّا (الإجماع مثلًا) إلى نصّ؛ وكلّ أصل يستند إلى سابقه. فالإيديولوجيّة واضحة المعالم، وهي ترمي إلى تضييق مجال عمل الفقيه، فيجد نفسه مكبّلًا. وتلك هي حال العقل أيضًا، فلا يجد مَفَرًّا من الخضوع للنصّ، ليستخرج منه دلالاته. وهكذا ننجرّ إلى التقليد والمحافظة[٣١].

نقد الخطاب الدينيّ

١- ليس من المفيد التميز في الحركات الإسلاميّة، بين متطرّف ومعتدل، لأنّ الآليّات المعتملة واحدة لدى الفريقين[٣٢]، وهي: الخلط بين الدين القائم على نصوص دينيّة مقدّسة، والفكر الدينيّ، فتفقد النصوص الدينيّة قدرتها على التفاعل مع الواقع[٣٣]؛ وردُّ الظواهر المختلفة إلى مبدإ واحد هو الله، فيُلغي ذلك كلّ معرفة علميّة[٣٤]؛ والاعترافُ بسلطة السلف والتراث المطلقة[٣٥]؛ ورفض الاختلاف إلّا في الجزئيّات، لأنّ الخطاب الدينيّ وحده يُعبّر عن الحقيقة[٣٦]؛ وفقدان البُعد التاريخيّ: فيتأسّف الإسلاميّون على الماضي المجيد (الخلافة الراشدة، أو الخلافة العثمانيّة...)، ويدّعون أنّ الحلول التي اعتُمدت قديمًا يُمكن أن يؤخذ بها اليوم[٣٧].

---

(٣١) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعيّ، ٧-٨.
(٣٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الفكر الدينيّ، ٦٧.
(٣٣) م.ن.، ٧٨-٨٠.
(٣٤) م.ن.، ٨١-٨٤.
(٣٥) م.ن.، ٨٤-٨٩.
(٣٦) م.ن.، ٨٩-٩٤.
(٣٧) م.ن.، ٩٤-٩٩.

وتفترض هذه الآليّات أولويّة النصّ الدينيّ بالنسبة إلى العقل، لأنّه يتضمّن الحلول كافّةً[٣٨]؛ وتفترض تعطيلَ البعد التاريخيّ للنصّ الدينيّ هذا، وهو بُعد مستمدّ من تاريخيّة اللغة[٣٩].

وتعتمد الحركات الإسلاميّة وسيلتين لتحقيق أهدافها، هما التكفير من جهةٍ، والتدخّل المباشر أي الحلول محلّ الدولة.

ومِمّا يؤسف له أنّ السلطة الدينيّة الرسميّة (الأزهر) تعتبر هذه الحركات إيجابيّة بمجملها، مع أنّه يترتّب عليها أن تُساعدها لِتَعي حقيقة القضايا المطروحة[٤٠].

٢- وإلى جانب الحركات الإسلاميّة هذه، نجد «يسارًا-إسلاميًّا» (ويعود استعمال هذا المصطلح إلى حسَن حنفي في مصر، في مطلع الثمانينيّات، مع أنّ بدايات الحركة اليساريّة ترقى إلى ما قبل ذلك)، يرى أنّ الإسلاميّين هم تعبير عن واقع جديد مناهض للهيمنة الأميركيّة والأوروبيّة.

ويعمد اليسار الإسلاميّ إلى تأويل النصوص المقدّسة تأويلًا خاصًّا، في ضوء ذرائعيّته وإيديولوجيّته. فيُقيم علاقة بين الصراع السياسيّ والصراع الثقافيّ، ويأخذ على عاتقه إعادة بناء التراث: ولكنّه في الواقع «يُلوّنه» في ضوء إيديولوجيّته[٤١].

٣- وهكذا يتبدّى اتّجاه ثالث، هو اتّجاه «التنويريّين» وأنصار العلمنة[٤٢]. وهم يُتَّهَمُون بالمروق من الدين، والإلحاد والخيانة... وليست هذه الاتّهامات حديثة العهد: فقد طالت طه حسين الذي حُظِر كتابه: في الشعر الجاهليّ، ومحمّد أحمد خلف الله الذي رُفضت أطروحته: الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم، وحُرم المشرف عليها أمين الخولي من حقّ الإشراف على وسائل تتناول النصوص الدينيّة...

(٣٨) نصر حامد أبو زيد، نقد الفكر الدينيّ، ١٠١-١١٧.
(٣٩) م.ن.، ١١٧-١٣٥.
(٤٠) م.ن.، ٦٩-٧٦.
(٤١) م.ن.، ١٣٩-١٩٣.
(٤٢) م.ن.، ٣٧-٤٠.

ولكنّ آن الأوان لتجاوز العقل الغيبيّ الرازح تحت عبء الأساطير. فالدين ظاهرة يُمكن أن تُحلَّل وتُفهَمَ بواسطة العقل، ليصبح أداةَ تقدّم، وعدالة، وحرّيّة. فيجب أن تُجعل النصوص الدينيّة في سياقها التاريخيّ، ومن ثمّ يتمّ تجاوز معناها الأوّل، والكشف عن مغزاها[٤٣] بفضل التأويل.

فلكلمة «العرش» المضافة إلى الله دلالةٌ مستمدّة من رؤية قديمة متأثّرة بثقافة حقبة معيّنة؛ فلا بُدّ من تأويلها لتلائم الثقافة الراهنة. فيتّضح لنا أنّ مواقف المعتزلة التي أثارت حفيظة مخالفيهم ليست ثمرةَ النظر فحسب؛ فقد كانت على صلة وثيقة بالواقع الاجتماعيّ والثقافيّ.

وقد أثارت آراء نصر حامد أبو زيد بدورها حفيظة فئة هبّت لمناهضته، ونخوة فئة أخرى انبرت للدفاع عنه.

ردّة الفعل بين المخاصمة والمناصرة[٤٤]

١- أثار كتاب نقد الخطاب الدينيّ وغيره ردّة فعلٍ عنيفة في الصحافة، والمساجد، وبعض المؤسّسات الجامعيّة في مصر... ويأتي في طليعة المنتقدين عبد الصبور شاهين، ومحمّد بلتاجي، وإسماعيل سالم ومَن وراءهم.

---

(٤٣) نصر حامد أبو زيد، نقد الفكر الدينيّ، ٢٢٠-٢٢٥.

(٤٤) يمكن تتبّع ردّات الفعل من خلال الصحافة عمومًا، والصحافة المصريّة خصوصًا. وقد أولت الصحافة اللبنانيّة الموضوع اهتمامها؛ راجع مثلًا: النهار، ١٩١٥٦، ١٤/٦/١٩٩٥، ص١٠؛ ١٩١٥٧، ١٥/٦/١٩٩٥، ص١٠؛ ١٩١٥٨، ١٦/٦/١٩٩٥، ص ١٢؛ ١٩١٥٩، ١٧/٦/١٩٩٥، ص١٢؛ ١٩١٦٠، ١٩/٦/١٩٩٥، ص١٢؛ ١٩١٦١، ٢٠/٦/١٩٩٥، ص١٢؛ ١٩١٦٢، ٢١/٦/١٩٩٥، ص ١٠؛ ١٩١٦٣، ٢٢/٦/١٩٩٥، ص١٢؛ ١٩١٦٤، ٢٣/٦/١٩٩٥، ص١١؛ ١٩٢٢٠، ٢٦/٨/١٩٩٥، ص ١٧؛ ١٩٣٣٦، ١٢/١/١٩٩٦، ص ١٣؛ ١٩٥٠٩، ٦/٨/١٩٩٦، ص ١، ٣١؛ ١٩٥١١، ٨/٨/١٩٩٦، ص ١٤؛ ١٩٥١٣، ١٠/٨/١٩٩٦، ص ١٤؛ ١٩٥١٧، ١٥/٨/١٩٩٦، ص٩، ١٤، ١٧، إلخ...؛ ملحق النهار، ١٠٠، ٥/٢/١٩٩٤، ص٢؛ ١٧٢، ٢٤/٦/١٩٩٥، ص ٤-٦؛ ١٧٤، ٨/٧/١٩٩٥، ص ٤-٥؛ ٢٣١، ١٠/٨/١٩٩٦، ص ٢، ١٩؛ ٢٣٢، ١٧/٨/١٩٩٦، ص ١٤، ١٥، إلخ...
ويُراجَع في الموضوع نفسه كتاب نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير (الحاشية ٦، أعلاه).

أمّا عبد الصبور شاهين فأستاذ في كلّيّة دار العلوم، وعضو اللجنة الموكل إليها النظر في آثار الأساتذة لاتّخاذ قرار بخصوص ترقيتهم؛ وهو إمام جامع عمرو بن العاص في القاهرة وخطيبه. فحمّل على مؤلّفات نصر حامد أبو زيد بصفته الأكاديميّة والدينيّة:

– فقد قدّم إلى لجنة الترقية تقريرًا سلبيًّا، أخذ فيه على المؤلّف مآخذ كثيرة أهمّها: تعرّضه للغيبيّات ومحاولة نيله منها؛ ورفضه إرجاع كلّ أمرٍ إلى الله، لتأثّره بحضارة الغرب؛ ونقده الدولة، والأزهر، والمرجعيّات المهمّة مثل سيّد قطب؛ ودفاعه عن الماركسيّة والعلمانيّة نافيًا تهمة الإلحاد عنها؛ ودفاعه عن سلمان رشدي أيضًا...

– وفي الثاني من نيسان ١٩٩٤ اتّهم عبد الصبور شاهين في جامع عمرو بن العاص، نصر حامد أبو زيد بالكفر.

– وفضلًا عن ذلك ألّف كتابًا لفضح مزاعمه وتفنيدها، عنوانه: قصّة أبو زيد وانحسار العلمانيّة في الجامعة.

وأمّا محمّد بلتاجي فعميد كلّيّة دار العلوم («قبيلة دار العلوم» حسبما يسمّيها نصر حامد أبو زيد)، وقد تمحورت حملته على كتاب الإمام الشافعيّ وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة. ووقف وراء العميد أساتذة دار العلوم، وأحدهم وزير سابق للثقافة، هو أحمد هيكل. وكانت قضيّة نصر حامد أبو زيد الذريعة التي أتاحت للخلاف الكامن بين قسم اللغة العربيّة بكلّيّة دار العلوم، وقسم اللغة العربيّة بجامعة القاهرة، أن يبرز في وضح النهار. فقد كانت دار العلوم تأخذ منذ زمن بعيد على جامعة القاهرة إنتاج أمثال طه حسين، وأمين الخولي، ومحمّد أحمد خلف الله، وها قد جاء نصر حامد أبو زيد ليُضاف إليهم. فإلى جانب الخلاف الأكاديميّ، نشأ خلاف بين اتّجاه إسلاميّ واتّجاه علمانيّ.

وأمّا إسماعيل سالم، فألّف كتابًا عنوانه: نقد مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنّة والصحابة وأئمّة المسلمين، ووُزّع مجّانًا على طلبة الجامعة (ويرى نصر حامد أبو زيد أنّ المؤلّف وضع كتابه لإرضاء أستاذَيه عبد الصبور شاهين ومحمّد بلتاجي، ويتساءل: مَن هي الجهة التي موّلت

الكتاب؟). وقد طلب إسماعيل سالم في كتابه، وفي خطبة الجمعة بجامع نور الإسلام في منطقة الهرَم، بإقامة دعوى على نصر حامد أبو زيد لإدانته بالكفر والردّة[٤٥].

٢- ولكنّ نصر حامد أبو زيد وجد مناصرين أشدّاء في مؤسّسات مختلفة، وأشخاص كثيرين.

فقد قدّم محمود علي مكّي العضو في لجنة الترقية، تقريرًا إيجابيًّا أكّد فيه أنّ المؤلّف قد أحسن التمييز بين الدين والفكر الدينيّ، وأنّ دراساته هي إعادة قراءة للتراث من وجهة نظر اجتهاديّة يُبيحها الإسلام.

وممّن دعم موقف نصر حامد أبو زيد كلّيّة الآداب بجامعة القاهرة، وقسم اللغة العربيّة فيها، إذ أرسل إلى لجنة الترقية ملاحظاته على تقرير عبد الصبور شاهين. وأكّد التقرير أنّ نصر حامد أبو زيد لم يَنَل من الغيبيّات بل انتقد العقل الغيبيّ الذي يفسّر الظواهر بردّها إلى الغيب؛ وأنّ النصوص التي استشهد بها عبد الصبور شاهين قد انتُزعت من سياقها فلا تعبّر عن وجهة نظر صاحبها؛ وأنّ عبد الصبور شاهين قد اقتصر في تقريره على أمور جزئيّة.

وأيّدت نصر حامد أبو زيد مؤسّسات ثقافيّة مصريّة وعربيّة، ومنظّمات تتولّى الدفاع عن حقوق الإنسان...

ومهما كان من أمر، فقد حُرم الأستاذ الجامعيّ من الترقية، ولكنّ جامعة القاهرة عادت فمنحته درجة «أستاذ» في ٣١ أيّار ١٩٩٥.

٣- وفي أثناء ذلك ومن بعده، كان للمحاكم المصريّة غير صولة وجولة.

ففي ١٠ حزيران ١٩٩٣ تقدّم المحامي محمّد صميدة عبد الصمد ورفاقه بدعوى أمام محكمة البداية، للتفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته زميلته ابتهال محمّد يونس، باعتباره مرتدًّا يُنكر العقيدة الإسلاميّة، ويُسيء

(٤٥) يُمكن ذكر الكثيرين من منتقدي نصر حامد أبو زيد، ومنهم رئيس اتّحاد الكتّاب المصريّين.

للدين. ورفض نصر حامد أبو زيد حلًّا يقضي بإظهار توبته، ونطقه بالشهادتين أمام المحكمة، لأنّه رأى أنّ إسلامه ليس موضع شكّ. وفي ٢٧ كانون الثاني ١٩٩٤، ردّت محكمة الجيزة الدعوى، لانتفاء المصلحة القائمة المباشِرة، للمدّعين في إقامة الدعوى.

ولكن لم تقف القضيّة عند هذا الحدّ، فأقامت مجموعة من المحامين على رأسها عضو مجلس الشعب يوسف البدري دعوى أمام محكمة الاستئناف برئاسة فاروق عبد العليم. فقضت المحكمة بالتفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته، «لإصداره دراسات وأبحاثًا تدعو إلى إيذاء الإسلام وعدم التزام الميراث»؛ وأخذ عليه الحكمُ القولَ بتحوّل النصّ عند نزوله من نصّ إلهيّ إلى فهم إنسانيّ، أي من التنزيل إلى التأويل، وعدمَ إثبات بعض المخلوقات كالعرش، والملائكة، والجنّ، والشياطين...

فهلّل خصوم نصر حامد أبو زيد للحُكم، فيما انبرت جهات كثيرة لانتقاده، منها: مثقّفون وصحافيّون مصريّون وغير مصريّين، وأساتذة جامعات، ورجال قانون على رأسهم الرئيس السابق لمحكمة أمن الدولة المستشار سعيد العشماوي، ومسؤولون في الحكومة، والمنظّمة المصريّة لحقوق الإنسان، ورابطة الكتّاب الأردنيّين، واللجنة الدوليّة للحقوقيّين في جنيف... ومن الجدير ذكره أنّ مفتي الديار المصريّة محمّد سيّد طنطاوي بدأ برفض التعليق متريّثًا لدرس القضيّة، ثمّ امتنع عن التعليق حفاظًا على قدسيّة القضائيّة التي نظرت في القضيّة، ثمّ أيّد الحكم ضمنًا.

ومع ذلك، قرّر نصر حامد أبو زيد البقاء في مصر مع زوجته، وقدّم التماسًا لإيقاف تنفيذ الحكم إلى أن تبتّ محكمة النقض القضيّة؛ كذلك، قدّمت نيابة محكمة استئناف القاهرة للأحوال الشخصيّة التماسًا مماثلًا. أمّا الطعون التي قُدّمت إلى محكمة النقض فثلاثة: أحدها من نصر حامد أبو زيد، وثانيها من زوجته، وثالثها من النيابة العامّة. ولكنّ الرجل وزوجته اضطرّا بعد صدور حكم الاستئناف، وإثر تلقّيهما تهديدات بالقتل، إلى مغادرة مصر إلى هولندا.

وفي ١٥ آب ١٩٩٦، أيّدت محكمة النقض حُكم محكمة الاستئناف في التفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته، بتهمة الردّة. وجاءت حيثيّات حكمها أكثر تشدّدًا من حيثيّات سابقتها. وكانت دعوى الحسبة التي تُجيز لكلّ مسلم أن يُقيم الدعوى على مسلم آخر متى رأى أنّه يُخالف الإسلام، ولو لم يكن معنيًّا مباشرة بذلك، قد أُلغيت نصوصها سنة ١٩٥٥، إلّا في الأحوال الشخصيّة؛ ولكنّ مجلس الشعب أقرّ في أيّار ١٩٩٦ تعديلًا يحصر قبول دعاوى الحسبة في الأحوال الشخصيّة، بالنيابة العامّة؛ ولكنّ لم تأخذ محكمة النقض بالتعديل لصدوره بعد إقامة الدعوى أمامها...

وأدّى صدور الحكم إلى انقسام حادٍّ في المجتمع المصريّ، والجسم القضائيّ، تردّد صداه في أنحاء العالم العربيّ والإسلاميّ، بل تجاوزه.

* * *

لا تدّعي هذه الصفحات القليلة الإحاطة بما تضمّنته آثار نصر حامد أبو زيد، وبردّات الفعل التي أثارتها؛ ولا ترمي إلى تقييم آرائه أو تقويمها، ولا إلى تفنيد آراء منتقديه والردّ عليها. فغرضها هو استعراض المحاور البارزة في فكره، وإرشاد القارئ إلى مواطن معالجتها ليستزيد عند الحاجة.

ولكنْ لا يجوز لنا أيضًا أن نخرج من ذلك كلّه صفر اليدين وكأنّنا غير معنيّين بالأمر، متذرّعين بالموضوعيّة. فالقضيّة خطيرة، بل أخطر ممّا قد يتصوّره بعضنا للوهلة الأولى، لأنّها تتجاوز قضيّة حرّيّة التعبير، وتطرح بين سطورها قضيّة مستقبل أمّة، ومصير دين. لذلك، ينبغي لنا النظر فيها بتأنٍّ، بعيدًا عن لغة المماحكات والمحاكمات، والتشهير والتكفير.

فتمتاز آثار نصر حامد أبو زيد بغناها وصعوبتها. فهي غنيّة مضمونًا ومنهجًا، ولكنّها صعبة المتناول، بسبب طبيعة موضوعاتها، وتطبيقِ منهجٍ جديد على مسائل سبق أن صيغت في قوالب قديمة، ووجودِ فِقَر يتكرّر مضمونها من حين إلى آخر، أو تحتاج إلى مزيد من العناية والإيضاح. ويجعل ذلك كلّه هذه الآثار بعيدة المنال لدى الجمهور غير المتخصّص.

وما جاء به نصر حامد أبو زيد هو في حقيقته استكمال وتطوير لمشروع فكريّ سبق لكوكبة من المفكّرين أن أدلت فيه بدلوها بدرجات متفاوتة، ولا سيّما محمّد عبده، وطه حسين، وعلي عبد الرزّاق، وأمين الخولي. فقد حاول أن يُقصْرن معالجة الأمور، فأفاد ممّا تُقدّمه لنا اليومَ الألسنيّةُ العامّة والعلوم الإنسانيّة في تحليلها للنصّ الدينيّ.

فهذا النصّ وإن كان في نظر المؤمن وحيًا من عند الله (ولم يُنكر أبو زيد ذلك إطلاقًا)، هو نصّ لغويّ أُدرك في نطاق لغة معيّنة تُعبّر عن ثقافة محدّدة، وهو نصٌّ اتّخذ بُعدًا تاريخيًّا منذ اتّصل به البشر (تاريخيّة النصّ). فخضع النصّ في فهمه للأبعاد اللغويّة والثقافيّة والتاريخيّة التي أحاطت به. ومن حقّ كلّ جيل أن يعيد قراءته، مشدّدًا على مغزاه، ليُلائم المتغيّرات، ولئلّا يُصبح المؤمنُ به غريبًا عن تطوّر عصره. وفي آثار نصر حامد أبو زيد تشديد في محلّه على دور العقل في تأويل النصّ، ودور المعاني المجازيّة في القرآن وكيفيّة التعامل معها.

ولكنّ نصر حامد أبو زيد ليس نسيجًا فريدًا في هذا الباب من الدراسات الإسلاميّة. فقد جرت قبله محاولات للإفادة من الألسنيّة والعلوم الإنسانيّة في دراسة النصوص الدينيّة الإسلاميّة؛ والنتائج التي توصّل إليها محمّد أركون[٤٦] مثلًا، خير دليل على ذلك. وتجدر الإشارة أيضًا إلى ما سبق للمعتزلة أن أرست قواعده من تعظيم للعقل، وقدرة على التعاطي مع المعاني المجازيّة في النصّ القرآنيّ.

ففضلُه إذًا، في استكمال المشروع «التنويريّ» الذي نجد أصوله عند المعتزلة وجماعة من مفكّري العرب والمسلمين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وأمدّه بعض الباحثين المعاصرين بزخم ما توصّلت إليه الألسنيّة والعلوم الإنسانيّة في أيّامنا. وفضلُه أيضًا في التصدّي لخصومه بعناد، فيدافع عن وجهة نظره، ويُقارع الحجّة بأقوى منها.

ومَن يتأمّل ردّات الفعل التي أثارتها مؤلّفاته، وموقفه منها، يُدرك أنّه

---

(٤٦) ذكرت مجلّة روز اليوسف القاهريّة (العدد ٣٤٢٣) أنّ الأزهر صادر أربعة كتب لمحمّد أركون؛ ملحق النهار، ١٠٠، ٥/٢/١٩٩٤، ص ٢.

كان إلى حدٍّ بعيدٍ وقودًا في أتون الصراع السياسيّ الثقافيّ الذي تشهده الساحة المصريّة خصوصًا، والساحة العربيّة والإسلاميّة عمومًا، بين التقليديّين المتشدّدين الذي يعارضون كلّ محاولة جديدة لتفسير القرآن من جهة، والآخذين بمستجدّات العالم العصريّ والمناهج الحديثة من جهة أخرى.

فما كان من المتشدّدين إلّا أن أقاموا محكمة تفتيشهم، وساقوا التهمة تلو التهمة، لأنّهم لم يُدركوا حقيقة ما رمى إليه نصر حامد أبو زيد، لاختلاف نمط تفكيرهم، وطريقة تعاملهم مع النصّ الدينيّ. فلفظت المحكمة حكمها، وربحوا ما هو أهمّ من دعواهم على نصر حامد أبو زيد، ربحوا حقّ التكفير، أي أمضى سلاح وأخطره، وأنجعه في الضغط، وأبعده عن توجّهات القرن العشرين.

فإلى أين؟ نقول «إلى أين» عندما ننظر إلى الغرب وإلى الشوط الذي قطعه، متسائلين: كيف لنا أن نلحق بركابه ونحن متمسّكون بمنهجيّات قدّمت كلّ ما يمكن تقديمه، وأمست اليوم من مخلّفات القرون الوسطى؟ فقد سبق للغرب أن أخضع نصوصه الدينيّة للنقد اللغويّ والنقد التاريخيّ من حيث صحّتها لا من حيث تأويلها فحسب، وتناولها في ضوء أحدث ما استجدّ من مناهج علميّة. ومع ذلك، لم تُزلزل أرض روما، وما زالت المسيحيّة في الشرق والغرب بخير، وما زال في الشرق والغرب مسيحيّون مؤمنون منفتحون على عصرهم.

فلا داعي إطلاقًا إلى خوف فئة كبيرة من المسلمين أو تردّدها، وقد غدا القرن الحادي والعشرون على قاب قوسين أو أدنى؛ أوَ نقتحمه بمنهجيّات القرون الوسطى، أم نُعدّ له ما استطعنا من العدّة، لئلّا يغدو الإسلام غريبًا، ولعلّنا نكتب لأنفسنا البقاء.